

PHILIPP STOELLGER

# Passivität aus Passion

*Hermeneutische Untersuchungen  
zur Theologie*

---

**Mohr Siebeck**

# Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

Pierre Bühler (Zürich) · Ingolf U. Dalferth (Zürich/Claremont)  
Christof Landmesser (Tübingen) · Margaret M. Mitchell (Chicago)

56





Philipp Stoellger

# Passivität aus Passion

Zur Problemgeschichte  
einer ›categoria non grata‹

Mohr Siebeck

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967; 1987–1994 Studium der ev. Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen und Frankfurt a.M.; 1995–2000 Wiss. Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich; 2001–2007 Geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie; seit 2007 ordentlicher Universitätsprofessor für systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Rostock und Vorsteher des Instituts für Bildtheorie (ifi).

ISBN 978-3-16-149170-2 / eISBN 978-3-16-162717-0 unveränderte eBook-Ausgabe 2023  
ISSN 0440-7180 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Von Passivität zu handeln, gar für diese ›categoria non grata‹ zu argumentieren, mag manchen befremden, zumindest wenn man Aktivität, Selbstbestimmung und Freiheit für die vorzüglichen Eigenschaften des ›homo capax‹ hält. Aber es gibt Passivitäten, ohne die nicht menschlich miteinander zu leben wäre. Leib und Leben wie Liebe und Leidenschaften zum Beispiel benennen Dimensionen und Figuren der Passivität, ohne die der Mensch nicht menschlich wäre. Und wie wäre von Gott zu sprechen, wenn ihm derart Menschliches fremd bliebe?

Daher kann die Theologie es nicht lassen, von Passivität zu handeln. Nur geht das nicht, ohne zu unterscheiden. Denn Passivität hat dunkle und helle Seiten, abgründige vom Leiden bis in Tod und Trauma, alltägliche in Gefühl und Sinnlichkeit und lichte wie in Feier und Freude. Passivität ist nicht ohne Unterscheidung sagbar, theologisch gesprochen in den Aspekten von Schöpfungs-, Sünden-, und Versöhnungslehre. Daher handeln die wenigen folgenden Seiten von den Passivitäten, in denen wir leben, in diesen drei Aspekten, in denen Christologie und Anthropologie einander erhellen. Wenn die christliche Theologie als ›Wort vom Kreuz‹ angesichts der Passion Jesu entstand, muß sie fragen, was das Passive an dieser Passion ist, welche Bedeutung diese Passivität für Glauben und Leben hat und wie es um die Dimensionen der Passivität des Menschen bestellt ist.

Passivität *aus* Passion ist *nicht* mißzuverstehen als Plädoyer für ein ›Leiden aus Leidenschaft‹. Christliches Leben ist nicht vor allem ›leidentlich‹, gar leidlich, und das auch noch aus Leidenschaft. Es ist ein tätiges und hoffentlich lustvolles Leben gerade aus Passion, in intensiverer Passibilität und Sensibilität. Die theologische Pointe ergibt sich in der kleinen Wendung ›aus Passion‹. Damit ist der christologische Horizont dieser Studie angezeigt. Bestimmt sich doch die Passivität christlichen Lebens, der ›vita passiva‹, aus der Passion Christi. Das verdichtet sich in der protestantischen Prägnanz des ›mere passive iustificari‹. Theologie im Zeichen der so pointierten Passivität ist Interpretation der Passion, von der wir leben und die zu denken gibt.

Wenn das Leben nicht auf menschliche Weise lebendig ist ohne Passivität und Passion, fragt sich, wie andere davon denken. So findet sich die Theologie in der Nachbarschaft zur Philosophie, die von Aristoteles über Husserl bis Levinas, Nancy und Waldenfels auf ihren Wegen vielfältig von der Passivität gehandelt hat, die wir sind und in der wir leben. Daher

versucht die vorliegende Studie, in chiastischer Verschränkung Theologie und Philosophie aufeinander antworten zu lassen unter der Leitfrage ›Wie hältst Du's mit der Passivität?‹

Um sich dabei zu orientieren, hilft es womöglich, in durchaus traditioneller Weise drei Dimensionen menschlichen Lebens zu unterscheiden: Pathos, Logos und Ethos, ähnlich der Trias von Fühlen, Wissen und Wollen. Das ergibt die Möglichkeit, Konstellationen dieser Dreidimensionalität des Lebens zu unterscheiden. Pathos ist eine Figur des Dritten zu Ethos und Logos und nicht auf sie reduzierbar. Die These des Folgenden, die theologische Wette also, lautet in diesen Worten: Ethos und Logos menschlichen Lebens entstehen aus Pathos, theologisch präziser: aus dem Pathosereignis, das als Passion erzählt wird.

Von Passivität und Passion kann man nicht handeln ohne Dankbarkeit. In dem Sinne gilt mein Dank allen passionierten Freunden und Kollegen, die mich mit Zu- und Widerspruch begleitet haben, vor allem Prof. Dr. Dr. h.c. Ingolf U. Dalferth und Prof. Dr. Pierre Bühler, die mir am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich viel Raum und Zeit zur Passivität gelassen haben. Mein Dank gilt auch denen, die an den dunklen Seiten der Passivität zu leiden hatten: Dr. Michael Coors für die sorgfältigen Korrekturen und Registerarbeiten, sowie Frank Hamburger für die Arbeiten zur Drucklegung und seine gewissenhafte Mitarbeit. Den Herausgebern der Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie, dem Verleger Dr. h.c. Georg Siebeck sowie Dr. Henning Ziebritzki danke ich für die Aufnahme in die Reihe.

Gewidmet ist diese Arbeit – wem sonst als Dir – meiner Frau, Franziska Stoellger. Hat sie mir doch zum Glück stets vergegenwärtigt, wo das Thema seinen Sitz im Leben hat. Wir leben von Passivität aus Passion, in der wir auf menschliche Weise miteinander lebendig sind.

Philipp Stoellger

# Inhaltsübersicht

I. Einleitung	
Pathos zwischen Ethos und Logos .....	1
II. Pathos und Pathe im Horizont	
von Ethos und Logos .....	27
1. Pathos und Pathe lexikalisch .....	27
2. Die Topik von Pathos, Mathos und Ethos .....	31
3. Christologischer Vorgriff: Leiden als Lernen .....	34
4. Von Aristoteles aus .....	38
5. Horizontvorgriff: ›materia mera passiva?‹ .....	48
6. Naturphilosophische Weiterführung .....	50
7. Psychologie als Anthropologie.....	62
8. Gegenprobe: ›cupiditas‹, ›concupiscentia‹ und ›misericordia‹ bei Augustin .....	75
9. Ordnung der Pathe im Habitus .....	89
III. Pathos und Pathe im Horizont	
von Logos und Ethos .....	94
1. Thomas' Ordnung der Passionen und der Habitus .....	94
2. Geordnete Pluralität der Passionen .....	103
3. Exemplarisch: ›concupiscentia‹ .....	108
4. Habitus als Lebensform der Passionen .....	114
5. Leiden Christi: ›passio quo maius cogitari nequit?‹ .....	116
IV. Pathos als Horizont von Ethos und Logos .....	132
1. Übergang: Von Thomas zur Mystik .....	132
2. Passivität als Passion ›compassio‹ und Gottleiden in der Mystik .....	144
3. Gegenproben: Probleme der Exposition des Leidens .....	182
4. Ausgang: pures Pathos? .....	198
5. Gegenprobe: Levinas' sinnloses Leiden .....	207



V. Passivität aus Passion	
Ethos und Logos aus dem Pathos .....	214
1. Vorbemerkung .....	214
2. Übergang: Von der Mystik zu Luther .....	215
3. Anthropologische Bewegungslehre .....	223
4. Luthers Anschluß an Aristoteles' Seelenlehre .....	229
5. Remetaphorisierung des ›mere passive‹ .....	236
6. Gegenprobe: Corpus (2) .....	256
7. Pathos zwischen Soteriologie und Anthropologie .....	261
8. ›Homo definiri – passionibus‹ .....	265
9. Pathos im Übergang: Bewegungsmetaphorik .....	287
10. Ethos des Pathos: ›vita passiva‹ (C) .....	298
VI. Pathos und Antwort .....	309
1. Zur Orientierung im Denken der Passivität .....	309
2. Widerfahrung und Antwort als Grundfigur .....	350
3. Widerspruch im Zeichen der Moderne: Passivitätskritik und Reduktionsmodelle .....	363
4. Weiterführung: Responsorik von Ethos und Logos aus Pathos (Waldenfels) .....	393
5. Ausblick auf die Transformationen der Passivität und ihre Pseudonyme .....	422
6. Im Rückblick: Passivität als Struktur und Ereignis .....	479
Literaturverzeichnis .....	485
Namensregister .....	503
Begriffsregister .....	508

# Inhalt

I. Einleitung	
Pathos zwischen Ethos und Logos .....	1
II. Pathos und Pathe im Horizont von Ethos und Logos .....	27
1. Pathos und Pathe lexikalisch .....	27
A) Mehrdimensionalität .....	27
B) Übersetzung .....	28
C) Bestimmtheit und Vollzug .....	29
2. Die Topik von Pathos, Mathos und Ethos .....	31
3. Christologischer Vorgriff: Leiden als Lernen .....	34
4. Von Aristoteles aus .....	38
A) Passivität als Kategorie .....	39
B) Qualität .....	41
C) ›Hyle‹ als Inbegriff der Passivität? .....	42
D) Reine Möglichkeit .....	45
E) Relation .....	46
F) ›Hyle‹ des Menschen .....	47
5. Horizontvorgriff: ›materia mera passiva‹? .....	48
6. Naturphilosophische Weiterführung .....	50
A) Materialität des Menschen und die Seele als Corpus .....	50
B) Kontingenz und Wesentlichkeit der Pathe .....	56
C) Das Selbst als Körper .....	59
7. Psychologie als Anthropologie.....	62
A) Die Seele des Menschen .....	62
B) Pathischer und apathischer ›nous‹ .....	63
C) Wahrnehmung und Erkenntnis .....	65
D) Pathe des Begehrens .....	69
E) Normative Engführung und metaphorische Prägnanz am Beispiel des Begehrens .....	72

8. Gegenprobe: ›cupiditas‹, ›concupiscentia‹ und ›misericordia‹ bei Augustin .....	75
A) Pathophilie: ›cupiditas‹ .....	75
B) Pathophobie: ›concupiscentia‹ .....	77
C) Sinnlicher Sinn für Pathe: ›misericordia‹ .....	86
9. Ordnung der Pathe im Habitus .....	89
III. Pathos und Pathe im Horizont von Logos und Ethos .....	94
1. Thomas' Ordnung der Passionen und der Habitus .....	94
A) Dreifache Passivität: des Intellekts Krankheit, Heilung, Verwirklichung .....	96
B) Dreifache Passivität: der Seele Rezeption, Verlieren, Tätigwerden .....	97
C) Dreifache Passivität: der Seele vs. des Körpers Korrelation der Bewegung zwischen Gegensätzlichem .....	100
2. Geordnete Pluralität der Passionen .....	103
A) Ökonomie der Passionen .....	103
B) Differenz und Quadrupel .....	106
3. Exemplarisch: ›concupiscentia‹ .....	108
A) Die Ordnung des Begehrens .....	109
B) Begehren als Ursprung der Sünde? .....	111
4. Habitus als Lebensform der Passionen .....	114
5. Leiden Christi: ›passio quo maius cogitari nequit?‹ .....	116
A) Passionen Christi .....	116
B) Passion Christi .....	119
C) Paradoxierung: höchste Freude im tiefsten Leiden .....	120
D) Entparadoxierung: Trennungschristologie? .....	122
E) Corpus Christi: Gottes Fleisch .....	123
F) Passionen oder Affektionen Gottes? .....	125
G) Exemplarisch: Zorn Gottes? .....	127
IV. Pathos als Horizont von Ethos und Logos .....	132
1. Übergang: Von Thomas zur Mystik .....	132
A) Widerfahrung .....	132
B) ›cognitio intuitiva‹ .....	133
C) Rhetorik .....	134
D) Grammatik .....	139

2. Passivität als Passion ›compassio‹ und Gottleiden in der Mystik .....	144
A) Horizont .....	144
B) Perspektive .....	145
C) Methodische Bemerkung .....	146
D) Semantik und Metaphorik von ›leit‹ und ›liden‹ .....	146
E) Zur Orientierung: Topik des Leidens .....	149
F) Leiden Christi als Paradigma der Passivität .....	159
G) Lassen und Nicht-lassen-Können .....	163
H) Leiden an Eigenschaften .....	167
I) Kehre des Wirkens .....	169
J) Mimesis der Passion .....	171
K) Gottleiden als regulative Urpassivität .....	173
3. Gegenproben: Probleme der Exposition des Leidens .....	182
A) Seuses ›vita mera passiva‹ .....	182
B) Leiden als Lob Gottes .....	183
C) Stellvertretendes Leiden? .....	185
D) Der Körper des Papstes als lebende Reliquie .....	186
E) Die Körper von Blutzegen .....	189
F) Imaginäre Gewalt und Gewalt der Imagination Zwei Szenen aus Seuses Vita .....	192
4. Ausgang: pures Pathos? .....	198
A) Quadrupel der Passivität .....	198
B) Metaphorik der Ekstase .....	200
C) Ethos aus Pathos .....	201
5. Gegenprobe: Levinas' sinnloses Leiden .....	207
 V. Passivität aus Passion	
Ethos und Logos aus dem Pathos .....	214
1. Vorbemerkung .....	214
2. Übergang: Von der Mystik zu Luther .....	215
A) Passionstheologie .....	215
B) ›in passionibus – in passione Christi?‹ .....	217
C) ›pati Deum – Dei pati‹ .....	218
D) Gott im Gemüt .....	220
E) ›divina pati – materia pura‹ .....	220
3. Anthropologische Bewegungslehre .....	223
A) Logik des Lassens und ›opus Dei‹ .....	223
B) Verortung der Passivität: Geist versus Fleisch .....	226

C) Ethos aus dem ›pati deum‹ (A) .....	228
4. Luthers Anschluß an Aristoteles' Seelenlehre .....	229
A) Erfahrung und Widerfahrung .....	229
B) Passibler Intellekt .....	230
C) Materialität als Metapher .....	233
5. Remetaphorisierung des ›mere passive‹ .....	236
A) Irritation: Stock und Stein .....	236
B) Aspekte des ›mere passive‹ .....	237
(1) Gabe statt Tausch .....	238
(2) Soteriologisch und schöpfungstheologisch .....	239
(3) Hamartiologisch: Passivität und Destruktion .....	240
(4) Exklusionen .....	241
(5) Rezeptivität/Akzeptanz .....	242
(6) Korrelative versus reine Passivität .....	244
(7) Logos und Ethos aus dem Pathos (B) .....	244
C) Metaphern der Passivität .....	246
(1) Über Stock und Stein .....	248
(2) Grober Klotz .....	249
(3) Tod und Kadaver .....	252
(4) Nichtverstehen oder Integration? .....	253
6. Gegenprobe: Corpus (2) .....	256
7. Pathos zwischen Soteriologie und Anthropologie .....	261
8. ›Homo definiri – passionibus‹ .....	265
A) Luthers Pathos .....	265
B) Logos des Pathos: Natur und Geist .....	267
C) Schöpfungstheologische Passivität? .....	273
D) Zu Ebelings und Jüngels Sprachregeln .....	279
9. Pathos im Übergang: Bewegungsmetaphorik .....	287
A) ›Unio‹ als Gabentausch .....	288
B) ›Raptus‹ als evozierte Spontaneität .....	290
C) ›Cooperatio‹ als Medium .....	293
10. Ethos des Pathos: ›vita passiva‹ (C) .....	298

VI. Pathos und Antwort .....	309
1. Zur Orientierung im Denken der Passivität .....	309
A) Übergang: Passion, vom Körper aus denken? .....	309
B) Weitergabe des Anspruchs .....	312
C) Offene Antwort: Levinas' passivere Passivität .....	314
D) Passivität und Passivitäten .....	323
E) Relationen von Passivität und Passivitäten .....	325
(1) Radikale Differenz .....	327
(2) Identität .....	327
(3) Spur .....	327
(4) Korrelation als Medium .....	328
(5) Materialität und Ereignis .....	329
(6) Natur als Gnade? .....	331
(7) Intentional – Nichtintentional (passive Synthesis) .....	334
2. Widerfahrung und Antwort als Grundfigur .....	350
A) Orientierungsfigur .....	350
B) Akt, Ereignis, Antwort .....	352
C) Spontaneität .....	355
D) Antwort auf die Widerfahrung: ›responsorische passivitas‹ .....	359
3. Widerspruch im Zeichen der Moderne: Passivitätskritik und Reduktionsmodelle .....	363
A) Antidualismus .....	363
B) Transzendente Rezeptivität (Thomas) .....	365
C) Rezeption der Passivität im Protestantismus .....	368
(1) Konkordienformel .....	368
(2) Johann Gerhard .....	371
D) Kritische Rezeptivität .....	374
(1) Dualismus? (Descartes) .....	374
(2) Dualität und Vermittlung (Kant) .....	376
(3) Transformation der Dualität (Maimon) .....	383
(4) Reduktion der Rezeptivität (Fries) .....	384
(5) Verspottung der Passivität (Natorp) .....	387
E) Kritik der Rezeptivität (Schelling) .....	387
4. Weiterführung: Responsorik von Ethos und Logos aus Pathos (Waldenfels) .....	393
A) Passive Reduktion .....	393
B) Responsorik .....	397
C) Im Zeichen des Pathos .....	405
D) Drei Passivitäten des Selbst .....	408

E) Passionsphänomenologie .....	410
F) ›responsio ex auditu‹ .....	416
G) Wiederkehr des Pathos Mathos? .....	419
5. Ausblick auf die Transformationen der Passivität und ihre Pseudonyme .....	422
A) Gott erleiden (Hirsch) .....	423
B) Reine Rezeptivität (Barth) .....	429
C) Wendungen der Rezeptivität .....	437
(1) Rezeptivität als Gegebensein (Körtner) .....	437
(2) Étant donné (Marion) .....	440
(3) Kapazität und Empfänglichkeit (Ricoeur) .....	446
(4) Gastlichkeit (Levinas/Derrida) .....	449
D) Lassen und Nichtstun (Härle/Mostert) .....	454
E) Kreative Passivität (Jünger) .....	462
F) Abhängigkeit von Ausgelegtheit (Herms) .....	464
G) Widerfahrnis (Kamlah, Mildenerger, Bayer) .....	470
6. Im Rückblick: Passivität als Struktur und Ereignis .....	479
Literaturverzeichnis .....	485
Namensregister .....	503
Begriffsregister .....	508







# I. Einleitung

## Pathos zwischen Ethos und Logos

»Nicht zusammenzutragen [...],  
sondern zu verstehen, darum geht es«.  
Nancy<sup>1</sup>

### *Eine Figur des Dritten*

»Menschsein im Werden« nannte Eilert Herms seine Studien zu Schleiermacher,<sup>2</sup> und in bemerkenswerter Parallelaktion überschrieb Eberhard Jüngel den fünften Band seiner Theologischen Erörterungen mit »Ganz werden«.<sup>3</sup> Beide Titel sind sprechend, vielversprechend. Denn sie versprechen, vom Menschen zu handeln, indem sie ihn nicht allein im Zeichen von selbstbestimmter Aktivität verstehen, sondern in seinem ›Werden‹. Hier kommt ein Passiv ins Spiel der Anthropologie, als wäre der klassische Primat von Autonomie und Aktivität an seine Grenzen gestoßen, die es nun programmatisch zu überschreiten gelte. Mit diesem Versprechen stehen beide Theologen nicht allein. ›Sich bestimmen lassen‹ lautet der Titel von Martin Seels ›Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie‹,<sup>4</sup> an den ›Bruchlinien der Erfahrung‹ verortete Bernhard Waldenfels seine Phänomenologie,<sup>5</sup> ›Zerbrechliche Lebensformen‹ untertitelte Burkhard Liebsch mit ›Widerstreit, Differenz, Gewalt‹,<sup>6</sup> ›pathos‹ wird zum ›kulturwissenschaftlichen Grundbegriff‹<sup>7</sup> und das ›Nichttun‹ wird zum Thema der Performanzforschung.<sup>8</sup> In Kunst und Kulturbetrieb ist das Thema so pervasiv, daß nur exemplarisch auf Bill Violas Videoinstallation ›The Pas-

<sup>1</sup> J.-L. NANCY, Corpus, Berlin 2003, 125.

<sup>2</sup> E. HERMS, Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003.

<sup>3</sup> E. JÜNGEL, Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003.

<sup>4</sup> M. SEEL, Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2002.

<sup>5</sup> B. WALDENFELS, Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt a.M. 2002.

<sup>6</sup> B. LIEBSCH, Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit, Differenz, Gewalt, Berlin 2001.

<sup>7</sup> Vgl. K. BUSCH/I. DÄRMANN (Hg.), „pathos“. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs, Bielefeld 2007, 143-159.

<sup>8</sup> Vgl. B. GRONAU/A. LAGAAY (Hg.): Performanzen des Nichttuns, Wien u.a. 2008, 89-101.

sions« von 2003 verwiesen sei. Und selbst in den Neurowissenschaften ist das Thema angekommen, wenn Gerhard Roth unter dem Titel ›Fühlen, Denken, Handeln‹ verspricht zu erklären, ›Wie das Gehirn unser Verhalten steuert‹.<sup>9</sup>

Daß Gottes Sein im *Werden* sei, ist ein mittlerweile traditioneller Topos der Theologie. Entsprechendes vom Menschen zu sagen, scheint trivial, ist es aber nicht, wenn man das *Passiv* in diesen Titeln wahrnimmt. ›Im Werden zu sein‹ erinnert daran, daß wir stets mehr unsere Zufälle sind als unsere Wahl,<sup>10</sup> wie Odo Marquard einst salopp formulierte, oder mehr unsere Widerfahrungen als unsere Konstruktionen, mehr Ereignis und Erlebnis als stets selbstbestimmtes Handlungssubjekt. Über das fragliche ›mehr‹ kann man streiten; es erinnert jedenfalls an das leicht zu übersehende *Andere* unseres Tuns und Wirkens, an all das, was vergessen wird, wenn man den Menschen und seine Kultur allein in der Perspektive des Handelns und der Konstruktivität seiner Vermögen versteht.

Aber wie soll man dies vielfältige ›Andere‹ nennen? Leiden und Lassen oder Werden, Geborenwerden und Vergehen? Zufall, Glück oder gar Verhängnis? Abhängigkeit als Grund der Freiheit oder doch der Unfreiheit? Schleiermachers Vorschlag in dieser Hinsicht war so prägnant wie leider meist erfolglos: »Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls«.<sup>11</sup> Das *Gefühl* als Anderes von ›Wissen‹ und ›Tun‹ wird trotz aller Schleiermacherrenaissance gern zurückgelassen im 19. Jahrhundert, als Kategorie vergangener Zeiten. Allenfalls in den sublimierten Formen von Erlebnis und Empfindung lebt es noch fort an den unscharfen Grenzen der ›Wirkwelt‹. Den Anfang vom Ende ›des Gefühls‹ machte Schleiermacher selber, als er in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre den erfolgreichen Nachfolger dessen einführte: Frömmigkeit sei »weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins«.<sup>12</sup> Die sich darin abzeichnende Umbesetzung hat Schule gemacht. Vom ›Selbstbewußtsein‹ wird seitdem aller Orten gehandelt, bis heute.

Dabei blieb auf der Strecke, was Schleiermacher für entscheidend hielt, zumal für die ›Frömmigkeit‹: das *Dritte* zwischen Wissen und Tun, klassisch gesagt *zwischen* Logos und Ethos oder zwischen Bedeuten und Begehren.

<sup>9</sup> G. ROTH, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>10</sup> O. MARQUARD, Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1987, 67, 117ff, 127ff.

<sup>11</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube 1821/22, hg. v. H. PEITER, Berlin/New York 1984, I, 26.

<sup>12</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, I, 14.

Wie man dieses Dritte nennen soll, war für Schleiermacher offenbar eine *quaestio disputandi*. Vertraut war seit Kants Systematik das Gemütsvermögen des Gefühls in seiner Polarität von Lust und Unlust. An Stelle dessen allerdings das ›unmittelbare Selbstbewußtsein‹ zu setzen, die transzendente ›Apperzeption‹, setzte nicht nur eine schwer verständliche ›Unmittelbarkeit‹ der Selbstwahrnehmung oder des Selbstverhältnisses in die Welt, die seit ihrer Urstiftung kritisch und prekär blieb. Diese Umbesetzung verdrängte auch, was dem lebenslänglichen Platonübersetzer Schleiermacher geläufig gewesen sein dürfte: *das Pathos als Figur des Dritten zwischen Ethos und Logos*.

### *Geschichte des Verschwindens*

Man könnte am Leitfaden der Umbesetzungen des ungeliebten ›Pathos‹ wie des ›Gefühls‹ eine Geschichte des Verschwindens der Passivität schreiben. Hatte Descartes noch in einer Opposition von Aktivität und Passivität von den ›Passionen der Seele‹ gehandelt, wurde dieser vermeintliche Dualismus nach ihm so permanent wie erfolgreich kritisiert, korreliert und sublimiert. Schon Leibniz folgte dem nicht mehr, sondern die Monaden galten ihm vor allem als appetitiv. Selbst ihre Wahrnehmungen seien stets Perzeptionen ›mit Appetit‹, *semper ubique* strebend und begehrend. Der Dual wurde zugunsten einer Korrelation überwunden, bei der alles Andere der Aktivität als kruder Unfug galt und auf eine Minimalform von Aktivität reduziert wurde.

Die ›kritische Wende‹ der Transzendentaltheorie ging je später desto deutlicher einher mit einer Reduktion des Aktiv-Passiv-Duals auf das immer schon aktive Subjekt. Diese Reduktion richtete sich primär gegen die empiristische bzw. sensualistische ›Impressions‹-Theorie, faktisch aber auch gegen jeden ›externen Realismus‹, der in der vorkritischen Philosophie unanständig war. Spätestens seit Kant galt jedoch solch eine Externität ebenso wie die irreduzible Alterität des Passivs gegenüber dem Aktiv nur noch als ›alte Metaphysik‹. Gegen jeden als ›metaphysisch‹ diskreditierten Dual wurde die transzendente Dialektik einer immer schon vorauszusetzenden Rezeptivität ›gesetzt‹, bzw. die Triadik der Vermittlungstheorien entworfen. Die stets korrelative Rezeptivität wurde so als minimale Spontaneität konzipiert. Daran orientiert sich die epistemische, ästhetische und moralische Selbstdeutung des neuzeitlichen Subjekts: an dem emphatischen Primat der Spontaneität und Selbstbestimmung, von Spinozas Selbsterhaltung kraft des *conatus essendi* bis hin zu Nietzsches Selbststeigerung. Es überrascht daher wenig, wenn gerade diejenige Passivität, die als negativ erfahrenes Leid unter der Theodizeeproblematik immer wiederkehrt, die-

sem stets tätigen Subjekt derartige Probleme bereitet – als gälte ›Für all das haben wir keine Namen‹.<sup>13</sup>

Mit der universalen Vermittlung aller als ›dualistisch‹ inkriminierten Differenzen einher ging das Verschwinden der Passivität als *anthropologischer* Kategorie,<sup>14</sup> d.h. ein Vergessen des Pathos als ›Zwischenbestimmung‹ von Logos und Ethos sowie der Frage nach dem, was quer zur Korrelation aller Rezeptivität und Spontaneität stehen könnte. Schleiermachers Insistieren auf der irreduziblen Differenz des ›Gefühls‹ stand quer zu dieser Vermittlungsbewegung. Zwar nahm er Leibniz' wie Kants Korrelation in der Gestalt von Spontaneität und Rezeptivität auf, und diese Vermittlung ist auch kaum hintergebar. Aber zum einen reduzierte er die Rezeptivität nicht auf eine Schwundform der Spontaneität und zum anderen galt ihm die relative Freiheit der Korrelation begründet in der schlechthinnigen Abhängigkeit vom vieldeutigen ›Woher‹ dessen. Was bei Schleiermacher als Abhängigkeitsgefühl artikuliert wird, ist die Gewärtigung einer Passivität, die passiver ist als die Korrelation von Spontaneität und Rezeptivität. Das muß mitnichten für unkritische Metaphysik gehalten werden. Denn die so vielgestaltige wie deutungsbedürftige Passivität kann als Bestimmung der Gegebenheitsweise des ›Woher‹ fungieren, deren Sprachgestalt von Oswald Bayer einmal folgendermaßen pointiert wurde: »Dabei wird [...] von Gott nicht direkt, sondern nur indirekt gesprochen, nämlich im Medium der ›Passivität‹ des Menschen, des menschlichen Empfangens. Man könnte darin eine moderne Variante der jüdischen und neutestamentlichen Vermeidung des Gottesnamens durch das Passiv sehen.«<sup>15</sup> ›Passivität‹ und ihre tropischen Varianten können als Figuren *indirekter Darstellung* des Gottesverhältnisses verstanden werden. Ob allerdings (jede?) Passivität als ›Empfangen‹ zu verstehen ist, wird im Folgenden eigens zu erörtern sein.

In Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl als ›Urpassivität‹ kann man eine ebenso neuzeitliche wie neuzeitkritische Variation von Luthers ›mere passive‹ sehen, wenn auch in signifikanter Abweichung vom soteriologischen ›Urstiftungszusammenhang‹. Wie Luthers ›mere passive‹ sich erst auf dem Hintergrund seiner Aufnahme und Transformation der deutschen Mystik verstehen läßt, wie zu zeigen sein wird, so Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit erst auf dem Hintergrund der Problemgeschichte von Pathos und Passivität diesseits der universalen Vermittlung aller vermeintlichen Dualismen. Da Schleiermacher allerdings so intensiv wie extensiv interpretiert wurde in den letzten Jahrzehnten, ist das einer

<sup>13</sup> Vgl. E. HUSSERL, *Hua X*, 371.

<sup>14</sup> Dagegen meldet sich das Beharren auf dem Dual (Kierkegaard, Mersch etc.), das Auflösen der Teleologien (Derrida) oder deren Unterlaufen (Levinas) bzw. die dialektische Vermittlung der Urpassivität (Waldenfels, Ricoeur) – wie unten noch erörtert werden wird.

<sup>15</sup> O. BAYER, *Was ist das: Theologie? Eine Skizze*, Stuttgart 1973, 46.

Wiederholung nicht eigentlich bedürftig. Der meist nicht mehr präsente Hintergrund hingegen bedarf schon eher retrospektiv der Erinnerung, Wiederholung und Durcharbeitung der Traditionen von Pathos und Passivität, die reicher sind als ein schmerzliches Leiden und auch semantisch dichter als eine ›bloße‹ Abhängigkeit.

Um einem Mißverständnis a limine vorzubeugen: Es geht im Folgenden nicht um eine antimoderne Rehabilitation der Vormoderne, sondern um die Aufarbeitung dessen, was die Moderne sprachlos läßt – wofür wir keine Namen haben, wenn wir stets vom so autonomen wie aktiven Subjekt aus denken würden. Damit geht es um eine ›Krisis‹ der Moderne in der Spätmoderne. Die Fragen nach der Passivität treiben nicht allein das theologische Nachdenken über die Moderne hinaus. An ihren Horizontgrenzen zeigen sich die kanonisierten Bedingungen der Möglichkeit (von Erfahrung) als Bedingungen manch einer Unmöglichkeit: Entweder verstellen sie Erfahrungen oder sie verdrängen die (scheinbar naive) Rede davon. Wovon vorkritisch noch die Rede sein konnte, kann unter transzendentalen Bedingungen nur als ›Gesetztem‹ die Rede sein – und damit geraten das Andere des Handelns, das Andere der Vernunft wie der Andere meiner selbst aus dem Blick. Die Erinnerung an die Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹ könnte den Blick weiten und zum Wahrnehmungs- und Sprachgewinn beitragen in einem verdunkelten Terrain.

### *Leiden als das Dritte gegenüber Wissen und Wollen?*

Thematisch wird in der Regel, was problematisch geworden ist. Und Diskurse über etwas erwachen meist dann, wenn das Thematische nicht mehr präsent, geschweige denn selbstverständlich ist. So verhält es sich auch auf den wenigen folgenden Seiten: Es wird gehandelt von einer Kategorie, die im Laufe der Neuzeit zur ›categoria non grata‹ geworden ist. Griechisch ›Pathos‹, lateinisch ›Passivität‹ und das deutsche ›Leiden‹ gelten als Inbegriffe kruder Metaphysik, dualistischer Mißverständnisse und externalistischer Abwege. Die Kritiker der Passivität sind Legion. Hier deren Austreibung zu versuchen, wäre einigermaßen aussichtslos. Es ist auch gar nicht nötig. Denn zunächst einmal ist die Passivität unserer *Grammatik* ebenso selbstverständlich eingeschrieben, wie es unmöglich wäre, von Selbst und Welt allein in der Perspektive des Aktivs zu sprechen. Wir leben und sprechen nicht semper ubique im Aktiv, sondern wie selbstverständlich auch im Passiv. Und das nicht nur, wenn einem etwas Übles widerfährt, sondern auch in den Glücksfällen unseres Lebens. Das allein sollte reichen, um dem Passiv in seinen lustvollen und unlustvollen Dimensionen nachzudenken. Denn wie man die Religion nicht auf die meist behelfsmäßig wirkende ›Bewältigung‹ unglücklicher Kontingenzen reduzieren kann, sowenig auf

die Tröstung über unlustvolle Passivität. Es gibt in beiden Hinsichten mehr zu sagen und zu denken.

Die Unvermeidlichkeit unserer Grammatik ist das eine. Mit der *Rhetorik* hingegen steht es etwas anders. ›Pathos‹ wird man umgangssprachlich für ein Schimpfwort halten, wie meist auch ›Rhetorik‹. Gilt als Pathos doch der ›erhabene Ton‹ meist mäßiger Rede, exemplarisch in Politik, bei Fernsehpredigern oder Festreden mancher Art – als wäre Pathos von Nöten, wenn einem bessere Worte fehlen und die Argumente erst recht. Wissenschaftliche Aufmerksamkeit findet ›Pathos‹ jenseits der Rhetorik allenfalls als Krankheit in der Psychopathologie oder letztendlich bei den Pathologen, die es mit schlechthin passiven Patienten zu tun haben. Das Andere des selbstbewußten Handelns und Denkens lebt im Ghetto der Wortfelder des schlechten Scheins, der Kranken, Toten und Verrückten oder der Leiden, Laster und Lüste.

Dem entspricht, daß mit der lateinischen Version des Pathos, der *Passivität*, nicht nur die ›bloße‹ Passivität des Untätigen konnotiert wird, sondern auch die Laster und vor allem alle möglichen Leiden. Nur angemerkt sei, daß jenseits kultur- und geisteswissenschaftlicher Diskurse die ›Passivität‹ ein geläufiger Ausdruck ist, im Zusammenhang aller möglichen Materialforschungen, die die Belastbarkeit von Werkstoffen traktieren. Die ›hyle‹ zieht Fragen nach ihrer Passivität und Passibilität auf sich. Das wird im Anschluß an Aristoteles näher zu bestimmen sein.

Wer ›passiv‹ ist, der scheint sich nur seiner ›Natur‹ hinzugeben und darin sein Menschsein zu verfehlen, sei es im Nichtstun des otium oder im Mangel von Initiative und Engagement, sei es im lasterhaften Unterlassen des Gebotenen und Angezeigten oder im lustvollen Mangel an Askese. Daß uns anderes und mehr widerfährt, als wir wollen, wählen und machen, daß wir mehr unsere Widerfahrnisse sind, als unser Tun, daß ›das Leben‹ auch all das ist, was uns zufällt und ›dazwischenkommt‹, nicht zuletzt die Natur, die wir sind, das würde mit einer pauschalen Passivitätskritik verdrängt – und daher wiederkehren. Und um es nicht nur zu wiederholen, ist es anthropologisch im Folgenden durchzuarbeiten.

In bestimmter Hinsicht ist das längst traditionell. In den Diskursen der Theodizee wird seit langem und immer wieder verhandelt, was *ein* Anderes des Handelns ist, das *schmerzliche Leiden*, allerdings in so plausibler wie signifikanter Engführung auf all das, was einem Übles widerfährt, die unglücklichen Leiden, die Anlaß geben zur Klage, seien sie bewirkt von Handelnden, die Wirkung von Strukturen oder von Naturereignissen. Diese Engführung auf das *schmerzliche* Andere des Handelns ist Indiz für ein Problem: Wenn der Mensch als Täter gilt, wenn ›verum, bonum et pulchrum‹ als ›factum‹ gelten – was ist dann das Andere des Tuns? Unglück, Krankheit, Leid und Tod. *Die Figur des Dritten wird zur Figur des ausgeschlossenen Anderen der Selbstbestimmung.* Das Exkludierte stünde für das Pan-

optimum von Schmerz, Unlust und den dunklen Seiten der Kultur. Und solch eine Vereinseitigung von Pathos und Passivität ist weder nötig noch wünschenswert.

Denn je dezidierter sich der Mensch als autonomes Handlungssubjekt versteht, desto deutlicher zeigen sich Widerstände, Grenzen seiner Handlungsfähigkeit, unbeabsichtigte Nebenwirkungen und gegenläufige Handlungen und Wirkungen, die in ›Lust oder Unlust‹ ein Werden und Leiden mit sich bringen. Gilt dann: Je mehr Handlung, desto mehr Leiden? Je mehr Handlungsfähigkeit, desto weniger Leidensfähigkeit oder -bereitschaft? Wer sich als starkes Handlungssubjekt entwirft, wird um so weniger Bereitschaft zeigen, Leiden in Kauf zu nehmen, verständlicher Weise. Dafür spricht die ständig von neuem gestellte Frage des ›Warum‹ des Leidens. Dieses Leiden *bleibt* nicht sinnlos, sondern es zieht ›Deutungen‹ an mit einer unwiderstehlichen Gravitationskraft. Das geschieht nolens oder volens. Schon die schlichteste Darstellung stellt einen *Zusammenhang* her, in der ›Information‹ der Nachrichten oder in Form einer Erzählung, die kraft ihrer Synthesis etwas ›über‹ das Leid sagt: wie es sich zugetragen hat, wie es sich anfühlte, was ihm vorausging und was ihm folgte. Insofern ist das schmerzliche Leiden ein prägnantes Beispiel für die Provokation von Ethos und Logos aus einem bestimmten Pathos.

Wie kann und soll man damit umgehen im Horizont von Autonomie und Freiheit? Wie sprechen, von dem, was initial sprachlos macht? Und welche Worte kann man finden, um nicht nur ›über‹ etwas, sondern ›von‹ ihm zu sprechen? Das Andere selbstbestimmter Aktivität wird meist nur als Heteronomie und Verhängnis wahrgenommen – und das ist eine Folge der Engführung auf die selbstbestimmte *Tat*, die im Anfang gewesen sein soll. Es ist zugleich eine Engführung der Passivität auf das *unglückliche* Leiden. Und es kann leicht eine fatale ›Eschatologie‹ menschlichen Lebens daraus werden, etwa die höchste Eigentlichkeit des Daseins im entschlossenen Ergreifen des Todes zu finden, wie Heidegger meinte. Das hieße letztlich, mit dem Willen zur Bewältigung der Passivität im Zeichen von Ethos und Logos auf rigoros auf autonome Selbstbehauptung zu setzen. In der heroischen Entscheidung wie »im Wissen ist jede Passivität durch die Mittler-schaft des Lichts Aktivität«, meinte Levinas.<sup>16</sup> Angesichts des Todes ist das keine Möglichkeit, sondern eine »Möglichkeit der Unmöglichkeit«,<sup>17</sup> Der Tod ist nicht nur »die Grenze des Idealismus« und »das Ende der Mannhaftigkeit und des Heroismus des Subjekts«,<sup>18</sup> sondern auch das der ›Eigentlichkeit‹. Hier zerfallen Ethos und Logos wie modrige Pilze.

<sup>16</sup> E. LEVINAS, Die Zeit und der Andere, Hamburg <sup>2</sup>1989, 43 (erschieden 1946/47).

<sup>17</sup> Ebd., 44.

<sup>18</sup> Ebd.



*Wiederkehr der Passivität*

Das sei ferne, meinte schon Heideggers taghelles Gegenüber, Hannah Arendt. Nicht Sein zum Tode, sondern *Natalität* heißt ihre Gegenbesetzung zu seinem finalen Dunkel. Damit erinnert sie an die initiale *glückliche* Passivität des Geborenwerdens.<sup>19</sup> Die dunkle Entschlossenheit zum Tode ist Grund genug zum Widerstand und sicher nicht das, woran man sich auf Dauer in lebensdienlicher Weise orientieren könnte. Galt doch die *creative* Passivität der Geburt auch in theologischer Tradition stets als erhellend und lebendig, wie sich in den Metaphern der Neuschöpfung und -geburt zeigt, im ›initium novae creaturae‹ als Lebensform der Rechtfertigung oder in der Gabemetapher des fröhlichen Wechsels als Grund christlicher Freiheit.

In Arendt verwandter Weise wies Levinas schon 1947 gegen Heidegger auf die Bedeutung des *Genießens* hin: »Jedes Genießen ist eine Weise zu sein, aber auch ein Fühlen, das heißt Einsicht und Erkenntnis.«<sup>20</sup> Die Spur des ›frui‹ im menschlichen Dasein ist eine Spur des Dritten zwischen Ethos und Logos, und dieses ›Fühlen‹ heißt Einsicht und Erkenntnis. Es ist nicht opak, sondern offen und anregend in beiderlei Hinsicht. Die ›Zwischenbestimmung‹ kann kreativ werden für Ethos wie Logos. Im Zeichen dessen sei »die Zeit wesentlich eine neue Geburt«,<sup>21</sup> meinte Levinas. Jüngel notierte einst: »Es gibt eine Passivität, ohne die der Mensch nicht menschlich wäre. Dazu gehört, daß man geboren wird. Dazu gehört, daß man geliebt wird. Dazu gehört, daß man stirbt.«<sup>22</sup> Auch die Passivitäten *zwischen* Geburt und Tod sind semantisch so dicht und in ihren kulturellen Formen so reich, daß sie zureichende Gründe geben in den hellen Passivitäten die Spur des ›finitum capax infiniti‹ zu entdecken.

Im Rücken von Heidegger, Arendt und Levinas wie auch von Jüngel oder Herms liegt der Anfang dieser Wiederkehr der Passivität im Horizont der Moderne: *Husserls* Analysen zur ›passiven Synthesis‹, in denen epistemisch der Primat ›aktiver Konstitution‹ von Erkenntnis korrigiert wurde und das mit kaum absehbaren Konsequenzen. Im Gefolge dessen kann man von einem ›Revival‹ der Phänomene, Formen und Figuren der Passivität in der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts sprechen, wie sie sich beispielsweise bei P. Ricoeur, B. Waldenfels, B. Liebsch, J.-L. Marion, J. Derrida, E. Levinas, D. Mersch, J.-L. Nancy oder auch H. Schmitz, H. und

<sup>19</sup> H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich <sup>10</sup>1998. Vgl. L. LÜTKEHAUS, *Natalität. Philosophie der Geburt*, Reutlingen 2006.

<sup>20</sup> LEVINAS, *Die Zeit und der Andere*, 36. Vgl. »Jedes Genießen ist auch Empfinden, das heißt Erkennen, und Licht. Nicht Verschwinden des Sich, sondern Vergessen des Sich« (ebd., 40).

<sup>21</sup> Ebd., 53.

<sup>22</sup> E. JÜNGEL, *Tod*, Gütersloh <sup>3</sup>1985, 116.

G. Böhme bis zu M. Henry zeigt, die im Folgenden stets als Gesprächspartner präsent sein werden.

Um dafür ein Beispiel vorweg zu nehmen: Levinas' Weg von der Ethik zur Metaethik bis in die passivere Passivität ›jenseits des Seins‹ führte ihn zu einem Sprachdenken des Pathos als ›Urstiftungszusammenhang‹ von Ethos und Logos. Er entfaltet die ›passivere‹ Passivität als ›metaethische‹ Grundkategorie und zwar mit einer drastischen Metaphorik, die Luther in nichts nachsteht. Das bedeutet einen Anspruch an die Theologie, auf den sie nicht antworten kann. Und in ihrer Antwort sollte sie die phänomenologischen Einsichten nicht unterschreiten. Im Zuge der im Folgenden gesuchten Antwort seitens der Theologie ergibt sich allerdings auch ein Überschuß in ihrem ›Sagen‹: Sie hat teils mehr, teils anderes zu sagen, als in der Phänomenologie schon gesagt und gefragt wurde. Daraus kann sich ein *produktiver Chiasmus* ergeben, eine sich wechselseitig befördernde Interpretation im Verhältnis von Theologie und Phänomenologie. Trotz aller – je nachdem ja sehr plausiblen – Kritik der ›Passivität‹, ihren Engführungen und Eingrenzungen im Zeichen transzendentaler Bedingungen der Möglichkeit (die sich nicht selten als solche der Unmöglichkeit erweisen), ist sie präsent, so valent wie oft latent, als ›absolute Figur‹ (nicht allein) religiöser Rede. Wie tropische Blüten ranken sich Metaphern, Gleichnisse und Narrationen um die Figuren deutungsbedürftiger Passivität. Daher ist diese ›categoria non grata‹ unvermeidlich als irreduzible Reflexionsbestimmung nicht nur der Grammatik der Theologie. Allerdings wird dem nachzudenken sein, daß sie meist in Pseudonymen, Transformationsgestalten, Varianten oder Schwundformen auftritt, in religiöser wie theologischer Rede.

### *Pseudonyme und Paradigmen der Passivität*

Mit der Passivität wurde in der Phänomenologie ein Thema wiederentdeckt und rehabilitiert, das zum Grundbestand der Theologie gehört, aber in der dominanten Orientierung an *Wissen und Tun* nur rudimentär bearbeitet wurde. Im Horizont von Logos und Ethos zeigen sich Pathos wie Pathe meist nur als ausgeschlossene Dritte oder als Schwundformen der Aktivität. Was für eine Theologie im Anschluß an Kant oder den Idealismus leicht appräsent bleibt, das Andere des Handelns, das Andere des ›Ich denke‹ sowie das Andere quer zu allen Korrelationen von Spontaneität und Rezeptivität, wurde in der phänomenologischen Rückfrage hinter die Selbstverständlichkeiten der Moderne wiederentdeckt. *Entselbstverständlichung* neuzeitlicher Selbstverständlichkeiten war der phänomenologische Weg dieser Wiederentdeckung. Im Anschluß daran ließe sich zeigen, daß vielerorts Metaphern und ›Pseudonyme‹ der Passivität eine signifikante Rolle spielen. Wollte man weniger schulmäßig, als es im Folgenden unter-

nommen wird, den Formen und Figuren von Pathos und Passivität nachgehen, fände man derart tropische Blüten in Fülle.

Man könnte in diesem Sinne einen Strauß von ›*Paradigmen der Passivität*‹ präsentieren. Denn die Spuren der Passivität finden sich in erstaunlich vielen Themen zwischen Phänomenologie und Theologie: sei es Gabe<sup>23</sup> und Raub oder Vergebung<sup>24</sup> und Verletzung; Geburt und Tod als Grenzfiguren, die in Mortalität und Natalität wiederkehren; der Andere und das Fremde<sup>25</sup> gegenüber dem Eigenen; die Anklage, der Anspruch oder die Bitte gehörten ebenso zu diesen Figuren wie die Formen der Nichtintentionalität<sup>26</sup> oder der Externität<sup>27</sup> wie der Abwesenheit und des Entzugs. Die Modalitäten dessen wären Kontingenz,<sup>28</sup> das Zufallende<sup>29</sup> und die paradoxe Unmöglichkeit.<sup>30</sup> Kulturelle Formen in diesem Feld sind Zeitigung,<sup>31</sup> Tradition, Erinnerung, Geschichte und Vergessen,<sup>32</sup> die vielen Sedimente der Lebenswelt, die Metaphern, die uns im Rücken liegen, oder die ›Geschich-

<sup>23</sup> PH. STOELLGER, Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: K. TANNER (Hg.), *Religion und symbolische Kommunikation*, Leipzig 2004, 185–222; DERS., Postskript: Das Gift der Moral und die Gabe der Religion? G. Segantinis Frühmesse, in: B. BOOTHE/PH. STOELLGER (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz im Verhältnis von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 16–24.

<sup>24</sup> PH. STOELLGER, Vergebung als Gabe, in: *Pardon*, *Hermeneutische Blätter* 1/2002, *Pardon*, 33–46.

<sup>25</sup> PH. STOELLGER, Fremderhaltung. Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde, in: P. BAHR/M. HEINIG (Hg.), *Menschenwürde und (post)säkulare Verfassungsordnung*, Tübingen 2005, 367–410.

<sup>26</sup> PH. STOELLGER, Die Prägnanz des Versehens. Zu Funktion und Bedeutung des Nichtintentionalen in der Religion, in: B. BOOTHE/W. MARX (Hg.), *Panne – Irrtum – Mißgeschick. Die Psychopathologie des Alltagslebens in interdisziplinärer Perspektive*, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle 2003, 187–215; DERS., Kunst des Scheiterns. Zum Spiel von Erwartung und Enttäuschung, in: *Primary Care* 51/52, 2004, 4, 1065–1071.

<sup>27</sup> PH. STOELLGER, *Sine extra nulla salus*. Der sinnliche Sinn von Innen und Außen, in: *Extra*, *Hermeneutische Blätter* 1/2003, 38–47.

<sup>28</sup> PH. STOELLGER, Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, 72–115; I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes, in: ebd., 1–44.

<sup>29</sup> PH. STOELLGER, Zufall, RGG<sup>4</sup>VIII, 1913–1915.

<sup>30</sup> I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER/A. HUNZIKER (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Hermeneutik des Außerordentlichen*, Tübingen 2009.

<sup>31</sup> PH. STOELLGER, *Tempus est donum Dei*. Zeit Geben und Lassen – oder Kaufen und Stehlen, in: *Zeit Geben*, *Hermeneutische Blätter* 2006, FS Hans Weder, 31–43.

<sup>32</sup> PH. STOELLGER, Der Wert der Herkunft. Zur theologischen Vorgeschichte der Originalität und ihrer ewigen Wiederkehr, in: J. HUBER (Hg.), *Kultur-Analysen, Interventionen* 10, Zürich 2001, 337–370.

ten aus der Lebenswelt.<sup>33</sup> Im Zeichen dessen wären Sakrament und Verkündigung nicht nur als ›Poiesis‹ und ›Praxis‹, sondern auch als ›Pathesis‹ und ›Pathema‹ bedenkenswert; die passive Genesis der Sünde, die wir nicht lassen können;<sup>34</sup> Gesetz und Evangelium als Handlungs- oder Wirkungsweisen Gottes und nicht zuletzt die Rechtfertigung.<sup>35</sup> Gottes Abwesenheit bzw. Verborgtheit sind ›Entzugserscheinungen‹, die uns widerfahren.<sup>36</sup> Der Anfang christlicher Theologie in der Deutung der Passion evoziert die Passion der Deutung,<sup>37</sup> nicht ohne Affekte,<sup>38</sup> und die Schrift ist der passible Leib des Geistes<sup>39</sup> Schließlich wären die klassischen Loci der Fundamentalthologie unter dem Aspekt der Passivität zu überdenken, etwa wie das Selbst *wird*,<sup>40</sup> und inwiefern die Bildungsgeschichte von passiver Synthesis bestimmt wird, wie das christliche Ethos vom Pathos des Mitleid evoziert wird,<sup>41</sup> wie Wahrheit im Zeichen der passiven Synthesis des Zeugnisses zu verstehen wäre,<sup>42</sup> oder inwiefern die Hermeneutik von einem basalen

<sup>33</sup> PH. STOELLGER, Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von Geschichte(n) in theologischer Perspektive, in: V. DEPKAT/M. MÜLLER/A. U. SOMMER (Hg.), Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit, Stuttgart 2004, 49–88.

<sup>34</sup> PH. STOELLGER, Was man nicht lassen kann. Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹, in: Hermeneutische Blätter 2/2003, 59–67; B. BOOTHE/PH. STOELLGER, Einleitung: Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion, in: B. BOOTHE/PH. STOELLGER (Hg.), Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz im Verhältnis von Moral und Religion, Würzburg 2004, 1–15; DERS., Lesarten des Bösen. Überlegungen zum Bösen in theologischer Perspektive, in: ebd., 72–97.

<sup>35</sup> PH. STOELLGER, Rechtfertigung, theologisch, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik Bd. 7, 2005, 676–694.

<sup>36</sup> PH. STOELLGER, Entzugserscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion, in: G. FIGAL (Hg.), Internationales Jahrbuch für Hermeneutik Bd. 5, Tübingen 2006, 165–200.

<sup>37</sup> PH. STOELLGER, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: J. SCHRÖTER/J. FREY (Hg.), Deutungen des Todes Jesu, Berlin/New York 2005, 577–607.

<sup>38</sup> PH. STOELLGER, Orten statt Ordnen. Probleme der Ordnung und Ortung der Affekte, in: Affekte, Hermeneutische Blätter 2004, 23–35.

<sup>39</sup> PH. STOELLGER, Entgeisterung. Erwägungen zur Leiblichkeit des heiligen Geistes, in: TheoLogica 1/2001, 14–19.

<sup>40</sup> PH. STOELLGER, Selbstwerdung. Paul Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf, Tübingen 2005, 273–316.

<sup>41</sup> PH. STOELLGER, „Und als er ihn sah, jammerte es ihn“. Zur Performanz von Pathoszenen am Beispiel des Mitleids, in: I. U. DALFERTH/A. HUNZIKER, Mitleid. Konkreteion eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007, 289–305.

<sup>42</sup> PH. STOELLGER, Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Wahrheit und Perspektive. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen 2004, 333–382; I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbe-

Nichtverstehen<sup>43</sup> evoziert wird und die Interpretation der Theologie als *Antwort*<sup>44</sup> zu verstehen ist. Sofern die Passivität eine basale und unvermeidliche *Kategorie* ist, wie es Aristoteles unvergeßlich notierte, kann man alles Mögliche und Wirkliche daraufhin befragen. In dieser Perspektive wird sich manches anders und manches andere zeigen als in der Perspektive des ›autonomen, stets aktiven Subjekts‹.

Ist man der Passivität erst einmal auf der Spur, zeigt sie sich an allen Ecken und Enden, allerorten und allerzeiten. In der Theologie von Schöpfung und Fall, in Natur wie Gnade, in der Christologie wie der Anthropologie, in Hamartologie und Soteriologie, in der Ethik und ihrer Metaethik wie in der Eschatologie. Man kann wohl alles und jeden daraufhin befragen ›Wie hältst Du's mit der Passivität?‹. Von der Logik und der Grammatik aus zieht sich die Spur der Passivität durch die Anthropologie, die Seelenlehre, die Physik (Materie), die Ontologie (Hylemorphismus) bis in die Metaphysik. Dem zugrunde liegen grammatische und kategoriale Unvermeidlichkeiten. Hier zeigt sich, wie die Grammatik Denken und Sprechen bestimmt – und möglicherweise nicht nur gefangen hält, sondern eine Dimension in Erinnerung hält, die unvergeßlich ist.

Es muß dabei nicht explizit von ›Passivität‹ die Rede sein, denn sie hat Pseudonyme und eine Reihe von Verwandten: das Pathos wie sein Plural, die Pathe, also die Passionen als Leidenschaften, Affekte, Emotionen, Gefühle und Empfindungen und all deren Konkretionen, Metaphern, Figuren und Geschichten. Das wiederholt sich im Deutschen in dem Sprachformen von Leiden, Lust und Unlust wie in den ›potentiellen‹ Bestimmungen von Passibilität, Sensibilität, Verletzlichkeit und Rezeptivität. Sofern die ›Passivität‹ zur ›categoria non grata‹ wurde, lebt sie vor allem in diesen Verwandten und Pseudonymen fort, in Beispielen, Geschichten und Metaphern, und das nicht selten unter ›fremdem Namen‹ wie Ereignis, Materialität, Wider-

---

dürftige Problemgeschichte, in: ebd., 1-28; I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Wahrheit, Glaube und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen, ThR 66, 2001, 36-102.

<sup>43</sup> PH. STOELLGER, Kultur Nicht Verstehen. Vom Schiffbruch des Verstehens – und seiner Robinsonade, in: 31. Das Magazin für Theorie der Gestaltung und Kunst, Nr. 4, 2004, 75-77; DERS., Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive, in: J. ALBRECHT/J. HUBER/K. IMESCH/K. JOST/PH. STOELLGER (Hg.), Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, Zürich 2004, 259-282; DERS., Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion, in: ebd., 7-27; I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Hermeneutik in der Diskussion. Orientierungsversuche in einem unübersichtlichen Gebiet, ThR 69, 2004, 30-74.

<sup>44</sup> PH. STOELLGER, Interpretation der Theologie – Theologie der Interpretation. Probleme eines Chiasmus, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Interpretation in den Wissenschaften, Würzburg 2005, 151-171.

fahrnis, Erlebnis, Be- oder Getroffensein und -werden, Unterbrechung, Störung, Riß, Hiatt, Diastase oder Sinnlichkeit, Verletzung oder Berührung und dergleichen mehr. Darin deutet sich bereits an, was im Folgenden diesseits der reizvollen Fülle von Phänomenen, Sprachfiguren und Problemen entfaltet wird: *vom Ereignis einer Widerfahrung aus zu denken, als Figur des Dritten zur Orientierung im Zeichen des Pathos*. Statt diesem Vorschlag anhand der angedeuteten Paradigmen der Passivität nachzugehen, wird hier auf den wenigen folgenden Seiten nur kurz und knapp versucht, an einigen Beispielen die Problemgeschichte der Konstellationen des Pathos durchzuarbeiten, um der Arbeit an den Phänomenen einen Sprach- und Resonanzraum mit problemgeschichtlicher Tiefe zu erschließen.

### *Problemgeschichte*

Mit der Problem- als Sprachgeschichte von Pathos zur Passivität und dem mehrsinnigen ›Leiden‹ eröffnet sich ein Feld von Feldern, dessen Grenzen schwer absehbar sind. ›Pathos‹, ›Passivität‹ und ›Leiden‹ wird in vielerlei Sinn ausgesagt. Seitdem Aristoteles das Pathos als eine seiner zehn Kategorien aufführte, ist alles Mögliche und Wirkliche mit ›akademischem‹ Grund daraufhin befragbar, inwiefern es als ›passiv‹ zu bestimmen ist. Dementsprechend gibt es höchst unterschiedliche Passivitätsdiskurse. Im Singular von ›Passivität‹ zu sprechen ist deswegen nicht ohne kategoriale Simplifizierung möglich, die angreifbar bleibt. Was beispielsweise sollten Materialforschung, Ästhetik, Theodizee, Grammatik, Epistemologie und Soteriologie gemeinsam haben?

Was daher *unmöglich* scheint, ist eine auch nur halbwegs kohärente *Begriffsgeschichte* ›der‹ Kategorie ›Passivität‹. Zwar ist dergleichen andeutungsweise schon versucht worden,<sup>45</sup> aber es bleibt näher besehen ein Unding. Da Passivität bzw. passiv in so grundverschiedenen Kontexten und Hinsichten verwendet und daher in *vielfachem* Sinn ›ausgesagt‹ wird, würde deren Synthesis unter *einer* Kategorie mit *einer* Geschichte, wie komplex auch immer, vor allem Abstraktionen produzieren, die an chronischem Unterscheidungsmangel litten. Die Sprachfiguren sind dazu viel zu heterogen, von Pathos, Pathe, passio, passiones, bis in die Moderne von Passivität, Passionen, Emotion, Gefühl, Affekt, Empfinden, Stimmung, Befindlichkeiten, Erlebnis etc. Wollte man das auf die Reihe einer Begriffsgeschichte bringen, wäre das eine Form ›historischer Grünologie‹ –, ein ähnlich unmögliches wie infinites Unternehmen. Mag soteriologisch gelten, ›finitum capax infiniti‹, weil das Endliche vom Unendlichen her erst fähig *wird*, für ein Buch über ›Passivität‹ gilt das leider nicht.

<sup>45</sup> R. MEYER-KALKUS, Pathos, HWPh VII, 1989, 193–199; M. WÄLDE, Passivität, passive Synthesis, HWPh VII, 1989, 164–168; Th. S. HOFFMANN, Rezeptivität, HWPh VIII, 1992, 1009–1014.

Daher geht es hier um *weniger*, zunächst und in erster Lesart um die *Problemgeschichte* der ›categoria non grata‹ von griechisch Pathos (Aristoteles), lateinisch Passivität (Augustin und Thomas sowie Luther), zum Leiden (deutsche Mystik, Luther) und den Verwandten wie der Rezeptivität und dem Lassen. Eigens zu beachten ist dabei das Verhältnis von Singular und Plural (Pathos/Pathe wie passio/passiones), sowie von korrelativen Passivitäten (wie den Affekten) und der ›passiveren Passivität‹ (oder Urpassivität, schlechthinniger Passivität etc.), die *quer* dazu steht. Eine Problemgeschichte unterstellt sc. nicht, daß ›ein Problem‹ sich als gleichsam metahistorische ›Konstante‹ durch ›die‹ Geschichte zöge. Gleichwohl kann man durchaus retrospektiv fragen, wie es in verschiedenen Perspektiven dem Dritten zwischen Ethos und Logos ergangen ist – und was ihm widerfahren sein mag, daß es zur ›categoria non grata‹ wurde. Zu diesem Zweck bedarf es einer Rückfrage zur Wiederholung, Erinnerung und Durcharbeitung bestimmter Problemkonstellationen, auf die mit der so oder so konzipierten ›Passivität‹ geantwortet wurde.

### *Mehrdimensionalität*

Versucht man die Mehrdimensionalität der Passivität vorgreifend zu skizzieren, ist vor allem zu bemerken, daß Passivität nicht nur die Dimension von Schmerz, Unglück und Unlust ›hat‹, sondern auch von Genuß, Lust und Glück. Wie man die Kontingenz nicht auf ihre ›verhängnisvollen‹ Züge reduzieren kann, um dann die Religion als deren Bewältigungsinstitution funktional zu reduzieren, sowenig sind die Dimensionen der Passivität auf deren dunkle Seiten zu verkürzen. Wenn man die Passivität hypothetisch als das Andere des Tuns versteht – ähnlich wie man in der Interpretationsphilosophie ein Anderes des Interpretationshandelns braucht, etwa ›das Erleben‹ –, dann läßt sich alle Aktion, Interaktion und Kommunikation auch von diesem (relativen) Anderen her thematisieren, als korrespondierende Passion, als Interpassion oder als Anspruch und Responion (in der Kommunikation). Das macht manches andere und manches anders sichtbar und sagbar, birgt also einen Wahrnehmungs- und Beschreibungsgewinn. Es läßt etwas anders und anderes sehen, was sich aus der Perspektive des Handelns oft nur als ›bloßes Leiden‹ oder Nichtstun oder Widriges am Rande zeigt. Der Perspektivenwechsel eröffnet ungewohnte Wahrnehmungsmöglichkeiten.

Das allein wäre schon einiges. Aber es kann sich noch anderes erschließen. Zum Anderen des Zeichens, das nicht einfach in den Zeichenbegriff integrierbar ist, gehören ›Materialität, Präsenz und Ereignis‹, die nicht nur Funktion des Zeichenhandelns sind, sondern eigendynamisch und irreduzibel different.<sup>46</sup> Daher waren diese Züge an den Medien auch stets

<sup>46</sup> D. MERSCH, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

suspekt, sei es in Gestalt der Eigendynamik des Körpers als Medium wie auch als widerständige Materialität der Zeichen. Diese Anderen sind für das Zeichenhandeln Dimensionen des Passiven, des Widerstands und ggf. auch des Widerspenstigen.

Will man noch weiter darüber hinaus fragen, gleichsam in ein Jenseits des Zeichenseins, stellt sich die Frage nach einer *quer* zur Korrelation von Aktivität und Passivität stehenden Relation, sei es die zur Natur, zu Gott oder auch zu sich selbst. Ob man diese Dimension noch als Passivität bestimmen soll, darüber kann man streiten. Es kann auch ›Gefühl der Abhängigkeit‹ oder ›absolute‹ Gewißheit genannt werden. In jedem Fall aber ist hier eine quer dimensionierte Relation im Spiel, der gegenüber die gesamte Korrelation von Aktiv und Passiv als ›passiv‹ erscheinen kann, in einem ›höheren Sinne‹ allerdings. Deswegen sprach Levinas von der ›passiveren‹ Passivität, Schleiermacher von der ›schlechthinnigen‹ Abhängigkeit, Luther vom ›mere‹ passive oder die neuplatonische Tradition seit Dionysios vom ›Erleiden des Göttlichen‹. Auch wenn jeweils sehr Unterschiedliches damit thematisch sein kann, ist doch das Dritte *zwischen* Ethos und Logos in diesen Figuren des Denkens noch einmal ›mehr‹ und ›anderes‹ als ein Zwischenraum, über dessen Umfang sich verhandeln ließe.

### *Logische, ethische und ästhetische Reduktionen*

Pathos wie Passivität lassen sich vielfältig fassen, um dieses irritierende Dritte in den ›Griff‹ von Ethos wie Logos zu bekommen. Das geht ethisch oder epistemisch, indem das eigendynamische Pathos logifiziert wird, rektifiziert, ethisiert oder gar moralisiert, also im Zeichen des Wahren, Richtigen oder Guten eingeordnet wird. Logos und Ethos sind die Reduktionshorizonte, in denen Pathos wie Pathe leicht zu schnell integriert werden. Als differenzierte Versionen dieses Verfahrens dienen auch die ›Vorformen‹ von Wahrnehmung und Strebung, also die apprehensiven oder appetitiven Vermögen des Menschen. Wird das Dritte als ›apprehensio‹ oder ›appetitus‹ aufgefaßt, wird es meist als ein Aspekt von Logos oder Ethos verstanden, wenn auch ›perzeptiv tiefergelegt‹. Was damit versucht wird – und zwar möglicherweise durchaus erhellend und erfolgreich – sind *Reduktionen* der Passivität, mit denen explizit oder implizit bestritten werden kann, daß es ein Drittes überhaupt gibt, das weder in der Perspektive des Logos noch des Ethos, weder in Wissen noch im Tun aufgeht.

Geht man dagegen, und sei es hypothetisch im Sinne eines Vorschlags zur Orientierung, von einer *dreistelligen Relation* aus, die sich nicht auf eine zweistellige reduzieren läßt, d.h. von der *Konstellation von Pathos, Ethos und Logos* (wie das Gefühl weder Wissen noch Wollen ist), wäre es traditionell gesehen auch möglich, Pathos und Pathe im Horizont der *Ästhetik* zu verorten und *sie* für den eigentlichen Sitz im Denken des Pathos zu halten.



In diesem Sinne galten als ›loci praecipui‹ des Pathos seit der Antike Rhetorik, Poetik und Ästhetik. In rhetorischer Reduktion wurde das Pathos den Künsten der Rede, Erzählung und Dichtung zugeordnet und seine Reflexion in den Theorien dieser Künste separiert. Gleiches läßt sich auch ›modern‹ konzipieren, indem man das Pathos und seine Pathe ›ästhetisiert‹ und allein im Horizont der ›Kunst‹ für relevant hielt. Dieser Reduktion (oder Konzentration) auf die *rhetorische*, *poetische* oder *ästhetische* Kategorie des Pathos soll hier nicht gefolgt werden. Denn das wäre eine Engführung, mit der die logische, anthropologische, (meta)ethische und ontologische ebenso wie die schöpfungstheologische, christologische, hamartiologische und soteriologische Dimension des Pathos nur zu leicht aus dem Blick geriete. Pathos wie Passivität sind keine ›ästhetischen Epiphänomene‹, sondern kulturell ubiquitär – wie die Natur, die wir sind – und daher zu grundsätzlich, um auf den ästhetischen Aspekt beschränkt zu werden.

Wollte man hingegen in diesem Sinne die Mehrdimensionalität der ›aisthesis‹ zurückgewinnen, wäre das nur zu begrüßen. Dann könnte man im kulturellen Horizont des Christentums ›das Pathos‹ im rhetorischen Sinn untersuchen. So wären beispielsweise Schrift, Sakrament, Gebet, Musik, Bild und Predigt auf ihre pathischen Dimensionen hin zu untersuchen, etwa wie in Wort und Bild fromme Affekte geweckt und unfromme gedämpft werden,<sup>47</sup> oder wie in Passionspredigten, -meditationen und anderen Darstellungen die Passion Christi im Horizont der Tragödientheorie ›inszeniert‹ wird. Man könnte in Augustins *Confessiones* ihren ›humoralen‹ Wogen nachdenken, wenn er auf das ›tolle, lege!‹ folgen läßt: »Ich hemmte die Gewalt der Tränen.«<sup>48</sup> Man könnte die Rhetorik des Gebets auf ihre pathische Tropik von Leid und Glück hin analysieren<sup>49</sup> oder Pathos und Pathetik in Klopstocks *Messias* erörtern. All diese Studien einer möglichen Phänomenologie der christlichen Rhetorik wären sicher erhellend, aber darauf wird im Folgenden verzichtet, nicht ohne leidliche Askese. Wenn in der deutschen Mystik wie bei Luther dieser Aspekt unausweichlich werden wird, geht es nicht primär um eine *rhetorische* Analyse, sondern um den *hermeneutischen* Versuch, diese gelegentlich pathetischen und hyperbolischen Ausführungen zu verstehen, also dem Sinn ihrer Sinnlichkeit nachzudenken.

<sup>47</sup> Vgl. H. F. PLETT, *Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*, Göttingen 1975, 39; R. DACHSELT, *Pathos. Tradition und Aktualität einer vergessenen Kategorie der Poetik*, Heidelberg 2003, 160ff; PH. STOELGER, *Das Bild als unbewegter Bewegter? Zur effektiven und affektiven Dimension des Bildes als Performanz seiner ikonischen Energie*, in: G. BOEHM/B. MERSMANN/Chr. SPIES (Hg.), *Movens Bild. Zwischen Affekt und Evidenz*, München 2008, 183–223.

<sup>48</sup> Conf. VIII, 12, 29.

<sup>49</sup> Vgl. J. VILLWOCK, *Die Sprache – ein »Gespräch der Seele mit Gott«*. Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik, Frankfurt a.M. 1996.

*Passivität als Topos*

Es geht im Folgenden demnach nicht primär um die ›rhetorische‹ oder ›ästhetische‹ Dimension von Pathos und Pathe, sondern vor allem um den *Topos* der Passivität, seine Grammatik, Semantik und Pragmatik im Modus des Sprachdenkens in seinen Formvarianten (wie Widerfahrnis oder Ereignis), und das vor allem in anthropologischer und christologischer Hinsicht. Daß sich dem nur an bestimmten Beispielen nachdenken läßt, die ihrerseits pragmatisch und rhetorisch wirksam sind, wird nicht zu übersehen sein. Das ist bereits eine recht begrenzte Aufgabe und doch bei näherer Hinblindsightnahme immer noch zu weit. Hier kann man nicht nicht auswählen. Wenn im Folgenden von Aristoteles über Augustin zu Thomas und von dort aus über die deutsche Mystik bis zu Luther den Diskursen von Pathos und Pathe nachgedacht wird, ist das, wie zu erwarten, zuviel und zuwenig. Daß sich daran dennoch einiges zeigen wird, kann sich nur im Durchgang selber erweisen. Während über Ethos und Logos Regale voll geschrieben wurden, gibt es über Pathos und Passivität bisher auffällig viel weniger zu lesen. Daß im Folgenden eher Horizonte eröffnet, als in jeder Hinsicht befriedigend vermessen werden, sei daher a limine zugestanden.

Es sind paradigmatische Diskurse des Pathos, an denen sich die Präsenz und Relevanz dieser Figur des Dritten erörtern läßt. Daß dabei nicht nur Problemgeschichte geschrieben wird, sollte sich zeigen. Wollte man die folgende Studie in rhetorischer Tradition bestimmen, geht es um Begriff, Semantik, Performanz und Metaphorik der basalen *Pathosszene* des Christentums, der Passion Christi, und um ihre Folgen im Blick auf Sünde, Rechtfertigung und Geschöpflichkeit des Menschen. Die Pathosformel des ›mere passive iustificari‹ als ›Definition des Menschen‹ provoziert Fragen nach Sinn und Brauchbarkeit des Passivitätsbegriffs in seinen verschiedenen *Hinsichten* (Gotteslehre, Christologie, Anthropologie, resp. Schöpfungslehre, Hamartologie, Soteriologie), mit stetigem Blick auf seine *Verwandten*, den Pseudonymen und Metaphern der Passivität. Diese Konstellation evoziert hermeneutische Interferenzen zwischen der Passion Christi und den Passionen des Menschen. ›Passivität *aus* Passion‹ heißt prima facie, das ›mere passive‹ aus der Passion Christi zu verstehen. Es heißt in Resonanz darauf auch, weder die hamartiologische noch die soteriologische Passivität leidenschaftslos zu verstehen, sondern die Passionen dieser Passivitäten aufzuspüren und näher zu bestimmen. Denn Pathos weckt Ethos und Logos – und das nicht ohne Leidenschaft.

Zur Orientierung für die eigene Antwort kann man fragen: Was heißt es, daß die Theologie aus der *Interpretation der Passion* hervorging? Und was ist das Passive an der Passion Christi, das in keiner Aktion seines Lebens und Wirkens aufgeht? Anthropologisch gewendet geht es um die Relevanz der Passivität des ›mere passive‹ in Schöpfungstheologie, Hamartologie und

Soteriologie und daher im christlichen Leben als leidenschaftlicher ›vita passiva‹ (die nicht mit einem ›leidentlichen Leben‹ zu verwechseln ist). Ist allein die Gnade der Ort der Passivität oder auch die Natur und der Fall? Hätte es Folgen für die ›Relationalität‹ des Seins und Denkens in theologischer Perspektive, wenn nicht die ›Relation‹ als solche, sondern die *Passivitätsrelation* die Pointe des Sprachdenkens Luthers wäre?

»Die reformatorische Theologie ist aus dem Erleben, genauer: aus dem Erleiden geboren« meinte W. Härle.<sup>50</sup> Dem Protestantismus bleibt das ›mere passive iustificari‹ als anstößiges Erinnerungszeichen eingeschrieben. Dieses doppelte Passiv (von ›mere passive‹ und ›iustificari‹) ist so widerständig wie irritierend gegenüber allen Versuchen, Christsein und -werden in eine möglichst autonome ›Selbständigkeit in Sachen Religion‹ zu überführen, auch wenn die Transformationen des Christentums in der Neuzeit (nicht ohne gute Gründe) genau daran arbeiteten: die Heteronomie in Autonomie zu überführen, die transitive Fremderhaltung durch Selbsterhaltung umzubesetzen, Geschichte nicht als Tradition, sondern als ›gemacht‹ zu konzipieren, die ›conditio humana‹, seine Natur und Animalität, als Kultur und Rationalität zu konzipieren, vorgegebene Abhängigkeit im Zeichen der Freiheit zu verwinden etc.

Demgegenüber ist eine *Gegenbesetzung* weder nötig noch wünschenswert. Denn damit würde man nur invertiert wiederholen, wie sich die Autonomie gegen die Heteronomie inszenierte. Es geht um weniger, um die supplementäre, vielleicht beunruhigende Erinnerung an das, was in den Gesten der Gegenbesetzung ausgeschlossen wurde, bzw. was in den Bedingungen der Möglichkeit als Unmöglichkeit auf der Strecke bleibt: zum einen um das Andere des Handelns, zum anderen um das Dritte zwischen Ethos und Logos und zum dritten auch um das, was quer zu allen Korrelationen von Aktivität und Passivität steht. Diese dreifache Hinsicht könnte sich als Horizonterweiterung all derjenigen Perspektiven erweisen, die ›von der Natur zur Kultur‹ fortzuschreiten gedenken in der Geschichte der Freiheit. Natur ist nicht das ausgeschlossene Alte, sondern das stets präsente Andere der Kultur, die sich auch als Antwort auf die Natur verstehen ließe.

Daß über das vorliegende hinaus auch eine Geschichte der *Schatten* des Pathos zu schreiben wäre, etwa der Barbarei als allzu natürlicher Antwort auf die Natur, versteht sich von selbst. Unterdrückung und Unterordnung zu deklarieren, Leiden als heilvoll zu stilisieren oder im Jargon der Leiblichkeit die Betroffenheit zu feiern mit dem Pathos der Pathetik, auch Obsession und Repression, die Forderung von Opfern etc. sind nur zu bekannte und aktuelle Verkürzungen auf die leidvolle, unlustvolle Dimension der Passivität, nicht selten in der Perspektive der Macht, der die Passivität

<sup>50</sup> W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York 2007, 160, mit Verweis auf Luther.

der Opfer ›entspricht‹. Daß die ungeschriebenen Bücher meist klüger sind als die geschriebenen, versteht sich von selbst.

### *Systematischer Horizontvorgriff*

Um einige – zunächst als Hypothesen zu verstehende – Voraussetzungen des Folgenden zu benennen, sei notiert:

1. Es wird davon ausgegangen, daß *Ethos und Logos aus Pathos* entstehen, phänomenologisch gesagt ›in passiver Genesis‹, die die epistemische wie ethische Synthesis evoziert. Daß damit allein keine zureichende Bestimmung der Genese von Ethos und Logos gegeben ist, dürfte klar sein; gleichwohl ist die damit angezeigte Dimension auf Ethos und Logos irreduzibel.

2. Kultur ist in dieser Hinsicht auch zu verstehen als *Antwort* auf die Natur, auch auf die, die wir sind.

3. In Entsprechung zur Unterscheidung von Fühlen, Wissen und Tun ist das Pathos die stets vorgängige Dimension der *Widerfahrung*, die noch nicht ›als Erfahrung begriffen‹ ist, sondern erst in Antwort darauf näher bestimmt wird. Anders als das ›Gefühl‹ vermag der Begriff des Pathos mit seinen Übersetzungen von der Passivität bis zum vielfältigen Leiden den Blick auf dieses Dritte zu weiten und die phänomenale Resonanz der Prägnanz eines ›mere passive‹ wahrnehmbar und sagbar zu machen.

4. In der Rückfrage nach der Figur des Dritten wird das Pathos zur *Basal-* und zur *Zwischenbestimmung*. Ethos wie Logos geht ein Pathos *vor-* aus, von dem sie evoziert werden, und es bleibt *zwischen* ihnen präsent als Medium, so wie die Pathe Ethos und Logos prägen. Das Bedeuten und Begehren als die Vollzüge von Logos und Ethos sind so gesehen affektiv getönte Resonanz auf das sie evozierende Geschehen (sei es Ereignis, Wirken oder Handeln).

5. Sofern das Pathos Zwischenbestimmung ist, werden die Vollzüge des Lebens in Aktivität wie Passivität des Ethos wie des Logos von den Pathe getönt und vermittelt, so daß das Pathos in den Pathe stets präsent bleibt.

6. Sofern ein Pathos *quer* steht zu allen Korrelationen menschlichen Lebens, wirkt es nicht nur in den Pathe, sondern in allem korrelativen Tun und Leiden, sei es epistemisch oder ethisch. Das heißt, eine ›passivere Passivität‹ wie das ›mere passive‹ wirkt in ›Wissen und Wollen‹, so wie die Rechtfertigung im Leben, das von ihr evoziert wird.

7. Dieser nominale Entwurf von ›Pathos‹ mit seinen Relationen kann sich als hilfreich erweisen, einerseits um die theologische Rede von der Passivität in Schöpfung, Sünde und Rechtfertigung (wie Vollendung) zu verstehen, andererseits um das Verhältnis von Passivität und Passion (anthropologisch und christologisch) zu explizieren und um dabei hermeneutische Interferenzen zu ermöglichen, Übergänge des Verstehens und der

Verständigung zwischen phänomenologischer und theologischer Arbeit an den Phänomenen und Figuren der Passivität.

8. Die vorgeschlagene Unterscheidung von basalem Pathos und stets ›mitgesetzten‹ Pathe sollte nicht so verstanden werden, als wären die Pathe die alleinige Phänomenalität (im Sinne der Erscheinungsweise bzw. Gegebenheitsweise) des basalen Pathos. Wenn hier nicht deutlich differenziert wird, kann man leicht zu Fehlschlüssen kommen, etwa daß ein Leben voller Leid die vorbildliche Form christlichen Lebens im Zeichen der Passion Christi oder der Passivität der Rechtfertigung sei.

9. Pathos wie Pathe sollten nicht mit schmerzvollem Leiden identifiziert und so verkürzt werden. Denn beide sind potentiell wie aktual ebenso ›lust- wie unlustvoll‹, Glück wie Leid, Leiden wie Leidenschaft. Diese Duplizität entspricht der *Polarität* der Pathe (Liebe und Zorn) wie der ursprünglichen *Zweideutbarkeit* des ›Leidens‹ als dem Anderen des Tuns. Statt bereits von der ausdifferenzierten Polarität auszugehen, sollte das basale Pathos als unbestimmt und bestimmbar gelten, deutungsfähig und deutungsbedürftig. Denn erst seine Wirkungen treten polar auseinander. ›Es selber‹ (wenn man es so isolieren könnte) ist noch nicht ›polar‹, sondern polyvalent. Was einem widerfährt, kann alles Mögliche sein und höchst unterschiedliche Pathe evozieren.

10. So polyvalent das Pathos auch ist, es ist als solches ›weder Logos noch Ethos‹, sondern von beiden zu unterscheiden, d.h. nicht auf sie reduzierbar. Indes ist die Resonanz des Pathos in den Lebensvollzügen stets ›sowohl Wissen wie Tun‹. In allen Korrelationen ist das initiale Pathos präsent und wirksam. Daher ist die Präsenz des Pathos im Leben auch *nicht* auf die Pathe beschränkt, sondern es evoziert ›Wissen, Tun und korrelatives Fühlen‹.

11. Die Pathe als ›passiones animae‹ sind nicht die alleinige Erscheinungsform des Pathos, aber doch besonders bemerkenswert, wie sich spätestens seit Aristoteles belegen läßt, sofern sie nicht auf die logischen oder ethischen Vermögen des Menschen begrenzt sind, sondern den *ganzen* Menschen bestimmen, genauer gesagt: ›stimmen‹. Wie man gestimmt ist, so lebt man, auch in Logos und Ethos.

12. Am Rande zeichnet sich hier ab, daß es in der Anthropologie (wie der Christologie) unter dem Aspekt von Pathos und Pathe nicht ›nur‹ um Bestimmungen ›des Subjekts‹ geht, sondern um Widerfahrungen und Vollzüge des ›leiblichen Selbst‹ in seiner sozial verfaßten leibseelischen Einheit – oder deren prekärer Brüchigkeit.

13. Die Grundunterscheidung eines basalen Pathos und der korrelativen Passivitäten läßt sich a) als Differenz von Bestimmtheit und Vollzug verstehen. ›Bestimmtheit‹ wäre der Name für eine logische resp. transzendente sowie anthropologische Kategorie, die auf alles bezogen werden kann unter dem Aspekt seiner analysierbaren Elemente, Relationen oder Qualitäten etc. Dafür spräche die Tradition seit Aristoteles, die das Pathos als eine der

zehn Kategorien zählte. Dafür spräche auch, daß damit kein bestimmtes Ereignis bezeichnet würde, sondern ein Aspekt, unter dem alles Mögliche und Wirkliche analysiert werden kann. Vermieden würde mit Bestimmtheit und Vollzug das problematische Schema b) von ›Konstitution‹ und Vollzug. Denn damit folgte man der cartesischen Konstitutionstheorie und -analyse, mit der auf einer ›tabula rasa‹ gleichsam erst aufgebaut wird (›in praxi‹ oder ›in theoria‹), was dann ›irgendwie‹ mit den Vollzügen vermittelt und auf sie bezogen werden muß. Wenn man dem folgen wollte, dann wäre dieses Schema vielleicht besser zu fassen c) als ›Konstitution als Vollzug‹ in der passiven Genesis von Ethos und Logos, in der sie *werden*, aber nicht in der Logik ›reiner Tathandlung‹ nur ›gesetzt‹ werden.<sup>51</sup> Die Unterscheidung läßt sich aber auch d) als die von Widerfahrung und Erfahrung gleichsam ›empirisch‹ verstehen im Sinne der Gegebenheitsweise des Anderen eines ›factum‹. Dann ist das Pathos nicht mehr als nominale Kategorie zu verstehen, sondern bezeichnet widerfahrende Ereignisse und Wirkungen, die uns vor allem ›Wissen und Tun‹ treffen, ohne gewählt, gewollt oder stets schon gewußt zu sein. Das können außerordentliche Ereignisse sein wie eine Katastrophe oder ein Glücksfall, der einem widerfährt, und Vollzüge der Antwort freisetzt, in denen erst begriffen wird, was darin ›eigentlich‹ geschehen sein mag, was es für Folgen hat und wie man sich dazu verhalten will. Das können aber auch schlicht ›ordentliche‹ Ereignisse sein, wie sie einem lebensweltlich begegnen, sei es der Gruß oder die Anrede, als stets Mitgesetztes‹ in den normalen Vollzügen des Miteinanderlebens.

### *Prekäre Natur*

Daß weder Pathos noch Pathe in obskurer Weise ›immediat‹ sind, sei gerne zugestanden. ›Unmittelbarkeit‹ ist eine Figur des Imaginären (als solche allerdings keineswegs unwirklich, sondern nur zu wirksam). Spätestens wenn von Passivität und Passion wie von Leiden und Leidenschaft *die Rede* ist, in der Thematisierung also, bewegt man sich im Sprachraum der Metaphern, Narrationen und ihrer unbegrifflichen Verwandten. Die lebensweltlich gegebene Form des Themas ist die Rhetorik in Dichtung, Erzählung und tropischer Rede. Allerdings soll im Folgenden die Metaphorizität als Medialität nicht zum wiederholten Male im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Die Sprache als Medium ist unbestritten und wird hier vorausgesetzt.<sup>52</sup>

Was sich in der Arbeit an Pathos wie Pathe allerdings aufdrängt und thematisch werden muß, ist der ›Körper‹ als Medium, oder, wenn man der phänomenologischen Sprachform folgt, der ›Leib‹ wie das ›Fleisch‹ des

<sup>51</sup> Daß Fichte nicht auf dieses Klischee zu reduzieren ist, sei nur angemerkt.

<sup>52</sup> Es wäre eine andere, vielleicht künftige, Aufgabe, dem Thema anhand von Bildern und Bildlichkeit nachzugehen.

Menschen. Semiotisch hieße das die ›Materialität‹ des Zeichens, oder kulturtheoretisch die Natur. Darin kehrt ein Thema wieder, das im ›cultural turn‹ leicht übersehen werden kann: die Natur, zumal *die* Natur, die wir *sind*. Um den damit evozierten Einwänden gleich entgegenzukommen: Es geht *nicht* um eine schlechte Gegenbesetzung zur Hermeneutik der Kultur, etwa der des Christentums. Die an den kulturellen Formen orientierte Optik von Vico über Cassirer, Ricoeur und Blumenberg bis in die Interpretationsphilosophien von Goodman bis Abel wird hier mitvollzogen. Aber Cassirer zum Beispiel hat dabei doch gewisse Probleme mit der ›Natur‹, gerade der des Menschen. Demgegenüber hat die Aufmerksamkeit auf die Natur phänomenologische Tradition, von der im Folgenden Gebrauch gemacht wird. Sinn und Geschmack für die Endlichkeit des Menschen, ein Sinn für seine Sinnlichkeit wie seine Affekte dürfte der Arbeit an der ›gelebten Religion‹ sicher zugute kommen.

Die Natur des Menschen und die menschliche Natur, auch die Christi, sind ein *prekär*es Thema, von dem nicht nur den Protestanten gern nachgesagt wird, sie hätten es wenn nicht vergessen, so doch verdrängt. Zu diesem Vorwurf mag die Tradition des späten Augustin bis zu Luther auch manchen Anlaß gegeben haben, aber nicht unbedingt guten Grund. Symptomatisch für diese Tradition ist die Kritik der ›concupiscentia‹, die daher exemplarisch für den Streit um die Natur des Menschen gelten kann. Wie hält man es mit den natürlichen Strebungen und kultivierten Regungen des Menschen, mit seinem Begehren und dessen Bedeuten? Daß das ›Fleisch‹ in biblischer Tradition gern als Sündenmetapher gebraucht wird, ist nicht weniger mißverstehbar als vom ›Geist‹ anthropologisch *und* soteriologisch zu sprechen. Die ›concupiscentia‹ als der Inbegriff der *Eigendynamik* der Affekte, als ›schlagendes‹ Argument für die gefährlichen Eigenarten des Körpermediums, diene als *das* Paradigma für ›die Sünde‹ als Unordnung und Aufbegehren gegen die gute Ordnung. So prägnant das ist, so mißverständlich ist es.

Die Auseinandersetzung mit der ›concupiscentia‹ als ›Kardinalpassion‹ weckt Unterscheidungsbedarf. An ihr kann sich der Sinn bilden für das *Prekäre* der Natur, die wir sind. Natur ist kein unversehrtes Refugium des ›Ganzwerdens‹, wie im Jargon der ›Ganzheitlichkeit‹ gern insinuiert wird. Sie ist auch nicht ›an sich selbst zu fassen‹ oder zu verstehen, wie es der Phänomenologie zu unrecht unterstellt wurde oder wie es mancher Naturwissenschaftler vielleicht vermeint zu vermögen. Natur ist nur *in*, mit und unter ihren Medien wahrzunehmen und zu interpretieren. So trivial das ist, hat es untriviale Folgen. Reduktionisten könnten meinen, Natur sei nur eine kulturelle Fiktion, die als obskure ›Nacktheit‹ der Kultur dual entgegengesetzt werde. Oder umgekehrt: Kultur sei nur ein Epiphänomen der Natur, die sich selber in ›supranaturalistischer‹ wie idealistischer Weise mißverstehe. Vermittlungsvirtuosen würden dagegen einwenden, in der

Welt als Zeichenprozeß sei diese Differenz ohnehin obsolet. Seien doch Natur und Kultur immer schon vermittelt.

So plausibel diese Vermittlungsthese ist, sollte man nicht vergessen, ›was‹ mit ihr vermittelt wird, eine irreduzible Differenz. So selbstverständlich Natur immer nur in kulturell imprägnierter, interpretativer Perspektive in den Blick kommt, so unbestreitbar ist sie nicht nur eine Funktion der interpretativen Perspektive – das jedenfalls wäre nur ein ›frommer Wunsch‹ der Konstruktion, der sich als unfromm herausstellen dürfte. Selbst wenn man Natur zu einem ›Interpretationsschema‹ sublimieren würde, wäre sie als solches nicht nur interpretativ. Man kann diesen Einwand nicht schlechthin zwingend formulieren, weil er konstruktionistisch immer bestreitbar bleibt.<sup>53</sup> Es artikuliert sich darin vielmehr eine Intuition, die sich umgekehrt bei aller Geschmeidigkeit einer interpretativen Vermittlung nicht ›aus der Welt‹ schaffen läßt: daß es ein Anderes der Interpretation ›gibt‹. Wenn alles Interpretation wäre oder alles semiotisch vermittelt, sind dann Interpretation oder Semiose alles, was ist?

Demgegenüber ist die Frage nach Pathos bzw. Passivität eine Rückfrage: ist Interpretationshandeln alles – oder gibt es ein Anderes des Handelns? Ist Kultur alles, oder gibt es ein Anderes der Kultur? Es sei nicht präten-diirt, diese Frage hier befriedigend zu entscheiden. Aber es sei wenigstens versucht, denjenigen ›Diskursen‹ nachzudenken, die von einem Anderen der Interpretation wie des Handelns aus denken. In diesem Denken wie diskursiven Handeln geht es um das, worauf sich Logos wie Ethos als ant-wortend verstehen können. Und wenn Pathos wie Passivität sich dafür als hilfreich erwiesen, wäre das nicht wenig. Ob sich das als hilfreich erweist und was auch immer sich zeigt in dieser Perspektive, man wird auf die-sen fraglichen Anspruch nicht nicht antworten können. Wer im Folgenden einen ausführlichen Beleg dafür fände, daß von Passion und Passivität zu handeln, abwegig und widersinnig sei – dem wäre immerhin auch etwas gezeigt. Daß sich das auch anders sehen läßt, allerdings gleichfalls.

### *Passive Reduktion*

Die Ausgangsthese von Pathos als Figur des Dritten zwischen Logos und Ethos, also als *Zwischenbestimmung*, wurde im vorigen Passus in bestimm-ter Hinsicht *übertrieben*. Pathos *zwischen* Ethos und Logos ist eine Bestim-mung des ›Mediums‹ wie der vermittelnden Pathe. Aber allen Aktivitä-ten und Passivitäten bleibt ihr Woher, das initiale Pathos, eingeschrieben. Daher wurde von der *Zwischenbestimmung* nach einer *Basalbestimmung* zurückgefragt: Ethos und Logos *aus* Pathos. Daß damit kein ›mythischer‹ Ursprung behauptet sein soll, auch kein ›Konstitutionsgrund‹, dürfte klar

<sup>53</sup> Der Ausdruck ›konstruktionistisch‹ versteht sich im Sinne von G. ABEL, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a.M. 1993.



sein. Das Pathos als Figur des *Woher* von Ethos und Logos und als *Worauf* dieser duplizierten Antwort ist in seiner bestimmten Unbestimmtheit leicht mißzuverstehen. Denn von *Woher* und *Worauf* zu sprechen, ist nicht ohne Überschwang.

Wenn Pathos als Figur des Dritten plausibel wäre, wenn es zwischen ›theoretischer und praktischer Vernunft‹ zu vermitteln erlaubt, dann ist es zumindest möglich, danach zu fragen, wie sich Ethos und Logos von diesem *Woher* aus verstehen lassen. Dabei sollte man das *Woher* der beiden und das *Worauf* ihrer Antwort nicht vorschnell unter Verdacht stellen, Metaphysik zu sein. Dazu kann es gemacht werden, wenn man es ›substantialisierte‹. Aber im Modus der hermeneutisch-phänomenologischen Rückfrage ist das nicht notwendig. Selbst *wenn* das *Worauf* der Antwort von Logos und Ethos überschwenglich formuliert würde – wie bei Levinas und Luther gelegentlich – bedarf es der Interpretation dieser Metaphern des Dritten.

Die im Folgenden vorgeschlagene Methode dieser Rückfrage nach *Woher* und *Worauf* kann man phänomenologisch nennen. In *passiver Reduktion*, also in der hermeneutischen Rückführung von Ethos und Logos auf das basale Pathos, ist all das einzuklammern, was daraus *wird* und hervorgeht. Problematisch bleibt dabei, daß in der Thematisierung und Erörterung stets in Anspruch genommen wird, was doch im Blick auf das Thematische eingeklammert werden muß. Ein außerordentliches Ereignis beispielsweise kann man sc. in der Ordnung von Ethos und Logos interpretieren, die stets schon zuhanden ist. Will man aber die Genesis einer Ordnung verstehen, kann man sie nicht schon retrospektiv eintragen oder voraussetzen. Die ordnungsgenetische Kraft von bestimmten Ereignissen – wie zum Beispiel der Passion Christi – wäre unterinterpretiert, würde man sie im Lichte des Alten als Variante dessen integrieren.

Ethos und Logos *aus* Pathos ist demnach nicht als Reduktionismus von Ethos und Logos *auf* Pathos mißzuverstehen, sondern als *passive Reduktion* auf deren kreatives *Woher*, von dem sie evoziert werden. Dieser hermeneutisch-phänomenologische Sinn von Reduktion verkürzt Ethos und Logos nicht auf ›kausale Effekte‹ des Pathos. Ethos und Logos sind und bleiben von irreduzibler Eigenart und -dynamik, wie Wissen und Tun gegenüber dem Gefühl. Aber diese Dynamik als evoziert und bewegt durch ein Anderes (ihrer selbst?) zu verstehen, öffnet den Horizont auf ein *Woher* und *Worauf*, das Diesseits oder Jenseits des Selbstseins liegen kann. So etwa ließen sich Ethos und Logos aus dem Pathos der Rechtfertigung verstehen, oder der Logos und Ethos der Theologie als Antwort auf das Pathos der Passion Christi. Die passive Reduktion ermöglicht, die Phänomene und Vollzüge von einem kreativen Ereignis aus zu verstehen, einer Widerfahrung, auf die diese Vollzüge antworten.

*Aus Passion und als Passion*

Ethos und Logos als Antworten *auf* die Passion als basales Widerfahrnis entstehen so gesehen *aus* Passion und *mit* Passion – worin die Doppeldeutigkeit distinkt wird. Sofern die Antworten selber passioniert sind, sind sie auch *als* Passion zu verstehen. Das muß nicht als schmerzlich ›leidentliches‹ Leben verstanden werden, sondern gilt auch für Lust und Glück eines leidenschaftlichen Lebens.

Schon Passivität *aus* Passion ist in theologischer Perspektive präzise mehrsinnig. Es ist am einfachsten nachvollziehbar im *soteriologischen* Sinne. Die Passivität des ›mere passive iustificari‹ ist die Passivität, die *aus* der Passion von Leben und Sterben Christi als deren Zueignung hervorgeht. *Aus* Passion gilt indes auch *hamartiologisch*, denn Christus litt nicht an irgend etwas, sondern an dem, was als Sünde ihm widerfuhr und ›was wir nicht lassen können‹.<sup>54</sup> Was ›Sünde‹ genannt wird, ist so passioniert wie von einer Eigenart, die sich weder als Wissen noch als Tun zureichend erschließen läßt. Im Lichte dieser soteriologisch-hamartiologischen Doppelbestimmung der Passivität *aus* Passion kann zurückgefragt werden nach der *schöpfungstheologischen* Dimension der Natur, auch der unsrigen. Alle drei Aspekte bestimmen darüber hinaus die ›vita passiva‹, der Passivität *als* Passion, als leidenschaftlicher Lebensgestalt der Passivität *aus* Passion.

So vom Pathos *aus* zu denken, schult den Sinn für die *Konstellationen* von Pathos, Logos und Ethos. Sie bilden daher das ›Prinzip‹ der Gliederung des Folgenden: *Aus* Ethos gehen Logos und Pathos hervor; oder *aus* Logos Ethos und ein entsprechendes Pathos; oder *aus* Logos das Ethos und wider die beiden das Pathos; oder aber *aus* dem Pathos das Ethos und der Logos. Das sind nominale Kombinationen, anhand derer Aristoteles, Augustin, Thomas, die deutsche Mystik bei Seuse und Tauler und schließlich Luther befragt werden, wie sie es jeweils mit den Dreien halten.

Offensichtlich würde es ins Unendliche führen, würde man all den damit anklingenden Fragen nachgehen wollen. Daher bedarf es – trotz aller Kritik an Reduktionen – wohl unvermeidlich solcher Ab- und Verkürzungen. Pathos und Pathe im Horizont von Ethos und Logos zu verorten, ist *Aristoteles'* Pointe. Pathos gilt dann als das Andere des Handelns, zwar irreduzibel, aber doch ihm einem immer noch mächtigeren Logos epistemisch und ethisch eingeordnet. Gleichwohl bleibt das Pathos lebensnotwendig für das Ethos als dessen Bewegungsenergie. Die Tendenz zur ›Ordnung‹ verschärft sich bei *Augustin*, wenn alle Pathe letztlich einer Ordnung zu Diensten sein sollen, die im Grunde die des Pathos der Passion Christi ist. Bei *Thomas* verschiebt sich der Akzent zur umfassenden Integration von Pathos und Pathe im Horizont eines Logos, der mit universaler Taxonomie alles di-

<sup>54</sup> PH. STOELLGER, Was man nicht lassen kann. Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹, in: Lassen, Hermeneutische Blätter 2/2003, 59–67.

stinkt ›loziert‹. So klar und ordentlich das ist, so verkürzt es den Sinn für das Pathos in seiner kreativen Eigendynamik. Demgegenüber sprechen und denken die deutschen *Mystiker*, Seuse und Tauler, aus dem Pathos als Horizont von Ethos und Logos. Im Anschluß daran läßt sich *Luther* als ›Mystik höherer Ordnung‹ verstehen, wenn er von der soteriologischen und hamartiologischen Passivität aus Passion handelt, um das Ethos und den Logos des Glaubens aus dem Pathos der Passion Christi zu entwerfen.

Diese Konstellation wird im Anschluß daran hermeneutisch und phänomenologisch weitergeführt und auf die Probe gestellt in Auseinandersetzung v.a. mit Bernhard Waldenfels im Zeichen der Relation von Pathos und Antwort. Quer dazu wird immer wieder versucht, die harte Differenz und befremdliche Eigendynamik eines Sprechens vom Pathos präsent zu halten und die Konstellationen zu kreuzen anhand der Naturphilosophie Jean-Luc Nancys. Dabei werden Transformationen und Formvarianten der Passivität erörtert, um das Denken vom Pathos kritisch wie konstruktiv auf die gegenwärtigen Möglichkeiten des theologischen Sprachdenkens zu beziehen.

## II. Pathos und Pathe im Horizont von Ethos und Logos

### 1. Pathos und Pathe lexikalisch

#### *A) Mehrdimensionalität*

Bevor von Aristoteles aus das Pathos im Unterschied zu Ethos und Logos erörtert wird, bedarf es zur Erinnerung an die grammatische und semantische Weite des Horizonts einiger Hinweise zum Griechischen. Der mehrdeutbare Ausdruck dieses Dritten ist das πάθος, zunächst verbal πάσχειν als »eine Einwirkung erfahren«, in der Regel »von außen«, wobei man lust- oder unlustvoll leidend ist. Die gängigste Form dessen ist das Erleiden von Not und Unglücken aller Art. Das Bedeutungsspektrum von πάσχειν ist aber erheblich weiter in der ganzen Vielfalt phänomenaler und normativer Ausdifferenzierung belegbar, sofern πάθος wie πάσχειν ganz verschieden verfaßt und affektiv »getönt« sein können. Alles Durchmachen, Erleben und Mit-Einbezogen-Sein in Handlung, Geschehen und Ereignis kann als πάσχειν gelten. Es steht für angenehme oder unangenehme »Einwirkungen«, ist also nicht auf das unlustvolle, schmerzliche Leiden zu beschränken. Die Ausdrücke für diese »subjektive« Seite sind vielfältig: mir widerfährt, mir begegnet, mir stößt etwas zu.

Daß es nicht einseitig negativ bestimmt ist, belegen neben dem κακῶς πάσχειν das εὖ πάσχειν in Korrelation zum εὖ πράττειν, so daß schon hier die Frage auftaucht, inwiefern alles πράττειν auch ein πάσχειν sei.<sup>1</sup> εὖ πάσχειν hatte die Bedeutung »sich wohl befinden«, »sich in günstigen Umständen befinden«, »glücklich sein«. So kann man sein Eigentum genießen bzw. dessen froh werden, sich in seinem Herzen wohlbefinden, Gutes erfahren oder Wohltaten empfangen, wobei sich der Empfangende in leidendem Zustand befindet, und zwar nicht allein der grammatischen Form nach, sondern auch in der Semantik des πάσχειν,<sup>2</sup> so auch wenn einem χάρις widerfährt. Bemerkenswert ist, daß der »angenehme« Gebrauch in der Regel mit näher bestimmenden Zusätzen auftritt, vermutlich weil der »unangenehme« üblicher ist.

---

<sup>1</sup> H. DOERRIE, Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν – μαθεῖν im griechischen Denken, Wiesbaden 1956, 9.

<sup>2</sup> Zu den Belegen vgl. F. PASSOW, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, II,1, Leipzig <sup>5</sup>1952, 766–768, hier 767.

Das ›Einwirken‹ ist im Griechischen nicht im modernen Sinne kausal oder allein als Funktion eines Handlungssubjekts zu verstehen, d.h. es ist nicht notwendig Ausdruck einer ›Handlungslogik‹. Es kann in diversen Geschehensprozessen auftreten, nicht nur gegenüber Handlungen, sondern auch gegenüber Ereignissen oder gemischten bzw. komplexen Formen. Es ist nicht ›dualistisch‹, sondern in der Regel korrelativ, mehr oder minder, und nur in Grenzwerten rein passiv, wie in Tod und Geburt. In handlungslogischen Zusammenhängen benennt es aber stets das *Andere* des selbstbestimmten Handelns. Grammatisch ist festzuhalten, daß das Passiv das duale Andere des Aktiv ist als Modalbestimmung, ursprünglich verbal, in Zusätzen auch adverbial, abgeleitet adjektivisch oder nominal. Es ist als genereller Modus sprachlich ubiquitär und somit eine grammatische ›absolute‹ Kategorie, d.h. nicht aufzulösen oder zu reduzieren auf das Andere dessen, das Aktiv,<sup>3</sup> auch wenn handlungslogisch eine Konvertibilität unterstellt werden kann: ›activum et passivum convertuntur‹.

### B) Übersetzung

Semantisch ist *πάσχειν/πάθος* grundsätzlich offen bzw. in vielfachem Sinn brauchbar. Zwar dominiert gemeinhin die negative Verwendung, die positive ist allerdings auch vielfältig belegt. Im deutschen ›Leiden‹ schwingt diese Duplizität noch mit, ist aber deutlich weiter zurückgetreten. Besser zum Ausdruck zu bringen ist diese semantische Mehrdimensionalität mit dem Ausdruck des *Widerfahrnisses*, sofern einem Gutes und Übles widerfahren kann. Das, was einem widerfährt, ist das *Widerfahrende*; die ›Jemeinigkeit‹ oder ›Gegebenheit‹ dessen die *Widerfahrung*, in der wir von etwas *getroffen werden*, und das Ereignis dessen das *Widerfahrnis*.

Solch ein Ereignis und seine Folgen sind stets affektiv getönt durch begleitende *Seelenzustände*. Daraus ergeben sich Fragen nach Ausdruck und Darstellung der Pathe bis in die Rhetorik und nach den Techniken des Pathos zur Passivitätserzeugung oder -mitteilung. Das sind Aspekte der Poiesis des Pathos, nach seiner ›Technisierung‹ also, die verspätet gegenüber den logischen, psychologischen, ethischen und ontologischen Bestimmungen auftreten, wie sie im Folgenden erörtert werden. Als Konzession an die verschiedenen Verwendungen von *πάθος* wird dabei soweit möglich versucht, die Offenheit der Bedeutung durch die Figur des *Widerfahrnisses* zu wahren.

<sup>3</sup> Die eigenen Probleme des Medium werden hier nicht erörtert. Sie treten im Deutschen auf in den Figuren des ›Lassens‹, wobei irreduzibel jedes Lassen ein transitives Aktiv bleibt. Vgl. vorliegende Arbeit, IV, 2 G; V 3 A; VI, 5 D.

## C) Bestimmtheit und Vollzug

Das basale *Getroffenwerden* von einem Widerfahrnis dehnt sich als *Vollzug* des Erleidens, Erduldens oder einfach des Leidens. Die *παθήματα* (τὸ πάθημα) bezeichnen jede Begegnung bzw. Begebenheit, die uns zustößt bzw. widerfährt und in einen leidenden Zustand versetzt etwa trauriger oder leidvoller Art (Unheil, Unglück, Krankheiten). Dergleichen kann uns unmittelbar oder vermittelt treffen (Vorgänge, Geschehnisse, Ereignisse) und ›außer uns‹ bleiben wie Regierungswechsel oder Himmelsereignisse. Es hat aber den ›durativen‹ Aspekt durch den bewirkten Zustand oder Prozeß mit seiner Dauer.

Die Sensibilität dafür artikuliert das Adjektiv *παθηματικός* als eindruck- und empfindungsfähig, bzw. *παθητικός* als empfindend, empfindlich und empfindungsfähig, auch rhetorisch i.S. von pathetischem, affektvollem Ausdruck. Das Abstraktum dessen ist *πάθησις* als Leiden und dauerndes Dulden. *παθητικός* steht auch terminologisch in der Grammatik für das ›verbum passivum‹ und wird für die Medialformen *inkludierend* gebraucht.<sup>4</sup> *παθητός* versus *ἀπαθητός* (z.B. *σῶμα*) bezeichnet das Empfindungsvermögen, bes. dem Leiden unterworfen zu sein. *παθικός* meint gleichfalls sich leidend verhalten, allerdings bei den Lateinern (›pathicus‹) negativ besetzt als ›sich widernatürlicher Unzucht‹ hingeben.

*πάθος* ist das »Erleidnis«<sup>5</sup> oder Widerfahrnis, das man an Leib und Seele erleidet, wie Ereignisse, Schicksal(sschläge), Geschick, Vorfälle. In eingegrenzter Bedeutung dient *πάθος* für Unglücke, traurige Erfahrungen, Krankheiten etc., also alles, was im Deutschen in einseitiger Besetzung Leid und Leiden genannt wird. In diesen Zusammenhang gehört der Topos *πάθος μάθος* (Lehre, Belehrung), demzufolge man aus Widerfahrnissen, insbesondere leidvollen, klug werde. Nicht also ›aus Erfahrung‹, sondern aus ›Widerfahrungen‹ werde man klug. Das Passive in der Genesis des *μάθος* ist die Pointe des klassischen Topos.

Davon zu unterscheiden ist der dem *πάθος* entsprechende Seelenzustand, der mehrdeutig ist, positiv oder negativ (oder beides zugleich). Er steht meist im Plural der *πάθη*<sup>6</sup> als Empfindungen, Gefühle bzw. Affekte, also auch Lust, Liebe oder Mitleid etc. Sachlich kann *πάθος* auch für Ereignisse und Veränderungen stehen, rhetorisch als leidenschaftlicher Ausdruck von Text oder Rede. Der Zustand, in dem man sich leidend befindet, ist der Gemütszustand oder die Stimmung, aufgrund von ›Erlebnissen‹ (glücklicher oder unglücklicher Art) resp. Widerfahrungen. In der Stoa kann das generalisierend gefaßt werden als Abhängigkeit von Äußerem und entspre-

<sup>4</sup> Passow, Handwörterbuch, 619.

<sup>5</sup> So ebd., 620.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 619.

chenden ›Eindrücken‹. Dadurch erleidet man Veränderungen bzw. wird in Bewegung versetzt.

Ein Postskript zum Lateinischen ist hier angebracht: ›Passio‹ ist ein Neologismus des nachklassischen Lateins, m. W. zuerst bei Apuleius und häufig bei Tertullian belegbar in offener Bedeutung (nicht enggeführt auf Affekte), und mit näheren Umfangbestimmungen versehen als ›passiones corporis‹ oder ›animi‹. Seitdem wurde es gängig im Kirchenlateinischen.<sup>7</sup> Bei Ambrosius wird die ›passio‹ vom Terminus ›affectus‹ unterschieden.<sup>8</sup> Die im Folgenden unterstellte relative Äquivalenz von πάθος und lat. ›passio‹<sup>9</sup> (und deutsch Passivität und Erleiden) ist daher anachronistisch und durch den systematischen Zugriff bedingt. Sie läßt sich allerdings begriffsgeschichtlich bei Augustin belegen. Er wählte ›passio‹ als Übersetzung von πάθος.<sup>10</sup> Die negative Konnotation wird von ihm zurückgewiesen und auf die bestimmte ›passio‹ der ›concupiscentia‹ beschränkt.<sup>11</sup> Dementsprechend bleibt die Bedeutungsoffenheit und Mehrdimensionalität von πάθος in ›passio‹ erhalten, wie es bei Ambrosius heißt: »Passionum autem velut duces sunt naturales delectatio et dolor, quas sequuntur ceterae«. <sup>12</sup> Dem zuvor ist in der lateinischen Version der ›Passio Macchabaeorum‹ nachweisbar: »Duo praeterea sunt quae aut faciunt passionem aut impediunt passioni, dolor ac voluptas; quorum unum semper respuit, aliud semper exoptat«. <sup>13</sup> Damit wird bereits die ›passio‹ auf den negativen Aspekt eingeschränkt, der allein passiv ist (›respuit‹), während das Andere der ›passio‹, die ›voluptas‹, aktiv

<sup>7</sup> Vgl. Hieronymus, In Is. 5,22 (MPL 24, 89): »Ebrietas omnes in se vitiorum continet passiones quas rectius Latino sermone perturbationes possumus dicere, quod statum mentis evertant et ebrios faciant nescire quid agunt«. Außertheologisch war ›passio‹ medizinischer Terminus für Krankheit, Leiden, Schwäche und Schmerz.

<sup>8</sup> Ambrosius, De Jacob, CSEL XXXVIII/1, 3,13.

<sup>9</sup> Vgl. dazu H. DÖRRIE (Hg.), Passio SS. Maccabaeorum. Die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, III, 22, Göttingen 1938, 31–35.

<sup>10</sup> De civ. VIII, 17: »Quapropter [...], quod nobiscum daemones dixit habere commune, id est animi passiones, si omnia quattuor elementa suis animalibus plena sunt, immortalibus ignis et aer, mortalibus aqua et terra, quaero quur animi daemonum passionum turbelis et tempestatibus agitentur. Perturbatio est enim, quae Graece πάθος dicitur; unde illa uoluit uocare animo passiva, quia uerbum de uerbo πάθος passio diceretur motus animi contra rationem«. Der negative Beiklang allerdings ist merklich.

<sup>11</sup> Augustin, De nupt. et conc. II, 55 (312,26–313,5): »Quod enim graecus habet: ἐν πάθει ἐπιθυμία alii latine interpretati sunt: in morbo desiderii uel concupiscentiae, alii uero: in passione concupiscentiae, uel si quo alio modo in aliis atque aliis codicibus inuentitur. sed passio in latina lingua, maxime usu loquendi ecclesiastico, non ad uituperationem consuevit intelligi«.

<sup>12</sup> Ambrosius, De Jacob, 6,17.

<sup>13</sup> DÖRRIE, Passio Macchabaeorum 1, 25, vgl. 1,2; 2,8; 6,31ff; 13,1; im Lateinischen der ›Passio‹ in bewußter Änderung der griechischen Vorlage, so ebd. 41.

sei (›exoptat‹).<sup>14</sup> – In der lateinischen Begriffsgeschichte wird summarisch formuliert die Lust-Unlust-Differenz und entsprechende körperlich-seelische Mehrdeutbarkeit von ›passio‹ entsprechend dem griechischen πάθος fortgeschrieben. Der enge Sinn von ›passio‹ für das Martyrium hingegen versteht sich im christlichen Kontext von deren Urbild her, der ›passio Christi‹.

## 2. Die Topik von Pathos, Mathos und Ethos

Die Verbindung παθεῖν – μαθεῖν war sprichwörtlich wie im Deutschen, aus Schaden werde man klug. Im Griechischen ist vor allem das *selbstverschuldete* Leid gemeint, aus dem man selber zu lernen habe. Erst der Kluge, zumal der Weise sei dessen enthoben.<sup>15</sup> Darin war bereits ein Klugheitsideal wirksam, das auf Erfahrung gründet und Unterlassung von Hybris fordert. Aus dem erlebten Leid sollen Konsequenzen oder ›Lehren‹ gezogen werden – womit das πάθος als Grundform der Erfahrung verstanden wurde, die zur lebensweltlichen Klugheit als Erfahrungswissen führen sollte.<sup>16</sup> Aus widrigen Fakta klug zu werden und entsprechende Regeln zu bilden, könnte man die Form dieses *Ethos aus Pathos* nennen, in der bereits eine (ethisch gerichtete) Form des Logos entsteht. Im *außerordentlichen*, einen höchst persönlich treffenden πάθος konnte die größte Erfahrungstiefe und der Grund persönlicher Weisheit gesehen werden.<sup>17</sup> Darin wurde die sprichwörtliche Synthesis von Lernen und Leiden bereits kritisch. Denn was einen im persönlichen Erleben trifft, kann man nicht ohne weiteres intersubjektiv weitergeben.<sup>18</sup>

Bei *Aischylos* gilt das tragisch widerfahrende πάθος, wie die Strafe der Götter, als *die* Form von Gerechtigkeit und Belehrung. Zeus Gewalttaten sind dem Menschen eine Lehre: Zeus »ist es, der den Menschen zur Selbstbesinnung gewiesen und die ewig gültige Satzung aufgestellt hat: durch Leiden lernen«.<sup>19</sup> Dieses Lernen durch Leiden sei letztlich die höchste Form der Lehre,<sup>20</sup> in der sich die Einstellung oder Haltung des Menschen

<sup>14</sup> In der griechischen Fassung der Passio Macchabaeorum werden Lust *und* Schmerz als πάθος bezeichnet. Die Einengung ist demnach vermutlich auf die semantische Bestimmung von der ›passio Christi‹ her motiviert. Vgl. DÖRRIE, Passio Macchabaeorum, 33.

<sup>15</sup> Vgl. bereits ironisierend im Schluß von Alkibiades Rede in Platons Symposion, 222b.

<sup>16</sup> DÖRRIE, Leid und Erfahrung, 10ff.

<sup>17</sup> Ebd., 19ff.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>19</sup> Aischylos, Ag 176–178; vgl. 250f.

<sup>20</sup> DÖRRIE, Leid und Erfahrung, 22ff.



bilde bzw. ändere, er etwa von der Hybris zur Klugheit komme. Insofern findet sich hier bereits eine Art nicht doktrinaler, sondern in der Tragödienform performativ-ästhetische Theodizee. Bemerkenswert ist allerdings, daß bei Aischylos *nichts* von Veredelung des Leidens, keine Malitätsbonisierung oder wohlfeile Beobachterrationalisierung der Widerfahrnisse vorliegt. Was einen leidvoll trifft, das erschüttert und evoziert Konsequenzen – nicht aber eine Pathophilie, mit der am Ende das Leiden als Liebe, als lustvoll oder als zu suchen verbrämt würde. »Schmerz und Qual, Not und Strafe sind das letzte Mittel, durch das die Gottheit den Menschen gewaltsam korrigiert; gegen seinen Willen bringt sie ihn zur Anerkennung dieser Weltordnung und ihrer Gesetze«. <sup>21</sup>

Das πάθος ist nicht identisch mit der Tugend, sondern ihr lebensweltlicher Entstehungsgrund wie Bildungs- und Bewährungszusammenhang. Selbst der unbelehrbar Überhebliche sei durch diese ultima ratio noch belehrbar, wie in einer Umkehr ab extra. Die klassische Ausnahme, mit der die Regel bestätigt wird, ist Prometheus, dessen Trotz wider die Götter selbst das äußerste Leiden nicht zu brechen vermochte. Daß hier die Hintergründe einer Heilpädagogik liegen, mit denen die leidvollen Strafen des Gesetzes den Menschen lehren und leiten, ist merklich. Daß hier zudem die sogenannte »schwarze Pädagogik« wurzelt, mit Strafen zu belehren, ist auch nicht zu übersehen. Usus und abusus dieses antiken Topos liegen eng beieinander – aber »abusus non tollit usum«.

Seit Gorgias' Affektenlehre wie unter dem Einfluß Platons wurde die Bedeutung von πάθος erheblich eingeeengt auf das πάσχειν der Seele (später die Affekte bzw. »passiones animae«). Das ist für alles Folgende in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen, weil die rhetorisch-terminologische Engführung einen entsprechenden Ausfall der Aufmerksamkeit auf das πάθος zur Folge haben konnte, sofern die Rhetorik diskreditiert wurde wie bei Platon oder in der Aufklärung, sei es in der Antike oder der Neuzeit. Schon diesseits der Rhetorikkritik hat die vermeintliche Alleinzuständigkeit der Rhetorik für πάθη die prekäre Folge, daß πάθος nicht mehr in seiner logischen, ontologischen, anthropologischen, psychologischen und auch theologischen Mehrdimensionalität wahrgenommen wurde. Gegen diese Verengung wird im Folgenden argumentiert werden. Wie erheblich die Differenz ist, deutet sich im Bedeutungsunterschied an von »Pathos« im rhetorischen Sinne gegenüber demjenigen Pathos, das das Dritte im Bunde ist von Ethos und Logos.

Gorgias' Theorie der Affekte hatte ihren systematischen Ort in der *Rhetorik*. Denn die kunstgemäße Rede weckt und lenkt die πάθη der Hörer. Wie

---

<sup>21</sup> Ebd., 38.

die Arznei auf den Körper, so wirke die Rede auf die Seele.<sup>22</sup> Hier wird von neuem und auf eigene Art das πάθος zum μάθος. Statt zu belehren, hat die Rede zu *bewegen*, indem sie seelische πάθη/παθήματα evoziert und lenkt. So sehr damit die πάθη zum Woher und Wie des Ethos und Logos der Hörer werden, sind dieselben πάθη doch bereits ›technisch‹ erzeugt nach Maßgabe des Logos der Rede und des Ethos des Redners. Das war in Dichtung und Tragödie nicht strukturell anders (nach dem Vorbild der Musik). Denn die Imaginationstechniken der Tragödie sind affektentheoretisch eng verwandt mit den Persuasionstechniken der Rede. Beide operieren mit einer mehr oder minder ethisch imprägnierten ›Psychokinetik‹ und ›-technik‹, mit der sie dem Hörer etwas vor Augen führen, um entsprechende Affekte zu evozieren und entweder zu reinigen oder aber zu verunreinigen. Diese Ambivalenz provozierte bekanntlich entsprechende Kritik an den Dichtern wie den Rhetorikern bei Platon. So konnte bestritten werden, daß aus einem derart technisch erzeugten πάθος noch ein μάθος zu gewinnen sei, letztlich weil Ethos und Logos der Erzeuger bezweifelt wurden.

Schon affektentheoretisch ist zweifelhaft, ob die affektiven Wirkungen einer Rede wie einer Strafe, beispielsweise Trauer und Schmerz, zur σωφροσύνη führen können, die doch selber kein Affekt ist.<sup>23</sup> Soweit die Rhetorik als manipulative ›Pathotechnik‹ unter Verdacht geriet und den παθήματα der Seele keine phronetische Wirkung mehr zugetraut wurde, soweit wurde im Gegenzug das Lernen bzw. die Bildung kognitiv verengt. Dieser prekäre Antagonismus galt nicht nur in der antiken Aufklärung. Zwischen Xenophon und Zenon wurde πάθος so disqualifiziert, daß kein positiver Bezug zum μάθος mehr denkbar schien.<sup>24</sup> Die παθήματα der Seele galten in der Stoa als vernunftwidrig und daher keinesfalls als potentiell lehrreich oder ein Wie der Bildung von Klugheit.

Platon kannte noch ein konstruktives Verhältnis von φρόνησις und den παθήματα τῆς ψυχῆς, auch wenn normalerweise alle Wahrnehmungen und Leidenschaften der Seele deren Einsichtsfähigkeit verdunkeln und vom Ziel des Guten ablenken. Das εὖ πάσχειν<sup>25</sup> indes ist ein bei sich selbst Sein der Seele, das er als πάθημα (φρόνησις)<sup>26</sup> bezeichnen kann; mehr noch: das sei das einzig positiv zu wertende πάθος. Er ging noch nicht soweit, die völlige Unabhängigkeit oder das Unbeeinflußtsein als Regulativ der Erkenntnis anzusetzen.

<sup>22</sup> Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. v. H. DIELS/W. KRANZ, 1907/22, Bd. II, 292, 12, vgl. DÖRRIE, Leid und Erfahrung, 29.

<sup>23</sup> Vgl. treffend DÖRRIE, Leid und Erfahrung, 31.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 10, 28ff.

<sup>25</sup> Phaidr. 247c, vgl. 233a.

<sup>26</sup> Phaid. 79d.

Von *Aristoteles* ist durch den christlichen Neuplatoniker Synesios<sup>27</sup> eine Wendung überliefert, deren Wirkungsgeschichte von Dionysios über die Mystik und Luther bis darüber hinaus reicht: Als rechtes »χρῆμα ἱερόν« gelte, »καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοῦς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι.«<sup>28</sup> Nicht der Weg von Bildung und Erkenntnis führe zu Gott, sondern letztlich das παθεῖν, weil sich Gott zeigt bzw. offenbart, sich also nicht im Wollen oder dem Handeln erschließt, sondern in dessen Anderem, dem πάθος. In seinem Dialog *περὶ φιλοσοφίας* ging Aristoteles der Frage nach, woher der Mensch Erkenntnis der Götter habe.

Synesios seinerseits unterscheidet hier den rationalen von einem ekstatischen Weg, der weiter führe als alles Wissen und Wollen. Mit dem Logos könne man nicht dorthin gelangen, was jenseits dessen liege. In diesem (wohl bereits aristotelischen) Gegensatz von παθεῖν und μαθεῖν im Blick auf das Göttliche werden gewissermaßen Religion und Philosophie »ausdifferenziert«. Für die höchsten Erkenntnisse der Philosophie kann nicht mehr wie bei Pythagoras und Platon das παθεῖν der Ekstase als Modell dienen, sondern im Letzten scheiden sich diese Wege. Die »passive Synthesis« im παθεῖν Gottes (im genitivus obiectivus) sei kein »Lernen«, und der Erkenntnisweg der Philosophie nicht final ein παθεῖν.

### 3. Christologischer Vorgriff: Leiden als Lernen

Da die neuplatonisch-christliche Aufnahme des Topos παθεῖν und μαθεῖν bei Synesios in der Theologiegeschichte gravierende Wirkungen zeitigte, in der Christologie ebenso wie in der Anthropologie bis in die Mystik und darüber hinaus, sei dessen Bezug auf das Neue Testament als »lehrreiches Beispiel« angeführt. In Hebräer 5,5-9 heißt es:

»Οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ... ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεῖσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου ματὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθείς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου«

»So hat auch Christus ... in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen dem dargebracht, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist auch erhört worden, weil er Gott in Ehren hielt. So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch *an dem, was er litt, Gehorsam gelernt*. Und als er vollendet war, ist er für alle, die ihm gehorsam sind, der Urheber des ewigen Heils geworden« (kursiv P.S.).

<sup>27</sup> Synesios, Dion. 8; 48a; nach DÖRRIE, *Leid und Erfahrung*, 32f.

<sup>28</sup> Vgl. Aristoteles, *De an.* 414a .

Die Referenzstelle für das später so genannte hohepriesterliche Amt Christi geht mit einer erheblichen Irritation einher. Daß Christus lehrte, war Konsens, daß er aber *lernte*, ist singular. Auf dem Hintergrund des traditionellen Topos von  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  und  $\mu\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  ist das weniger überraschend.<sup>29</sup> Gelernt wird ›der Gehorsam‹, was wie eine Metapher aus dem antiken Schulbetrieb klingt und in seiner kalkulierten Absurdität eine Pointe freisetzt. Daß es hier um das Lernen »einer notvollen inneren Entwicklung Jesu im Todesleiden auf den Gehorsam hin« gehe,<sup>30</sup> klingt nach einem Anachronismus aus Zeiten der Mystik oder des Pietismus. Auch hilft der Hinweis wenig, es sei »der *biblische Gedanke* der, daß in der Leidenschule des Lebens ein positiver Schatz an Weisheit und Erfahrung gesammelt wird.«<sup>31</sup> Das wäre wenigstens ebenso klassisch-griechisch wie biblisch, und beides wohl eher im Hintergrund der Übertragung des Topos auf Christus zur Deutung seiner Passion.

Das Lernen ist in diesem Fall von der Prägnanz des sehr bestimmten Leidens her zu interpretieren, denn es ist nicht irgendeines, sondern dasjenige seiner Passion. Vermutlich steht das  $\epsilon\pi\alpha\theta\epsilon\nu$ <sup>32</sup> synekdochisch für die ganzen ›Tage seines Fleisches‹.<sup>33</sup> Gelitten wird ›im Fleisch‹, das die Metapher für die Passibilität irdischen Daseins ist. Hier wird allerdings nicht zwischen ›körperlichen‹ und ›seelischen‹ Leiden zu unterscheiden sein. Denn weder liegt eine Konzentration auf die Affekte vor (im Sinne der Rhetorik) noch eine neuplatonisierende Scheidung von Leib und Seele. Auch eine chronologische Eingrenzung auf die Passionsgeschichte, gar den Tod allein, scheint die synekdochische Funktion des  $\epsilon\pi\alpha\theta\epsilon\nu$  unnötig zu reduzieren.

Christi Leiden ist dem Hebräerbrief zufolge jedenfalls nicht ›selbstverschuldet‹, gar aus Sünde, sondern von seinem Vater ihm gegeben bzw. auferlegt. Das Schema von Zeus Strafen aufgrund des Gesetzes mag hier nachklingen, wodurch nur um so deutlicher wird, daß hier nicht ein Übermütiger oder Ungehorsamer zurechtgewiesen wird. Denn Christus erleidet an sich für uns die Straf(wirkung des Gesetzes), die denen gilt, *für die* er leidet. Nicht für sich selbst zu leiden, sondern *für andere*, ist die zentrale Kehre im Leidensverständnis, die aus der griechischen Tradition nicht herzuleiten,<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Vgl. auch die rabbinische Leidenstheologie, die die Züchtigungen aus Liebe und die sühnende Kraft der Leiden kannte. Vgl. STRACK-BILLERBECK II, 193f, 275.

<sup>30</sup> So H. BRAUN, *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen 1984, 145; dem folgt E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, Bd. 1: Hebr 1–6, EKK XVII/1, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990, 306.

<sup>31</sup> So GRÄSSER, ebd. 307.

<sup>32</sup> Vgl. Hebr 2,18; 9,26; 13,2.

<sup>33</sup> Was allerdings die christologische Folgefrage provoziert, ob die denn mit der Auferstehung zu Ende seien.

<sup>34</sup> Vgl. aber zum ›heroic death‹ die Beiträge in J. SCHRÖTER/J. FREY (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu*, Berlin/New York 2005.

sondern wenn, dann biblisch-theologisch vom Alten Testament her zu verstehen ist, zumal beim Hebräerbrief.

Daß aber dieses Leiden für andere ein Lernen *des Gehorsams* sei, bleibt irritierend. Zunächst scheint das als ein *Ethos des ›Logos‹ aus diesem Pathos* verständlich zu sein. Der Gehorsam folgt nicht ›automatisch‹ oder ist fraglos, sondern offensichtlich gilt er als fallibel. Die christologische Pointe, daß er nicht aus eigener Sünde litt,<sup>35</sup> setzt hier im Hebräerbrief voraus, daß sein Ethos hätte fehlgehen können, er also hätte ungehorsam werden können. Andernfalls wäre es unmöglich vom Lernen zu sprechen. Das Pathos Christi wird damit in präzisiertem Sinne zweideutig: Es ist dogmatisch gesprochen ›sacramentum et exemplum‹,<sup>36</sup> sühnend und als Vorbild wirksam, nicht entweder-oder, sondern sowohl-als-auch. Nicht sein sühnendes Leiden ist fallibel, sondern der exemplarische Effekt muß fallibel gedacht werden, weil er sonst nicht als Vorbild christlicher Lebensführung dienen könnte. Das ›exemplum‹ entfaltet seine rhetorische Wirkung als Zuspruch der Perseveranzgewißheit und in der Funktion der Paränese: im Gehorsam sich an Gottes Willen und dieses Beispiel zu halten.<sup>37</sup> Damit aber würde nur zu leicht die ›oboedientia activa‹ des Gehorsams zum intentionalen ›movens‹ der ›oboedientia passiva‹ seiner Passion. Es würde verkannt, daß er nicht eine der beiden Gehorsamsarten, sondern ›den (einen) Gehorsam lernte‹, als hätte auch er sich gegen alle Widerstände einer ›Einübung ins Christentum‹ unterzogen.

Daß Christus in seinem Leiden lernte, könnte tiefer greifen als ›nur‹ eine Darstellung des paränetischen Exempels zu sein (und damit zum Ausdruck der Theologie des Hebräerbriefes zu werden). Wenn der Text häufig vom *Werden* Christi spricht,<sup>38</sup> kann man das als formale Anzeige eines Personverständnisses nehmen, das *nicht* eine stabile ›idem‹-Identität Christi unterstellt (i.S. Ricoeurs), sondern eine solche ›ipse‹-Identität, die in passiver Genesis von den Widerfahrnissen her wird, was sie ist. Dann wäre das Lernen als Metapher für die *Selbstwerdung* Christi zu verstehen, die sich erst in seinem Leiden am Kreuz ›vollendet‹.<sup>39</sup> Es zeigt sich nicht nur »seine

<sup>35</sup> Vgl. I. U. DALFERTH, Gott und Sünde, NZSTh 33, 1991, 1-22.

<sup>36</sup> Vgl. E. JÜNGEL, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 261-282.

<sup>37</sup> So GRÄSSER, An die Hebräer, 308: »Daß der Sohn *zu lernen* hatte, betont Hebr aber auch darum, weil er das *ethische Moment* der Vorbildhaftigkeit des Christusweges hervorheben will«.

<sup>38</sup> Zum γίνεσθαι vgl. Hebr 1,4; 2,17; 5,5.9; 6,20; 7,16.22.26.

<sup>39</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Selbstwerdung. Paul Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, 273-316.

mitempfindungsfähige wahre Menschlichkeit«,<sup>40</sup> sondern es zeigt sich, daß die Identität des Logos in seinem Pathos erst wird,<sup>41</sup> was er ist, und darin dasjenige Ethos ausgebildet wird, das für manche Theologie exemplarisch wurde. Das Lernen des Gehorsams wäre so gesehen keine sekundäre Applikation oder Demonstration einer stabilen vorgängigen Identität, sondern das Wie des Werdens und Darstellens derselben. Entsprechendes ließe sich in Auslegung der Gethsemane-Szene sagen (Mk 14,32–42 parr). – Daß in diesen Formulierungen das zu exegesierende Verständnis des Hebräerbriefes vermutlich bereits überschritten wird, sei zugestanden.

Barth formulierte als Zusammenfassung seiner Auslegung von Hebr 5,1–10, daß es *nicht* um eine besondere menschliche Größe im Gehorsam gehe, sondern: »Das Neue Testament beschreibt den Sohn Gottes [...] als den *leidenden* Knecht Gottes. Nicht als einen zufällig und beiläufig – vielleicht zur Prüfung und Bewährung seiner Gesinnung [...] *auch* Leidenden, sondern als notwendig, als gewissermaßen wesentlich, als einen, soweit das Auge reicht, sinn- und zwecklos Leidenden – und nun vor allem: als einen, der dieses tief unbefriedigende Dasein *will* und der in dem Gehorsam, in welchem er sich als Sohn Gottes bewährt, ein anderes gar nicht wollen *kann*«. <sup>42</sup> Soll hier gelten ›non posse peccare‹ – so daß der Gehorsam infallibel gewesen wäre? Zumindest wäre es dann sinnlos von einem *Lernen* des Gehorsams zu sprechen. Es würde nicht die Einheit des Willens (von Vater und Sohn) eingeübt und gelernt, sondern sie bestünde immer schon, als Einsheit? Das dürfte eine Unterinterpretation Barths sein, ob im genitivus obiectivus oder subiectivus mag hier offen bleiben. Der Hebräerbrief jedenfalls versteht den *gelernten* Gehorsam als *nicht gefallen*, aber deswegen nicht als infallibel. Und er versteht das Leiden, in und aus dem gelernt wird, keineswegs als ›sinn- und zwecklos‹, sondern als mehrfach sinnvoll. Als *wesentlich* Leidender zeigt sich an dessen Leiden mehr als eine ›Strafe Gottes‹. Es zeigt die Wesentlichkeit der Kontingenz des ihm in seinem Leiden Zufallenden bzw. Widerfahrenden: die Wesentlichkeit, nicht ›an und für sich‹ zu leiden, sondern *für* die Anderen. Das ist vielleicht die größte Unselbstverständlichkeit und Unverständlichkeit dieser Paradoxierung von  $\alpha\theta\epsilon\iota\nu$  und  $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ . Und es scheint, als würde das Lernen im Leiden zum ›exemplum‹ *für* die Anderen als Darstellung des Sinnes ihres Leidens.

Dieser an die Grenze gehende Vorgriff wird in seiner theologischen Verdichtung erst in der Mystik und bei Luther wieder thematisch und näher ausgeführt werden. Er zeigt jedenfalls an, daß das Pathos zum sinn- und bedeutungstiftenden Ursprung von Ethos und Logos werden kann – um

<sup>40</sup> F. DELITZSCH, Kommentar zum Briefe an die Hebräer, Leipzig 1857 (= Gießen 1989), 197.

<sup>41</sup> Mit Hebr 2,10; 5,9 wäre zu sagen: *vollendet wird*.

<sup>42</sup> BARTH, KD IV/1, 179f, vgl. Registerband 401.

den Preis allerdings, daß die gewohnte Topik von Lernen und Leiden bis in die Unverständlichkeit hinein paradoxiert wird. Diesseits dieser letzten Fragen gilt es im zunächst Folgenden, den weiteren Horizont des Pathos zu erörtern im Ausgang von Aristoteles, um exemplarische Topoi bei Augustin und Thomas weiterzuverfolgen.

#### 4. Von Aristoteles aus

Aristoteles ist bei aller Brüchigkeit des von ihm Überlieferten derjenige Systematiker der Akademie, in dessen Denken sich die verschiedenen Orte aufsuchen und abschreiten lassen, an denen das πάθος thematisch ist und implizit oder explizit seitdem auch immer wieder thematisch wird. Das sei versucht, um sich im Denken der Passivität zu orientieren und es in theologischer Perspektive daraufhin weiterzuführen.

Aristoteles exemplifiziert erwartungsgemäß den oben skizzierten semantischen Überblick. Zunächst ist πάθος das mehrdimensionale Erleiden von Wirkungen, das man komplexiv Widerfahrnis nennen kann, sei es im Guten oder im Schlechten. Die Wirkungen manifestieren sich in den παθήματα τῆς ψυχῆς,<sup>43</sup> wie sie sprachlich zu Ausdruck und Darstellung kommen können und daher für eine Sprachphilosophie wie die des Aristoteles die elementare Gegebenheitsweise dessen sind. Alles seelische Sein (also alles Animalische, bei Tieren wie Menschen) hat ἴδια πάθη. Das gilt in zu klärender Hinsicht für *alle drei* Seelenteile.

Grundlegend ist πάθος eine der zehn Kategorien, also eine *logisch* irreduzible Hinsicht allen Seins bzw. Sagens. Dieser logische Befund hat *ontologische* Gründe in der Theorie der ὕλη. Erst auf diesem Hintergrund ist die *Anthropologie* näher zu verstehen, und zwar *physiologisch, epistemisch, ethisch* und in ihren *rhetorischen* Konsequenzen. Das wird im einzelnen an den *Affekten* zu zeigen sein, exemplarisch an dem *Begehren*, und weitergeführt in der Theorie des *Habitus* als Ordnung der Passionen. Dabei wird stets gegen manche *Üblichkeiten* gelesen werden. Wenn beispielsweise Aristoteles ethisch eine normative Asymmetrie von Aktiv und Passiv vertritt zugunsten des ›freien Handelns‹, wie beispielsweise des freizügigen Gebens gegenüber dem abhängig machenden Nehmen,<sup>44</sup> läßt sich die übliche Lektüretendenz ›im Zeichen des Aktivs‹ auch umkehren. Gilt bei Aristoteles die Konvertibilität von Aktiv und Passiv, so läßt sich alles Gesagte auch ›im Zeichen des Passivs‹ lesen und formulieren – mit der bemerkenswerten Folge, daß sich die Akzente, Aufmerksamkeiten und Appräsenzen verschieben.

<sup>43</sup> Herm. 16a 3f.

<sup>44</sup> NE 1119bff (IV,1).

## A) Passivität als Kategorie

Vor Aristoteles finden sich bereits in Platons Parmenides<sup>45</sup> diverse, der Einheit des ›Einen‹ zuwiderlaufende Gegensatzpaare, *πάθη* genannt: Einheit/Vielheit, Ganzes/Teile, Grenze/Unbegrenztheit, Gestalt/Gestaltlosigkeit, Räumlichkeit/Nichträumlichkeit, Ruhe/Bewegung, Identität/Verschiedenes, Ähnlichkeit/Unähnlichkeit, Berührung/Distanz, Gleichheit/Un-gleichheit (nach Zahl und Größe), Temporalität (älter/jünger), Werden/Vergehen, Erkennbarkeit wie Nennbarkeit und ihre Gegenteile, sowie Relationalität. Als Grunddifferenz von Platon gilt gemeinhin Substanz versus Relation als An-sich-sein versus Auf-anderes-hin-sein.<sup>46</sup> Bemerkenswert an dieser kategorialen Ausdifferenzierung der Pathe ist nicht nur die ›Ubiquität‹ der entsprechenden Passivitäten, sondern daß sie Index des Übergangs von ›eins zu zwei‹ sind. Die (parmenideische bzw.) platonische ›Urteilung‹, die alle Neuplatoniker gequält hat, wird als genetischer Ursprung der Pathe konzipiert. In mythischer Version (der Gnosis) konnte die Differenz *aus* dem Pathos entstehen (etwa aus überschwenglicher Liebe des Pneuma zum Einen), worin anschaulich nachklingt, daß mit Differenz ›überhaupt‹ die Polarität der Pathe entsteht.

Aristoteles kennt aus pythagoreischer Tradition zehn Fundamentaldifferenzen, die seine ›Kategorientafel‹ bilden.<sup>47</sup> Nach dem basalen ›Zugrundeliegenden‹ der ersten Substanz, die allein an-und-für-sich ist, treten alle anderen Bestimmungen als ›relative‹ hinzu. Zunächst als ›alte‹ Kategorien platonischer Herkunft die Substanz, die Qualität und die Relation; sodann die ›jungen‹, ›sprachanalytisch‹ gewonnenen. Unter den Kategorien gibt es ›reiche Riesen‹: vor allem Substanz, Qualität, Quantität, dann u.a. Relation, Lokalität und Temporalität, und ›arme Zwerge‹, »die *kleinen Vier* eben; zu ihnen ist nicht viel zu sagen (sie waren seit Anfang Anstöße der Interpretation)«. <sup>48</sup> Situation, Habitus, Aktivität/Passivität, Veränderung. Aktivität und Passivität werden nur beiläufig erörtert unter dem Aspekt der Veränderung in der Relation von Möglichkeit und Wirklichkeit und der Qualität.

Passivität ist die *letzte*, zehnte Kategorie: »Jedes ohne Verbindung gesprochene Wort bezeichnet entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität oder eine Relation oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Haben oder ein Wirken oder ein Leiden [*πάσχειν*]«. Für

<sup>45</sup> Parmenides 137c-166c.

<sup>46</sup> Beispiele für den Unterschied von Tun und Leiden erörtert er im Gorgias 476bff: schlagen, schneiden und brennen (daher bei Aristoteles Kat. 2a; vgl. Gorg. 478c, Krat. 387ab, Soph. 248bc).

<sup>47</sup> Met. 986a.

<sup>48</sup> So H. G. ZEKL, Einleitung, in: Aristoteles, Organon, Bd. 2, hg. v. H. G. ZEKL, Hamburg 1998, IX-LXXII, XXIV.



das Erleiden gibt er als Beispiele ›geschnitten werden‹, ›gebrannt werden‹<sup>49</sup> – mit der engführenden Konnotation von schmerzhaftem Leiden, die Wirkungsgeschichte gemacht hat. Bemerkenswert ist, daß die Passivität überhaupt als eine der zehn Kategorien firmiert. Denn die Konsequenzen sind gravierend. Damit ist nicht weniger gesagt, als daß *alles Mögliche und Wirkliche* in jeweils näher auszumachender Hinsicht *passiv* zu nennen ist. Das dürfte wohl nur ›sublunar‹ gelten, sofern der erste Beweger ›apathisch‹ ist. Aber selbst im Blick auf ihn kann man fragen, ob er in seiner Selbstanschauung bzw. -erkenntnis *als Erkannter* darin passiv genannt werden könnte. Nur führte das über Aristoteles hinaus.

Als allerletzte der kleinen Kategorien gilt Passivität anscheinend als *inferior*, noch marginaler als die (reformatorisch so wichtig gewordene) Relation. Prima facie *dual* bestimmt als das *Andere der Aktivität* ist sie allerdings nicht allein ethisch relevant, sondern im Blick auf jede Bewegung bzw. Veränderung, wodurch sich schon eine Vermittlung des Duals abzeichnet. Denn die Dimension der Passivität ist bei Aristoteles – von Grenzwerten reiner Passivität (pure Materie) und reiner Aktivität (unbewegter Beweger) abgesehen – immer und überall präsent, allerdings stets korrelativ und nicht ›schlechthinig‹. Die damit angedeutete These einer schon bei ihm konzipierten ›Entdualisierung‹ in dynamischer Korrelation läßt sich belegen: »Auch das Wirken und das Leiden läßt eine Kontrarität und ein Mehr und Minder zu: das warm machen ist dem kalt machen, das warm werden dem kalt werden und das sich freuen dem sich betrüben konträr, und so läßt denn das Wirken und Leiden eine Kontrarität zu. Aber auch ein machen, und es kann etwas mehr oder minder warm werden, und folglich läßt das Wirken und das Leiden ein Mehr und Minder zu.«<sup>50</sup>

›Gegensätzlichkeit‹ besagt zunächst lediglich, daß hier eine nicht auf einen Pol reduzierbare Differenz vorliegt. Passivität ist demnach nicht nur eine Minimalform von Aktivität, so wie in der Grammatik das Passiv keine Variante oder Schwundform des Aktivs ist. Die Phänomenalität dieser Differenz ist allerdings stets ein ›mehr oder weniger‹. Etwas ist nicht entweder passiv oder aktiv, sondern stets beides, das eine mehr, das andere weniger. Da alles Sein im Werden ist, ist diesseits reiner Grenzwerte wie Geburt und Tod oder ›geschnitten und verbrannt werden‹ alles im stetigen Übergang, bei dem nur abstraktiv herauszugreifen ist, was es an einem Ort zu einer Zeit mehr oder weniger ist. Damit wird eine phänomenologische Differenz vorausgesetzt von Zustand (πάθος) und Vollzug (πάσχειν), anders gesagt: von Widerfahrnis und Widerfahrung, oder reflexionslogisch gefaßt:

<sup>49</sup> Kat. 1b 27; 2a 4. Übersetzung hier und im Folgenden nach Aristoteles, Kategorien, übers. v. E. ROLFES, <sup>2</sup>1925..

<sup>50</sup> Kat. 11b 1–8: »ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ ποεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐναντιότητα καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ... ὥστε ἐπιδέχεται ἐναντιότητα. καὶ τὸ μᾶλλον δὲ καὶ τὸ ἥττον ...« (11b 1–4).

von Bestimmtheit und Vollzug.<sup>51</sup> Diese kategoriale Differenz ist hier noch unterbestimmt, sofern die Kontexte fehlen. Die ›abstrakte‹ Passivität als Kategorie wird konkret erst in Ontologie, Anthropologie, Psychologie, Ethik und den Sprachwissenschaften von Topik, Rhetorik und Poetik.

### B) Qualität

Wie etwas ist, macht seine Qualität aus, seine ›Beschaffenheit‹ (ποιότης), die nicht anders als ›für jemanden‹ bzw. ›für anderes‹ ist.<sup>52</sup> Was sinnlich wahrgenommen<sup>53</sup> wird (die παθητικαὶ ποιότητες), ist warm/kalt, trocken/feucht, schwer, dicht, rauh oder hart. Qualität ist eine Frage der *Sinne*, und zwar nach Aristoteles vor allem des Tastsinns. ›Wie sich etwas anfühlt‹ wäre eine Umschreibung dessen. Einen *sinnlichen* Sinn für Qualität zu haben, unterscheidet ›beseelte Lebewesen‹ vom Unbeseelten. »Affektion heißt in der einen Bedeutung eine *Qualität*, dergemäß etwas anders werden kann, wie etwa das Weiße und Schwarze, Süße und Bittere, Schwere und Leichte und anderes dergleichen. In einer anderen Bedeutung heißen Affektionen die *Verwirklichungen* und die bereits eingetretenen *Umwandlungen* dieser Qualitäten. Weiter heißen so besonders die schädlichen Umwandlungen und *Bewegungen*, vorzüglich aber die schmerzhaften *Schäden*. Doch auch große *Unglücksfälle* heißen Affektionen.«<sup>54</sup>

Prinzipiell gelten für Aristoteles Pathos wie Pathe als akzidentell und damit als unselbständig. Was als ontologische Inferiorität erscheint, hat allerdings eine keineswegs marginale Folge: passiv ist etwas stets *für* jemanden. Die ›pathische‹ Qualität gilt als eine der *relativen* Eigenschaften, die bestimmt, wie etwas wirkt, also das ›Wirkungspotential‹ von etwas. Aristoteles nennt sie »eine dritte Spezies der Qualität«: »passive Qualitäten und Affektionen (πάθη). Das sind Dinge wie Süßigkeit, Bitterkeit, Säure und

<sup>51</sup> Vgl. J. DIERKEN, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996.

<sup>52</sup> »ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινας λέγονται: »Unter Qualität (Beschaffenheit) verstehe ich das, vermöge dessen man so oder so beschaffen heißt« (Kat. 8b 25).

<sup>53</sup> Vgl. W. BERNARD, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988.

<sup>54</sup> »πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρῦτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἓνα δὲ αἰ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τῶν μεγέθων αἰ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἰ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν [καὶ λυπηρῶν] πάθη λέγεται« (Met. 1022b 15–21; vgl. 1049a 12, kursiv P.S.). Übersetzung hier und im Folgenden nach: Aristoteles, Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie, übers. v. F. F. SCHWARZ, Stuttgart 21984.

alles dem Verwandte [...]».<sup>55</sup> Die geläufige Übersetzung als ›zu erfahrende Eigenschaft‹ ist problematisch, sowohl im Rekurs auf den Erfahrungsbe-  
griff, um πάσχειν zu übersetzen, als auch in der gerundivischen Formu-  
lierung. Es sind widerfahrende Eigenschaften, oder *Widerfahrungsqualitäten*,  
die nicht als reine *Objekteigenschaften* zu bestimmen sind, sondern aussa-  
gen, wie sich etwas für jemanden ›anfühlt‹. »Passive Qualitäten aber heißen  
sie, nicht weil die aufnehmenden Subjekte der Qualitäten etwas erlitten  
haben; denn der Honig wird weder als süß, noch als sonst so etwas be-  
zeichnet, weil er etwas erlitten hat; und wie dieses passive Qualitäten sind,  
heißen auch die Wärme und die Kälte so, nicht weil die sie aufnehmenden  
Subjekte selber etwas erlitten haben, sondern weil jede von den genannten  
Qualitäten in den Sinnen eine Affektion (ein Leiden) bewirkt, darum hei-  
ßen sie passive Qualitäten.«<sup>56</sup> Daß es so und nicht anders geworden ist, wird  
›erlitten‹. Diese widerfahrenden Eigenschaften sind nicht notwendig von  
Dauer, können daher wie Affekte vorübergehend sein, plötzlich oder mit  
Nachklang. »Dagegen alle Erscheinungen, die von leicht zerstörbaren und  
schnell sich ausgleichenden Agentien herrühren, heißen Affektionen, nicht  
Qualitäten; denn in Rücksicht auf sie wird man nicht so und so beschaffen  
genannt. Wenn jemand aus Scham errötet, sagt man nicht, er sei von roter  
Gesichtsfarbe, und wenn jemand vor Schrecken erblaßt, sagt man nicht, er  
sei von blasser Gesichtsfarbe, sondern vielmehr, er sei so oder so affiziert  
worden. So werden denn solche Erscheinungen Affektionen, nicht Quali-  
täten genannt.«<sup>57</sup>

### C) ›Hyle‹ als Inbegriff der Passivität?

Sofern die ›hyle‹, die Materie, von der ›morphe‹ geformt wird, wird sie von  
Aristoteles passiv genannt,<sup>58</sup> weil sie nicht aus sich selbst die Formen her-

<sup>55</sup> »Τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη· ἔστι δὲ τὰ τοιαῦτα οἷον γλυκύτης τε καὶ πικρότης καὶ στρυφνότης καὶ πάντα τὰ τούτοις συγγενῆ [...]« (Kat. 9a 28–30).

<sup>56</sup> »παθητικαὶ δὲ ποιότητες λέγονται οὐ τῶ αὐτὰ τὰ δεδεγμένα τὰς ποιότητας πεπονθέναι τι· οὔτε γὰρ τὸ μέλι τῶ πεπονθέναι τι λέγεται γλυκύ, οὔτε τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδὲν ὁμοίως δὲ τούτοις καὶ ἡ θερμότης καὶ ἡ ψυχρότης παθητικαὶ ποιότητες λέγονται οὐ τῶ αὐτὰ τὰ δεδεγμένα πεπονθέναι τι, τῶ δὲ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐκάστην τῶν εἰρημένων ποιοτήτων πάθους εἶναι ποιητικὴν παθητικαὶ ποιότητες λέγονται« (Kat. 9a 35–9b 7).

<sup>57</sup> »ὅσα δὲ ἀπὸ ῥαδίως διαλυομένων καὶ ταχὺ ἀποκαθισταμένων γίνεται πάθη λέγεται· οὐ γὰρ λέγονται ποιοὶ τινες κατὰ ταῦτα· οὔτε γὰρ ὁ ἐρυθριῶν διὰ τὸ αἰσχυνοῦσθαι ἐρυθρίας λέγεται, οὔτε ὁ ὠχριῶν διὰ τὸ φοβεῖσθαι ὠχρίας, ἀλλὰ μᾶλλον πεπονθέναι τι· ὥστε πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα λέγεται, ποιότητες δὲ οὐ« (Kat. 9b 28–33).

<sup>58</sup> Belege vgl. C. BAEUMKER, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung, Münster 1890/ND Frankfurt a.M. 1963, 265; H. H. JOACHIM, Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away, Oxford 1922, 250; J. STALLMACH, Dynamis und energieia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959, 36, 44, 49, 171–181.

vorbringt und sich nicht selber aus der ›dynamis‹ in ›energeia‹ überführen kann. Diesen Übergang bewirkt die Form, die wirkende Form also – wozu sie allerdings einer entsprechenden Materie bedarf, die man daher später ›präformiert‹ nannte. So wird keine Seele aus Lehm einen Menschen werden lassen. Unter ›sublunaren‹ Bedingungen kann eine Form nur unter den begrenzten Möglichkeiten der Materie die jeweilige Substanz bilden.

Dabei ergibt sich Unterscheidungsbedarf. Die geformte Materie (›secunda materia‹) ist mitwirkend in der Substanz; die formlose Materie (die reine ›hyle‹) hingegen ist nicht mitwirkend. Das wirft die Frage auf, ob die ›hyle‹ als ontologisches Prinzip (gewissermaßen rein und für sich) passiv ist, während die ›hyle‹ in concreto der realen Substanzen auch aktiv wirkt. ›Hyle‹ als »ihrem *Wesen* nach *aktiv*« zu nennen,<sup>59</sup> scheint aber übertrieben zu sein. Sie ist primär ihrem ›Unwesen‹ nach aktiv. Sofern die Materie sich in ihrer Formung als störend oder hemmend erweist, ist sie der Ursprung des κακόν, was um so häufiger geschieht, als die teleologische Ordnung des Kosmos abnimmt, also je weiter *sublunar*, um so eher. Die Materie ist aber nicht per se κακόν, sondern nur, sofern sie sich ihrer Formung ›widersetzt‹. Ethisch ist das leicht nachvollziehbar: Sofern das Strebevermögen (ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν) gegenüber dem ›nous‹ gehorsam ist, wird es von ihm geformt und dient dem Guten; widersetzt es sich aber, wird es zum Quell des Übels.

Daraus ergibt sich eine gefährliche Nähe von Übel und Kontingenz (sofern bei Aristoteles bereits davon zu sprechen wäre): Die ›hyle‹ ist in ihrer Möglichkeit, *ateleologisch* zu wirken, Ursache beider, antagonistisch zu der teleologischen Ordnung des guten Kosmos.<sup>60</sup> Sofern die ›hyle‹ die ›dynamis‹ des Seins wie des Nicht-Seins in sich trägt, kann sie Grund des Nicht-Sein des Guten sein. Damit liegt eine, auch theologisch tradierte, Verkürzung nahe, die Materie selber zur Ursache des Übels zu machen und darin ihre Polyvalenz zu verkürzen. »Das *ateleologische Eigenwirken* der Hyle führt also zwar manchmal zu negativen Nebenwirkungen, kann aber nicht *seinem Wesen nach* als κακόν bezeichnet werden.«<sup>61</sup> Darin *kann* man eine antiplatonische (oder antineuplatonische) Implikation des Aristoteles sehen, nicht die Materialität per se als dem Übel affin zu reduzieren, sondern ihre polyvalente ›dynamis‹ zu wahren und ihr sogar ein eigenes Streben zum Guten einzuschreiben.<sup>62</sup> Denn, kann die Materie *selber* wirkende

<sup>59</sup> H. HAPP, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York 1971, 802.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 767.

<sup>61</sup> Ebd., 771, vgl. 772: »Die Hyle bewirkt *per accidens* gelegentlich Schlechtes, ist aber selbst ihrem Wesen nach nicht ›schlecht‹ (κακή)«.

<sup>62</sup> Notiert sei, daß Aristoteles hierin mit Speusipp übereinstimmt (gegen Platon und Xenokrates). Dessen Argument war, daß die ›hyle‹ die Form aufnehme und daher selber affin zu diesem Guten sein müsse (vgl. ebd., 774).

Ursache des Übels sein? Doch wohl kaum, wenn sie vor allem passiv ist. Nur in ihrem ›Nicht-Mitwirken‹, in ihrer Widerständigkeit gegenüber den Formungen, kann sie das Nicht-Wirklichwerden des Guten ›bewirken‹ im Sinne einer später so genannten Privation oder Hemmung. Das Argument läßt sich auch invertieren: indem die Materie ihrer ›Verformung‹ widersteht, kann sie ihrem ›üblen‹ Gebrauch etwas entgegensetzen.

Jedenfalls kann die naheliegende These ›reiner Passivität‹ der Materie mit Aristoteles bestritten werden. ›Hyle‹ als »aktive Seinsmöglichkeit« und »Ursprung aller mechanischen Naturvorgänge« ist nicht schlechthin passiv, sondern in concreto stets mitwirkend (worum Künstler genau wissen).<sup>63</sup> Sofern sie ›gehorsam‹ oder ›gefügig‹ ist, also in der Realisierung ›kooperativ‹, ist sie nicht nur naturaliter passiv, sondern gleichsam in *ethischem* (bzw. qualitativem) Sinne *passiv*, fügsam gegenüber dem Telos. Umgekehrt kann sie die Realisierung des Telos stören und wird darin faktische Wirkungen zeitigen, die ateleologisch sind, aber deswegen nicht notwendigerweise ›übel‹.

a) Man kann daher bei Aristoteles im Blick auf die ›hyle‹ von einer *korrelativen Passivität* sprechen. Sofern der Materie ein ›Streben nach der Form‹<sup>64</sup> inhäriert, ist sie an der Realisierung des Telos beteiligt,<sup>65</sup> was vice versa ihre Eigendynamik in der Verfehlung dessen zeigt. Insofern gälte für die ›hyle‹ nach Aristoteles kein ›mere passive formatur‹. Die Materie wird allerdings auch nicht mehr als *das* formende Prinzip des Kosmos verstanden, wie das bei den vorsokratischen Archeologien versucht worden sein mag, wenn man den Ursprung aller Dinge in einem der vier Elemente finden zu können meinte. Dagegen ist Aristoteles' ›Passivierung‹ der Materie ebenso gerichtet wie gegen Platons Tendenz zur ›Malisierung‹ derselben.<sup>66</sup> Eine weitere Differenz ergibt sich gegenüber der Stoa, sofern sie die Materie zur Substanz steigert, also alle Formwerdung aus der ›Selbstorganisation‹ der ›hyle‹ sich entwickeln läßt. Diese radikal naturphilosophische Position wird von Aristoteles vermieden aufgrund der *Differenzrelation* von ›hyle‹ und ›morphe‹, der zufolge nicht die Materie per se aktiv Formen hervorbringt. Die inhärente Formtendenz der ›hyle‹ allerdings, ihre intrinsische Teleologie, tendiert zu letzterem. Die kritische Frage bleibt dabei, ob die Ein-

<sup>63</sup> So ebd., 706ff, hier 761.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 771.

<sup>65</sup> Happ kommt zu dem erhellenden Schluß: »Somit liegt in der aristotelischen Hyle-Eidos-Lehre ein entschiedener *ontologischer Dualismus* vor, dem kein ebenso entschiedener *axiologischer Dualismus* entspricht« (ebd., 772). Daß das theologisch attraktiv erscheint, ist verständlich, mit der Präzisierung, daß dann *kein* axiologischer Dualismus mehr vorliegen darf, sondern teleologisch (oder eschatologisch) der (problematische) ontologische Dualismus als zu überwindender gilt.

<sup>66</sup> Daher ist schwer nachvollziehbar, wenn ebd., 776, in Aristoteles Hylebegriff eine »Metamorphose des ›vorsokratischen‹ Materie-Prinzips« sieht; vgl. ebd., 807.

schreibung des Telos in die Materie nicht eine Überinterpretation ist. Die negativen Bestimmungen ἄμορφον, ἄπειρον, ἀτελές etc.<sup>67</sup> als ›Formverlangen‹ statt als bloßes Ungeformtsein zu interpretieren, ist bestreitbar.

b) Man kann hier auch anders interpretieren als im Schema der kooperativen Korrelation. Könnte nicht das komplexe Werden einer Substanz als *primär* reine Passivität der ›hyle‹ und *sekundär* als Mitwirkung derselben in ihrer Formung verstanden werden? Dann wäre etwas anachronistisch gesagt von einer *reinen Passivität* der ersten, ungeformten Materie und einer kooperativen, *korrelativen* Passivität der zweiten, geformten Materie im Prozeß ihrer Formung zu sprechen. Das jedenfalls war der Weg der thomistischen Interpretation, die Materie rein passiv zu verstehen und alle Aktivität der Form in der geformten Materie zuzuschreiben. So zu lesen ist ontologisch jedenfalls *möglich*, und die Mehrheit der Aristotelesausleger versteht m.W. die ungeformte Materie als rein passiv. – Daher ist die Metaphorik Luthers, der Mensch sei gegenüber Schöpfer wie Versöhner ›reine Materie‹ und daher ›mere passive‹ keineswegs eine *antiaristotelische* These, auch keine antithomistische, zumindest was die Materialität betrifft. Nur die Metaphorik der Materie für den gefallen Menschen ist antischolastisch. Inwiefern das allerdings an Aristoteles<sup>2</sup> ›De anima‹ anschließbar ist, wird zu erörtern sein.

c) Es gibt im Unterschied zur korrelativen wie zur dualen Interpretation der Passivität noch eine dritte Möglichkeit, wenn man die ›hyle‹ nicht als ›passiv *oder* aktiv‹ versteht, sondern als passiv *und* aktiv. Sie ist in ihrer Widerständigkeit und Eigendynamik eine *aktive Passivität*, wenn man es paradox formulieren wollte. Tropisch daran ist, sie ›aktiv‹ zu nennen. Weniger paradox kann man sagen, sie ist mitwirkend in dem Geschehen der Substanzwerdung, sofern sie *als* passive der wirkenden Form etwas entgegen<sup>setzt</sup>, das die Aktivität herausfordert. Das ermöglichte theologisch einen doppelten Anschluß. Entweder kann man das ›Strebevermögen‹ der Materie aufnehmen und fordern, etwa in der ›Bereitung‹ oder ›Mitwirkung‹ zur Neuformierung. Oder aber man kann den Widerstand als ›repugnatio‹ gegen dieselbe auffassen und damit die Eigendynamik als eindeutig ›übel‹ (dis)qualifizieren. Die erstere Option operiert mit der Kontinuität von Natur und Gnade, die zweite mit deren Diskontinuität, wenn nicht gar (markionitisch oder flacianisch) mit deren manifestem Widerstreit.

#### D) Reine Möglichkeit

›Hyle‹ ist *nicht* mit vorhandener Räumlichkeit, Körperlichkeit oder zuhandener Materialität zu identifizieren, sondern ist primär reine ›dynamis‹. Insofern ist die ›hyle‹ als Prinzip unkörperlich.<sup>68</sup> Wenn man über die

<sup>67</sup> Phys. 192a.

<sup>68</sup> Vgl. Met. 1028b 33ff.

›Reinheit‹ der Passivität der ›hyle‹ bei Aristoteles streiten kann, so doch nicht über ihre primäre *reine Möglichkeit*. Das *δυνάμει ὄν* ist, aber ist doch ›bloß‹ möglich. Es *ist* die Möglichkeit, wirklich zu werden, etwa gerechtfertigt zu werden, aber ist darin gleichwohl nicht mit einer eigenen ›Fähigkeit‹ beteiligt. Ein transzendentes Argument von der Art, es müsse eine ›Rezeptionskapazität‹ vorausgesetzt werden, ein Seelenvermögen oder eine Fähigkeit, um das zu empfangen, was ihr widerfährt, würde aus der späteren Wirklichkeit in die Möglichkeit zurückprojizieren, was erst in der Verwirklichung wirklich geworden ist.

### E) *Relation*

›Hyle‹ hat keinen absoluten Sinn, als könnte sie ›an und für sich‹ sein, sondern sie ist stets *Relationsbegriff*,<sup>69</sup> so wie die Grundfigur des Hylemorphismus, die Substanz, eine *Relation* bezeichnet. Man könnte (mit Vorgriff auf Leibniz) soweit gehen, diese Relation als Funktionsrelation zu interpretieren, etwa: Materie verhält sich zur Form wie Woraus zu Wozu.<sup>70</sup> Relation ist die ›hyle‹ immer in doppelter Hinsicht, horizontal im Verhältnis zur Form, vertikal im Verhältnis der Substanzen bzw. ihrer Ordnung. In Form einer ontologischen Hierarchie ist jedes vorgängige dem Folgenden gegenüber ›hyle‹, die ›prima materia‹ den Elementen, die wiederum den Homoiomeren, die den Anhomoiomeren, die dem Gesamtkörper und der Seele. Das wiederholt sich *in* der Seele. So ist der Körper hyletisch im Verhältnis zur ihn formenden Seele, die nährende und die strebende Seele ihrerseits hyletisch im Verhältnis zum ›nous‹, der sie formt.

Für das Verständnis der Hyletik ist bemerkenswert, daß Aristoteles die Relation nicht nur für Substanzen gebraucht, sondern auch für Akzidentien, also für Veränderungsprozesse des Wie, Wieviel und Wo (Quantität, Qualität, Ort).<sup>71</sup> Die akzidentelle Metabole hat auch eine ›hyle‹, deren Formbestimmungen verändert werden. Ein Ortswechsel beispielsweise vollzieht sich an einem darin als Substrat geltenden etwas. So wäre der Mensch die ›hyle‹ in einer Bildungsreise, bei der die Ortswechsel, Umstände und Widerfahrnisse ihn verändern. Systematisch heißt das, die hylemorphe Relation gilt nicht nur in Bezug auf die Substanz, sondern *transkategorial*.

›Hyle‹ ist demnach kein ›an sich Seiendes‹, sondern sie ist immer ein Relationsbegriff im Verhältnis zu dem, was sie formt. Wenn oft von einem ›Dualismus‹ bei Aristoteles gesprochen wird, ist das unangemessen. Während sich bei Platon ein mehr oder minder manifester ontologischer

<sup>69</sup> Daß das kein Eintrag im Sinne von Leibniz ist, belegt HAPP, Hyle, 784ff, 798ff, 713 (Anm. 161).

<sup>70</sup> Ebd., 798f.

<sup>71</sup> Der Genderaspekt wird hier übergangen. Daß Aristoteles alles Weibliche als ›hyle‹ und vor allem als passiv bezeichnen kann, wäre eigens zu problematisieren.

Dualismus ergab mit dem ungelösten Problem von Chorismos und Methexis, kann man den neuplatonischen Monismus wie den vermeintlichen Dualismus des Aristoteles als Antwort darauf verstehen. Näher besehen ist aber Aristoteles' prinzipielle und phänomenale *Korrelation* von Materie und Form wie von Möglichkeit und Wirklichkeit ein *antidualistisches* Modell. Da Materie und Form immer relational zu verstehen sind, sind sie keine dualen Relate, die erst sekundär relationiert werden. So gesehen ist Aristoteles gegenüber Platon ein ›Entdualisierer‹ – mit dem Folgeproblem einer holistischen Kontinuitäts- und universalen Korrelationthese. Wie stark beide wirkten, zeigte sich später in den Problemen, eine soteriologische Passivität (des Menschen) zu denken oder eine Externität und qualifizierte Fremdheit (Gottes).

#### F) ›Hyle‹ des Menschen

›Hyle‹ im prinzipientheoretischen Sinne ist demnach reine, reale Möglichkeit, rein, sofern sie nicht *per se* wirklich wird (sich formt), real sofern sie zu *verwirklichende* ist und final vollständig *verwirklichte* sein wird. Im konkreten, ›phänomenalen‹ Sinne bedeutet ›hyle‹ den Inbegriff der *σώματα φυσικά και αἰσθητά*,<sup>72</sup> d.h. die vier sublunaren Elemente, deren Kombinationen sowie den Ätherkörper oder anders: den *Körper* der Welt und alle einzelnen Körper in ihrer Konkretion von Leiblichkeit, Individualität und ›Geschichtlichkeit‹.

Das heißt, die Materie ist ›*principium individuationis*‹, Sitz der Akzidentien, der individuierenden Kontingenzen, und somit für das menschliche Leben ›wesentlich‹, gerade sofern sie passiv ist. So ermöglicht erst die Materie die individuelle Konkretion der Form. Für die Individualität heißt das, sie ist individuell (statt ›nur‹ allgemein) durch ihre kontingente, passive Materialität. Für den Menschen zeigt sich darin die Wesentlichkeit seiner *Leibhaftigkeit*, für eine Kultur die *Faktizität* ihrer Geschichte. Da erst durch die ›hyle‹ die Formen in dem Prozeß von Werden und Vergehen realisiert werden, kann man darin auch die Wirklichkeitsbedingung von *Geschichte* entdecken. Ohne Materialität keine Geschichte der (symbolischen) Formen bzw. keine Kulturgeschichte.

Sofern die ›hyle‹ passiv ist, ist der Mensch passiv, weil er selber auch ›hyle‹ ist. Das gilt erstens in seinen vertikalen Verhältnissen: des Körpers zur Seele, der Nährseele gegenüber dem Strebevermögen, beider gegenüber dem ›nous‹ der Seele – und des ganzen Menschen gegenüber dem unbewegten Bewegter. Es gilt zweitens in seinen horizontalen Verhältnissen: des Körpers zu anderen Körpern, des Animalischen des Menschen zu anderem Belebten, des ganzen Menschen zu anderen Menschen etc. Alles, was ihm gegenüber hyletisch ist, also von ihm begehrend, handelnd

<sup>72</sup> Vgl. De cael. 278b.



und erkennend geformt wird, ist darin passiv, so wie er umgekehrt diesen passiven Vorgaben gegenüber aktiv wird, und seinerseits, sofern er hyletisch ist, geformt wird (durch sich, durch anderes). So ist er selber affizierbar in Leib und Seele, selber ›im Widerstreit‹ mit seinen niederen Seelenvermögen sowie in der Arbeit an der widerständigen Materie. Darin treten ihm andere Materialitäten gegenüber, deren Widerständigkeit dem Menschen widerfährt und ›Leiden‹ schafft. Die weite Welt der Ethik ist durchzogen vom Widerstreit der Aktivität mit der Passivität, wie sie korrelativ in allen Handlungsrelationen auftritt, ebenso pervasiv wie in der Physik, wo sie in Werden und Vergehen alles durchzieht. Die Gegenprobe zeigt, wie *beinahe* ubiquitär die Passivität des Menschen ist. Allein sein ›nous‹ galt gegenüber allem Erkannten und von ihm Regierten als ›*apathisch*‹, aber selbst er muß hyletisch sein gegenüber dem alles bewegenden Bewegter; es sei denn, beide wären wesenseins. Aber das für Aristoteles anzunehmen, wäre ein neuplatonischer oder mystischer Anachronismus.

### 5. Horizontvorgriff: ›*materia mera passiva*‹?

Aristoteles' These von der Passivität der ›*hyle*‹ dürfte in wirkungsgeschichtlicher Perspektive der systematische Ort und Ansatzpunkt der These von einer *reinen Passivität* sein, die auf den Menschen übertragbar wird, sofern er nicht nur Kultur schafft, sondern auch *Natur ist*. Man sollte in Aristoteles keinen (vermeintlich) cartesischen ›Dualismus‹ eintragen, so daß der Mensch seine Natur als abtrennbaren Teil seiner selbst verstehen könnte, bzw. seinen ›nous‹ als separabel von seinem Körper. Der Mensch *ist* ›*animal*‹, wenn auch mit einer spezifischen Seele. Daher ist mit der Passivität seiner Natur der *ganze* Mensch stets passibel und passiv.

Darin begegnen sich Aristoteles und manche Schöpfungstheologien (sei es Thomas, sei es Luthers, sei es Schleiermachers oder auch Ebelings). Das Natursein des Menschen ist ein Topos, der ihnen gemeinsam ist, wenn auch aus divergenten Perspektiven und in unterschiedlichen Horizonten. Während aber eine Kulturphilosophie die Natur des Menschen als ›*terminus a quo*‹ und ›*contra quem*‹ zu verstehen pflegt, *gegen* die das Kulturwesen Mensch seine Humanität entfaltet, gilt sie für die Schöpfungstheologie als Inbegriff des *ganzen* Menschen *als Kreatur*. Dem in der Schöpfung handelnden Gott gegenüber ist der Mensch vor allem Kreatur. Erst im Gebrauch und Mißbrauch der Freiheit wird er *mehr als* ›*mere passive*‹. Wäre er rein passiv geblieben, gewissermaßen so sehr Natur wie der Rest des Paradieses, wäre er nicht zu Fall und Geschichte gekommen. Hamartiologisch gesehen ist daher der Mensch nicht ›*nur*‹ ›*mere passive*‹. Die Geschichte Israels wie die paulinische Metapher von der ›Feindschaft gegen Gott‹ bringen die Gottes Willen zuwiderlaufende Spontaneität des Menschen

zum Ausdruck. Überspitzt formuliert ist das ›mere passive‹ eine These, die das Natursein des Menschen zum Ausgang nimmt.

Hier treffen sich Anthropologie und Soteriologie, allerdings in *doppelter* ›Kodierung‹ des ›mere passive‹: Was dem einen die schlechthinnige Passivität des Menschen in seiner Naturhaftigkeit, ist dem anderen die reine Passivität im Versöhnungshandeln. Das ist *dann* keine schlechte Äquivokation, wenn man die *Metaphorizität* des soteriologisch verwendeten ›mere passive‹ wahrnimmt. Daß der Mensch dem Versöhner gegenüber (bestenfalls!) ›mere passive‹ sei, ist ein theologischer Gebrauch einer naturphilosophischen These über die Natürlichkeit des Menschen. Wenn plausibel ist, daß diese Passivität aus der Theorie der ›hyle‹ verständlich werden kann,<sup>73</sup> dann ist *nicht* Schöpfungstheologie gegen Aristoteles zu stellen, sondern die Naturphilosophie hilfreicher ›Metaphernspender‹ für die Theologie – und das selbst bei Luther.

Angesichts dieser genealogischen Anfangsgründe einer theologischen Grundfigur (einer paradoxen Metapher wie dem ›mere passive‹) kann man fragen, ob damit nicht ein Ansatz zu einer ›natürlicheren‹ Theologie eröffnet wird, die man vielleicht besser eine ›Theologie der Natur‹ nennen sollte. Wenn der Mensch Natur nicht nur erforscht, nicht nur als Körper *hat*, und sei es der eigene, sondern sofern er Natur *ist*, sollte eine theologische Anthropologie nicht zu selbstverständlich bei einem ›separaten nous‹ oder einer ›reinen Subjektivität‹ einsetzen, sondern bei dem *leibhaftigen* Menschen. Der Mensch, der Leib ist, ist als Natur wesentlich und vor allem passiv, und zwar sowohl im Selbstverhältnis wie im Gottesverhältnis. Insofern *erschließt* die soteriologische Einsicht die Schöpfungstheologie, weil und sofern von ersterer die letztere pointiert wird, während vice versa die letztere erstere nachvollziehbar werden läßt. Statt angeblich vom Menschen hamartiologisch zu gering zu denken, läßt die Soteriologie ihn in seiner Materialität thematisch werden. Das zuzulassen erfordert allerdings, die Passivität nicht für eine krude These der Metaphysik zu halten, sondern als anschlufähige These der ›Physik‹, als Lehre von der Natur, auch der des Menschen. Das braucht man nicht als eine Gegenbesetzung zur Kulturtheorie zu stilisieren, sondern kann es auch als Aufarbeitung der Appräsenz der Natur in derselben verstehen – als retrospektive Horizonterweiterung von Theologie wie Kulturtheorie.

---

<sup>73</sup> Begrifflich jedenfalls eher als aus der Schöpfungslehre, wobei deren Amalgam ohnehin kaum zu scheiden war vor Luthers Antiaristotelismus.

## 6. Naturphilosophische Weiterführung

## A) Materialität des Menschen und die Seele als Corpus

a) Die Anthropologie aus der Ontologie und der Physik, sowie die Seelenlehre aus der ›Biologie‹ zu entwerfen und damit jede ›idealistische‹ Reduktion der Natur oder materialistische Reduktion auf sie zu unterlaufen, hat Aristoteles' Anthropologie attraktiv werden lassen gegenüber zeitgenössischen naturalistischen oder idealistischen Optionen. Das ließe sich einerseits an der Naturphilosophie von Hartmut und Gernot Böhme zeigen (im Gefolge der ›neuen‹ Phänomenologie von Hermann Schmitz); es läßt sich andererseits auch diskutieren am Beispiel eines dezidierten Naturphilosophen der Gegenwart: *Jean-Luc Nancy*. Er arbeitet im Grunde an einer Naturphilosophie im Ausgang und Anschluß an Aristoteles. Bemerkenswert daran wäre nicht viel, wenn es sich nur um einen Neoaristotelismus handelte, aber dem ist nicht so. Die Pointe ist vielmehr, daß von Nancy die unhintergehbare, relationale Einheit von Form und Materie aufgenommen und anthropologisch durchdacht wird. Er arbeitet daran, Aristoteles diesseits seiner neuplatonischen Imprägnierungen systematisch fruchtbar zu machen, auch für ein anderes Verstehen der Kultur, die wir leben.

b) Darin berührt sich sein Denken, ohne daß das von ihm genannt würde, mit dem anti-neuplatonischen *Renaissancearistotelismus* etwa Pietro Pomponazzis. Der argumentierte in ›De immortalitate animae‹ (1516) für die Sterblichkeit der Seele,<sup>74</sup> mit der treffenden Beobachtung, daß sich bei Aristoteles *kein* Argument für eine unsterbliche, ›separat lebensfähige‹ Seele finde.<sup>75</sup> Es ist in der Aristoteles-Exegese daher mitnichten ›revolutionär‹, die sterbliche Seele mit der Materialität des Menschen als seinem Individuationsprinzip zusammenzudenken. Das ›eidos‹ wird individuiert durch seine Leibhaftigkeit, ohne die es nicht lebendig wäre. Erst durch den Averroismus und entsprechend bei Thomas wurde deren Unsterblichkeit aufgrund des separierbaren ›nous‹ begründet, der impassibel bleibe. Folgt man hingegen der Linie von Aristoteles' ›De anima‹ – wie noch zu erörtern – über Pomponazzi und Cassirer, ist »eine abgetrennte Existenz des denkenden Teils der Seele vom leidenden« *nicht* denkbar.<sup>76</sup> Seele ist das Lebensprinzip

<sup>74</sup> Nicht nur gegen Pico della Mirandola, sondern auch gegen Bartolomeo Fazio und Giannozzo Manetti. Vgl. u.a. G. MANETTI, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen/De dignitate et excellentia hominis, hg. v. A. BUCK, Hamburg 1990, XVIIff, 36ff.

<sup>75</sup> Vgl. De an. 430a 17-25.

<sup>76</sup> E. RUDOLPH, Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur Systematischen Theologie, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1994, 69ff, 216ff. Die Freiheit des Menschen dann aber wie Pomponazzi nicht als Freiheit vom Körper, sondern vom göttlichen ›nous‹ zu feiern (ebd., 219), scheint weder nötig noch wünschenswert. Denn – umgekehrt – besteht die Freiheit des ›nous‹ in seiner Leiblichkeit. Daher ist es

des Körpers und nicht ein für sich selbst lebendes Prinzip. In dieser Lesart kann »die Individualität nicht *gegen* die Natur behauptet, sondern sie soll *aus* ihr gefolgert und erwiesen werden. Sie bildet nach ihm nicht erst eine Prärogative des ›Geistes‹, sondern sie stellt den Grundcharakter alles *Lebens* dar«, wie Enno Rudolph zeigt.<sup>77</sup> Vereinfacht gesagt wird hier der naturphilosophische, biologische Aristoteles leitend gegenüber demjenigen der (Wirkungsgeschichte seiner) Metaphysik, zumal gegenüber dessen neuplatonischer Überformung, wie sie an Thomas zu erörtern sein wird.

Als theologische Konsequenz sei notiert, daß aus der Nichtindependenz der Seele von ihrem Körper die sogenannte ›*Ganztodthese*‹ folgt – ›*de homine*‹ wie ›*de Christo*‹. Daß mit dem Tod der ganze Mensch tot ist und nicht sein Seelenvögelchen endlich vom Käfig befreit ad astra fliegt, ist demnach nicht eine Erfindung des Protestantismus im 20. Jahrhundert, sondern eine Einsicht in die Leiblichkeit der Seele in Anschluß an Aristoteles. Die Körperlichkeit der Seele,<sup>78</sup> genauer gesagt: die unauflösbare Einheit von Körper und Seele, ist die anthropologische Bedingung für ein ›*mere passive*‹, einerseits im Tod, andererseits auch in der metaphorischen Verwendung für das Gottesverhältnis. Andernfalls würde sich stets eine minimale Aktivität im Tod durchhalten, eine ›*aus sich selbst bewegende und belebende*‹ Kraft, die durch die Passivität des Todes erst zur wahren Aktivität befreit würde, wie etwa Augustins Lehrer Ambrosius meinte.<sup>79</sup> Daraus folgt nur zu leicht die Konsequenz des Pythagoras, die kreisförmige Wiederkehr der Seelen<sup>80</sup> – auch in gegenwärtigen Formen des ›*Religiösen*‹. Letztlich liegt dem die Intuition eines vom Fall ›*unversehrten Restes*‹ im Menschen zugrunde bzw. eines ›*Göttlichen*‹, das Gott entsprechend ›*semper ubique actuosus*‹ sei. In der Kritik daran begegnen sich bemerkenswerter Weise die reformatorische Theologie wie der antineuplatonische Renaissancearistotelismus. Seltsam, aber in der geteilten Abwehr verständlich.

Eine ›*natürlichere*‹ Theologie wie eine naturphilosophische Anthropologie teilen daher die *Aufgabe*, das Leibsein des Menschen zu verstehen, ohne einen supranaturalen Rest- oder Grundbestand. Ontologisch heißt das, in der Anthropologie ohne ›*Quintessenz*‹ auszukommen, ohne fünftes

---

genauso unnötig, von ›*fatalistischer Selbstaufgabe*‹ zu sprechen, wenn man meint, daß »nur ein Gott uns retten« könne (Rudolph gegen Heidegger, ebd., 223).

<sup>77</sup> So E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1987, 148 zu Pomponazzi.

<sup>78</sup> Manetti führt diese These auf eine lange Tradition zurück: Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Leukipp, Demokrit, Heraklit, Empedokles, Hippias, Archelaos, Zenon, Aristoxenos, Varro – und alle Traduzianisten (MANETTI, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, 101f).

<sup>79</sup> Ambrosius, *De bon. mort.*; vgl. MANETTI, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, 108.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 103.

Element, das als Geist alles durchdringt und von der Vergänglichkeit unberührt bleibt.<sup>81</sup> Das wurde nicht erst im Protestantismus entdeckt oder im Antineuplatonismus, sondern bereits von Aristoteles wie auf anderen Wegen in der alttestamentlichen Anthropologie. Daß der Mensch Fleisch ist, vergänglich und nicht aus sich selbst kraft eines ihm eigenen ›Prinzips‹ her göttlich und unsterblich, ist sc. breit belegbar im Alten Testament.<sup>82</sup>

c) Dies vorangestellt wird verständlich, wenn Jean-Luc Nancy in seinem Essay ›Corpus‹ zum Schluß ›Über die Seele‹ handelt. Er versucht, ›an den Körper zu rühren‹, ihn denkend zu berühren (›toucher‹), um ihn thematisierend zu ›öffnen‹, hermeneutisch gesagt: ihn zu erschließen. Körper gilt gemeinhin als etwas abgeschlossenes, zumal im Gegenüber zu Seele oder Geist. Aber das wäre kein Körper, sondern bloße Masse, undurchdringlich und »der absolute Grund«<sup>83</sup> ohne Ausdehnung und Form, ›hyle‹ im passiven Sinne des Toten. Den Unterschied von Masse und Körper herauszuarbeiten ist Nancys Anliegen: »Was ich zeigen möchte, ist, daß der Körper [...] keine Substanz ist, sondern eben genau Subjekt«.<sup>84</sup> Der Körper selber sei bereits lebendige Ausdehnung und Exposition. Von Körpern kann es eine Menge geben, aber keine Masse. Denn ›Masse‹ hieße, über einen ›Kadaver‹ zu sprechen.

Demgegenüber wird die Passivitätsmetaphorik Luthers ihre drastische Pointe entfalten: »quasi nihil aliud in me sit, nisi mors et cadaver«.<sup>85</sup> Der Mensch sei *per se* nichts als Tod und Kadaver, Masse also, im tödlichen Sinne ›mere passive‹. Anthropologisch hieße das, er wäre *per se* *leblös*, ohne einen ›göttlichen Kern‹, von dem aus er sich Gott nähern könnte. Soteriologisch heißt das präziser, er hat keinen unversehrten Rest, kraft dessen Aktivität er in der Versöhnung mittätig sein könnte (›facere quod in se est‹). Hamartiologisch ergibt sich darüber hinaus die *offene* Frage, ob er denn *coram Deo* ›bloß passiv‹ ist oder nicht vielmehr ›repugnativ‹, ob er also *per se* von Gott nichts weiß oder wissen will. Für die Passivität zeigt sich hier jedenfalls bereits die elementare doppelte Bedeutung: *per se* tot zu sein, *coram Deo* hingegen bloße Materie der Formung zu sein (in Schöpfung, Versöhnung wie ggf. Verwerfung). – Dem wird noch näher nachzudenken sein.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 117ff; vgl. auch G. BÖHME/H. BÖHME, Feuer, Erde, Wasser, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996 (= 2004), 143ff.

<sup>82</sup> B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>83</sup> J.-L. NANCY, Corpus, Berlin 2003, 106. Da Nancy in Straßburg lehrt und fließend Deutsch spricht, ist die deutsche Version seiner Texte verlässlich, zumal er diese auch autorisiert und mit an deren Übersetzung gearbeitet hat.

<sup>84</sup> Ebd., 107.

<sup>85</sup> WA 44, 717, 31.

Der *beseelte* Körper hingegen sei *nicht* tot, so Nancy: »Der Körper ist das Offene«,<sup>86</sup> das Andere der Masse. Bei aller Kritik an einer theologischen Aristotelesinterpretation, die Nancy zu erkennen gibt,<sup>87</sup> kann er zwar bei Aristoteles kein Göttliches im Menschen finden, aber doch mehr als die Verslossenheit bloßer Masse. Die Offenheit des Körpers sei seine Passibilität, seine Berührbarkeit. Davon zu reden, nimmt diese Offenheit bereits in Anspruch (und ist insofern hermeneutisch zirkulär). Denn Nancy will nicht *über* den Körper reden, als wäre der ein ›bloß passiver‹ Gegenstand, sondern *von* ihm reden. Er scheint den Körper in dieser Rede mitreden lassen zu wollen: »Das Ziel ist, daß eine Rede über den Körper, vom Körper nicht einfach wie ein Gegenstand ›entkorporiert‹ ist, so wie der Gegenstand einer Anatomiestunde [...]. Eine Rede vom oder über den Körper muß vielmehr gleichzeitig von dem, was keinesfalls Rede ist, berührt werden und daran rühren. Das bedeutet schlicht und einfach, daß die Rede vom Körper keinen *Sinn* vom Körper hervorbringen kann, dem Körper keinen Sinn verleihen kann. Sie muß vielmehr an jenen Teil des Körpers rühren, der den Sinn der Rede unterbricht.«<sup>88</sup>

Die Eigenart von Nancys Interpretation läßt sich mit einem Rückblick auf den Aristoteles der Metaphysik verdeutlichen. Dort hieß es: »Es ist nun klar, daß es Sache *einer* Wissenschaft ist, diese Dinge und das Wesen zu erörtern [...]. Auch gehört es zu einem Philosophen, über *alle* Dinge Betrachtungen anstellen zu können. Denn läge das nicht im Aufgabenbereich des Philosophen, wer untersuchte dann, ob ›Sokrates‹ und ›der sitzende Sokrates‹ dasselbe sind, oder ob es zu einem immer eines als Gegenteil gibt, oder was ein Gegenteil ist, oder in wievielen Bedeutungen es ausgesagt wird? Und ebenso verhält es sich mit anderen derartigen Problemen. Da nun diese Dinge Affektionen an sich des Einen als Einen sind und des Seienden, insofern es seiend ist, [...] so ist es offensichtlich Aufgabe jener Wissenschaft, sowohl ihr Was als auch ihre Akzidenzen zu erkennen.«<sup>89</sup> Der Sinn dieser Rede *über* etwas, zumal über alles Mögliche und Wirkliche, scheint auffällig ›apathisch‹, nicht affiziert von dem Wovon und Woher der Interpretation. Als könnte man ›de homine‹ sauber sortierend handeln, nach Wesen und Akzidenz unterscheiden und so den Körper für akzidentell erklären. Daß dem *nicht* so ist, daß das Woher und Wovon der Interpretation selbige affiziert, wird sich an Aristoteles' ›De anima‹ zeigen.

<sup>86</sup> NANCY, *Corpus*, 105.

<sup>87</sup> So wendet er sich gegen die »Befürchtung« seiner Leser, »einer christlichen Predigt zuzuhören« (ebd., 110). Vgl. später gegen Spinoza: »Vergessen wir also Gott« (ebd., 116).

<sup>88</sup> Ebd., 109. Vgl. »An die Unterbrechung des Sinns zu rühren, das ist es, was mich am Problem des Körpers interessiert« (ebd., 110).

<sup>89</sup> Met. 1004a32-b8.

Dem folgt Nancy. Seine Intuition ist, daß der Körper in seiner Materialität den vorgefaßten und generellen Sinn (als ›System‹?) unterbricht. Die »Unterbrechung des Sinns [...] ist Körper«. <sup>90</sup> Die These ist semiotisch wie symboltheoretisch gravierend. Denn sie besagt, daß die Sinnlichkeit nicht immer schon vom Sinn umfassen ist, sondern die ›präprädikative Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn‹, die nach Cassirer die symbolische Prägnanz bildet, *unterbrochen* wird von der Eigendynamik der Sinnlichkeit, hier des Körpers. Er ist die bestimmte, belebte und ›seelenvolle‹ Materialität, die irreduzibel ist auf die aktive Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Das ist auch der Grund, warum Husserl z.B. anhand der *Affektion* von *passiver* Synthesis sprechen konnte. Was ohne, diesseits und vor aller epistemischen Aktivität geschieht, dem ›Willen zum Wissen‹ zuvorkommt, widerfährt einem wie eine Unterbrechung. Bemerkenswert ist, daß Nancy eine so zurückhaltende Metapher für die Diskontinuität von Sinnlichkeit und Sinn wählt. Der Riß (Levinas), der Hiatt wie die Diastase (Waldenfels) oder die Unmöglichkeit (Derrida) würden diese Uneinholbarkeit der Diskontinuität für gravierender halten als eine ›zeitweilige‹ Unterbrechung.

In verwandter Parallelaktion zu Nancy verfährt Gernot Böhme, <sup>91</sup> der den *Leib* des Menschen als *Natur* bestimmt und sich damit in den aristotelischen Traditionszusammenhang stellt. »Der Leib wird apostrophiert als etwas, das uns gegeben ist«. <sup>92</sup> Im Unterschied zum naturwissenschaftlich beobachteten Körper sei der *Leib* nicht im Modus der Fremderfahrung gegeben, sondern nur in dem der Selbsterfahrung. Daher ist seine Gegebenheit *für uns* maßgeblich. Das ist nicht eine ›bloße‹ Bewußtseinerfahrung, so wie das Subjekt sich als tätig erfährt. Vielmehr ist der Leib Medium des Sich-Spürens, in dem ein Moment der Fremdheit mitgesetzt ist, weil und sofern wir *nicht* fugenlos identisch sind mit unserem Leib als Natur, die wir sind. <sup>93</sup> Das sollte für eine Kulturanthropologie nachvollziehbar sein, denn was wäre dem ›animal symbolicum‹ fremder als es selbst qua Natur? <sup>94</sup> Die Spontaneität des Leibes ist nicht die der Autonomie, sondern befremdlich gegenläufig und meist störend, eine Unterbrechung der kultivierten Synthesis.

Da der Körper nicht bloße Masse ist, so Nancy, nicht verschlossen, sondern offen, »ist er außerhalb von sich. Er ist das Außerhalb-von-sich-Sein« <sup>95</sup> – und nichts anderes besage das Wort ›*Seele*‹. Sie sei nicht ein anderer, zweiter, subtiler Körper (wie ein selbständiger Homunculus, der auf visionäre

<sup>90</sup> NANCY, *Corpus*, 110.

<sup>91</sup> G. BÖHME, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Zug 2003.

<sup>92</sup> Ebd., 64.

<sup>93</sup> Ebd., 66.

<sup>94</sup> Daher resultieren auch die Naturphobien etwa Cassirers.

<sup>95</sup> NANCY, *Corpus*, 110.

Reisen geht), sondern nichts Separates vom Körper. Gegen die neuplatonische Tradition des in Leib und Seele verdoppelten Menschen argumentiert Nancy – wie mir scheint Aristoteles treffend –, die Seele sei der Körper »außerhalb seiner selbst«, oder genauer: »das Andere, das der Körper für sich selbst und in sich selbst« ist.<sup>96</sup> Denn die Selbstbeziehung des Körpers ist eine *unterbrochene* Beziehung – ohne daß hier eine Verdoppelung vorläge. Diese Differenzeinheit zu wahren (wie in Aristoteles' *Relation* von Materie und Form), könnte der Grund sein, weswegen Nancy auf die genannten *starken* Diskontinuitätsfiguren verzichtet.

»Die Seele ist die Differenz des Körpers zu sich selbst, Außenbeziehung, die ein Körper für sich darstellt.«<sup>97</sup> Um diese *Exzentrizität* des Körpers zu thematisieren, müsse man von der *Seele* sprechen. Daher ist Nancys These zu Aristoteles' »De anima« so schlicht wie überraschend, daß die ganze Abhandlung *vom Körper* spreche. Von der Seele zu handeln heißt nichts anderes, als von der Lebendigkeit des Körpers zu sprechen, mit seinen Unterbrechungen und seiner Eigendynamik. Denn Körper ohne Seele wäre Masse, der Körper als Form aber ist der belebte und nichts anderes heißt »beseelt« zu sein. Insofern *ist* der Körper die Form, eben sofern er nicht nur Masse ist. Wie bei Cassirers Suche nach einem nicht neuplatonischen Formbegriff, wird von Nancy die Form als diejenige des Körpers verstanden, mit der erhellenden neuen Pointe, »forma corporis« sei ein genitivus *subiectivus*. »Form meint, daß der Körper sich artikuliert.«<sup>98</sup>

Allem Beseelten bzw. Belebten<sup>99</sup> sei das »Spüren« zu eigen, worin er sich von der Materie unterscheidet. Seine »erste Entelechie«<sup>100</sup> sei nicht ein extrinsisches Telos, sondern seine intrinsische Gerichtetheit auf seine Form, die er im Spüren realisiert oder anders gesagt, im »jemeinigen Fühlen«. Das »Gefühl« ist nicht nur ein quasi transzendentes Organ, mit dem man seiner »schlechthinnigen Abhängigkeit« gewahr wird, sondern vor allem diejenige Offenheit und Passibilität, in und mit der der Mensch der Externität gewahr wird – nicht allein einer »externen Externität«, sondern desjenigen Außen, das er im Selbstverhältnis selber *ist*. Das könnte nun als Ansatz einer Naturphilosophie reiner Immanenz dienen (in Nähe zu Spinoza und Deleuze).<sup>101</sup> Nur ist das weder notwendig noch alternativlos. Denn das Außen ist mehrdimensional zu verstehen. Nicht die Autoaffektion des Spürens ist »an und für sich« basal, wie Michel Henry vertreten würde, son-

<sup>96</sup> Ebd., 111.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd., 113.

<sup>99</sup> In Abweichung von Aristoteles bezieht Nancy hier selbst die Pflanzen mit ein (ebd., 113).

<sup>100</sup> Vgl. De an. 412b 5.

<sup>101</sup> Allerdings mit einem *anderen* Verständnis von Immanenz. Denn: »Es geht nicht darum, eine reine Immanenz wiederherzustellen« (NANCY, *Corpus*, 116).



dern zumindest gleichursprünglich ist die Heteroaffektion. Das ›Spüren‹, die Affektion, ist der Sinn für Alterität und Externität, wie bei Levinas für die Gegenwart der Transzendenz in der Immanenz. Darin ›berühren‹ sich Levinas und Nancy: »so möchte ich ›Seele‹ gerne verstanden wissen: durch dieses Wort [Außen, P.S.], das für uns das Andere des Körpers symbolisiert, durch dieses Paar, das im allgemeinen ein Paar von Exteriorität, von Gegensätzlichkeit, von Opposition und von Verneinung bildet«. <sup>102</sup>

Nancys Vorschlag zur *immanenten* Interpretation des Außen impliziert, nicht von einem ›reinen Geist‹ auszugehen, sei es die reine Subjektivität oder ein leibloser Gott. Wir kennen weder uns selbst noch Gott als reinen Geist, denn wir haben »nur über ein Außen Zugang zu uns selbst«. <sup>103</sup> Statt von einem ›inneren Auge‹ der Seele auszugehen, von einer ›transzendenten Anschauung‹ oder einer ›visio‹, sei die *Haut* das Medium der Wahrnehmung von Alterität, sei es im Selbst- oder im Fremdverhältnis. Ist bei Levinas noch indirekt der Gesichtssinn dominant, wird hier die leibliche Wahrnehmung über die Sinnlichkeit des Tastens und Berührens gedacht, also über *Nahsinne*. Was bei Aristoteles das elementare Kontaktmedium ist, der Körper mit seinem Tastsinn *als* Medium, wird bei Nancy zum ›Leitmedium‹ des Gefühls. Es ist damit nicht mehr ein ›Organ der Seele‹, in dem diesseits von Wissen und Wollen in einer innersten Innerlichkeit derjenige gefühlt wird, der ›interior intimo meo‹ ist, sondern Gefühl ist *das* Organ der *Sinnlichkeit*, kraft derer Externität und Alterität wahrgenommen werden können. Hier wendet sich die (neo)idealistische Interpretation des Gefühls in eine aristotelische Interpretation der Sinnlichkeit als Grund des Sinns. Rekurrieren die phänomenologischen Kontroversen um die Berührung (zweier Hände) stets auf ein innerstes Innen, das berührt wird, so wird das nach Nancy abwegig. »Ich muß zuerst außerhalb sein, um mich zu berühren. Und das, was ich berühre, bleibt außen [...] Und folglich, aber das ist der schwierige Punkt, ist der Körper stets außen, außerhalb, er ist Außen«. <sup>104</sup> Was traditionell als ›oberflächlich‹ gelten würde, Haut und Körper, werden umbesetzt als ›*principia primae philosophiae*‹.

### B) *Kontingenz und Wesentlichkeit der Pathe*

Spinoza behauptete – Aristoteles aufnehmend –, daß die Seele die ›Idee‹ des Körpers sei, mit der theologischen Konsequenz, daß Gott einen Körper habe: alle Körper als der seine. In diesen kontingenten Körpern würde sich Gott *selber* affizieren in seiner absoluten Notwendigkeit. Genau dieses spinozistische Theologumenon – eines Panentheismus – nimmt Nancy auf, allerdings um die *Körperwahrnehmung* zu verstehen. Daß »*der Körper das*

<sup>102</sup> Ebd., 115f.

<sup>103</sup> Ebd., 115.

<sup>104</sup> Ebd.

ist, was sich in seiner Kontingenz notwendig weiß oder spürt«,<sup>105</sup> ist eine anthropologische Grundfigur der *wesentlichen Passivität*, gewonnen aus der Reflexion auf die Körperlichkeit Gottes. Sein Körper ist ihm nicht äußerlich, sondern in aller Kontingenz wesentlich. Das gilt nicht nur spinozistisch von der Welt als Körper Gottes, sondern – daher scheint es gewonnen zu sein – ›eigentlich‹ von dem Körper Gottes, der Christus war und ist.<sup>106</sup> Dessen Kontingenz ist keine Beliebigkeitszufälligkeit, sondern wesentliche Kontingenz.<sup>107</sup> Diese paradoxe Modalität ›paßt‹ für das Verstehen der Kontingenz des menschlichen Körpers, der so ›akzidentell‹ ist wie zugleich ›principium individuationis‹: kein Leben ohne diese paradoxe Gegebenheit, in der sich Kontingenz und Wesentlichkeit kreuzen. Nur daß darin ›Wesen‹ nicht mehr ein schlechthin notwendiges, transzendentes ›eidos‹ meinen kann, sondern die leibhaftige Gestalt des Körpers. Von dieser Hermeneutik des Körpers her ergibt sich kraft dessen Eigendynamik eine Schubumkehr, deren Folgen bis in die Ontologie reichen.

Ist die Passion nicht der ›zureichende‹, wenn nicht sogar ›mehr als notwendige‹ Grund für die *Wesentlichkeit* der Affekte? Auf dem Hintergrund der Dynamik der Pathe und ihrer ›Kinetik‹, erhebt sich die Frage nach ihrer ontologischen Relevanz. Bei Aristoteles hieß es, daß »das Wesen bestehen bleibt und sich lediglich in seinen Affektionen ändert«. <sup>108</sup> Die Differenz zur christologischen wie anthropologischen Bestimmung ist klar, wie es sprichwörtlich heißt, der Zufall vergehe, das Wesen aber das bestehe. Aber das gilt nur im Blick auf ›das Eine‹ als beständiges Wesen, während *alles* andere durch *πάθη* veränderlich und damit vergänglich sei.<sup>109</sup> Zwar lassen sich Affektionen wie Akzidenzen vom Wesen unterscheiden,<sup>110</sup> aber was wäre der Mensch *ohne* seine kontingenten Pathe? Ein leibloser Geist? Für alles, was lebt, für jedes Individuum ist sein Sosein zwar nicht notwendig, aber einmal faktisch, so wesentlich wie dasjenige des Sokrates. Denn wenn dessen Form seine ›ousia‹ ist, so sollte sie nicht ad libitum auch Anderen zukommen können.<sup>111</sup> Zwar gibt es von Affektionen keinen Beweis, sie sind nicht von logischer Notwendigkeit,<sup>112</sup> aber doch von anthropologi-

<sup>105</sup> Ebd., 117.

<sup>106</sup> Das wird bei Thomas von neuem thematisch werden.

<sup>107</sup> Vgl. I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, 1–44.

<sup>108</sup> Met. 983b 10.

<sup>109</sup> Ebd. 985b. Vgl. Affektionen der Zahl 990a; 1004b; 1078a.

<sup>110</sup> Ebd. 989b.

<sup>111</sup> So das Argument von Met. VII zur Sache (1032a); nach M. FREDE/G. PATZIG, *Aristoteles ›Metaphysik Z‹. Text, Übersetzung und Kommentar*, Bd. 2, München 1988, 20f.

<sup>112</sup> Met. 997a 5ff.

scher wie christologischer Nichtbeliebigkeit. Diese eigentümliche Modalität gründet in ihrer Lebendigkeit, die zwar Beweglichkeit und Veränderlichkeit impliziert, aber kein abstraktes ›auch anders sein Können‹.

Um das zu entfalten, kann man ein von Aristoteles formuliertes ›Körpertheorem‹ aufnehmen (das von Nancy nicht erwähnt wird): »Doch bei den Dingen, die noch am ehesten als Wesen zu gelten scheinen, nämlich Wasser, Erde, Feuer, Luft, woraus die zusammengesetzten Körper bestehen, sind Wärme, Kälte und derartige Affektionen nicht Wesen.«<sup>113</sup> Zwar gilt nach dem Aristoteles der Metaphysik ohne Wesen keine Affektion und keine Bewegung.<sup>114</sup> So wäre das Wesen basal, die Affektion sekundär.<sup>115</sup> Aber das gilt nur für einen metaphysischen Gesichtspunkt, nicht für einen ›physischen‹. Es ist für einen Körper keineswegs sekundär, ob er Mann oder Frau ist: »So kommen auch dem Lebewesen eigentümliche Affektionen zu, insofern es weiblich oder insofern es männlich ist.«<sup>116</sup> Ebensovienig ist es für einen beseelten Körper sekundär, ob er Arme oder Flügel hat.<sup>117</sup> Denn die Pathe des Menschen, sei er musisch oder nicht,<sup>118</sup> gut oder böse, ein- oder zweifüßig, Mann oder Frau, sind, einmal verkörpert, keineswegs mehr ›bloß‹ kontingent.

Die Kontingenz der Materie *wird wesentlich*, wenn sie den beseelten Körper betrifft. *Für ihn* – so das Argument – ist nicht die Kontingenz vergänglich und das Vergehen kontingent. Das wäre ein neuplatonisches Mißverständnis. Für ihn ist das Vergehen so wesentlich wie seine Pathe. Denn es »scheint das Wesen, wenn es vorher nicht war und nun *ist* oder vorher war und später *nicht* ist, in dieser Hinsicht durch das Entstehen und Vergehen affiziert zu werden.«<sup>119</sup> Die Bewegung wie das Werden und Vergehen sind im Grenzwert *Geburt und Tod*, die extremsten Kontingenzen für den beseelten Körper – und das Äußerste an Passivität, was sich in einem wörtlichen Sinne nennen läßt. Erst aufgrund dieser Wesentlichkeit können diese Kontingenzen als Metaphern für Neugeburt und Vollendung in Anspruch genommen werden. Aber diese Umwertung neuplatonischer Werte ist nicht *gegen* Aristoteles zu setzen, sondern kann plausibel an ihn anschließen – eine *eigene* ›De anima‹-Lektüre vorausgesetzt.

<sup>113</sup> Ebd. 1001b 32–1002a 2.

<sup>114</sup> Ebd. 1071a 1f.

<sup>115</sup> »So sind etwa für die Affektionen das Substrat Mensch, Körper und Seele, Affektion aber ist musisch und weiß« (ebd. 1049a 29f).

<sup>116</sup> Ebd. 1078a 5ff.

<sup>117</sup> Vgl. die der Gattung eigentümliche Affektionen (befußt, beflügelt): Met. 1058a 35ff; vgl. zu den Affektionen an den Körpern: 1090a 30f.

<sup>118</sup> Affektion des Wesens (musischer Mensch): Ebd. 1015b 30ff; 1020a 15ff; 1030a 10ff; 1037b 14ff.

<sup>119</sup> Ebd. 1002a 30ff.

C) *Das Selbst als Körper*

Nancy zeigt das an Descartes, mit der überraschenden These, »daß die *res cogitans* für Descartes ein Körper ist.«<sup>120</sup> Was für gewöhnlich als Restsubstantialismus bei Descartes gilt, noch an der Dinglichkeit der Substanzen festzuhalten, dem Schema der ›res‹, wird in Nancys *Relecture* zur Einsicht in die Körperlichkeit selbst der ›res cogitans‹. Die unter diesem Begriff bei Descartes thematische ›anima‹ sei der sich spürende Körper. »Der Körper, das ist das Ego, das sich als anderes Ego fühlt.«<sup>121</sup> So erscheint Descartes nicht als Vertreter der fugenlosen ›idem-Identität‹, sondern hat mit der Differenz beider ›res‹ das *unterbrochene* Verhältnis des ›ego‹ begriffen – das später als ›ipse‹ entfaltet werden konnte.

Ceteris paribus läßt sich die Leiblichkeit und Passibilität des Menschen im Ausgang von Descartes weiterdenken – eine eigene Lektüre seiner ›de passionibus animae‹ vorausgesetzt.<sup>122</sup> Was sich bei Descartes entdecken läßt, ist einerseits die Gegenbesetzung zum ›aristotelistischen‹ Separationsschema von Leib und Seele, andererseits die antiaristotelische These der ›anima simplex‹ und daß die Passionen der Seele nicht ›nur‹ kontingente Begleiterscheinungen (›bloß beliebig‹) sind, sondern Medium der ›morale par provision‹, also derjenigen Ordnung des Lebens, die ›bis auf weiteres‹ das Ethos des Menschen bildet. – Hier ist eine hermeneutische Bemerkung notwendig. Es könnte der Eindruck entstehen, als würde auf diesem Weg der Rückschritt vom Subjekt zur Substanz propagiert, um gewissermaßen postmodern die Prämoderne zu repristinieren. Daß der Körper Subjekt sei, ist allerdings so schlicht denn doch nicht zu verstehen, sondern als retrospektive Entdeckung einer Differenz im Subjekt, das damit seinen Ort ›innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft‹ verliert. Es ist nicht ›reines‹ Subjekt, sondern die *Seele* ist nur in der Unreinheit ihrer Körperlichkeit gegeben. Ihr Denken kann nicht ›rein transzendental‹ sein, sondern *wird* berührt von dem, worin und wen es zu denken sucht. Schon daran wird merklich, daß der Körper das Denken unterbricht, gegen seine Veräußerlichung oder Integration Widerstand leistet.

Der Körper als »ein Innen, das sich als Außen spürt [...], ist das ›Subjekt‹.«<sup>123</sup> Nur bleibt Nancy mit der Reflexivität des Gefühls noch an der *eigenen* Externität orientiert. Zwar ist die Berührung »zugleich aktiv und passiv«, aber darin geht es um die *Selbstberührung*, »die ein Ich [*moi*] hervorbringen kann, eine Identität.«<sup>124</sup> Als wäre dieses ›moi‹ *causa sui*, wird darin nicht der Horizont des Selbstverhältnisses überschritten. Daher ist auch passend,

<sup>120</sup> NANCY, *Corpus*, 119.

<sup>121</sup> Ebd. 119.

<sup>122</sup> S. vorliegende Arbeit, VI, 3 D.

<sup>123</sup> NANCY, *Corpus*, 119.

<sup>124</sup> Ebd., 120.

wenn Nancy auf Kants ›Gefühl eines Daseins‹ verweist.<sup>125</sup> Es geht mit dem Körper um eine naturphilosophische Wende des Subjekts, nicht um dessen Überschreitung in die Alterologie – wobei allerdings die Genesis aus der internen Alterität des ›moi‹ originelles Gewicht erhält. Denn zu sagen: »Es gibt kein Subjekt mehr ›dahinter‹«, hinter diesem Selbstgefühl, ist phänomenologisch so vertretbar, wie jenseits reflexionslogischer Transzendentaltheorie.<sup>126</sup>

In Anspielung an die Christologie (als ›getarnter‹ Quelle seiner Körperphänomenologie?) nimmt Nancy offensiv theologische Topoi auf und besetzt sie um. Sein Leitsatz ›Hoc enim est corpus meum‹<sup>127</sup> nimmt nicht ohne hermeneutische Gewalt das Einsetzungswort als prägnantes Symbol seines Traktats ›de corpore sive anima‹ – in durchgängiger Kritik am »Geheimnis der Fleischwerdung [...], die das (im Grunde selbst auch christliche) Modell all unserer Vorstellungen über das Subjekt ist.«<sup>128</sup> Die sei *unmöglich*. Denn was solle es heißen, daß ein Formloses, immaterielles Fleisch werde? Das Schema der Christologie wie des Subjekt-Denkens zehre von einem Leib-Seele-Dualismus, der erst die Probleme evoziert, die dann mit der Inkarnation bearbeitet werden sollen, sei es im Neuen Testament oder sei es im Denken der Subjektivität. Erst wenn man ein reines Innen oder unkörperliches Wesen abstrahiert hat, entsteht ex post das Problem der Rückkehr in die Höhle, aus der man ausgezogen war, das reine Wesen zu schauen.

Soweit könnte man Nancy christologisch wie anthropologisch zustimmen, zumindest in der Problemwahrnehmung; aber nicht ohne Zögern in der Problemlösung (oder seiner Problembearbeitungsformel): »Der Körper ist die Einheit eines Außerhalb-von-sich-Seins.«<sup>129</sup> Denn wie und woher wird von ihm ›Identität‹ gedacht in der Offenheit und Exposition des Körpers? Bleibt nicht eine zentripetale Identitätsorientierung präsent, die ihre Perspektive von der Subjektivitätstheorie geerbt hätte? Als müßte bei noch so großer Offenheit des Selbst eine immer noch größere Einheit vorausgesetzt werden? Wie zweideutig Nancy hier wird, zeigen seine Versuche der Artikulation dieser Einheit. Sie wird *als Ausdehnung* verstanden. Die Seele sei die Ausdehnung oder das Ausgedehnte des Körpers. An die Stelle

<sup>125</sup> Ebd., mit Kant, Prolegomena, AA IV, 334: »Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht«.

<sup>126</sup> NANCY, Corpus, 120.

<sup>127</sup> Ebd., 9 et passim.

<sup>128</sup> Ebd., 121 (wohl in Gegenbesetzung zu M. Henry).

<sup>129</sup> Ebd., 123.

der Intentionalität müsse daher die »Extension im Sinne der Dehnung des Draußen als solchem« treten.<sup>130</sup> Was unterscheidet diese Ausdehnung der Seele noch von der Tendenz zur ungeheuren Expansion des leiblichen Selbst etwa im Sinne eines (schnell verstandenen) Nietzsche? Selbststeigerung als Selbsterhaltung wäre die Ausdehnung im Raume auf Kosten der Schwachen? So scheinen die große Vernunft des Leibes und die des Körpers unheimlich verwandt zu sein – in ihrer Negation des Neuplatonismus ebenso wie der Theologie.

Nur wäre damit der entscheidende Unterschied übersehen, daß die Exposition und Offenheit des Körpers nach Nancy keine polemogene, offensive Öffnung besagt, sondern eine labile, passible. Es geht darin nicht um die Selbststeigerung, sondern um Selbstwerdung auf der Grenze zum Selbstverlust (darin kommt Nancy der Mystik nahe). Nicht die intentionale Synthesis ist hier leitend, sondern eine Grundfigur *passiver* Synthesis. »Die Seele ist ein Begriff für die Erfahrung, die der Körper *ist*. *Experiri*, das bedeutet im Lateinischen gerade nach draußen gehen, ausziehen ins Abenteuer, eine Überfahrt machen, ohne wirklich zu wissen, ob man zurückkehren wird.«<sup>131</sup> Dieser Erfahrungsbegriff *im Passiv* zeigt die »Kehre« an, gegenüber der Transzendentaltheorie ebenso wie gegenüber der gesteigerten Lebensphilosophie. Daher scheint auch Nancys Festhalten am »Sich-Spüren« mißverständlich, als ginge es um eine Figur unmittelbarer Autoaffektion (wie bei Michel Henry). Es zeigt eher die *labile* Vermittlung *indirekter* Selbstbeziehung an, »das, was die Grenzen bis zum Äußersten treibt, indem er im Dunkeln tappt, tastet, also berührt.«<sup>132</sup> Daß er hier mit einem *haptischen* Modell operiert, das sich in erstaunlicher Nähe zur Mystik befindet, ist bemerkenswert.<sup>133</sup> Mit der Leitfigur des »experiri«, die man auch als *Widerfahrungen* »durchmachen« verstehen kann, wandelt sich der Affektionsbegriff. »Das, was berührt, von dem man berührt wird, hat mit *Emotion* zu tun«, aber nicht im Sinne spontaner, aktiver Synthesis. Denn Emotion (bzw. Affektion<sup>134</sup>) bedeute, »in Bewegung gebracht, in Gang gebracht, erschüttert, betroffen, verwundet« werden.<sup>135</sup> Das sind *Paradigmen der Passivität*, die keine intentionale Selbstbeziehung vor Augen führen, sondern ein »In-Bewegung-versetzt-Sein-mit«<sup>136</sup> und *von* Anderen.

Durch die *Gravitationskraft* des Körpers verschieben sich die Bedeutsamkeiten. Klassisch gesagt zeigt sich die Materialität (mit Aristoteles »hyle«)

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Ebd., 124.

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> S. vorliegende Arbeit, Teil IV.

<sup>134</sup> Auf dem aristotelischen wie dem cartesischen Hintergrund ist hier noch keine begriffliche Differenz angebracht, geht es doch um »pathe« bzw. »passiones«.

<sup>135</sup> Ebd., 125.

<sup>136</sup> Ebd.

oder die Sinnlichkeit (mit Cassirer) als ›dynamisches Substrat‹ des Sinns, der ohne seine Körperlichkeit leblos bliebe. Ob man das eine kopernikanische Wende im Denken von Sinn und Sinnlichkeit nennen sollte, darüber mag man streiten. Klar und schwer bestreitbar ist jedenfalls, daß diese Wendung des Blicks auf den Körper *gravierende* Folgen hat: »Das Gewicht des Körpers muß bis zu dem Punkt wiegen, an dem es unmöglich wird, dieses Gewicht zu sublimieren, zu beleben, zu spiritualisieren – kurzum, es seines Draußens zu entheben«. <sup>137</sup> Dieser Bedeutung ist in Rückkehr zu Aristoteles weiter nachzudenken, um den Sinn der sinnlichen Seele etwas genauer zu verstehen und die *eigene* Lektüre von ›De anima‹ nachzuholen in Antwort auf Nancy.

## 7. Psychologie als Anthropologie

### A) Die Seele des Menschen

In der Nikomachischen Ethik <sup>138</sup> unterschied Aristoteles die Seele in einen rationalen (λόγον ἔχον) und einen irrationalen Teil (ἄλογον). Als rational wird sc. nur die Seele des Menschen angesprochen. Der Ausdruck ›Seele‹ indes bezieht sich auf ›alles Lebendige‹, allerdings *nicht* auf Pflanzen. Die Zwiefältigkeit der menschlichen Seele tritt bei näherer Analyse in eine Dreifaltigkeit auseinander: in Rationalität, Strebevermögen und Nährvermögen, wobei das Strebevermögen *zwischen* rational und irrational steht und damit an beidem partizipiert. Die Rationalität wird noch einmal unterschieden in ethische und dianoetische Tugenden.

Während die *Rationalität* (διανοητικόν) von jedem πάθος separiert scheint, ist das Strebevermögen in Mut und Wille und das Nährvermögen in Begehren und Trieben affizierbar. Die ›Nährseele‹, das Vegetativum (θρεπτικόν), ist Prinzip des Wachstums wie der Ernährung und sei schon für die Embryonen vorauszusetzen, wie für alles Lebendige. Sie ist ›ganz besonders‹ im Schlaf tätig, denn »der Schlaf ist eine Untätigkeit [ἀργία] der [tugendhaften] Seele«. <sup>139</sup> Das *Strebevermögen* (ἐπιθυμητικόν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν) sei »ein anderer Teil« des ἄλογον, das allerdings »in gewisser Beziehung an der Vernunft« teilnehme. <sup>140</sup> In der Seele sei somit etwas außer der Vernunft, was zwar an ihr teilnehme, aber sich doch auch gegen sie kehren könne, so daß es ihr widerstreite, obwohl es doch gehorsam sein solle. Das Strebevermögen nimmt also an der Vernunft teil, sofern es ihr gehorcht »wie ein Kind,

<sup>137</sup> Ebd., 126.

<sup>138</sup> NE 1102a ff (I, 13).

<sup>139</sup> NE 1102b 7f. Übersetzung hier und im Folgenden nach: Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. v. E. ROLFES/G. BIEN, Hamburg 41985.

<sup>140</sup> Ebd., 1102b 11f.

das auf seinen Vater hört«. <sup>141</sup> Hier liegt offenbar eine Differenz im ›Subjekt‹, die aufgrund der Affizierbarkeit der Seele zu Turbulenzen und Widerstreit führen kann. Ohne solch eine *psychologische* Hypothese wären die Phänomene menschlichen Lebens unverständlich.

›De anima‹ ist über die Nikomachische Ethik hinaus für die *anthropologische* Passivität die zentrale Schrift des Aristoteles. Zehrt die Ethik noch von der Unklarheit in den Seelenverhältnissen, so werden sie in ›De anima‹, wenn nicht geklärt, so doch differenzierter ins Verhältnis gesetzt: Das basale Nährvermögen, das *θρεπτικόν*, aufgrund dessen alles Belebte am Leben bleibt, <sup>142</sup> ist der unterste Seelenteil; <sup>143</sup> der mittlere ist (hier) das Wahrnehmungsvermögen des Leibes, *αισθητικόν*; der dritte und höchste das Denkvermögen *διανοητικόν*, und als viertes wird genannt die Bewegung, also das Vermögen, sich zu bewegen (*κίνησις*). <sup>144</sup> Von ›Vermögen‹ ist hier jedoch keine Rede. <sup>145</sup> Die Seele als ›dynamis‹ zur Bewegung ist nicht eigentlich ein *Seelenteil*, sondern eine Bestimmung der *ganzen* Seele (v.a. des mittleren ›Teils‹). Zwischen den mittleren und oberen Teil treten noch die weiteren Bestimmungen der Phantasie und der Vermutung.

#### B) Pathischer und apathischer ›nous‹

*Apathisch* sei allein der νοῦς bzw. die θεωρητικῆς δύναμις, <sup>146</sup> der als *separat* verstanden wird, nicht *als*, sondern nur *wie* das Ewige vom Vergänglichen (*καθάπερ τὸ αἰδῖον τοῦ φθαρτοῦ*). <sup>147</sup> Der ›nous‹ gilt für gewöhnlich als völlig leidensunfähig, aber das trifft bei Aristoteles nicht ohne weiteres zu. Zwar heißt es, er »dürfte wohl etwas Göttlicheres und Unaffizierbares sein«, <sup>148</sup> aber später unterscheidet er hier näher. Das einleitende Argument dafür ist, daß in der ganzen Natur das *Eine* Materie sei, das *Andere* die Ursache und das Bewirkende, wie sich die Kunst zu ihrem Material verhalte. Diese Differenzen müssen auch in der Seele bestehen. Das heißt Möglichkeit und Wirklichkeit wie Passivität und Aktivität müssen auch in der Seele vorliegen, und zwar in allen ihren ›Teilen‹.

Das gilt, wie schon genannt, im Verhältnis der Seele zum Körper, zwischen den Seelenteilen und schließlich auch *im ›nous‹ selber*. Der sei zu unterscheiden in den νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι und den νοῦς τῶ πάντα

<sup>141</sup> NE 1103a 3.

<sup>142</sup> De an. 415a 22–25. Übersetzungen hier und im Folgenden nach: Aristoteles, Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst, übers. v. O. GIGON, Zürich/München 1950.

<sup>143</sup> Von *Genus* wäre hier besser die Rede statt von Seelenteilen (so ebd., 413b 26).

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 431bff.

<sup>145</sup> Ebd., 413b 11–13.

<sup>146</sup> Ebd., 413b 24f.

<sup>147</sup> Ebd., 413b 27.

<sup>148</sup> Ebd., 408b 15.



ποιεῖν,<sup>149</sup> was zu übersetzen wäre als der ›nous‹, der alles *wird*, und der, der alles *bewirkt*.<sup>150</sup> Was immer diese Differenz im höchsten, vermeintlich apathischen Seelenteil sagen mag, eindeutig ist: In ihm wiederholt sich die hylemorphe Differenz mit Werden und Wirken, ›dynamis‹ und ›energeia‹ sowie von Passivität und Aktivität. Da aber stets das Bewirkende ›ranghöher‹ sei als das Leidende und der Ursprung höher als die Materie (hier kommt die ontologische und entsprechend ethische Qualifizierung zum Tragen, mit entsprechender Inferiorität der Passivität), ist der obere ›Teik‹ des obersten Seelenteils abtrennbar, leidensunfähig, unvermischt und immer wirklich.<sup>151</sup> Dagegen ist der *untere* ›Teik‹ des ›nous‹ vergänglich, also sterblich.<sup>152</sup>

Festzuhalten ist: Es gibt nach Aristoteles einen *passiven* ›nous‹, der sterblich ist, genauer gesagt: *auch der* ›nous‹ ist *passibel* und nicht ›actus purus‹, ewig und unsterblich, zumindest *sofern* er passibel ist. Die Bestimmung des ›nous‹ als apathisch und unsterblich ist somit widerlegbar. Es würde nun lediglich ein neues Chorismos-Problem aufwerfen, wenn man den ›nous‹ zweiteilen würde und auf der Apathie des ›eigentlichen‹ höheren ›nous‹ insistierte. Zwar kann man *im* ›nous‹ auf diese Weise eine (subjektivitätstheoretisch bemerkenswerte) Differenz denken, sollte aber nicht noch einmal einen leiblos separaten ›nous‹ postulieren, der von aller ›hyle‹ abgetrennt existieren könne. Allerdings legt die solenne Bezeichnung des ›nous‹ als Schöpfer aller Dinge (νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν) die Vermutung nahe, damit sei der nicht mehr individuelle, sondern *supralunare* göttliche ›nous‹ gemeint. Da hier in ›De anima‹ von der Seele alles *sublunare* Belebten gehandelt wird und in eben dieser Hinsicht die Differenz im ›nous‹ gemacht wird, kann man entweder schließen, es gebe einen göttlichen ›nous‹ im Menschen, oder aber der in sich differente ›nous‹ des Menschen sei selber nochmals hylemorph strukturiert. Letzteres scheint die kohärente und plausible Hypothese zu sein.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> Ebd., 430a 14f.

<sup>150</sup> Hier wie Gigon einen unauflösbaren Konflikt von spekulativer Anthropologie und empirischer Psychologie zu sehen, überzeugt schwerlich (O. GIGON, Einleitung zu: Von der Seele, in: Aristoteles, Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst, übers. v. O. GIGON, Zürich/München 1950 [= München 1983], 181–256, 251). Bemerkenswert ist allerdings, daß die späteren Peripatetiker den unsterblichen, abtrennbaren Geist *im* Menschen nicht gelehrt haben.

<sup>151</sup> »νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια« (De an. 430a 17f).

<sup>152</sup> »ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός« (ebd., 430a 24f).

<sup>153</sup> Man kann die Problematik der hylemorphen Verdopplung des ›nous‹ literarkritisch zu ›lösen‹ versuchen. Da ›De anima‹ als nicht einheitlicher Text gilt, der mindestens zweischichtig ist, könnte man, wie aus der Exegese vertraut, dementsprechende Inkonsistenzen literarkritisch entflechten. Damit wäre systematisch allerdings wenig gewonnen. Es wiederholte sich die Frage nach dem Verhältnis beider Schichten etc.

Der παθητικὸς νοῦς ist insofern von gravierender Bedeutung, als die Seele nicht nur in ihren beiden unteren Teilen passibel ist, sondern in *jeder* ihrer drei Hinsichten. Ob und inwiefern das auch für den ›nous‹ des unbewegten Bewegers gelten könnte, kann hier nicht exegetisch entschieden werden.<sup>154</sup> Nimmt man in traditioneller Interpretation als Grenzwerte des Aristoteles<sup>155</sup> die unbelebte Materie als reine Passivität<sup>156</sup> und den unbewegten Beweger als reine Aktivität, ist alles innerhalb der Grenzen des Belebten sowohl aktiv wie passiv, also stets in eigens zu bestimmender Hinsicht *semper ubique passivus*. Festzuhalten ist daher, daß mit Aristoteles auch der ›nous‹ Christi nicht schlechthin apathisch gedacht werden könnte, erst recht nicht am Kreuz, wie Thomas das vorschlagen wird.<sup>157</sup> Daß es gleichwohl möglich blieb, auf dem separaten ›nous‹ zu insistieren, zeigt die Mystik von Dionysios bis Eckhart und darüber hinaus.

Im Vorgriff auf Luther wird hier bereits absehbar, daß es theologisch nur zu nahe liegt, den *externen* ›nous‹, genauer den dreieinigen Gott, als diejenige ›energeia‹ zu verstehen, die den *ganzen* Menschen formt, in Schöpfung wie Versöhnung. Daher ist in hylemorpher Logik nichts selbstverständlicher, als daß der ganze Mensch mit Haut und ›nous‹ Gott gegenüber reine ›hyle‹ ist. – Und wie in der Problematisierung der Passivität der ›hyle‹ ergibt sich auch hier die Rückfrage, ob der Mensch als ›hyle‹ Gott gegenüber rein passiv ist, oder inwiefern er eine Eigendynamik entfaltet, eine Widerständigkeit, wenn nicht Widerspenstigkeit der Materie ihrer Form gegenüber; zumal ›remoto Deo‹, also abgesehen von der eschatologischen Form, der Mensch ja nicht ungeformt ist. ›Gegen eine Deformation nur die finale Form‹ wäre die Regel der Transformation.

### C) Wahrnehmung und Erkenntnis

a) Die Nousproblematik der Seelenlehre ist der ›höchste Punkt‹ in der Frage nach der Passivität des Menschen bei Aristoteles. Weniger abgründig ist der ›Rest‹ des Menschen. Als ›forma corporis‹ ist die Seele ›energeia‹ gegenüber der ›dynamis‹ des Körpers. Sofern der passiv ist, ist sie aktiv, beides stets korrelativ. Sofern der Körper als Materie selber strebend und affizierbar ist, wird dessen Eigendynamik auch der Seele einige ›Leiden‹ bereiten.

<sup>154</sup> Das wäre eher eine Frage für die Prozeßtheologie hinsichtlich der ›primordial‹ und der ›consequent nature‹ Gottes.

<sup>155</sup> Vgl. GIGON, Einleitung zu: Von der Seele, 214. Bemerkenswert ist, daß Gigon am 16.4.1971 ein Exemplar von Happs Hylebuch erhalten hat (das von Gigon gezeichnete Exemplar liegt mir vor), aber dem Augenschein nach für seine De anima-Einleitung nicht konsultiert hat. Spuren der Lektüre sind in dem Band nirgends zu finden.

<sup>156</sup> Was einzuschränken ist, sofern sie zum Leben strebe und sofern sie als ›dynamis‹ nicht ›nur‹ Möglichkeit, sondern auch Kraft ist, zu realisierende Möglichkeit.

<sup>157</sup> S. vorliegende Arbeit, III, 5.

Würde er das nicht, bliebe die Seele leiblos und in einer Weise apathisch, die sich von einem Toten nur wenig unterscheidet.

Geht man der Seelenordnung nach, ist die *wahrnehmende* Seele bzw. die Seele als Wahrnehmungsorgan zu erörtern. Die Sinneswahrnehmungen als Passionen der Seele bestimmen den Hauptteil von ›De anima‹.<sup>158</sup> *Wahrnehmung* ist als Bewegung und Veränderung ein Affiziertwerden der Seele. Damit impliziert Wahrnehmung in der aristotelischen Korrelation eine aktive ›energeia‹.<sup>159</sup> »Denn die Wirksamkeit des Bewirkenden und Bewegenden vollzieht sich im Leidenden.«<sup>160</sup> Daß heißt, die externe ›causa‹ der Wahrnehmung ist *im Wahrnehmenden*, also ein inneres Außen. Das kann man als ›Spiegel der Natur‹ kritisieren; man kann aber auch wahrnehmen, daß hier die *interne* Gegebenheit des Wahrgenommenen erkannt wird. Wahrnehmung und Wahrgenommenwerden sind als möglich und wirklich zu unterscheiden. In jedem Fall aber gilt: Wahrnehmung ist ›Bewegtwerden und Erleiden‹:<sup>161</sup> »Alles leidet und wird bewegt durch das Bewirkende und Tätige. Darum kann es leiden durch das Ähnliche oder auch durch das Unähnliche [...]; denn es erleidet das Unähnliche, umgestaltet aber ist es ein Ähnliches.«<sup>162</sup>

Das πάσχειν der Wahrnehmung wird von Aristoteles noch näher unterschieden: in das Vernichtetwerden durch einen Gegensatz und das Bewahren des Möglichwerdens in der Verwirklichung (φθορά/σωτηρία). Das sinnliche Widerfahren kann den Gegenstand vernichten, auf den es einwirkt oder aber ihn aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit bringen. Demnach wären Phantasien und Vermutungen noch Wahrnehmungen im Status der Möglichkeit, die beispielsweise durch experimentell konzipierte Wahrnehmungen verwirklicht werden. Während Wahrnehmung nur durch *Äußeres* affiziert werden kann, gilt das für das Denken nicht. Es ist vielmehr eine interne Autoaffektion der Seele, bei der keine ›externen‹ Vergleichsmöglichkeiten, sondern nur Kriterien von Kohärenz und Konsistenz zur Prüfung zuhanden sind, letztlich die Entsprechung zur eigenen Erkenntnis und der anderer (qua Kommunikation).

Exemplarisch für die Wahrnehmung sind Hören<sup>163</sup> und Tasten.<sup>164</sup> Da Aristoteles noch keine ›actio per distans‹ kennt (wie beispielsweise die Gravitation), ist alle Wahrnehmung *medial* verfaßt. Sehen ist ein passives Bewegtwerden durch ein Medium. Gleiches gilt für den Schall als Luftbewegung, die der Hörende erleidet. Das Modell der kausalen Kontinuität macht Im-

<sup>158</sup> De an. 416b-427a.

<sup>159</sup> Ebd., 417a 13f.

<sup>160</sup> Ebd., 426a 4f.

<sup>161</sup> Ebd., 416b 6f.

<sup>162</sup> Ebd., 417a 17-20.

<sup>163</sup> Ebd., 419b-421a.

<sup>164</sup> Ebd., 422b-424a.

mediates ebenso schwer denkbar wie mediale Diskontinuitäten. So ist beim unmittelbaren Wahrnehmen des Tastens die Körperoberfläche das Medium. Der Körper sei »das angewachsene Zwischen für das Tastorgan«. <sup>165</sup> Medientheoretisch formuliert wird hier das *passible Körpermedium* entdeckt. Weil das Tasten als ausgezeichnete Form der Körperwahrnehmung gilt, wird verständlich, warum die ›hapsis‹ in der mystischen Tradition als *der sinnliche Sinn* für die Unmittelbarkeit gelten konnte. ›Kontakt‹ mit Gott ist die Einheit von Hetero- und Autoaffektion in der Wahrnehmung der Nahsinne. ›Sinn und Geschmack für Unendlichkeit‹ zehrt von der Passivität unmittelbarer *Berührung* (und nicht der Anschauung).

Aristoteles zeigt hier einen besonderen Sinn für die Nahsinne: So »ist der Geschmack bei uns genauer, weil er eine Art von Tasten ist und dieses Organ ist beim Menschen das allergenaueste«. <sup>166</sup> Da im Tasten wie im Schmecken man selber, der eigene *Leib*, das Medium bildet, ist man darin von eigenartiger Passivität: »während wir beim Tastbaren nicht durch das Dazwischen, sondern gleichzeitig mit dem Dazwischen leiden, so wie einer, der durch seinen Schild hindurch getroffen wird«. <sup>167</sup> Als Phänomenologe *avant la lettre* kann Aristoteles daraus folgern: »Also ist das *Fleisch* für das Tasten das Dazwischen«. <sup>168</sup> Die Differenz von  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  und  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  irritiert zunächst, klärt sich aber so, daß der Sitz der Wahrnehmung des Tastens ›im Inneren‹ sei ( $\epsilon\tilde{\nu}\tau\acute{o}\varsigma$ ) und das sei die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , während das Medium nicht die Haut, sondern der ganze Leib sei. Hier wird in intensiver Steigerung das Organ nach innen verlegt, während das Medium die Außenseite dessen ist. *Im Fleisch* affiziert zu werden <sup>169</sup> sagt auch etwas über den ›Sitz‹ der Seele, die offenbar den *ganzen* Mensch in seiner Gestalt durchdringt. Fleischliche Affektionen betreffen die ganze Seele, im Guten wie im Schlechten. Wenn aber die Gestalt des Fleisches zum Leben des Menschen gehört, könnte dann noch eine Seele fleischlos gedacht werden? Würde das nicht platonische Probleme wiederholen? Hier zeigt sich, wie weit Aristoteles seinen Lehrer überschreitet und damit zur Ressource einer Kritik des Neuplatonismus werden kann.

b) Auf dem Hintergrund der ausgedehnten Erörterung der Wahrnehmungen werden das *Denken und Vorstellen* mit ihr parallelisiert. <sup>170</sup> Nimmt die Wahrnehmung das Wahrgenommene im Affiziertwerden auf (hier liegt wohl der systematische Ursprung des Rezeptionstheorems), so das Denken

<sup>165</sup> Ebd., 423a 14: »τὸ  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  εἶναι τὸ μεταξὺ«.

<sup>166</sup> Ebd., 421a 18–20, vgl. 422a, 435a.

<sup>167</sup> Ebd., 423b 14f.

<sup>168</sup> Ebd., 423b 26 (kursiv P.S.): »τὸ μεταξὺ τοῦ ἀπτικοῦ ἢ  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ «.

<sup>169</sup> Wie auf eigentümliche Weise von MICHEL HENRY, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg 2002, ausgeführt wird.

<sup>170</sup> De an. 427bff, 429a–432a.

der Form nach.<sup>171</sup> Beides sind Arten der Passivität. Die Wahrnehmungs- wie Denkkorgane sind reine ›dynamis‹, die durch ihre Gegenstände bestimmt werden. Daher wäre auch ein apathischer ›nous‹ ein erkenntnisunfähiger, weswegen für das Erkennen der παθητικὸς νοῦς maßgeblich sein muß.<sup>172</sup> Hier gründet auch die Metapher von der leeren Schreibtafel, die bis zu Descartes' ›tabula rasa‹ die Vorstellung des leeren, rein passiven Geistes bestimmt, der nur in dieser Passibilität aufnahmefähig ist für die Eindrücke und Erkenntnisse.<sup>173</sup>

Wahrnehmung und sogar Erkenntnis als *passiv* zu bestimmen, erscheint (anachronistisch gesehen) als hoffnungslos überholt und ›externalistisch‹, als gäbe es ›da draußen‹ wirkende Dinge, die in der Wahrnehmung tätig sind. In Zeiten von Idealismus, Konstruktivismus und Neurometaphysik gilt als common sense, daß Wahrnehmung Tätigkeit ist. Das provoziert allerdings die Rückfrage nach der Differenz von Halluzinationen und Wahrnehmungen. Die Neurobiologie kann darauf (bisher?) keine befriedigende Antwort geben, weil ›von außen‹ eine intensive Imagination kaum von einer Wahrnehmung des Imaginierten ›extra nos‹ zu unterscheiden ist. Das verschärft die Frage nur, worin denn der Unterschied von Einbildung und Wahrnehmung bestehen könnte. Es bedarf dazu jedenfalls eines ›Anderen‹ der Tätigkeit, das nicht auf sie reduzierbar ist. Ob man das ›Passivität‹ nennen muß, ist sc. eine quaestio disputanda. Daß hier etwas anderes als reine Konstruktion im Spiel der Seele sein muß, ist hingegen schwerlich zu bestreiten. Mit seiner (vermittlungsfähigen, relational konzipierten) kategorialen Differenz von Aktivität und Passivität vermag Aristoteles – anders als etwa unter dem Primat der Handlung oder dem Ideal reiner Immanenz – Externität und Alterität zu denken, besser zumindest, als ›reine Materialisten‹ oder ›reine Transzendentaltheoretiker‹ wie im Neuplatonismus.

Daher ist es um so erstaunlicher, daß Luther sich vor allem gegen Aristoteles absetzen wird. Denn mit dessen ausdifferenzierter Theorie der Materialität, der Möglichkeit und der Passivität hätte er durchaus formulieren können, was seine Passivitätsmetaphern zum Ausdruck bringen.<sup>174</sup> Daß die altprotestantische Orthodoxie daher wieder auf Aristoteles zurückgriff, wird auf diesem Hintergrund nicht als ›theologischer Sündenfall‹ oder bloße Schulpraxis verständlich, sondern hat sachliche und systematische Plausibilität. Dazu wird es allerdings einer näheren Unterscheidung von Aristoteles und dem theologischen Aristotelismus bedürfen.

<sup>171</sup> Ebd., 424ab, 429b.

<sup>172</sup> Vgl. ebd., 430a–24f.

<sup>173</sup> Ebd., 429b–430a.

<sup>174</sup> S. vorliegende Arbeit, Teil V.

## D) Pathe des Begehrens

Auffälliger Weise werden die Pathe der *Nährseele*, die Leidenschaften der Begierden und Triebe, also die Affekte im engeren Sinne, in »De anima« nicht eigens behandelt, vielleicht weil sie in besonderer Weise *ethisch* affin sind und daher im Zusammenhang der Ethik zu verhandeln. Das Vegetativum ist die eine Seite des ἄλογον, das die Ursache von Ernährung und Wachstum ist, gewissermaßen das Organ der animalischen Selbsterhaltung des Menschen. Dessen »untere« Kehrseite, das Begehrende bleibt unthematisk.<sup>175</sup> Als Ursprung der Bewegung der Seele treten nur der (praktische) »nous« und das Streben auf (νοῦς und ὄρεξις), weil die Bewegung *zielorientiert* sei, also teleologisch verfaßt. Für die Bewegung selber sei letztlich allein das Strebende verantwortlich.<sup>176</sup> Die »causae« der Bewegung sind aber pluraler, unterscheidbar in das Ernährende, das Wahrnehmende, das Denkende, das Wollende und das Strebende.<sup>177</sup> Als Begehrens»vermögen« ist das ὀρεκτικόν/ὄρεξις in sich differenziert, denn es umfaßt ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις.<sup>178</sup>

Auf der Suche nach den Affekten als Pathe des Begehrens findet sich eine Bemerkung in der Kategorienschrift: »Ähnlich wie bei ihnen, spricht man bei der Seele von passiven Qualitäten und von Affektionen [πάθη]. Alle Erscheinungen, die gleich von Geburt aus gewissen schwer beweglichen Affektionen hervorgegangen sind, heißen Qualitäten, so die Verrücktheit, der Zorn u. dgl. Man spricht in bezug auf solche seelische [!] Verfassungen von zornmütigen und verrückten Menschen. Gleiches gilt für alle nicht natürlichen, sondern durch irgendwelche sonstigen Zufälle bewirkten Absonderlichkeiten, die schwer zu beheben oder ganz unheilbar sind: auch solche Erscheinungen sind Qualitäten: man wird ihretwegen so und so beschaffen genannt. Dagegen heißen alle Erscheinungen, die von schnell sich wieder begleichenden Agentien hervorgerufen werden, Affektionen. So ist es eine Affektion, wenn man eine Unannehmlichkeit erfährt und deshalb in Zorn gerät. Denn wer zornig wird, wenn ihm solches widerfährt, wir nicht zornmütig genannt, sondern man sagt vielmehr von ihm, er sei so und so affiziert worden. Demnach werden solche Erscheinungen Affektionen [πάθη], nicht Qualitäten genannt.«<sup>179</sup>

<sup>175</sup> Vgl. De an. 432af.

<sup>176</sup> »τὸ ὀρεκτικόν«, ebd., 433a 28.

<sup>177</sup> Ebd., 433b 1-3.

<sup>178</sup> Ebd., 414b 2. Vgl. NE 1111b 11f.

<sup>179</sup> »ὁμοίως δὲ τοῦτοις καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη λέγεται. ὅσα τε γὰρ ἐν τῇ γενέσει εὐθὺς ἀπὸ τινων παθῶν γεγένηται ποιότητες λέγονται, οἷον ἢ τε μανικὴ ἔκστασις καὶ ἡ ὄργη καὶ τὰ τοιαῦτα· ποιοὶ γὰρ κατὰ ταύτας λέγονται, ὀργίλοι τε καὶ μανικοί. ὁμοίως δὲ καὶ ὅσα ἐκστάσεις μὴ φυσικαί, ἀλλ' ἀπὸ τινων ἄλλων συμπτωμάτων γεγένηται δυσπαλάλακτοι ἢ καὶ ὄλως ἀκίνητοι, ποιότητες καὶ τὰ τοιαῦτα· ποιοὶ γὰρ κατὰ ταύτας λέγονται. ὅσα δὲ ἀπὸ ταχὺ καθισταμένων γίγνεται πάθη λέγεται, οἷον εἰ λυπούμενος ὀργιλώτερός ἐστιν· οὐ γὰρ λέγεται

Die übliche Übersetzung als ›Einwirkung‹<sup>180</sup> wirft die Frage nach dem aristotelischen Kausalschema auf. Um dessen ausführliche Erörterung zu vermeiden, sei nur notiert, daß es *diesseits* der neuzeitlichen Kausalitätbegriffe indifferent ist gegenüber der Differenz von Handlung und Ereignis. Es gilt damit für *alle* Bewegungen und Veränderungen. In dieser Offenheit wäre es daher in anthropologischer Hinsicht passender, von ›Widerfahrung‹ zu sprechen, womit die (intentionale oder nicht-intentionale) *Gegebenheit des Widerständigen* bis ins Widrige ausgesagt werden kann. Das ist nicht nur für den Zorn gültig, den Aristoteles anführt, sondern ebenso für die Liebe,<sup>181</sup> die den Geliebten ›mit Leib und Seele‹ außer sich geraten läßt: »Was ihnen aber widerfährt [τὸ πάθος], wissen sie nicht, weil sie es nicht genügend durchschauen«, meinte Platon.<sup>182</sup> Die *Ekstasen* reichen vom göttlichen über den poetischen bis zum irdischen Wahnsinn, von den παθήματα bis zu den krankhaften νοσήματα.

Bemerkenswert ist die hier vorliegende Verdoppelung der Ekstasis – und mit ihr pars pro toto der Affekte – in ›physische‹ und ›andere‹, wie praktische oder rhetorisch evozierte. ›Physe‹ sind die Affekte noch diesseits von gut und böse. Erst wenn man sie in ethischer Perspektive *beurteilt* und *reguliert*, werden sie moralisch differenziert. Als durch Überlegung und Streben zu Beherrschende sind die Leidenschaften ansatzweise aus der Nikomachischen Ethik bekannt. Daß die Seele Ursprung der Bewegung des Menschen sei, dürfte aber schwerlich ohne die bewegenden Leidenschaften verständlich werden. Sind sie es doch, auf die Tragödie wie Komödie und jede Rede zielen. Denn in der Regel, notiert Aristoteles, »scheint die Seele nichts ohne den Körper zu erleiden und zu tun, wie etwa Zorn, Mut, Begehren, Wahrnehmen überhaupt.«<sup>183</sup> Daß die Seele nicht separat ist vom Körper, heißt auch, daß die »Zustände der Seele alle zusammen mit dem Körper [...] bestehen.«<sup>184</sup> So zählt er auf (die in der anderen Liste jeweils *nicht* genannten werden kursiviert):<sup>185</sup>

*Mut* [θυμός] (i.S. v. Zorn),

*Milde* [πραότης],

---

ὄργιλος ὁ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει ὀργιλώτερος ὢν, ἀλλὰ μᾶλλον πεπονθέναι τι· ὥστε πάθη μὲν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ποιότητες δὲ οὐ « (Kat. 9b 33–10a 10, kursiv P.S.).

<sup>180</sup> So nach der jüngsten Edition und Übersetzung von H. G. ZEKL in: Aristoteles, Organon, 3 Bde., Hamburg 1998 (= Darmstadt 1998).

<sup>181</sup> Als *Materialursache* der Passivität gilt die ›hyle‹, als *Formalursache* eine lebende Form wie ein Liebender, als *Wirkursache* beispielsweise dessen Rede, und als *Finalursache* die Vollendung der Liebe. Oder mit Aristoteles gesagt: »Zorn ist eine Bewegung eines so beschaffenen Körpers [...] aus dem Grunde X zu dem Zwecke Y« (De an. 403a 25–27).

<sup>182</sup> Phaidr. 250a.

<sup>183</sup> De an. 403a 5–7.

<sup>184</sup> Ebd., 403a 16f.

<sup>185</sup> Ebd., 403ab.

Furcht [φόβος],  
 Mitleid [ἔλεος],  
 Mut [θάρσος] (i.S. v. Kühnheit/Zuversicht),  
 Freude [χαρά],  
 Liebe [φιλεῖν],  
 Haß [μισεῖν],

weil von diesen »passiones animae« stets der Körper in Mitleidenschaft gezogen werde. Diese Aufzählung wird in der Nikomachischen Ethik ergänzt und auf eine systematische Grundunterscheidung bezogen. Affekte sind die Bewegungen der (leibhaftigen) Seele, die »von Lust oder Schmerz begleitet sind« (ἐπεται ἡδονῇ καὶ λύπῃ),<sup>186</sup> als da wären:<sup>187</sup>

*Begierde* [ἐπιθυμία],  
 Zorn [ὀργή],  
 Furcht [φόβος],  
 Mut [θάρσος] (i.S. v. Kühnheit/Zuversicht),  
*Neid* [φθόνος],  
 Freude [χαρά],  
*Freundschaft* [φιλία],  
 Haß [μῖσος],  
*Sehnsucht* [πόθος],  
*Eifersucht* [ζῆλος],  
 Mitleid (bzw. Erbarmen) [ἔλεος].

Nimmt man die genannten zusammen, ergibt sich eine (sicher erweiterungsfähige) Liste von dreizehn Affekten, die man zugleich nach »Lust oder Unlust« unterscheiden kann:

Furcht [φόβος],  
 Mut i.S. v. Zorn [θυμός],  
 Haß [μισεῖν],  
 Neid (φθόνος),  
 Eifersucht (ζῆλος),  
 Milde [πραότης],  
 Mitleid [ἔλεος],  
 Mut [θάρσος],  
 Freude [χαρά],  
 Liebe [φιλεῖν],  
 Freundschaft (φιλία),  
*Begehren* (ἐπιθυμία),  
*Sehnsucht* (πόθος).

<sup>186</sup> Bemerkenswert ist, daß die Lust mitnichten negativ konnotiert wird. Vgl. NE 1099a 7-9: »Lust genießen ist etwas Seelisches, und lustbringend ist für jeden dasjenige, wovon er ein Liebhaber ist« (τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτιοῦτος).

<sup>187</sup> NE 1104b, 1105b.



Bei den kursivierten Affekten bleibt die Zuordnung mehrdeutig. Auch wenn man bei Haß, Neid und Eifersucht bezweifeln mag, ob sie allein schmerzvoll sind, so kann man bei Mut oder Liebe zweifeln, ob sie allein freudvoll sind. Aristoteles erörtert weder eigens die *gemischten* Gefühle bzw. die Differenzierungen von ›einfachen‹ und ›komplexen‹, noch die *Ambivalenzen* und *Übergänge* von Lust und Unlust. Eindeutig mehrdeutig besetzbar aber sind Begehren und Sehnsucht. Sie scheinen *quer* oder *diesseits* von Lust und Unlust zu liegen. In der Beschreibung *bestimmter* Affekte werden sie konkretisiert durch Kontexte und Umstände. Das ist bemerkenswert, einerseits da das *Begehren* (ἐπιθυμία) zum synekdochischen Inbegriff von Affektivität werden kann, andererseits da sich hier positive und pejorative Aspekte stören oder auch verstärken können. Anders als der Begriff des Pathos sind die *Pathe des Begehrens* irreduzibel *plural* und nur abstrakt unter dem Begriff der Affekte zu fassen. Um wenigstens exemplarisch die Abstraktion zu unterlaufen, sei hier dem Begehren näher nachgedacht.

*E) Normative Engführung und metaphorische Prägnanz  
am Beispiel des Begehrens*

Die ἐπιθυμία wurde von Aristoteles als eine der drei Bestimmungen des Strebevermögens bestimmt und liegt damit *pars pro toto* allen Pathe zugrunde. Man könnte es die natürliche *leibhaftige Intentionalität* nennen, das ›Aussein auf etwas‹ des beseelten Leibes. Was kraft dessen erstrebt wird, ist daher auch nicht ›unfreiwillig‹ zu nennen, auch wenn es noch diesseits der bewußten Selektion liegen mag.<sup>188</sup> Der Ursprung des Begehrens und seine leibhaftige Faktizität sind diesseits reflektierter Wahl, und daher ist ein ›übles‹ Begehren auch kein *malefactum*, noch kein entschiedenes Handeln. Der Mensch begehrt mit Leib und Seele, ob er will oder nicht. Daher ist zumindest eine pauschale ›Malisierung‹ kritisch zu befragen. Nicht das Begehren *per se* ist ›unsittlich‹ oder ›ungehorsam‹ (sei es der Vernunft oder Gott gegenüber), sondern wenn, dann bestimmte Besetzungen dieser Bewegungsenergie menschlichen Lebens. Als vegetativer Trieb nach Nahrung und Geschlecht etwa galt das Begehren vorplatonisch als indifferent gegenüber gut und böse. Platon kennt noch dieses vormoralische Verständnis und nennt sie andernfalls ἐπιθυμία κακή.<sup>189</sup> Sofern aber die Erkenntnis des Guten ein Absehen und die Abwendung vom Sinnlichen fordert, habe sich die Seele des affektiven Begehrens zu enthalten.

Anders hingegen urteilte *Aristoteles*. Da die Seele stets leibhaftig ist, ist bei ihm eine ethische oder epistemische Geringschätzung des Begehrens undenkbar. Das Ausbleiben von Affekten wird von ihm ebenso getadelt

<sup>188</sup> Vgl. NE 1110b 31–1111a 2.

<sup>189</sup> Nom. 854a; Pol. 328d.

wie ihr Übermaß.<sup>190</sup> Sofern »das sinnlich begehrende [...] und überhaupt das strebende Vermögen [...] an ihr in gewisser Weise teil[nimmt], insofern es auf sie hört und ihr Folge leistet«,<sup>191</sup> gilt die Regel des *Gehorsams* für das Begehren und zwar nach Maßgabe der Vernunft, die das rechte Maß finden muß, also nach ›Billigkeit‹, nicht einfach nach ›Recht‹. Daher ist das Maßhalten eine nur situativ zu praktizierende Tugend.

Erst in der *Stoa*<sup>192</sup> wurde die ἐπιθυμία in einer Weise disqualifiziert, die klassisch geworden ist und die Wirkungsgeschichte dominiert hat. Seit Zenon, *περὶ παθῶν*,<sup>193</sup> zählt sie neben ἡδονή, φόβος und λύπη zu den vier Grundaffekten, die aus mangelhafter Vorstellung über gut und böse entstehen. Daher seien Affekte per se *fehlgel leitete* Triebe (ὁρμή), immer übertrieben, eine ›ekstatische‹ Verfehlung der Vernunft. Cicero übersetzte ἐπιθυμία als ›cupiditas‹ und ›libido‹, später wird sie ›concupiscentia‹ genannt. Als *Grundaffekt* werden aus ihr u.a. Zorn und Eros hergeleitet, also ›ekstatische perturbationes‹. Normativ wird sie von der βούλησις unterschieden (lateinisch: cupere versus velle). Seit der *Stoa* kann man sagen, daß das Begehren so pauschal wie normativ disqualifiziert wird.<sup>194</sup> Final regiert hier bekanntlich das Ideal der Apathie, und Affekte gelten als Krankheiten der Seele. Man wird hermeneutisch vermuten können, daß die Affekte als ›Ekstasen‹ und ›Perturbationen‹ auf ihre extremen Formen reduziert werden, die Maß und Ordnung durcheinander bringen. Als Ausgeburt des niedersten Seelenteils ist die ἐπιθυμία das Widervernünftige und darin das Widergöttliche, weil Vernunft und Göttliches für identisch gehalten werden. Im Zuge der Latinisierung der ἐπιθυμία wird ihre *Mehrdimensionalität* eindeutig negativ reduziert. ›Cupiditas‹ und ›concupiscentia‹ werden (bis auf Ausnahmen) ununterscheidbar. Eine Theologie im Zeichen dieser Vernunftordnung könnte den Affekten nur mit den Idealen von Ruhe und Ordnung begegnen, mit einer theoretischen und normativen Normalisierung und Stillstellung, die die Lebendigkeit des leibhaftigen Menschen zu verkennen Gefahr läuft.

Im *Alten Testament* dagegen, exemplarisch in den Psalmen, galt das *Herz* als Sitz des affektiven Begehrens wie des Vegetativum. Essen und Trinken

<sup>190</sup> NE 1104b 27–29, 1106b 16–23.

<sup>191</sup> NE 1102b. 30–32.

<sup>192</sup> Augustin, *De civ.* IX, 4 versucht zu begründen, daß zwischen Platonikern, Peripatetikern und *Stoa* in der Affektenlehre kein gravierender Unterschied bestehe.

<sup>193</sup> Diog. LVII, 110; VII, 4.

<sup>194</sup> Was für eine Beschränkung das bedeutet, zeigt der Hinweis auf die Grundform θυμός, der wie πνεῦμα als das bewegte Bewegende und die Lebenskraft galt. Vgl. Platon, *Kratylos* 419c; vgl. F. BÜCHSEL, θυμός, ἐπιθυμία κτλ., *ThWNT* III, ND 1990, 167–173, 167.

›laben‹ das Herz, das der Sitz der Lebenskraft ist.<sup>195</sup> Die Sprache der Affekte ist daher das Metaphernfeld des Herzens, im Guten wie im Üblen. So schreit das Herz in der Klage vor Gott. Ebenso ist es Sitz der ›logischen‹ (noetischen) und der ethischen (voluntativen) Vermögen – und darin eine Parallele zur aristotelischen Seele, die ebensowenig leiblos zu verstehen ist.

Parallel zur stoischen Affektenphobie galt in der Tradition des *hellenistischen Judentums* die ἐπιθυμία als mangelnder Gehorsam gegenüber dem Gesetz und damit gegen Gottes Willen.<sup>196</sup> Dementsprechend können die Gebote in die Kurzformel gefaßt werden, »Du sollst nicht begehren ...«. Das setzt sich im Neuen Testament fort. Zwar kennt es auch die neutrale Bedeutung etwa im Hunger (Lk 15,16; 16,21), dominant aber ist das böse bzw. sündige Begehren, näher bestimmt durch den Gegenstand oder den Genitiv ›des Fleisches‹. Daß insbesondere Paulus hier jüdischer *wie* stoischer Tradition folgt, ist merklich.<sup>197</sup> Damit wird die ἐπιθυμία bei Paulus zur »Erscheinungsform der im Menschen vorhandenen, ihn beherrschenden Sünde«.<sup>198</sup>

Systematisch wie problemgeschichtlich ist zu bemerken, daß damit eine Verkürzung vorliegt, der zu folgen ›unnatürlich‹, wenn nicht ›widernatürlich‹ werden kann. Galt dem Dekalog zufolge, daß nur *bestimmtes* Begehren widergöttlich ist, eben das, was seinem Willen zuwider läuft, wird im Tropus der Synekdoche, ›abstractum pro concretum‹, das Begehren generell als wider Gottes Willen mißverstanden. Dem zugrunde liegt die feine Beobachtung, daß die ἐπιθυμία gerade durch ihr Verbot gereizt wird (Gal 5,16.24). Diese Trope auf ihre Pointe befragt, sind es aber nur die *verbotenen* Begierden, die als *Anzeichen* der Sünde dienen können (vgl. Ex 20,17; Mt 5,28, Röm 1,24; 7,7; Eph 4,22). Hier liegt eine doppelte Übertragung vor: für die verbotenen Begierden tritt abstrakt ›die‹ ἐπιθυμία ein, und deren indirekte Anzeige des Ungehorsams gegen Gott wird mit Sünde gleichgesetzt. Damit einher geht die Verortung im Fleisch, das damit zum Sitz der Sünde zu werden droht (Eph 2,3).

Im Grenzwert bedeutet das eine prekäre *Dualisierung*, wie sie im 1Joh (2,15–17) deklariert wird: »Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. Wenn jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Und die

<sup>195</sup> Vgl. B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 167ff.

<sup>196</sup> Vgl. BÜCHSEL, θυμός, 169.

<sup>197</sup> Als Beleg für letztere kann 1Thes 4,5 dienen: πάθος ἐπιθυμίας. Vgl. T. ENGBERG-PEDERSEN, Paul and the Stoics, Edinburgh 2000; Th. H. OLBRICHT/J. L. SUMNEY (Hg.), Paul and pathos, Atlanta/Ga. 2001.

<sup>198</sup> BÜCHSEL, θυμός, 171.

Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit«. Die eschatologische Dualisierung, oder mit J. Christine Janowski gesprochen: die dualisierte Eschatologie,<sup>199</sup> führt nicht nur zu einer finalen Weltlosigkeit Gottes des Schöpfers, sondern auch zu einer Leiblosigkeit der Erlösungshoffnung. Hier werden die Begierden zur Metapher des ›malum‹ und Heil zur Erlösung von Begehren, Fleisch und Welt (im privativen Sinne). Gegenläufig ist bemerkenswert, wie beispielsweise vom Verfasser des 1Joh auf die Affekte gezielt wird als ›primum movens‹ der Verkündigung wie des christlichen Lebens. Gleiches gilt für den Verfasser des Hebräerbriefes, wie bereits ausgeführt. Daß auch die Liebe Gegenstand der ἐπιθυμία sein kann (Lk 22,15; Gal 5,17; vgl. Sap 6,21) und *soll*, bleibt der ›Malisierung‹ gegenüber befremdlich marginal. Aber diese Spuren erinnern wenigstens daran, daß auch das Begehren nicht einseitig negativ zu qualifizieren ist – sondern sich erst in seinem ›Gebrauch‹ in ›gut und böse‹ unterscheidet.

Die synekdochische Funktion der ἐπιθυμία als Sündenmetapher konnte sich in der Folgezeit menschlich allzumenschlich mit einer *neuplatonischen* Sinnlichkeitsphobie vereinen, wobei die Metaphorizität des Begehrens vergessen wurde. Das Vergessen der Metaphorizität des Begehrens und des Fleisches führt zu einer Metaphysik der Sünde. Der ›Sitz im Leben‹ des Begehrens, Fleisch wie Leib des Menschen, konnte dann im selben Zuge als Inbegriff des Übels mißverstanden werden, wenn *Porphyrios* erklärte: »corpus omne fugiendum«. <sup>200</sup> Daher sei der Kreuzestod auch eine ›verdiente Schande‹ gewesen, aus der nur Unheil folgen könne. <sup>201</sup> Das allerdings sei, so Augustin, der Grundirrtum des *Porphyrios*. <sup>202</sup> Augustin jedenfalls, dem diese Verkürzungen gerne angelastet werden, war in seiner Phänomenologie der Passionen erheblich vorsichtiger.

## 8. Gegenprobe: ›cupiditas‹, ›concupiscentia‹ und ›misericordia‹ bei Augustin

### A) Pathophilie: ›cupiditas‹

Nach ›De libero arbitrio‹ sei die Sünde ein verkehrter ›motus voluntarius‹. <sup>203</sup> Wurzel dieses motus, als *Bewegtwerden* des Willens, also einer Passion der

<sup>199</sup> J. CHR. JANOWSKI, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 2000.

<sup>200</sup> *Porphyrios*, nach *De civ.* XII, 27.

<sup>201</sup> *Porphyrios*, nach *De civ.* XIX, 23, 12ff, 19ff, 25ff, 66ff.

<sup>202</sup> Vgl. *De civ.* X 24, 29; XXII 26.

<sup>203</sup> *De lib.* II, 2,4; III, 1,1; *De vera religione* 20, 39.

Seele, sei die ›*cupiditas*<sup>204</sup> sive *concupiscentia*‹.<sup>205</sup> Aber nicht das affektive Begehren selber sei übel, sondern wie sich der Wille dazu verhalte: »[I]st der Wille verkehrt, so werden auch diese Regungen in ihm verkehrt sein; ist er dagegen gerade gerichtet, so werden sie nicht nur untadelhaft, sondern selbst lobenswert sein.«<sup>206</sup> Augustin lehrte nicht nur den Primat des Willens, er konnte auch mit dem Primat des Pathos freundlich von den Affekten denken – was wäre von einem Rhetoriker auch anderes zu erwarten. So argumentierte er, daß wir nicht einmal recht leben würden, wenn wir keine Affekte hätten. Völlige Unempfindlichkeit gegen den Schmerz wäre stumpf und gefühllos. Die Apathie (›*impassibilitas*‹) sei nur *selektiv* wünschenswert gegenüber denjenigen Pathe, die der Vernunft zuwiderlaufen.<sup>207</sup> Aber das stets durchzuhalten, sei uns in diesem Leben nicht erschwinglich. Völlige Apathie hingegen sei »der reinste Stumpfsinn«, wenn keine Leidenschaft die Seele erreichen könne.<sup>208</sup> Apathie jedoch als Freiheit von allen Leiden (Furcht etc.) sei uneingeschränkt zu erhoffen. Die eschatologische Bestimmung der *Leidlosigkeit* heißt für das irdische Leben die Hoffnung auf möglichst wenig *schmerzliche* Pathe; nicht aber eine menschenunwürdige Unempfindlichkeit für alle Affekte. Die Passivität Christi unterscheidet sich dann nur darin von der des Menschen, daß Christus ohne jede Schwäche von allen ›*unvernünftigen*‹ Affekten frei war.

Augustin entwarf zur Orientierung im Denken der Pathe ein Quadrupel von vier Grundaffekten:

- ›*cupiditas*‹ ist zustimmendes Streben nach dem, was wir wollen,
- ›*laetitia*‹ ist zustimmendes Genießen dessen, was wir wollen,
- ›*metus*‹ ist Ablehnung dessen, was wir nicht wollen,
- ›*tristitia*‹ ist Ablehnung dessen, was wider Willen geschieht.<sup>209</sup>

Wenn diese vier Affekte als Zustimmung oder Ablehnung des Gewollten oder Nichtgewollten zu verstehen sind, haben sie den Status von ›*second order*‹ Bestimmungen. Dann wären es die Affekte, die dem bestimmten Willen zustimmen oder ihn ablehnen. So gesehen kommt der vermeintliche ›Primat des Willens‹ in den Horizont des Pathos, in dem sich das We-

<sup>204</sup> Contra Fortunatum II, 21.

<sup>205</sup> Beide von ›*cupio*‹, das Präfix ›*con-*‹ dient als Intensivierung.

<sup>206</sup> De civ. XIV, 6; »Si peruersa est, peruersos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, uerum etiam laudabiles erunt« [sc. homines].

<sup>207</sup> De civ. XIV, 9.

<sup>208</sup> Ebd.

<sup>209</sup> De civ. XIV, 6: »Quid est *cupiditas et laetitia* nisi uoluntas in eorum consensione quae uolumus? Et quid est *metus adque tristitia* nisi uoluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus adpetendo ea quae uolumus, *cupiditas* cum autem consentimus fruendo his quae uolumus, *laetitia* uocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis uoluntas *metus* est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis uoluntas *tristitia* est« (kursiv P.S.).

sentliche entscheidet. Für die Sünde hat das zur Folge, daß nicht allein ein Willensakt maßgebend ist, sondern dem gehen ›perturbationes‹ der Affekte voraus, die ihr zugrunde liegen. Die *Genesis* der *Unordnung* (als Perversion der Ordnung) kann daher nicht als freier intentionaler Akt begriffen werden, sondern hat eine pathische Vorgeschichte in der Eigendynamik der Affekte.<sup>210</sup>

Die ›cupiditas‹ (als ›genereller‹ Ausdruck, unter den auch die ›concupiscentia‹ fällt) ist nicht per se negativ, sondern bleibt zweiwertig, sofern denn sauber zu scheiden wäre zwischen rechter und verkehrter Ordnung. »Voluptatem uero praecedat appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis et ea, quae in genitalibus usitatus libido nominatur, cum hoc sit generale uocabulum omnis cupiditatis.«<sup>211</sup> Tritt an Stelle der ›cupiditas‹ die ›libido‹, wie es die ›veteres definierunt‹, geht es eindeutig negativ um Zorn, Habsucht, Rechthaberei oder Selbstruhm fallen: »Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur; est libido habendi pecuniam, quae auaritia; est libido quomodocumque uincendi, quae peruicacia; est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur. Sunt multae uariaeque libidines [...]«.<sup>212</sup> Diese Beispiele sind bereits einseitig seligiert. Die Selektion und Orientierung der Affekte erscheint im Lichte des Quadrupels denkbar einfach. Man müsse nur Freund des Guten sein (›amator boni‹), und entsprechend das Böse bzw. die Sünde hassen. Die *perverse* ›cupiditas‹ aber ist die Wurzel der Sünde, aber nur in ihrer Perversion, nicht in ihrer Begehrlichkeit. Daher ist es schon einseitig zu sagen, ›cupiditas‹ ist »amor adipiscendi aut obtinendi temporalia«.<sup>213</sup>

#### B) Pathophobie: ›concupiscentia‹

Ambrosius meinte: »Affectus igitur, non caro auctor est culpae.«<sup>214</sup> Als *Urheber* und nicht nur als Ermöglichung oder als Strafe für die Sünde wird ›der Affekt‹ zur pauschalen Antwort auf das ›unde malum‹ degradiert. Das Fleisch ist die Materie der Sünde, also ihre ›dynamis‹; erst ›ignorantia et concupiscentia‹ seien ihre Verwirklichung (›species‹).<sup>215</sup> Die ›concupiscentia‹

<sup>210</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Lesarten des Bösen. Überlegungen zum Bösen in theologischer Perspektive, in: B. BOOTHE/PH. STOELLGER (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz im Verhältnis von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 72–97.

<sup>211</sup> Allerdings im Zusammenhang der Interpretation der Paradiesgeschichte (De civ. XIV, 15).

<sup>212</sup> De civ. XIV, 15.

<sup>213</sup> Augustin, De div. quaest., q. 36, 1.

<sup>214</sup> Ambrosius, De Jacob I, 3, 10; De poenitentia I, 14, 13; in ps. 1, 30; vgl. R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig <sup>3</sup>1923 (= ND Darmstadt 1965), II, 372, vgl. P. EWALD, Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881.

<sup>215</sup> Ambrosius, De Isaac 2,5; 7,60.

tia« tritt hier als zwielfichtige Repräsentantin aller Affekte auf. Zusammen genommen wird das ›begehrende Fleisch‹ zur *Substanz der Sünde*. ›Sünde aus Passion‹ wäre die Formel dafür: »Passio autem gravissima culpae concupiscentia est, quam ratio emollit et comprimit, mollire enim potest, eradicare non potest«. <sup>216</sup>

Augustin hingegen blieb zurückhaltender mit der Affektenkritik und auch deutlich differenzierter. Ungehorsam und Hochmut, also der *wil-lentliche* Verstoß gegen die gute Ordnung Gottes, <sup>217</sup> sind ihm zufolge der (noch zu präzisierende) Inbegriff der Sünde. <sup>218</sup> Er wahrt allerdings einen mehrdimensionalen Sinn von ›concupiscentia‹ als ›desiderium‹ und kennt, wie auch Tertullian, <sup>219</sup> sogar einen *guten* Sinn als ›concupiscentia sapientiae‹ im Sinne der ›concupiscentia spiritus aduersus carnem‹. <sup>220</sup> Zwar stimmt er den Neuplatonikern zu, daß die beiden niederen Seelenteile auch im Weisesten verderblich seien und der Beherrschung durch die Vernunft bedürften. Diese Verderblichkeit aber sei dem Begehren des Menschen vor dem Fall noch nicht zu eigen gewesen. <sup>221</sup> Er wendet sich daher gegen die neuplatonische pejorative Reduktion der Affekte auf den unbeherrschten Körper, was sich auf dem Hintergrund von Aristoteles wie dem des AT gut verstehen läßt. Schmerzen sind nicht nur die des Körpers, sondern »dolores [...] animae sunt in carne et ex carne«. <sup>222</sup> Denn der Leib allein fühle weder Schmerz noch Begehren, sondern erst der beseelte Leib bzw. ›ipse homo‹, <sup>223</sup> was ein durchaus gegenwärtig relevantes, antireduktionistisches Argument darstellt.

<sup>216</sup> Ambrosius, De Jacob I, 1,1.

<sup>217</sup> De civ. XIV, 13.

<sup>218</sup> Vgl. SEEBERG, Dogmengeschichte II, 503ff; auch 457f.

<sup>219</sup> Vgl.: »Indignabitur deus rationaliter, quibus scilicet debet, et concupiscet deus rationaliter, quae digna sunt ipso. Nam et malo indignabitur et bono concupiscet salutem. Dat et apostolus nobis concupiscentiam: si quis episcopatum concupiscit, bonum opus concupiscit [1Tim 3,1]; et ›bonum opus‹ dicens rationalem concupiscentiam ostendit« (Tertullian, De anima 16,5f); »atque ita pariter agnoscimus hominem, qui secundum pristinam conuersationem uetus fuerit, eundem et corrumpi ita dictum secundum concupiscentiam seductionis [Eph 4,22], quemadmodum et ueterem secundum pristinam conuersationem, non secundum carnem per interitum perpetuum« (Tertullian, De resurr. 45,16).

<sup>220</sup> Vgl.: »In concupiscentiae autem nomine aliquando gloriandum est, quia est et concupiscentia spiritus aduersus carnem, est et concupiscentia sapientiae« (Nupt. et conc. 2,23).

<sup>221</sup> De civ. XIV, 19.

<sup>222</sup> Vgl. De civ. XIV, 15.

<sup>223</sup> »Quid enim caro per se ipsam sine anima uel dolet uel concupiscit?« (De civ. XIV, 15). Auch von der libido (im geschlechtlichen Sinne) gilt, »non solum totum corpus nec solum extrinsecus, uerum etiam intrinsecus uindicat totumque commouet hominem animi simul adfectu cum carnis adpetitu coniuncto adque permixto, ut ea uoluptas sequatur« (De civ. XIV, 16).

Erst die Synekdoche der von Gott *verbotenen* ›concupiscentia‹ (des Üblen) im Verein mit der Breviloquenz, in der die Näherbestimmung ›carnis‹ (als genitivus obiectivus?) ausfällt, wird in perspektivischer Verkürzung mißverständlich. Daß das biblische Tradition hat, zumal in der Vulgata, braucht nicht ausgeführt zu werden. Entsprechend nimmt Augustin in den ›Confessiones‹ die Begehrenskritik des 1Joh auf, allerdings nicht eschatologisch, sondern kultur- oder wissenschaftskritisch, wenn er sie im Verein mit seiner ›curiositas‹-Kritik<sup>224</sup> paraphrasiert als »uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata.«<sup>225</sup> Dem verwandt ist die ›libido dominandi‹, das weltliche Begehren nach Herrschaft.<sup>226</sup>

Hier entsteht Unterscheidungsbedarf.<sup>227</sup> Zunächst ist in dieser ›Affektenlogik‹ impliziert, daß im Paradies anfänglich keine ›perturbativen‹ Affekte präsent gewesen seien. Zwar herrschten ›amor‹ und ›fruitio Dei‹, aber das alles ›imperturbatus‹. Man könnte auch schließen, es gab alle ›guten‹ Affekte, ohne ihre unlustvollen Antagonisten. Phänomenologisch gesprochen wäre das eine imaginäre ursprüngliche Lebenswelt, in der Wunsch und Wirklichkeit noch indifferent waren, ein Dasein in voll erfüllter Intentionalität.<sup>228</sup> Daher gab es weder Mangel noch Begehren: ohne Sünde keine ›concupiscentia‹.<sup>229</sup> Nur belegt dieser (Fehl)Schluß, daß Augustin hier die negative Reduktion voraussetzt.

<sup>224</sup> Vgl. H. BLUMENBERG, *Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin*, *Confessiones* X, 35 (Vortrag auf der Third International Conference on Patristic Studies, Oxford 1959), *Studia Patristica* VI, hg. v. F. L. CROSS, TU 81, Berlin 1962, 294–302; DERS., *Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu Curiositas*, ABG 14, 1970, 7–40; daher DERS., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1988.

<sup>225</sup> *Conf. X*, 35, 54.

<sup>226</sup> Vgl. *Conf. X*, 36, 59; *De civ. I*, praef.; 3,14; 14,28; 19,14f.

<sup>227</sup> Dem kommt Augustin auch selber nach: »Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas in omni tempore. laudabilis est ista concupiscentia, non damnabilis. non de hac dictum est: ›non concupisces‹, sed de illa qua caro concupiscit aduersus spiritum. de hac autem bona concupiscentia qua concupiscit spiritus aduersus carnem, quaere ubi scriptum sit; et inuenies: concupiscentia itaque sapientiae deducit ad regnum: et multa alia reperiuntur bonae concupiscentiae testimonia. sed hoc sane interest; quod non tacetur quid concupiscatur, quando bona commemoratur concupiscentia; cum autem non additur quid concupiscatur, sed sola ponitur, non nisi mala intellegitur« (*En. Ps.* 118,8,3).

<sup>228</sup> Vgl. PH. STOELLGER, *Kunst des Scheiterns. Zum Spiel von Erwartung und Enttäuschung*, in: *Primary Care* 51/52, 2004,4, 1065–1071; DERS., *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 349ff, 352ff.

<sup>229</sup> Hier steht ›cupiditas‹, nicht ›concupiscentia‹ (ein Beleg für deren Äquivalenz in diesem Zusammenhang), *De civ. XIV*, 10.



Der folgende Fall ist *nicht* eigentlich ›malefactum‹ zu nennen, sondern ›defectus‹, also Partizip Passiv von ›fieri‹.<sup>230</sup> Hier gilt nicht der ›Primat des Willens‹ für die *Genesis* der Sünde. Es wird vielmehr von der Basalität dessen aus gedacht, was ›weder Wissen noch Wollen‹ ist, sondern *Pathos*. Auch ›eine Ebene höher‹ in der Ordnung der Kreaturen ist es nicht primär die willentliche Tat, sondern ursprünglich sind es die *negativen Affekte* des ›neidischen und hochmütigen Engels‹,<sup>231</sup> dessen Streben und Verführungskunst dem Menschen etwas ›antut‹, in dem er ihn ›kriecherisch affiziert‹ (›serpere adfectans‹). Als *Medium* der niederen Affekte wählt er, Augustins Verführer, daher in besonderer Prägnanz die Schlange als ›animal lubricum et tortuosissimum anfractibus mobile‹. Sie ist gewissermaßen der erste Leib der ›concupiscentia‹, ihr ursprüngliches Körpermedium.<sup>232</sup> ›Form follows function‹ oder eher noch: An ihrem Leib zeigt sich ihr Wesen, *niederer Affekt* zu sein, stets auf Abwegen zu schleichen und zu ihnen zu verführen.<sup>233</sup>

Als *sekundäres Medium* konstruiert Augustin bekanntlich die Frau als ›humorales‹ ›animal rationale‹ mit dem ihr eigenen Hang zur Verführbarkeit und Verführungskunst – eine verhängnisvolle Verkürzung, die den alten Topos von der Affizierbarkeit bzw. Passibilität der Frau aufgreift.<sup>234</sup> Um diese Dynamik der Affekte in ihrer Wirkungsmächtigkeit nicht eskalieren zu lassen, teilt Augustin mit Paulus eine seltsame ›Genderdifferenz‹: »Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward verführt«.<sup>235</sup> Der Mann wollte mit seiner Frau in Gemeinschaft bleiben, auch um den Preis der von ihm erkannten Verirrung. Er war damit der erste (Mensch), der wider besseres Wissen gesündigt hat. Gilt für die Frau die nur schwer verwerfliche Nichtintentionalität<sup>236</sup> des Verführtwerdens – als gälte ›ex passione non posse peccare –, gilt für den Mann die um so verwerflichere Intentionalität des Sündigens aus Kalkül (und sei es aus ›Gemeinsinn‹). »Also, um es kurz zu sagen: Wenn auch nicht beide durch gläubige Zustimmung sich betrügen

<sup>230</sup> De civ. XIV, 11. Daher heißt es später: »Non ergo malum opus factum est, id est illa transgressio ut cibo prohibito uescerentur, nisi ab eis qui iam mali erant« (De civ. XIV, 13); und ebd.: »Illa prorsus ruina, quae fit in occulto, praecedit ruinam, quae fit in manifesto, dum illa ruina esse non putatur«.

<sup>231</sup> »Superbus ille angelus ac per hoc inuidus [...] tyrannico fastu [...] malesuada uersutia in hominis sensum serpere adfectans« (De civ. XIV, 11).

<sup>232</sup> Hier zeigt sich die Relevanz von Aristoteles Seelenlehre. Denn auch die Tiere sind ›animiert‹, nur in Ermangelung des *rationalen* Seelenteils.

<sup>233</sup> Vgl. Thomas, STh III q. 18 a. 2: »Sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit«.

<sup>234</sup> Vgl. Augustin, C. Iul. 5, 34; C. Iul. imp. 2, 83.178; In Gn. litt. 7, 22,33; Mor. 1, 63: »Tu [sc. ecclesia] feminas uiris suis non ad explendam libidinem sed ad propagandam prolem et ad rei familiaris societatem casta et fideli oboedientia subicis«.

<sup>235</sup> De civ. XIV, 11, mit 1Tim 2,14.

<sup>236</sup> S. dazu vorliegende Arbeit, VI, 1 E7.

ließen, so ließen sich doch beide durch Sündigen einfangen und in die Fallstricke des Teufels verwickeln«<sup>237</sup> (›peccando tamen ambo sunt capti et diaboli laqueis implicati‹). Hier steht nicht zufällig ein doppeltes Passiv, das mit einem ›sich lassen‹ schlecht übersetzt ist. Ihr ›Lassen‹ ist nur die erste Antwort auf die widerfahrende Verführung und darin ein Tun nur im Sinne des Nachgebens gegenüber den eigenen Affekten. Sie *wurden* gefangen und verwickelt. Nicht daß sie darin unbeteiligt gewesen wären. Es ist kein kosmisches Verhängnis. Daher ist ›eigentlich‹ Adam als der wissentlich und willentlich Sündigende der Ursprung des ›malefactum‹, nicht Eva. Aber beiden *widerfuhr* im Anfang ein affektives Hingerissenwerden, von dem das Folgende seinen Ausgang nahm.

Schlicht gesagt, der Fall war kein Sprung, sondern ein nichtintentionaler Sturz, kein bloßes Versehen, sondern ein *Vergehen* im Sinne der Verirrung der Affekte. Dabei mag zwischen Menschen ein Fehltritt im Spiel gewesen sein, aber Verführung und Verlockung zur Abweichung gingen dem voraus. Die Affekte sind so gesehen die bewegten Beweger der Paradiesgeschichte. Das Ende von Ruhe und Ordnung nimmt seinen Anfang in dem spontanen Aufkommen *ungeordneter* Affekte – einer Pathosturbulenz, bei der *ex post* dunkel bleibt, woher sie stammt und was da eigentlich geschah. Mit dieser eigentümlichen ›Präintentionalität‹ des Anfangs der Sünde läßt sich die Nichtintentionalität der passiven Genesis des Übels zur Darstellung bringen. Es wäre unterinterpretiert, hier nur einen ungehorsamen Willensakt zu sehen, da doch in der Eigendynamik der Affekte dessen nichtintentionale *Vorgeschichte* ersonnen wird, eine Geschichte über die passionierte wie passive Genesis der Unordnung. Wider Willen regen sich die Affekte.

Der imaginative Entwurf Augustins vom Ursprung der ›Sünde aus Passion‹ scheint seine subtile Plausibilität aus der *Polarität* der Affekte zu beziehen. So wie Gott großmütig ist, so der Teufel neidisch und hochmütig. So wie Gott Liebe ist, so ist der Teufel Haß. Der vermeintliche Dualismus muß nicht als ›Rest-Manichäismus‹ im Stile der Einflußforschung ›abgeleitet‹ werden.<sup>238</sup> Man kann hier auch eine mythopoietisch retrojizierte Phänomenologie der Affekte am Werk sehen. In neuplatonischer Logik muß man nicht einmal die Polarität für ursprünglich halten, sondern bereits das *Zuviel* der Zuwendung zum Urschönen kann als Übermaß die Vielheit freisetzen, die dann nicht mehr zu bändigen ist.<sup>239</sup>

<sup>237</sup> De civ. XIV, 11 (Schlußsatz).

<sup>238</sup> Vgl. G. BONNER, Concupiscentia, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Basel 1986–1994, 1113–1122, 1117f. Was Manichäismus wäre, zeigt folgende nicht augustinische Ansicht: ›Sicut ergo auctor animarum deus est, ita corporum auctor per concupiscentiam diabolus est‹ (Iulian, in C. Iul. imp. 3, 174). In der manichäischen Mythologie gibt es den Dämon Az (gleich ›concupiscentia‹) und die ›hyle‹ (gleich dem Übel).

<sup>239</sup> Vgl. Plotin, Enn. III, 5 (Über den Eros).

Mit dem Anfang des Werdens kommt *Bewegung* ins Spiel der himmlischen Mächte, ob ursprünglich polar oder nicht, das heißt nicht zuletzt Bewegung und Bewegtwerden der Seelen, selbst wenn die vorweltlich noch unkörperlich vorgestellt würden.<sup>240</sup> Denn auch der ›nous‹ ist passibel. Werden die Seelen affiziert, können sie hingerissen sein und ›aus Passion‹ im affektiven Überschwang die himmlische Harmonie stören – mit der prekären Folge, daß dieser Überschwang zum Absturz führen kann. Keine Bewegung also in den himmlischen Sphären ohne das Risiko nichtintentionaler Eigendynamik der Affekte. Dementsprechend kennt Augustin auch eine *Kinetik der Affekte*. So sei das Erheben (im Sinne der Überhebung oder des Überschwangs) bereits ein Herabsinken; und umgekehrt die (fromme) Erniedrigung ein Erhöhtwerden.<sup>241</sup>

Das ermöglicht, die konstitutive Asymmetrie in prägnanten Personifizierungen der Affekte darzustellen. Der Neid ist abkünftig vom Großmut Gottes, wie der Haß von der Liebe. So erst erklärt sich auch, daß Augustin den Hochmut des Menschen als »peruersae celsitudinis appetitus«,<sup>242</sup> als Inbegriff des Ungehorsams versteht. Die Hoheit und Erhabenheit wird für sich selbst begehrt und gerät damit in Konkurrenz zum Höchsten. Der *passionierte Appetit auf Gottes Eigenschaften* ist es, der den Menschen fallen läßt: »esse principium«<sup>243</sup> ist ein unendliches Begehren, das zum Anfang vom Ende des Menschen wird. »Hoc fit, cum sibi nimis placet«, als wären hier Egologie und Selbstbehauptung im Blick.

Allerdings ergeben sich in dieser theologischen Affektenlogik gravierende Folgeprobleme, wie die Verewigung dieser asymmetrischen Polarität, also auch von deren Schattenseiten, und die Unfähigkeit, die anthropologische Ursprünglichkeit von Furcht wie Angst zu verstehen. Die ›negativen‹ Affekte müssen letztlich alle als Privationen oder besser als ›Defekte‹ der ursprünglichen Fülle und Fraglosigkeit gelten. Einmal in die Geschichte der Passionen verstrickt, kann sich der Mensch aus diesen affektiven Bindungen nicht mehr befreien: »Et tantis tamque inter se contrariis perturbaretur et fluctuaret adfectibus«.<sup>244</sup> Diese Verstrickung dürfte gleichwohl einiges plausibler sein, als auf physische oder metaphysische Kontinuitäten in der Zeugung zu verweisen, oder aber den Fall auf einen moralischen Fehltritt zu verkürzen.

<sup>240</sup> Die Vorstellung der Leiblosigkeit läßt sich selbst in den gnostischen Mythen nicht aufrechterhalten – weil die Seelen der himmlischen Mächte ihren virtuellen Leib bilden, mit allen Pathe.

<sup>241</sup> De civ. XIV, 13.

<sup>242</sup> Ebd.

<sup>243</sup> Ebd. Vgl. im Folgenden: »Illud itaque malum, quo, cum sibi homo placet, tamquam sit et ipse lumen, auertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen«.

<sup>244</sup> De civ. XIV, 12.

Es folgt dem Fall im Verhältnis von Grund und Folge eine Depravation der Affekte. Dabei entsteht in passiver Genesis die ›concupiscentia‹ (die a limine als *depraviert* eingeführt wird) und mit diesem unendlichen Begehren – der Tod. Will man das nicht als mythischen Straftakt verstehen, kann man erschließen, daß in Folge der Eigendynamik der Affekte eine Intentionaldifferenz von Wunsch und Wirklichkeit entsteht, die auf den Entzug des ›intentum‹ mit einer Eskalation des Begehrens antwortet, die nur tragisch enden kann. Für diese phänomenologische Lesart spricht auch Augustin selber. Von Adam galt »quoniam noluit quod potuit, quod non potest uelit«. Und was er im Paradies nicht konnte, wollte er auch gar nicht: »Quidquid tamen non poterat, non uolebat, et ideo poterat omnia quae uolebat«. <sup>245</sup> Das kehrt sich im Fall um: Können und Wollen werden inkongruent. Diese Schere öffnet sich immer weiter und trägt so bereits ihre Strafe in sich.

»Praecessit mala voluntas [...] et secuta est mala concupiscentia«. <sup>246</sup> Demzufolge wäre die ›concupiscentia‹ nur die *Strafe* <sup>247</sup> für die Sünde, *filia peccati*; allerdings wird ihr ›languor‹ wiederum zur ›mater peccatorum‹. <sup>248</sup> Sie ist nicht selber der *Ursprung* der Sünde, sondern *wird* erst ex post dazu. Eine direkte Identifikation von ›concupiscentia‹ und Sünde ist *nicht* die Pointe Augustins – zumindest in seinen differenzierteren Bemerkungen. ›Concupiscentia‹ ist nur Sündenstrafe und als solche eine wirksame Möglichkeitsbedingung neuer Sünden. »Post peccatum quippe orta est haec libido« (sc. ›concupiscentia carnis‹). <sup>249</sup> Sofern Augustin die ›concupiscentia‹ *selber* als Sündenvergehen bezeichnet (›reatus malae concupiscentiae‹), die dem Kind als Sünde angerechnet werde, <sup>250</sup> wird eine Grenze der Interpretation überschritten. Die Hermeneutik der Affekte wird zur Metaphysik des substantiellen Verhängnisses. Was *aus* ›concupiscentia‹ hervorgeht, sei ebenso übel wie sein Ursprung.

Diese *Grenzverletzung* theologischer Rede – im metaphysischen Gebrauch der Sündenmetapher ›concupiscentia‹ – wurde von Luther kritisiert: Einmal schließe die ›concupiscentia‹ die Schuld ein, ein andermal schließe sie sie aus; einmal ist sie ›malum‹, ein andermal nur Strafe dafür. <sup>251</sup>

<sup>245</sup> De civ. XIV, 15.

<sup>246</sup> Op. imp. I, 71; vgl. De civ. XIV, 11ff; XIII, 3.13; De nat. et grat. 25, 28).

<sup>247</sup> Maßgeblich: De civ. XIV, 16. Augustin kann als ›poena peccati‹ aber auch den Ungehorsam nennen, mit dem der ursprüngliche Ungehorsam vergolten wurde (De civ. XIV, 15).

<sup>248</sup> Nupt. et conc. I, 23, 25; 24, 27.

<sup>249</sup> De civ. XIV, 21.

<sup>250</sup> C. Iul. VI, 19, 61; Nupt. et conc. I, 32, 37.

<sup>251</sup> »[V]idetur Augustinus concupiscentiam dupliciter capere, primo prout includit culpam [...]. Alio modo sinitur cum exclusione culpae. Et sic non est per se mala, sed est poena tantum et per accidens mala« (WA 9, 75, 36–40).

Für die Lehre von der Sünde der Kinder ist dieser Überschrift grotesk, in dem die Metapher metaphysisch beim Wort genommen wird. Weil das Kind als sündig gilt vor Gott, hat es ›concupiscentia‹; weil es ›concupiscentia‹ hat, gilt es als sündig. Darin liegt ein Zirkel, in dem keiner gewinnt, sondern alle verlieren: Gott, das Kind und zumal die Theologie. Die ›concupiscentia‹ ist Erkenntnisgrund der Schuld, aber deren Realgrund ist die Schuldzurechnung. Daher geht es im Grunde um eine ererbte Schuld, ohne selber dafür Grund gegeben zu haben.

Für die ›concupiscentia‹ hat das prekäre Folgen. Als ›concupiscentia carnis‹<sup>252</sup> mit dem Äquivalent von ›libido‹ wird sie ›sexualisiert‹.<sup>253</sup> Das Aufbegehren des Fleisches wird zu der symbolischen Prägnanz des Ungehorsams gegen die ewige Ordnung: »in nobis peccati concupiscentia, quae non est permittenda regnare; sunt eius desideria, quibus non est oboediendum, ne oboedientibus regnet. propter quod membra nostra non sibi usurpet concupiscentia, sed sibi uindicet continentia«.<sup>254</sup> Das führt zu dem Kurzschluß, das Fleisch sei diese Begierde,<sup>255</sup> auch wenn Augustin diese Verkürzung sekundär wieder zu vermeiden sucht, wenn er sie – wenig überzeugend – retrahiert: »Non igitur mala est caro, si malo careat, id est uitio, quo uitatus est homo, non factus male, sed ipse faciens«.<sup>256</sup> Als *vitium* ist das Fleisch die habitualisierte ›concupiscentia‹, um mit Aristoteles zu sprechen.

So wird das Begehren zu dem *Basisphänomen* der Sünde, obwohl es allenfalls Strafe und möglicher Zunder sein könnte. Und das Vorliegen des Phänomens wird zum (vermeintlich) infalliblen Ausdruck der Vorhandenheit von Schuld und daher von Sünde. Der basale Affekt wird auf seine Indexfunktion verkürzt, die ihm notwendig und unfehlbar zu eigen sei, magisch gleichsam. Das Konstrukt mythischer Logik der Zeugung und Vererbung ist nur ein sekundäres Problem. Der Ursprung dieser schiefen Ebene theologischer Argumentation ist die *Verkennung der Metaphorizität* der ›concupiscentia‹ (bzw. deren Metonymik) – und damit des doppelt indirekten Verhältnisses derselben zur Sünde. Im Gefolge wird die geschlechtliche Lust zur Urimpression des Übels. Die Verbindung des ›carnis appetitus‹ mit dem ›animi affectus‹<sup>257</sup> wird dann so pervasiv wie das Begehren selber,

<sup>252</sup> Vgl. De cont. 2, 18, 22.

<sup>253</sup> Vgl. G. BONNER, Concupiscentia, 1113.

<sup>254</sup> De cont. 8.

<sup>255</sup> Vgl. »caro enim nihil nisi per animam concupiscit; sed concupiscere caro aduersus spiritum dicitur, quando anima carnali concupiscentia spiritui reluctatur. [...] haec igitur duo, quae nunc inuicem aduersantur in nobis, quoniam in utroque nos sumus, ut concordent oremus et agamus. non enim alterum eorum putare debemus inimicum, sed uitium, quo caro concupiscit aduersus spiritum (De cont. 19).

<sup>256</sup> De cont. 20.

<sup>257</sup> De civ. XIV, 16.

nicht nur in der Zeugung, sondern sogar beim Essen,<sup>258</sup> mit eherner Konsequenz: jede ›concupiscentia per se‹ sei Sünde.<sup>259</sup> Auf dem Hintergrund von Aristoteles sollte man präzisieren, daß das Fleisch wie sein Begehren ›intentione recta‹ interpretiert ein Möglichkeitsgrund der Sünde sein kann. Wenn diese Möglichkeit realisiert wurde, hat diese Wirklichkeit eine Eigendynamik, die zu weiteren Verwirklichungen provoziert. Daß aber jeder Gebrauch des eigenen Fleisches, zumal in der Zeugung, eine Verwirklichung dieser Möglichkeit sei, ist weder notwendig noch nachvollziehbar.

Die Affekte, vor allem (synekdochisch) die ›concupiscentia‹, kann man ein potentiell *Medium* der Sünde nennen. Als *Medium* sind sie ihre *Präsenz* (als sichtbarer und spürbarer Vollzug), ihre *Materialität* (nicht nur als Möglichkeit, sondern auch als leibliche Wirklichkeit), und im Vollzug sind sie deren *Ereignis*. Insofern findet sich bei Augustin eine These zur *Fühlbarkeit*, zur pathischen *Gegebenheit* der Sünde in ihrer *Leiblichkeit*. Die ›concupiscentia‹ wird *inkarniert*, indem der pervertierte Wille sie sich als leibhaftige Strafe zugezogen hat, die im Fleisch der Zeugung präsent und so ›ab ovo‹ im Fleisch des Gezeugten wirksam ist. Nur wäre damit das Fleisch des Menschen immer schon verdorben – und das heißt, eine Metapher als generelle Beschreibung dessen zu nehmen, was der Fall sei. Die metaphysische Malisierung von Fleisch wie Begehren ist daher ein klassisches Beispiel für die Genesis schlechter Metaphysik aus einer zu wörtlich genommenen Metapher (oder Metonymie).

Der Versuch, Augustin zu *verstehen*, die hermeneutische Perspektive also, sollte hier zurückhaltender bleiben. *Der Fall* selber ereignet sich nicht ›mere passive‹, sondern unter affektiver (Eva) sowie voluntativer und intellektiver Beteiligung (Adam). Aber selbst der Anfang vom Übel war nicht ›pure active‹ (bloßes ›malefactum‹), sondern nicht ohne affektiven Überschwang, in der eine nichtintentionale Eigendynamik des Pathos am Werk war. Die Perversion des Ethos geht aus dem Pathos hervor, dem initialen Getroffenwerden von dem, was in die Irre führt. Dementsprechend ist auch der von diesem Pathos gezeichnete Logos ›im Irrtum‹ und nicht ›in Ordnung‹, sofern er nicht mehr ›rein und unversehrt‹ ist.

Die ›concupiscentia‹ ist – der narrativen Logik folgend – ein *passiv gewordenes*, gleichsam zugezogenes Pathos, das dem Menschen *zur* Natur geworden ist, indem es *aus* seiner Natur hervorging, aber ab extra evoziert wurde. Als verhängte Strafe wird es sekundär zum Inbegriff der Heteronomie *im Menschen* selber, das Fremde, das er nicht von sich aus war. Insofern impliziert Augustins These von der *Fleischlichkeit* des Menschen eine scharfe Differenz *im* Menschen, derer er selber nie Herr zu werden vermag – und in dem Versuch, derer selber Herr zu werden, nur die Attribute des Herrn

<sup>258</sup> Conf. X, 31.

<sup>259</sup> Nupt. et conc. II, 8, 20; 34, 58; I, 24, 27; 23, 25.

zu okkupieren sucht. Augustins Denken vom Pathos des Menschen zielt daher nicht auf eine ›unmittelbare‹ idem-Identität, sondern tendiert zu einer immer schärferen Differenz.<sup>260</sup> Die ›*distentio animi*‹ als elementare Zerrissenheit des Selbst (›ipse homo‹) ist im Medium der Zeiterfahrung die Manifestation der versehrten Passionen. Allerdings ist mit der These vom ›Begehren als Übel‹ nur vereindeutigt und ›malisiert‹, was prälapsarisch gut und unschuldig war, die ›*cupiditas*‹ oder ›*libido*‹ – die doch post Christum in rechter Orientierung wieder gut gebraucht werden können sollte. Die Heilsökonomie ist auch eine *Ökonomie der Affekte*. In diesem Sinne sollte für den Christen gelten, daß er *mit und aus* Passion nicht sündigt – statt seine Passionen für Sünde zu erklären: ›*Ex passione posse non peccare*.‹<sup>261</sup> Das bleibt an Augustins Auslegung Evas unvergeßlich.

### C) Sinnlicher Sinn für Pathe: ›*misericordia*‹

Die platonische wie die aristotelische und die stoische Affektenlehre sei, so meint Augustin, vom Apathieprimat des Weisen bestimmt, frei nach Vergil: »Nicht wird wankend der Geist, vergeblich strömen die Tränen.«<sup>262</sup> Diesem Ideal folgt Augustin dezidiert *nicht*, zumindest nicht anthropologisch. Wie sich Christus hier verhalte, kann man fragen. Die Schrift jedenfalls schreibe »dem Geist die Affekte zur Mäßigung und Zügelung«<sup>263</sup> zu. Daher sei keine Frage, ob der Fromme zürne, sondern *weshalb*, etwa über den Sünder. Augustin verhält sich zu den Pathe soteriologisch und hamartiologisch *selektiv*, und zwar im Anschluß an Cicero und dessen philosophischer Tradition. So gilt Augustin (mit Cicero) das *Erbarmen* (›*misericordia*‹) als die bewundernswerteste und liebenswürdigste Tugend ›aus Passion‹. Denn sie sei nichts anderes als eine Art von Mitleiden (›in corde nostro compassio‹) gegenüber dem anderen Elend. Anders formuliert ist dieses Mitleiden der *sinnliche Sinn für das Leid des Fremden*, eine Passibilität für dessen Leiden. Zur Selektion tritt die Frage nach dem *Maß*, die Augustin mit Rückgriff auf die ›*iustitia*‹ beantwortet. Die Bewegung der Seele (›*motus*‹) habe der Vernunft zu dienen, indem sie die Gerechtigkeit wahrt. Soweit, so traditionell und bemerkenswert. Denn darin kommen die Passionen ›in der Ordnung‹ wieder ›in Ordnung‹. Sind sie erst einmal recht gerichtet, können sie der Ordnung des Lebens zuträglich sein.

<sup>260</sup> Wobei man fragen kann, *für wen* denn die Einheit dieses Duals gegeben sein soll? Für den Theologen jedenfalls nicht, allenfalls für den, der diese Einheit final zu vollenden verheißen hat.

<sup>261</sup> Dieses ›*ex passione*‹ gilt auf dem Hintergrund der heilsamen Passion Christi. Für Eva hingegen galt noch ›*ex passione non posse peccare*‹.

<sup>262</sup> De civ. IX, 4, mit Aen. 4, 449.

<sup>263</sup> Ebd. IX, 5: »Deo quippe illam ipsam mentem subicit regendam et iuuandam mentique passiones ita moderandas adque frenandas, ut in usum iustitiae conuertantur«.

Daher fragt Augustin auch gegen die stoische Tradition *rhetorisch*: »ob es nur der Unvollkommenheit des irdischen Lebens eigen sei, auch bei allen guten Verrichtungen solche Affekte zu erleiden, und ob dagegen die heiligen Engel ohne Zorn die Strafe vollziehen an denen, die ihnen durch Gottes ewige Bestimmung zur Bestrafung überwiesen werden, ob sie den Elenden ohne Mitgefühl für das Elend beispringen [...]«?<sup>264</sup> Bei den Dämonen jedenfalls gelte, daß ihr erhabenster Seelenteil (›mens‹) den libidinösen Passionen unterworfen sei,<sup>265</sup> weil sie leibhaftig sind.<sup>266</sup> Als ›Mittelwesen‹ (›mediator‹) zu Gott seien sie daher ungeeignet. Geeignet hingegen sei kein anderer als Christus.<sup>267</sup> In der Ökonomie dieser Vermittlung grenzt sich Augustin einerseits in bemerkenswerter Weise von Plotin ab. Der meinte, wir würden Gott ähnlicher, je unkörperlicher wir würden und je mehr wir von der Sinnenwelt uns abwendeten; vice versa um so unähnlicher, je begehrtlicher (›cupidor‹) wir seien.<sup>268</sup> Augustin setzt sich allerdings andererseits auch gegen Julian von Aeclanum ab, demzufolge die ›concupiscentia‹ eine von Gott gegebene Gabe sei, die auch Christus zu eigen gewesen sei.<sup>269</sup> Christus kannte, so Augustin, »nulla [...] uoluptate carnalis concupiscentiae«.<sup>270</sup> Aber sofern auch Christi Seele voll und ganz menschlich ist, mit allen irrationalen ›Teilen‹,<sup>271</sup> hat sie zwischen seinem Fleisch und dem göttlichen Logos zu vermitteln. Er gerät so in die Position des idealen Tugendlehrers, sofern in ihm von ihm alle seine Affekte ›logisch‹ geordnet sind, nicht aus Passion, sondern aus der Vollmacht des Logos.

Wenn das der Passion Christi entsprechende ›wahre Opfer‹ des Menschen die ›misericordia‹ ist,<sup>272</sup> mit der der Mensch Gottes Barmherzigkeit entspricht, ergibt sich für den Menschen eine *verdoppelte Passion*: Das Pathos der ›misericordia‹ ist die nicht ›nur‹ ethisch, sondern *soteriologisch* begründete Passivität des Christen, in Antwort auf die Passion Christi. Keine Tilgung der Pathe ist hier also die Maxime, sondern deren Ordnung, Selektion, Orientierung und theologische Kultivierung ist Augustins Antwort auf Plotin. Unter diesem Vorzeichen kehrt dann allerdings manches Neuplatonische wieder. Es gelte »mundo moritur ut Deo uiuat, sacrificium est«, das

<sup>264</sup> Ebd., es folgt: Das hätte zur Folge, daß man »bei ihnen in menschlicher Ausdrucksweise von solchen Affekten nur wegen einer gewissen Analogie« spräche, so wie man von Gottes Zorn spreche, der »doch nicht von irgend einem Affekte erregt wird«.

<sup>265</sup> Ebd. IX, 6.

<sup>266</sup> Ebd. IX, 10.

<sup>267</sup> Ebd. IX, 15.17.

<sup>268</sup> Ebd. IX, 17.

<sup>269</sup> Dagegen Augustin, C. Iul. imp. 4,48–54.

<sup>270</sup> Ench. 41.

<sup>271</sup> S. 174,2; Io. eu. tr. 23,6; vgl. G. J. P. O'Daly, Anima, animus, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Basel 1986–1994, 315–340, 338.

<sup>272</sup> De civ. X, 5: »misericordia uerum sacrificium est«; dito X, 6.



sei die ›misericordia‹ gegen uns selbst. Oder »Corpus etiam nostrum cum temperantia castigamus«. <sup>273</sup> Und als wäre das nicht problematisch genug, habe die Barmherzigkeit gegen uns und den Nächsten ›um Gottes Willen‹ den Zweck, »ut a miseria liberemur ac per hoc ut beati simus«. <sup>274</sup> Die Werke der Barmherzigkeit geraten ins Zwielflicht, soteriologisch wirksam zu sein. Das Pathos *aus* Passion (Christi) wird zum Pathos *als* Passion (der menschlichen Leidenschaft) – und gerät in die Rolle stellvertretender Wirkung gegenüber dem Nächsten. Diese Ambivalenz der Interpretation einer Kontiguität als Kontinuität wird sich noch deutlicher in der deutschen Mystik zeigen.

Nach eingehender Pathosschelte in hamartiologischer Perspektive kann Augustin im Licht von Passion und ›compassio‹ die Affekte der Christen in soteriologischer Perspektive bemerkenswert rehabilitieren. Die gottgemäß lebenden »ciues sanctae ciuitates Dei« kennen alle Regungen von Furcht, Begierde, Schmerz und Freude, aber mit der entscheidenden Wendung: »quia rectus est amor eorum, istas omnes adfectiones rectas habent«. <sup>275</sup> Dementsprechend seien alle Affekte der Christen – wie Furcht vor Strafe, Freude in Hoffnung und Betrübnis über Versuchungen – nicht verkehrt, sondern *in Ordnung*, in der Vernunft wie des Guten. Sie seien deswegen auch nicht »morbos seu uitiosas passiones« zu nennen.

Selbst Christus habe ohne alle Sünde die Affekte (in dieser Ordnung) zugelassen. Für ihn galt »Neque enim [...] falsus erat humanus adfectus«. Daher gehört zur Inkarnation die Passibilität der Affektionen. Was für *den Ordner* gilt, gilt auch für die durch ihn Geordneten: »Secundum Deum habemus has adfectiones«, genauer gesagt »non culpabili cupiditate, sed laudabili caritate«, aber nur in diesem irdischen Leben, nicht im künftigen. <sup>276</sup> Es sei etwa die Schwäche (›infirmitas‹) des Menschen zu weinen, wo er nicht wolle, während Christus solche Schwächen nicht gekannt habe. Hier kehrt schließlich in der christologischen Dimension der Affektenlehre das Ideal des Weisen wieder, nicht als das eines apathischen, sondern eines solchen Menschen, der seiner Affekte voll und ganz Herr ist und sie deswegen in ihrer Fülle auszuleben vermag. <sup>277</sup> Die theologischen ›Tugenden‹ sind in diesem Sinne eine Lehre von der rechten Ordnung der Affekte. Das ist im Ausgang von Aristoteles einsichtig zu machen, um es später bei Thomas kritisch zu befragen.

<sup>273</sup> De civ. X, 6.

<sup>274</sup> Ebd.

<sup>275</sup> Ebd. XIV, 9.

<sup>276</sup> Ebd.

<sup>277</sup> Zu vergleichen wären im NT die Affekte Jesu (ἐμβριμάομαι Mk 1,43; Mt 9,30; und σπλαγγίζομαι Mt 18,27; 14,14; 15,32; 9,36; 20,34 u.ö.).

## 9. Ordnung der Pathe im Habitus

Der wiederholte Einwand, den Pathe nicht mit einseitig negativer Qualifizierung zu begegnen und sie nicht allein als in einer Vernunft- und Moralordnung zu beherrschende wahrzunehmen, läßt sich anhand von *Aristoteles'* Modell der *Ordnung* der Pathe noch näher präzisieren. Die Tugenden gelten als ›ordinierte Affekte‹, in deren ›ordinatio‹ ihre ›potentia‹ durch die Vernunft seligiert und normativ orientiert, sowie in der Erfahrung maßvoll bestimmt wird. Die Passivität der ›dynamis‹ und die Aktivität der ›energeia‹ werden vermittelt im Habitus. Während die Natur von selber wirklich wird im Wachstum, bedarf die ›zweite Natur‹, die Kultur, der intentional gesteuerten Übergänge. Das dem Menschen eigene Streben und Begehren ist die seiner Materie ›eingeschriebene‹ *kreative* Passivität, die auf Wirklichkeit aus ist. Dieses Streben aber zu formen nach Maßgabe des ›Guten, Wahren und Schönen‹, ist die unendliche Aufgabe der Kultur. Soweit erschiene die Ethik wie deren christliche Version in der Tugendlehre als Bändigung der Pathe, um sie in den Dienst der Kultur bzw. der Religion zu stellen.

Das allerdings muß nicht asketisch oder ›lustlos‹ vonstatten gehen. Nach Aristoteles *darf* es das nicht einmal. Denn »die Lust sei [...] *Tätigkeit* des *naturgemäßen Habitus*«. <sup>278</sup> *Ethos aus Pathos*, ein gutes Leben aus Passion wäre die Wendung für Aristoteles' passionierte Habituslehre. Kongruieren im verwirklichten Ziel das Streben von Natur und Kultur, oder anders gesehen von Pathos, Ethos und Logos, ist das durchaus lustvoll, Aristoteles zufolge. Augustin hätte hier vom ›frui‹ gesprochen, <sup>279</sup> vom Genießen, das mit Freude bzw. Glück einhergeht.

Die basale Bewegung der Pathe in *Selbstbewegung* zu überführen, ist die Aufgabe des Übergangs von Pathos zu Ethos (so wie es die Aufgabe des Ethos eines Rhetors wäre, die Bewegung der Pathe in *Fremdbewegung* zu überführen). In der kulturell stabilisierenden Gestaltung der labilen Pathe hat der Habitus seine systematische Funktion, auf »daß wir durch die Affekte bewegt, durch die Tugenden und Laster [...] in eine bestimmte bleibende Disposition gebracht werden«, <sup>280</sup> und zwar nach Maßgabe der Einsicht des Guten. Die Aufgabe als Gestaltung der Pathe zu formulieren, ist gewissermaßen retrospektiv; entsprechend prospektiv kann man sagen, daß auf diesem Weg der Bildung des Ethos die prä-moralischen Pathe (des ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν) teilnehmen am Logos, von dem sie kultiviert und orientiert werden.

Die ganze Aufgabe ergibt sich erst aus der eigentümlichen Differenzbestimmung des Menschen als ›animal rationale‹. Ein Tier bedürfte keines

<sup>278</sup> NE 1153a 14f, vgl. 1152b.

<sup>279</sup> Nicht von ›fruitio‹. Das Abstractum ist m. W. bei Augustin *nicht* nachweisbar!

<sup>280</sup> NE 1106a 4–6.

Habitus, weil es – gewissermaßen wie Adam und Eva im Paradiese ohne Schlangen und verbotene Bäume – in völligem Einklang von Können und Wollen lebte. Erst die Differenzrelation von Leib und ›vernünftiger‹ Seele mit der Eigendynamik beider provoziert die Arbeit an der Gestaltung dieses Verhältnisses.<sup>281</sup> *Kein* Mensch ist denkbar, der *nicht* in dieser Differenz lebte. Selbst der reinste Logos wäre seiner Leibhaftigkeit nicht widerstandslos mächtig. Würde man die ›Kräftigkeit des Gottesbewußtseins‹ in der Person Christi etwa so verstehen, daß er (wie Adam und Eva) nur kann, was er will (und will, was er kann), so daß er keine Differenz ethisch zu bearbeiten hätte, wäre er mehr Tier als Mensch – oder aber mehr Gott als Mensch. Daher wird Augustins ›heroische‹ Bestimmung Christi zweifelhaft, auch in Erinnerung an den Hebräerbrief. Würde Christus keine ›störenden‹, perturbativen Affektionen kennen, wäre er nicht im Ernst passibel gewesen. Hätte er nicht die ›irrationale‹ Eigendynamik der Affekte gekannt, wäre er nicht wirklich Mensch gewesen. Die Einwände lassen sich vermehren. Dogmatisch gesprochen darf die Christologie nicht latent monophysitisch konzipiert werden, da sonst die humane Physis mit ihrer widerständigen Materialität getilgt oder vergessen würde. Ein aufschlußreicher theologischer ›Lackmustest‹ dafür ist die Bestimmung von Pathos und Pathe Christi.

Die Lebendigkeit der Affekte ist bestimmt durch den Antagonismus von Labilisierung und Stabilisierung. Die Eigendynamik der Affekte ist ›ekstatisch‹, labil und bewegend. Ihre Ordnung hingegen zielt auf die *Stabilisierung* im *Habitus*. Ethisch gesehen macht Aristoteles so aus der Not eine Tugend – und aus der Affekten- eine Tugendlehre. Die drei psychischen Gegebenheiten, Affekte, ›Vermögen‹ und Habitus, zielen ethisch auf »das, was macht, daß wir uns in bezug auf die Affekte richtig oder unrichtig verhalten«. <sup>282</sup> Um keine Mißverständnisse zu provozieren, sind verschiedene Ordnungen zu unterscheiden: Der Habitus ist *nicht* mit Gewohnheiten zu verwechseln. Letztere stellen sich ein, so oder so, wohl oder übel. Es stellen sich Routinen ein, die *nicht* normativ orientiert, nicht geübt und nicht kultiviert zu sein brauchen, seien es schlechte oder gute Gewohnheiten. So kann man aus Gewohnheit laut sprechen; aber für einen Rhetor ist die deutliche und vernehmliche Rede eine kunstgemäße Tugend. Vice versa gibt es schlechte Angewohnheiten, die als Kehrseite der Tugenden, als Laster, die Verwechslung befördern. Gleichwohl würde niemand Christus ›aus Gewohnheit‹ barmherzig nennen.

Die kulturelle Sedimentierung als Ordnung der Affekte ist zu unterscheiden danach, ob sie ›physei‹ und ›thesei‹ vonstatten geht. Hier treten passive

<sup>281</sup> Zur Sache wäre zu vergleichen H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York <sup>3</sup>1975.

<sup>282</sup> NE 1105b 26f.

Genesis und aktive Synthesis der Passionen auseinander. Als passive Genesis kann man die Entstehung von Gewohnheiten bezeichnen, die pragmatischen Üblichkeiten, die zu Selbstverständlichkeiten werden. Als aktive Synthesis der Passionen wäre die voluntative wie rationale Ordnung des Ethos aus Pathos zu verstehen, *in* der wir aufwachsen, gebildet *werden* und uns vorfinden, ohne das gewählt zu haben. Diese doppelte Passivität der Ordnung eröffnet und beschränkt die durch die Pathe provozierte Aufgabe der aktiven Synthesis, *selber* verantwortlich zu wählen und zu handeln.

Das *Ethos des Pathos* findet demnach mit dem Habitus seine Lebensform. Klar scheint bei Aristoteles (wie Augustin), daß die Pathe im genitivus obiectivus beherrscht werden sollen durch das Ethos und den Logos. Dabei ist allerdings eine leicht zu übersehende Interferenz zu bemerken. Denn das Ethos bezieht seine Lebendigkeit aus seinem Sitz im affektiven Leben. Wir leben nicht nur *mit* und gelegentlich *gegen* unsere Affekte, sondern auch *von* ihnen. Es geht Aristoteles daher nicht um eine ›monarchische‹ Hierarchie des Logos, sondern um eine sittliche Moderation der Affekte, als gälten *im* Menschen demokratische Verhältnisse zwischen Pathos, Ethos und Logos.

Dementsprechend liegt der Ordnung der Affekte ein durchaus labiles Prinzip der Stabilisierung zugrunde: »Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute. Darum muß man, wie *Plato* sagt, von der ersten Kindheit an einigermaßen dazu angeleitet worden sein, über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll. Denn das ist die rechte Erziehung.«<sup>283</sup> Die Selbstwerdung in der Bildungsgeschichte ist der Weg, die Unterscheidung von gut und böse so einzuüben, daß sie affektiv ›richtig‹ getroffen wird, im Zeichen des Guten.<sup>284</sup> Wie hier unterschieden wird und woher diese Ordnung gewonnen wird, darin unterscheiden sich aber die Bildungsgeschichten ebenso wie die Selbstwerdungen, auch wenn sie im Einzelnen durchaus koinzidieren können und sollen.

Für das sittlich gute Ethos bedarf es für Aristoteles der richtigen ›Gestimmtheit‹, wie bei einem Musikinstrument, es bedarf gewissermaßen des guten Klangs der Affekte und ihrer Harmonie. Ohne musischen Sinn für ›Lust und Unlust‹, wäre die Ethik jedenfalls seelenblind. Denn die Affekte sind der Stoff, aus dem die Tugenden sind. Statt eine prästabile Harmonie zu unterstellen, ist Aristoteles hier phänomenologisch sensibler. Erst dann sei »die Tugend gegeben, wenn einerseits das rationale Element [...] mit den irrationalen Regungen [...] in einem harmonischen Verhältnis stehe, und

<sup>283</sup> NE 1104b 10–14..

<sup>284</sup> Vgl. zur Phronesis in dieser Geschichte R. ELM, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996, 113f u.ö.

andererseits die irrationalen Regungen mit dem rationalen Element.<sup>285</sup> Bezieht man das auf die Grundpolarität der ἐπιθυμία von Lust und Unlust, ἡδονή und λύπη, könnte man Aristoteles' Bestimmung des Ethos einen *kultivierten Hedonismus* nennen.<sup>286</sup> Denn in der ethischen Bildung des Habitus geht es nicht um eine Herrschaft der Vernunft um den Preis einer Tilgung aller Lüste,<sup>287</sup> sondern um deren rechten Gebrauch, maßvoll und gerichtet.<sup>288</sup> Das Gegenbild sind die Laster, die in unmäßiger und falsch gerichteter Weise der Lust freien Lauf lassen. »Als ein Zeichen des Habitus muß man die mit den Handlungen verbundene Lust oder Unlust betrachten«.<sup>289</sup> *Lustvoll* das Gute zu tun, ist allerdings nicht »natürlich«, sondern ein Ausdruck von Kultur, der eingeübt werden will. Die *kultivierten* Lüste sind es daher, die als solche gebildet werden müssen. Diese Bildung vorausgesetzt gilt, daß schon das rechte Gefühl Gestalt der Tugend ist, nicht erst die rechte Tat.<sup>290</sup> In diesem Sinne könnte man sagen, schon das gute Pathos allein vermag gut genannt zu werden, weil aus ihm die gute Tat folgen wird. Das könnte auch eine Regel bilden für das christliche Ethos.

Die Affekte des Habitus bilden die *Stimmung* des Ethos.<sup>291</sup> Das Pathos »tönt« nicht eine versteinerte Ordnung des »Richtigen«, sondern eine durchaus liquide, humorale Ordnung des Zusammenklangs von Pathos und Logos, die zusammen das gestimmte Ethos bilden. Das kann kein reiner »Akt« sein. Daher erscheint eine so gelagerte Bildung des Ethos als gezeichnet vom individuellen wie sozialen Pathos. Sie fängt nicht an im Akt reiner Selbstbestimmung, sondern lebt von und mit ihrer pathischen Vorgeschichte, die stets mitgesetzt bleibt.

Das Telos eines tugendhaften Habitus ist ein »regulatives Ideal«, dem folgend Pathos und Logos auszubalancieren sind. Sofern alle »dynamis« in »energeia« übergehen soll, *könnte* man das als finale Transformation aller Passivität in Aktivität interpretieren, aber damit würde das Pathos des Ethos reduziert.<sup>292</sup> Das wäre angesichts des bisher Gekläärten nicht nur für Aristoteles abwegig. *Wenn*, dann ist alle »energeia« eine mehr oder minder tugend-

<sup>285</sup> M. Mor. 1206b (übers. v. F. DIRLMEIER, Berlin <sup>5</sup>1983).

<sup>286</sup> Daß gleichwohl ein Zug der Askese präsent ist, kann allerdings nicht verschwiegen werden: »Wer sich sinnlicher Genüsse enthält und eben hieran Freude hat, ist mäßig, wer aber hierüber Unlust empfindet, ist zuchtlos« (NE 1104b 5-9).

<sup>287</sup> Vgl. eingehend F. RICKEN, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen 1976, u.a. 96f.

<sup>288</sup> NE 1106b 11-28.

<sup>289</sup> Ebd., 1104b 16.

<sup>290</sup> Ebd., 1106b 21f.

<sup>291</sup> Vgl. P. NICKL, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus*, Hamburg 2001, 25; und dazu die Rezension PH. STOELLGER, in: *Ars Disputandi*, 2, 2002 (<http://www.arsdisputandi.org>).

<sup>292</sup> Daher ist wohl unzutreffend, wenn Nickl Aristoteles zusammenfaßt: »Wo Zweifelnheit war, soll Einheit, wo Möglichkeit war, soll Wirklichkeit, wo Passivität war, soll

hafte *Antwort* auf die vorgängigen Pathe, die darin nicht zum Schweigen gebracht werden können und sollen, sondern zu ihrer lustvollen Entfaltung. Aristoteles auf einen ›Wirklichkeitsprimat‹ festzulegen, dem theologisch ein ›Möglichkeitsprimat‹ entgegengesetzt wird,<sup>293</sup> ist daher eine weder nötige noch wünschenswerte Unterinterpretation. Nicht die Wirklichkeit ist primär, sondern die ›dynamis‹; und nicht die Aktivität, sondern das *Pathos*, aus dem *Ethos* und *Logos* gebildet werden. Die *Möglichkeit des Wirklichen* ist die ›hyle‹ und ihre Passibilität, die aller Wirklichkeit eingeschrieben bleibt. Das gilt *ceteris paribus* für die Wirklichkeit der Seele, die *wesentlich* von kontingenten Widerfahrungen affiziert ist und bleibt.

---

Aktivität werden« (ebd., 31). Das würde Aristoteles auf eine Reduktion der Pathe festlegen, was widerlegbar ist.

<sup>293</sup> E. JÜNGEL, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, in: DERS., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1988, 206–233.

### III. Pathos und Pathe im Horizont von Logos und Ethos

#### 1. Thomas' Ordnung der Passionen und der Habitus

Thomas ist unentbehrlich für die Frage nach Pathos und Pathe.<sup>1</sup> Einerseits zeigt sich an ihm die Transformation des Pathosdenkens von Aristoteles, mit signifikanter Umbesetzung der Konstellation. Im Zeichen eines allumfassenden Ordnungsdenkens dominiert der Logos mit den Mitteln einer Taxonomie, die in ihrer Ausdifferenzierung dem Differenzdenken ähnlich wird. Mit dem Willen zur Ordnung alles zu unterscheiden und verorten, kann er disseminierend wirken. Andererseits findet sich bei Thomas der vielleicht ausdifferenzierteste Pathos-Traktat der theologischen Tradition, der fast allen Fragen zur Sache einen Platz anzuweisen versteht. Darüber hinaus zeigt sich auf dem Hintergrund von Thomas' sehr deutlich die Eigenart der deutschen Mystik und deren Verwandtschaft mit Luther.

In der *Summa Theologica* wird in I q. 75-83 ›de homine‹ gehandelt, über seine Seele und seinen Leib, die Seelenvermögen, vom Begehren

---

<sup>1</sup> Die zentralen Stellen für Thomas' Ausführungen über die Passionen/Pathe sind: *De ver.* 25f; *ScG* I 89-91; *STh* I 75-82, I-II 22-48. Der Ausführlichkeit und Differenziertheit halber wird die *Summa Theologica* im Folgenden leitend sein und mit *De veritate* und der *Summa contra Gentiles* ergänzt werden. – *Kursivierungen* im Zitat stets P.S.

Zur darüber hinausgehenden Orientierung vgl. M. MEIER, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI/2, 1912; H.-D. NOBLE, La Nature de l'Émotion selon les Modernes et selon Saint Thomas, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 2, 1908, 225-245, 466-483; R. R. BAKER, The Thomistic Theory of the Passions and their Influence upon the Will, Diss. Notre Dame/Ind. 1941; R. E. BRENNAN, Thomistische Psychologie, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1957 (201: zum Schema der Seelenlehre des Thomas); J. D. KAHN, A Thomistic Theory of Emotions, Diss. Notre Dame/Ind. 1957; H. G. WEIL, The Dynamic Aspect of Emotions in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, Diss. Rom 1966; R. TITTLE, La Douleur sensible. Est-elle une Passion corporelle ou une Passion animale selon Saint Thomas d'Aquin?, Diss. Montréal 1967; S. PFÜRTNER, Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1958; M. SAROT, God, Passibility and Corporeality, Kampen 1993, 103ff; P. GONDREAU, The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas. Münster 2002; M.-R. HOOGLAND, God, passion and power. Thomas Aquinas on Christ crucified and the almightiness of God, Leuven 2003.

(*potentia appetitiva*, q. 80) und von der Sinnlichkeit (*sensualitas*, q. 81). Bezeichnend ist in der Hinführung, wie in I q. 79 das Erkenntnisvermögen unterschieden wird in *intellectus agens* und *intellectus passibilis*. Aus dem *passiblen* *nous* wird der *possible* (q. 79 a. 1), d.h. die *dynamis* des Intellekts wird zu seiner *Potentialität*. In Thomas' Begriff der *potentia* manifestiert sich ein Problem: seine *Vermögenstheorie* (*intellectus* als *potentia animae*), die stets als Möglichkeit voraussetzt, was in Wirklichkeit ist. Diese Methode der *Verdoppelung* stipuliert stets als intrinsische Fähigkeit, was de facto sich ereignet hat, und läuft damit prinzipiell Gefahr, als Kapazität (wie als Rezeptivität) retrospektiv einzutragen, was *der Fall* ist. Das mag hamartiologisch noch plausibel sein; womit allerdings eine *Fähigkeit zur Sünde* unterstellt würde, die dann aktualisiert wurde in einem *Akt*. Augustin konnte dahingehend zurückhaltender bleiben. Spätestens soteriologisch aber wirft diese Methode das Problem auf, immer eine *Potenz* des Menschen zu unterstellen, deren Verwirklichung die eigene Fähigkeit zur Aktualisierung in Anspruch nehmen muß (*facere quod in se est*).

Thomas zufolge sind (eher Porphyrios<sup>2</sup> als Aristoteles entsprechend) Vernunft, Wille und Sinnlichkeit die Grundvermögen der Seele, denen er Klugheit, Gerechtigkeit und (letzterer) Tapferkeit und Selbstbeherrschung (*temperantia*) zuordnet,<sup>3</sup> die die moralischen Antworten auf die Kräfte des Überwindens (*vis irascibilis*) und Begehrens (*vis concupiscibilis*) sind. Gleichsam prästabil reguliert wird die appetitive *vis*, also das Begehrensvermögen, durch ihre *inclinatio ad bonum*. Sofern die appetitive *vis* (unterschieden von der apprehensiven) in *sensibilis* oder *intellectualis* auseinandertritt, gilt als *Sitz der Passionen* die *sensible vis*. Das Fazit ist Programm: »*sensualitas est nomen appetitus sensitive*«. <sup>4</sup> Somit sind alle Passionen *appetitiv und sensitiv*, nicht aber *apprehensiv* oder *intellectiv*. Das stimmt nur zum Teil, wie an der Passivität des Intellekts zu zeigen sein wird. Zudem ist bei jeder Passion zu fragen, ob sie *nur* sinnlich oder nicht auch wahrnehmend und erkennend sein kann, etwa die Trauer oder die Liebe. Zu bemerken ist vorab, daß eine *reine* Passivität des Menschen bei Thomas nicht thematisch werden kann. Die Sinnlichkeit ist *vis*, also wirkende Kraft: »*motus sensualis est appetitus*«. Damit wird die Sinnlichkeit vor allem als *strebend*, wirkend und darin als stets aktiv bestimmt.

<sup>2</sup> Vgl. Porphyrios, *Divisiones*, in: Aristoteles, *Organon*, Bd. 2 (ed. Zekl), 189.

<sup>3</sup> Vgl. P. NICKL, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*, Hamburg 2001, 37ff.

<sup>4</sup> STh I q. 81 a. 1. Vgl. De ver. q. 26 a. 3.



A) Dreifache Passivität: des Intellekts  
Krankheit, Heilung, Verwirklichung

Thomas entfaltet in drei Versionen eine sorgfältig differenzierende Analyse der Bedeutungen von ›pati‹. In der ersten Version in STh I q. 79 a. 2 (›de potentiis intellectivis: utrum intellectus sit potentia passiva‹) unterscheidet er einen *dreifachen Sinn* der Passivität, und zwar derjenigen des ›intellectus‹. Als Potenz ist der Intellekt nicht nur wirkend, sondern auch leidend: »Cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.«<sup>5</sup> Wie aber wird die Passivität des Intellekts entfaltet? Vorgreifend gesagt als *Rezeptivität*. Hier vollzieht sich eine *Umbesetzung der Passibilität* durch die Potenz zur *Rezeptivität*, in der semper ubique die minimale Aktivität des ›nous‹ präsent ist.

Methodisch verfährt Thomas im Stile einer Sprachanalyse, indem er (gut aristotelisch) den Sprachgebrauch analysiert, »quod pati tripliciter dicitur:

1) »Uno modo propriissime, scilicet quando *aliquid removetur* ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum *aqua* frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo *aegrotat*, aut *tristatur*.« Im gewöhnlichen Sprachgebrauch spreche man demnach im ›eigentlichsten‹ Sinne vom Leiden, wenn etwas entfernt wird oder man verliert, was einem natürlicherweise zukomme gemäß der eigenen ›inclinatio‹ (›ad bonum‹), etwa wenn man krank wird oder etwas gegen die eigene Neigung zum Guten verstößt. Hier wird das ›pati‹ im Unterschied zu Aristoteles einsinnig negativ besetzt als Krankheit bzw. unlustvolles Erleiden. Die beiden Beispiele zeigen eine seltsame Duplizität: Der Körper wird krank, und in der Seele ist man traurig. Die Passionen *verdoppeln* sich demnach in körperliche und seelische. Die *Einheit* des beseelten Körpers wird so analytisch ›ausdifferenziert‹.

2) »Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod *aliquid ab ipso abjicitur*, sive sit ei conveniens, sive non conveniens, et secundum hoc dicitur pati, non solum qui aegrotat, sed etiam qui *sanatur*; et non solum qui tristatur, sed etiam qui *laetatur*, vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur.« Weniger eigentlich leide man auch, wenn man etwas los wird, etwa die Krankheit in der Heilung, oder die Traurigkeit durch die Freude. Dieser Sprachgebrauch ließe sich auf Aristoteles insofern zurückführen, als alle Veränderung und Bewegung als ein Erleiden zu verstehen sind. Der Akzent auf dem ›abjicere‹ ist bemerkenswert, sofern damit nicht ein Akt, sondern ein Verlust von etwas ausgesagt wird, gewissermaßen das Nichtintentionale daran. Hier ergibt sich die Möglichkeit, Heilung wie Versöhnung als ›pati‹ zu verstehen, allerdings nur ›minus proprie‹, etwa metaphorisch.

3) »Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id *quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia*, absque hoc quod ali-

<sup>5</sup> STh I q. 79 a. 2.

quid abjiciatur; secundum quem modum omne quod *exit de potentia in actum* potest dici pati etiam cum perficitur. Et sic *intelligere* nostrum est pati.« Gemeinhin bedeute ›pati‹, daß ein potentiell Sein verwirklicht wird, also der Übergang vom Möglichen ins Wirkliche. Das allerdings wird *recipere* genannt. Damit wird eine Kapazität oder ein *Vermögen* der Rezeptivität unterstellt. In diesem Sinne sei der Verstand bzw. der Intellekt, sofern er leide (›pati‹), immer, wenn auch *minimal*, *aktiv* mitwirkend. Somit wäre kein ›mere passive‹ sag- oder denkbar.

Die Gegenprobe bildet der »*intellectus divinus*, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus«. Da Gott als ›actus purus‹ der Inbegriff des ›intellectus‹ ist, kann kein ›intellectus mere passive‹ sein, sonst wäre er nicht ›intellectus‹. Da aber kein Mensch *ohne* ›intellectus‹ ist, kann kein Mensch als ganzer ›mere passive‹ sein. Umgekehrt gilt allerdings auch: Da kein Mensch *nur* ›intellectus‹ ist und da der menschliche ›intellectus‹ *nie* ›actus purus‹ ist, kann von keinem gesagt werden, er wäre nicht immer und auch passiv. Denn jeder ›*intellectus creatus*‹ sei eine ›potentia ad actum‹. Folglich ist der *humane* ›intellectus‹ *nicht* ›semper ubique actuosus‹, sondern wesentlich ›potentia‹; allerdings *potentialiter* ›semper actuosus‹. Der ›intellectus *angelicus*‹ hingegen »semper est in actu« wegen seiner Nähe zum ›actus purus‹.

Der menschliche ›intellectus‹ sei eine »tabula rasa, in qua nihil est scriptum«. <sup>6</sup> So kommt mit der Wachstafel eine traditionelle Gedächtnismetapher zur Geltung, die eine passive Einschreibung vorstellbar werden läßt. Von Aristoteles bis Descartes ist die ›tabula rasa‹ die Vernunftmetapher, mit der die Passibilität der ›mens‹ zum Ausdruck kommt. Als leere Tafel ist sie aufnahmefähig, vermag aber nicht sich selbst zu ›beschreiben‹, sondern wird bestimmt durch die Einschreibungen, wie sie sich in die memoria eingraben. Das wäre eine Rezeptionsfähigkeit, die schlechthin unfähig wäre, sich per se zu aktualisieren. Nichts von dem Eingeschriebenen liegt potentialiter bereits vor im glatten Wachs dieser Tafel. Ob diese Metapher klüger ist als die begrifflichen Bestimmungen?

### B) Dreifache Passivität: der Seele Rezeption, Verlieren, Tätigwerden

In der Summa I-II q. 22 handelt Thomas »de subjecto passionum animae«. Statt der Potentialität und Passibilität des ›intellectus‹ geht es um das den Passionen der Seele Zugrundeliegende. Der Horizont weitet sich vom höchsten Seelenteil auf die *ganze* Seele. Auf die erste Artikelfrage »utrum aliqua passio sit in anima« antwortet Thomas, »quod pati dicitur tripliciter«.

<sup>6</sup> Ebd. (alle Stellen der vorigen Absätze daraus).

Er entwirft analog zur Unterscheidung des ›intellectus‹ eine zweite Triade der Bedeutung von ›pati‹:

1) »Uno modo *communiter*, secundum quod *omne recipere est pati*, etiamsi nihil abjicitur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati.« In gewöhnlichem Sinne sei alle *Rezeption* ein ›pati‹, wie die Luft ›leidet‹, wenn sie erleuchtet wird. Rezeptivität wird zum Gattungsbegriff aller Arten von Passivität – und damit wird die Kapazität minimaler Aktivität der ›Aufnahme‹ zur fraglosen Grundbestimmung. Die Materie erleidet etwas, wenn sie verändert wird, indem sie neue Eigenschaften rezipiert. Allerdings ist der Grenzfall der Luft vermutlich eine maximale Passivität zu nennen, sofern nichts dabei aufgegeben oder verloren wird. Die Luft ›tut nichts‹ und hat keine Eigendynamik im Erleuchtetwerden. In diesem Sinne wäre am ehesten hier von ›mere passive‹ zu reden – bezeichnenderweise beim ›perfici‹.

2) »Alio modo dicitur *proprie* pati, quando *aliquid recipitur cum alterius abjectione*. Sed hoc contingit dupliciter«:

2a) »quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum *corpus animalis sanatur*, dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abjecta.«

2b) »Alio modo quando e converso contingit; sicut *aegrotare dicitur pati*, quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta. Et *hic est propriissimus modus passionis*.«

In *eigentlichem* Sinne sei Passivität diejenige *Rezeptivität*, die mit einem *Wegwerfen* oder *Aufgeben* von etwas einhergehe. So werde eine Krankheit rezipiert, während die Gesundheit verloren geht, bzw. vice versa werde der Körper geheilt, indem er die Gesundheit rezipiert und die Krankheit verliert. Bemerkenswert ist, daß das ›abdicere<sup>7</sup> ein transitives Aktiv ist wie auch das ›recipere‹. Das ›pati‹ wird somit in Verben der Aktivität dargestellt. Darin manifestiert sich die Grundfigur, Passivität als Form minimierter Aktivität zu interpretieren. Daher ist es nur begrenzt treffend, wenn in der Paraphrase von ›Verlieren‹ die Rede ist. Daß sich die Phänomene von Erkrankung und Gesundung gegen die aktiv transitive Formulierung sperren, ist merklich.

3a) »Nam pati dicitur ex eo quod *aliquid trahitur ad agentem*; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi.«

b) »Et similiter dicitur, quod quando ex ignobiliore generatur nobilior, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid; e converso autem quando ex nobiliori ignobilior generatur.«

Wenn etwas zur Tat gezogen oder getrieben *wird*, wird es (offenbar von außen und anderem) von der Möglichkeit des Handelns zu seiner Wirklichkeit gebracht. Erst mit den Verben im Passiv ›trahi‹ und ›generari‹

<sup>7</sup> Von ›abicio‹; nicht von ›abieccio‹ als Entmutigung oder Verachtung.

kommt die Aktivität oder Wirksamkeit eines *Anderen* in den Blick und darin für den Passiven das Andere seiner Aktivität. Ob sich diese ›ab altero et ab extra‹ widerfahrenden fremden Aktivitäten noch als ›recipere‹ verstehen lassen, bleibt leider unthematisch. Die Metaphern der ›generatio‹ und ›corruptio‹ legen wie Geburt und Tod nahe, daß es sich hier um die Grenzwerte des Werdens und Vergehens handelt, die *nicht* auf eine Rezeptionsfähigkeit zurückgeführt werden können.

Diese drei Arten der Passivität faßt Thomas als drei Modi zusammen, von denen es heißt, daß sie ›zufallen‹ (›contingere‹), womit der Modus der *Kontingenz* relevant wird, auch wenn er unausgeführt bleibt.<sup>8</sup>

»Et his tribus modis contingit esse in anima passionem.

[1] Nam secundum *receptionem* tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam *pati*.«

Das, was ›secundum receptionem‹ zufällt, ›pati‹ zu nennen und im sensitiven wie intellektiven Seelenvermögen zu verorten, wirkt widersprüchlich. Als würde einem nur zufallen, was man aufzunehmen in der Lage sei. Vermutlich muß man hier Thomas' generelles Rezeptionstheorem mithören: »Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.«<sup>9</sup> Das Maß des Rezipienten bestimmt über das, was er ›fassen‹ kann. Damit wird aber alles undenkbar oder bleibt zumindest unthematisch, was dessen Maß überschreitet. Gnade kann daher nur als Vollendung der Natur gefaßt werden, aufgrund einer ontologischen Kontinuitätshypothese. Hier zeigt sich, daß man mit *diesen* Begriffen in der Tat nur in der Lage ist aufzufassen, was sie zu fassen vermögen. Das aber für maßgeblich zu halten, ist zumindest nicht notwendig.

(2) »Passio autem cum *abiectione* non est nisi secundum transmutationem corporalem; unde *passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens*, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde *tristitia magis proprie est passio quam laetitia*.«<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vgl. I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000.

<sup>9</sup> Thomas, STh I, q. 75 a. 5c; De pot. q. 3 a. 3, ob. 1; STh I, q. 68 a. 2 (s.u.).

<sup>10</sup> Vgl. STh I-II, q. 22, a. 1: »Ad primum igitur dicendum quod *pati*, secundum quod est cum *abiectione* et transmutatione, proprium est materiae; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed *pati*, prout importat *receptionem* solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et *pati*, secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur. Ad secundum quod *pati* et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per *accidens*, ut dicitur. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animae

Die ›abjectio‹ und ›transmutatio‹ werden *akzidentiell* vom Körper ausgesagt, also von der *Materie*. Da die Seele selber für Thomas nicht als hylo-morph gilt<sup>11</sup> (sondern nur als forma – gegen Aristoteles), wird von ihr das ›recipere‹ und ›pati‹ nur ›weniger eigentlich‹ ausgesagt hinsichtlich ihrer Potentialität.<sup>12</sup> Damit dürfte bestätigt sein, was eingangs kritisch vermutet wurde: Passivität ist ›eigentlich‹ die Widerfahrung des *Negativen*, Unlustvol-len. Sie ist nicht eigentlich Widerfahrung, sondern Erfahrung. Damit wird (transzendentaltheoretisch *avant la lettre*) eine Kapazität namens Rezeptivität vorausgesetzt, die dem Rezipienten als Vermögen zuschreibt, was er erfährt. Eigentlich wird von Passivität nur hinsichtlich körperlicher Akzidentien gesprochen – und die Seele separiert.

C) Dreifache Passivität: der Seele vs. des Körpers  
 Korrelation der Bewegung zwischen Gegensätzlichem

Bisher waren bei Thomas vor allem humane Passionen im Blick, die das Miteinander von Leib und Seele voraussetzen. Nicht geklärt wurde allerdings, in welchem Sinne die Passionen ›rein‹ körperlich, oder inwiefern stets zugleich seelisch sind. Die Frage wäre mit Rückblick auf Aristoteles abwegig; aber sie wird unvermeidlich, wenn man eine separierbare ›unsterbliche Seele‹ unterstellt. Thomas' Antwort ist in dieser Hinsicht so klar, wie sie von Aristoteles abweicht: In einem gewöhnlichen Sinne wird Passivität als Rezeptivität von der Seele ausgesagt (1). In einem präzisen oder ›eigentlichen‹ Sinn allerdings nur von Prozessen der Bewegung, die es allein unter Körpern gebe (2). In diesem zweiten Sinne gibt es Passionen in der leibseelischen Einheit des Menschen. Dem geht er in seinen ›*Quaestiones disputatae*‹ nach, und zwar in ›*De veritate*‹, q. 26, ›*De passionibus animae, articulus primus*‹:

»*Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie.*«

1) »*Communiter quidem dicitur passio receptio alicujus quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a patin Graece, quod est recipere.*«

Daß Thomas damit das griechische ›πάθος‹ bzw. ›παθεῖν‹ keineswegs zu-reichend paraphrasiert, ist nach dem bisherigen klar. Ferner bestätigt sich hier die Beobachtung, daß die Rezeptivität als Grundkategorie das mehrdimensionale Pathos umbesetzt. Gegenüber dem ›gemeinhin‹ üblichen Gebrauch sei der ›eigentliche‹ hingegen terminologisch präziser zu fassen:

---

convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit compositio, quod est corruptibile.«

<sup>11</sup> Vgl. z.B. STh II/I q. 30 a. 1, wenn er das intellektive Gut als Ziel der Seele, das sensuelle aber als das von Körper und Seele unterscheidet.

<sup>12</sup> Vgl. STh I q. 14 a. 2; q. 75 a. 2; q. 97 a. 2; I-II q. 41 a. 1.

2) »*Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abiicitur. Secundum hoc autem, quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abiicit a substantia. Huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis.*«

Damit wird der körperliche bzw. physikalische Aspekt der Relation von Aktivität und Passivität dominant. Denn die Bewegung zwischen ›konträren‹ Substanzen ist räumlich und körperlich verfaßt. Nicht nur in Handlungs-, sondern auch in Wirkungszusammenhängen kann daher von Passivität die Rede sein, so wie ein Gegenstand etwas erleidet, wenn ein anderer auf ihn einwirkt, wie Hammer und Nagel. Da ›De veritate‹ aber ›de passionibus animae‹ handelt, geht es nicht nur um die körperliche Dimension von Handlungszusammenhängen, sondern um die ›substantiale‹:

»Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abiicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis praecedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abiectioe, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium.«<sup>13</sup>

Während in den zuvor erörterten Grenzwerten von Werden und Vergehen keine Bewegung und Gegensätzlichkeit präsent war, sind die Bewegungszusammenhänge von Rezeption und ›Abjektion‹ stets eine *Bewegungsrelation zwischen Substanzen*. Diese körperliche (bzw. ›substantiale‹) Passivität wie ihre Aktivität sind *stets korrelativ*. Wenn die substantiale Veränderung (›alteratio‹) die ›proprie passio‹ sei, wird in der korrelativen die eigentliche und präzise Fassung der Passivität gesehen. Die *Formveränderung in substantieller Wechselwirkung* ist das Modell, nach dem dann alles folgende dekliniert werden kann. Daß eine Passivität quer zu dieser Korrelation stehen könnte, wird hier nicht bedacht.

3) »*Ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competeat, pati dicatur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur; et hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem.*«

Aktivität und Passivität haben ihre ›eigentliche‹ Bedeutung in Zusammenhängen der korrelativen Bewegung zwischen Gegensätzlichem. Der

<sup>13</sup> De ver. q. 26 a. 1. Die ›contrarietas‹ (im Willen) kannte Christus *nicht*, trotz seiner zwei Willen (STh III q. 18 a. 6).

Handelnde gegenüber dem Leidenden ist die Grundfigur, der somit dominant *handlungslogisch* konzipierten Passivität bei Thomas. Im Hervorbringen wie im Verderben, daher potentiell auch in Schöpfung wie Sünde und Neuschöpfung, kann aufgrund der ›alteratio‹ im eigentlichen Sinne von ›passio‹ die Rede sein. Die Veränderung der Form ist keine aktive Synthesis, sondern *passive Genesis*, in der etwas ein anderes wird durch ein anderes. Wird dieses handlungslogische Modell für die Soteriologie verwendet, fragt sich allerdings, ob es nur für die separierbar gedachte Seele oder für sie stets in Einheit mit dem Körper gilt?

Ad 1: »Passio igitur *primo modo* accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicujus receptiva.«<sup>14</sup>

Die erste, allgemeine Passivität der Rezeptivität gilt für alle Kreaturen, sofern sie beseelt sind. Ihr liegt die Potentialität zugrunde, deren Aktualisierung eine Rezeption sei. Daß dies von der Seele ausgesagt wird – und nicht etwa von der ›hyle‹ –, ist eine Engführung. Die allerdings impliziert, daß solche Passivität auch von Engeln aussagbar wäre.

Ad 2: »Passio vero *secundo modo* accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generalibilibus et corruptibilibus. Unde sola hujusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole.«<sup>15</sup>

Die *eigentliche* Passivität ist demnach den körperlichen Kreaturen vorbehalten, weil allein sie Bewegung und Gegensätzlichkeit kennen. Nur wer wird und vergeht, kann in diesem Sinne leiden.

Ad 3: »Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo eius operatio potest impedi.<sup>16</sup>

Was in allen drei Zusammenhängen *nicht* diskutiert wird, ist die Frage, ob es neben den ›passiones animae‹ und den ›passiones animae corporisque‹ auch reine ›passiones corporales‹ gibt. Man könnte meinen, der oben aufgeführte ›dolor‹ sei von dieser Art. Daß diese dritte Art der ›passiones‹ in allen drei Grundunterscheidungen nicht diskutiert wird, dürfte daran liegen, daß *immer* die Seele leidet, nie nur der Körper. Modern gesprochen handelt Thomas unter dem Begriff der ›passiones‹ also von Gefühlen und Stimmungen, nicht von (›nur‹ körperlichen) Affekten (i.S. der ›Affektpro-

<sup>14</sup> De ver. q. 26 a. 1

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

gramme). Daher wäre die Frage nach einer *passio mere corporalis* schlicht widersinnig, wie auch von Aristoteles her unmöglich.<sup>17</sup>

## 2. Geordnete Pluralität der Passionen

### A) Ökonomie der Passionen

Auf dem Hintergrund der ›Begriffsanalyse‹ ist bisher nur der dreimal dreifache Sinn von ›pati‹ geklärt worden, mit einer symptomatischen Homogenisierung durch das Rezeptivitätstheorem und die generelle These der handlungslogischen Korrelation aller Aktiv-Passiv-Verhältnisse. Wie sich diese Vorentscheidungen in der Arbeit an den Phänomenen auswirken, zeigt sich im Folgenden. In STh I-II handelt Thomas von der sittlichen Weltordnung, die den Horizont bildet, die umfassende Ordnung, in der sein Passionstraktat verortet ist. Im Rahmen der heilsökonomisch eingebundenen Ethik werden verhandelt: der Wille im Verhältnis zum Nichtwillentlichen (resp. Nichtintentionalen) (q. 6), die Passionen (q. 22-48), die Ordnung derselben im Habitus (q. 49-54), das Verhältnis der Tugenden zu den Passionen (q. 59) und die Gaben (q. 68). Es folgen die Ausführungen zur Sünde (q. 71-89), um nach der ausgeführten Lehre von Gesetz und Gnade die Rechtfertigung zu erörtern. Auf dem Hintergrund seiner Rezeptionstheorie wird sich zeigen, welche Konsequenzen sie für die Arbeit an den Passionen im einzelnen hat.

### *Die faktische Kontingenz der Passionen (›contingit‹):<sup>18</sup> q. 21*

Da die Seele fühle, verstehe und bewegt werde, gebe es Passionen in ihr, allerdings nur akzidentell.<sup>19</sup> Mit Röm 7,5 seien die Sünden ›proprie in anima‹, folglich haben die sündigen Leidenschaften ihren eigentlichen Sitz in der Seele – und nicht im Fleisch. Da der Mensch mehr durch seine ›vis appetitiva‹ zu etwas gezogen werde als durch seine ›vis apprehensiva‹, seien die ›passiones‹ näherhin in ersterer zu verorten. Daß sie vor allem im Begehungsvermögen ihren Sitz im Leben haben, statt in der Wahrnehmung, begreift die Passionen der Seele als *strebende* Leidenschaften, nicht als *Pathe* im mehrdimensionalen Sinn, in dem auch die Wahrnehmungen in ihrer affektiven Tönung passiv zu nennen wären. Die Affinität zum Begehren hat eine hamartiologische Pointe. Da die ›passio‹ »ad defectum pertinet«, ist sie

<sup>17</sup> Vgl. hingegen M. SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1993, 108.

<sup>18</sup> R. C. ROBERTS, *Thomas Aquinas on the Morality of Emotions*, in: *History of Philosophy Quarterly* 9, 1992, 287-304 (zum sensiblen ›appetitus‹).

<sup>19</sup> STh I-II, q. 22 a. 1 crp: »Cum contingat animam sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est; *passionem autem proprie dictam, nonnisi per accidens attribui certum est*«.



bereits per se nicht neutral, sondern die Offenheit für die Sünde. Während der Seele eine ›inclinatio ad bonum‹ inhärent sei, ist der ›appetitus‹ der Antagonist dazu.<sup>20</sup>

Da die ›passio‹ »sit motus irrationalis animae«, sei sie vor allem »in appetitu sensitivo quam intellectivo« anzutreffen. Der *irrationale Appetit der Sinnlichkeit* kann mehr oder minder groß sein. Die »magnitudo passionis« hänge von der Tugend des Täters ab wie auch »ex passibilitate patientis«. <sup>21</sup> Zu bemerken ist demgegenüber, daß ›amor‹ und ›gaudium‹ dem »appetitus intellectivus« zugehören, die *Sinnlichkeit* also nur *Offenheit* gegenüber dem Irrationalen ist, nicht per se böse oder irrational. Sie ist potentialiter Offenheit, die aktualiter beurteilt wird von Wille und Verstand, und *als Potenz* ist sie prinzipiell indifferent, de facto allerdings immer so oder so bestimmt.<sup>22</sup> Die ›passio divinorum‹ hingegen (also das Erleiden des Göttlichen im genitivus obiectivus, die noch von Dionysios her zu erörtern sein wird)<sup>23</sup> nennt Thomas ›affectio‹, nicht aber sinnliche oder körperliche ›passio‹, denn sie bleibe ohne »transmutatio corporalis«. Die ›passiones‹ sind demnach stets auch körperlich, wie das Begehren. ›Affectiones‹ wären hingegen ›passiones (solae) animae‹ zu nennen. Der Unterschied wird im Blick auf die Affekte *Gottes* noch relevant werden.

#### *Das sinnliche Begehren und seine Polarität: q. 23-24*

I-II q. 23 nimmt I q. 80 ›de potentiis appetitivis‹ wieder auf. Dort wurde erklärt, in der Seele als ›forma corporis‹ sei eine Neigung (›inclinatio‹) zu finden, die ihre natürliche Tendenz zum Guten bestimme (die sog. ›Synteresis‹).<sup>24</sup> Daher müsse es auch im Erkenntnisvermögen eine ›vis appetitiva‹ geben, die über das *natürliche* Begehren hinausgehe. Die metaphysische Teleologie der Seele auf Gott hin begründet die *intrinsische* Neigung des erkennenden und wollenden Seelenteils in der Orientierung des regressus. Das Begehren in diesem Sinne hat also einen ›natürlichen Hang zum Guten‹. Dieser Appetit auf das Gute ist unterscheidbar als sensitiv und intellectiv.

Das provozierte die folgende quaestio 81 ›de sensualitate‹. Die Sinnlichkeit sei keine ›cognosciva virtus‹, sondern eine ›animae vis appetitiva‹. Sie unterscheidet sich in die ›vis concupiscibilis‹ und die ›vis irascibilis‹, die beide

<sup>20</sup> STh I-II, q. 22 a. 2.

<sup>21</sup> Der Ausdruck *Passibilität* ist demnach keine Prägung von Levinas.

<sup>22</sup> STh I-II, q. 22 a. 3.

<sup>23</sup> S. vorliegende Arbeit, zum Erleiden des Göttlichen bzw. Gottes IV, 2 K.

<sup>24</sup> Thomas STh I, q. 79 a. 12. Vgl. Augustin, En. in ps. 145,5: »Die Seele hat ein Gesetz empfangen, daß sie dem anhangt, was über ihr ist, und herrsche über das, was unter ihr ist [...]«.

der Vernunft und dem Willen gehorchen.<sup>25</sup> Die ›vis concupiscibilis‹ kann übereinstimmend oder ablehnend sein. Darin macht sie einen Unterschied gegenüber dem vegetativen, naturalen ›appetitus‹ und eröffnet eine Entscheidungsdifferenz. Die ›vis irascibilis‹ ist die sekundäre Widerstandskraft gegenüber dem Abgelehnten und damit zugleich das, was Widerstände auf dem Weg des Erstrebten bekämpft (›propugnatrix et defensatrix‹).<sup>26</sup>

I-II q. 23 führt das passionstheoretisch weiter. Die ›vis concupiscibilis‹ und ›vis irascibilis‹ sind die Grundvermögen des *sinnlichen Begehrens*, der sensitiven Appetition. In der jeweiligen ›vis‹ bestehen nun die verschiedenen *Passionen*. Daher sind sie nie ›rein passiv‹, sondern stets appetitiv, Gemüthsstimmtheiten, Befindlichkeiten oder ›Leidenschaften‹ dieser Kräfte. Während die ›vis‹ ein intrinsisches Moment der Aktivität hat im Streben und Begehren, sie also intentional grundiert ist durch ihr Aus-sein-auf, ist das *Wie* derselben von ihrem *Worauf* oder *Wogegen* bestimmt. Grundlegend treten alle ›passiones‹ nur an diesen intrinsisch aktiven appetitiven Kräften auf.

Richtet sich die ›vis appetitiva‹ auf »absolute bonum vel malum«, handle es sich um eine ›passio concupiscibilis‹, etwa in Freude, Trauer, Liebe oder Haß. Richtet sie sich auf »bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis«,<sup>27</sup> handle es sich dagegen um eine ›passio irascibilis‹, so in Hoffnung, Verzweiflung, Kühnheit, Furcht oder Zorn. Insofern die Objekte ›Schwierigkeiten machen‹, dem Appetit also Widerstand leisten, tritt die (somit sekundäre) irascible Kraft in Aktion. Was zu erreichen oder zu meiden ist, bildet ihren Wirkungsbereich. Während Freude und Trauer sich gewissermaßen direkt (wenn nicht unmittelbar) und spontan regen, sind Hoffnung und Furcht indirekt, *Antwort* auf einen Widerstand.

*Alle* Passionen sind von der basalen Polarität von *Lust versus Unlust* bestimmt<sup>28</sup> bzw. von Attraktion und Repulsion, sowie von der gegenständlichen Differenz von *Gut und Übel*. *An sich* seien die Passionen nicht ›gut oder übel‹. Erst sofern sie de facto bestimmt auftreten und unter dem Urteil von ›ratio‹ und ›voluntas‹ stehen, werden sie *als* gut oder übel qualifiziert. Darin folgt Thomas Augustin, der erklärte, übel seien diejenigen, die Übles lieben, gut hingegen die, die Gutes lieben.<sup>29</sup> Erst der Gegenstand und die entsprechende Konkretion der Passion imprägniert sie moralisch. Sofern aber de facto *alle* Passionen nach Thomas stets auf Gut oder Übel aus sind und *immer* unter der Ägide von Willen und Vernunft stehen, werden sie *stets* qualifiziert zu denken sein.

<sup>25</sup> Genauer: gehorchen sollen, vgl. I, q. 81 a. 3.

<sup>26</sup> STh I, q. 81 a. 2.

<sup>27</sup> STh I-II, q. 23 a. 1.

<sup>28</sup> Als einzige *nicht* polare Passion tritt bei Thomas der Zorn auf (STh I-II q. 23 a. 3).

<sup>29</sup> De civ. XIV, 7.

Der *Horizont des Logos* ist für die Passionen Thomas zufolge so basal wie allumfassend. Deren *Unterordnung* sowie ihre universale *Taxonomie* läßt keine Refugien der Indifferenz oder ›bestimmten Unbestimmtheit‹ übrig, zumindest faktisch nicht. Und diese ›Ambiguitätsintoleranz‹ führt zu einer stets zuhandenen Vereindeutigung komplexer Phänomene. Im besonderen *übel* sind diejenigen Passionen, die »contra et praeter rationis iudicium« sind.<sup>30</sup> Das heißt aber nicht weniger, als daß *alles Außerordentliche*, sofern es nicht von der Vernunft geordnet ist, als *übel* gilt. Allerdings folgt Thomas nicht der Stoa, die faktisch *alle* Passionen für *übel* erklärte, sondern Aristoteles, der manche für *gut* hielt – die »motus appetitus sensitivi passiones [...], cum sunt a ratione moderatae«.<sup>31</sup>

### B) Differenz und Quadrupel

Q. 25 klärt den ›ordo passionum ad invicem‹ durch eine allumfassende Grenzbestimmung: ›*Amor*‹ ist die erste ›passio concupiscibilis‹, der Ursprung aller Passionen; ›*spes*‹ ist die erste ›passio irascibilis‹<sup>32</sup> und der finale Terminus derselben. Damit entwirft Thomas *zwei Grenzwerte*, zwischen denen alle übrigen Passionen einzuordnen sind: einen initialen Grenzwert des Ursprungs (Woher) und einen finalen (Woraufhin). Gerahmt sind damit alle Passionen von zwei positiv besetzten Paradigmen. Allerdings gilt das nur in der proto- und eschatologischen Bestimmtheit (durch Gott). Denn ›*amor*‹ und ›*spes*‹ können sich ansonsten auf alles Mögliche richten. Das Argument für die (alles folgende aus sich bewirkende) Ursprünglichkeit der Liebe ist schlicht das neuplatonische Argument der Ursprünglichkeit des Guten, während das Übel nur eine Privation sei. Diese Seinsordnung aber kehre sich im ›ordo intentionis‹ um. Demzufolge gilt »delectatio intenta [fruitio boni] causat desiderium et amorem«. Daß dementsprechend die Hoffnung (auf das ›bonum‹) der finale Grenzwert ist, überrascht kaum.

Zur Polarität von Begehren und Widerstand sowie zu Lust und Unlust tritt in der theologischen Bestimmtheit von Liebe und Hoffnung die umfassende Bonisierung der Passionen, archäologisch und teleologisch. Daraus ergibt sich eine Ökonomie des Guten und daher der guten Passionen, eine Ordnung der Passionen, die bei Augustin wie auf andere Weise bei Aristoteles bereits deutlich wurde. Thomas beläßt es nicht bei einer gleichsam ›zeitlosen‹ Ökonomie als einer Strukturtheorie der Passionen. Schon die Grenzwerte erinnern an das Grundmodell von ›egressus‹ und ›regressus‹, das heilsgeschichtlich strukturiert ist. Dem entspricht seine Ausdifferenzierung der Ordnung.

<sup>30</sup> STh I-II q. 24 a. 2.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> STh I-II q. 25 a. 2f.

Von Boethius<sup>33</sup> übernimmt Thomas ein (Augustin verwandtes) Quadrupel der Passionen, strukturiert durch zwei Unterscheidungen: *Präsenz und Zukünftigkeit* (bzw. Entzug oder Abwesenheit), sowie *Lust und Unlust*. Daraus ergibt sich das gekreuzte Gegenüber von ›gaudium et tristitia‹ sowie ›spes et timor‹. Sie seien die vier »principales animae passionēs«. <sup>34</sup> Ging Augustin gegenüber Furcht (›metus‹) und Traurigkeit (›tristitia‹) von ›cupiditas‹ und ›laetitia‹ aus, treten ›gaudium‹ und ›spes‹ an deren Stelle. ›Gaudium‹ und ›tristitia‹ sind so umfassend konzipiert wie Lust und Unlust, nur daß hier nicht eine polare Struktur gewählt wird, sondern in zwei konkreten Passionen verdichtet wird, was alle bestimmt. Attraktion und Repulsion wie positiv und negativ oder welche Polarität auch immer man wählen will, wären Abstraktionen von bestimmten Vollzügen. Warum dann aber gerade ›gaudium‹<sup>35</sup> und ›tristitia‹?

Die beiden sind die Grundformen des Verhältnisses zum gegenwärtigen Gut oder Übel, also zwei ›passiones concupiscibiles‹. Demgegenüber sind ›spes‹ und ›timor‹ die entsprechenden ›passiones irascibiles‹ gegenüber dem künftigen Gut oder Übel. Durch den allumspannenden Aufriß seiner Ökonomie bekommt Thomas so im Unterschied zur Lust-Unlust-Differenz eine *Diachronie der Passionen* und damit ihre intrinsische (Heils)Geschichtlichkeit in den Blick. Deren Ziel ist die freudige Ruhe im höchsten Gut.<sup>36</sup> In diese diachrone Ordnung zeichnet er paradigmatische Konkretionen ein (q. 26–48):

- [28–39: ›concupiscibiles‹]
- q. 26–28 ›amor‹
- q. 29 ›odium‹
- q. 30 ›concupiscentia‹
- q. 31–34 ›delectatio‹
- q. 35–39 ›dolor et tristitia‹
- [40–48: ›irascibiles‹]
- q. 40 ›spes et desperatio‹
- q. 41–44 ›timor‹
- q. 45 ›audacia‹
- q. 46–48 ›ira‹.

Auffälligerweise tritt in concreto wieder ›amor‹ an die Stelle des ›gaudium‹. Die übrigen Orientierungspassionen sind nicht ›Meta‹passionen, die wie Lust und Unlust diesseits der Vollzüge blieben, sondern umgekehrt, konkrete Passionen bilden die Grundfiguren der Orientierung. Daß das

<sup>33</sup> Mit Boethius, *De cons.*, I, 7: ›Gaudia pelle, Pelle timorem, Spemque fugato, Nec dolor adsit‹.

<sup>34</sup> STh I-II q. 25 a. 4.

<sup>35</sup> ›Gaudium‹ wird inkludiert von ›delectatio‹. Vgl. q. 31 a. 3; q. 35 a. 2; und I q. 20 a. 1.

<sup>36</sup> STh I-II, q. 31 a. 1; 32 a. 3; 32 a. 8; 38 a. 1.

in eine ungeheure Kasuistik führen kann, wäre zu zeigen, wenn man den Passionen im einzelnen nachginge, und zwar nicht nur in diesem Passions-traktat, sondern quer durch die beiden Summen des Thomas. Die Folge dieser Passionsparadigmatik ist, daß er *nicht* allein von deren Struktur und Verortung handelt, sondern in der Arbeit an den Passionen ins ›Detail‹ geht. Das ist ein Zug zum Phänomenalen, der so hilfreich ist, wie im Detail gelegentlich desorientierend (und dann doch noch zu generell, weil beispielsweise narrative oder szenische Konkretionen fehlen). Um dem nicht im Einzelnen zu folgen, sei nur eine Passion näher erörtert, der eine besondere Ambiguität zu eigen ist.

### 3. Exemplarisch: ›concupiscentia‹

Die Methode der Paradigmatik hat den Vorteil, an bestimmten Passionen zu arbeiten, wenn auch mit der Tendenz zur Kasuistik. Die letztlich aber dominante Methode der Taxonomie tendiert gegenläufig zum *Prägnanzverlust*, hat aber zunächst den nennenswerten Vorteil, bestimmte Passionen wie die ›concupiscentia‹ nicht zum metaphorischen Inbegriff der Sünde werden zu lassen. Damit wird der Horizont offen gehalten für die Wahrnehmung anderer Möglichkeiten als die in bestimmten Vollzügen realisierten. Paradoxerweise ergibt sich bei Thomas ein verwandter Effekt von Taxonomie und *Dissemination*. Beide sind Kontingenzsteigerungsmethoden (selbst wenn die Taxonomie das Gegenteil prätendierte). Nur ist dies in der Summa Theologica nicht Methode, sondern Effekt. Eine vermeintlich allumfassende Ausdifferenzierung tendiert im Grenzwert zur Überdifferenzierung, die immer weiter und immer noch anders unterscheiden läßt. Ein Beispiel dafür ist die (zu erörternde) ›bloße Möglichkeit‹, die Sünde ›concupiscentia zu nennen‹. Als Symptom dieses Denkens kann man die Maxime der ›semper ubique‹ möglichen Unterscheidung sehen. Die Wendung ›passio est duplex‹ ist die so taxonomische wie (nichtintentional) disseminativ wirkende Grundfigur, gewissermaßen nach dem Motto ›divide et impera‹. Duplex ist die ›passio‹ als ›realis seu spiritualis‹,<sup>37</sup> ›corruptiva et perfectiva‹,<sup>38</sup> ›perfecta et imperfecta‹,<sup>39</sup> ›propria et aliena‹,<sup>40</sup> ›innata seu illata‹ (von ›inferre‹),<sup>41</sup> und ihre ›causa‹ ist gleichfalls ›duplex‹ – in zweierlei Hinsicht zu betrachten vom Objekt oder Subjekt aus.<sup>42</sup> Der ›arbor porphyriana‹ entfaltet sein Wurzelgeflecht.

<sup>37</sup> STh I q. 95 a. 2; q. 97 a. 2; I-II q. 22.

<sup>38</sup> STh I q. 95 a. 2; q. 97 a. 2.

<sup>39</sup> STh III q. 46 a. 7.

<sup>40</sup> STh III q. 46 a. 7f.

<sup>41</sup> STh III q. 81 a. 4.

<sup>42</sup> STh I-II q. 43 a. 1f; q. 45 a. 3; q. 46 a. 5.

## A) Die Ordnung des Begehrens

Was ergibt dieses Verfahren für die, traditionell gesprochen, gefährlichste aller Passionen, die ›concupiscentia‹? Vermutungsweise formuliert: Ihre Gefährlichkeit wird ebenso disseminiert wie ihre Präganz und Substantialisierung. Das wäre ein Gewinn mit Verlust. In q. 30 über die concupisciblen Passionen hat die ›concupiscentia‹ eine auffällig ambige Stellung. Einmal teilt sie mit der ›species‹ der ›vis concupiscibilis‹ ihren Namen, zum anderen steht sie seltsam *zwischen* den zwei sie rahmenden Polaritäten. Fraglich ist daher, wer hier was bestimmt, und warum sie als eigene Passion in dieser Art auftritt. Vor allem aber ist sie als einzelne Passion phänomenaler Näherbestimmung bedürftig.

Thomas gewinnt mit seinem Rekurs auf Aristoteles gegenüber Augustin die Mehrdimensionalität der ›concupiscentia‹ zurück, sofern sie bestimmt wird als »appetitus delectabilis«. <sup>43</sup> Da die ›delectatio‹ aber zu unterscheiden ist in die Freude am intelligiblen Guten und die am sinnlichen, so daß die erste nur die Seele (gegen Aristoteles), die zweite hingegen Körper und Seele betreffe, so sei die ›concupiscentia‹ *nicht* duplizit, sondern strikt sinnlich verfaßt, also keine Freude am intelligiblen Guten. Denn sie betreffe, wie ihr Name ›concupiscentia‹ besage, Körper und Seele, sei deshalb wesentlich sinnlich. Von ihr haben die ›vis‹ wie die ›passiones concupiscibiles‹ ihren Namen. <sup>44</sup> Somit ist ihre Struktur paradigmatisch für diese ganze ›species‹ der Passionen.

Thomas verortet sie strikt im *sensitiven* appetitus, und damit separiert er sie vom apprehensiven wie intellectiven Vermögen. Hieß es in Sap 6,21, die ›concupiscentia sapientiae‹ führe zum Reich Gottes, und verwies selbst Augustin auf diese fromme ›concupiscentia‹, wird das für Thomas unmöglich. Das überrascht um so mehr, als das ›simul‹ ihres Bezugs auf Körper und Seele nicht eine *reine Sinnlichkeit* bedeuten müßte. Ihr Bezug auf die Weisheit kann er daher nur als ›uneigentliche‹ Übertragung von den höheren ›appetitus‹ verstehen.

Sofern ein begehrtes ›delectabile‹ das Streben sich gleich mache (›conformat‹), verursache es ›amor‹; sofern es in sich zur Ruhe kommen lasse (›quiescat‹), verursache es ›delectatio‹; sofern es aber absent bleibe und zu sich ziehe (›attrahit‹), verursache es ›concupiscentia‹. Ob man das für eine zureichende Begründung der Selbständigkeit der ›concupiscentia‹ als eigenem Begehren hält, mag fraglich bleiben. Deutlich ist, wie die ›concupiscentia‹ von den intellectiven und apprehensiven Strebungen fern gehalten wird, um sie ›rein sinnlich‹ zu konzipieren. In dem (nicht mechanisch zu verstehenden) Kausalschema repräsentiert sie diejenige Bewegung (›motus‹),

<sup>43</sup> STh I-II q. 30, a. 1.

<sup>44</sup> Vgl. »Concupiscibilis denominatur a concupiscentia, quia inter omnes passiones ejus est notior et sensibilior, non autem prior« (STh I-II q. 25 a. 2; vgl. q. 82 a. 3).

die bereits im ›trahi‹ als Passivität ›ab extra et altero‹ anklang. Was allerdings einen ›hinreißt‹, bleibt mehrdeutig und ist nicht per se die Lust der Sinne.

Die ›concupiscentia‹ bildet ein eigenartiges *Zwischen* Ursprung und Ziel allen Begehrens. Gilt von ihr »causatur ab amore, et tendit in delectationem«,<sup>45</sup> wird der Sinnlichkeit ein höherer Sinn eingeschrieben, der sie verursacht, und ein finaler Sinn, der sie orientiert. Die darin zum Ausdruck kommende ›Synteresis‹ ist präintentionale ›inclinatio‹, also eine Neigung auf den ›finis‹ hin. Alle Abweichung von dieser ursprünglichen und finalen Ordnung kann dann nur als Störung gelten. Die *Sinnlichkeit* des Begehrens ist, so gefaßt, semper ubique *von Sinn umfassen*, nie ›reine‹ Sinnlichkeit, etwa des nackten Begehrens oder des puren Triebes. Sinnloses Begehren ist daher unter dem Begriff der ›concupiscentia‹ so unmöglich wie unbegreiflich. Es wäre als prä- oder arational entsprechend der Ordnungslogik *antirational* und damit nichts als Übel. Diesseits dieser hamartiologischen Dimension ist deutlich, daß die drei verwandten Passionen von ›amor‹, ›delectatio‹ und ›concupiscentia‹ *gute Passionen* sind, sofern sie vom Guten *verursacht* sind (zumindest formal, material und final). Es sind ursprüngliche ›Abhängigkeiten‹ (keine schlechthinnigen allerdings), denen eine Teleologie eingeschrieben ist. Zugleich aber sind diese Passivitäten, exemplarisch die ›concupiscentia‹, kein ›Nichtstun‹, nicht otios also, sondern es sind ab extra evozierte Formen des *Begehrens*, des Aus-seins-auf.

Das sinnliche Begehren ist einmal natural, wie das von Hunger und Durst, was der Mensch aufgrund seiner Animalität begehrt; und es ist darüber hinaus supranatural (›supra naturam‹), sofern es auf die »bona quae in ratione, vel supra rationem« aus ist.<sup>46</sup> Dadurch wird der ›concupiscentia‹ ein *Sinn für* die Vernunft und noch Höheres zugeschrieben, als wären alle Menschen von Natur aus auf ›mehr als Natur‹ aus, auf ein Wissen vom Guten etwa. Die bei Aristoteles thematische *intrinsische* und ambige *Eigendynamik* der Sinnlichkeit wird von Thomas *extrinsisch* prästabiliert und ursprungs- wie teleologisch geordnet. ›Aus der Ordnung in die Ordnung‹ ist die universale Horizontbestimmung allen Begehrens. Hier zeigt sich der gravierende Wechsel im Verständnis von ›Teleologie‹. War sie bei Aristoteles eine bewegende Dynamik ›von unten‹, wird sie bei Thomas zu einer bewegenden Kausalität ›von oben nach oben‹. Das als metaphysisch zu kritisieren, ist nur zu naheliegend. Am Beispiel der ›concupiscentia‹ aber zeigt sich, wie und wodurch diese *Externität* ins Spiel kommt: in der Passivität des ›irahi‹, des Hingerissenwerdens von etwas. Bindet man die Teleologie an diesen Sitz im leiblichen Leben zurück, erscheint nicht jede Externität als metaphysisch, sondern möglicherweise als ›phänomenal‹ plausibel.

<sup>45</sup> STh I-II q. 30 a. 2.

<sup>46</sup> STh I-II q. 30 a. 3.

Diese ›kleine‹ Externität wird von Thomas allerdings mit einer zweiten, ›großen‹ konfundiert, was problematische Folgen hat. Mit natural versus supranatural macht er eine zweite Differenz: Das naturale Begehren sei *fnit*, von einem Mangel erregt, der gestillt werden kann, so daß das Begehren verschwindet wie Hunger und Durst. Das non- oder supranaturale hingegen könne »in infinitum procedere« (a. 4: »concupiscentia finis est infinita«). Hier wird ein *unendliches Begehren zum Begehren nach Unendlichkeit*. Wenn das kein Scheinschluß sein soll, wird damit der ›concupiscentia‹ ein ursprünglicher ›Hang zum Guten‹ eingeschrieben, der metaphysisch überschwänglich ist – auch wenn selbst Kant dem noch anhinge.<sup>47</sup>

### B) Begehren als Ursprung der Sünde?

Die *gefährliche* Ambiguität des Begehrens wird erst jenseits der ›neutralisierten‹ oder ›bonisierten‹ Anthropologie thematisch, in der Hamartiologie. Diese weitere Verdoppelung der ›concupiscentia‹ zeigt ein methodisches Problem der universalen Taxonomie. Die stets (vermeintlich) eindeutige Platzanweisung führt zu einer Darstellungstechnik, die in ihrer ›distinguierten‹ Methode zu einer Vervielfachung der Bedeutungen führt, teils aus phänomenaler Vieldeutigkeit, teils aber auch mit einem Gestus der Entflechtung eines semantisch dichten Phänomenkomplexes, der als entflochtener dann segmentiert und sauber ›loziert‹ werden kann. Das kann, wohl eher nolens als volens, falsche Eindrücke vermitteln, als wäre der Mensch erst einmal neutral und im Guten zu traktieren, um ihn dann sekundär seine Reise durch die Ökonomie zu schildern.

Es ist die indifferente Vorgängigkeit der ›concupiscentia‹ gegenüber den höheren Seelenaktivitäten, die sie ins Zwielficht geraten läßt. Die traditionelle augustinistische These von der ›concupiscentia‹ als »generalis causa peccati« (mit Referenz auf Röm 7) lehnt Thomas dezidiert ab. Falls unter ihr auch die Willensbewegung begriffen werde, sei die Sünde um so größer, je größer die ›concupiscentia‹ sei. Sofern sie aber eine ›passio‹ sei, »sic major concupiscentia praecedens iudicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum: quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviore tentatione, unde minus ei imputatur«.<sup>48</sup> Sünde ›aus Passion‹ ist durch ihre Präzedenz gegenüber Verstand und Wille nicht eigentlich anzurechnen, oder zumindest gelten mildernde Umstände. Hier kehrt, ohne daß das ausgewiesen würde, Augustins Beobachtung zum feinen Unterschied der Sünde von Eva und Adam wieder. Wer aus Passion hingerissen wird, ist nicht eigentlich tätig, jedenfalls nicht willentlich oder wissentlich.

<sup>47</sup> Hier könnte man eine Gegenprobe in Erörterung von Levinas' ›desir‹ anschließen. Vgl. dazu unten VI, 1 C und VI, 4 C.

<sup>48</sup> STh I-II q. 73 a. 6.



Dieser feine Unterschied wird von Thomas ›doktrinal‹ verfestigt, und das führt zu problematisch generellen Thesen. Die ›concupiscentia‹ gilt durch ihre Verortung in den elementaren Passionen des Menschen nicht per se als sündig und nicht als ›eigentlicher‹ Ursprung der Sünde. Das klärt vor allem I-II q. 82 ›de origine peccati‹, besonders a. 3: »Utrum originale peccatum sit concupiscentia«. Formaliter sei die Ursünde die ›privatio‹ der Urgerechtigkeit; materialiter sei sie eine Unordnung der Seelenkräfte: »Inordinata conversio, quae communi nomine concupiscentia dici potest«.

Erst in der Hamartiologie wird die ›concupiscentia‹ zum ›möglichen Namen‹ für die (Materialbestimmung der) Ursünde. Genauer wäre wohl, daß dieser ›bloß mögliche Name‹ eine doppelt synekdochische Verwendung von ›concupiscentia‹ ist: *erstens* als Metapher für die ›inordinatio‹ und ›conversio contra Deum‹, und *zweitens* als pars pro toto aller Seelenkräfte. Phänomenal ist damit eine ›materiale‹ Bestimmbarkeit und Vorstellbarkeit der Sünde gewonnen – allerdings um der Gefahr willen, das lebendige (leibseelische) Begehren *selbst* und *in toto* für den Inbegriff des Übels zu halten. Ein *deskriptives* Verständnis dieser Trope wäre ein Anfang vom Ende des Verstehens, sowohl der Anthropologie wie der Hamartiologie. Das wurde bereits an Augustin verhandelt.<sup>49</sup>

Gravierender ist im Zusammenhang von Thomas, daß er das augustini-sche *Ordnungsdenken* übernimmt und weiterführt als ›ordo omnium passionum animae‹.<sup>50</sup> Alles was nicht in *der* Ordnung ist, ist nicht *in* Ordnung, sondern *gegen* die Ordnung. Aus der phänomenalen Polarität und Pluralität wird eine letztlich ontologische Dualität, mit der das Ungeordnete zum Bösen ›gemacht‹ wird. Ein Begehren, das die Grenzen der guten Vernunft überschreite, sei gegen die Natur des Menschen und darin gegen den Schöpfer gerichtet. In diesem Sinne sei die ›concupiscentia‹ ›in der Tat‹ die Ursünde. So fungiert sie als Synekdoche: »In qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur«.<sup>51</sup>

Hier macht sich der hermeneutische Preis von Thomas' universaler Taxonomie bemerkbar. Die Totalisierung der Ordnung geht soweit, daß sie noch das Außerordentliche einordnet, indem sie es exkludiert: die Laster und Abirrungen der Passionen. Damit kommt gegenüber der ontologisch universalen Kontinuität von ›egressus‹ und ›regressus‹ eine nachhaltige *Störung* ins Spiel – die sich *nicht* mehr als privatio interpretieren läßt. Denn in der Hamartiologie ist offensichtlich ein *Antagonist* zur ›inclinatio ad bonum‹ (der Synteresis) im Spiel, eine manifeste Gegenbewegung zur Vernunftordnung. Wie in den neuplatonischen oder gnostischen Mythenbildungen ist

<sup>49</sup> Thomas verweist hier (STh I-II q. 82 a. 3, s.c.) auf Augustinus These »concupiscentia est reatus originalis peccati« (Retr. I, 15).

<sup>50</sup> Vgl. STh I-II q. 25.

<sup>51</sup> STh I-II q. 82 a. 3, ad 2.

es die Eigendynamik der Passionen, die der Ordnung des Einen zuwiderläuft: »Motus concupiscibilis ut hominis est contra naturam et poenam, si sit contra rationem«,<sup>52</sup> allerdings unter der ›rationalistischen‹ Prämisse, nur das sei gegen die Natur, was gegen die Vernunft sei. Auch wenn der ›concupiscentia‹ anfangs eine ›inclinatio ad bonum‹ eingeschrieben wurde, ›gibt es‹ ab extra eine ›inclinatio mali ad concupiscentiam‹. Die ›concupiscentia‹ mag per se indifferent sein oder sogar dem Guten zugeneigt; weil aber das Üble eine Affinität zur ›concupiscentia‹ hat, bleibt sie hin- und hergerissen zwischen Gut und Übel – und kann im Ernst eigentlich nie indifferent sein. Letztlich herrscht eine wechselseitige Attraktion von ›malum‹ und ›concupiscentia‹: »Omnia mala pertinent ad concupiscibilem, sicut ad primam radicem«. <sup>53</sup>

Erst durch diesen *Antagonismus im Begehren* gerät die ›concupiscentia‹ unter Verdacht – gegen den nur die Vernunft zu helfen vermag, letztlich die Inkarnation der Vernunft. Was vom Menschen gilt, daß er potentialiter immer Sünder ist durch die ›concupiscentia‹ als ›fomes peccati‹, gilt für den Inbegriff der Tugend vice versa nie. In Christus »non fuit fomes peccati«. <sup>54</sup> Denn seine ›temperantia‹ beherrschte die ›vis concupiscibilis‹ und seine ›fortitudo et mansuetudo‹ die ›vis irascibilis‹. Was hier vollkommen ist, bleibt dem Menschen aber eine labile Relation und offene Frage. Je mehr Tugend, desto weniger ›Zunder‹ und umgekehrt. Galt für Adam vor dem Fall: »Corpus autem Adae pati non poterat, nisi peccaret et sic fieret mortale et passibile«, <sup>55</sup> dann *wurde* er erst passibel mit und aufgrund der Sünde? Dann gäbe es diesseits und jenseits der Sünde keine Passionen? Hier muß allein das schmerzliche ›pati‹ im Zeichen des Todes gemeint sein. Denn wie Christus war Adam Mensch und daher von allen prä-moralischen Passivitäten nicht frei.

Die »vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis« indes bleiben immer diesseits von gut und böse und bedürfen keiner Anleitung durch die Vernunft (die Nährseele ist also nicht fallibel). Daher kannte selbst Christus ohne Sünde alle Begehren seiner Nährseele: »hoc modo caro Christi, concupiscentia appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et somnum«. <sup>56</sup> Problematisch wäre dieses Begehren des Fleisches in ihm erst gewesen, wenn es *in Unordnung* geraten wäre, also ›contra rationem‹ oder ›außerordentlich‹ (›praeter ordinem rationis‹) wie in der Neigung zur Völlerei. Denn die sensiblen Passionen »vincunt rationem tripliciter«: »distrahendo«, »inclinando in contrarium«, und »li-

<sup>52</sup> STh I-II q. 82 a. 3; vgl. q. 85 a. 3; q. 94 a. 2.

<sup>53</sup> STh I-II q. 82 a. 3

<sup>54</sup> STh III q. 15 a. 2.

<sup>55</sup> STh III q. 46 a. 6.

<sup>56</sup> Ebd.

gando mutatione corporali (sicut somnus et ebrietas)«. <sup>57</sup> Der *Traum* bleibt offenbar ein ambiges Phänomen. Was für Christus als normales Begehren der Nährseele galt, ist im Falle des Menschen gefährlich, weil im Traum die Eigendynamik des Begehrens besonders wirksam wird.

#### 4. Habitus als Lebensform der Passionen

Die Ordnung des menschlichen Lebens ist die Ordnung seiner Vernunft, seines Willens und letztlich der Passionen als ›Materie‹ der Moral. Es ist daher die Aufgabe der ›forma animae‹, deren ›passiones‹ zu formen wie eine Materie: »sensibiles passionis sunt materia moralium actuum«. <sup>58</sup> Daß ist nicht nur als Beherrschung und Unterdrückung zu verdächtigen, sondern vice versa lebt die Tugend von dieser dynamischen Materialität. Ohne Passion kein tugendhaftes Leben. <sup>59</sup> In Erinnerung an Aristoteles gilt, daß der Habitus das Ethos des Pathos ist, allerdings bei Thomas mit der Schubumkehr eines genitivus obiectivus. Kein Ethos *mit* Pathos, wie bei Aristoteles, und kein Ethos *aus* Pathos (der Liebe), wie bei Augustin, sondern ein ›Ethos aus Logos nicht ohne Pathos‹, es muß nur vernünftig und gut sein. Insofern ändert sich in Thomas' Perspektive der Horizont: Pathos und Pathe bekommen im Horizont des Logos und dessen Ethos ihren Ort, ihre Funktion und ihr Maß zugewiesen.

Das zeigt eine Unterscheidung im Maß der Zulassung der Passionen. Die für Thomas entscheidende Differenz in der vernünftigen Ordnung des Handelns ist (gut aristotelisch), ob jemand ›ex passione‹ oder ›cum passione‹ handelt. *Aus* Passion wäre ein Handeln, das der Vernunft vorausseilt und in überschwenglicher Weise eigendynamisch ist. *Mit* Passion hingegen ist ein Handeln aus Vernunft denkbar, das von der wünschenswerten Leidenschaft bestärkt wird. <sup>60</sup> Die vollkommenste gute Handlung sei diejenige, die mit der meisten Leidenschaft einhergeht, allerdings strikt nach Maßgabe der Vernunftordnung. Das heißt, *mit* je mehr Leidenschaft, desto vollkommener die Tugend. <sup>61</sup>

Bei aller Hierarchisierung der Seelenordnung bleibt die aristotelische wie augustinische Einsicht wirksam, daß Passionslosigkeit Lebllosigkeit bedeuten würde. Als Beförderer der Moral sind die Passionen daher so nötig wie erwünscht, allerdings nur nach Maßgabe der darin tätigen Vernunft. Man kann daher von einem normativ instrumentellen Verhältnis zur Passi-

<sup>57</sup> STh I-II q. 77 a. 2.

<sup>58</sup> STh II-II q. 152 a. 1.

<sup>59</sup> Vgl. »Virtutes morales quae sunt circa passionis sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt« (STh I-II q. 59 a. 5).

<sup>60</sup> Vgl. De ver. q. 26 a. 7.

<sup>61</sup> STh I-II q. 24 a. 3; q. 59 a. 5; q. 58 a. 9.

vität des Menschen sprechen. Das gilt nicht nur für die ›passiones animae‹, sondern auch für die ›passiones corporales‹ bzw. den ›corpus‹ selber. Bezeichnenderweise im christologischen Kontext notierte Thomas: ›corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma ejus et motor [...]; in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae‹.<sup>62</sup>

Dem entspricht eine Ordnung der Ordnungen, genauer eine Ordnung der Habitus. Der gute Habitus des Körpers wird gebildet von Gesundheit und Schönheit; der der Seele von den vier Kardinaltugenden und den ›eingegossenen‹ Tugenden; schließlich der des Geistes von den drei theologischen Tugenden. Die Vollendung der Tugend schließlich sind die Gaben (›dona‹) des Geistes.<sup>63</sup> Ohne dem im einzelnen nachzugehen ist unter dem Aspekt der Passivität bemerkenswert, daß die ganze Ordnung der Passionen je höher, desto deutlicher vom Anderen der Eigenaktivität dominiert wird: Eingießung und Gabe sind nicht mehr Akte, sondern – wenn nicht Lohn, so Widerfahrnisse, die begünstigt, aber nicht erworben oder ertauscht werden können. Darin gründet zugleich die ›gegebene‹ Prästabilität dieser Ordnung (der Ordnungen). Denn die göttliche Eingießung und Gabe bildet die ›Metaethik‹, von der aus alle subjektive Übung der Tugend normiert und orientiert wird.

Abgesehen von dieser *metaphysischen* Metaethik wird mit dem Habitus etwas Wichtiges formuliert: daß es eine Weise der Ordnung des Ethos gibt, die man phänomenologisch *Sedimentierung* nennen könnte, oder *passive* Synthesen der Dynamik der Passionen. Es sind Stabilisierungsformen des Handelns, ohne allein Funktion der wissenden und wollenden Intentionalität zu sein. Habitus sind nicht als solche ›hergestellt‹, sondern einerseits kulturell stets schon etabliert (dabei sc. im steten Wandel), andererseits nicht als Handlung hervorgebracht, sondern als Nebenwirkung des Handelns mehr geworden als gemacht. Damit diese lebensweltlichen Sedimente sich nicht verflüchtigen, bedarf es einerseits der Einübung, andererseits ihrer steten Ausübung. Habitus ist moraltheoretisch gesprochen keine prinzipielle Regel, sondern eine gewordene Regelmäßigkeit, die ihr Sein und Bleiben im Werden hat, im Gewordensein und im Wandel. Die Gegebenheit oder Phänomenalität der Habitus ist nicht eine formale Bestimmung, sondern sind Exempla, Ereignisse, Geschichten und ›vorbildliche‹ Personen (oder ›urbildliche‹).

Maßgeblich für Thomas ist Christus als *das* Ideal der Ordnung der Passionen. Ihm war in allen drei Seelenteilen nichts Menschliches fremd. Aber

<sup>62</sup> STh III q. 8 a. 2. Daher ist ›Christi humanitas‹ ›conjuncta Dei Verbo‹ die ›vis influendi‹ gegenüber allen Menschen (a. 2).

<sup>63</sup> STh I-II q. 68 a. 3. Die *Gaben* des Geistes als Grundfiguren des Passivitätsdenkens bei Thomas wären eigens zu erörtern – im Zusammenhang einer Studie über die Gabemetapher beispielsweise.

seine Passionen waren in dreifacher Hinsicht anders als die unseren. Ihr Gegenstand war nie das Unerlaubte (*illicita*). Sie kamen nie dem Urteil der Vernunft zuvor, sondern entstanden nur nach deren freier Anordnung.<sup>64</sup> Und sie griffen nie auf seine Vernunft über, wie das bei uns zuweilen geschieht. Sein Verhältnis zu den Passionen scheint so unkompliziert und infallibel wie prästabil geordnet. Aber wenn es zur vollkommenen Tugend entsprechend lebendiger Passionen bedarf, könnte sich dieses Verhältnis doch komplizieren. Nicht *ex*, sondern *cum passione* gelte es zu leben. Was aber wird in der Passion Christi aus seinen Passionen? Ihr Sitz im Leben mag vernünftig reguliert sein, aber auch ihr Sitz im Sterben? Litt Christus nur *cum passione* nicht *in et ex passione*? Jedenfalls dürften die Passionen in *der* Passion von besonderer *›Notwendigkeit‹* sein: *›motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur‹*.<sup>65</sup> Die Passionen der Passion Christi sind eine notwendige Folge seines *›perfekten Willens‹*, der darin leitend ist. Sie sind daher nicht *›erlittene‹* und eigendynamische Passivität,<sup>66</sup> sondern höchste Selbstbestimmung aus freier Vernunft. Nur – dann gäbe es nicht einmal am Kreuz ein *›mere passive‹*. Die Vollkommenheit der Passion läge darin, daß sie nicht *ex* sondern lediglich *cum passione* erlitten würde – und damit im Innersten nicht Passion, sondern Aktion wäre.

## 5. Leiden Christi: *›passio quo maius cogitari nequit‹*?

### A) *Passionen Christi*

Die Frage nach den Pathe Christi war seit den Evangelien unvermeidlich und damit auch die nach der Passivität seiner Passion. Das wurde explizit in Ignatius Bestimmung Christi als *›πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής‹*,<sup>67</sup> bzw. in Irenäus Formulierung *›impassibilis passibilis factus est‹*.<sup>68</sup> Die Paradoxe kann man als Ausdruck einer Problemlage verstehen: des Konflikts zwischen der *›doktrinalen‹* Apathie Gottes und der Passion Christi – die auf die Einheit seiner Person zu beziehen, nicht ohne gezielten Widerspruch möglich war. Meist galt Christus zwar als so passibel wie passioniert, allerdings wegen seiner vorbildlich beherrschten Affekte, sofern er als sittliches

<sup>64</sup> Vgl. *›omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis‹* (STh III q. 15 a. 4).

<sup>65</sup> De ver. q. 26 a. 7.

<sup>66</sup> Vgl. NICKL, Ordnung der Gefühle, 42.

<sup>67</sup> Ignatius, Eph. 7,2.

<sup>68</sup> Irenäus, Adv. haer. 3,16,6.

Ideal deren Ordnung verkörperte.<sup>69</sup> Andererseits bereitete die hamartio-logische Verdächtigkeit der Affekte entsprechende Probleme, sie Christus zuzuschreiben. Wenn gelten sollte, »οὐδὲν κατ' ἀλήθειαν πάθος ἐστὶν, ὃ μὴ εἰς ἁμαρτίαν φέρει«,<sup>70</sup> konnte man ihm Pathe nicht ›wahrhaft‹ zuschreiben, sondern nur in der gereinigten Fassung etwa der *Propathie*,<sup>71</sup> oder soweit sie für das körperliche Leben unvermeidlich sind.<sup>72</sup>

Nun hieß es ganz orthodox bei *Cyrrill* (wie im Grunde seit Paulus und Johannes bzw. 1Joh): »Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carnem, anathema sit«. <sup>73</sup> Dieser Grundsatz wird von Thomas affirmiert. Demnach hat das Wort Gottes gelitten, ist im Fleisch gekreuzigt worden und ›schmeckte‹ den Tod im Fleisch. Das nur als ›passio carnalis‹ zu veräußerlichen, wäre eine Unterinterpretation. Zwar kannte Christus keine ›concupiscentia‹ im negativen Sinne des *sündigen* Begehrens, aber daraus folgte *mitnichten*, daß seine *Seele* nicht hätte leiden können. Mit dem Psalmisten – »Gesättigt ist mit Leiden meine Seele« (Ps 87,4) – habe Christus Schmerzen nicht nur am Leib, sondern auch an der Seele gelitten: »Anima Christi fuit passibilis«. <sup>74</sup> Hier gilt (erstaunlich eindeutig) aufgrund der These der ›anima forma corporis‹, daß »unum sit esse animae et corporis«. <sup>75</sup> Aufgrund ihrer Einheit war es *notwendig*, daß seine Seele ›per accidens perturbetur‹. Die paradoxe Notwendigkeit des Zufälligen bzw. der Akzidenz<sup>76</sup> ist eine Entdeckung anhand der Leiden Christi.

Als wäre das zu gewagt, wird die intrinsische Eigendynamik der Passionen in Christus im Gegenzug von Thomas strikt beschränkt mit der Unterscheidung von ›propassio‹ (der Übersetzung der ›Propathie‹) und ›passio perfecta‹. Die ›perfekte Passion‹ meint jene Leidenschaft, von der die Seele bis in die Vernunft hinein dominiert wird, während die ›propassio‹ eine passio sei, »quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se

<sup>69</sup> Aristides, Ap. 4; Justin, Dial. 41.45.69; Clemens Alexandrinus, Strom. 4, 71.147.; vgl. Augustin, De civ. XIV, 9; Tr. Joh. 60, 5). Vgl. zum ganzen Komplex: M. POHLENZ, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909; E. WEIGL, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373–429), Kempten 1925.

<sup>70</sup> Gregor von Nyssa, C. Eunom. 6.

<sup>71</sup> Origenes, In Ps. 4,5; 38,4; Hieronymus, Comm. in Mt. 26,36f; oder Metriopathie: Johannes Chrysostomos, In Mt. hom. 78.

<sup>72</sup> Basilides, Ep. 261,3.

<sup>73</sup> Cyrrill v. A., Ep. 17, 12 (MPG 77, 121d; nach STh III q. 50 a. 4).

<sup>74</sup> STh III q. 15 a. 4.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Der Zufall hat seinen begriffsgeschichtlichen Ursprung in der Eindeutschung des ›accidere‹ als ›zufallend‹ in der deutschen Mystik. Vgl. PH. STOELLGER, Zufall, RGG<sup>4</sup> VIII, 1913–1915. Das wird nicht bemerkt in HWPh XII, 2004, 1408–1424.

extendit«. <sup>77</sup> Sein Beispiel hierfür leiht er sich von Hieronymus: »Der Herr war wirklich traurig, um uns so die Wirklichkeit Seiner angenommenen Natur zu beweisen. Damit man aber dabei nicht an eine starke Erregung des Gemüts denkt, die Seine Seele übermannte, heißt es, er *fung an*, traurig zu werden in einer *propassio*«. <sup>78</sup> Die prekäre Frage ist dann: War Christi Passion nur eine ›*propassio*‹? Wäre sie eine ›*passio perfecta*‹ gewesen, hätte er von aller Sinnlichkeit dominiert werden müssen – und das wäre im Grenzwert ›höher als alle Vernunft‹.

Vielleicht um diesen Zweifel zu zerstreuen, fragt Thomas prompt, ob Christus »*verus dolor sensibilis*« <sup>79</sup> empfinden konnte, <sup>80</sup> um mit Jes 53,4 (»Wahrhaft trug er unsere Leiden. Er nahm auf sich unsere Schmerzen«) die Frage zu bejahen. Dazu bedürfe es der »*laesio corporis et sensus laesionis*«. Beides war dem ›*corpus*‹ wie der ›*anima*‹ Christi zu eigen – hinsichtlich seiner ›*niederen Seelenvermögen*‹. Denn als wahrer Mensch besaß er natürlich »*sensualis appetitus sive sensualitas*«. <sup>81</sup> Deutlicher noch, »*permittebat omnibus viribus animae agere [et pati]*« <sup>82</sup> *quae sunt ei propria*«. <sup>83</sup> In der Frage nach der ›*tristitia*‹ bedient sich Thomas allerdings eines zweifelhaften Kunstgriffs. Christus war zwar der Trauer fähig, aber durch eine ›*dispensatio divina*« <sup>84</sup> griff diese nicht auf seine *ganze* Seele über, betraf also nicht seine Vernunft, die derweil in ungestörter Gottesschau verharrte. Dafür wurde der dogmatische Begriff der ›*Suspension der Redundanz*« <sup>85</sup> geprägt, der zufolge die ›*fruitio*‹ des höchsten Seelenteils in der Passion *nicht* auf seine niederen überfloß – und vice versa. Ist dann noch eine ›*tristitia completa*‹ denkbar? Das Beispiel des Hieronymus spricht dagegen. Mutatis mutandis argumentiert Thomas in diesem Sinne auch für eine ›*Imperfektion*‹ von Furcht oder Zorn Christi. <sup>86</sup>

<sup>77</sup> STh III q. 15 a. 4.

<sup>78</sup> Hieronymus, Comm. in Mt. 26,37: »*Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est: sed, ne passio in animo illius dominaretur, per passionem dicitur quod coepit contristari*«.

<sup>79</sup> Vgl. zum *dolor* STh I-II q. 35 a. 7.

<sup>80</sup> STh III q. 15 a. 5.

<sup>81</sup> STh III q. 18 a. 2.

<sup>82</sup> Unsichere Lesart, vgl. ed. Walberberg, Bd. 26, 79.

<sup>83</sup> STh III q. 18 a. 5.

<sup>84</sup> Vgl. »*delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur*« (STh III q. 15 a. 6).

<sup>85</sup> S. dazu vorliegende Arbeit, IV, 2 F, zur Mystik (Suspension der Redundanz).

<sup>86</sup> STh III q. 15 a. 7 und 9. Vgl. zum Sonderfall der ›*admiratio*‹ III q. 15 a. 8.

B) *Passion Christi*

Im Zusammenhang der Lehre von der Inkarnation und der Person Christi gelten seine ›passiones‹ als ›perfekt‹ geordnet und beherrscht, daher sind sie aber *als* ›passiones‹ gerade ›imperfecta‹. Der Tonfall ändert sich signifikant im Zusammenhang der Erörterung der *Passion*, insbesondere der Leiden am Kreuz. Dort fragt Thomas im Komparativ, »utrum dolor [sc. Christi] quem in passione sustinuit, fuerit maximus«,<sup>87</sup> und gibt eine *positive* Antwort. Sein sensibler und sein innerer (seelischer) Schmerz waren »maximus inter dolores praesentis vitae«. Der Tod am Kreuz sei »acerbissima«, weil er die empfindlichsten Körperstellen treffe und lange dauere. Erleidet er doch die »mors turpissima crucis«. <sup>88</sup> Christi Tastsinn war besonders sensibel, weil sein Körper ›optime complexionatus‹ durch den heiligen Geist gebildet war.<sup>89</sup>

Mit Anselm könnte man im Sinne von Thomas formulieren: Christus erlitt eine ›passio quo maius cogitari nequit‹. Keiner hat je Größeres erlitten als er, also ›nihil maius pati potest‹.<sup>90</sup> Als dem Schmerz entsprechende ›passio‹ erlitt er »tristitiam maximam quantitate absoluta«. <sup>91</sup> Und weil er dies alles *freiwillig* auf sich nahm, wurde sein außerordentliches Leiden außerordentlich *veredelt*. Der größte Schmerz wird zum edelsten Schmerz, wenn der Edelste ihn erleidet. Hier klingt der alte Topos von Pathos Mathos nach. Für den ›König der Märtyrer‹ wird seine Passion zur entsprechenden Inthronisation – mit einer überdeutlichen ›inclinatio ad bonum‹. Hier kommt ungehemmt, aber nicht ungeordnet die Eigendynamik der ›passio corporalis‹ zur Geltung: »Talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam«. <sup>92</sup> Dieser Ungehorsam des Leibes ist in diesem (einen?) Falle erwünscht als *convenient*. Denn die Außerordentlichkeit des Schmerzes zeigt die Außerordentlichkeit der Bedeutsamkeit dieses Leidens an. Das gilt nicht nur für den Körper, sondern wird eigentümlich separat auch von seiner Seele gesagt und eigens begründet. »totam animam Christi passam esse« in ihrer wesentlichen Ganzheit wie in allen ihren Potenzen.<sup>93</sup>

<sup>87</sup> STh III, q. 46 a. 6.

<sup>88</sup> Vgl. M. HENGEL, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«*, in: J. FRIEDRICH/W. PÖHLMANN/P. STUHLMACHER (Hg.), *Rechtfertigung*, FS E. KÄSEMANN, Tübingen, 1976, 125–184.

<sup>89</sup> STh III q. 46 a. 6.

<sup>90</sup> Nur die Seelenqualen der Verdammten sowie die Körperqualen mancher Märtyrer wie dem bei lebendigen Leibe verbrannten Laurentius seien noch größer als die Christi (STh III q. 15 a. 5).

<sup>91</sup> STh III q. 46 a. 6.

<sup>92</sup> Ebd. Vgl. »Acerbitas passionis Christi causabat in eo timorem, tristitiam et dolorem« (STh III q. 7 a. 6; q. 15 a. 7).

<sup>93</sup> SThh III q. 46 a. 7. Die Seele Christi war duplizit passibilis »uno modo passione corporali; alio modo, passione animali« (STh III q. 15 a. 4); aber: »anima [...] Christi,



## C) Paradoxierung: höchste Freude im tiefsten Leiden

Aber in seiner »superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui objecti, scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii«. <sup>94</sup> Der erste Grund dafür sei die ungebrochene permanente Gottesschau Christi. <sup>95</sup> Dadurch ergibt sich ein bemerkenswertes Paradox in seiner Seele: Das *Leiden* wird der ganzen Seele zugeschrieben und damit auch ihrem höchsten Teil, und die genußvolle *Gottesschau* desselben im Gegenzug der ganzen Seele? <sup>96</sup> Um dieses ›überspannte‹ *simul* von höchstem Leid und höchstem Genuß zu entparadoxieren, bleibt Thomas nur eine konsequente Scheidung der Einheit der Seele: In der Passion erfreute sich *nicht* die *ganze* Seele der Gottesschau, sondern nur der höchste Teil, dessen Freude nicht auf die übrigen Teile übergehen konnte (wegen der Suspension der Redundanz). Umgekehrt wurde der höchste Teil nicht von den niederen in seiner Schau gehemmt. Folglich delectierte sich der höchste Seelenteil in der Gottesschau während Christus am Kreuze litt. <sup>97</sup> Somit *litt* seine höhere Vernunft nicht nur nicht, sondern war höchst erfreut, selbst am Kreuz. Kein ›mere passive‹ Christi also, sondern noch im äußersten Leid war er im Innersten nicht nur unberührt, sondern voller Freude. Wäre das der Gipfel an Gottmenschlichkeit, oder an Unmenschlichkeit?

Die ›Begründung‹ für diese seltsame Auffassung findet sich in der Lehre von der Person Christi in seinem *doppelten* Status als »simul viator et comprehensor«. <sup>98</sup> Wer der ›beatitudo‹ erst zustrebt, ist Pilger, wer sie schon erreicht hat, ist Schauer. Da Christus sie immer schon erreicht hatte, weil er aus ihr stammt, kann er selbst am Kreuz derer nicht ermangelt haben. Selbst hier galt: »in Christo fuit scientia beatorum [...] quae in Dei visione consistit«. <sup>99</sup> Das könnte man für die äußerste Paradoxierung von Passion

---

quae [est] super omnes creaturas« (De Ver. q. 8 a. 4). Vgl. zu den ›passiones in anima Christi‹ STh III q. 15, q. 19; q. 46 a. 7; q. 48f.

<sup>94</sup> STh III q. 46 a. 7.

<sup>95</sup> Zur ›fruitio Dei‹ vgl. STh III q. 46 a. 8.

<sup>96</sup> Vgl. »sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fruitio ratione superioris partis animae attribuatur essentiae« (STh III q. 46 a. 8).

<sup>97</sup> »Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota anima fruebatur, nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cujuslibet partis animae; nec per redundantiam gloriae, quia dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae impediabatur circa id quod est sibi proprium, per inferiorem consequens est quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente« (STh III q. 46 a. 8). Vgl. dito CTh 232.

<sup>98</sup> STh III q. 15 a. 10.

<sup>99</sup> STh III q. 9 a. 2 (vgl. q. 10: ohne die ›divina essentia‹ vollkommen zu begreifen!); vgl. aber q. 15 a. 10: Christus »ante passionem, secundum mentem plene videbat Deum«; aber ansonsten »deerat ei beatitudo: quia et anima ejus erat passibilis, et corpus passibile et mortale«.

und Passivität halten, die allein Gottes würdig ist – aber es kann auch schlicht grotesk erscheinen, als eine theologische Chimäre. Die Person Jesu Christi am Kreuz freut sich in seliger Gottesschau, während sie gekreuzigt wird? Es scheint, daß hier eine *theologische Monstrosität* vorliegt, entstanden aus dem konsequenten Bemühen, die Apathie Gottes mit dem Passivität der Passion zusammenzudenken. Wer dabei dominiert, ist merklich. Die ›unio personalis‹ und die ›communicatio idiomatum‹ lassen eine solche Rede unmöglich klingen.

So scheint diesseits aller Theodizee bei Thomas eine ›doktrinale‹ *Überbewältigung* des Leidens vorzuliegen, bei der die Passivität der Passion im Innersten konterkariert wird. Dem entspricht, daß *bei noch so großer Passivität eine immer noch größere Aktivität und Freiwilligkeit* die Passion grundiert. Hier besteht eine asymmetrische Relation, bei der das Widerfahrende immer vom Handelnden beherrscht wird. Zwar sei die Passion in allen Umständen notwendig gewesen,<sup>100</sup> aber für Christus in allem freiwillig. So rationalisiert Thomas alle historischen Umstände der Passion als ›conueniens‹, wie Ort und Zeit.<sup>101</sup> Die Passion war *freiwillig*, auch wenn sie dem ›natürlichen Willen‹ zuwider gewesen sei.<sup>102</sup> Diesen ›übermenschlichen‹ Willen hatte Christus nicht per se, sondern nur sofern sein Vater ihm diesen Willen eingab.<sup>103</sup> Darin bestand der *innere* Grund seines Leidens (›principium ab interiori‹), und deswegen sei es verdienstvoll; während sein *äußerer* Grund (›ab exteriori‹) in der ›ruchlosen Tat der Juden‹ bestand, die er nicht wollte.<sup>104</sup> Deswegen gilt zwar nicht, daß er sich selbst tötete; aber da er es nicht verhinderte ›ipse Christus fuit causa suae passionis et mortis‹.<sup>105</sup> Wie die Apathie so dominiert hier die ›causa sui‹ Passion und Tod. Die Überbewältigung wird zur Überwältigung der Passion durch theologische Konstruktion einer immer noch größeren Macht. Dem ›quo nihil maius pati potest‹ läuft die Eskalation des ›quo nihil maius cogitari potest‹ zuwider.

---

<sup>100</sup> »Non fuit ergo necessarium Christum pati necessitate coactionis, neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati; neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis. Qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem, ex parte nostra, qui per eius passionem liberati sumus [...]. Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis. [...]. Tertio, ex parte Dei, cuius definitio est circa passionem Christi praenuntiatam in Scripturis et praefiguratam in observantia veteris testamenti« (STh III q. 46 a. 1).

<sup>101</sup> STh III q. 35 a. 7; q. 46 a. 10; q. 83 a. 3 (Ort); III q. 46 a. 9f (Zeit).

<sup>102</sup> STh III q. 46 a. 6.9; q. 47 a. 1f.

<sup>103</sup> Vgl. zu ›inspirando‹ STh III q. 47 a. 3.

<sup>104</sup> STh III q. 48 a. 1 und q. 47 a. 6; das wirkt inkonsequent, als wolle er gewaschen werden, ohne naß zu werden.

<sup>105</sup> STh III q. 47 a. 1.

## D) Entparadoxierung: Trennungschristologie?

Christi Leiden ›an und für sich‹ wäre ein ›sinnloses Leiden‹ gewesen.<sup>106</sup> Bedeutsam wurde es, weil es *nicht* nur für sich blieb, sondern ein Leiden *für* ist, für die Anderen. Zu dessen äußerster Konsequenz gehörte der Tod der Person Jesu Christi. Daher darf das Leiden auch nicht als im Grunde immer schon bewältigtes beherrscht werden, weder im theoretischen Rückblick der Summa, noch in der Widerfahrung im vermeintlich genußvoll apathischen höchsten Seelenteil. Gerade weil es ein Leiden *aus* Liebe war und *in* der Liebe als Passion die ›vis concupiscibilis‹ wirksam ist, kann das Worumwillen des Leidens nicht von den schmerzlichen und unlustvollen Passionen separiert werden. Genau das aber unterstellt Thomas. Die in der Passion wirksame Passion der Nächstenliebe gehöre zwar zur höheren Vernunft, weil der Nächste um Gottes willen geliebt werde; aber dennoch konnte dieselbe »keine Trauer empfinden«.<sup>107</sup> Mehr noch: Keiner, der Gott schaut, könne über die Sünden der Nächsten Trauer empfinden. Denn in der Gottesschau (›fruitio‹) werde alles in seiner Ordnung erkannt, auch die zugelassene Sünde und ihre Strafe.<sup>108</sup> Diese Generalhypothese ›*Alles in Ordnung*‹ impliziert auch, keinerlei Mitleid mehr, keine Passionen – und das wäre nicht erst Augustin zufolge eine unmenschliche Sicht der Verhältnisse.<sup>109</sup>

Auf die Frage »*utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda*«<sup>110</sup> führt Thomas Athanasius an: »*Natura Deus manens Verbum est impassibile*«. <sup>111</sup> Das hieße, das Wort Gottes wäre auch als inkarniertes impassibel, weil und sofern es Wort *Gottes* ist. Dementsprechend lautet Thomas' Antwort: »*Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinae naturae ratione naturae passibilis assumptae, non autem ratione divinae naturae impassibilis*«. <sup>112</sup> In protestantischer Perspektive formuliert weist er also das ›genus tapeinoti-

<sup>106</sup> Vgl. E. LEVINAS, Das sinnlose Leiden, in: DERS., Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 117–131; vgl. PH. STOELLGER, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: J. SCHRÖTER/J. FREY (Hg.), Deutungen des Todes Jesu, Berlin/New York 2005, 577–607.

<sup>107</sup> CTh 232 (STh, ed. Walberberg, Bd. 28, 369).

<sup>108</sup> Ebd. STh III q. 41 a. 1.

<sup>109</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung. Ordnung und Außerordentliches in theologischer Perspektive, in: B. BOOTHE (Hg.), Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde, Zürich 2008, 111–141.

<sup>110</sup> STh III q. 46 a. 12.

<sup>111</sup> MPG 26, 1060c.

<sup>112</sup> STh III q. 46 a. 12.

con‹ zurück, dem zufolge die Aussagen über die menschliche Natur Christi auch seine göttlichen beizulegen sind.<sup>113</sup>

Wenn Christus nur nach seiner menschlichen Natur litt, nicht nach seiner göttlichen, wie kann er dann mit Leib und *ganzer* Seele gelitten haben? Wie kann dann von der ganzen Person ausgesagt werden, daß sie gelitten hat und gekreuzigt, gestorben und begraben wurde? Dogmatisch präziser gefragt: herrscht hier am höchsten Punkt äußerster Niedrigkeit eine *Trennungschristologie*? Und ist sie in einer *Trennungsanthropologie* begründet? Oder vice versa? Denkt Thomas nicht in einer an der aristotelischen Relationseinheit von ›hyle‹ und ›morphe‹ orientierten Ontologie, sondern in einer ›neuplatonischen‹ Entflechtung dieser Relation mit einer hier manifest werdenden Antithese? In wiederholt angemerakter Weise weicht Thomas von Aristoteles darin ab, daß er von Leib und Seele getrennt handeln kann. Damit löst er die bei Aristoteles konstitutive Relation von Form und Materie auf, als gäbe es separate Formen, die sich sekundär materialisieren. Diese neuplatonische Tendenz ist ›de homine‹ ebenso prekär wie ›de Christo‹. Hier wird greifbar, wie ein logifizierter Logos dessen Ethos und Pathos regiert und damit die Passivität reduziert.

#### E) ›Corpus Christi‹: Gottes Fleisch

Das hat Thomas auch selber als Problem gesehen. Denn an zentraler Stelle fragt er: »utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne«. <sup>114</sup> Ambrosius konnte ohne Zögern davon sprechen, daß im Tode der Mensch von der Gottheit getrennt werde und somit auch die Gottheit Christi von seinem Leibe.<sup>115</sup> Thomas hingegen insistiert auf der ›unio hypostatica‹: »sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem: ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei, et carnis Christi post mortem«. <sup>116</sup> Das Wort ist mit dem Fleisch (›caro‹) vereint durch die vermittelnde Seele, durch die das Fleisch (›caro‹) zur menschlichen Natur gehört.<sup>117</sup> Aber darin sei *nicht* die Seele

<sup>113</sup> Zum Begriff des ›genus tapeinoticon‹ vgl. P. ALTHAUS, Die christliche Wahrheit, Gütersloh 81969, 451ff; D. F. STRAUSS, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft, Bd. 2, Tübingen 1841, 133–135; G. THOMASIIUS, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Bd. 2, Erlangen 1855, 213–220.

<sup>114</sup> STh III q. 50 a. 2.

<sup>115</sup> MPL 15, 1836a.

<sup>116</sup> STh III q. 50 a. 2, mit Johannes Damascenus, De fide orth. 3, 27 (MPG 94, 1097a).

<sup>117</sup> Vgl. »Corpus Christi est a solo Deo formatum« (STh III q. 31 a. 5; q. 46 a. 6); »vivum et mortuum erat idem numero« (III q. 50 a. 5); »Christus post resurrectionem habuit verum corpus sicut prius ante mortem« (III q. 54 a. 1 et 3).

das »medium ligans unita«. <sup>118</sup> Denn die Seele verlasse im Tod das Fleisch (›caro‹), das aus göttlicher Ordnung als totes eine »ordo ad resurrectionem« behalte – ›Synteresis‹ über den Tod hinaus also und bis in das tote Fleisch hinein. Daher werde die »unio divinitatis ad carnem« vom Tod nicht aufgehoben. Wird schon im Tod das Wort nicht vom *Fleisch* getrennt, so noch weniger von der *Seele*. <sup>119</sup> – Aber überraschenderweise werde die Seele vom toten Leib (›corpus‹) getrennt. Deutlicher noch, der Tod sei nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leib. <sup>120</sup> Folglich vertritt Thomas eine Trennbarkeit von Leib und Seele und deren faktische Trennung im Tod – aber gleichwohl deren bleibende Einheit über das Wort.

Kann das Wort dann noch impassibel gedacht werden, separat und unberührt von diesem Riß der Person? Besteht doch die außerordentliche Würde der Person Christi darin, *Fleisch Gottes* zu sein: »dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumptam, in quantum scilicet erat *caro Dei*: ex quo habebat dignitatem infinitam«. <sup>121</sup> Wenn die »caro Christi« die vollkommenste Opfergabe war, weil sie »est humanae naturae caro«, weil sie »passibilis et mortalis«, weil sie »sine peccato« war und schließlich weil sie »caro ipseus offerentis« war (also eine *Selbsthingabe*), <sup>122</sup> dann muß dieses Fleisch als ›caro Dei‹ passibel gewesen sein, und zwar auf ewig. Denn nur darum *ist* der ›corpus Christi‹ *antastbar* noch nach der Auferstehung. <sup>123</sup> Die Tempora in Thomas' Formulierung provozieren diesen Einspruch. Denn ›erat‹ und ›habebat‹ insinuieren die Vergänglichkeit des Fleisches, als wäre er ›post resurrectionem‹ ›exkarniert‹.

Wenn sein Fleisch aber nur ›divinitatis instrumentum‹ gewesen wäre, wie auch seine Seele, <sup>124</sup> wäre es Gott äußerlich und könnte nicht ›caro Dei‹ genannt werden. Er litte nicht mit und in diesem Fleisch. Da doch aber die infinite Würde des Fleisches Christi darin gründet, daß es ›caro Dei‹ ist, kann man das Wort Gottes nicht separieren von der ›passio carnis Christi‹. Die Prägnanz und Eindrucksfülle dieser ungeheuren Metapher vom ›Fleische Gottes‹ *sprengt* die Voraussetzung der Impassibilität (sei sie stoisch oder

<sup>118</sup> STh III q. 50 a. 2.

<sup>119</sup> STh III q. 50 a. 3.

<sup>120</sup> CTh 229 (STh, ed. Walberberg, Bd. 28, 417). Hier dominiert der Neuplatonismus über Aristoteles.

<sup>121</sup> STh III q. 48 a. 2. Vgl. »Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem« (III q. 49 a. 6), durch Passion und Tod, Ort (Grab), Art (Schande) und Gewalt.

<sup>122</sup> STh III q. 48 a. 3.

<sup>123</sup> Vgl. »erunt palpabilia, sicut corpus Christi post resurrectionem suam« (STh III q. 54 a. 2).

<sup>124</sup> STh III q. 49 a. 1; vgl. »anima Christi est instrumentum divinitatis« (III q. 13 a. 2); vgl. die menschliche Natur Christi war das ›instrumentum‹ seiner göttlichen (III q. 19 a. 1).

neuplatonisch inspiriert). Das Argument provoziert die Arbeit an der ›Entplatonisierung‹ des Christentums. Entweder ist Gott nie Fleisch geworden, oder aber er ist wesentlich passibel.

#### F) *Passionen oder Affektionen Gottes?*

Das hat Thomas allerdings anders gesehen. In der ›Summa contra Gentiles‹ handelt er von der These »Quod in Deo non sunt passiones affectuum«. <sup>125</sup> Seine Argumente sind die folgenden:

1. »Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam«. Die intellektiven Affektionen seien keine ›passio‹, was terminologisch trivial wäre, wenn die Passionen als nur sensitiv definiert werden. Eine ›passio‹ wird für Gott daher abgewiesen, nicht aber eine intellectualive ›affectio‹ im Sinne einer Bewegung seines Geistes. Mit Erinnerung an STh I q. 79 kann man präzisieren, es gilt vom Geist als ›actus purus‹, daß er weder ›aliquid removetur‹, noch ›aliquid ab ipso abjicitur‹, noch auch kennt er einen Übergang ›de potentia in actum‹. Denn in Gott gebe es keine ›potentia passiva‹. <sup>126</sup> Aber wenn all das nicht gilt – und damit die corporalen und sensitiven Passionen Christi von ihm separiert werden – was sind dann seine Affektionen?

2. »Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit«, so etwa mit einer Kontraktion oder Weitung des Herzens, was für Gott unmöglich gelten könne. Denn es gelte: »Deus non est corpus«, weil er keine Teile hat, nicht zusammengesetzt ist, keine Potenz kennt, nicht endlich und nicht beweglich (›naturale mobile‹) ist etc. Diese These wird von Thomas derart extensiv behandelt, das er mit der Vielzahl der Argumente beinahe Zweifel streut, ob nicht auch anders entschieden werden könnte <sup>127</sup> – als hätte er die (neuplatonisch ja durchaus gängige) ›pan(en)theistische‹ These einer Weltseele vor Augen, so daß die Welt als Körper Gottes zu verstehen wäre. Gestirne als Götter zu verehren oder Gott in körperlichen Gestalten vorzustellen wie die Manichäer, sei aber häretisch. Entstanden seien diese Irrtümer nur »quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo«. <sup>128</sup>

3. »In omni affectiva passione patiens aliquantulum trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem«. Solch ein Verlassen des natürlichen Ortes wider Willen kann von Gott nicht gesagt werden. Aber interessanterweise nennt Thomas einen Grenzfall dieser Passion: »cuius signum est [...], si intendantur, animalibus inferunt mortem«. Gespannte Passionen sind tödlich. Das mag für Gott (Vater) nicht gelten können, aber

<sup>125</sup> ScG I, 89.

<sup>126</sup> Vgl. ScG I, 16.

<sup>127</sup> Vgl. ScG I, 20.

<sup>128</sup> Ebd., Schluß.

gerade dies widerfuhr seinem Sohn: einerseits von seiten derer, die seinen Tod forderten, andererseits von seiner Seite, der in außerordentlicher Weise seine passionierte Zuwendung bis zum Äußersten trieb (oder von ihr getrieben *wurde*). Im Blick auf die ›Topik‹ Gottes, die implizite Lehre seiner ›natürlichen Örter‹ oder seiner soteriologischen Verortung, müßte man folgern, die Inkarnation bis zum Kreuz sei gerade seine körperliche Exposition an einem ›für ihn unnatürlichen‹ Ort.

4. Da jede Passion ein ›Impetus‹ auf etwas habe, Gottes Wille aber nicht auf ein solches (kreatürliches) Ziel festgelegt sei (›determinatur‹), könne er nicht von einer ›passio‹ bewegt sein. Auch das wird im Lichte der Passion Christi zweifelhaft.

5. Da jede ›passio‹ eine Potentialität impliziere, sei Gott als ›purus actus‹ frei davon. Gott als Horizont der Möglichkeiten unseres Lebens zu denken, würde damit jenseits des Horizontes bleiben. Hier manifestiert sich der theologisch problematische ›Wirklichkeitsprimat‹ des Aristotelismus.

6. Was generell gilt, gilt erst recht im besonderen ›Fall‹ Gottes. So seien ›tristitia‹ und ›dolor‹ analytisch aus dem Gottesbegriff ausgeschlossen. Hoffnung, die sich auf ausstehendes Gutes richte, sei ihm fremd. Furcht, die sich auf künftiges Schlechte richte, kenne er ebensowenig wie Reue (›poenitentia‹) als ›mutatio affectus‹ oder Zorn (worauf zurückzukommen sein wird).

7. Der Vollkommenheit Gottes widerspreche es aber *nicht*, wenn von ihm ›delectatio‹ und ›gaudium‹ ausgesagt würden als ›passiones‹ des gegenwärtigen Guten.<sup>129</sup> Der systematische Grund für diese Möglichkeit liegt darin, daß *diese* Passionen als ›appetitus intellectivus‹ (und nicht wie ›in homine: sensibilis‹) bestimmt werden *können*, als geistiges (nicht sinnliches) Streben also, das sich direkt auf das Gute oder Schlechte richtet und nicht darauf, wie es sinnlich gegeben sei. Die sinnlichen ›appetitus‹ sind an den Körper als Organ der Passionen gebunden, die geistigen hingegen sind »operationes simplices«: »sine passione intellectivus appetitus idem operatur«.<sup>130</sup>

Die oben erörterte Engführung der humanen Passionen, (nicht apprehensiv, sondern appetitiv, und nicht intellektiv, sondern sensibel zu sein), wird hier überschritten, um von Gott, wenn nicht die Passionen, so doch ihre *Bewegung* (›affectio‹) aussagen zu können und sie normativ sortiert und seligiert ihm zuzuschreiben. Das gilt a fortiori von der Liebe, denn: »Omnis affectionis principium est amor«.<sup>131</sup> Keine *sinnlichen Passionen*, aber *intellektive Affektionen* sind von Gott auszusagen, und zwar maßgeblich ›gaudium et amor‹, wenngleich »haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint«.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Vgl. ScG I, 90 (proprie in Deo sit).

<sup>130</sup> Ebd. I, 90.

<sup>131</sup> Ebd. I, 91.

<sup>132</sup> Ebd. I, 91. Die von Thomas hier gemachte Unterscheidung der intellektiven Affektionen von den korporalen und sensitiven Passionen wirkt künstlich, wenn unter

G) *Exemplarisch: Zorn Gottes?*

Nicht-intellektive Affektionen Gott zuzuschreiben, wie Zorn, Traurigkeit oder Reue, sei nur der »Irrtum gewisser Juden«, die dergleichen in der Schrift lediglich »metaphorice« von Gott ausgesagt hätten.<sup>133</sup> Thomas kann nicht leugnen, daß im Alten und auch im Neuen Testament vom Zorn Gottes vielfältig die Rede ist.<sup>134</sup> Er befindet sich aber in bestem Einvernehmen mit Augustin, der vom Zorn Gottes nur als Wirkung seiner Strafe, nicht als »turbulentem Affekt« sprechen wollte.<sup>135</sup> Über Johann Gerhard<sup>136</sup> bis zu Schleiermacher und Ritschl<sup>137</sup> zieht sich diese Metaphernkritik.<sup>138</sup> Auch Marcel Sarot<sup>139</sup> kommt in seiner Auseinandersetzung mit Thomas zu entsprechenden Ergebnissen: Für Thomas implizierten Passionen (emotions) Körperlichkeit. Da Gott keinen Körper habe, könne er auch keine Passionen haben. Sollte man das dennoch behaupten, müsse man zeigen, wie unkörperliche Wesen Passionen haben können sollen.<sup>140</sup>

In diesem strikt negativen Ergebnis, von Gott könnten nicht (im deskriptiven bzw. metaphysischen Sinn!) Passionen (»emotions«) ausgesagt werden,

---

denselben Namen die Passionen als Affektionen wieder auftreten, wengleich körperlos. Vgl. »affectus est virtus benevolentiae faciens placere superioribus bona inferiorum« (STh II-II q. 80 ad 2); »affectum hominis per se quidem solus Deus videt, sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere« (I-II q. 112 a. 5; vgl. II-II q. 106 a. 5).

<sup>133</sup> ScG I, 91. Vgl. STh I q. 3 a. 2; I, q. 19 a. 11.

<sup>134</sup> Vgl. Ex 32,10; Hi 19,11; Ps 90,7ff; Klgl 3,43; Ez 16,38; Mi 5,14; Nah 1,2; Röm 1,18; 4,15; 5,9; 1Thess 5,9.

<sup>135</sup> »Deus secundum scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. Hoc enim uerbum uindictae usurpauit effectus, non illius turbulentus affectus« (Augustin, De civ. IX, 5).

<sup>136</sup> J. GERHARD, *Loci theologici*, ed. F. Frank, Lipsiae 1885, I, 349: Von Gott könne weder materialiter, noch formaliter Zorn ausgesagt werden, weil der unkörperliche Gott keine körperlichen Bewegungen kenne und weil »Deus [...] pati nequit«. Allerdings heißt es auch: »Neutro autem modo Deo proprie tribui potest iras«.

<sup>137</sup> Vgl. W. SCHÜTTE, Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls, NZSTh 10, 1968, 387–397.

<sup>138</sup> Anders H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik* 3, Einsiedeln 1980, 315ff; vgl. auch R. MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg/Basel/Wien 2000; zusammengefaßt in: DERS., *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

<sup>139</sup> M. SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1993, 173, behauptet irriger Weise, der »Term »pathos« sei von Heschel in die Theologie eingeführt worden. Vgl. G. WONDRA, *The Pathos of God*, in: *The Reformed Review* 18, 1964/65, 28–35. Vgl. A. J. HESCHEL, *The Prophets*, New York 1962; J. C. MERKLE, *Heschel's Theology of Divine Pathos*, *Louvain Studies* 10, 1984, 151–156; L. PERLMAN, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, Atlanta/Ga. 1989, 91–101.

<sup>140</sup> Vgl. SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, 103ff, bes. 118f, 132.



stimmt Sarot mit Wolterstorff überein.<sup>141</sup> Der allerdings argumentiert darüber hinaus für die Möglichkeit, daß Gott *leiden* könne, weil das Leiden nicht notwendig mit ›emotions‹ einhergehe. Physischer Schmerz (anders: Empfindungen oder mit Thomas ›passiones corporales‹) oder ›mental depression‹ (›passiones merae intellectivae‹) seien Formen des Leidens ohne ›emotions‹.<sup>142</sup> Diese mögliche Trennung von rein physischem oder nur mentalem Leiden vom ›seelischen‹ war allerdings schon bei Thomas unplausibel. Wolterstorff führt hier nicht über die problematisch separierende Zuschreibung von intellektiven Affekten versus korporalen Empfindungen hinaus.

Der scheinbar klare Schluß von der Unkörperlichkeit auf die Passionsfreiheit ist aber auf keiner Ebene überzeugend: Erstens kann schon nach Aristoteles vom ›nous pathetikos‹ Passionen ausgesagt werden aufgrund seiner Passibilität. Nach Thomas gelten die Passionen der Freude und Liebe für alle himmlischen Wesen in Einklang mit Gott. Folglich gibt es die humanen Passionen auch in Gott, allerdings ›körperfrei‹ transponiert als intellektive Affektionen.<sup>143</sup> Gott kennt alle ethisch vorzüglichen Passionen – allerdings nicht in deskriptivem oder ›naiv metaphysischem‹ Sinn, sondern als ›absolute‹ *Metaphern*. Der analytisch-theistische Schluß auf die Negation jeder Passion in Gott verfehlt Modus, Status und Performanz der symbolischen Prägnanz dieser biblischen wie theologischen Rede.

Das Problem hat Sarot selber gesehen. Deswegen analysiert er die Rede von den Passionen Gottes *nach* ihrer extensiven analytischen Destruktion als *Metaphern*,<sup>144</sup> was ihm ermöglicht, doch noch für die Passibilität Gottes zu plädieren. Es erscheint daher sinnlos, in *genereller* Weise über die Kompatibilität von Metaphern zu rasonieren (als wären sie ›Behauptungen‹ resp. ›propositions‹), etwa mit dem Ergebnis, daß Unkörperlichkeit und Passibilität Gottes inkompatibel seien. Denn »different metaphors are never compatible in general«.<sup>145</sup> Dann aber macht es wenig Sinn, von generellen Erwägungen aus zu urteilen oder dergleichen (wie Sarot) zu wi-

<sup>141</sup> N. WOLTERSTORFF, Suffering Love, in: Th. V. MORRIS (Hg.), Philosophy and the Christian Faith, Notre Dame/Ind. 1988, 196–237.

<sup>142</sup> Ebd., 215.

<sup>143</sup> Sarots immer wiederkehrender Einwand, die Vertreter einer Passibilität Gottes klärten nicht, ob es sich um ›physical‹ oder ›suffering‹ bzw. ›emotions‹ handle (SAROT, God, Passibility and Corporeality, 156, 158 u.ö.) ist weder nötig noch sinnvoll. Denn wenn Passionen, dann sind sie sowohl ›physical‹ als auch ›spiritual‹. Die Implikation der Körperlichkeit provoziert die – von Sarot selber ungeklärte (vgl. ebd. 171ff) – Verhältnisbestimmung von ›passiones‹ und ›affectiones‹, die bei Thomas präzisiert wurde. Daher ist es eine irritierende Ungenauigkeit, wenn Sarot *auch* behaupten kann, die Passibilitätsvertreter »are concerned with divine ›affects‹« (ebd., 159).

<sup>144</sup> Ebd., 133ff.

<sup>145</sup> Ebd., 153.

derlegen: etwa daß Gott passibel sein müsse, weil er allwissend sei,<sup>146</sup> oder weil er als Mitleidender besser trösten könne.<sup>147</sup> Auch Sarots Argumentation ist dann problematisch generalisierend: Weil Gottes Liebe Verletzlichkeit impliziere,<sup>148</sup> könne er deren ›Kosten‹ nicht vermeiden.

Weiter führt der Hinweis, Gott »must be capable of having emotions in response to what happens in the world«. <sup>149</sup> Damit wird ihm ein *Sinn für* Situationen und deren Sinnlichkeit zugeschrieben, mit dem er ›je und je‹ lebendig antwortet (was zu sagen allerdings selber eine Antwort auf ihn ist). Versteht man dies als Sprachregel für die Interpretation Christi, kann man schwerlich die entsprechende Sprachregel der ›communicatio idiomatum‹ zurückweisen, wie Sarot das tut.<sup>150</sup> Die Regel: »Jesus' experiences are God's experiences, and therefore Jesus' sufferings are God's sufferings«, ist nicht ein bloßes »misunderstanding of traditional christology«, sondern eine recht präzise Form, die metaphorischen Rede zu regeln.<sup>151</sup> Sie ist immerhin präziser als Thomas' taxonomische Sortierung, mit der er der Passivität der Passion vom ›höchsten Seelenvermögen‹ separiert.

Von der Christologie aus und im Lichte eines metaphernsensiblen Sprachdenkens ergibt sich das ›analytisch-theistische‹ Problem nicht, ob Passionen einem körperlosen Wesen zugeschrieben werden können.<sup>152</sup> Es ist klar, daß sie Christus zugeschrieben wurden und werden und werden können, und daß sie daher metaphorisch von der Trinität ausgesagt werden können. Letzteres gilt allerdings nur, wenn die implizite Regel der trinitarischen Rede ›opera ad extra indivisa sunt‹ entsprechend invertiert wird: *passiones ab extra indivisa sunt*. Die ›communicatio idiomatum‹ gilt so gesehen nicht nur zwischen den beiden Naturen Christi, sondern auch zwischen den Personen der Trinität – *metaphorice dictu*, nicht *horribile dictu*. Aber sofern unser Sprachdenken Gottes ›symbolisch‹ ist, sollte die Wirklichkeit dieser Möglichkeit wie die Wirklichkeit dieser Wirklichkeit nicht gering geschätzt werden.

Gleich ob man von Kausalität, Wirksamkeit oder vom Handeln Gottes spricht, ist damit eine Rückwirkung, ein responsorisches Handeln der

<sup>146</sup> D. BROWN, *The Problem of Pain*, in: R. MORGAN (Hg.), *The Religion of the Incarnation. Anglican Essays in Commemoration of Lux Mundi*, Birstol 1989, 46-59; DERS., *Analyzing Love*, Cambridge 1987; vgl. SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, 68-77.

<sup>147</sup> Vgl. ebd., 78-80.

<sup>148</sup> So ebd., 156f, mit P. FIDDES, *The Creative Suffering of God*, Oxford 1988, 16 et passim.

<sup>149</sup> SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, 157.

<sup>150</sup> Ebd., 91-94, 157.

<sup>151</sup> Vgl. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, 170ff.

<sup>152</sup> Nur dieses Problem ist es, das Sarot letztlich beschäftigt und worauf seine Studie hinausläuft (SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, 160ff, 209ff).

Menschen und eine Eigendynamik der ›Welt‹ mitgesetzt, die Gott affiziert (ob nun körperlich oder anders). Das als ›Deskription eines Wesens‹ zu analysieren, würde den metaphorischen Status dieser ganzen Rede verkennen.<sup>153</sup> Selbstredend gilt dies auch für die Rede von einem ›Körper‹ Gottes. Allerdings wird sie in der Logik einer wörtlich genommenen Metapher metaphysisch, wenn man ›die Welt‹ als seinen Körper zu entfalten versucht, statt diese Rede schöpfungstheologisch und christologisch rückzubinden. Nicht nur, daß die Welt als ›Körper Gottes‹ von Bruno bis Spinoza gravierende Probleme aufwarf,<sup>154</sup> es wird auch in der ›hypothetischen Metaphysik‹ bei Hartshorne, Jantzen<sup>155</sup> oder van den Brom<sup>156</sup> auf eine Theorie ›göttlicher Handlung‹ und seines allumfassenden Körpers zugespitzt. Dabei läßt sich der Eindruck schwer vermeiden, es würden Nebeneffekte einer Metapher in allegorisierender Eigendynamik übertrieben und (hypothetisch) metaphysisch ›begründet‹.

Die theologische Tradition der *Apathiekritik* jedenfalls war nicht an diesen metaphysikaffinen Folgeproblemen orientiert, sondern an den soteriologischen resp. christologischen Hintergründen für die Grundmetaphern der Passibilität. Bereits *Laktanz* lehnte die Apathie Gottes ab, weil er lebendig sei und einen zielgerichteten Willen habe, wie in Fürsorge und Vorsehung. Da Affekte stets kontrastierend auftreten, so sein Husserls Kontrastthese<sup>157</sup> antizipierendes Argument, müssen Gnade *und* Zorn von ihm ausgesagt werden. Andernfalls spräche man von einem epikuräischen Gott, der sich um nichts sorgt.<sup>158</sup> *Luther* affirmierte bekanntlich die Rede vom Zorn Gottes in Auslegung von Röm 1,18ff.<sup>159</sup> Er bestehe darin, daß Gott der Sünde ihren Lauf lasse, worin zugleich deren Strafe liege. So offenbare das Gesetz die Korruption des Menschen und den Zorn Gottes über die

<sup>153</sup> Es wäre ein Fehlschluß zu meinen, weil das metaphorisch sei, sei es nicht ernst zu nehmen. Vgl. STOELLGER, Metapher und Lebenswelt, passim.

<sup>154</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Immanenzlust. Zur Entdeckung und Intensivierung der Immanenz des Lebens. Von Bruno über Spinoza zu Goethe, in: St. SCHAEDE (Hg.), Kompetenzen des Lebensbegriffs, Tübingen 2009.

<sup>155</sup> G. JANTZEN, Omnipresence and Incorporeality, *Religious Studies* 13, 1977, 85–91; DIES., On Worshipping an Embodied God, *Canadian Journal of Philosophy* 8, 1978, 511–519; DIES., *God's World, God's Body*, London 1984; vgl. W. D. HUDSON, Could the World Embody God?, in: I. MAHALINGHAM/B. CARR (Hg.), *Logical Foundations*, London 1991, 167–174.

<sup>156</sup> L. J. VAN DEN BROM, God's Omnipresent Agency, *Religious Studies* 20, 1984, 637–655; vgl. DERS., *Divine Presence in the World*, Kampen 1993.

<sup>157</sup> Vgl. E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, Den Haag 1966, 148 (zur Affektion als Kontrastfigur).

<sup>158</sup> *Laktanz*, *De ira Dei* 2,5; 4,6.11f; 5,11; 13,20ff; 17,1ff.

<sup>159</sup> Vgl. ausführlich L. PINOMAA, *Über den Zorn Gottes in der Theologie Luthers*, Helsinki 1938.

Sünde.<sup>160</sup> Wie Gesetz und Evangelium seien Gnade (bzw. Liebe) und Zorn zwei aufeinander irreduzible Relationen Gottes zum Menschen (»gratia et ira non conveniunt«).<sup>161</sup> In verwandter Weise bestand *Barth* auf dem Zorn Gottes als Eigenschaft seiner Liebe.<sup>162</sup> Letztlich führt das zu einer intrinsischen Dialektik Gottes, der darin als höchst leidenschaftlich begriffen wird: »Nur Gott selbst konnte Gottes Zorn ertragen. Nur Gottes Barmherzigkeit war des Leidens fähig, dem die im Gegensatz zu ihm existierende Kreatur verfallen ist. Nur Gottes Barmherzigkeit konnte sich dieses Leiden so zu Herzen gehen lassen, daß sie es zu ihrem eigenen Leiden zu machen wußte. Und nur Gottes Barmherzigkeit war stark genug, um in diesem Leiden nicht zu vergehen«.<sup>163</sup> Die Dialektik der Passionen Gottes wird von *Barth* bis ins Abgründige verschärft mit der konstitutiven Asymmetrie, daß letztlich Leiden und Zorn keinen Bestand haben werden gegenüber der Barmherzigkeit. Statt gleichsam prästabil von Gott keine »unlustvollen« Passionen auszusagen, werden sie von ihm aus christologischen Gründen ausgesagt, *um als von ihm ausgesagte* von seiner Barmherzigkeit überwunden zu werden. Das ist jedenfalls eine plausiblere und die biblische Metaphorik ernster nehmende theologische Perspektive als die metaphysischen oder analytisch-theistischen Analysen. Entsprechende Erwägungen dürften auch Augustin Auffassung von der »*misericordia*« als Orientierungspassion zugrunde liegen – nicht ohne »*compassio*«.

<sup>160</sup> WA 56, 179ff; 8, 103ff; 18, 633ff, 685.

<sup>161</sup> WA 8, 119, 18; vgl. E. MAURER, *Zorn Gottes*, HWPPh XII, 2004, 1390–1395, 1392.

<sup>162</sup> K. BARTH, *KD II/1*, Zürich <sup>5</sup>1975, 407ff, 419.

<sup>163</sup> Ebd., 450.

## IV. Pathos als Horizont von Ethos und Logos

### 1. Übergang: Von Thomas zur Mystik

#### A) *Widerfahrung*

Für Thomas galt bei noch so großer Passivität eine immer noch größere Aktivität als Regel des *Lebens*, des *guten Lebens* und letztlich auch der *Passion Jesu*. Insofern ist die bewußte und gewollte Spontaneität des Ethos basal für alle Passivität, und begründet ist dieser Aktivitätsprimat im Logos. Die Logifizierung des Horizonts, in dem das Pathos integriert und separiert wird, bestimmte auch in pragmatischer Entsprechung die Taxonomie von Thomas theologischer Topik. Genauer, wenn auch weniger prägnant, müßte man formulieren: Bei noch so ubiquitärer Passivität eine immer noch basalere, stets vorgängige und nachgängige *Rezeptivität* als Kapazität und Aktivität, »secundum modum recipientis« (resp. »theologiae«). Denn so sehr der appetitus sensibilis passibel ist, so ist er doch stets *strebender »appetitus«*. Und so sehr die Seele voller Passionen ist, bleibt sie doch in ihrem »logischen« Vermögen stets Aktivität, am deutlichsten in der Passion Jesu. Schon daß für die »vis concupiscibilis« die Passionen stets appetitiv sind, Begehren und Aussein auf etwas, zeigt, wie alle Affektionen durch die basale Selbstbewegung und Aktivität der Seele grundiert werden.

Diese Auffassung ändert sich grundlegend in der Tradition der sogenannten deutschen Mystik. Hier – wie an Seuse und Tauler zu erörtern ist – wird in epistemisch anscheinend widersprüchlicher Weise mit dem Prinzip einer basalen Kapazität der Rezeptivität gebrochen, das als Möglichkeitsbedingung aller Widerfahrung voraus liegt und die Aufnahmefähigkeit begründen wie begrenzen sollte. Seinen Ort hat der Horizontwandel der Mystik allerdings nicht in Ontologie, Physik oder Anthropologie, sondern sie wird am Leitfaden von Christologie und Soteriologie revidiert. In der Lehre von der »Vergottung« des Menschen gilt zentral der Primat der Passivität vor allen anthropologischen »Vermögen«. Von hier aus wird das soteriologisch bestimmte Pathos zum Horizont von Ethos und Logos.

Auf dem Weg zu dieser Prägnanz ist aber zunächst der Übergang von Thomas zur Mystik etwas differenzierter zu betrachten. Alois Haas erklärte: »Mystische Erfahrung ist christlich an jenem Punkt statuierbar, da die in Sätzen geronnene Glaubenserfahrung sich in *intuitiv erlebende, fühlende, schmeckende, einigende, liebend denkende und denkend liebende*, alle Kategorien transzendierende Anteilnahme permutiert, die alle menschlichen Möglich-

keiten sinnlicher und geistiger Erfahrung *synästhetisch affiziert*, und zwar so, daß *nicht der Objektbezug* des Subjekts dominiert – das wäre im Eckhart-schen Sinn nichts anderes als ›eigenschaft‹ –, sondern der *aktive Bezug des geglaubten Objekts zum ›passiv‹ glaubenden Subjekt*.<sup>1</sup> An dieser umfassenden Paraphrase ›der mystischen Erfahrung‹ ist im hiesigen Zusammenhang bemerkenswert, daß die Erfahrung, ohne das Wort zu nennen, als *Widerfahung* charakterisiert wird. Dabei invertiert sich die Bezugnahme vom ›esse intentionale‹ des Menschen in apprehensio und appetitus zum *passiven Glauben*. Diese Schubumkehr zeigt einen Horizontwandel an, auf dessen Hintergrund sich Luthers Pointen erschließen werden.

### B) ›cognitio intuitiva‹

Diese Schubumkehr steht in einem sich weitreichend wandelnden Horizont. An die Stelle der thomistischen ›scientia‹ und ihrer theoretischen Erkenntnis tritt der Vorrang der ›cognitio intuitiva‹ gegenüber der ›cognitio discursiva‹. Der Begriff der *Intuition*<sup>2</sup> im Sinne der ›epibole‹ als Erfassen ›in uno et eodem actu‹ wurde geprägt von Philo und Plotin. Letzterer versteht sie als die genuin dem Geist eigene Erkenntnisform, von der das Sehen ein mundanes Abbild sei. Während im Sehen die Seele ihre Einheit in der Vielheit des Gesehenen verliere, erfasse der Geist intuitiv alles auf einmal in und kraft seiner Einheit. Während die Seele nicht das Medium (Licht) zugleich erfassen könne, vermöge eben dies der Geist, der sich selbst als Medium der Intuition zugleich miterkennt.<sup>3</sup> Boethius verwendete ›intuitus‹ terminologisch für die reine Anschauung einfacher Begriffe. Die ›intellectualis intuitio‹ wurde von Cusanus zur höchsten Erkenntnis als Theosis. Diese neuplatonische Tradition wurde von Scotus modifiziert. Das *abstraktive* Erkennen sehe von der singulären Existenz des Erkannten ab, während sich das *intuitive* gerade auf selbige in ihrer ›haecceitas‹ richte.<sup>4</sup> Kraft der Intuition könne das Objekt in seiner Individualität immediat erkannt werden, d.h. nicht nur durch die Vermittlung es repräsentierender ›species‹. Ockham erweiterte und präziserte das über die unkomplexen bzw. einfachen Terme hinaus (z.B. Sokrates oder Weißheit). Die Intuition vermöge zu erkennen, daß und wie ein Ding ist, wenn es ist, und vice

<sup>1</sup> A. M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. 1996, 34 (kursiv P.S.).

Im Folgenden gilt, alle *Kursiven* in Quellen von P.S. Zitiert wird in der Regel und soweit vorhanden nach ›neuhochdeutschen‹ Übersetzungen, der Lesbarkeit halber und um die scheinbare Verständlichkeit des Mittelhochdeutschen nicht zur Quelle von Mißverständnissen werden zu lassen. In besonderen Fällen wird allerdings das Mittelhochdeutsche zitiert, um bestimmte Prägnanzen oder Differenzen zu zeigen.

<sup>2</sup> Vgl. TH. KOBUSCH, *Intuition*, HWPh IV, 1976, 524–540.

<sup>3</sup> Plotin, *Enn.* V, 5, 6f.

<sup>4</sup> J. Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales* q. 6 n. 8; *Ordinatio* II, d. 3 q. 9 n. 6.

versa können kontingente bzw. komplexe Sachverhalte auf diese Weise als evident erfaßt werden.<sup>5</sup>

Was intuitiv ›geschaut‹ wird, wirft allerdings ein *Darstellungsproblem* auf. Denn die ›*unio*‹ als passive Synthesis der Gotteserkenntnis *trifft* einen diesseits oder jenseits der Wahl und des intentionalen Zugriffs. Die ›Evidenz im Augenblick‹ bewirkt, daß »der Mensch plötzlich und vollkommen alle erschaffenen Dinge vergißt«<sup>6</sup> – mit der prekären Folge, daß einem die Worte fehlen, zu sagen, was man geschaut hat. Wie Zeit und Raum sistiert werden, so auch die vorgängige Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Die Ordnung der Dinge wie der Zeichen wird gestört, so daß ein taxonomisches Verfahren wie das von Thomas nicht mehr greifen kann. Das Außerordentliche dieser Widerfahrung evoziert die Suche nach einem neuen Logos und neuen Ethos, um das Außerordentliche des Pathos zu verstehen.

### C) *Rhetorik*

Was in der Theologie als Erfahrung des ›*Kairos*‹ benannt wird, der außerordentliche Augenblick, widerfährt einem so *passiv*, wie er *aktiv* wirkt, oder zumindest wirken *kann*, sofern in eigener Antwort ›ergriffen‹ wird, was einen ergriffen hat. Diese kreative Wirkung der Passivität zeigt sich in der deutschen Mystik in ihrer außerordentlichen Sprachgestaltung. Vor Luther hat sie die deutsche Sprache außerordentlich weiterentwickelt mit der Kraft ihrer inventiven Metaphorizität. Damit gerät sie nur zu leicht kritisierbar ins Zwielflicht *zwischen* theologischer und religiöser Rede. Daß die Rhetorik von ›*fühlen, schmecken, einigen, lieben*‹ und verwandten Metaphern allerdings mitnichten aus der Sprache der Theologie auszuschließen sind, sondern zu ihrem Sinn und Geschmack für die Endlichkeit wie die Unendlichkeit gehören, sei hier nicht eigens ›begründet‹.<sup>7</sup> Luther meinte, »*verba facilia, sed sentire, quod gratia exclusis omnibus aliis [...] remittat peccatum*«, sei schwer.<sup>8</sup> Wenn dieser sinnliche Sinn und Geschmack in der Sprache Spuren hinterlassen soll, wird es schwer, die rechten Worte zu finden.

Die *Rhetorik* der Passivität bei Tauler wie Seuse hat meist einen recht eigenen Geschmack: den der ›*süeze*‹. Es sind *süße* Leiden, wie von den

<sup>5</sup> W. v. Ockham, *Ordinatio sive Scriptum in librum primum Sententiarum*, prologus q. 1; II q. 15 e.

<sup>6</sup> So Bernhard von Clairvaux, nach G. RUHBACH/J. SUDBRACK, *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989, 244.

<sup>7</sup> PH. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, passim.

<sup>8</sup> WA 40/1, 74, 3f.

›süßen Nägel der Passion‹<sup>9</sup> gesprochen wird. »Wer gibt meinen Augen so viel Tränen anstatt Buchstaben, daß ich, helle Tränen weinend, die jammervollen der unergründlich tiefen Betrübniß Unserer Lieben Frau schildern könne«. <sup>10</sup> Was im Vorverständnis des Rückblicks als ›süßlich‹ bis zum Kitsch wirken mag, ist allerdings in der Perspektive historischer Semantik anders zu verstehen. Denn ›süeze‹ heißt der *Trost*.<sup>11</sup> Das ist bemerkenswert, weil die Sprache durchgehend damit gewürzt wird. Sie ist nicht primär Klage, gar Anklage Gottes oder befremdliche Leidenslust, sondern vor allem *Trostrede*, mit der die Leiden vor Augen geführt werden, um sie vor Gott zu bringen und darin Trost zu empfangen. Die Haltung des impliziten Autors ist die des *Gebets*, mit der er den impliziten Leser in dieselbe Haltung versetzen will. Man könnte sagen, bei noch so großem Leiden, ein immer noch größerer Trost, weil und sofern das Leiden im Gebet vor Gott gebracht wird. Daher geht es auch nicht um reine Beschreibungen, Begriffe oder Behauptungen, sondern um *Ausdrucksgesten* und *Zeugnisse*, die gegeben werden, um sie zu teilen und weiterzugeben. Daß das gelegentlich ›humoral‹ wird, die Süße in salzigen Tränen, ist Geschmacksache – aber nicht leichtfertig als Kitsch zu übergehen, wenn man die Gestimmtheit dieser Texte zu verstehen sucht.

Die Leidenstheologie der ›deutschen Mystik‹ ist ein drastisches Paradigma einer Rhetorik der Affekte, und zwar im doppelten Genitiv. Es sind Affekte wirksam in diesen Texten, und die Rhetorik ist deren kunstvolle Inszenierung, auf daß in der Lektüre präsent wird, wovon die Rede ist. Das ist Grund genug, in der Perspektive ›von Aristoteles aus‹ an den Horizont zu erinnern, in der sich diese Rhetorik bewegt. Handelte ›De anima‹ von der Wesentlichkeit der Pathe für das leibseelische Leben, so ist die Rhetorik eine ›Gebrauchsanweisung‹ für die Sprache der Affekte. Deren Liquidität wird symbolisch geformt in der bestimmten Unbestimmtheit tropischer Rede. Zwar sind die Affekte stets ›jemeinig‹ und kontingent, allerdings keineswegs willkürlich oder regellos. Die Rhetorik als Affektenteknik beruht auf den anthropologischen Regelmäßigkeiten der Affekte, die nicht ›ex necessitate‹ auftreten, aber doch mit einer ausreichenden Erwartungssicherheit evoziert werden können. Hieß es in irritierender Anti-

<sup>9</sup> Vgl. Fr. OHLY, Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik, Baden-Baden 1989.

<sup>10</sup> Seuse, DMS 279 (vgl. dazu im Rückgriff auf die Topik der ›Marienklagen‹: Ps-Bernhard de Clairvaux, Liber de passione Christi et doloribus et planctibus matris eius).

Zit. nach: H. Seuse, Deutsche Schriften, hg. v. K. BIHLMAYER, Frankfurt a.M. 21961 (DS); H. Seuse, Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hg. v. G. HOFMANN, Einführung v. E. JUNGCLAUSSEN, Einl. v. A. M. HAAS, Zürich/Düsseldorf 1999 (=1966) (DMS).

<sup>11</sup> Seuse, DMS 222f.



zipation mancher Predigtlehre schon bei Gorgias über die Wirksamkeit der Rede: »Rede ist ein großer Bewirker; mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper vollbringt sie göttlichste Taten: vermag sie doch Schrecken zu stillen, Schmerz zu beheben, Freude einzugeben und Rührung zu mehren [...]. Von ihr aus dringt auf die Hörer schreckenerregender Schauder ein und tränenreiche Rührung und wehmütiges Verlangen, und in Fällen von Glück und Unglück für fremde Angelegenheiten und von fremden Personen leidet die Seele stets vermittelt durch Reden ein eigenes Leiden.«<sup>12</sup> Wer Pathos zu erzeugen vermag, ist der Seelenführung fähig in Theater oder Epos, Dichtung oder Narration. Ob darin Gott wirkt oder der Sprachtechniker (oder beide), war bereits zwischen Gorgias und Platon umstritten (Ion).

Die Rhetorik und Poetik von Aristoteles entfalten, korrespondierend zur *inneren* Dynamik der Pathe der Seele, deren *externen* Aspekt in der ›Pathotechnik‹, die im Licht von ›De anima‹ zugleich eine ›Psychotechnik‹ ist – mit allen Abgründen. Denn Rhetorik ist die Kunstlehre der ›Erzeugung‹ von Affekten zum Zwecke von Überredung und Überzeugung, vor allem aber, um den Hörer oder Leser zu *bewegen*. Die Funktion von Rede wie Schrift ist das ›*movere*‹, die Bewegung der Hörer bzw. Leser: »alles, was (einem Gegenstande) so widerfährt, bringt ihn ja, wenn es sich steigert, aus dem heraus, was er war, das Unterscheidungsmerkmal ist nicht von der Art; eher (umgekehrt), das unterscheidende Merkmal scheint ja das zu erhalten, dessen Merkmal es ist«<sup>13</sup>. Dementsprechend ist die anthropologische *Bewegungslehre* der Hintergrund der Rhetorik. Pathos ist die Bewegungsform des Hörers, und seine Passibilität dessen ›Bewegungsfähigkeit‹. Es ist die basale Möglichkeitsbedingung der Rhetorik (πίστεις), neben dem Ethos des Redners und dem Sachbezug der Rede (πράγματα).<sup>14</sup> Daß man sich damit problemgeschichtlich am Ursprung des ›Pragmatismus‹ befindet, sei nur notiert.

In rhetorischer Perspektive geht es indes nicht mehr um *nichtintentionale Widerfahrnisse*, sondern um die *intentionale*, kunstmäßige *Erzeugung* derselben, um wirkungsvolle Simulationen also, Inszenierungen und Wiederholungen. Dabei wiederholt sich die platonische Differenz von Sein und Schein: Einen Schiffbruch zu erleben ist etwas anderes, als ihn auf der Bühne zu schauen und schaudernd zu genießen. Die passive Genesis der

<sup>12</sup> Gorgias, Reden, Fragmente und Testimonien, hg. v. Th. BUCHHEIM, Hamburg 1989, fragm. 11, VIII f (S. 9). Die Stelle bezieht sich auf die Wirkung der Dichtung bzw. des Mythos als Rede.

<sup>13</sup> »πᾶν γὰρ πάθος μᾶλλον γινόμενον ἐξίστησι τῆς οὐσίας, ἢ δὲ διαφορὰ οὐ τοιοῦτον μᾶλλον γὰρ σῶζειν δοκεῖ ἢ διαφορὰ οὗ ἔστι διαφορὰ [...]« (Topik 145a 3–5, zitiert nach H.G. ZEKL).

<sup>14</sup> Rhet. 1356a ff. Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 1990, 143 ff.

Affekte wird hier zur Funktion der aktiven Poiesis. Auch wenn man einwenden kann ›Affekt ist Affekt‹, im Vollzug mache das keinen Unterschied – soll doch in einer Passionspredigt der Hörer ›unter das Kreuz‹ geführt werden –, so ist dennoch die Perspektive passiver Genesis von der aktiver Synthesis merklich verschieden. Der Weg der Herkunft ist ein anderer, also das Woher des Getroffenseins verschieden, was auch in der Antwort des Affizierten zum Ausdruck kommen dürfte. Nur selten wird dem Schiffbrüchigen auf der Bühne vom Publikum ein Rettungsring zugeworfen.

So unbestreitbar die Differenz ist, zielt die Rhetorik als *Medienpraxis* der Mystik wohl doch auf deren Minimierung, wenn nicht gar auf eine möglichst intensive Indifferenz. Womöglich in bester Absicht wird mit der Simulation der Passion eine ›reale Gegenwart‹ insinuiert, die letztlich ihre Nachträglichkeit und Intentionalität nicht wird verschleiern können. Das Regulativ einer Passionsmeditation zielt auf eine affektive Gleichzeitigkeit mit dem meditierten Ereignis, auf den ›authentischen‹ Vollzug im Nachvollzug der entsprechenden Darstellungen.<sup>15</sup> Das Problem dabei ist die (Selbst)Täuschungs- und Irrtumsanfälligkeit der Inszenierung dieser Pathoszenen wie die Intentionalität ihrer Techniken. Klar ist jedenfalls, daß Logos und Ethos in den Dienst des Pathos gestellt werden, von dem die Rede ist – und als Urszene des Pathos gilt letztlich immer die Passion Christi. Nur ist damit keine Irrtumsunanfälligkeit der Rede davon gesichert. Daß sich dabei eine Ambiguität des Pathos einstellt, inszeniertes Widerfahrnis *als* rhetorische Wiederholung zu sein, wird immer wieder merklich werden, muß aber insofern dahingestellt bleiben, als in der Arbeit an den Texten ohnehin nur die Spuren einer Wiederholung präsent sind.

In Aristoteles' Rhetorik hieß es: »*Affekte* [Pathe] aber sind alle solche Regungen des Gemüts, durch die Menschen sich entsprechend ihrem Wechsel hinsichtlich der Urteile unterscheiden und denen Schmerz bzw. Lust folgen: wie z.B. Zorn, Mitleid, Furcht und dergleichen sonst sowie deren Gegensätze«. <sup>16</sup> Die Funktion der Rede ist daher wesentlich, den Zuhörer richtig zu ›stimmen‹, um ihn ›geneigt‹ zu machen zuzustimmen.<sup>17</sup> Systematisch gesagt, wird der Logos der Rede durch Ethos und Pathos reguliert.

<sup>15</sup> Daß diesem rhetorischen Schema auch Luther noch folgte, ist zureichend erforscht. Vgl. M. Luther, Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519), WA 2, 136-142; Sermones de Passione Christi (1518), WA 1, 335-345; Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), WA 2, 685-697; Exkurs ›De spe et passionibus‹ (resp. et desperatione) in den Operationes in Psalmos, (zu Ps 5,12 und Ps. 6,11), WA 5, 176, 32f und 217, 2f (AWA 2, 319, 3; 2, 389, 15f). Zu den Operationes vgl. H. BLAUMEISER, Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521), Paderborn 1995, bes. 64ff.

<sup>16</sup> Rhet. 1378a.

<sup>17</sup> Rhet. 1419b; 1356a.

*Medium* der Anrede und Zustimmung ist vor allem das *Pathos* des Redners, der Rede und des Hörers. Daher ist für die Wirksamkeit des Wortes die Glaubwürdigkeit des Redners relevant, und die werde ›in actu‹ vor allem von seiner passenden Verfassung und Disposition bestimmt.<sup>18</sup> Dazu zählen auch Einsicht, Tugend und Wohlwollen, gewissermaßen als ethische Bedingungen wirksamer Rede,<sup>19</sup> die durch mancherlei Erfahrung und Lebensgeschichten bei den Mystikern näher bestimmt werden. Aber es gehört vor allem das rechte *Pathos* dazu, das er verkörpern und in der Rede gestalten muß, wenn er es wecken will.

Daß diese Konstellation für die Predigten wie Meditationen von Tauler und Seuse nur *zu* treffend ist, wird sich zeigen. Fraglich aber und zu erörtern ist, inwiefern hier ein *Logos*, etwa Christus oder der der Theologie ursprünglich ist, oder ein *Pathos*, auf den der *Logos* der Rede antwortet – oder grade ein ›pathischer *Logos*‹, in dem beides zusammenfiel.<sup>20</sup> In Tradition der ›scientia practica‹ bzw. der ›sapientia‹ ist die Mystik Taulers wie Seuses jedenfalls nicht Funktion einer distinkt ausgeführten Theologie. *Pathos* ist hier nicht die Funktion eines präzisen *Logos*, sondern wenn, dann des *Logos* Christi (so zumindest wäre wohl der Anspruch ihrer Rhetorik zu umschreiben). Ihre Arbeit an der Sprache geht auf eine lebendige Vergegenwärtigung desjenigen *Pathos*, auf den ihre Rede Antwort zu sein sucht, um es an die Leser weiterzugeben. Dadurch wird die affektiv wirksame *Präsenz* des thematischen Ereignisses zum Ziel der *Repräsentation* (worin man eine Tendenz zur sakramentalen Performanz der Rede sehen kann). Bei ihnen ist symboltheoretisch formuliert die Ausdrucksfunktion dominant, der sich nicht selten die Darstellungs- und die Bedeutungsfunktion unterordnen. Mit Aristoteles zu sagen: »Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen.«<sup>21</sup>

Aristoteles meinte noch: »weder dem Begriffe noch der Zeit, noch der Entstehung nach ist es möglich, daß die Affektionen früher sind als das We-

<sup>18</sup> Rhet. 1377b.

<sup>19</sup> Rhet. 1378a.

<sup>20</sup> Vgl. schon Aristoteles: »Diese Dinge werden also in diesem Sinne früher genannt. In einem anderen Sinn aber heißen Dinge früher, die dem Erkennen nach früher sind, als wären sie schlechthin früher. Dabei aber werden die dem Begriff nach früheren und die der Sinneswahrnehmung nach früheren Dinge unterschieden. Dem Begriffe nach ist das Allgemeine früher, der Sinneswahrnehmung nach das einzelne Ding. Dem Begriffe nach ist das Akzidens früher als das Ganze, wie etwa das Musische früher ist als der musische Mensch [...] Weiter werden die Affektionen des Früheren ›früher‹ genannt, wie etwa die Geradheit früher als die Ebenheit ist. Denn die Geradheit ist eine Affektion der Linie an sich, die Ebenheit aber eine der Fläche« (Met. 1018b 30 – 1019a 1).

<sup>21</sup> »Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ« (Herm. 16a 3f; Übersetzung nach Aristoteles, Kategorien, Lehre vom Satz, übers. v. E. ROLFES).

sen; sie würden ja sonst abgetrennt sein«. <sup>22</sup> Diese ›wesenslogische‹ Nachordnung der Pathe könnte sich in der Mystik umkehren oder zumindest gravierend verschieben. Denn wenn die Passion Christi zur Urimpression der Passionsmeditation und Leidenstheologie wird – wird sie dem Sinn wie der Sinnlichkeit nach zum pathischen Ursprung von Logos wie Ethos. Hier kehrt sich die Rhetorik der Mystik gegen die aristotelische Tradition. Galt üblicherweise, daß die Affekte eintreten um zu verstärken, was allgemein als verständlich, nützlich und gerecht gilt, wird diese ›weltliche Gesinnung‹ von der Mystik gerade herausgefordert und als Torheit hingestellt, der die Weisheit dieses Pathos gegenübertritt.

Die ›Mittel‹ von Mitleid, ohne die Möglichkeit zu helfen, und Furcht, ohne die Möglichkeit zu entkommen, wie sie für die Theaterszenarie kennzeichnend waren, <sup>23</sup> werden dabei aufgenommen, aber in einer Weise ›existentiell‹ verschärft, daß es in der Inszenierung der Pathosszene der Passion (sei es die Christi oder die Seuses) ›um's Ganze‹ geht. Der vermeintliche Schein wird zum eigentlichen Sein, in dem sich das Heil des Hörers entscheidet. Diese mediengeschichtlich revolutionäre Konstellation wäre einer eigenen Untersuchung so fähig wie bedürftig, näherhin, wie die Pathosszenen zum ›ens realissimum‹ werden und dadurch die Medien des Pathos zur Wirklichkeit dessen.

Seuse notierte einmal, »es ist leicht, vom Leiden zu sprechen, leicht, davon zu hören, aber gegenwärtige leidvolle Erfahrung tut gar weh«. <sup>24</sup> Wie schwer hingegen es fallen kann, vom Leiden zu sprechen und zumal diese Darstellungen zu lesen, könnte nicht nur an ihrer zeitlichen und kulturellen Distanz liegen, sondern auch an der bedrängenden Rhetorik, mit der die Leiderfahrungen zum Ausdruck kommen, auf daß sie lebendiger Eindruck werden. Daß der Hörer die »Pathe des mit Pathos Sprechenden« teile, <sup>25</sup> wie Aristoteles meinte und mit ihm die Mystiker, könnte auch ein frommer Wunsch sein (im Doppelsinn). Denn ›movere‹ kann so schmerzhaft werden, daß sich verständlicherweise Widerstand regt.

#### D) Grammatik

Angesichts der großen Distanz der religiösen Rede der Mystik zur Taxonomie eines Thomas, fragt sich, ob hier noch ›derselben‹ Grammatik gefolgt wird. Nicht nur die Umstellung vom Lateinischen auf das Mittelhochdeutsche ist als äußerliches Indiz dafür relevant, sondern auch die Ordnung des Sprechens. Es scheint nicht mehr von einer stabilen Substanz aus gedacht und gesprochen zu werden, der sekundär Eigenschaften bei-

<sup>22</sup> Met. 1038b 28–30 (übers. nach F. F. SCHWARZ).

<sup>23</sup> Vgl. zur Katharsis der Affekte: Aristoteles, Poet. 1449bff.

<sup>24</sup> Seuse, DMS 371.

<sup>25</sup> Rhet. 1408a.

gelegt werden, sondern eher umgekehrt *wird* die Person aus dem, was ihr widerfährt. Bei Aristoteles waren die grammatischen Exempla des Passivs oft bezeichnend ›unlustvoll‹: etwas wird geschnitten oder wird verbrannt. In der Schulgrammatik der Spätantike und des Frühmittelalters wird das dem ›genius loci‹ entsprechend variiert. Der Grammatiker Audax (aus dem 6. Jh.) schreibt daher »Warum Aktiv? Weil man handelt (Beispiel: ich schlage). Warum Passiv? Weil man leidet (Beispiel: ich werde geschlagen). *Activa quare dicuntur? Quia agunt, ut verbero. Passiva quare? Quia patiuntur ut verberor*«. <sup>26</sup>

Das gibt Anlaß zu einer grammatischen Zwischenbemerkung, um die Orientierung zu differenzieren, mit der die mystische Rede wahrgenommen wird. Die Hypothese ist, daß sich hier die *Grammatik* ändert von der Eigenschaftsprädikation und Prädikationsanalyse zur *Verbvalenz*. Harald Weinrich hat einen entsprechenden Vorschlag formuliert »Für eine nichtaristotelische Theorie der Aktiv-Passiv-Diathese in der deutschen Sprache«. <sup>27</sup> Darin heißt es: »In einer nichtaristotelischen Lehre vom aktiven Verbal-Genus gibt es keine ›aktivistische‹ Bedeutung des Aktivs, sondern das Aktiv kann je nach der Valenz des beteiligten Verbs drei verschiedene Bedeutungen haben (Feststellung, Adresse oder Disposition), und diese können überdies in unterschiedlicher Kombination zusammenspielen. Das gleiche gilt nun für das passive Verbal-Genus. Auch für das Passiv gibt es keine Grundbedeutung, die mit der aristotelischen Kategorie des ›Leidens‹ zu identifizieren wäre. Es gibt vielmehr auch für das Passiv, je nach den beteiligten Verbvalenzen, unterschiedliche Bedeutungen, und zwar in genauer Korrespondenz zu den Valenzen des aktiven Verbs. So wie es nämlich drei Handlungsrollen gibt, aus deren [!] unterschiedlichen Zusammenspiel sich die verschiedenen Valenzen ergeben, so gibt es in der deutschen Sprache auch drei verschiedene Formen des Passivs, die wir dementsprechend Subjekt-Passiv, Partner-Passiv und Objekt-Passiv nennen können. Das Subjekt-Passiv wird in den Grammatiken gemeinhin ›unpersönliches Passiv‹ genannt, das Partner-Passiv wird in ihnen als umgangssprachliche Nebenform allenfalls am Rande erwähnt, und nur das Objekt-Passiv gilt

<sup>26</sup> H. WEINRICH, Für eine nichtaristotelische Theorie der Aktiv-Passiv-Diathese in der deutschen Sprache, in: DERS., Sprache, das heißt Sprachen. Mit einem vollständigen Schriftenverzeichnis des Autors 1956-2001, Tübingen 2001, 61-81, 63.

Vgl. zu den Grammatikern: H. KEIL (Hg.), *Grammatici Latini*, 8 Bände, Leipzig 1857-1880 (ND Hildesheim 1981), V, 227; VIII, 154; VII, 346).

<sup>27</sup> H. WEINRICH, Für eine nichtaristotelische Theorie der Aktiv-Passiv-Diathese, 61-81. Vgl. S. PAPE-MÜLLER, *Textfunktionen des Passivs. Untersuchungen zur Verwendung von grammatisch-lexikalischen Passivformen*, Tübingen 1980; L. WEISGERBER, ›Die Welt im Passiv‹, in: S. GUTENBRUNNER (Hg.), *Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben*, FS Friedrich MAURER, Stuttgart 1963, 25-59.

als ›richtiges‹ Passiv«. <sup>28</sup> Beispiele wären für das *Subjekt*-Passiv: Heute wird hier gefeiert. Für das *Partner*-Passiv: Heute bekomme ich etwas geschenkt. Und für das *Objekt*-Passiv: Der Betrieb wird geschlossen. Im Feiern sind die Passiven die Feiernden, also bei aller Aktivität ist ihre Tätigkeit von passiver Valenz. Die Partner im Schenken sind nicht handlungslogisch dual aktiv und passiv, sondern dem Beschenkten wird etwas zuteil, das ihm bei aller Aktivität des Empfangens gegeben wird. Als Partner ist sein Empfangen von passiver Valenz. Und das Objekt wie der Betrieb ist ›Gegenstand‹ der passiven Valenz des Geschlossenwerdens.

Weinrich formuliert seinen Vorschlag in einer Logik der Korrelation: »Das Passiv stellt ja gegenüber dem Aktiv eine Form der Unterwertigkeit (Valenzminderung) dar. So bleibt [...] bei jeder Form des Passivs eine Handlungsrolle unbesetzt«. <sup>29</sup> In der Formulierung bleibt diese Rolle unbesetzt, indes nicht notwendigerweise auch in den darin formulierten Vollzügen. Daß die Valenz des Verbs nur *gemindert* wird, zeigt an, daß hier von einer dynamischen Polarität aus gedacht wird, derzufolge in jedem Geschehen sowohl aktive als auch passive Valenzen präsent sind (wie in Leibniz' oder Schleiermachers Vermittlungsmodellen). Nur gilt unter dem Aspekt des Passivs: »Entscheidend für die nichtaristotelische Analyse des Passivs ist [...], daß man die Unterwertigkeit des passivisch gebrauchten Verbs nicht weganalysiert, sondern als Essen dieses Verbal-Genus begreift«. <sup>30</sup> Der Ausdruck der ›Unterwertigkeit‹ insinuiert ›leider‹ ein wertendes Urteil, das man besser einklammern sollte. Der Ton liegt auf dem ›nicht weganalisieren‹. Damit wird von Weinrich für das Passiv als grammatisch irreduzibler Kategorie argumentiert – und das trifft sich mit der These der vorliegenden Untersuchung. Das Passiv als *Valenz* zu reformulieren, ermöglicht darüber hinaus selbst in *aktiven* Formulierungen die stets mitgesetzte Dimension des Anderen des Aktivs wahrzunehmen und differenzierter zu analysieren als in einem Dual. Und es ermöglicht in den Valenzen nicht nur Täter und ›Opfer‹ zu sehen, sondern komplexere Figuren des Passivs.

Weinrichs Beispiele der drei Valenzen und ihrer Analyse sind folgende:

1. »Das Objekt-Passiv [...] kommt dadurch zustande, daß die Handlungsrolle des Objekts nicht besetzt wird, aber ihr Objekt-Merkmal [DISPONIBEL] an das Subjekt abgibt«: <sup>31</sup> Die Straße wird neu gepflastert (Vorgang, meist mit ›werden‹); oder: Die Tarifverhandlungen bleiben den Tarifpartnern überlassen (Zustand, meist mit ›sein‹; nie mit ›haben‹).

2. »Entsprechendes gilt für das Partner-Passiv. Bei ihm [...] bleibt die Handlungsrolle des Partners unbesetzt, gibt hier aber ihr Partner-Merkmal

<sup>28</sup> WEINRICH, Für eine nichtaristotelische Theorie der Aktiv-Passiv-Diathese, 69.

<sup>29</sup> Ebd., 70.

<sup>30</sup> Ebd., 71.

<sup>31</sup> Ebd., 75f.

[ADRESSAT] an das Subjekt ab«:<sup>32</sup> Der Versicherte bekommt die Krankenhauskosten erstattet (immer mit ›bekommen‹, ›erhalten‹, ›kriegen‹; nie mit ›geben‹).

3. »Nach diesem Muster können wir nun auch das Subjekt-Passiv bestimmen. Dieses beruht ja auf der Subjekt-Valenz, die in einer Feststellungs-Relation (Prädikation) zwischen dem feststellbaren Subjekt und dem feststellenden Verb besteht. Es gilt nun, in völliger Analogie zum Objekt- und Partner-Passiv, daß beim Subjekt-Passiv die Handlungsrolle des Subjekts unbesetzt bleibt, jedoch nicht ohne ihr Merkmal [FESTSTELLBAR] an das Verb abzugeben, dessen eigenes Valenz-Merkmal [FESTSTELLEND] auf diese Weise verdrängt wird«:<sup>33</sup> Hier wird aber tüchtig gearbeitet (immer mit werden; nie mit sein).

Das Objekt-Passiv ist dominant gegenüber dem Subjekt-Passiv: ›Heute wird gefeiert‹ im Subjekt-Passiv wird zum Objekt-Passiv durch eine kleine Erweiterung: Heute wird mein Geburtstag gefeiert.<sup>34</sup> Werden einwertige Verben zweiwertig gebraucht (feiern), wird das Passiv zum Objekt-Passiv. Daher kann man sagen, daß das vermeintliche Objekt-Passiv ›mere passive iustificatur‹ in seinem Zeugnis- oder Bekenntnischarakter erst angemessen analysierbar wird, wenn man es als Generalisierung seiner ursprünglichen Formulierung begreift ›... iustificamur‹. Darin sind die Beteiligten *insofern* nicht ›bloß‹ passiv (im vermeintlich ›aristotelischen‹ Sinne),<sup>35</sup> sondern die Valenz ihrer Beteiligung ist gemindert, genauer gesagt: in bestimmter Hinsicht ausgeschlossen. Denn mit einer bloßen ›Minderung‹ der Beteiligung wäre nur schlecht zu artikulieren, daß sie entweder im Grenzwert gar nicht vorhanden ist, oder aber, daß eine zu aller Korrelation *quer stehende Valenz* wirksam ist. Diese ›Urpassivität‹ läßt sich in allen Passiv-Valenzen artikulieren:

*Objekt-Passiv:*

1a. Der Mensch wird gerechtfertigt;

<sup>32</sup> Ebd., 76.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ausgeschlossen von dieser Analyse werden Verben, die in der Subjekt-Position nur das »Horizont-Pronomen *es*« zulassen, wie im Fall von ›Es regnet‹ (ebd., 75). Dann ist auch ›*Es gibt*‹ kein Passiv. »Die beim Subjekt-Passiv freibleibende Handlungsrolle des Subjekts kann nun ohne weiteres von dem Horizont-Pronomen *es* besetzt werden. Das ändert nichts an der Verteilung der Merkmale. Denn das Horizont-Pronomen *es* kann wegen seiner unspezifischen Horizont-Bedeutung nicht Träger des Subjekt-Merkmals [FESTSTELLBAR] werden. Dieses Merkmal fällt auch beim Vorhandensein des Horizont-Pronomens *es* in der Subjekt-Rolle dem Verb zu. Die Aufmerksamkeit für die Bedeutung des Verbs wird jedoch durch das Auftreten des Horizont-Pronomens *es* in der Subjekt-Rolle noch unterstrichen, denn nun wird das Verb auch noch vor diesem Horizont fokussiert« (ebd., 77).

<sup>35</sup> Daß Aristoteles feiner differenziert als die ihm folgenden Grammatiker, dürfte nach der vorangehenden Untersuchung deutlich sein.

1b. In Christus sind wir versöhnt. (Vorgang oder Zustand)

*Partner-Passiv:*

2. Dem Sünder wird Vergebung zuteil.

*Subjekt-Passiv:*

3. In der Bibel wird erzählt ... /

Es wird geglaubt/bekannt ...

Das erlaubt verschiedene Valenzen der Passivität zu unterscheiden, die ansonsten in die schlechte Alternative einer (vermeintlich) dualen Opposition geraten. In einer Formulierung wie ›Er wird zutiefst verletzt‹ zeigt die Verbvalenz ein Objekt-Passiv an. Bleibt es dabei, wird kein dem Passiv korrespondierender Partner unterstellt. Anders aber wenn es heißt, »Er wird damit bestraft«, sei es von der Obrigkeit oder von Gott. Die Valenz ist eine andere, bei der der Aspekt auf einen Partner mitgesetzt wird. Formuliert man hingegen »In der Welt wird immer und überall gelitten«, hat dieses Leiden eine Subjekt-Valenz, die seinen ›aktiv leidenden‹ Träger anzeigt. Damit wird auch ersichtlich, daß *kein* Passiv mehr vorliegt, wenn man bekennt: »Christus ist auferstanden«. Im Auferstehungsbekenntnis verdichtet sich der Übergang zur aktivischen Interpretation der Geschichte Christi. Damit wird das Objekt-Passiv ›Christus ist auferweckt worden‹ oder das Partner-Passiv ›Christus ist von seinem Vater auferweckt worden‹ zu einem Subjekt-Aktiv transformiert und die Passive Valenz reduziert. Dagegen gilt: ›Christus widerfuhr seine Passion‹, was nicht ›weganalysiert‹ werden darf, als hätte er sie im johanneischen Sinne hoheitlich selbst inszeniert und gemeistert.

In den drei Passiv-Valenzen bleibt die Handlungsrolle entweder *unbesetzt*, *offen* oder sie wird *indirekt* besetzt. *Wie* sie implizit besetzt wird, ist signifikant für die theologische Perspektive. Würde sie stets besetzt durch Gott als ultimatives Handlungssubjekt, würde nicht nur jede Passiv-Valenz auf sein Handeln reduziert, sondern alle humane Passivität als Resultat einer Handlungsaktivität verkürzt. Deutlich wird im Licht von Weinrichs Vorschlag jedenfalls, daß das Subjekt-Passiv für die Artikulation von Leiden im Sinne der Mystik schlecht geeignet ist. Als ›unpersönliches‹ Passiv etwa der Art ›In der Welt wird gelitten‹ insinuiert es eine Beobachterperspektive, in der taxonomisch vom Leiden die Rede wäre. Wenn die Leiden des Menschen als gute oder strafende ›Gaben‹ verstanden werden, liegt es nahe, das *Partner-Passiv* für passend zu halten: ›Mir wird vielerlei Leiden als Strafe zuteil‹, neutralisiert das Übel nicht als objektives Geschehen, sondern unterstellt einen Richter, der bei aller strafenden Gerechtigkeit als Partner fungiert. Diese Wendung der Grammatik könnte für das Verstehen der Mystik wie Luthers hilfreich sein. Mit der Benennung als ›Partner‹-Passiv können zwar theologisch unpassende Konnotationen verbunden werden,



als wäre Gott in der Rechtfertigung ein ›guter Partner‹.<sup>36</sup> Aber einerseits wird selbst Luther recht weit gehen mit der Metapher der ›cooperatio‹; andererseits scheint dieser Ausdruck für die Mystik treffend zu sein mit ihrer Neigung zur mimetischen Verkörperung des Passivs, sei es im Körper des Mystikers oder im Vorbild. Prekär wird es allerdings werden, wenn die Passivität der Verkörperung sich *als* Passion darstellt und nicht als Resonanz *aus* der Passion Christi.

## 2. Passivität als Passion ›compassio‹ und Gottleiden in der Mystik

### A) *Horizont*

Der geschichtliche Horizont der sogenannten deutschen Mystik Taulers und Seuses war derart leidvoll, daß es sich aufdrängt, deren Leidenstheologie als Ausdruck und Antwort darauf zu verstehen, gewissermaßen als eine ›authentische Theodizee‹, oder, anachronistisch gesagt, eine Pathodizee.<sup>37</sup> So plausibel das wäre, bliebe es eine Unterinterpretation. Denn die überschwengliche Semantik und Rhetorik der Passivität der deutschen Mystik ist nicht eine schlichte ›Leidensbewältigung‹ im Modus frommer Rede, sondern – selbst wenn sie das auch sein sollte – *mehr*: ein *Sprachdenken* in theologischer Perspektive im Zeichen derjenigen Passivität, von der her alles Leiden des Guten wie Üblen verständlich werden soll.

Als rudimentäre Andeutung des zeitlichen Horizonts seien nur wenige gravierende Labilisierungen tradierter Stabilitäten in Erinnerung gerufen. Joachim von Fiore hatte in visionärer Häresie 1260 das Zeitalter des Geistes beginnen sehen. Das hatte zur Folge (wie zur Möglichkeitsbedingung), daß sich seine Anhänger an den Institutionen vorbei Gott zuwandten. Exzessiver Ausdruck dessen waren die Flagellanten mit ihren Bußfahrten, 1261/62 in Süddeutschland, 1296 in Straßburg und in den Geißlerzügen der Pestjahre um 1349. Die stabilen Formen des kulturellen Lebens waren in der Krise. Zwischen Staat und Kirche herrschte Streit, verdichtet am Beispiel Ludwigs des Bayern (1314–1347) und seiner Verbannung mit Interdikt. Gleichzeitig war der Staat selber zerstritten, wie die Doppelwahl Ludwigs und Friedrichs manifestierte. Und gleiches galt für die Kirche im Schisma. Während die Päpste in Avignon nicht als Repräsentanten der einen Kirche akzeptiert wurden, fehlte es an Orientierung des kirchlichen Lebens angesichts einer manifesten Dynamik von Ausdifferenzierung und Pluralisierung. Die Aufhebung der ›vita canonica‹, die Aufteilung des

<sup>36</sup> Passender wäre vielleicht, von einem *kommunikativen Passiv* zu sprechen, so daß die Passivität in der Kommunikation als Resonanz verständlich würde.

<sup>37</sup> V. E. FRANKL, *Homo Patiens*. Versuch einer Pathodizee, Wien 1950.

Kirchengutes und das ›weltliche Leben‹ der Kleriker ließ die tradierten stabilen Lebensformen im Horizont der einen Kirche fraglich werden.<sup>38</sup> ›Ordnungsschwund und -pluralisierung ohne die Lizenz zur autonomen Selbstbehauptung‹ könnte man die prekär labile Lage der Zeit umschreiben.

### B) Perspektive

Angesichts der Leiden dieser Zeit ist die Frage von Tauler und Seuse<sup>39</sup> nicht, *warum* wir leiden. Die Faktizität des Leidens ist auffällig unfraglich. Sie suchen nicht eine Erklärung oder systematische Einordnung<sup>40</sup> mit den Mitteln der aristotelischen Kausalität zum Zwecke einer einsichtsfähigen Begründung von Daß und Warum. Beide antworten auf ihre Zeit nicht mit den Mitteln der ›scientia‹ theoretisch, auch nicht primär mit einer ›scientia practica‹ ethisch, sondern am ehesten sapiential, in sehr eigener Rede, die ein *Idiom* fand und kultivierte, das nachhaltig befremdet. Daß Passivität zwei Seiten hat, das Erleiden von Glück wie Unglück, in Lust und Unlust, scheint in ihrer Passionstheologie *prima vista* reduziert zu werden auf das schmerzliche Leiden. Aber so einfach verhält es sich mitnichten.

In ihrer religiösen Rede wird die Polarität der Passivität prägnant paradoxiert: Lieben ist Leiden und Leiden ist Lieben – was allerdings nur in Bezug auf Gott koinzidiert und diesseits dessen gegensätzlich bleibt. Daher geht es ihnen um die Interpretation des Leidens in Freude und Liebe zu Gott.<sup>41</sup> Darin tritt eine ungewöhnliche Selbstverständlichkeit und Akzeptanz des ›Faktum des Leidens‹ zutage. Daß wir leiden, ist selbstverständlich. Dessen ›Ursache‹ gleichfalls, die Sünde einerseits, Gottes Handeln andererseits.<sup>42</sup> Aber mit Faktum und Ursache ist die Aufgabe der Leidensinterpretation erst umrissen, aber noch nicht hermeneutisch bearbeitet.

<sup>38</sup> Diese Lage verdichtete sich in Taulers Heimat, dem Straßburger Predigerkonvent, von dem diverse ›Irregularitäten‹ in der ersten Hälfte des 14. Jh. berichtet werden. Demgegenüber trat Tauler in offenen Gegensatz.

<sup>39</sup> Zitiert nach: J. Tauler, *Predigten*. Vollständige Ausgabe, übertr. u. hg. v. G. HOFMANN, Einf. v. A. M. HAAS, Einsiedeln <sup>3</sup>1987 (=Hofmann); J. Tauler, *Die Predigten Taulers*. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. v. F. VETTER, Dublin/Zürich <sup>2</sup>1968 (=Vetter); J. Tauler, hg., eingeleitet und übersetzt von L. GNÄDINGER, Olten 1983.

<sup>40</sup> Chr. PLEUSER, *Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler*, Berlin 1967, 55.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Chr. PLEUSER: »Tauler sieht das *leit*-Verursachende in der durch die Erbsünde verdorbenen Natur des Menschen: die *leide nature*, die *leidige creature*, die *leiden sinne*, die *leiden ougen*, die *leide zunge*, die *leide annemlicheit*« (ebd., 70); Vetter, 42, 54, 61, 64, 83, 89, 226, 336.

## C) Methodische Bemerkung

Die Darstellung und thematisch orientierte Erörterung der ›deutschen Mystik‹ ist einigermaßen kompliziert. Anders als bei Thomas ist nicht eine systematische Ordnung gegeben, anhand derer an den entsprechenden Loci untersucht werden könnte, wie es die Quellen ›mit der Passivität halten‹. Problematischer noch läßt sich kaum ein Text von Tauler oder Seuse finden, in dem *nicht* von Leiden die Rede wäre. Da hier ›alles voll von Passivität‹ ist, bedarf es zunächst einer Orientierung. Nach einführenden Sondierungen sollen zunächst die *Semantik* und *Metaphorik* abgesprochen werden, wie sie bei Tauler und Seuse zu finden sind. Daraufhin wird, vor allem Tauler<sup>43</sup> folgend, die *Topik* des Leidens präzisiert, um ein gewisses Maß an *systematischem* ›Überblick‹ zu gewinnen. Beides bleibt allerdings noch zu distanziert gegenüber der überschwenglichen *Rhetorik* der Passivität. Um gewissermaßen ›dichter‹ an die Phänomene ihres Sprachdenkens zu kommen, soll schließlich Seuses *Vita* exemplarisch nachgedacht werden.

## D) Semantik und Metaphorik von ›leit‹ und ›liden‹

Mittelhochdeutsch ›leit‹ ist der Ausdruck für Leid, in der Bedeutungsbreite von ›Unrecht, Böses, Beleidigung, Schande‹,<sup>44</sup> ist also eindeutig *negativ* im Sinne von ›Unlust‹ besetzt. Es steht im Zusammenhang der Sünde und der entsprechenden Sündenstrafe. ›Leit‹ ist auch trostlose Verlassenheit, Besorgnis, Kummer (im Hängen am Vergänglichen), Angst, Furcht bis zur Verzweiflung und Reue sowie seelischer bzw. psychischer Schmerz in der Entwertung.<sup>45</sup> Bemerkenswert ist das Ergebnis von Fr. Maurer, daß der alte Begriff ›leit‹ (wie ›ere‹) erst in der höfischen Literatur ›verchristlicht‹, d.h. als germanischer Ausdruck christlich konnotiert wurde.<sup>46</sup> Dabei bildet sich ein neues Verständnis von Leid(en) aus: ›leit‹ i.S. des ›malum‹ wird als ›poena peccati‹ verstanden.

Im Unterschied dazu meint ›liden‹ ›erdulden‹ und ›ertragen‹ i.S. einer eigenen Aktivität. In Tradition der Scholastik ist es die Aktivität der *Rezeption* in der Auf- oder Übernahme<sup>47</sup> von Widerfahrnissen. Diese Tätigkeit

<sup>43</sup> Vgl. A. VOGT-TERHORST, Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers, Breslau 1920; R. KIECKHEFER, The Notion of Passivity in the Sermons of John Tauler, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 48, 1981, 198-211; St. Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of J. Tauler, J. Gerson and M. Luther [1509-1516] in the Context of their Theological Thought*, Leiden 1969; G. WREDE, *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei J. Tauler*, Uppsala 1974.

<sup>44</sup> F. MAURER, *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der staufischen Zeit*, München/Bern 1951, 3.

<sup>45</sup> PLEUSER, *Begriff des Leides*, 69.

<sup>46</sup> F. MAURER, *Leid*, 6-9.

<sup>47</sup> A. G. SERTILLANGES, *Der heilige Thomas von Aquin*, Köln 1954, zu Akt/Potenz 78ff; Tun/Leiden 122ff.

ist bei Seuse und Tauler bestimmt von der Aufgabe des ›Entwerdens‹ als Lassen und Lösen von dem eigenschaftlichen Sein des Menschen. In diesen Zusammenhang gehört exemplarisch die Wendung: ›nu li dich und la dich‹, die auf Tauler zurückgeht.<sup>48</sup> In seiner Substantivierung steht ›liden‹ auch für ›das Leiden‹. Es wird synonym mit ›leit‹ und umfaßt auch ›pati‹, ›passus est‹ und ›entwerden‹ bis hin zum mystischen Idiom des ›gotliden‹ als Sein ›ohne Eigenschaften‹ (bloz-Sein). Von der Bedeutungsbreite des Substantivs ›liden‹ her kommt die *Mehrdimensionalität* der Passivität in den Blick, *nicht nur negativ* besetzt zu sein. Denn das (noch zu erörternde) liden Gottes (im genitivus obiectivus) ist nicht ›unlustvoll‹.

Es gibt auch *Übergänge* von ›leit‹ und ›liden‹: »liden bezeichnet alles Leid in seinem zeitlichen Ablauf als Geschehen, als *passio*. Die Verschiebung von *leit* zu *liden* [...] bedeutet eine Verschiebung von der objektiven Situation zum subjektiven [...] Vollzug«. <sup>49</sup> Die lateinische ›passio‹ ist das Leid als ›ufval‹, das Leid, das den Menschen trifft. Der *Modus* von ›leit‹ wie ›liden‹ ist die *Kontingenz*, genauer der ›zuoval‹, der hier seinen begriffsgeschichtlichen Ursprung hat: ›liden‹ *fällt* auf den Menschen oder fällt ihm zu.<sup>50</sup> ›Pati‹ als das Erleiden der ›ufvelle‹, meint das Erleiden des Leides. »Eindeutig überwiegt die Bedeutung *pati*, wenn *liden* als Gegensatz zu *würken* und zu *leben* erscheint. *würken* und *leben* sagen ein Tätigsein aus, dem *liden* entgegengesetzt ist«. <sup>51</sup> Damit tritt ein sprachliches Differenzbewußtsein zutage, das über die Tradition einer basalen Aktivität als Rezeptivität hinausgeht.

Das zeigt sich auch in den *Metaphern* für ›leit‹ und ›liden‹, die überaus vielfältig sind, beispielsweise: Finsternis (Nacht, dunkler Weg, Nebel), Mängel (Armut, Beraubung, Dürre, Durst), Schwere (Joch, Bürde, Druck), Gewalterleiden (Bedrängnis, Gefängnis, Verwundung, Schlag), Unwetter (Sturm, Gewitter), Essen, Entkleiden (für Entwerden); Sterben, Landarbeit, Jagd und Bergwerk. Hinzu treten die *christologischen* Metaphern (Kreuz etc.). Metaphern für *Versuchung* und *Heimsuchung* sind ›strit‹, ›ufval‹/›inval‹, ›verhencnisse‹ oder ›val‹; und für die *Sünde*: Krankheiten (wie Sucht, Blattern, Blindheit, Taubheit), Vergiftung, Fäulnis, Unflat, Mist, Rost, Flecken), verdorbene Früchte (Mehltau, Wurmstich, Zecke), Finsternis (Wolken, Nebel, Rauch) und Kälte (Winter, Schnee).<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Vetter, 14, 18, 23, 150, 152, 172, 227, 234, 265, 397.

<sup>49</sup> PLEUSER, Begriff des Leides, 71.

<sup>50</sup> Vetter, 17, 27, 49, 86, 109, 140, 192, 233, 271, 283, 358.

<sup>51</sup> PLEUSER, Begriff des Leides, 72. Vgl. Vetter, 62, 79, 199, 215, 240f, 338, 348.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 77-81. Gängige Komposita sind *durchliden* ›ein Leid bis zum letzten ganz ertragen‹; *erliden* ›ertragen‹; *geliden* ›etwas zu Ende leiden: ertragen‹; *überliden* ›etwas zu Ende leiden‹; *uzliden* ›ein Leid bis zum letzten ganz ertragen‹; *sich liden* ›sich lidende halten‹, ›sich selbst ertragen, sich gedulden‹; *sich geliden* ›zu Ende erdulden‹; *sich uzliden* ›bis zum Ende im Leid geduldig sein‹ und *gotliden* (s.u.). – Substantiviert wird *liden* in den Ausdrücken *lidunge* für den Vollzug des Leidens im geduldigen Ertragen (*passio*);

In dem Hendiadyoin ›leit und liden‹<sup>53</sup> akzentuiert ›leit‹ die einzelne Situation, ›liden‹ den durativen Aspekt des Leidens.<sup>54</sup> »Das durative *liden* entspricht der ständig fließenden Bewegung der Welt mehr als das statische *leit*. [...] Im verbalen Charakter von *liden* kommt die Aktivität der rückeilenden Bewegung zum Ausdruck, die nicht in quietistischer Passivität, sondern in aktiver, ganzheitlicher Bemühung geleistet wird.«<sup>55</sup> Das Verb ›liden‹ meint daher »nie die Passivität eines quietistischen Übersichergehenlassens, sondern positive Bewältigung des Leidens.«<sup>56</sup> Traditionell daran ist die Aktivität, die in jedem ›liden‹ liegt.<sup>57</sup> Dieses *aktive* Verhältnis zum Leid ergibt sich durch das Paradigma des Leidens Christi, der das Leid aktiv überwindend erlitten hat. Diese ›transzendentaltheoretische‹ Prämisse (basaler Aktivität der Rezeptivität) wird in der deutschen Mystik umbesetzt. So heißt es, daß Christus »so unbegriffenlichen gelitten het in allen sinen ubersten kreften und in allen sinen nidersten kreften unde in allen sinen sinnen indewendig und ussewendig.«<sup>58</sup> Das wäre ›thomistisch‹ nicht nachvollziehbar.

Doppelt deutbar meinen ›leit und liden‹ sowohl die Leidsituation wie die Leidempfindung, oder das Widerfahrnis und die Widerfahrung. Ein wich-

---

*mitelidunge/miteliden* für ›Mitleiden‹; *lidelicheit* (Leiden) bzw. *lidelich* als Gegensatz zu wirklich (operans, activus); *unlidelicheit* ›Unerträglichkeit des Leidens‹ und das ›Nicht-leiden-wollen‹; bei *lidekeit* ist nicht ganz klar, ob es von *liden* stammt und dann i.S. von passivitas, Leidendsein bedeutet, oder von *ledic* i.S. von vacuitas, frei von Tätigkeit sein. Pleuser optiert bei *ledicheit* für das Freisein von Besitz und Tätigkeit, bei *lidekeit* für Leidendheit (ebd., 86). – *Verwandte* Ausdrücke – in denen sich die Tropen und Pseudonyme der Passivität zeigen, allerdings stets von der ›unlustvollen‹ Seite – sind *not* (umfassend wie ›leit‹/›liden‹); *arebeit* für Mühe und Mühsal; *schade* für das Leid als ›defectio boni‹; *biterkeit*, *jamer*, *jamerkeit* für das schwere Leid; *ungelücke* für das schicksalhafte Leid (ebd., 90); Leid als zugefügtes ist *übel*, *arc*, *bosheit*; als Unrecht ist es *unbilde*; als habitus ist es *gebrest(licheit)*; Sündenstrafe ist *plage* bzw. *pinlicheit*. Der Schmerz ist *pine* als Strafe und Läuterung; *marter* sind die Leiden Christi; *qual* ist die Verlassenheit der Gottesferne; *quelunge*, *smerze* und *we* sind die schmerliche Leidempfindung. – Die *affektive* Dimension tritt mit der *riuwe* (Reue) zutage als *tristitia salutifera*; *trurecheit* ist Trauer im Gegensatz zur *vröide* (Freude); *swaerheit* ist die Verdrossenheit; *swaermüeticheit* die Niedergeschlagenheit; *betrüebnisse* ist Mitleid und conturbatio; *jamer* die herzliche Trauer (Herzeleid); *ellende* bzw. *trostloskeit* ist Trostlosigkeit und Verlassenheit; *untrost* die Hoffnungslosigkeit; *missetrost* die Verzweiflung und *zwivel* der Zweifel. Mit dem Zweifel berührt man das Feld des timor als Furcht und Sorge, etwa die *bekumberrnisse* als Sorge um die Dinge; *sorfelticheit* und *sorge* als Besorgnis, Sorge, Fürsorge; *angest* als Angst und Furcht; *bangecheit* als Angstgefühl, *vorhte* als Furcht ist heilsam, *vorhtsamicheit* ist Gottesfurcht.

<sup>53</sup> Vetter, 393; vgl. 421.

<sup>54</sup> PLEUSER, Begriff des Leidens, 68.

<sup>55</sup> Ebd., 70.

<sup>56</sup> Ebd., 73, mit Vetter, 151, 327 u.a.

<sup>57</sup> PLEUSER, ebd., 73.

<sup>58</sup> Vetter, 65; Predigt 14.

tiges Differenzmerkmal ist, daß die Leiden *Christi* bei Tauler stets ›liden‹ heißen, nie ›leit‹.<sup>59</sup> Demnach bleibt ›leit‹ v.a. ein *Leiden aus Sünde*, und ›liden‹ kann als Breviloquenz für *Gottleiden* stehen. Dazu paßt, daß der Gebrauch von ›leit‹ bei Tauler den Üblichkeiten des Mittelhochdeutschen entspricht, nicht aber der intensive und extensive Gebrauch der Substantivierung von ›liden‹. Im Hintergrund wirksam ist vermutlich das neuplatonische Modell des ›regressus ad deum‹ bzw. ›in deo‹, dessen Vollzug ›liden‹ genannt werden kann. – Der paradoxe *Gegenbegriff* zu ›leit‹ ist ›liep‹. Daher ist Taulers häufige Wendung von ›liep und leit‹ Ausdruck für das Ganze menschlicher Er- und Widerfahrung. Das wird paradoxiert in der Koinzidenzformel ›lieb in leide han‹.<sup>60</sup> Gegenbegriffe zu ›liden‹ sind ›trost‹ und ›vröide‹,<sup>61</sup> die in der Paradoxierung zu Wirkungen der ›liden‹ werden können.

### E) Zur Orientierung: Topik des Leidens

Um vor lauter Leid und Leiden nicht ganz die Orientierung zu verlieren, sei – mit Erinnerung an Thomas' Taxonomie – wenigstens versucht, die Rede vom Leiden etwas zu gliedern. Dabei wird die semantische Differenz von ›leit‹ (aus Sünde), ›liden‹ (von Gott) und ›liep‹ (Gottes) systematisiert durch die Verortung, also die topischen Bestimmungen des Leidens (Wo, Woran, Woher und Wohin). Auf diese Weise Übersicht zu gewinnen, ist hermeneutisch zwar zweifelhaft, aber die Verstrickung in die Quellen dürfte dergleichen wieder angemessen zerstreuen.

Was meint das semantisch übercodierte ›Leiden‹ bei Tauler und Seuse? Kurz gesagt gilt in jeder Hinsicht: *Leben ist Leiden*. Im besonderen ist christliches Leben Leiden, und final ist das *Gottlieben* Leiden. Aber der *Sinn* des Leidens ist grundsätzlich verschieden, auch wenn die Phänomene verwechselbar sind. Zugleich gilt, daß *alles* Leiden *als sinnvoll* angesehen wird, was erst die hermeneutische Aufgabe provoziert, den jeweiligen Sinn ›zu finden‹. Elementar ist Leiden das schmerzvolle Widerfahrnis, körperlich wie seelisch sowie gewöhnlich und außergewöhnlich.<sup>62</sup> Exemplarisch definiert Seuse: »das nenne ich Leid und Herzeleid [leid und liden von herzen], wovon der Wille mit wohlbedachter Absicht befreit sein möchte« (»mit wolbedachter bescheidenheit«).<sup>63</sup> Diese ›voluntaristische‹ Bestimmung gründet nicht im Willen des Menschen, sondern letztlich sei alles Leiden

<sup>59</sup> PLEUSER, Der Begriff des Leides, 204.

<sup>60</sup> Vgl. Tauler: »das ist daz er habe fride in unfriden und in leide liep« (89); »und neme in leide liep und in sur suesse« (Vetter, 115, vgl. 23, 86).

<sup>61</sup> Vetter, 72, 229.

<sup>62</sup> Vgl.: »die ungewöhnlichen, die auf so verborgene Weise mir Seele und Geist einengen«, von Gott gegeben (DMS 263).

<sup>63</sup> Seuse, DMS 119. Die Grundmetapher der Leiden ist der Rosenstrauch (ebd., 86f, vgl. 127)

zu verstehen aus dem Willen Gottes,<sup>64</sup> von dem es gegeben werde: »es ist zu verstehen nach der ordnungsgemäßen Einordnung des preisgegebenen Eigenseins in den Willen der hohen Gottheit.«<sup>65</sup>

Zur Schwierigkeit der Interpretation der mystischen Passionstheologie trägt die häufige *Paradoxierung* des Leidens bei. In Seuses Weisheitsbüchlein antwortet die »ewige Weisheit« dem »Diener« auf seine Klage »Ach, Herr, ... sind die Leiden aber erst einmal da, so sind sie mühsam auszuhalten, denn sie schmerzen oft gar sehr« mit den Worten: »Schmerzte Leiden nicht, so hieße man es nicht Leiden. Es ist nichts Schmerzvolleres als leiden, und nichts Erfreulicherer, als Leiden überstanden zu haben. Leiden ist ein kurzer Schmerz und eine lange Freude. *Leiden bewirkt, daß dem, welchem Leiden auferlegt ist, leiden nicht mehr leiden bedeutet*«. <sup>66</sup> Daß Leiden nicht mehr Leiden bedeute, ist eine paradoxe Finalbestimmung, die nicht im Vorgriff aufzulösen ist, sondern nur im Durchgang durch die Abgründe der Leidensliebe von Seuse und Tauler.

Die Finalität, also der heilsökonomische Richtungssinn des Leidens ergibt sich aus der Ordnung des »desiderium naturale« der Rückkehr zu Gott. Anachronistisch formuliert ist das der »ordo salutis« von »liden« über das »Entwerden« zum »gotliden«. Der Lebensweg des Menschen ist heilvoll im Weg der Bekehrung, Läuterung und »Überfahrt«. In der *Bekehrung* schmerzt das Ende des alten Lebens im Anfang des neuen. In der *Läuterung* ist das Leiden *ohne Tröstung* der Preis der Entwerdung, d.h. der Lösung von der Welt und den eigenen Eigenschaften. Damit stellt es die negative Seite der Hinwendung zu Gott dar. In der *Überfahrt* oder der Vervollkommnung *endet* das Leiden der Läuterung – aber es *bleibt* ein Leiden: die *finale Koinzidenz von Lieben und Leiden* im *Gottleiden*, dem höchsten Punkt der Leidensmystik:

»Wer sich beugte unter diese Bürde und unter alle Entscheidungen und Schickungen Gottes mit demütiger Gelassenheit und sich in Gottes Willen fügte im Haben und Darben, mit anhaltendem Ernst, in demütiger Hoffnung, wer alle Dinge von Gott nähme und sie ihm wieder auftragen wollte in wahrhaftiger Loslösung von allem Äußerlichen und mit Innebleiben in sich selber, mit Einsenken in den ewigen Willen Gottes in Verleugnung seiner selbst und aller Geschöpfe, wer dies täte und darin festbliebe, dem wäre Gottes Bürde in Wahrheit leicht, ja so leicht, daß, *würden auf einen solchen Menschen alle die Lasten gelegt, die die ganze Welt trägt, die würden ihm so leicht*, daß es ihm wahrlich wäre, es sei ein reines Nichts. Ja es wäre ihm eine Wonne, eine Befriedigung, eine Freude, ein Himmelreich; denn Gott trüge diese Bürde, und der Mensch wäre ihrer gänzlich ledig und ausgegangen

<sup>64</sup> Vgl.: »es ist ze verstene nah dem ordenlichen usgene der sinsheit in den willen der hohen gotheit« (DS 95).

<sup>65</sup> Seuse, DMS 119.

<sup>66</sup> Seuse, DMS 263 (kursiv P.S.). »Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt« (Seuse DS 249).

aus seinem Selbst. Gott aber ginge ganz und gar, in aller Weise, hinein in dieses Menschen ganzes Tun und Lassen. Daß so der edle Gott in uns wirken möge, daß uns sein Joch süß werde und seine Bürde leicht, dazu helfe uns Gott. Amen.«<sup>67</sup>

Äußerlich ist Leiden ›taxonomisch‹ zu gliedern nach seinen *Orten*, ›*Subjekten*‹, *Modi*, *Zielen*, ›*Objekten*‹ und seiner *Sozialität*: *wo* gelitten wird (Himmel/Erde), *wer* leidet (Christus/Mensch; Christ/Sünder), *wie* gelitten wird (willentlich/zufällig), *wozu* (um der Dinge/um Gottes willen), *woran* (an sich/an den anderen/der Welt) und *mit wem* gelitten wird (allein/mit Christus; d.h. auch *für* wen). Da man dem folgend *alle* Darstellungen des Leidens nach der jeweiligen Unterscheidung ordnen könnte, sei nur exemplarischen Gesichtspunkten nachgegangen: dem Aspekt der *Quellen und Relationen* (A), dem der *Orte*, an denen gelitten wird (B)<sup>68</sup> sowie der theologisch qualifizierten ›*Subjekte*‹ und *Sinne* (C).

A) Überblickend lassen sich bei Tauler und Seuse grundverschiedene *Quellen* des Leidens unterscheiden:

1. Sünde und Gnade als ›*Befindlichkeiten*‹, in und aus denen gelitten wird.

2. Welt, Selbst, Teufel und Gott als gleichsam ›*objektive*‹ Quellen des Leidens. Auch wenn bestritten würde, daß das Leiden in Gott seinen Grund haben könnte,<sup>69</sup> läßt sich diese Ansicht belegen: »Nicht nur der Teufel versucht ihn, auch Gott und die Menschen üben ihn mit harten Schlägen.«<sup>70</sup>

3. Es lassen sich die *Verhältnisse* bestimmen, in denen gelitten wird:

- ›*remoto Deo*‹ leidet der Unbekehrte an sich und der Welt,
- ›*coram Deo*‹ leidet der Unbekehrte die Strafen für die Sünde,
- ›*coram Deo*‹ leidet der Bekehrte zum Zwecke der Läuterung,
- ›*in deo*‹ leidet der vollkommene Gott selber. Außerdem leidet er Versuchungen durch den Teufel, denn die Neigung zur Sünde bleibt;<sup>71</sup> und er *will* leiden in Einsicht in die »Notwendigkeit des Leides für den Menschen«<sup>72</sup> wie aus »túrst nach lidende«.<sup>73</sup>

4. Es gibt verschiedene ›*Richtungssinne*‹ des Leidens:

- von Gott wegführendes oder auf Gott hinführendes Leiden oder

<sup>67</sup> Tauler, Hofmann, 44 (kursiv P.S.).

<sup>68</sup> Überkomplex wird das Phänomen durch den Zusammenhang von Leiden und Lieben einerseits, wie von Leiden und Lust (an den Dingen) andererseits.

<sup>69</sup> Ist Gott Urheber von Anfechtungen? So B. MÖLLER, *Die Anfechtung bei Johann Tauler*, Diss. theol. Mainz 1956; dagegen PLEUSER, *Der Begriff des Leides*, 98f.

<sup>70</sup> PLEUSER, *Der Begriff des Leides*, 203; vgl. Vetter, 265.

<sup>71</sup> Ebd., 202f; vgl. Vetter, 225, 252, 406.

<sup>72</sup> PLEUSER, ebd., 203.

<sup>73</sup> Tauler, Vetter, 256.



– Leiden als Strafe aus Gottes Gerechtigkeit oder als Prüfung, wenn nicht sogar als Auszeichnung durch Gottes Liebe.

B) Als *Orte* oder *Horizonte* des Leidens sind zu unterscheiden:

a) Himmel und Fegfeuer

*Nicht* gelitten wird im *Himmel*. Denn der verklärte Leib sei leidensfrei<sup>74</sup> wie der verklärte Leib Christi.<sup>75</sup> Der Himmel ist zugleich Metapher der *unio*, in der das Leiden keinen Ort mehr hat: »denn in dem göttlichen Wesen, in das sich ihr Herz verloren hat, falls es ihnen zuteil geworden ist, hat Leib und Betrübniß keine Stätte, wohl aber Friede und Freude«. <sup>76</sup> So gesehen sind die im Glauben Vollendeten gleichsam im Himmelreich, sofern sie *nicht* leiden.<sup>77</sup> Um diese These durchzuhalten, sei dem Vollendeten alles Leid nicht mehr Leid, sondern Liebe. Dies ist die *Eutopie*, der eine *Distopie* entspricht:

*Außerordentlich* gelitten wird im *Fegfeuer*,<sup>78</sup> wo die Sünder »das unmäßige Leiden«<sup>79</sup> ertragen müssen: »da erblicke ich in dem Lande der Qualen Angst und Not«, <sup>80</sup> heißt es visionär bei Seuse. »Die geringste Qual ist hier größer, als je die eines Blutzengen auf Erden war. O weh, eine Stunde im Fegfeuer ist so lang wie hundert Jahre! O, jetzt sieden, jetzt braten wir und rufen um Hilfe!«<sup>81</sup> Wie der Himmel als Trostmetapher fungiert, so die Fegfeuerqualen als Schreckensmetapher, mit der der Leser »von Herzen« bewegt werden soll, auf daß er Besserung<sup>82</sup> gelobt: »Ich will sterben lernen, ich will mich auf jene Welt einstellen. Herr, ich sehe, daß hier keines Bleibens ist. Wahrlich, Herr, ich will meine Reue und meine Buße nicht bis zum Tode aufschieben«. <sup>83</sup>

Aber dieser Abgrund des Leidens kann paradoxerweise nicht nur als schreckliches Elend exkludiert, sondern auch dialektisch *inkludiert* werden: »Gesegnet das Fegfeuer, in dem dein Lob an mir vollendet wird!«<sup>84</sup> Denn *unschuldiges* Leiden dient dem Lobe Gottes, *schuldiges* Leiden hingegen dem Lobe seiner Gerechtigkeit.<sup>85</sup> Damit wird noch das Äußerste einbezogen in

<sup>74</sup> Seuse, DMS 258.

<sup>75</sup> Seuse, DMS 302: »da dein zarter Leib nun verklärt und frei von Leiden ist«.

<sup>76</sup> Seuse, DMS 119.

<sup>77</sup> »Solche Menschen sind irgendwie ganz so, als ob sie im Himmelreich wären; was ihnen geschieht oder nicht geschieht, was Gott in allen seinen Geschöpfen wirkt oder nicht wirkt, schlägt ihnen alles zum Besten aus« (Seuse, DMS 120).

<sup>78</sup> Seuse, DMS 270; zu vermeiden durch Schatz des Lohnes Christi.

<sup>79</sup> Ebd., 296.

<sup>80</sup> Ebd., 295.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd., 295f.

<sup>83</sup> Ebd., 296.

<sup>84</sup> Ebd., 313.

<sup>85</sup> Ebd., 312.

den prästabilen Sinn des Leidens, Gabe Gottes zu sein. Das Strafleiden hat eine intrinsische Tendenz, auf Gott bezogen zu sein. Und das unschuldige Leiden wird in seiner willentlichen Übernahme ›bonisiert‹ zum Lobe Gottes, statt nur zur Klage zu führen.

#### b) Auf Erden

Bei Seuse, der das am differenziertesten erörtert, finden sich zwei Ordnungen und entsprechende Einstellungen zum irdischen Leiden, eine alte und eine neue. Die *alte* Einstellung bestimmte sein Leben bis zu einer bestimmten Wende. Zunächst war er auf dem Weg der Leidenssuche in Selbstmarterung als Bußübungen. Dabei ging es um in frommer Gottsuche sich selbst zugefügte Schmerzen und Verletzungen wie Geißelung, das Nagelhemd, ein mit Nägeln gespicktes Holzkreuz, Fesselung der Hände, Kälte und Fasten.<sup>86</sup> Das erscheint ex post als Leidenssucht der Gottsuche, um mit aller Gewalt die Leidenszeichen Christi am eigenen Leib zu wiederholen bzw. gewaltsam die Mimesis Christi auszuagieren. ›Leiden für Anfänger‹ wäre das zu nennen, die letztlich auf einem Abweg enden, final in der Selbsttötung. Hier zeigt sich die groteske Folge einer mißverstanden beim Wort genommenen Bußmetapher, der ›mortificatio‹, und die gefährliche Wirkung des Todes als Heilsmetapher. Im Grenzwert führt das zum ›cadaver‹ in wörtlichem Sinne.

Das galt Seuse schließlich als ebenso unerträglich, wie es ex post erscheint: »Nachdem der Diener solche Übungen seines äußeren Menschen [...] von seinem achtzehnten bis zu seinem vierzigsten Jahre getrieben hatte und seine ganze Natur so zugerichtet war, daß er nur noch die Wahl hatte, zu sterben oder auf derlei Übungen zu verzichten, ließ er davon ab; Gott ließ ihn wissen, daß solche Strenge und alle diese Formen nichts anderes gewesen seien als ein guter Anfang und ein Durchbruch durch seinen ungezügelten Menschen.«<sup>87</sup>

Die *neue* Ordnung wirkt wie eine Gegenbesetzung zur alten und darin wohl auch zur herrschenden Einstellung aller, die in Bußübungen die Gleichförmigkeit mit Christus suchten.<sup>88</sup> Als Einführung des ›Ritters im Glauben‹ wird ihm sein Leiden angekündigt, das so zahllos sein werde wie die Sterne: 1) Statt Selbstkasteiung werde er von Gott in die Gewalt Fremder gegeben. 2) Er werde Untreue leiden statt die Liebe der Anderen. 3) Jeder Trost wird fehlschlagen. Statt dessen wird er von allem, was leidvoll und zuwider ist, getroffen werden. Die drei Leidensarten, die angekündigt

<sup>86</sup> Ebd., 130f.

<sup>87</sup> Ebd., 80.

<sup>88</sup> Zur Kritik an den asketischen Übungen ebd., 130f; zur Suche nach einem Mittelweg ebd., 132.

werden, sind *Widerfahrnisse*, keine gewählten, intentionalen, selbstbezüglichen Akte.

Auf den Schrecken darüber und die Trauer des Dieners hin hört er eine Stimme im Innern: »Tu auf das Fenster, schau und lerne!«<sup>89</sup> Was er sieht, ist die entscheidende Vision: »Da sah er einen Hund, mitten im Kreuzgang, der hatte ein verschlissenes Fußtuch im Maul und spielte damit auf seltsame Weise: Er warf es in die Höhe und wieder zu Boden und zerrte Löcher hinein.«<sup>90</sup> Die Stimme appliziert diese Vision auf Seuse: »Solch ein Spielzeug wirst du in deiner Brüder Gerede werden.«<sup>91</sup> Nach dieser sogenannten *Fußtuchvision*<sup>92</sup> verzichtet er auf seine Bußübungen. Die visionäre Kehre führte zum Übergang vom Anfang auf den Weg der Erleuchtung, was zunächst heißt, von solcher Leidenssucht zu *lassen*, weil sie im Grunde Selbstsucht sei. Die Eskalation der immer aktiver gesuchten Leiden führt letztlich nur in die Steigerung der Selbstbezüglichkeit und kann nur unterbrochen werden von *Außen* in einer *widerfahrenden* Vision. Das ist die Urimpression – in literarisch imaginärer Inszenierung der Urstiftungsszene –, mit der eine ›basale, intentionale Rezeptivität‹ unterlaufen wird. Was hier ›empfangen‹ werden soll, ist nicht mehr ›secundum modum recipientis‹ maßvoll moderiert, sondern die unerträglich wirkende Brechung des Rezeptionsvermögens eines ›homo capax‹ (reflexiv wie faktisch).

Wie schwer es fällt, damit zu brechen, zeigt die (sublimiert noch intentionale) Interpretation dessen: »Die hohe Schule und ihre Kunst, die man hier lernt, ist ein gänzlich, völliges Lassen seiner selbst, derart, daß der Mensch so zunichte wird, wie Gott sich auch gegen ihn erzeige oder durch seine Geschöpfe sich ihm gegenüber verhalte in Lieb oder Leid«, und das »in völliger Preisgabe des Seinen.«<sup>93</sup> Das *Lassen* wird zum *Vorsatz* Seuses:<sup>94</sup> »diesem Können wolle er sein Leben weihen«,<sup>95</sup> und nicht nur zum *Vorsatz* Seuses, sondern aller Menschen: »Nehme jeder Mensch *sein* Kreuz auf sich.«<sup>96</sup> Denn »Gott hat mancherlei Kreuze, mit denen er seine Freunde züchtigt.«<sup>97</sup> Damit entsteht hier von neuem der Widerspruch, dies tätig zu suchen und zu üben, obwohl es doch ein ›Aufgeben seiner selbst‹ sein soll, mit *paradoxe* Struktur: »je weniger man hier Geschäftigkeit entfaltet, um so mehr hat man getan; und damit zielte er auf ein Tun, bei dem

<sup>89</sup> Ebd., 85.

<sup>90</sup> Ebd., 86.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Vita c. 20, im 40. Lebensjahr.

<sup>93</sup> Seuse, DMS 81.

<sup>94</sup> Gelassenheit steht versus Eigenschaft – folglich ist der Gelassene ein ›Mann ohne Eigenschaften‹.

<sup>95</sup> Ebd., 82.

<sup>96</sup> Nicht ›mein Kreuz‹, sondern das Christi (ebd., 131).

<sup>97</sup> Ebd., 132.

der Mensch hindernd zwischen sein eigenes Selbst und das lautere Lob Gottes tritt«. <sup>98</sup> Noch die Akzeptanz des Widerfahrenden fordert das Tun – allerdings nicht mehr als basales Vermögen der *Intentionalität*, in deren Horizont das gesuchte Leiden nur das Leiden an sich selbst sein kann, sondern als *responsorische* Intentionalität, mit der auf die Widerfahrnisse geantwortet wird. Zwar wird durch die neue Einstellung die Problematik der alten überwunden, aber in sublimierter Form kehrt die Ambiguität wieder.

C) Als ›Subjekte‹ und ›Sinne‹ des Leidens sind unterscheidbar, *wer wodurch bzw. woran* leidet.

1) In der Welt wird gelitten *durch die Welt und die Menschen*. Dabei erhält das Leiden stets einen *perspektivischen* Sinn: Sünder und Gläubige leiden in verschiedenem Sinne. <sup>99</sup>

a) Aus *Sünde* wird ›an und für sich‹ an sich selbst und an der Welt gelitten. <sup>100</sup> Ein Beispiel dafür ist der unvorbereitet Sterbende: <sup>101</sup> »Soviel dich nun eigener Mangel dahin zieht, daß du Sünde tust, wovon jedem Menschen, der sündigt, billig Leid und Trübsal zuteil wird, so viel fehlt dir noch an dieser Vollkommenheit; soweit du aber Sünde meidest und dabei deinen eigenen Willen aufgibst und dorthin entsinkst, wo du weder Leid noch Last haben kannst, weil dir Leid nicht Leid ist und Leiden nicht Leiden, da bist du auf dem rechten Wege. Und das geschieht alles unter Preisgabe des eigenen Willens«. <sup>102</sup>

b) Aus *Liebe* zu Gott leidet der Mensch nicht mehr an sich, sondern an der Welt, aber in anderem Sinne als aus Sünde. Das Beispiel dafür ist Seuses Vita. Er erleidet ungerechterweise üble Nachrede und Verfolgung (wie Paulus). <sup>103</sup> Selbst das wird, wenn nicht als Schickung Gottes, so doch als von Gott zugelassene Prüfung verstanden, wie in der ›Fußtuchvision‹ angekündigt: »Eines Tages sah ich mit meinen inneren Augen den göttlichen Richter auf seinem Stuhl sitzen, und gemäß seiner Zulassung wurde zwei bösen Geistern die Macht gegeben, Euch zuzusetzen in Gestalt der beiden Oberen, die Euch Leid antaten. Da rief ich zu Gott und sprach: ›Ach,

<sup>98</sup> Ebd., 82.

<sup>99</sup> Ebd., 120. Vgl. »O weh, wie bist du, Leiden und Leiden, doch einander so ungleich! Herr, du allein bist der Leidende, der durch eigene Verschuldung nie Ursache zum Leiden gab; ach, wer aber ist der, der sich rühmen dürfte, nie eine Ursache für sein Leiden gegeben zu haben« (ebd., 116f).

<sup>100</sup> Ebd., 261.

<sup>101</sup> Ebd., 290ff.

<sup>102</sup> Ebd., 119. (DS 94f: »als vil du aber súnd midest und dir selben dar inne us gast und in daz vergast, da du noh leid noh swarheit maht haben, denne daz dir leid nit leid ist und dir liden nit liden ist, daz dir ellú ding ein luter frid sind, so ist dir reht in der warheit«).

<sup>103</sup> DMS 92ff.

barmherziger Gott, wie kannst du dies bittere Leiden zulassen?« Er antwortete und sprach: »Dazu habe ich ihn mir auserwählt, daß er durch solches Leiden meinem göttlichen Sohn nachgebildet werde«. <sup>104</sup> »Solus Christus« ist der *unschuldig* Leidende. Daher hat *sein* Leiden *sakramentale* Wirkung, so daß die Gläubigen »durch deine leidenden, blutenden Wunden reingewaschen und unschuldig werden jeder Missetat«. <sup>105</sup>

## 2) Durch den Teufel?

Angesichts dessen, daß einen die Leiden nicht nur selbst- sondern auch gottvergessen werden lassen können, erscheint ihre Wirkung ambivalent: Sie könnten auch vom »Antichrist« stammen. <sup>106</sup> Seuse allerdings führt *alle* Leiden auf Gottes Handeln oder Zulassen zurück. Gott verfährt mit ihm »als ob er den bösen Geistern und allen Menschen erlaubt habe, ihn zu quälen«. <sup>107</sup> Der Teufel <sup>108</sup> will sich zwar an Seuse rächen für sein Gottlieben, wie auch eine »Schar teuflischer Geister«, aber Maria offenbart ihm dagegen: »Sie können ihm nichts tun ohne meines lieben Kindes Zulassung; was der ihm fügt, das ist und wird sein Höchstes und Bestes«. <sup>109</sup> Das heißt, Leiden können zwar vom Teufel initiiert sein, von ihm gewollt und dem Menschen zugefügt, aber nicht ohne *Zulassung* Gottes, der darin letztlich handelt und »alles zum Besten wenden« wird, so die tröstliche Hoffnung. Daß in dieser von Hiob inspirierten Inklusion *aller* Leiden der Trost leitend ist, dürfte einleuchten; daß diese Rede allerdings auch erschreckend wirken kann, wohl gleichfalls.

## 3) Durch Gott <sup>110</sup>

Letztlich sei es immer *Gott*, von dem das Leiden stammt: »Gott verhängt etwa über einen Menschen schwere Leiden gänzlich ohne dessen Schuld«, um ihn zu erproben oder um seines Lobes willen. <sup>111</sup> Paradigma dafür ist das Leiden des unschuldigen Jesus. Nur, mit welchem Recht wird das auf *alles* Leiden des Christen übertragen? Das einzige Argument ist die All-

<sup>104</sup> Ebd., 96.

<sup>105</sup> Ebd., 117.

<sup>106</sup> Vgl. V. GROEBNER, *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München/Wien 2003, zeigt, in der Antichrist-Literatur werden *die* Leiden geschildert, die er den Gläubigen zufügt (121ff).

<sup>107</sup> Seuse, DMS 88. Ebd., 152ff, erscheint ihm ein »schmutziger Mohr mit feurigen Augen«, der »gar teuflisch« spricht: »Ich bin der Geist der Lästerung, und du sollst schon merken, was ich will« (ebd., 153); dito erscheint eine »höllische Gestalt mit einem Bohrer«, den sie ihm in den Mund hineindrehen will (ebd., 88f).

<sup>108</sup> Ebd., 137f.

<sup>109</sup> Ebd., 138.

<sup>110</sup> Das Andere des Leidens, die Herzenslust, wird nur in Gott gefunden.

<sup>111</sup> Ebd., 154.

wirksamkeit Gottes.<sup>112</sup> Diese totale Rationalisierung könnte man für eine scholastische Tradition halten, die aber in der Passivitätsrhetorik der Mystik zu einem Topos der Tröstung in Anfechtungen wird.

Gottes Liebe wirkt den Sündern als Strafe, den Gläubigen als Güte, je nach Glaube oder Unglaube.<sup>113</sup> Alle Leiden durch die Welt bzw. die Menschen gelten letztlich als Leiden durch Gott, sei es durch seine Gerechtigkeit (Strafe) oder seine Liebe (Gnade). Der Übergang wird *nachvollziehbar* durch die Passionsmeditation bzw. deren *imitatio* wie in Seuses Vita. Und er wird *vollzogen* durch die Einwilligung in das Leiden, das geduldigliche bzw. gelassene Tragen derselben, also im Leiden des Glaubens ›coram Deo‹.<sup>114</sup>

Das gewollte wie das zugefallene (nicht gewollte) Leid wird darin *umgewandelt*, indem es ›um Gottes Willen‹ erlitten wird: »Füge dich freien Willens in meinen Willen in allen Leiden, die ich dir auferlegen will, ohne dies oder jenes Leiden auszunehmen [...]. So wirst du wohl empfunden haben, daß die von mir dir gesandten Leiden dir viel näher gehen, viel tiefer greifen und eher zu mir treiben als alle selbstgewählten Leiden«. <sup>115</sup> Der Rekurs auf den ›freien Willen‹ zur Übernahme des Leidens ist allerdings kaum überzeugend. Wird damit doch anscheinend eine basale Rezeptionswilligkeit und -fähigkeit vorausgesetzt, die doch gerade unterlaufen oder gebrochen wird durch die Widerfahrnisse. Wird damit doch das Pathos in den Horizont eines ›potenten‹ Ethos oder spekulativen Logos gestellt? Um diese Ambiguität zu vermeiden, müßte die Einwilligung als verspätete *Antwort* auf die Leiden verstanden werden, in der bereits die Liebe wirksam ist.

Auf die Frage des Dieners, »welches Leiden meinst du, das so inniglich nützlich und gut ist«, antwortet die Weisheit: »Ich meine damit jegliches Leiden, sei es freiwillig übernommen oder ohne Zutun zugefallen [willeklich angenommen oder unwillklich zu gefallen], wenn ein Mensch aus der Not eine Tugend macht, daß er das Leid ohne meinen Willen nicht los-

<sup>112</sup> Ebd., 120 (Seuse, DS 95: »der es alles tut, der es alles ist«).

<sup>113</sup> Seuse, DMS 246.

<sup>114</sup> Tauler, Hofmann, 43: »Dabei denkt man an den äußeren Menschen, auf den mannigfaches Leiden fällt. O liebevoller Gott, wo sind nun die seligen Leute, denen Gottes Bürde leicht ist? Denn niemand will leiden, und doch muß es immer ein Leiden und ein Lassen geben, wende es, wie du willst. Christus selbst mußte leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen. Was sollst du nun leiden? Du sollst leiden die Entscheidungen und die Schickungen Gottes, wo und wie sie auf dich fallen, es sei von Gott oder von den Menschen. Es sterben dir deine Freunde, du verlierst Gut oder Ehre, inwendigen oder äußeren Trost, mag es von Gott oder den Geschöpfen kommen: diese Bürden sollst du leichtlich tragen, und auch deine eigenen Mängel, die dir leid sind und die du nicht überwinden kannst noch vermagst. So leg dich unter die Bürde, um zu leiden in dem göttlichen Willen, und übergib dein Leid Gott«.

<sup>115</sup> Seuse, DMS 263.

werden wolle und es zu meinem ewigen Lobe nutze in liebevoller demütiger Geduld; und je williger das geschieht, um so edler und mir wohlgefälliger ist es«. <sup>116</sup> Ausgegangen wird von der *kontingenten Widerfahrung*, die ursprünglich nicht-intentional ist, aber intentional übernommen werden kann. Aus dem so widerfahrenden Leid als Not soll der Mensch eine Tugend machen: es nicht wider Willen Gottes loswerden wollen und es zum Lobe Gottes nutzen in der Haltung der Geduld und Demut. Die Teleologie dieses Verhaltens zum Leid ist bestimmt durch die ›oboedientia passiva‹ mit dem Übergang zur ›activa‹: Je williger das geschieht, um so edler und Gott wohlgefälliger ist es.

Hinter der Ordnung der Widerfahrungen des Leidens zeigt sich eine *metaphysische Ordnung* von Gott und Welt, letztlich die Heilsökonomie als Ökonomie der Leiden: »Meine Wohnstatt ist in der reinen Seele [...]; darum kann ich nicht dulden, daß sie mit Zuneigung oder Freude sich einem Ding zuwende; von Natur aus ist sie zu schädlichem Vergnügen geneigt: Darum sperre ich ihr den Weg mit Dornen, bringe Widerwärtigkeiten in alle Lücken, damit sie, es sei ihr lieb oder leid, nicht entkomme; alle Wege bestreue ich mit Leiden, damit sie ihre Herzenslust nur in der Hoheit meiner göttlichen Natur finden könne. Siehe, wären alle Herzen *ein Herz*, es könnte auf Erden nicht den geringsten Lohn davontragen, mit dem verglichen, den ich in Ewigkeit für das geringste Leiden geben werde, das ein Mensch um meinetwillen leidet. Dies ist meine ewige Ordnung in der ganzen Natur, von der ich nicht abgehe; was edel und gut ist, muß sauer verdient werden«. <sup>117</sup>

Damit ist eine mehrfache ›Einordnung‹ des Leidens möglich: 1) Das Leid *an* den Dingen schützt vor einer sündigen Neigung *zu* den Dingen. Dieses Leiden ist eine von Gott den Dingen beigegebene Widerwärtigkeit, die den Menschen von seiner Neigung zu den Dingen abhalten soll, um ihn *ex negativo* zu Gott zu führen. Daher führt 2) dasselbe Leid heilspädagogisch zur Abwendung von den Dingen und Zuwendung zu Gott. Und 3) wird für das Leiden von Gott Lohn versprochen. Das kann sich aber nicht auf das ›Leiden an den Dingen‹ beziehen, sonst wären die Dinge zu suchen, statt zu meiden, und an ihnen zu leiden der Heilsweg mit finaler Entlohnung. Der himmlische Lohn kann nur für das Leiden ›um Gottes Willen‹ versprochen werden, nicht für das ›an den Dingen‹. Damit gibt es ein ›sündiges‹ und ein ›gläubiges‹ Leiden: um der Dinge oder meinetwillen und um (des Anderen und) um Gottes Willen.

Auch wenn mit der Grundfigur basaler Rezeptionsfähigkeit des Menschen gebrochen wird, wird dieser Bruch durch die metaphysische Ordnung doch umfassen und vermittelt. Es ist nicht mehr die Fähigkeit des

---

<sup>116</sup> Ebd., 262.

<sup>117</sup> Ebd.

Menschen, sondern die Ordnung des Heils, die den Vermittlungshorizont bildet, auch über das Zerschneiden der Kapazität des Menschen hinaus. Statt aber diese Einordnung der Widerfahrnisse zu einer *anderen Ordnung* führen zu lassen, werden in der Logik des Tauschs ›Verdienst und Lohn‹ in Aussicht gestellt. Damit werden die Konsequenzen einer Umbesetzung durch den Primat des Pathos vor Ethos und Logos unterschritten.

#### F) *Leiden Christi als Paradigma der Passivität*

Thomas' These war, daß Christus am Kreuz nur in seinen niederen Seelenvermögen gelitten habe, nicht in seinen höheren Seelenvermögen (die vom göttlichen Logos ›besetzt‹ waren). Dahinter steht die Frage, wie sich göttliche und menschliche Natur Christi *im Leiden* zueinander verhalten. Klassisch für die Theologie seiner Zeit war das erörterte Theorem der *Suspension der Redundanz*. Man meinte damit die Gleichzeitigkeit von ›fruitio‹ und ›passio‹ erklären zu können, indem man die ›fruitio Dei‹ den höheren Seelenkräften (der göttlichen Natur) zuordnete und die ›passio‹ den niederen (der menschlichen Natur). Damit einher ging die Ansicht, die ›fruitio‹ würde im Leiden nicht auf die niederen Seelenkräfte ›überströmen‹, weil im Falle von deren Redundanz die ›passio‹ aufgehoben werden würde. Zugleich impliziert das eine zweite Suspension und zwar der Redundanz der niederen auf die höheren Seelenkräfte, weil sonst die ›passio‹ die ›fruitio‹ aufheben würde. Diese thomistische Lösung tendiert zu einer Trennungschristologie hinsichtlich der Passionen wie der Seele mit der Konsequenz (oder Voraussetzung) einer entsprechenden Trennungsanthropologie.

a) Diese Tradition findet sich auch in der ›deutschen Mystik‹ *Taulers* mehrfach, trotz allem Pathos. Christus befand sich in seinem obersten Seelenvermögen in einer ›fruitio beata‹, während seine niederen litten.<sup>118</sup> In der Regel (allerdings nicht ohne Ausnahmen) folgt er dieser Tradition:<sup>119</sup> »Do er leit an dem krúce und starb, do was er nach sinen obersten kreften in dem selben gebruchen do er ietzunt inne ist.«<sup>120</sup> Oder auch: »Dis verlossen bekante er do er uf dem berge bluot switzte. Und doch in dem selben was er nach sinen obersten kreften ein besitzer des selben des er ietzunt gebruchet: der gotheit die er selber was.«<sup>121</sup> Damit wurde der Erhöhte zum Modell, den Leidenden zu verstehen. Die Hermeneutik der Passion würde so beherrscht von der Rhetorik der stets schon überwundenen Passion. Es ist an den zitierten Stellen allerdings deutlich, daß dieses Theorem

<sup>118</sup> Tauler, Vetter, Predigt 39, 66, 67.

<sup>119</sup> Vgl. PLEUSER, Der Begriff des Leidens, 205; vgl. Thomas, STh III q. 46 a. 5-8; De ver. q. 26, a. 9f; Bonaventura, In sent. q. 3, d. 15; vgl. M.J. SCHEEBEN, Gesammelte Schriften, Freiburg 1949ff, Bd. VI, 2, 121-127.

<sup>120</sup> Tauler, Vetter, 157, 19ff (Predigt 39); vgl. 364, 3f (Predigt 66).

<sup>121</sup> Ebd., 371, 19ff (Predigt 67).



von Tauler in bestimmter rhetorischer (poimenischer) Funktion gebraucht wird: Auch wenn der ›gottförmige‹ Mensch noch von Leiden heimgesucht werde, so sei doch seine Gottförmigkeit dadurch nicht in Gefahr.

Die anthropologische Folgefrage bleibt: Leidet die ganze Person, nur der äußere Mensch oder auch der innere und höchste Teil, also die Seele in all ihren ›Teilen‹? Für eine ›trennungsanthropologische‹ Sicht sprechen Stellen wie: »eine sele vol Gotz und ein licham vol lidens«,<sup>122</sup> oder: »eine sele vol Gotz und ein nature vol lidens«. <sup>123</sup> Aber für den *Menschen* gilt in jedem Fall, daß in jedwedem Leiden nicht nur der äußere Mensch leidet, sondern auch das ›Gemüete‹ bzw. die ›mens‹, insofern auch der ›animus‹ durch Leid verletzbar ist.<sup>124</sup> Erst der ›entworfene‹ und der final ›gotformige‹ Mensch, der alle Seelenkräfte auf sein Innen gerichtet hat, sei in seiner Seele nicht mehr verletzbar, wenngleich er noch leidet. Sein ›Hertzeleide‹ bleibt zu *Herzen* gehendes *Leid*.<sup>125</sup>

Tauler kann auch anders, weniger distanziert sprechen: Christus habe (wie zitiert) »so unbegriffenlichen gelitten [...] in allen sinen übersten kreften und in allen sinen nidersten kreften unde in allen sinen sinnen indewendig und ussewendig«. <sup>126</sup> Die Differenz zu Thomas ist deutlich. Es wird nicht nur nicht die Redundanz der ›fruitio‹ suspendiert, sondern die Redundanz der ›passio‹ wird *nicht* suspendiert. Statt des Dyotheletismus, der einen separablen höchsten Seelenteil in Christus zu denken ermöglicht, ist an dieser Stelle bei Tauler die Selbsterfahrung des Christen leitend. Nur bleibt die Finalbestimmung des Menschen von der Suspensionsthese bestimmt, wie zitiert: »Was bleibt nun dem gottförmigen Menschen? Eine Seele Gottes voll und ein Leib voller Leiden«. <sup>127</sup> Wenn wirklich die ›Seele Gottes voll‹ ist, in reiner ›fruitio‹, werde das Leiden sie nicht mehr anfechten. Nur ist die Pointe – wie sie im ›Gottleiden‹ noch näher thematisch werden wird –, daß an diesem höchsten Punkt der unio nicht *nicht* gelitten wird, sondern *Gott erlitten* wird. Und dieses Leiden ist in seiner Redundanz *nicht* suspendiert:

»Es ist dem Menschen durchaus möglich, in jeglichem Leiden sich eine ganze Teilhabe am Leiden unsres Herrn zu verdienen. Nun gibt es ein edleres (Gott) näheres Leiden; denn obgleich dies (von dem ich soeben sprach) unermesslich nützlich, fruchtbar und wertvoll ist, so ist doch jenes noch wertvoller und edler: es besteht darin, *Gott auf innerliche Weise zu erleiden*; und so hoch und ferne Gott über den Geschöpfen steht, so erhaben ist dieses Leiden über allem Werk, das man vollbringen kann. Darum sollten

<sup>122</sup> Ebd., 253, 18.

<sup>123</sup> Ebd., 230, 8.

<sup>124</sup> PLEUSER, Begriff des Leides, 60.

<sup>125</sup> Tauler, Vetter, 128, 323.

<sup>126</sup> Ebd., 65, 13ff (Predigt 14).

<sup>127</sup> Tauler, Hofmann, 405.

wir Gott ganz besonders deshalb lieben, weil er unsere ewige Seligkeit in ein Gott-Leiden gelegt hat«. <sup>128</sup> Ohne die Eigenarten der Übersetzung zu erörtern, zeigt die Predigt, daß ein *anderes* Leiden zur teleologischen Orientierung eingeführt wird: das *Gottleiden*. Da die ›fruitio‹ jenseits aller Aktivität und Intentionalität liegt, wird hier ein *quer* stehendes Leiden entdeckt, nicht als basale Bestimmung der Kreatur schöpfungstheologisch und stets korrelativ, sondern soteriologisch als Finalbestimmung und gewissermaßen ›schlechthinnig‹.

b) Bei *Seuse* findet sich gleichfalls die Tradition, Christus habe nur ›äußerlich‹ am Kreuze gelitten: »Du hast mir die unermessliche Not aufgezeigt, die dein äußerer Mensch am hohen Kreuze erlitt, wie durchmartert er war und gefesselt mit den Banden eines jammervollen Todes«. <sup>129</sup> So ist klar, »was deine äußeren Kräfte betraf, die zu jener Stunde die bitteren Todesschmerzen fühlten«, <sup>130</sup> aber »wie stand es aber um deinen inneren Menschen, um deine edle Seele?« <sup>131</sup> Entsprechend der Suspension der Redundanz läßt er Christus sprechen: »Wenn auch meine Seele nach ihren obersten Kräften im Schauen und Kosten der lauterer Gottheit so herrlich dastand, wie sie nun ist, so waren doch die niederen Kräfte des inneren und des äußeren Menschen ganz sich selbst überlassen bis ins Tiefste unergründlicher Bitterkeit in ganzem trostlosem Leid, wie es sonst nie erlebt ward«. <sup>132</sup> Ob das mit dem *äußeren versus inneren* Menschen oder den *höheren versus niederen* Seelenteilen formuliert wird, scheint gleichgültig zu sein.

Allerdings kann auch *Seuse* der etablierten Suspensionsthese widersprechen, nicht ohne Neigung zur Häresie. In seltsamer Passionskomparatistik fragt er einmal »Wer trägt das größere Leid?« <sup>133</sup>, Maria oder Christus? Und antwortet mit dem Hinweis auf das Leiden des *Schöpfers*, mit dem die Ele-

<sup>128</sup> Ebd., 552 (kursiv P.S.); vgl. den Fortgang (ebd. 552f): »Das Werk (aber) soll Gottes sein und nicht unseres: wir sollen Gott in (uns) aufnehmen. Der Mensch kann von Natur mehr leiden als wirken, mehr nehmen als geben; eine jegliche Gabe bereitet und regt (im Menschen) das Begehren zu tausendfach mehr Gaben an, wollte er sich nur der Ruhe überlassen, sich (innerlich) frei machen und stillhalten und des göttlichen Wirkens in seinem Innern warten, Gott aufnehmen und in sich wirken lassen, damit er sein edles göttliches Werk in ihm vollbringen könne; denn Gott ist reines Wirken und unser Geist in ihm selbst reines Erdulden. Blicke der Mensch in seinem edlen Stand und hielte er sich ledig und lauter unter Gott, daß Gott sein Werk in ihm vollbringen könnte, so entstände – wäre es Gottes Wille – daraus wundervolle Seligkeit. Daß wir Gott in uns wirken lassen, damit wir sein Werk sich in uns vollenden sehen, dazu helfe er uns. AMEN«.

<sup>129</sup> *Seuse*, DMS 271.

<sup>130</sup> Ebd., 282.

<sup>131</sup> Ebd. (c. 18 ›Von dem innerlichen Leiden des Heilandes, als er am Kreuze hing‹).

<sup>132</sup> Ebd., 282f. Im Schrei der Gottverlassenheit war »mein Wille mit dem seinigen nach ewiger Ordnung in einem verbunden« (ebd., 283).

<sup>133</sup> Ebd., 281.

mente leiden und darin sein Leiden anzeigen: »Kein Wunder, daß unsere Herzen hier vor Jammer und Erbarmen zerfließen, war doch die Not so groß, daß sie die harten Steine spaltete, das Erdreich erbeben ließ, daß die Sonne erlosch, auf daß sie *mit dem Schöpfer litten*«. <sup>134</sup> Wenn schon sein Vater litt, der Innbegriff höchster ›Seelenkraft‹, dann doch sein Sohn schwerlich bloß *äußerlich*. Wie ergeht es dann dem Christen in seinem Leben? Soll er *innerlich* bewegt werden und leidet auch an der Seele? Hier fungiert die Suspensionsthese ›nur‹ noch als seelsorgerliches Regulativ (und findet darin ihren eigentlichen Sitz im Leben): »Je bitterer dein Leiden nach außen ist und je gelassener du nach innen bist, umso gleicher bist du mir und umso lieber dem himmlischen Vater«. <sup>135</sup> Aber das gilt nur ›finaliter‹, als im besten Sinne frommer Wunsch, nicht voll und ganz von den Leiden überwältigt zu werden.

Der anthropologische ›Normalfall‹ ist, nicht nur außen zu leiden, wenn von *anderen* Menschen einem Verleumdungen, Treuebrüche und Gefahren widerfahren, sondern auch *innen* in Zweifel, Melancholie oder Angst vor Rettungslosigkeit. <sup>136</sup> Deswegen gilt für die Seele des Menschen, hin- und hergerissen zu werden zwischen gelassenem Gottlieben und dauernder Anfechtung in sich und von außen. »Die Seele gleicht einer leichten Flaumfeder. Hängt sie nicht irgendwo fest, so trägt ihre natürliche Beweglichkeit sie leicht in die Höhe hoch dem Himmel zu; ist sie aber irgendwie beschwert, so sinkt sie nieder«. <sup>137</sup> Weil das Leid der *Seele* im Unterschied zu dem des Leibes unermesslich viel größer ist, <sup>138</sup> ergibt sich hier vielmehr die *umgekehrte* Frage, ob nicht das Leiden der Seele ›redundant‹ ist, überfließt auf den Leib. Hier ist der systematische Ort des Regulativs der *Gelassenheit*, <sup>139</sup> mit der der Mensch seine Seele Gott zugewandt beruhigen soll. Gelassenheit soll nicht ein otioses Nichtstun sein, sondern eine kreative Passivität in *Antwort* auf die tiefe Unruhe der Seele (und damit als deren Ausdruck ›coram Deo‹).

<sup>134</sup> Ebd., 282 (DS 271: »dú not wart doch als groz, daz si die herten steine zerspielt, daz ertrich erbidmet, dú sunne erlasch, daz sú ir schoepfer mit littin«).

<sup>135</sup> DMS 284.

<sup>136</sup> Ebd., 89f.

<sup>137</sup> Ebd., 314. Das gilt, »solange Leib und Seele noch zusammen sind« (ebd., 314, im irdischen Leben).

<sup>138</sup> »Ach, tausendfacher leiblicher Tod: kleines Weh; ach, Tod der Seele und der Ehre: großes Weh« (ebd., 99, Seuse in seiner Vita).

<sup>139</sup> Und des Trosts durch Visionen bzw. Auditionen.

G) *Lassen*<sup>140</sup> und *Nicht-lassen-Können*

Es ist Tauler und Seuse zufolge nicht so, daß der Mensch ›einfach leiden‹ würde und könnte.<sup>141</sup> Das *natürliche* Leiden an sich und der Welt ›aus Sünde‹ ist so unstrittig, wie noch näherer Auslegung fähig und bedürftig. Das *soteriologisch* qualifizierte Leiden (maßgeblich ›an‹ Gott) hingegen ist nicht eine unversehrte natürliche Möglichkeit. Darin liegt der Bruch mit der ›aristotelistischen‹ Passivitätslehre des Thomas, die eine unversehrte Rezeptivität voraussetzte. »Im Menschen ist das natürliche Verhältnis von *liden/würken* in bezug auf Gott durch die Erbsünde verloren gegangen. Soll Gott im Menschen *würken*, so muß dem Menschen das Vermögen zum *liden* neu geschenkt werden. Das Vermögen wird (sakramental) geschenkt im Hl. Geist. Dieser muß sich selbst den *grunt* des Menschen bereiten, weil alle Erkenntnisbilder, die die Vernunft aus den Dingen gewinnen kann, das Inkommensurable nicht zu fassen vermögen. Besitzt die Vernunft aber die Bilder *mit eigenschaft*, so kann der *grunt* nicht empfänglich gemacht werden, der Mensch muß erst *entwerden*«. <sup>142</sup>

Menschsein ist für gewöhnlich ›im Werden‹, und Werden heißt, im Tätigsein *tun* und im Empfangen tätig *leiden*. So ist im Erkennen der Erkennende leidend, sofern das Erkannte ihm seine Form einprägt. Tauler erläutert das entsprechend: »Wan wenne zwei süllent eins werden, so muos sich daz eine halten lidende und daz ander wúrckende«. <sup>143</sup> Insoweit sind Leiden und Wirken auch in der ›deutschen Mystik‹ *polar korrelativ und durch eine basale Rezeptivität vermittelt*. <sup>144</sup> Diese Rezeptivität ist aber ›post lapsum‹ nicht mehr unversehrt. Das führt in die Paradoxie, daß das Vermögen zum Leiden ge-

<sup>140</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Was man nicht lassen kann. Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹, in: *Lassen*, Hermeneutische Blätter 2/2003, 59–67.

<sup>141</sup> Vgl. zur Orientierung: A. VOGT-TERHORST, Der bildliche Ausdruck in den Predigten J. Taulers, Breslau 1920; H. C. SCHEEBEN, Zur Biographie J. Taulers, in: P. E. FILTHAUT (Hg.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen 1961, 19ff; H. C. SCHEEBEN, Der Konvent der Predigerbrüder in Straßburg, die religiöse Heimat Taulers, in: P. E. FILTHAUT (Hg.), Johannes Tauler, Essen 1961, 37ff; Chr. SCHRUPP, Das Werden des ›gotformigen‹ Menschen bei Tauler. Studien zum sprachlichen Ausdruck für den seelischen Bewegungsvorgang in der Mystik, Diss. phil. Mainz 1962; M. ALLWEYER, Der Begriff leit und liden bei Meister Eckhart und H. Seuse, Diss. phil. Freiburg 1951; DIES., Leidenstheologie des Mittelalters. Das geistige Österreich, Bd. 3, Salzburg 1947; A. AUER, Leidenstheologie des Spätmittelalters. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 2, St. Ottilien 1952; M. BRÜGGER, Der Weg des Menschen nach der Predigt des J. Tauler. Studien zum Bedeutungsfeld des Wortes Minne, Diss. phil. Tübingen 1955; J. QUINT, Mystik und Sprache, DVS 27, 1953, 48–76; W. ROHKOHL, Die Bedeutung Jesu Christi bei J. Tauler, Diss. Halle 1922.

<sup>142</sup> PLEUSER, Der Begriff des Leides, 74.

<sup>143</sup> Tauler, Vetter, 9, 34ff, vgl. 24, 143, 182, 380.

<sup>144</sup> Dazu wäre zu vergleichen Eckharts Lehre von der ›leidenden Vernunft‹.

schenkt werden muß kraft des heiligen Geistes. Darin wird soteriologisch die Logik der Korrelation wie des Tauschs überschritten durch die Logik der Gabe. Aber um für diese Gabe *empfänglich* zu sein, müsse der Mensch erst *entwerden*. Die *Negation* des ›eigenschaftlich‹ Seins ist *prima facie* Aufgabe des Menschen. Die *Konstitution* der transzendentalen Bedingung für das ›Gottleiden‹ hingegen, die Gabe der soteriologischen Rezeptivität, ist Werk des Geistes. Dennoch schleicht sich eine Ambiguität ein, wenn die Ermöglichung der Ermöglichung die Aufgabe des Menschen sei. Gilt hier die Regel: bei noch so großer Gabe eine immer noch vorgängigere aktive Bereitung dazu?

Es heißt bei Tauler: »Dieser liebevolle Heilige Geist kam in die Jünger und in alle, die für ihn empfänglich waren, mit solchem Reichtum, so großer Fülle, solchem Überfluß und überflutete sie innerlich. (Es war,) wie wenn der Rhein, nachdem man Wehr und Hindernis entfernt, seinen freien Lauf nähme. So wie er dann mit vollem überströmendem Erguß dahinflösse, rauschend, als ob er alles ertränken und überfluten wolle und alle Täler füllen und die Gründe, die zuvor waren: so tat auch der Heilige Geist den Jüngern und allen, die er für sich empfänglich fand«. <sup>145</sup> Eine *basale Rezeptivität* ist zwar erforderlich, wird aber *nicht* als vorhandene ›dynamis‹ der Kreatur vorausgesetzt, sondern ist in derselben erst (neu?) zu erschaffen – auf welche Weise auch immer. Insofern wird hier mit der (früh)augustinischen Unterstellung eines ›*liberum arbitrium*‹ ebenso gebrochen wie mit der thomistischen Rezeptivität. Die Hamartiologie wird entscheidend für die Anthropologie. Aber dadurch entsteht Klärungsbedarf hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Mensch im ›Entwerden‹.

Auf dieses Pfingstgedenken folgt eine dialektische Anweisung zum Entwerden: »Nun wollen wir betrachten, was wir *tun* müssen zum Empfang dieses überaus herrlichen Heiligen Geistes. Die nächste und allerhöchste Vorbereitung hierzu muß er in dem Menschen selbst vornehmen und wirken. Er muß sich in ihm selbst eine Stätte bereiten und sich im Menschen selbst empfangen. Welches ist aber sein Werk, durch das er den Menschen bereitet, sich dort selbst zu empfangen? Er wirkt zweierlei im Menschen; das eine: er *entleert* ihn; das andere: er *füllt* das Leere, soweit und soviel er es leer findet. Diese *Entleerung* ist die erste und größte Vorbereitung für den Empfang des Heiligen Geistes. Denn ganz so weit und ebensoviel der Mensch entleert ist, so viel mehr wird er auch fähig, den Heiligen Geist zu empfangen. Denn will man ein Faß füllen, so muß zuvor heraus, was drinnen ist. Soll *Wein* hinein, so muß zuerst das *Wasser* heraus, denn zwei stoffliche Dinge können nicht zugleich an einem (und dem selben) Ort sein [...]. Soll Göttliches (in den Menschen) hinein, so muß notwendigerweise das Geschöpfliche (zuerst) den Menschen verlassen. Alles Geschöpfliche

<sup>145</sup> Tauler, Hofmann, 170.

muß heraus, es sei von welcher Art auch immer; es muß alles weg, was in dir ist und was du empfangen hast. Die tierische, unvernünftige Seele muß da fort, damit im Menschen die vernünftige Seele erscheine. So muß der Mensch sich fassen lassen, sich leeren und vorbereiten lassen. Er muß alles lassen, dieses *Lassens* selbst noch ledig werden und es *lassen*, es für nichts halten und in sein lauterer Nichts sinken. Andernfalls vertreibt und verjagt er sicher den heiligen Geist und hindert ihn, in der höchsten Weise in ihm zu wirken«. <sup>146</sup>

Läßt man sich die Metaphorik der vermeintlich kruden ›physischen infusio‹ einen Augenblick gefallen, wird hier im Stil religiöser Rede das transzendentaltheoretische Schema des Thomas bearbeitet. Denn die Rezeptionsfähigkeit ist *nicht* mit der kreatürlichen Physis gegeben, die entsprechende höhere Vernunft angeblich auch nicht. Die ›corruptio naturae‹ geht soweit, daß die natürliche ›Ausstattung‹ des Geschöpfes ›unvollständig‹ oder verdorben ist. Der Mensch muß daher vom Geist entleert und neu gefüllt *werden*. Insofern wirkt der Geist. Bemerkenswert ist allerdings, daß das ›Faß‹ selber anscheinend unberührt bleibt, lediglich sein Inhalt wechselt. Nur würde dieser Einwand wohl die Pointe der Metapher verfehlen.

Die Möglichkeitsbedingung für das Wirken ist aber nicht frei von Spannungen: Der Mensch muß zuvor selber tätig sein in der Form des *Lassens*. Zwar ist damit richtig gesehen, daß ›wir etwas tun‹, indem wir Lassen. *Lassen ist Tun*, wie sublimiert auch immer. Damit ergibt sich aber eine cooperatio von Mensch und Geist in der Konstitution der Möglichkeitsbedingung des Wirkens des Geistes. Entleert *Werden* und sich Entleeren *Lassen* wirken zusammen, sonst wird der Mensch nicht empfänglich. Die vom Geist gewirkte Rezeptivität ist die strukturelle Bedingung des Gottleidens. Aber die Bedingung der Konstitution der Rezeptivität ist duplizit: eine *doppelt bedingte* Entleerung, bedingt durch eine verdoppelte Aktivität des eigenen Lassens wie der Wirkung des Geistes. Die menschliche Beteiligung an der Genese dieser Ermöglichung ist das Lassen des ›eigenschaftlichen‹ Seins (im genitivus obiectivus). Da aber das Lassen selber noch ein Tun ist, führt dies mit der *Verdopplung* des eigenen Lassens zu einem Regreß. Denn auch das Lassen muß noch gelassen werden – womit *perpetuiert* wird, was doch gelassen werden soll. Nichts mehr zu tun im Sinne einer ›Nichtung‹ des Tuns ist selber noch Tun und wird es immer bleiben. Damit würde das Problem der Eigenaktivität nicht nur verschoben, sondern verewigt – woraus sich der Erweis der Unmöglichkeit ergibt, mit Lassen und Nichtstun Rechtfertigung oder Neuschöpfung zu interpretieren.

<sup>146</sup> Ebd., 170f; vgl. 177ff (kursiv P.S.).

Tauler scheint hier zwischen zwei Modellen zu schwanken: dem der *Minimierung* und dem der *Annihilierung* der ›eigenschaftlichen‹ Aktivität.<sup>147</sup> Die Wendung ›in sein lauterer Nichts sinken‹ ist eine Figur der Minimierung, allerdings in dem der ›Nichtung‹ artikuliert, in der sich das Tun zur Selbstauslöschung gegen sich selbst wendet. Die ›konfuse‹ Implikation wäre, daß es zwischen Minimierung und Annihilierung ein Kontinuitätsverhältnis gäbe, wohingegen die Minimierung immer perpetuiert, was nur ›ab extra et altero‹ unterbrochen (oder gebrochen) werden kann. Kritisch gesehen hieße das eine Dualisierung von Schöpfer und Schöpfung wie von Natur und Gnade. Zur Realisierung der Gnade bedürfe es der Annihilierung der Kreatürlichkeit. Das scheint ein schlechter und zu schlichter Fehlschluß zu sein aufgrund eines Unterscheidungs mangels: denn die ›korrupte‹ Kreatürlichkeit bedarf der Annihilierung, genauer gesagt, der Überwindung ihrer ›corruptio‹, nicht aber der Kreatürlichkeit selber.

Die Probleme dieser Konfundierung zweier Modelle sah Tauler auch selber. Gälte, je mehr der Mensch ›entwird‹, desto mehr werde er für Gottes Wirken empfänglich, so bleibt in der Askese das ›eigenschaftliche‹ Sein höchst aktiv. Gegenläufig gilt: »Die neuplatonisch gedachte Bewegung zurück in Gott ist am reinsten im *liden* möglich«,<sup>148</sup> mit Tauler gesagt: »es ist besser liden denne wúrcken«. <sup>149</sup> Erst wenn das Leiden als das *Andere* des Wirkens bzw. Tuns präzisiert wird und *nicht* als Minimierung der Eigenaktivität sublimiert wird, kann es seine ›heilsame‹ Wirkung entfalten. In aller Deutlichkeit wird diese Differenz zur ganzen Korrelation von Tun und Leiden aber erst in der Figur des dazu *quer* stehenden Gottleidens entfaltet werden.

Es bleibt hier das negative Paradox, daß auf dem Weg zur ›unio‹ alle natürlichen Reste und deren Eigendynamik im Menschen als ›selbständige, ichbezogene, partikulare‹ Momente gelten, die nicht das Gottesverhältnis befördern, sondern behindern. Daher kann es nicht um mystische ›Techniken der Vergottung‹ gehen, die nur dysfunktional sein könnten.<sup>150</sup> Denn

<sup>147</sup> »Als Gott alle Dinge schaffen und machen wollte, da hatte er nichts vor sich als das Nichts. Daraus allein schuf er ein Etwas; er schuf alle Dinge aus dem Nichts. Wo Gott in der ihm eigentümlichen Weise wirken soll und will, braucht er nichts als das Nichts. Das Nichts ist geeigneter als alles, was ist, in leidender Weise das Wirken Gottes zu erfahren. Willst du ohne Unterlaß stets empfänglich sein für all das, was Gott seinen auserwähltesten Freunden geben kann oder will und in ihnen wirken, an Sein und Leben? Willst du, daß er dich mit seinen Gaben überströme? Dann befeißige dich vor allen Dingen (zu begreifen), daß du in deinem Grunde in Wahrheit nichts seiest« (Tauler, Hofmann, 420; Vetter, 205).

<sup>148</sup> PLEUSER, *Der Begriff des Leides*, 75; wobei genau das ›möglich‹ prekär unklar ist.

<sup>149</sup> Tauler, Vetter, 315, 30f.

<sup>150</sup> Vgl. R. MARGREITER, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997, 86.

mit denen würde die humane Aktivität im Lassen intensiv gesteigert – bis in ihren Kollaps hinein, der die selbstbezügliche Aktivität paralyisierte. Was ›von innen‹ als Perpetuierung eines Selbstwiderspruches erscheint, soll aber vom *Anderen der eigenen Aktivität* herrühren, also eine *erlittene* Gelassenheit sein: »Die höchste Stufe der Gelassenheit ist Gottergebenheit in Verlassenheit«<sup>151</sup> (»Ein gelazenheit ob aller gelazenheit ist gelazen sin in gelazenheit«).<sup>152</sup>

Bemerkenswert ist, daß mit der *Gelassenheit* ein *anderes* ›Paradigma‹ an die Stelle des Gehorsams tritt, wie er im Gefolge von Hebräer 5,5ff stets gefordert wurde. Damit wird das Modell von Gesetz und Befolgung bzw. von Befehl und Gehorsam zurückgelassen. Es wäre ein Vorteil, wenn so die Heteronomie von Pflicht und Gehorsam überwunden werden könnte. Das gelassen akzeptierte Leid bliebe nicht mehr fremd und wirkt nicht mehr bedrohlich oder ›fremdbestimmend‹. Es würde angeeignet und als paradoxer Index des Heilswegs anerkannt, allerdings mit der Zweideutigkeit, daß das Anzeichen mit dem Weg selber verwechselt werden könnte. Zudem hat diese Umbesetzung einen erheblichen Preis: Gelassenheit als innere Haltung dem Leid gegenüber *veräußert* das Leid und hält das Innen, die Seele oder die höheren Seelenvermögen, (möglichst) *frei* vom Leid – auch wenn es im Gottleiden wiederkehrt.

Wie also Entwerden, wenn das *Lassen* wie die *Annihilierung* in eine Aporie führen? Die Aporie, das Tun nicht lassen zu können, weil Lassen noch Tun ist, kann nicht mit einer Forcierung des Lassens oder einer Annihilation des Tuns ›überwunden‹ werden. Auch im Modell der Gelassenheit bleibt das Paradox der ›Intentionalität gegen die Intentionalität‹ präsent. So wenig man im Modell von Gesetz und Gehorsam zur Gnade ›übergehen‹ kann, sowenig ist das in der Gelassenheit *möglich* – denn als ›Möglichkeit‹ bleibe auch sie eine Sublimierung der Aktivität des ›homo capax‹. Erst wenn man ihrer *Unmöglichkeit* gewahr würde, zeigte sich, daß sie wenn, dann ermöglicht *wird*. Andernfalls bleibt das ›Leiden an den Eigenschaften‹ dominant, in denen sich manifestiert, daß der Mensch nicht von sich lassen kann.

#### H) Leiden an Eigenschaften

Das sündige Selbst des Menschen sei voller ›eigenschaften‹, was nicht ›Eigenschaften‹ meint, sondern zwischen ›proprietas‹ und ›qualitas‹ bzw. ›Eigentum, Eigenheit, Eigenschaft und Eigentümlichkeit‹ oszilliert.<sup>153</sup> Quint

<sup>151</sup> Seuse, DMS 248 (vgl. 13).

<sup>152</sup> Seuse, DS 232, 16f, vgl. DS 90f.

<sup>153</sup> Quint, in: Eckhart, DW I, 26; zit. nach: Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, München 1963; Werke I/II. Texte und Übersetzungen, hg. v. N. LARGIER. I: Deutsche Werke I (Predigten 1-65), II: Deutsche Werke II (Predigten 66-



übersetzt es mit ›Eigenbesitz‹,<sup>154</sup> ›selbstisch‹ Sein,<sup>155</sup> ›Dir-zu-eigen-sein‹.<sup>156</sup> Es ist ein Besitz der Dinge und eigener Qualitäten, die in die Besessenheit von denselben hinüberspielt. Demgegenüber ist allein Christus der ›Mann ohne Eigenschaften‹,<sup>157</sup> der für die Christen zum Vorbild wird. Eigenschaften zu haben, heißt weltlich sein, der Welt zu eigen. Daher ist das ›eigenschaftliche‹ Sein auch Leiden, weil es in dieser Weltbindung verletzlich ist durch Leid, Verluste, Schmerz und alle Widrigkeiten. Die ›Besitzunge mit eigenschaft‹ führen zur Sorge<sup>158</sup> bzw. zur ›sorcvelticheit‹<sup>159</sup> – wie sie mit Kierkegaard und Heidegger zu entfalten wäre. Die ›weltlichen Herzen‹, die an der Welt hängen, erleiden Angst, Furcht, Zweifel<sup>160</sup> und auf das Morgen gerichtete ›bekumberrnisse‹.<sup>161</sup>

›Sich‹ davon zu befreien sei die Lösung von der eigenschaftlichen Endlichkeit, was aber wiederum leidvoll ist. Damit wird das Leid verdoppelt: Leiden an der *Welt* und Leiden in der *Lösung* von der Welt.<sup>162</sup> Das Entwerden von dem ›eigenschaftlichen‹ Sein ist ›leit‹, ein Sterben und Entwerden,<sup>163</sup> und als *leit* eine Strafe für die Sünde: ›qual, jamer, trostlosigkeit, we‹, denn ›die nature die muos maniges todes sterben‹.<sup>164</sup> Hier zeigt sich der *Bruch* mit einer ›natürlichen‹ Anthropologie. Nicht die Betätigung des unversehrten ›Restes‹ im Menschen, sondern die restlose Nichtung des Natürlichen wird zum Heilsweg. Das prägt die Metaphorik, wenn das Entwerden als *Sterben* vorgestellt wird. Bei Tauler dient die ›mors mystica‹ nicht als Metapher der ›unio‹,<sup>165</sup> sondern als Metapher für das verdoppelte Leiden. Der *Tod* wird so zur Metapher des Heils, die ins Oszillieren gerät. Retrospektiv ist das Leiden des Sterbens Sündenstrafe, prospektiv dagegen

---

86 und Traktate), sowie Lateinische Werke, Frankfurt a.M. 1993; Die deutschen und lateinischen Werke, hg. v. J. QUINT/G. STEER (DW); J. KOCH/H. FISCHER/K. WEISS/K. CHRIST/B. DECKER/A. ZIMMERMANN/B. GEYER/E. BENZ/E. SEEBERG/L. STURLESE (LW), Stuttgart 1936ff.

<sup>154</sup> QUINT, 25.

<sup>155</sup> Ebd., 28.

<sup>156</sup> Ebd., 29.

<sup>157</sup> Tauler, Vetter, 15, 70; vgl. PLEUSER, Begriff des Leides, 56; vgl. 1Kor 7,30 (›tanquam non possidentes‹).

<sup>158</sup> Tauler, Vetter, 425.

<sup>159</sup> Ebd., 72, 359ff. Hier liegt der begriffs- und problemgeschichtliche Ursprung der Phänomenologie des Daseins als Sorge.

<sup>160</sup> Ebd., 170, 202.

<sup>161</sup> Ebd., 321, 128, 149.

<sup>162</sup> PLEUSER, Begriff des Leides, 179: Das Leben des Menschen als Weg des Leidens, 179ff.

<sup>163</sup> Tauler, Vetter, 314f.

<sup>164</sup> Ebd., 213.

<sup>165</sup> Vgl. G. LÜERS, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926, 227.

der Anfang des neuen, gottleidenden Lebens: »Liebes kint, du muost sterben, sol der minnecliche Got din leben one mittel werden und din wesen werden«. <sup>166</sup> Selbst der als ›reflektierter‹ geltende Eckhart hat von dieser ambivalenten Metapher nicht lassen können. So sei es »ein guotiu lêre, daz sich der mensche halte in dirre werlt, als ob er tôt sî.« <sup>167</sup> Denn der Tod des alten Menschen sei der Anfang des neuen. »Dar umbe muoz der mensche getoetet sîn und gar tôt sîn und an im selben niht sîn und gar entgîchet und niemane glîch sîn, sô ist er gote eigenlîche glîch«. <sup>168</sup>

Daß es gefährlich ist, vom *Tod als Heilsmetapher* Gebrauch zu machen, ist evident. <sup>169</sup> Es kann nur zu leicht eine Geringschätzung des ›irdischen‹ Lebens mit sich bringen (wenn nicht sogar eine Verklärung des Todes). Damit wäre jedoch die Pointe verpaßt, daß der metaphorische Tod (des ›alten Adam‹) die ›Gottesgeburt‹ in uns bedeuten soll, also ein überaus erfreuliches Ereignis. Dem zugrunde liegt sc. die paulinische Metaphorik von Tod und Auferstehung sowie vom ›täglichen Sterben‹ als Buße, wie sie auch von Luther aufgenommen wird. – So traditionell das in paulinischer Tradition klingt, ist diese Transformation der Bußübungen als *mortificatio* in das Entwerden als Sterben immer noch eine *Fortschreibung* des versehrten kreatürlichen Daseins. Die Sorge zu lassen, von den Eigenschaften zu lassen, bleibt eine Sisyphusarbeit, wenn sie nicht von einer quer zur Korrelation stehenden Passivität gekreuzt würde. Bis dahin bleibt die ›comortificatio‹ noch selbstbezogen, gewissermaßen das Äußerste der Selbstvernichtung: »Treuer Herr, lehre mich nun, wie ich mit dir sterben soll und welches mein eigenes Kreuz sei, denn wahrlich, Herr, ich will nicht mehr *mir* leben, seit du für mich gestorben bist«. <sup>170</sup> Seuse sucht hier noch immer ›sein eigenes Kreuz‹, statt das eine ein für allemal genug sein zu ›lassen‹.

### I) Kehre des Wirkens

Hier gabelt sich der Weg der Anthropologie in die ›Lehre‹ von den Menschen *vor* und *nach* der *Bekehrung*. Die *Unbekehrten* werden unterschieden in ›weltliche Herzen‹ und ›Pharisäer (und schriber)‹; die *Bekehrten* in neubekehrte, gottverlassene und gottförmige Menschen. Die ›weltlichen Herzen‹ sind *nicht* die Laien im Gegensatz zu den Klerikern oder die Ungläubigen im Unterschied zu den Christen, sondern quer dazu alle, die die weltlichen Dinge nicht nur gebrauchen, sondern genießen, die also, die nicht von ihnen lassen können und wollen. Insofern besitzen sie Eigenschaften, von denen sie besessen werden. In ihrem Glücksstreben finden sie Genuß

<sup>166</sup> Tauler, Vetter, 84, 9f.

<sup>167</sup> Eckhart, Pr. 8, DW I, 128, 10.

<sup>168</sup> Eckhart, Pr. 29, DW II, 89, 4–6.

<sup>169</sup> Vgl. R. MARGREITER, *Erfahrung und Mystik*, 87ff.

<sup>170</sup> Seuse, DMS 272.

an den Dingen – und damit nicht den Genuß des Höchsten, sondern nur Leid aufgrund der Vergänglichkeit der Dinge bzw. der Welt. Die ›Pharisäer‹ hingegen leben nach dem Buchstaben des Gesetzes in aller Frömmigkeit und Askese, die aber nur Selbstliebe sei, äußerlicher Gottesdienst. Das zeige sich, wenn sie Leid erfahren. Das nehmen sie nicht mit Gelassenheit, sondern sind voller Sorge in ihrem Hochmut.

Die traditionelle Unterstellung einer Allbewegung zurück zu Gott (›desiderium naturale‹) wird hier hamartiologisch gebrochen: Die ›weltlichen Herzen und Pharisäer‹ sind aus dieser Bewegung herausgefallen. Erst durch die ›ker‹ (Umkehr) kommt der Mensch in sie zurück. Das allerdings geschieht nicht aus eigenem Antrieb, sondern durch die Konvergenz von Berührung durch Gott und eigener Kehre.<sup>171</sup> Denn »in der ersten suessen minne do kert er sich wol mit arbeit von den dingen«. <sup>172</sup> Nicht nur in der Bekehrungsphase, sondern auch in der folgenden der Läuterung (›getrenge‹ bzw. ›vinsternisse‹)<sup>173</sup> bedarf es der entsprechenden *Arbeit* auf dem Weg des Christen. Hier hat Taulers Trias von ›iubilacio‹ – ›getrenge‹ – ›ubervart‹ (Bekehrung, Bewährung, Vollendung) ihren systematischen Ort. Sie bezeichnet drei Phasen im Leben des *Bekehrten*: von dem Glück der Bekehrung über die Bedrängnis der Widerstände und Gottesferne zur finalen Identität des menschlichen mit dem göttlichen Willen. Dabei ist die ›unio‹ von der ›via unitiva‹ zu unterscheiden: Die ›via unitiva‹ ist der Lebensweg des gottförmigen Menschens, während die ›unio‹ eine Gottesbegegnung meint, die in jedem Stand geschehen kann. So sei bereits der Übergang in der Bekehrung mit einer ›unio‹ verbunden. Sofern in der Kehre Gott allein wirkt in der initialen ›unio‹, ereignet sich hier ein ›fröhlicher Wechsel‹, indem ein Drittes ins Spiel der Korrelationen kommt, das sie kreuzt. Der Struktur geht es hier um das Verhältnis von initialem ›mere passive‹ und ›vita passiva‹, wie es bei Luther zu erörtern sein wird.

Der Lebensweg der Unbekehrten *wie* der Bekehrten bleibt ein Leidensweg, wobei das Leiden seinen doppelten Sinn zeigt, Strafe oder Heilsweg sein zu können. Dargestellt wird dieser Weg mit Pseudonymen und Metaphern der Passivität, die signifikant nichtintentional verfaßt sind. Gott *ruft* den Menschen durch ›*liep und leit*‹<sup>174</sup> in der ›gelicheit liebes und leides‹.<sup>175</sup> Er sucht ihn im ›liden‹,<sup>176</sup> zieht den Menschen durch ›liden‹<sup>177</sup> und bereitet

<sup>171</sup> PLEUSER, *Der Begriff des Leides*, 192.

<sup>172</sup> Tauler, Vetter, 249; 434; vgl. 30.

<sup>173</sup> Ebd., 150.

<sup>174</sup> Ebd., 241, 414.

<sup>175</sup> Ebd., 365, 207, 239.

<sup>176</sup> Ebd., 140.

<sup>177</sup> Ebd., 397.

ihn durch liden zur Vollkommenheit.<sup>178</sup> Daher hat der Christ ›in leit liep‹<sup>179</sup> und ›in bitterkeit trost‹.<sup>180</sup> Diesen Paradoxierungen wird an Beispielen von Seuses Vita nachzudenken sein. Erst mit dem durch die ›Kehre‹ erschlossenen *Woher* des Leidens und seinem *Wohin* wird die Korrelation von Tun und Leiden wie von Lassen und Nicht-lassen-Können ›zurückgelassen‹. Dieses Zurücklassen wird zum Ausdruck des Rückblicks im Zeichen von Abschied und Aufbruch.

### J) *Mimesis der Passion*

Die wiederholt variierte Paradoxie intentionalen Lassens ist damit nicht einfach ›überwunden‹, sondern bleibt präsent – auch in dem Paradigma des Heilswegs, in der Nachfolge Jesu als Leidensweg. Im Zeichen der Kehre ereignet sich der Übergang in die *Bildung* des *Tuns*, in die Nachbildung des Lebens und Leidens Jesu im Schema der *Mimesis*. Dieser Übergang bedeutet nicht nur, aus der Not, das Tun nicht lassen zu können, eine Tugend zu machen, sondern er hat einen ›subjektivitätstheoretischen‹ Aspekt. Weil und sofern der Mensch im Selbstverhältnis nicht von sich lassen kann, wendet er sich dem *Anderen* zu, der sich ihm vorgängig in der Kehre zugewandt hat, und zwar demjenigen anderen, der die Reihenregel christlichen Lebens verkörpert. Das ist nicht arbiträr, sondern diejenige wirkliche Möglichkeit, die die *einzig heilvolle* Möglichkeit darstellt, von sich zu lassen in der Neuorientierung an dieser Wirklichkeit.

Wie hängen in der *Mimesis Christi* dann Bekehrung, Arbeit und finales Gottleiden zusammen? Die *Nachfolge Christi* ist ein tätiges Leben im Leiden, ein christliches Ethos aus demjenigen Pathos, das in Christus vor Augen geführt wird: »Es ist alzuomole dem menschen múglich *in eine ieglichen lidende zuo verdienende ganze teilsamkeit des lidendes unsers herren jhu xri*«. <sup>181</sup> Der Verdienstgedanke, der das Leiden mit dem Schema des Tausches kontaminiert, ist sc. prekär. Aber könnte es nicht sein, daß in der ›imitatio Christi‹ eine Einübung ins ›gotliden‹ vor- und dargestellt wird? Wenn wir leiden ›wie Christus litt‹, und Christus das Paradigma des ›gotlidens‹ ist, dann wird in der ›imitatio‹ das ›gotliden‹ Christi nach- und mitvollzogen. Dafür spricht etwa folgende Bemerkung zum ›gotliden‹:<sup>182</sup> »Ich befehle euch vom Grunde meines Herzens in die Gefangenschaft des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, auf daß dieses Kreuz in und außer euch sei, vor und hinter euch und (daß ihr) den starken Druck in unergründlicher

<sup>178</sup> Ebd., 308.

<sup>179</sup> Ebd., 89.

<sup>180</sup> Ebd., 85f.

<sup>181</sup> Tauler nach C. Schmidts Abschriften (Straßburg Cod. 3885), H. 2, 360 (zit. nach PLEUSER, Begriff des Leides, 76).

<sup>182</sup> In Predigt 50 (nach Hofmann).

Gelassenheit traget, wie Gott will und von Ewigkeit her gewollt hat.<sup>183</sup> Dann erscheint es problematisch, so zu unterscheiden wie Pleuser: »Alles *liden* und *entwerden* in der Nachfolge Christi ist fruchtbar, reicht aber nicht an den Adel des *gotlidens*«. <sup>184</sup>

Statt einem Stadien- oder Phasenmodell zu folgen, was traditionell nur zu nahe liegt, läßt sich der Lebensweg im Zeichen der Passion Christi auch *anders* verstehen. Es ist theologisch weiterführend, davon auszugehen, daß das Gottleiden diejenige Passivitätsdimension benennt, die *quer* zu allem Leiden und Wirken in der Welt und im Selbstverhältnis steht. Diese *andere* Passivität wird nicht final erreicht, um von dort aus einen Rückweg in die Welt zu finden, wie der Neuplatonismus meinte, sondern es ist von Anfang an (seit der ›Kehre‹) als die ›schlechthin‹ heilvolle, ›liebvolle‹ Passivität präsent, in der Gott gnädig wirkt.<sup>185</sup> Sein Handeln impliziert zwar unser Leiden, aber nicht mehr an *uns*, den Eigenschaften oder der Welt, sondern an *ihm* als gnädigem, nicht als strafendem. So verstanden wird die Kehre zur Umbesetzung des Gottesbildes. Alles Leid erscheint in einem anderen Licht: als Spur seiner Liebe. – Ob diese Lesart ›zu‹ rechtfertigungstheologisch klingt?

Diese Topik des Leidens, einer ›dreidimensionalen‹ Passivität (Selbst, Welt, Andere) mit der quer dazu stehenden Passivität Gott gegenüber, läßt die Mimesis Christi *unterscheidbar* werden von den ambivalenten Leidensformen. Sie wird eindeutig *heilsam*, in Umbesetzung der ambivalenten Forcierung der eigenen Intentionalität, sublimiert im Lassen. Von der ›compassio‹ heißt es bei Seuse: »Niemand zeigt besser, wie nahe ihm mein Leiden geht, als der, welcher es mit mir trägt bei Ausführung seiner Werke«. <sup>186</sup> Nicht *ich* bin es ursprünglich und willentlich, der mit ihm leidet, sondern zuvorkommend ist *er* es, der mitwirkt und mitleidet in meinem Wirken. Die diskrete Schubumkehr des Leidens, seine Neuorientierung ›nicht ursprünglich wir mit ihm, sondern vor allem er mit uns‹, ist die Pointe dieser ›compassio‹. Näher besehen gilt: nicht er ›mit‹ uns, sondern er *für* uns. Erst dadurch wird seine Passion soteriologisch tragfähig. Von dieser Umbesetzung des Wirkenden aus werden im Rückblick die Interpretamente des ›Lassens‹, ›Entwerdens‹ und ihrer Verwandten der christologischen Relecture zugänglich. Dafür ist das entscheidende Regulativ zu erläutern, das als heilsame Passivität Ethos wie Logos der deutschen Mystik bestimmt, das Gottleiden.

<sup>183</sup> Tauler, Hofmann, 383.

<sup>184</sup> PLEUSER, Begriff des Leides, 76.

<sup>185</sup> Das gilt in anderem Sinn nicht nur für die Bekehrten, sondern auch für die ›weltlichen Herzen‹. Sie leiden nicht nur an der Welt und sich selbst, sondern darin erleiden sie die ›gerechte Strafe‹, leiden also an Gottes strafendem Wirken.

<sup>186</sup> Seuse, DMS 226.

K) *Gottleiden als regulative Urpassivität*

»Alles *liden* und *entwerden* in der Nachfolge Christi zielt letztlich auf *liden* als transzendenten Überstieg, auf das *gotliden*. *gotliden* ist – theologisch verstanden – Erfahren Gottes, *cognitio dei experimentalis*.<sup>187</sup> Das muß nicht im Sinne eines Ziels als ›*finis passionis*‹ verstanden werden, sondern besser als das ›*coram Deo*‹ mitgesetzte Regulativ zur Orientierung im Leben und im *Umgang* mit Leiden. Die Doppeldeutbarkeit des ›*gotliden*‹ besteht darin, daß es *einerseits* als Strukturformel der Passivität gilt und als deren ›höchster Punkt‹ jenseits aller Aktivität liegt, genauer gesagt: *quer* zu allen Korrelationen von Aktivität und Passivität im Selbst- und Weltverhältnis. Damit wird eine ›grammatische‹ Differenz gemacht: von korrelativer Aktivität und Passivität (wie im Leben des Christen als ›*cooperatores Dei*‹) gegenüber der quer stehenden Passivität (wie in Schöpfung oder Versöhnung). *Andererseits* ist das ›*gotliden*‹ nicht nur eine Strukturformel, eine gleichsam transzendente Bestimmung in erfahrungsfreier Reinheit. Sie ist – wie vielleicht das Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher – durch und durch leibhaftig und affektiv getönt. Und das wiederum in doppeltem Sinn: *einerseits* ist ›*gotliden*‹ auch ›unlustvolles‹ Leiden im Abschied vom Alten als Übergang zum Neuen, im Ausstehen der Vollendung wie in Anfechtung und Versuchung auf dem Weg des christlichen Lebens. *Andererseits* ist ›*gotliden*‹ initial und final ein *Gottlieben*. Hier erst ist ›*in liden nút liden*‹.<sup>188</sup> Daher kann hier die Sprache der Minne, die Liebesmetaphorik, zum Tragen kommen. Die Prägnanz des *Gottleidens* als *Gottlieben* ist aber eine Pointe, die sich erst auf dem Hintergrund der Tradition des ›*Gottleidens*‹ zeigt.

Bei *Eckhart* galt für das Gottesverhältnis die Regel, der Mensch sei ursprünglich und vor allem passiv: »Gott soll wirken, die Seele aber soll erleiden«. <sup>189</sup> Das hat Tradition. Die Grundformel der Theologie im Zeichen basaler Passivität stammt von *Dionysios Areopagita* aus ›*De divinis nominibus*‹: *das Göttliche zu erleiden*, genauer, es nicht nur zu erlernen, sondern vor allem zu erleiden (οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα).<sup>190</sup> *Dionysios* verweist dazu (wohl fingiert) auf seinen Lehrer *Hierotheus*, der »entweder von den geheiligten biblischen Schriftstellern gelernt oder auch infolge kundiger Erforschung der Heiligen Schrift nach vieler Beschäftigung mit ihr und Übung erkannt oder letztlich auf Grund irgendeiner göttlicheren

<sup>187</sup> PLEUSER, *Der Begriff des Leides*, 76.

<sup>188</sup> Tauler, Vetter, 49.

<sup>189</sup> *Eckhart*, Pred. 58 (nach *Eckhart*, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. J. QUINT 431), mit der Fortführung: »er soll sich selbst in ihr erkennen und lieben, sie aber soll erkennen mit *seiner* Erkenntnis und soll lieben mit *seiner* Liebe. Und darum ist sie viel seliger durch das Seine als durch das Ihre, und so auch ist ihre Seligkeit mehr in *seinem* Wirken gelegen als in dem ihren«.

<sup>190</sup> *Dionysios*, DN 648B; *Corpus Dionysiacum*, Vol. I-II, hg. v. B. R. SUCHLA/G. HEIL/A. M. RITTER, Berlin 1990/91, 134, 1f.

Inspiration mystisch erfaßt hat, indem er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch erlitt [...]«. <sup>191</sup> Die Wendung wird zitiert als ›passio divinorum‹ bei Thomas, der selber keinen systematischen Gebrauch von ihr macht. <sup>192</sup>

Die zentrale Bedeutung des Pathos im schauenden Gottesverhältnis war für Dionysios kein Grund zu einer umfassenden Pathophilie, wie sie der deutschen Mystik zu eigen ist. In stoischer Tradition gilt ihm das Pathos als ›ἄλογον‹, dessen sündige Eigendynamik durch den λογισμός zu brechen sei. Der Kampf gegen die Sünde sei ein Kampf gegen die Pathe. <sup>193</sup> Diese Pathophobie ist traditionell bei Philo wie bei den Kappadoziern. <sup>194</sup> Demgegenüber gilt als zu erstrebendes Ziel der Vollkommenheit die Apathie, <sup>195</sup> die als Voraussetzung der göttlichen Schau gilt <sup>196</sup> und ihrerseits als παθεῖν τὰ θεῖα ›schlechthin passiv‹ ist gegenüber dem Geschauten.

Von diesem höchsten Punkt her konnten in der Wirkungsgeschichte von Dionysios' Topos auch die übrigen Pathe neu und positiver verstanden werden. Im 13. Jahrhundert wurde bei den *Viktorinern* die Gotteserkenntnis dahingehend diskutiert, ob ›cognitio‹ oder aber ›affectus‹ zu Gott führt. Dionysios wird hier von Augustin her interpretiert. Der hatte erklärt, das man nicht lieben könne, was man nicht kenne. Hugo von St. Victor meinte weitergehend: »intrat dilectio [...], ubi scientia foris est«. <sup>197</sup> Das aufnehmend heißt es bei Wilhelm von St. Thierry: »dum amat te, [...] incapabilem capit« bzw. »amor ipse intellectus est«. <sup>198</sup> Daran anschließend interpretiert Völker Thomas Gallus' Auslegung der *Theologia Mystica* c. 1, <sup>199</sup> demzufolge die ›unio‹ durch den affectus erfolgt: »per unionem dilectionis, quae effectiva

<sup>191</sup> Dionysios, DN 648A/B (= 2,9) (MPG 3, 648B); übers. nach: Pseudo-Dionysios Areopagita, *Die Namen Gottes*, übers. v. B. R. SUCHLA, Stuttgart 1988, 36. Vgl. ebd. 684A; 872C/D; MTh 997B; Ep. 9, 1105D.

<sup>192</sup> STh I-II q. 22, a. 3 ad 1; I-II q. 111, a. 5; II-II q. 100, a. 12; q. 45, a. 2; q. 97, a. 2; q. 154, a. 2; q. 162, a. 3.

<sup>193</sup> Dionysios, CH 2,4,144A; CH 15,8,337B; Ep. 8,3,1093A; EHVI 1,3,532B-533D; VI 2,533B.

<sup>194</sup> W.VÖLKER, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 121; DERS., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 38ff, 66f, 206.

<sup>195</sup> Ep. 10, 1117B; EH II 3,8,404C.

<sup>196</sup> DN 1,4,592C; Ep. 9,1,1108A.

<sup>197</sup> Augustin, *De trin.* IX 3,3: »quomodo amat quod nescit«; vgl. Joh. Ev. tract. 96,4; 97,1. Vgl. Hugo v. St. Victor, *De anima* IV 9 (MPL 177, 180D): »Qui vult habere notitiam Dei, amet«.

<sup>198</sup> *Expositio altera in Cant.*, (MPL 180, 508A, 491D). Vgl. W.Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, 222f.

<sup>199</sup> Thomas Gallus, *Extractio Vercellensis*, in: *Dionysii Cartusiani opera omnia*. In unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium, cura et labore monachorum Sacri Ordinis Cartusienensis, favente Pont. Max. Leone XIII, Monstrolii 1896-1935, Bd. 14-16, 19-25, 26ff in Tornaci, Bd. XVI, 454f.

est vera cognitionis, unitur Deo« bzw. »unionem (quam intelligimus summum affectionis apicem, quem proprie perficit dilectio Dei) extendentem per exercitium naturam mentis«. <sup>200</sup> Völker meint, die »äußerste Spitze der mens ist also affektbestimmt, ist gleichsam die scintilla, der Ort der unio mit Gott, und diese principalis affectio, die den intellectus grundsätzlich übersteigt, ist doch ihrerseits wieder die Urheberin einer artverschiedenen cognitio, einer vera cognitio«. <sup>201</sup> Später hat Thomas Gallus das in seiner *Explanatio* zur *Theologia Mystica* <sup>202</sup> ausgeführt: »in propria dulcedine et suavitate, quas experitur affectio Deo unita«. <sup>203</sup> Diese Tradition wurde fortgeschrieben von Hugo v. Balma, der die ›unio‹ in der Metaphorik der Brautmystik als ekstatische Vereinigung der liebenden Seele mit Christus vorstellig macht, <sup>204</sup> und von Bonaventura, der dezidiert erklärt »magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus«. <sup>205</sup>

›Pathos‹ als Bestimmung des Gottesverhältnisses ist allerdings älter als Dionysios. Es ist ein Topos platonischer Herkunft und Tradition. <sup>206</sup> Nach *Platon* gibt es vier Formen des göttlichen Wahnsinns (μανία), den weissagenden, den einweihenden, den dichterischen und den der Liebe (ἔρωτικὸν

<sup>200</sup> Ebd., 455D und 267A (›Extractio‹ zu De divinis nominibus 7), nach W. Völker, *Kontemplation und Ekstase*, 225.

<sup>201</sup> Ebd., 225f.

<sup>202</sup> G. THÉRY, *Thomas Gallus, Grand Commentaire sur la Théologie mystique*, Paris 1934; VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, 228ff.

<sup>203</sup> Thomas Gallus, *Grand Commentaire*, 59,3ff (Théry, 17).

<sup>204</sup> VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, 231ff. »Primum tangitur supremus apex affectus [...] et ex isto contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus. nam illud solum, quod sentit de divinis, verissime apprehendit intellectus« (in: Bonaventura, *Werke VII*, Moguntiae 1609, 657–687, 680C; nach Völker, ebd., 235).

<sup>205</sup> Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, in: DERS., *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1891, Bd. V, 295–313, 296 (nach Völker, *Kontemplation und Ekstase*, 236; ebd. 255 zu Ficinos Aufnahme dieser Tradition).

<sup>206</sup> Vgl. Gregor v. Nyssa, *Moses II*, I 401 D (über das Begehren des Mose, Gottes Angesicht zu schauen: dokei de moi to toiouto pathein erotike tini diathesei); Gregor v. Nazianz, *Oratio* 38, 11 (MPG 36, 324A); Origenes, *Peri archon* I 2, 7, V 37, 16 (›claritatem luminis pati‹); vgl. O. SEMMELROTH, *Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, *Scholastik* 29, 1954, 24–52, 44 (je höher der Aufstieg, desto weniger Aktivität des Menschen). Vgl. H. DÖRRIE, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung im griechischen Denken*, Wiesbaden 1956; W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 206; H.-G. BECK, *Theoria. Ein byzantinischer Traum?*, München 1983, 24; A. M. HAAS, *Luther und die Mystik*, in: DERS., *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*. Frankfurt a.M. 1989, 264–285.



πάθος).<sup>207</sup> Letztere ist im Neuplatonismus bis zur Renaissance bedeutsam geworden. *Plotin* erklärte, des Einen könne man nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis inne werden, sondern nur durch eine Gegenwartigkeit (παρουσία) von höherer Art. »Die Seele erleidet [πάσχει] ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt«. Daher werde durch Reden und Schreiben zum Schauen [θέαν] geleitet, in dem man »erschüttert wird von einer inneren gleichsam erotischen Erschütterung [ἔπαθε ... ἐρωτικὸν πάθημα]«. <sup>208</sup> Sowohl der Abfall wie die erneute Einheit in der Schau sind Formen des Erleidens (πάσχειν), womit die zwiefältige, hamartiologische und soteriologische, Dimension des Pathos deutlich wird.

Angesichts der Wirkungsgeschichte der neuplatonischen Wendung vom ›Erleiden des Göttlichen‹ und deren platonischem Hintergrund kann man es zumindest für *möglich* halten, daß sie dem Platonübersetzer *Schleiermacher* bekannt war. In platonischer Tradition ist selbstverständlich, daß Gott oder das Göttliche weder Gegenstand des Wissens, noch des Tuns ist, sondern des Leidens der Seele, des πάθος τῆς ψυχῆς. Nun ermöglicht die Mehrdimensionalität des griechischen Pathos sowohl das Leidentliche zu akzentuieren, als auch dessen Sitz im Gefühl zu finden. Die Wendung vom ›Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‹ ließe sich von daher gut verstehen und wäre daher auch nicht ›kausal‹ zu verstehen, sondern aus der ›energeia‹ Gottes, demgegenüber der Mensch ›pathisch‹ ist, nicht apathisch, nicht wissend und auch nicht praktisch. Diese platonische Resonanz in *Schleiermachers* Wendung ist jedenfalls nicht zu überhören, wenn man sie auf *Luthers* ›mere passive‹ bezieht. Bemerkenswert an dieser Tradition ist zudem, daß das ›Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‹ dann nicht primär eine Bestimmung des Subjekts ist, seinen ›Sitz im Leben‹ also nicht in der Subjektivitätstheorie hat, sondern in der Psychologie bzw. im *leib-seelischen Selbst*.

Das von *Tauler* gepredigte ›*gotliden*‹ ist die Befreiung von der als ›selbstisch‹ hamartiologisch qualifizierten Individualität durch das *Wirken* Gottes, das uns gegeben ist als *Leiden* Gottes (im genitivus obiectivus), in dem der Mensch sein neues Wesen gewinnt. Erst diese hamartiologisch-soteriologische Verdoppelung macht die Metapher des *Gottleidens* möglich. Denn sonst wäre es ein in und an der Welt Leiden, letztlich ein *Selbstleiden*, ein Leiden an den Eigenschaften des Selbst. Nur wenn *Gott* erlitten wird, kann Leiden zur Freude werden, weil das *Gottleiden* ein *Gottlieben* ist. »Der Umschlag

<sup>207</sup> Phaidr. 265b; vgl. Aristoteles, EE 1214a 23 (Fragment 15, vgl. HAAS, *Gottleiden*, 468).

<sup>208</sup> Enn. VI 9,4. Vgl. Proklos, In *Parmenidem* V, 118; In *Timaeum* I, 211; II 24; Platonische Theologie IV, 10.

des *lidens* und *entwerdens* in ein *gotliden* ist die Tröstung, die dem Menschen zuteil werden kann.<sup>209</sup> Dabei ist das Gottleiden nicht nur eine »unfeste Zusammensetzung in statu nascendi«,<sup>210</sup> sondern eine *prägnante Paradoxierung* im Modus religiöser Rede. Semantisch parallel stehen Wendungen wie ›got in uns liden‹.<sup>211</sup> Belegt ist der Ausdruck bereits bei *Meister Eckhart*.<sup>212</sup>

Bei *Seuse* findet es sich zwar auch in der schwachen Bedeutung »aus Liebe zu Gott durch große und viele Leiden sich läutern«.<sup>213</sup> Im prägnanten Sinn ist aber auch bei ihm das Gottleiden ein Wirken Gottes: »Dú zúhet got underwílent mit lidenne«,<sup>214</sup> und zwar den »gotlidenden menschen«.<sup>215</sup> Deutlich heißt es im Briefbüchlein:<sup>216</sup> das sei »ein gotlidender mensch, den got mit emzigem lidene uebet und in mit gedultiger gelazsenheit begabet«,<sup>217</sup> oder später: »so er úns uebet, so súlen wir in liden«.<sup>218</sup> Handelnd oder wirkend ist *Gott* im Gottleiden, nicht ein ›sich läuternder Mensch‹: »daz ist ein gotlidender mensche, den die ewige sunne mit grossem bitterlichem liden entferwet und mit eime lebenden sterbenne diser welte entstellet, und aber den inneren menschen mit gnadricher minneklicher lútselikeit kleidet«.<sup>219</sup> Allerdings gibt es auch die Formulierung, in der das ›liden‹ als Handeln verstanden wird: »und also er uns uebet, so súllent wir in frúntlich liden, also er sich verbirget, so súllent wir in, daz geminte liep, lieplich suchen«.<sup>220</sup> Dabei scheint der Handlungsaspekt aber auf dem ›frúntlich‹ zu liegen, nicht auf dem ›liden‹.

Lexikalisiert heißt es im Grimm, die Wendung stehe »in mystischer sprache für das verhalten des gläubigen, der ›gott erleidet‹, d.h. gott auf sich wirken lässt«.<sup>221</sup> Das verdunkelt aber, daß nicht ein Lassen entscheidend ist, sondern alles ›Lassen‹ bereits *Antwort* ist auf das vorgängige Wirken Gottes. Diese verunklärende Doppeldeutigkeit in der Lexikalisierung kann am Beispiel Taulers geprüft werden, um die prägnante Formel zu präzisieren. Dafür eignet sich in besonderer Weise die Übersetzung Taulers von Georg Hofmann, weil sich hier zeigt, was ein Vorverständnis alles verstellen kann.

<sup>209</sup> PLEUSER, Begriff des Leides, 200.

<sup>210</sup> Ebd., 78.

<sup>211</sup> Tauler, Vetter, 209, 361, 397.

<sup>212</sup> Predigten 1 und 2 (ed. Pfeiffer 4,14; 15,24; 16,3).

<sup>213</sup> Pleuser, Begriff des Leides, 79.

<sup>214</sup> Seuse DS 133, 22f. Vgl. ebd. die Einleitung, 50\*, mit Erläuterung der Abbildungen 150f.

<sup>215</sup> Ebd., 250, 21.

<sup>216</sup> Ebd., 367f (3. Brief: ›Nigra sum sed formosa‹).

<sup>217</sup> Ebd., 367, 12-14.

<sup>218</sup> Ebd., 392, 2f.

<sup>219</sup> Ebd., 439, 21-440, 2.

<sup>220</sup> Ebd., 493, 24-26; vgl. auch 479, 25.

<sup>221</sup> GRIMM, Gottleiden, IV, 1,5 (=ND 8), 1355 (i.O. kursiv).

1. Bei Tauler heißt es: »do muos Got in dem geiste alle sine werg wúrken, bekennen, minnen, loben und gebruchen, und ist der geist lidig in einer gotlidender wisen«. <sup>222</sup> Übersetzt wird das von Hoffmann als: »Gott wird in diesem Geist alle dessen Werke wirken, erkennen, lieben, loben, genießen; der (menschliche) Geist (aber) erleidet dies alles in einer Gott duldenden Weise«. <sup>223</sup> Gottleiden als ›Gott erdulden‹ interpretiert das Leiden als Tun, indem in ›demütiger‹ Weise ertragen wird, was Gott wirkt. So dominiert die ›humilitas‹ über die schlechthinnige Passivität, in der Gott erlitten wird.

2. Tauler schreibt: »sol Got sprechen, alle ding muessen swigen; sol Got eigenlichen und adellichen wúrken, so ist des not das *ime* ein stat und gerum gegeben werde und man Got lide«. <sup>224</sup> Übersetzt klingt das folgendermaßen: »Soll Gott sprechen, so müssen alle Dinge schweigen. Soll Gott in eigentlicher und edler Weise wirken, so muß ihm eine Stätte, ein Platz eingeräumt werden, und man muß ihn gewähren lassen«. <sup>225</sup> Klar ist in Taulers Formulierung, daß hier eine Vorgabe seitens des Menschen unterstellt wird. Er ›gibt Raum‹, damit Gott wirken kann. Aber diese Aktivität ist *nicht* identisch mit der Folge, daß ›man Got lide‹. Konfundiert man die Korrelation mit der quer stehenden Passivität, werden beide verstellt.

Dieses Mißverstehen zeigt sich in der Übersetzung immer wieder: »denne ensol der mensche nüt tuon denne das er Got lide«. <sup>226</sup> heiße: »Der Mensch aber soll nichts tun, als Gott gewähren zu lassen«. <sup>227</sup> ›Lassen‹, ›Ertragen‹ oder ›Erdulden‹ sind durchgängig transitives Aktiv im Geiste der ›humilitas‹-Theologie. So zu übersetzen fördert genau die Verunklärung, mit der die ›subjektive Gegebenheit‹ im Lebens- wie Erfahrungsvollzug konfundiert wird mit der regulativen Relation zur quer dazu stehenden Passivität, die nicht symmetrisch reziprok ist, sondern eine schlechthinnige Vorgabe. Mit Tauler gesagt: »lident Got in allen sinen goben, mit allen sinen búrden; in der worheit sin búrden sint lihte und sin joch daz ist senfte«, <sup>228</sup> und nicht: »ertraget Gott in allem, was er schickt, in allen seinen Bürden. Ist doch in Wahrheit seine Bürde leicht und sein Joch sanft«. <sup>229</sup> Deutlich ist,

<sup>222</sup> Tauler, Vetter, 109, 25–27.

<sup>223</sup> Tauler, Hofmann, 185, 2f.

<sup>224</sup> Tauler, Vetter, 182, 2f.

<sup>225</sup> Tauler, Hofmann, 344.

<sup>226</sup> Tauler, Vetter, 238, 22f.

<sup>227</sup> Tauler, Hofmann, 444.

<sup>228</sup> Tauler, Vetter, 396, 2f; vgl.: »Thymotheus der was ein Got lidender man der antwort gab [...]. Do sprach der meister das were dannan ab, wan er were ein gotlidender man« (Vetter, 190, 9–13): »Timotheus war einer jener Menschen, der Gott in sich wirken ließ und diesem Wirken entsprach [...]. Der Meister sagte, das komme daher, daß er Gott in sich wirken lasse« (Hofmann, 353).

<sup>229</sup> Tauler, Hofmann, 383.

daß der Übersetzer das *Gottleiden* als ›wirken bzw. gewähren lassen‹ versteht – und damit in die korrelative Figur des Lassens ›übersetzt‹, statt die grammatische Differenz von korrelativer und schlechthinniger Passivität zu wahren. Das *Gottleiden* steht *quer* zur Korrelation von Tun und Leiden des Menschen an sich und der Welt. Wenn diese Unterscheidung klar ist, folgt die Frage, wie denn das quer stehende Leiden zum ›horizontalen‹ Leiden in Selbst und Welt ins Verhältnis gesetzt werden kann.<sup>230</sup>

1. Ist das quer stehende ›gotliden‹ nur eine interpretative Abstraktion des mundanen, korrelativen Leidens? Oder gar nur eine metaphysische Verdoppelung dessen in einer Hinterwelt?

2. Oder ist das ›gotliden‹ eine transzendente Bestimmung, gewonnen in der theologischen Reflexion, als deren mehrdeutige Instantiierungen die mundanen Leiden gelten sollen?

3. Ist das ›gotliden‹ eine Metapher für den *Sinn* des mundanen Leidens, in der es *coram Deo* gebracht und verstanden wird?

4. Könnte das ›gotliden‹ eine bezeugende oder bekennende Formulierung sein für die passive Gegebenheit Gottes und die Selbsterfahrung der Kreatürlichkeit?

5. Oder ist das ›gotliden‹ der höchste Punkt der mystischen Gotteserfahrung, die als Finalbestimmung alles Leidens ausrichtet auf sein Worumwollen?

Die Paraphrasen ließen sich vermehren, jedoch ohne daß die grammatische Differenz von korrelativer und schlechthinniger Passivität ›aufgehoben‹ werden könnte. Im Versuch, diese Differenz *zu verstehen*, bedarf es gleichwohl einer hermeneutischen Interferenz zwischen dem korrelativen Leiden an Selbst und Welt und dem quer dazu stehenden ›Gotliden‹. Daher *kann* man sagen: »Aus der Sicht des *gotlidens* wird alles Wirken ein Wirken Gottes, alles *liden* ein *gotliden*«. <sup>231</sup> Nur wäre so zu generalisieren gefährlich, weil dann auch das Leiden am Übel und unter den prekären Wirkungen des Gesetzes (Röm 7) verwechselt werden könnte mit dem ›Gottliden‹. Gefährlich ist daher, alles mögliche und wirkliche Leiden als Metapher oder exemplarischen Vollzug des ›gotlidens‹ zu verstehen. Wenn Gott und ›Teufel‹ nicht ununterscheidbar werden sollen, muß aus der Gerichtetheit des ›Gotlidens‹ eine Unterscheidungs- und Orientierungskraft folgen, um Leiden als Strafe von Leiden als im Heilsweg mitgesetztes zu unterscheiden und beide nochmals vom *Gottleiden*.<sup>232</sup>

Die klarste, aber am Phänomen nicht ›ablesbare‹ Unterscheidungsleistung des ›gotlidens‹ ist, daß alles Leiden ›*coram Deo*‹ loziert und dadurch unterschieden wird in heilloses, strafendes und heilvolles Leiden. »So wer

<sup>230</sup> Vgl. dazu eingehend unten VI, 1 E.

<sup>231</sup> PLEUSER, Begriff des Leidens, 77.

<sup>232</sup> Vgl. HAAS, *Gottleiden*, 127ff.

Got nu nüt wil liden in sinre gerehtekeit und sinen urteilen, on allen zwi-  
fel er vellet eweclichen under sine gerehtekeit und in sin ewig urteil. [...] Durch Got lident, wan leitent wir uns werlichen under Got, so enwurde  
uns kein liden noch nüt unlidelich«. <sup>233</sup> Irritierender Weise wird damit nicht  
»am Phänomen« des jeweiligen Leidens ersichtlich, worum es sich handelt.  
So unbefriedigend das ist, entspricht es einer angemessenen theologischen  
Epoché. Da die Leiden (im Unterschied zu körperlichen Reizen) keine  
reinen »passiones corporales« sind, sondern stets auch »passiones animae«,  
zeigt sich nur demjenigen, worum es sich handelt, der die Seele zu beur-  
teilen vermöchte. Dies Gott zu überlassen heißt, es nicht am Phänomen  
vereindeutigen zu wollen oder zu können.

Die Pointe aber, daß Gottleiden Gottlieben sei, würde in dieser Epoché  
verloren. Dem Betroffenen ist in »Leib und Seele« klar, woher und wohin  
er leidet, wenn auch womöglich nur im Rückblick. Was einem Beobachter  
paradox oder absurd scheinen kann, soll an drei Paradoxierungen Seuses  
vor Augen geführt werden. So heißt es: »es betütet liden und aber liden,  
und och liden und aber und och liden, daz dir got wil geben«. <sup>234</sup> Darin wird  
alles Leiden als *Gabe* zurückgeführt auf Gott und damit letztlich als Lie-  
beshandeln gedeutet. Leiden ist *dann* nicht mehr in der Logik des Tauschs  
eine Strafe für die Sünde, sondern jenseits der »Kehre« nur vorübergehend  
und »eigentlich« Ausdruck der Liebe Gottes. Daß das ein Bekenntnis oder  
Zeugnis ist, keine aus dem Phänomen gewonnene »Deutung«, dürfte klar  
sein.

Um das nachzuvollziehen, helfen vielleicht zwei weitere Paradoxierun-  
gen: »Liden tuot dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt«. <sup>235</sup> Nur  
wenn das noch zu erleidende Leiden als im Grunde überwundenes gilt,  
bedeutet es nicht mehr eigentlich Leiden, sondern es wird zur Spur des  
Alten auf dem neuen Weg. Diese Malitäts*minimierung* steht im Zeichen  
der soteriologischen Malitäts*bonisierung*: »daz dir leid nit leid ist und dir  
liden nit liden ist«. <sup>236</sup> Wo genau liegt die Pointe dieser Leidinterpretation?  
Widerfahrung in Erfahrung zu überführen? Also das Zufallende in sote-

<sup>233</sup> Tauler, Vetter, 397, 20–27. »Wer also Gott nicht ertragen will in seiner Gerechtig-  
keit und in seinen Urteilen, der verfällt ohne Zweifel für alle Ewigkeit seiner Gerech-  
tigkeit und seinem Urteil. [...] Leidet Gottes Willens wegen; denn litten wir, indem  
wir uns Gott wahrhaft unterwürfen, so wäre uns kein Leiden und überhaupt nichts  
unerträglich« (Hofmann, 385f).

<sup>234</sup> Seuse, DS 64, 31–33. »Es bedeutet Leiden und nochmals Leiden und noch mehr  
Leiden und wieder und immer noch Leiden, das dir Gott schenken will« (DMS 92).

<sup>235</sup> Seuse, DS 249, 25. »Leiden bewirkt, daß dem, welchem Leiden auferlegt ist, lei-  
den nicht mehr leiden bedeutet« (DMS 263).

<sup>236</sup> Seuse, DS 95, 2. »[S]oweit du aber Sünde meidest und dabei deinen eigenen  
Willen aufgibst und dorthin entsinkst, wo du weder Leid noch Last haben kannst, weil  
dir Leid nicht Leid ist und Leiden nicht Leiden, da bist du auf dem rechten Wege. Und  
das geschieht alles unter Preisgabe des eigenen Willens« (DMS 119).

riologischer Perspektive anzueignen? Gar aus der Not eine theologische Tugend zu machen?<sup>237</sup> Das Leiden an sich und der widrigen Welt *vor Gott* zu bringen und final als ›Gottes Leiden‹ und ›Gott Erleiden‹ zu interpretieren? Oder geht sie soweit, das menschliche Leid als soteriologisch wirksam zu interpretieren – und damit überzuinterpretieren?

Der Ambiguität menschlichen Leidens begegnet Seuse mit christologischer Vereindeutigung: Christi Leiden aus Liebe bildet den zentralen Topos, *von dem her* die Leiderfahrung des Christen als von Gott zugelassen oder sogar geschickt verstanden werden kann, *auf den hin* sie als heilspädagogisch sinnvoll interpretiert werden soll, um *final* das Leid vom widrigen Zufall in anerkanntes und angenommenes Leid zu *verwandeln* (also die Einstellung und den Umgang mit ihm zu verändern) und damit zum *süßen* Leid werden zu lassen.<sup>238</sup> Das *sinnlose* Leiden wird kraft der christologischen Interpretation in *sinnvolles* ›gewandelt‹. Die Sinnlosigkeitserfahrung in einer per se nicht verständlichen Leiderfahrung wird *beantwortet*, und zwar der literarischen Gestaltung nach *nicht* von Seuse (bzw. ›dem Diener‹), sondern von Christus selber (so der Dramaturgie im ›Büchlein der ewigen Weisheit‹ zufolge). Sein *verborgener* Sinn wird vom *Urheber* des Leidens erschlossen: für die Sünder als gerechte Strafe, für die Gläubigen als nützliche Prüfung, als Weg der Bewährung, also letztlich in einem *ordo salutis*, der final auf die Einheit von Leiden, Gottleiden und Gottlieben zielt.

Die *Kontingenz* des Leidens wird damit *reduziert* im Rückgang auf dessen Herkunft und Ziel. Das Leiden wird *nobilitiert* (in einer Art negativem ›Syllogismus practicus‹) als Zeichen besonderer Erwählung. Auf die Frage, warum Gott das ungerechte Leiden des gerechten Seuse zulassen könne, antwortet Gott (in einer Vision): »Dazu habe ich ihn mir auserwählt, daß er durch solches Leiden meinem göttlichen Sohn nachgebildet werde«.<sup>239</sup> Damit wird das von Gott geschickte wie zugelassene Leiden zum *medium salutis*: der Theiosis in christologischer Konzentration. Den sich damit abzeichnenden Problemen einer Überinterpretation soll im Folgenden exemplarisch nachgegangen werden an einigen *Pathosszenen* aus Seuses *Vita*.

<sup>237</sup> Auf die Frage: »welches Leiden meinst du, das so inniglich nützlich und gut ist«, antwortet die Weisheit: »Ich meine damit jegliches Leiden, sei es freiwillig übernommen oder ohne Zutun zugefallen [willeklich angenommen oder unwillklich zu gevalten], wenn ein Mensch aus der Not eine Tugend macht, daß er das Leid ohne meinen Willen nicht loswerden wolle und es zu meinem ewigen Lobe nutze in liebevoller demütiger Geduld; und je williger das geschieht, um so edler und mir wohlgefälliger ist es« (DMS 262).

<sup>238</sup> Süße ist als Trost zu übersetzen.

<sup>239</sup> Seuse, DMS 96.

### 3. Gegenproben: Probleme der Exposition des Leidens

#### A) Seuses ›vita mera passiva‹

Seuses Vita, wie sie oben bereits im Grundriß skizziert wurde, ist ein ausgezeichnetes Exempel der ›vita passiva‹ der deutschen Mystik. Sie ist *nicht* bestimmt durch das traditionelle Gegeneinander von ›vita activa‹ und ›vita contemplativa‹. Nicht die ›contemplatio‹ spielt darin die Hauptrolle, auch nicht die Suche nach dem Weg zurück ›ins tätige Leben‹, sondern die anfangs *destruktive* ›vita passiva‹ (der Selbstkasteiung) wird durch die *reative Passivität* (der Fußtuchvision) gewendet in eine sehr lebendige ›vita passiva‹ voller Aktivität – als Ausdruck und Resonanz der Kreativität der christologisch bestimmten Passivität. Schlichter formuliert: in Seuses Vita zeigt sich die Kreativität einer heilsamen Passivität. In der Unterbrechung der *destruktiven* Anfänge in Selbstkasteiung wird so von dieser lebensfeindlichen eine lebensfreundliche Passivität abgesetzt, in der sich zeigt, was quer steht zur eigenen Aktivität und deren ›Lassen‹ in der Kontemplation.

Entworfen ist die Vita von der gewissen Erschlossenheit her, als wäre der Verfasser ex post dem enthoben, wovon er schreibt. Der Blick auf sein Leben erscheint als Rückblick vom Ort des *überwundenen* Leidens her. Daher versteht sich auch seine ungeheure Sinnfülle, mit der alle ›Warum, Woher und Wohin‹-Fragen ihre fromme Antwort längst gefunden haben. Dieser beunruhigend ›sinnvolle‹ Rückblick wirft allerdings Darstellungsprobleme auf. In jeder Thematisierung gerät der Betrachter (sei es der Autor oder der Leser) unvermeidlich in eine Distanz – und eben diese Distanz wird maximal minimiert in der Affektentechnik der Narration. In Seuses Vita wird in ›rührender‹ Weise von den eigenen Leiden erzählt, um den Leser mit- oder nachvollziehen zu lassen, was ›dem Diener‹ widerfuhr und wie er diese Widerfahrnisse als Glaubenserfahrung verstehen kann. Seuses Vergangenheit ist nicht nur nicht vergangen, sie wird in der Lektüre Gegenwart der Leser. Die Lektüre seiner ›vita passiva‹ wird zu einer Passionsmeditation zweiter Ordnung, sofern der Leser eine Leidensgeschichte vor Augen gemalt bekommt, die denen der frühchristlichen ›Blutzeugen‹ in nichts nachsteht.<sup>240</sup>

Orientiert wird Seuses ›selbstbezügliche‹ Passionsmeditation von einer eindrücklichen Grundmetapher: der Vision von *Rosen*, bei denen die weißen die Lauterkeit bedeuten und die roten die Geduld im Leiden: »Es bedeutet Leiden und nochmals Leiden und noch mehr Leiden und wieder und immer noch Leiden, das dir Gott schenken will, und das versinnbildnen die vier roten Rosen, die du an beiden Händen und Füßen siehst.« Der Diener seufzte und sprach: ›Ach, lieber Herr, daß Leiden dem Menschen so gar weh tut, und es ihn, geistlich gesehen, doch so sehr verherrlicht, ist

<sup>240</sup> Vgl. Paulus (DMS 92) oder Hiob (ebd., 96).

ein erstaunliches Verhalten Gottes!«<sup>241</sup> Die Nähe zur christologischen Interpretation seiner selbst ist unübersehbar. Daß es nicht bei dieser gefährlichen Nähe bleibt, wird sich in bestimmten Szenen zeigen.

### B) *Leiden als Lob Gottes*

In der Vita folgt nach der Erzählung eines Scheintodes Seuses eine ›tiefe Betrachtung‹,<sup>242</sup> in der er um eine Lehre aus den Leiden bittet, getreu dem Topos von Pathos-Mathos: »Ach, lieber Herr, die genannten Leiden erscheinen von außen betrachtet wie scharfe Dornen, die durch Fleisch und Bein dringen; darum, teurer Herr, laß aus den spitzen Dornen der Leiden ein wenig süße Frucht guter Lehren wachsen, damit wir in steter Not lebenden Menschen desto geduldiger leiden und unser Leiden zu Gottes Lob um so besser darbringen können.«<sup>243</sup> Auf diese Bitte um Belehrung hin vernimmt er ›eine Stimme‹ (als Audition), in der *Christus selbst* zu ihm spricht: »Heute will ich dir die Vollkommenheit meines Leidens dartun und zeigen, wie ein leidender Mensch in lobenswerter Weise sein Leiden dem liebevollen Gott wieder als Gabe darbieten soll.«<sup>244</sup>

In der Bitte um Belehrung wird deren Sinn und Zweck bereits von Seuse antizipiert, ›geduldiger zu leiden‹, was dem Ziel diene, das Leiden als Lob ›ad maiorem Dei gloriam‹ darzubringen. Eben darin und in nichts anderem besteht die (somit tautologisch konzipierte) Belehrung durch die Stimme Christi – mit der feinen Inferenz, daß das Leiden *als Gabe* Gott dargeboten werden soll, und zwar *wieder*.<sup>245</sup> In dem ›wieder‹ liegt das Moment der Rückgabe. Was von Gott gegeben wurde (Leiden als Schickungen) wird zu seinem Lobe vor ihn gebracht, als Opfer dargeboten und darin ›zurückgegeben‹. Es scheint eine Ökonomie des Gabentauschs wirksam zu sein als *Leidensökonomie*.<sup>246</sup> Dann kann keine Eskalation dieses Gabenzirkels mehr

<sup>241</sup> Seuse, DMS 92. Im Original kommt die Paradoxierung besser zum Ausdruck: »es betütet liden und aber liden, und och liden und aber und och liden, daz dir got wil geben« (DS 64, 31-33).

<sup>242</sup> Seuse, DMS 114ff.

<sup>243</sup> Ebd., 115.

<sup>244</sup> Ebd.

<sup>245</sup> Im Mittelhochdeutschen (DS 90, 21f): »wie ein lidender mensch sol sin liden in loblicher wise dem minneklichen gote wider uf tragen«, also ohne den Ausdruck der *Gabe*.

<sup>246</sup> Vgl. die Ökonomie des Leidens: »Hättest du so viel geistiger Freundlichkeit, göttlichen Trostes, göttlicher Freude (in dir), daß du allezeit von himmlischem Tau überflössest, das wäre dir, an sich betrachtet, nicht so lohnbringend (wie Leiden); denn für all dies hätte ich dir nicht so viel zu danken, es machte mich nicht in gleicher Weise zu deinem Schuldner wie ein liebevoll (ertragenes) Leiden oder Verlassenheit in schlimmer Lage, in der du aus Liebe für mich aushieltest« (Seuse, DMS 263). »Wer Zeit und Ewigkeit richtig zu wägen vermöchte, sollte (es vorziehen) lieber hundert Jahre in einem feurigen Ofen (zu) liegen, als auf den geringsten Lohn um des kleinsten Leidens



überraschen, weil darin die Kraft der Verherrlichung der Leiden nur gesteigert würde – zum Lobe Gottes. Seuses Antwort auf diese Belehrung geht aber über eine bloße Rückgabe signifikant hinaus mit einem »neuen und fremdartigen Loblied«, das er nicht kannte und erst in seinem Leiden gelernt habe. Darin wird das Leiden nicht nur willig angenommen, sondern *als Lob Gottes* gefaßt: »Aus der grundlosen Tiefe meines Herzens begehre ich, daß alles Leiden und alles Leid, das ich je erduldet« und alles Leiden aller Menschen aller Zeiten »dir, himmlischer Vater, ein ewiges Lob und deinem eingeborenen leidenden Sohn eine Ehre sei in die Ewigkeiten der Ewigkeiten«. <sup>247</sup>

Seuse setzt die Belehrung *stante pede* in die Tat um, nicht nur ein Loblied auf's Leiden zu singen, sondern *das Leiden selber* als singend zu loben. <sup>248</sup>

---

willen in der Ewigkeit zu verzichten; denn jenes hat ein Ende, dies kennt keines« (ebd., 264). »Aus dem liebevollen Leiden [Christi] entnehme ich vollen Ersatz meines kleinen Verdienstes; hierin liegt meine vollkommene Gerechtigkeit: dies Betrachten nenne ich ewige Weisheit, aller Kunst Vollendung, allen Heiles Reichtum, allen Lohnes ganze Fülle« (ebd., 268). »Niemand beklage mehr (den Verlust) des Paradieses – wir haben *ein* Paradies verloren und zwei gewonnen« (ebd., 276).

<sup>247</sup> Seuse, DMS 115.

<sup>248</sup> Vgl. zum Lob des Leidens: »Leiden bewahrt vor schwerem Sturz, es läßt den Menschen sich selber erkennen, auf sich selbst stehen, seinem Nächsten glauben. Es bewahrt die Demut der Seele und lehrt Geduld; es ist eine Hüterin der Reinheit und bringt die Krone ewiger Seligkeit. [...] Leiden läßt die Sünde ablegen, mindert das Fegfeuer, vertreibt Anfechtung, läßt Mängel verschwinden, erneuert den Geist; es bringt mehr Zuversicht, ein lauterer Gewissen und steten hohen Sinn. Wissen, es ist ein gesunder Trank, ein heilsames Kraut, wertvoller als alle Kräuter des Paradieses. Es züchtigt den Leib, der ja doch der Fäulnis verfällt, speist aber die edle Seele, die ewig leben soll. Diese wächst durch Leiden, so wie die schöne Rose durch den Tau der Maien. Leiden bringt Weisheit und Erprobung. Was weiß ein Mensch, der nicht gelitten hat? Leiden ist eine Zuchtrute (der göttlichen Liebe), ein Schlag (meiner väterlichen Hand) für meine Auserwählten. Leiden zieht und nötigt den Menschen zu Gott, es sei ihm lieb oder leid« (Seuse, DMS 265).

»Eher schüfe ich Leiden aus nichts, ehe daß ich meine Freunde ohne Leiden ließe; denn darin werden alle Tugenden bewährt, der Mensch geschmückt, der Nächste gebessert, Gott gelobt. Geduld im Leiden ist ein lebendiges Opfer, ein süßer Duft edlen Balsams vor meinem göttlichen Angesicht, ein vor allem himmlischen Heer in die Höhe dringender Gegenstand des Staunens. Nie schaute (die Menge) je so sehr auf einen turnierenden Ritter als der ganze Himmel auf einen geduldig leidenden Menschen. Alle Heiligen sind eines leidenden Menschen Mundschenken, denn sie haben Leiden zuvor selbst gekostet und rufen, wie aus einem Munde, es sei ohne jegliches Gift, ein heilsamer Trank. Geduld im Leiden bedeutet mehr als Tote aufwecken oder andere Wunder tun. Es ist der enge Weg, der da herrlich zur Himmelspforte hinaufführt. Leiden macht (einen Menschen) zum Genossen der Glaubenszeugen, es führt mit sich das Lob und den Sieg über alle Feinde; es kleidet die Seele in ein rosenfarbenes Gewand, in Purpur; sie trägt den Kopfschmuck aus roten Rosen, das Zepter aus grünen Palmzweigen, einen glänzenden Rubin in jungfräulicher Gewandspange. Mit

Dieses Lob gipfelt in einer emphatischen Häresie: »Ich, dein armer Diener, begehre heute aller leidenden Menschen [...] ein durch geduldiges, dankbares Gotteslob getreuer Stellvertreter zu sein, daß ich dir ihre Leiden statt ihrer heute zu deiner Verherrlichung darbringe, wie immer sie auch gelitten haben. An ihrer Statt opfere ich es dir, als ob ich selbst das alles nach meines Herzens Wunsch an meinem Leib und Leben allein erlitten hätte; an ihrer Statt biete ich es heute deinem eingeborenen leidenden Sohn dar, daß er dadurch in alle Ewigkeit gelobt und die leidenden Menschen getröstet werden.«<sup>249</sup> Seuse versetzt sich hier indirekt in die Position *des fürbittenden Christus* und glorifiziert die Leiden als Verherrlichung Gottes. Aber bei noch so großer Verherrlichung Gottes scheint im Hintergrund der genitivus subiectivus mitzuschwingen: daß Seuse durch seine Leiden von Gott verherrlicht wird, wie die Rosenvision erklärte. Das Lob Gottes wird zweideutig – von der Ambivalenz der Leiden angesteckt.

### C) Stellvertretendes Leiden?

Das hat Folgen, die sein »Büchlein der ewigen Weisheit« entfaltet. Dessen erstes Kapitel »Wie manche Menschen ohne ihr Wissen gezogen werden« eröffnet die Zwiesprache der Seele (bzw. des Dieners) mit der ewigen Weisheit (dem *gekreuzigten Jesus*).<sup>250</sup> Die Seele klagt dem Herrn ihre Abwege und ihr Verfehlen des Gesuchten, wobei ihr unklar bleibt, *was* genau sie denn gesucht habe: »je mehr ich suchte, und je näher ich ging, umso mehr entfernte ich mich von ihm.«<sup>251</sup> Auf die Frage, was es denn sei, was sie heimlich bewegt habe, antwortet die Weisheit: »Ich bin es, die ewige Weisheit [...]. Du fandest in allen Dingen stets etwas Widerstand: Und das ist das sicherste Zeichen für meine Auserwählten, daß ich sie für mich selber besitzen will.«<sup>252</sup>

Die Unruhe der Seele ist das indirekte Anzeichen ihrer Bewegung, die nicht aus eigenem Antrieb rührt, sondern von einem Beweger, der »ihn [den Menschen] nirgends recht zur Ruhe kommen läßt, bis er seine Ruhe allein in dir sucht.«<sup>253</sup> Die Suche (in der Form einer diffusen Intentionalität) ist Bewegung und Unruhe (kreatürliche Passivität), die bestimmt wird (soteriologische Passivität), in Gott ihr Ziel zu finden und in ihm Ruhe zu finden (eschatologische Passivität). Den Lebensvollzug der so bestimm-

---

süßer Stimme frohen Mutes singt sie ein neues Reigenlied vor in der Ewigkeit, wie es alle Engel nicht singen konnten, denn sie haben nie gelitten. Und, um es kurz zu sagen: Die Leidenden werden von der Welt als arm bedauert, mir heißen sie heilig, denn sie sind meine Auserwählten« (ebd., 265f).

<sup>249</sup> Ebd., 115f.

<sup>250</sup> Vgl. ebd., 268.

<sup>251</sup> Ebd., 219; so verfahren auch die »vielen« ebd., 236.

<sup>252</sup> Ebd., 220.

<sup>253</sup> Ebd., 221. Augustins »cor nostrum inquietum« ist nicht zu überhören.

ten responsorischen Intentionalität des Menschen entfalten die darauf folgenden ›hundert Betrachtungen‹ des Leidens und Sterbens Jesu, die den Grundbestand des ›Büchleins der ewigen Weisheit‹ bilden.<sup>254</sup> Entstanden seien dieselben nicht aus der unbestimmten Suche des Menschen, sondern – so die fiktionale Einleitung – aus der Antwort auf die *Klage* eines Predigerbruders (Seuse) über sein Scheitern in der Betrachtung von »Christi Qual und Leiden«.<sup>255</sup> Auf die Vergeblichkeit der Passionsmeditation hin wurde er »entrückt, und in einem raschen und hellen Leuchten ward ihm Antwort« mit der Anweisung, sich hundertmal zu Boden zu werfen mit je einer Bitte an den Herrn und der Zusage, dann werde ihm »jegliches Leiden« so erschlossen, daß »du dasselbe um meinetwillen leidest«.<sup>256</sup> Das ist nicht weniger als eine indirekte *soteriologische Interpretation der Leiden des Christen* – und darin auch des Heiligen in spe, Seuses selber. Denn nicht Christus hat ein für allemal um Seuses willen gelitten, auf das gilt »satis est«, sondern das Paradigma der ›vita passiva‹ wird zum ›exemplum‹ jedes Christenlebens, auf daß gelitten werde ›um Christi willen‹ – als bedürfte es eines Zirkels der Rückgabe seines heilvollen Leidens. Damit wird das Leiden Christi nicht nur perpetuiert, sondern es eskaliert in einer Weise, die das ›solus Christus‹ vergessen zu machen (oder zu lassen) scheint. Die eingangs notierte ›gefährliche Nähe‹ tendiert zur Verwechslung, als wäre das Leiden um Christi willen wirksam wie das Leiden Christi selber.

#### D) *Der Körper des Papstes als lebende Reliquie*

Das gibt Anlaß zu einer etwas anderen Gegenprobe auf die prekäre Logik der Exposition des Leidens, zumal wenn es einem Stellvertreter widerfährt. Was machte Papst Johannes Paul II, was ließ er zu und was bewirkte er, wenn er seinen sterbenden Leib exponierte mit aller Macht der Medien? Die Ambivalenzen, die sich in der Exposition des Leidens seit den Märtyrer- und Heiligenlegenden stets von neuem einstellen, können auf dem Hintergrund der Mystik verständlicher werden als ohne sie.

Es war der ›cantus firmus‹ einschlägiger Äußerungen von Kirchenoberhäuptern, manchen Theologen, Medienprofis und Politikern, zu begrüßen, was der Papst tat bzw. was die Medien mit ihm taten: den alten und kranken Körper zur Schau zu stellen. Zu begrüßen sei das, weil damit gegen den ›mainstream‹ der ›modernen Gesellschaft‹ wie der Medien angegangen werde, Krankheit, Alter und Tod zu verschweigen und nicht sichtbar werden zu lassen. Damit werde nicht nur ein Teil unserer Wirklichkeit verdrängt, sondern eine normative Selektion unserer Kommunikation und Wahrnehmung demonstriert: Leiden zu verdrängen statt es sich manifestieren zu las-

<sup>254</sup> Ebd., 215.

<sup>255</sup> Ebd., dito 269f.

<sup>256</sup> Ebd.

sen, um daran zu ›lernen‹ oder sich zumindest damit auseinandersetzen zu können. Der *ganze* Mensch als Objekt der Medien galt ›plötzlich und unerwartet‹ als wünschenswert, nicht nur die Jungen, Schönen und Reichen. Ob das nur gilt, weil es der medienwirksame Papst war, an dem hier ein Exempel statuiert wurde, oder ob das auch gelten würde, wenn ein amerikanischer Expräsident krank und sterbend vor Augen gestellt würde, oder gar noch unbedeutendere Zeitgenossen, ist fraglich. Zwar ist mit dieser Horizonterweiterung der Wirklichkeitswahrnehmung bzw. ihrer medialen Konstruktion ein plausibler Punkt getroffen. Aber dennoch scheint damit eine Ambivalenz erstaunlich eindeutig positiv reduziert zu werden.

In Tradition der ›legenda aurea‹ ist die Darstellung außerordentlichen Leidens nicht nur eine Erinnerung zum Zwecke der Wiederholung und Durcharbeitung der gern verdrängten Schattenseiten humanen Daseins. Die Erinnerung des ›memento mori‹ gehört ohnehin zum Sonntag eines jeden Christenmenschen, als ›memento Christi‹. Die Heiligenviten wie exemplarisch *Seuses Vita* bekommen von daher ihre besondere Funktion: Sie sind narrative Exempla der ›imitatio Christi‹, Vorbilder im Glauben und Leben, deren Vorbildlichkeit sich verdichtet in ihrem ›heroischen‹ Gehorsam noch im größten Leiden. Damit übernehmen oder übersetzen sie die Funktion desjenigen ›exemplum‹, von dem der Hebräerbrief schreibt, daß Christus in seinem Leiden den Gehorsam lernte: »So hat auch Christus [...] in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen dem dargebracht, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist auch erhört worden, weil er Gott in Ehren hielt. So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt« (Hebr 5,5ff).

Auf dem Hintergrund dieser – in der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit dominierenden – ›Exemplum-Christologie‹ und deren narrativer Vervielfältigung in den Heiligenlegenden wirkt die Exposition eines leidenden Körpers bis in den Tod wenig überraschend, auch wenn die Medien wechseln. *Diese* ›exempla‹ erweisen sich als konvertibel in die neuen Medien. Neu ist allerdings, daß die Legendenbildung mittlerweile ›live‹ geschieht, in Echtzeit und zu Lebzeiten. Damit wird mehr getan, als in unserer Wirklichkeit Verdrängtes zur Wahrnehmung zu bringen. Es wird – gleich ob nolens oder volens – eine Heiligsprechung medial initiiert, antizipiert und inszeniert. Der außerordentliche Gehorsam im äußersten Leiden wird zum Inbegriff des willentlich getragenen Leidens – bis dahin, daß an Ostern 2005 der Körper des Papstes den ›corpus Christi‹ zu überlagern schien, zumindest in den Medien. Wurde da der Stellvertreter zur ›Reinkarnation‹ dessen (gemacht?), dessen Tod und Auferstehung gefeiert wird?

Man kann hier in aller ›benevolentia spectatoris‹ eine exemplarische und erbauliche ›Gleichförmigkeit von Haupt und Gliedern im Leiden‹ sehen,

von der Thomas sprach.<sup>257</sup> Aber in den multimedialen Passionsfestspielen des sterbenden Papstes wird der Schausteller der Passion, derjenige an dem die Passion vor Augen geführt wird, zur Verkörperung dessen, den er doch nur darstellen soll. Thomas meinte noch: »Christum per passionem suam initiavit ritum christianae religionis«.<sup>258</sup> Gilt das auch in dieser Neuinszenierung des Leidens und Sterbens seines Stellvertreters? Wer kann entscheiden, ob die Wiederholung mit ihrem ›Urbild‹ konvergiert und nicht konkurriert? Wer könnte die Eindrucksstärke des lebendigen Bildes vor Augen bändigen, auf daß das Supplement sich nicht verselbständigt?

Wenn ein weiß gewandeter, offensichtlich ›sündloser heiliger Vater‹ den Weg allen Fleisches gehen muß, wird eine Passion ›ohne Juden und Römer‹ inszeniert, gewissermaßen eine politisch korrekte Passionsgeschichte. Dieser Tod kann keine Strafe sein – wofür auch? –, sondern nur ein Leiden des Stellvertreters *für* die Seinen, wenn nicht gar für Alle. Es wird nolens oder volens ein *Sinn* ›zugeschrieben‹, der in theologischer Tradition ›solo Christo‹ vorbehalten ist. Jedenfalls wird eines beinahe undenkbar: daß bei aller Vorbildlichkeit im Tragen seines Leidens der Papst nicht *für* die Anderen litt, sondern ›an und für sich‹. Theologisch gesprochen aber ist sein Tod seiner eigenen ›Sünde Sold‹. In dem Maße aber wie er als (angehender) Heiliger inszeniert wurde, konnte undenk- und unsagbar werden, daß er um seiner *eigenen* Sünde willen starb und nicht als Stellvertreter *für* die Welt. Dieses ›exemplum‹ bekommt in seiner Heiligsprechung durch die Medien eine gefährliche Eigendynamik. Das sterbende Vorbild und der vorbildlich Leidende wurde je länger desto klarer zum ›sacramentum‹ verklärt, und sei es nur kraft des frommen Begehrens der Betrachter seiner Leiden. In jeder Fürbitte, mit jedem ›Bitten und Flehen‹, das der Papst ›mit lautem Schreien und mit Tränen‹ vor Gott brachte, wurde er ununterscheidbarer von dem, den sein Vorgänger dreimal verraten hatte. Was unterscheidet diesen ›heroic death‹ noch von dem am Kreuz?

Beiläufig geschieht dabei noch etwas anderes. Denn die Vermittler dieser Passion, die neuen Schriften gewissermaßen, sind die audiovisuellen Medien. Keine Exposition des stellvertretenden Leidens ohne sie. Daher vollzieht sich hier auch eine latente Nobilitierung der Medien, nachdem deren ›Reality-TV‹ in die Krise geraten ist. Statt aus Containern wird aus der heiligen Stadt berichtet. Eine Selbstdarstellung der Medien und ihres Mediums: dem Körper des Papstes und derer, die dessen Sinn vermitteln. In theologischer Perspektive läßt sich kaum vermeiden, hier eine Sakramentalisierung der Medien dieses exponierten Heilsgeschehens zu entdecken. Mit dem kleinen Unterschied allerdings, daß sich in diesem Fall die Medien *selbst* einsetzen, ohne Stifter und ohne Stiftungsakt. Nur, wer ermächtigt

<sup>257</sup> STh III q. 49, a. 3.

<sup>258</sup> STh III q. 62, a. 5 (q. 63 a. 8).

die Medien derart? Ist es letztlich das Begehren der Betrachter – oder doch der schöne Schein, der sich als Abglanz des Wahren inszeniert?

### E) Die Körper von Blutzeugen

Die medienhermeneutischen Aspekte einer Inszenierung des Leidens sind strukturell jedenfalls nichts Neues. Im Mittelalter waren die *Passionsspiele* die Inszenierung der ›imitatio Christi‹ voller ›imaginatio<sup>259</sup> und frommer ›cupiditas‹. Entsprechend war die *Passionsmeditation* in ›memoria‹, ›intellectus‹ und ›affectus<sup>260</sup> eine so innerliche wie imaginative Wiederholung des Meditierten und Medialisierten. Beider Ziel war diese Leiden zu imaginieren, statt am eigenen Leibe ›auszuagieren‹, aber doch reale Gegenwart werden zu lassen im Nachvollzug. Diese Funktion der Präsenz kraft der Repräsentation zeigt sich narrativ raffiniert auch in Seuses Vita.

Was aber wirken und zeigen die Darstellungen des Gekreuzigten in den Passionsspielen wie in den Passionsmeditationen mit ihrer Konzentration auf den gezeichneten Körper, an dem sich die maßlose Gewalt der Welt manifestiert? Der Mediävist Valentin Groebner meinte: »Der geschundene Körper Christi diente als Medium der Geschichte seiner Passion, der *marter*«. <sup>261</sup> Vielleicht läßt sich weiterführend sagen: *Die Passivität ungeheurer Leiden dient als Imaginations- und Erinnerungsraum seiner Passion* – mit der prekären Kehrseite, daß an die Stelle der Christusmeditation die Leidenslust, wenn nicht gar die perverse Lust an der Gewaltdarstellung treten konnte. Hier stellen sich kraft der Eigendynamik der Medien, zumal des geschundenen Körpers als Medium, Interferenzen ein, die zu Überlagerungseffekten führen können. Wer interpretiert hier was und was wird eigentlich anschaulich?

»Die explizite körperliche Agonie des Schmerzensmanns sollte den Zuschauer berühren und zur *compassio* anregen [...] in frommer Empathie die Schmerzen des Erlösers nachzuempfinden«. <sup>262</sup> Das aber forderte, sich nicht der Augenlust hinzugeben, sondern gleichsam in Diät der Sinne sie zum Mittel des Sinns zu machen – eine ›medienhermeneutische Gelassenheit‹ zu kultivieren. Denn die ›compassio‹ sollte kein Selbstzweck sein, sondern lediglich »ein Instrument des Empfindungstrainings [...] der Gläubigen auf dem Weg zu religiöser Erkenntnis«. <sup>263</sup> Wie unselbstverständlich dieser

<sup>259</sup> GROEBNER, Ungestalten, 115; vgl. auch U. KÖPF, Die Bilderfrage in der Reformationszeit, Blätter für württembergische Kirchengeschichte 90, 1990, 38–64.

<sup>260</sup> GROEBNER, Ungestalten, 100; vgl. Luther, WA 56, 400, 3f: »purget oculos cordis in meditatione vulnerum christi«. Vgl. M. ELZE, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation, FS H. RÜCKERT, Berlin 1966, 121–151.

<sup>261</sup> GROEBNER, Ungestalten, 96.

<sup>262</sup> Ebd., 98.

<sup>263</sup> Ebd., 101.

Richtungssinn der Leidensdarstellungen war, zeigen zwei manifeste Überinterpretationen.

#### a) Schuldige Blutzeugen

Wie wirksam und daher auch gefährlich diese Überlagerungen sind, zeigt sich, wenn die Passion Christi als Interpretament der Exekution von Straftätern diene.<sup>264</sup> Die *schuldigen* Straftäter erlitten in ihrer Bestrafung eine Marter, die als Martyrium interpretiert wurde,<sup>265</sup> bis hin zur Darstellung im Bild mit dem Spruchband: »Wo du gedult hast in der peyn / So wirt sie dir gar nutzlich sein / Darumb gib dich willig darein.«<sup>266</sup> Das besagt theologisch gesehen, die Strafleiden der Straftäter werden als »nutzlich« verstanden, ganz im Sinne von Seuses Interpretation des Leidens an Welt und Selbst als *Strafe Gottes*, in dem sich *seine Gerechtigkeit* manifestiert. Was als offenkundige Fehlinterpretation, wenn nicht als maßlose Überinterpretation erscheint, hat seinen »frommen Sinn« darin, daß der *reue* Straftäter, der seine Strafe »willig« empfängt, im Erleiden der Strafe »heilsam leidet«: Die Durchsetzung der Ordnung in der Exekution des Übeltäters ist die Demonstration der Ordnung des Gesetzes – und darin eine öffentliche Inszenierung der Geltung von Gottes guter Ordnung.

Um ein Beispiel zu geben: An einem Bäckerknecht,<sup>267</sup> der fünf Menschen ermordet hatte, wurde die Todesstrafe besonders grausam vollstreckt – und das als gottgefälliges Martyrium gelobt und gepriesen. Dem geständigen Mörder wurden alle Finger abgeschlagen, daraufhin wurde er mit glühenden Zangen gemartert und durch die Stadt geschleift und schließlich gefählt. Die Anweisungen für die Tortur habe er dem Henker gegeben, damit sein Leiden möglichst lange dauere, während ein Bettelmönch ihm zur Seite stand und »schöne Dinge« vorgelesen habe. Der Mörder sei unter Tränen und Fürbitten seiner Zuschauer gestorben, sein Kopf habe sich zur rechten geneigt als Zeichen dafür, daß er die Vergebung empfangen habe und in den Himmel gekommen sei. Die Exposition des Leidens mit dem Körper als Medium zum Lobe Gottes zeigt hier ihren prekären Hintersinn – der Präention, von Gott gelobt zu werden oder zumindest von aller Welt.

#### b) Unschuldige Blutzeugen

Die Augenlust mit Leidenslust wurde (mehr oder minder kultiviert) bedient in der Medienpraxis der »heilbringenden Schau«, in der imaginär oder faktisch vor Augen gestellt wurde, was der *Sinn der Sinnlichkeit* sei. Die

<sup>264</sup> Ebd., 106ff.

<sup>265</sup> Ebd., 111f.

<sup>266</sup> Ebd., 113f.

<sup>267</sup> In der Schilderung eines Flugblattes des Nürnberger Dichters Kunz Has (Groebner, ebd., 111).

prekär eigendynamische Sinnlichkeit als Medium des theologischen Sinns konnte gerade im Falle des *Blutes* ›überfließen‹, überschwenglich werden. Denn »Blut war Evidenz«,<sup>268</sup> das Zeichen des Leidens in gefährlicher Kontiguität zum heilsamen Blut Christi. »Das öffentlich sichtbare, hervortretende Blut machte in der Wahrnehmung des 15. Jahrhunderts in einer Reihe von Blutwundern die Echtheit gnadenspendender Bilder ebenso wie wundertätiger Hostien kenntlich.«<sup>269</sup>

So wird das ›Blutwunder‹ des Zürcher Bürgermeisters *Waldmann* verständlich. 1489 in einem städtischen Aufstand gestürzt und (zu Unrecht) zum Tode verurteilt, wurde seine Hinrichtung ex post als wundersame Marter geschildert. Der schöne, wohlgestaltete Mann wurde enthauptet, wobei wundersam übermäßige Mengen an Blut vergossen wurden, während der Exekutierte seinen Blick aufs Kruzifix gerichtet habe. Der *unschuldig* Exekutierte leidet ohne Schuld, also nicht ›für sich‹, sondern, so die Suggestion, ›für die Anderen‹ und zum Lobe Gottes – weswegen dieser ›heroic death‹ als ›imitatio‹ der Passion Christi interpretiert werden konnte.<sup>270</sup>

### c) Blut als Zeugnis?

»Christi Blut war am Ende des Mittelalters als Signifikant doppelt besetzt. Es erlöste die wahren Gläubigen und machte zugleich seine unsichtbaren Mörder sichtbar«,<sup>271</sup> weil das Vergießen des unschuldigen Blutes Jesu als Tat der Juden galt. Das galt auch noch in der sublimierten Form, daß sie Hostien oder Bilder ›quälten, bis sie zu bluten begonnen‹. Darin zeigt sich der implizite Wahrheitsbegriff: In der sinnlichen Evidenz manifestiert sich, wovon das Blut zeugt, vom Leiden Christi als Paradigma der Gegenwart Gottes. Der beobachtende Historiker kann dann konstatieren: »Der gefolterte Männerkörper am Kreuz stand als religiöses Paradigma für Wahrheit und visuelle Unmittelbarkeit.«<sup>272</sup> Das Wahrheits- wie Wirklichkeitskriterium war die sinnliche Evidenz des Leidens. Deshalb konnte beispielsweise das blutbefleckte Gewand als authentische Repräsentation Christi dienen.

Warum aber bedurfte es der sinnlichen Zeichen als (letztlich immer ambivalenter) Vereindeutigung des Sinns? Das Blut als Zeichen und wahres Zeugnis diene als Apotropeion gegen den *Täuscher* und *Simulator*, den

<sup>268</sup> Ebd., 117.

<sup>269</sup> Ebd.

<sup>270</sup> Ebd., 111. Vgl. E. GAGLIARDI (Hg.), *Dokumente zur Geschichte des Zürcher Bürgermeisters Hans Waldmann*, Basel 1913, Bd. 2, 445.

<sup>271</sup> GROEBNER, *Ungestalten*, 120.

<sup>272</sup> Ebd., 121; vgl.: »Das ist die moderne Variante der *Ungestalt*. Denn alle diese Darstellungen von exzessiver physischer Gewalt als unbeschreibliches Grauen und gleichzeitig detailliert beschriebene Gräueltaten zielen auf Überwältigung des Zuschauers, Zuhörers, Lesers« (ebd., 172f).



Antichristen.<sup>273</sup> Wenn aber der Teufel zum Inbegriff des Medienvirtuosen wurde, wie konnte dann auch nur irgendein Medium noch als unverdächtig gelten? Das Insistieren und Drängen auf Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit kann stets nur den Schein der ›Immediatheit‹ und Infallibilität erreichen – selbst im Fall des Papstes. Denn die sinnliche Evidenz kann der Ambivalenz der ›imitatio‹ wie der ›imaginatio‹ nicht entkommen. Sie bleiben fallibel also täuschungsanfällig. Das zeigt sich nicht nur an den Passionsspielen, die kippen können in eine Verkehrung der Passion in ihrer Verehrung, sondern auch an der soteriologischen Fehlinterpretation des Leidens von ›Blutzeugen‹.

Wurden in der mittelalterlichen Antichrist-Literatur *die* Leiden geschildert, die ›der Teufel‹ den Gläubigen zufügt, bestätigt das diesen Einwand nur. Es zeigt die Ambivalenz der ›Körpermedien‹: Diese Leiden *können* vom ›Antichrist‹ stammen und ihre Deutung erst recht. Genauer gesagt: die Fehlbarkeit der Sinnlichkeit ist nicht durch die Eindrucks-macht von Blut und Tod abzuwehren. Da hilft auch nicht die frömmste Semantik. Gegen diese Tendenz zur frommen Überinterpretation richtete sich Seuses ›Totalreduktion‹ allen Leidens auf Gottes Wirken. Nur, könnten dann nicht Gott und Teufel ununterscheidbar werden, ebenso wie Liebe und Leiden? Daß es hier ›in den Phänomenen‹ prekäre Mischungen und Ambivalenzen gibt, sollte einen zögern lassen, alles ursprungs- und teleologisch auf Gott zurückzuführen. Luthers Antwort mit der Dialektik der *opera Dei* zur Linken und zur Rechten ist jedenfalls eine differenzwahrende Antwort darauf.<sup>274</sup> Levinas' Insistieren auf der ›Sinnlosigkeit‹ des Leidens verschärft das Differenzbewußtsein noch.

#### F) *Imaginäre Gewalt und Gewalt der Imagination* *Zwei Szenen aus Seuses Vita*

a) Die ambivalente Eigendynamik der Augenlust zeigt sich auf vielleicht sogar ironische Weise in zwei Szenen von Seuses Vita. Als er auf einer seiner Reisen von seinem Begleiter als Gifträger verleumdet und vom ›Volk‹ verfolgt wurde, drohte ihm Ertränkung, Verbrennung oder folgendes: »Ein unheimlicher Kerl in einer rußigen Joppe packte einen Spieß, drängte sich durch sie alle hindurch und rief: ›Hört mich, ihr Herrschaften all miteinander! Diesem schlimmen Ketzer können wir keinen schimpflicheren Tod

<sup>273</sup> Ebd., 122ff.

<sup>274</sup> Vgl. E. JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den ›Gottesbegriff nach Auschwitz‹, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 151–162; DERS., Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: ebd., 163–182.

antun, als daß ich diesen langen Spieß mitten durch ihn hindurch renne, so wie man eine giftige Kröte aufspießt! Laßt mich diesen Giftträger nackt aufspießen, rücklings in die Höhe heben, ihn fest auf den starken Zaun da heften und ihn festbinden, daß er nicht herunterfällt; da mag der Wind den treulosen Kerl austrocknen, damit jeder, der da vorbeigeht, den Mörder sieht und ihn nach seinem schimpflichen Tod verflucht, daß er in dieser und jener Welt um so mehr verdammt sei, denn das hat der Erzbösewicht wohl verdient.«<sup>275</sup>

Nicht ohne Lust imaginiert Seuse hier unheimlich eindringlich die ihm drohenden Grausamkeiten. Das Böse tritt auf im Namen des Guten, dessen Name hier fälschlich geführt wird. Die mögliche Ironie liegt darin, daß der drohende Mörder einen Unschuldigen des Mordes verdächtigt, der ›sub contrario‹ ein ›Heiliger‹ ist, der zum Märtyrer zu werden droht, während sich ersterer zum Diener Gottes stilisiert – ein unfröhlicher Wechsel. Die Inszenierung der Gewalt, in einem Wettkampf der Grausamkeit, daß er gepfählt und an den Zaun geheftet werden solle, hat den Zweck der Selbstinszenierung des drohenden Mörders als eiferndem Frommen sowie der Demonstration gerechter Strafe an einem Giftträger – und damit letztlich der pervertierten Darstellung von Recht und Ordnung wie der eigenen Gerechtigkeit des Täters. Im Namen dieser Demonstration der (vermeintlich) göttlichen Ordnung des strafenden Gesetzes wirkt im erzählten Geschehen eine *Eigendynamik* von Verleumdung, Gerücht, Lynchjustiz und Grausamkeit. Die Lust am Leid<sup>zufügen</sup> mit der schaurigen Komparatistik der Greuelthat wird so sinnenfällig wie widersinnig. Die hyperbolische, groteske Inversion von Gesetz und Ordnung ist ein literarischer Entwurf Seuses, in dem er sich seinerseits als der ›leidende Gerechte‹ stilisiert und ›die Welt‹ als leidvoll und ungerecht.

Wozu diese detaillierte Imagination der Gewalt *für Seuse* bzw. für seine *Leser*? Auf die zitierte Drohung hin erzählt Seuse ›seine‹ Reaktion: Er war derart erschrocken, »daß ihm vor Angst große Tränen über das Gesicht rannen«. Das wäre kaum bemerkenswert, wenn diese ›humorale‹ Reaktion nicht bei den übrigen Teilnehmern der Szene Wirkungen zeitigte. Denn als die »ihn ansahen, begannen [sie] bitterlich zu weinen«. <sup>276</sup> Während das ›wilde Volk‹ ungerührt bleibt, gibt es offenbar einen ihm nahestehenden Kreis derer, die sich seiner erbarmen und *mitleiden*. Einige ›gutherzige Frauen‹ hätten ihn denn auch »gern bei sich beherbergt«, wagten das aber aus Angst vor dem ›Volk‹ nicht. Die ganze Szene wirkt wie eine (selbstgemachte) Version der Kreuzigungsszene: mit dem Volk, einem Soldaten mit Spieß, weinenden Frauen und einem leidenden Gerechten. Das ganze ist

<sup>275</sup> Seuse, DMS 102f.

<sup>276</sup> Ebd., 103.

eine literarisch sublimierte Passionsdemonstration zum Zwecke der ›compassio‹ – mit Seuse.

Liest man die Szene auf die Selbststilisierung Seuses hin, wirkt seine ostentative Mimesis Christi einigermaßen plump, wenn nicht gar anmaßend oder peinlich. Sie scheint ihre religiös plausible und vielleicht theologisch vertretbare Pointe nur im Blick auf ihre ›Arbeit am Leser‹ zu finden: in einer passionierten Antwort auf die Szene des verfolgten Gerechten. Der spontane Affekt ist das Entsetzen über die angedrohte Greuel und die unwillkürliche Eingenommenheit für den Bedrohten. Wenn beim Leser auch nicht gleich Tränen fließen, wird ihm doch die ›conversio‹ aus der ›wilden‹ Menge hin zum leidenden Gerechten zugespielt und eine ›adversio‹ gegen Volk und Täter. Die rhetorische Dynamik entspricht insofern den Gleichnissen Jesu: Es geht um die Versammlung und Unterscheidung der Hörer durch die Erzählung hin auf die Pointe *dieser* Passion. Der evozierte Affekt *bewegt* die Hörer (und vermittelt derer auch die Leser), und zwar zum Zwecke der Bewegung *weg* von der bösen Welt (nicht der Welt ›an sich‹, sondern der, die mit unrechter Gewalt droht) *hin* zum Verfolgten. Das ist eine Narration der Kehre, des ›regressus ad Deum‹. Aber ist es eine ›conversio ad Christum‹? Sofern der Verfolgte fraglos die Mimesis Christi repräsentiert, malt er die Passionsszene vor Augen – aber *wessen* und *was für einer* Passion?

Seuse als ›leidender Gerechter‹ hat exemplarische Funktion, nicht sakramentale. Allerdings gerät diese Unterscheidung hier ins Wanken. Denn die Passion ›des Dieners‹ erscheint wie eine Prolongation der Passion Jesu. Wie die *creatio continuata* scheint es eine ›passio continuata‹ zu sein, die von Seuse vor Augen gemalt wird. Das ist insofern problematisch, als die Unterscheidung von Christus und Christ aufgehoben würde in der Kontinuität der Passion Jesu und der seiner Imitatoren. So gesehen erzählt Seuse hier von einer ›mimesis‹ ohne ›chorismos‹ in der ›participatio‹ an der Passion. Damit wird eine *Indifferenz* und *Kontinuität* des Leids zum Vermittlungsmedium von Christus und Christen – und das Leiden ›des Gerechten‹ wird zum *medium salutis*. So bekommt das Leiden selber einen *sakramentalen* Vollzugssinn.

Allerdings folgt noch eine nicht zu verschweigende Wendung der Szene. Statt ›nackt aufgespießt und an den Zaun geheftet‹ zu werden, flieht er, läuft aus der Szene heraus, um einen Unterschlupf für die Nacht zu finden. Auf der Suche »fiel er an einem Zaun hin aus Leid und Todesangst, erhob seine unglücklichen (vom Weinen), angeschwollenen Augen zum himmlischen Vater« und ruft ihn um Hilfe an.<sup>277</sup> ›Aus tiefer Not‹ ruft er und wird erhört. Ein Priester rettet ihn, bettet ihn und hilft ihm tags darauf zu entkommen. Dieser Spieß ist an ihm vorübergegangen. Es ist eine Passionsszene – ohne

<sup>277</sup> Ebd.

Tod und Auferstehung, als wäre Seuse in Gethsemane fortgelaufen. Sieht man vom Gattungszwang seiner Vita ab, für deren Fortgang das Überleben des Protagonisten unerlässlich ist, fragt sich, warum er vor dem Äußersten zurückweicht. Meldet sich hier ein Skrupel vor der Konsequenz seiner Mimesis?

Seuse führt sonst ›jegliches Leiden‹ auf eine Schickung oder Zulassung Gottes zurück. Diese Episode der drohenden Lynchjustiz, wird von ihm allerdings nicht so gedeutet, sondern ergibt sich aus einer Sünde seines Begleiters (der Seuse verleumdet hatte). So wird hier die von Seuse erfluchte *Errettung* aus dem drohenden Leid auf Gott zurückgeführt. Das ergibt eine Antinomie der Leidensinterpretation: Ist das Leid oder die Rettung davor Gottes Handeln? Wollte man diese Antinomie auflösen, wäre das drohende Leid nur eine Inszenierungshilfe für die Errettung. Zur ›demonstratio ad oculos‹ würde den Lesern vor Augen gestellt, daß Gott und Teufel unterscheidbar bleiben.

b) Auf die eine Todesgefahr folgt in einem schnellen Schnitt die nächste lebensgefährliche Szene. Kaum hat Seuse den einen Spießer<sup>278</sup> überlebt, begegnet er wider Willen dem nächsten (was keineswegs wider Willen von ihm so inszeniert ist). Auf einer anderen Reise war ›der Diener‹ unterwegs von den Niederlanden rheinaufwärts mit einem Begleiter, der so gut zu Fuß war, daß er etwas schnell vorausging. Als ein Wald durchquert werden mußte, war der Begleiter schon voraus und Seuse allein mit seinen Ängsten vor vagabundierenden Räufern. Wie zur Bestätigung derer sieht er einen unheimlichen ›Mann mit einem Spies und einem langen Messer‹, in Begleitung einer ›jungen, hübschen Frau‹ auf demselben Weg. Seuse wagt es notgedrungen und folgt ihnen. Kaum im Wald begegnet ihm die Frau, die ihn überraschenderweise kennt und prompt beichten möchte. Was sie zu beichten hat, dient indes kaum zu seiner Beruhigung. Denn ihr Begleiter sehe nicht nur aus wie ein Mörder, er sei auch einer, der sie entführt und entehrt habe, so daß sie jetzt als seine Frau mit ihm ziehen müsse. Von einer Absolution ist daraufhin keine Rede, sondern nur von Seuses Ängsten. Gestrost dagegen wirkt die Frau (die wohl doch Absolution empfangen hat). Zurück bei ihrem ›Mann wider Willen‹ fordert sie nun ihn zum Beichten auf mit dem pikanten Argument: »daß Gott *den* niemals verlassen wird, der bei ihm gebeichtet, wie schwer er auch gesündigt hat.«<sup>279</sup> Das überzeugt selbst den Mörder, der Seuse ›peripatetisch‹ auf dem Wege beichtet. Als er so seine Mordstaten zum besten gibt, wird es Seuse immer unheimlicher, zumal die Szene plötzlich in der Beichte gespiegelt wird. Der Mörder hatte an demselben Ort schon einmal einen Priester getroffen und ihm gebeich-

<sup>278</sup> Ursprünglich wohl ein mit einem Spieß bewaffneter Bürger (vgl. Schildbürger).

<sup>279</sup> Seuse, DMS 105.

tet, dabei aber sein Messer gezückt, den Beichtvater erstochen und beiläufig in den Rhein geworfen. Bei diesen Worten verliert Seuse schließlich die Fassung und kann sich vor Angst kaum noch aufrecht halten. Als die ›junge, hübsche Frau‹ das sieht, fängt sie den Niedersinkenden in ihren Armen auf und spricht ihm Mut zu: »fürchtet Euch nicht, er tut Euch nichts«. <sup>280</sup> Der Mörder stimmt ein in diesen etwas zweifelhaften ›engelsgleichen‹ Trost und verspricht, Seuse nichts zu tun, da er soviel Gutes von ihm gehört habe. Aber für die Verschonung seines Lebens fordert er Seuses Fürbitte bei Gott, »daß er mir armem Mörder in meiner letzten Stunde um Euretwillen helfe«. <sup>281</sup> Bevor Seuse Gelegenheit hat, diesen unfreiwilligen Tausch und unföhlichen Wechsel zu bestätigen, kommen sie aus dem Wald heraus, er läuft zu seinem schon wartenden Begleiter und fällt zitternd zu Boden, während der Mörder samt Frau von dannen zieht. Seuse allerdings hält den ›sittenwidrigen‹ Tauschvertrag und bittet »Gott mit Ernst und innerem Seufzen um das Heil des Mörders, daß Gott ihm seinen guten Glauben, den er zu ihm – dem Diener – gefaßt, entgelte und ihn bei seinem letzten Seufzer nicht verdamme«. <sup>282</sup>

Die Szene ist so skurril wie kaum ohne Ironie zu verstehen: Seuse bittet um das Heil eines Todsünders, für die Vergebung von dessen begangenen und künftigen Sünden, und zwar bittet er darum ›*propter fidem*‹, nicht ›*per Christum*‹, sondern ›*per Seuse*‹. Des Mörders Glaube ›an Seuse‹ ist das gute Werk, um dessentwillen er errettet werden soll. Vertragsabschluß und -erfüllung sind beide von solch exemplarischer Sittenwidrigkeit, daß hier schwerlich die strafende Gerechtigkeit Gottes am Werk sein kann. Das Argument, mit dem die ›junge, hübsche Frau‹ ihren Mördergatten überzeugt hatte, bestätigt sich. Denn auf die Fürbitte hin erhält Seuse die Antwort von Gott, »der Mordgeselle werde errettet und um seines Zutrauens willen von Gott niemals geschieden werden«. <sup>283</sup>

Was soll man dazu sagen? Groebner meinte, »die Schreckensbilder handeln von den Paradoxa der Emotion und der Erinnerung. Die Zuschauer wollen weinen, erschrocken und sprachlos sein – aber aus der Distanz, bitte schön«. <sup>284</sup> Die Logik ästhetischer Distanz führt in diesem Beispiel jedenfalls zu einer durchaus unterhaltsamen Inszenierung des Leidens – aber sie hat den Preis, daß die Theologie des Leidens grotesk wird. Da man hermeneutisch unterstellen sollte, daß diese Groteske kein bloßes Versehen ist, bleibt die Suche nach dem theologischen ›Kalkül dieser Absurdität‹. Ist das mit feinem Sinn für Ironie eine Persiflage auf die soteriologische Überin-

---

<sup>280</sup> Ebd.

<sup>281</sup> Ebd.

<sup>282</sup> Ebd., 106.

<sup>283</sup> Ebd.

<sup>284</sup> GROEBNER, *Ungestalten*, 171.

terpretation der Leiden Seuses? Könnte hier der Humor an die Stelle der Logik schrecklicher Leiden treten?

Die Wirkungen der Leidensdarstellungen in Seuses Vita sind potentiell dreifältig: Erschütterung zur Zerstörung des Selbst, Erschütterung zur Konsolidierung (Trost) oder Erschütterung zur Veränderung (›movere‹). Die Zerstörung des Selbst hat das Ziel der Eigenschaftslosigkeit in der Selbstaufgabe. Die Konsolidierung wäre die Bestätigung des Christen in seinem Glauben an Gott als Sinn und Geber des Leidens oder negativ die Bestätigung in der Abwendung von der Welt. Die Veränderung kann die Bekehrung des Sünders oder die Wendung des ›äußerlichen‹ Christen zum innerlichen meinen, um ein besseres oder anderes Selbst zu werden. Aber was *bewirken* die Leidensdarstellungen? Die Frage ist vom vermeintlichen Darstellungszweck ebenso klar zu unterscheiden wie von der Semantik, dem ›Sinn der Leiden‹, weil die Wirkungen von den Lesern mitbestimmt werden. Auch wenn all die Leiden ›nur zum Besten‹ gedacht und geschickt sein mögen, kann die Performanz ihrer Erzählung eigenartig sein. Christologisch betrachtet sollen sie eine Schickung in den Willen Gottes bewirken und darin eine Handlungs- als Leidenseinheit mit Christus. Die passive ›imitatio‹ (im Leiden in, mit und unter dem guten Leben) ist eine mimetische Identität und ›participatio‹ am Leiden Christi. Wenn er litt, sind wir mit ihm eins, wenn wir mit ihm leiden. Diese ›compassio‹ ist nicht allein der Affekt in der Passionsmeditation, sondern der Effekt der entsprechenden Lebensform: ein leidvolles Leben als imitatio der Passion. Aber der Effekt *dieser* Leidensdarstellungen ist eine deutliche Verkürzung der Christologie: Das sakramentale Ein-für-allemal und das ›solus Christus‹ wird konfundiert mit einem exemplarischen ›Alle wie der eine‹ und ›Non solus Christus, sed etiam Christiani‹. Der Sinn wird durch den Eigensinn der drastischen Sinnlichkeit überwältigt und bleibt im theologischen Zwielficht. Ob Seuse womöglich nicht ohne Selbstironie um diese Ambivalenz wußte und sie sogar literarisch als Selbstkritik zu gestalten vermochte, bleibt eine Frage der Interpretation. Aber die Frage nach den *Effekten* liegt jenseits der Intentionalität, auch jenseits der rhetorischen Affektentechnik.

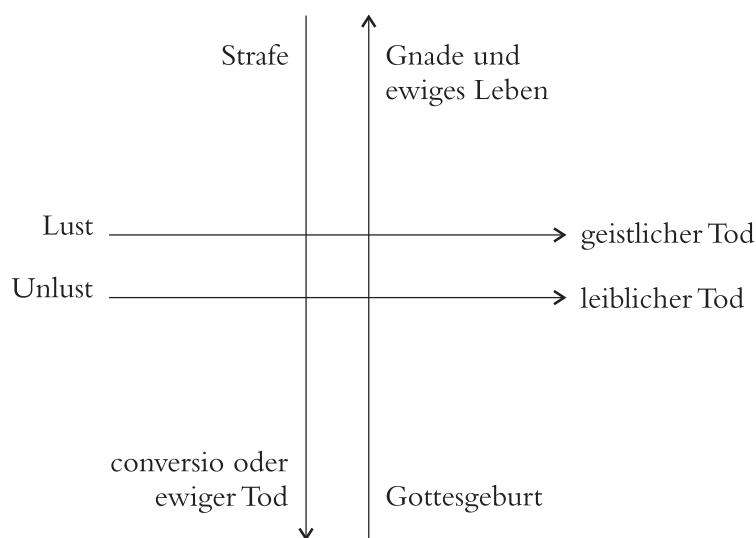
Das zeigt ein kurzes und letztes Beispiel aus Seuses Vita. Als seine Schwester die Klausur ihres Klosters einmal verließ und prompt ›in schlechter Gesellschaft in Sünde fiel‹, klagt sie später ihr Leid mit den Worten: »Ach, welch beklagenswerter Tag brachte mich in diese Welt, daß ich nun Gott verloren [...] habe! Darüber sollte mein unglückliches Herz stets Schmerz empfinden und Scham und immer und immer seufzen! Ach, du getreuer Retter meiner verlorenen Seele, wenn ich auch deines Wortes und deines Anblicks nicht würdig bin, so erhöre mich doch in deinem treuen Herzen [...]«. <sup>285</sup> Dieser Ausdruck von ›contritio‹, ›confessio‹ und der entsprechen-

<sup>285</sup> Seuse, DMS 98.

den Vergebungsbittende richtet sich allerdings – an ihren Bruder. Der gerät damit nolens oder (angesichts seiner Textgestaltung) volens in die Rolle des ›Seelenretters‹, als wäre er in seinem Leiden Christus bereits derart ›nachgebildet‹, daß er der Schwester zu vergeben vermöchte, was ihr doch Gott allein vergeben könnte. Er ist zwar durch den ›Fehltritt‹ der Schwester in seiner Ehre verletzt, und insofern hätte auch er eine gewisse Vergebungsvollmacht, aber eben eine erheblich begrenztere, als ihm von der Schwester zugesprochen wird. Er antwortet denn auch lediglich: »gern will ich dir das unermeßliche Leid und Leiden vergeben, das ich durch dich gehabt und bis zu meinem Ende werde haben müssen, und dir kräftig helfen, deine Missetat zu büßen und besser zu werden vor Gott und der Welt.«<sup>286</sup>

#### 4. Ausgang: pures Pathos?

##### A) *Quadrupel der Passivität*



Das Quadrupel der Passivität der Mystik unterscheidet zweierlei ›mundane‹ korrelative Passivitäten, Leidensformen auf des Menschen Weg, lustvoll und unlustvoll. Horizontal gelesen ist es der Weg des Frommen im Unterschied zu dem des Unfrommen. Der *Fromme* leidet unlustvoll bis zum leiblichen Tod, aber dieses Leiden ist ihm im Grunde immer schon gottgegeben und darin tröstlich. Der *Unfromme* hingegen leidet einerseits lustvoll – und das ist sc. der falsche Weg. Darum leidet er, wenn er unlustvoll leidet, Gottes Strafe. Läßt er sich von der nicht bekehren, wird er mit dem leiblichen Tod

<sup>286</sup> Ebd., 99.

den geistlichen Tod sterben und verloren sein. – In beiden Leidenswegen ist quer dazu stehend Gottes Handeln bzw. Wirken präsent, strafend wie gnädig, hamartiologisch wie soteriologisch. Das ist die *quer* stehende Passivität, die nicht in den korrelativen Passivitäten des Lebens aufgeht, sich in ihnen aber zeigt, strafend oder gnädig. Die Gerechtigkeit Gottes straft den lustvoll Leidenden. Die Gnade hingegen begabt den unlustvoll Leidenden mit Leiden, die ihn letztlich bestätigen sollen in seinem Leidensweg.

Es ist in systematischer Perspektive unübersehbar, daß das Gottesverhältnis in der deutschen Mystik so vom Selbst- und Weltverhältnis unterschieden wird, daß die Passivität des Gottesverhältnisses *quer* zu allen Passivitäten im Weltverhältnis steht. Daher scheint das ›mere passive‹ zumindest insofern keine systematische Neuerung Luthers zu sein, wie angesichts der neuplatonischen Tradition auch zu erwarten war. Allerdings wird in der Mystik die Phänomenalität des Gottesverhältnisses durch eine *Kontinuität* gedacht: *Alles* Leiden steht in einem Kontinuitätsverhältnis zum Gottleiden durch die soteriologische Teleologie, in die alles Leiden final integriert wird. Was doch ›toto coelo‹ verschieden sein sollte, wird identifiziert – womit das weltliche Leiden gefährlich überhöht wird und das Gottleiden riskant ›verweltlicht‹. Dadurch wird eine phänomenale Verkürzung des Gottleidens nahegelegt, als wäre es vor allem unlustvolles Leiden und nicht mehrdimensional, also auch Glück und (wie von Seuse gesehen) Rettung davor. Wenn die Passivität des Gottleidens als *quer* zu den Korrelationen stehend gedacht wird, kann es in *allem* Tun, Lassen und Leiden des Menschen präsent sein, im lustvollen wie im unlustvollen. Das jedenfalls schärft und weitet die Pointe der quer stehenden Passivität, wenn Gottleiden auch *Gottlieben* ist.

Seitens der Mystik indes werden die hellen Seiten der Passivität, also Glück, Freude und (kantisch gesagt) *lustvolle* Gemütszustände auf dem Lebensweg des Frommen unter Verdacht gestellt, wenn nicht sogar als unfromm disqualifiziert. Die Verkürzung der Passivität im Weltverhältnis auf das unlustvolle, ›leidentliche‹ Leiden und dessen Deutung als gerechte Strafe oder als Königsweg des Gottleidens wirft Probleme auf. Hinzu tritt, daß die Erfüllung des Gottesverhältnisses im Gottleiden, das ein Gottlieben sei und darin ein Geliebtwerden, vor allem als *Finalbestimmung* dient, nicht (wie bei Luther in der Rechtfertigung) als *Basalbestimmung* christlichen Lebens. Die Folge für die mystische Auffassung der ›vita passiva‹ ist klar: Das Leben bleibt höchst unlustvoll, während alle lustvolle Passivität allein auf das Gottesverhältnis restringiert und auf das Ende im Ziel hin verlagert wird.

Umgekehrt wird die eindimensional unlustvolle Passivität soteriologisch geschieden von ihrer lustvollen und glücklichen Kehrseite, als könnte alle mundane Passivität im Scheidewasser aufgetrennt werden. Die gern gepriesene Lebensnähe der Predigten Taulers wie der Vita Seuses und die



semantische Dichte ihrer religiösen Rede wird dadurch befremdlich, wenn nicht ›lebensfern‹: ein Weg *aus* dem Leben in seiner Vieldimensionalität in ein eindimensionales Leben als Leiden im unlustvollen Sinne, im Namen der Verheißung einer finalen Liebe, die auf die ›fruitio Dei‹ beschränkt wird. Das impliziert vielleicht keine ›Weltlosigkeit Gottes‹, aber leider eine ›Weltlosigkeit menschlichen Lebens‹, wenn es vor allem als *Entweltlichung* beschrieben wird, als Weg *aus* der Welt, statt in sie hinein. Auch davon wird sich Luther unterscheiden.

Schließlich kommt durch die soteriologisch wie moralisch aufgeladene Darstellung des Lebens als Leiden eine mystische Kardinaltugend ins Spiel, die Demut oder ›humilitas‹, die zutiefst ambivalent bleibt. In bestem und frömmstem Gewissen ist sie die Ordnung der Affekte auf Gott hin, vom Selbst weg auf das Ziel gerichtet, das allein zu leben lohnt. Mit der Kontinuität der Lebensführung im Leiden und dem finalen Gottleiden aber wird diese Demut zu einem Weg in die Höhe, im Bewußtsein, allein so auf dem richtigen Lebensweg zu sein. Bei aller Demut Gott gegenüber wirkt diese Einstellung wie eine Überlegenheit der Welt und den Unfrommen gegenüber. Das braucht man nicht als Kern der Hybris in der Demut zu denunzieren. Es ist aber eine Form der Orientierung, die in der Ausrichtung auf Gott eine Ausschließung der Welt und der glücklichen Passivitäten bedeutet – und das ist theologisch weder nötig noch wünschenswert. Es reduziert das Verhältnis zur Natur, die wir sind, und zur guten Schöpfung auf eine Repulsion, um deren Attraktivität nicht zu wirksam werden zu lassen.

### *B) Metaphorik der Ekstase*

Bemerkenswert ist die fromme Verdoppelung der lustvollen Passivität in der Welt in deren metaphorischer Beziehung auf Gott. Annäherung, Berührung und Schau sind die Formen der Gottesbegegnung auf dem Lebensweg des Christen. Die einschlägigen Metaphernzusammenhänge stammen aus dem Bereich der »Liebesbeziehung (Kuß, Umarmung, geschlechtliche Vereinigung) und der Nahrungsaufnahme (Essen, Kosten, Schmecken, Verschlingen usw.)«. <sup>287</sup> Diese ›fleischliche‹ Metaphorik verdichtet sich in der Brautmystik, die bis in Luthers Freiheitsschrift im fröhlichen Wechsel weiterwirkt und noch in Schleiermachers Liebesszene der Reden präsent ist. Bezeichnenderweise werden gerade diese auffällig körperlichen Prägnanzen der ›Sinneslust‹ für passend erachtet, um den Gipfel der ›fruitio Dei‹ zu artikulieren. Schlicht gedacht kehrt hier wieder, was ansonsten verdrängt wird. Aber etwas vorsichtiger vermutet werden alle lustvollen und glückli-

<sup>287</sup> U. KÖPF, Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, in: H. STACHOWIAK (Hg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. I, Hamburg 1986 (= Darmstadt 1997), 280–298, 280.

chen Passivitäten des Lebens ›gleichnisfähig‹ für das Gottesverhältnis – und das wäre nicht wenig.

»Vollends der Höhepunkt mystischen Erlebens in der Ekstase wird vom erfahrenden Subjekt in reiner Passivität wahrgenommen«. <sup>288</sup> Als ›locus classicus‹ dieser reinen Passivität der Ekstase kann man zwar auf das Bekehrungserlebnis des Apostels Paulus verweisen. <sup>289</sup> Dann aber kehrt sich die Metaphorik der Sinnlichkeit um, von der Lust in die Gewalt: ἀρπάζειν, also ›rapere‹, rauben, reißen, »enthüllt die ganze Wehrlosigkeit des erfahrenden Subjekts vor der Übermacht einer an ihm wirkenden fremden Gewalt«. <sup>290</sup> Daß vom ›raptus‹ nicht so gewaltsam gedacht werden muß, wird an Luther zu erörtern sein. Für die Mystik aber ist diese Doppeldeutigkeit von affektiver Lust wie Gewalt durchaus treffend, wie an den Exempla zu sehen war. Der anthropologische Ort dieses Erlebens »ist bezeichnenderweise der Affekt – nicht der rationale Bereich der Seele, der durch Aktivität und Spontaneität geprägt ist«. <sup>291</sup> Die Oszillation zwischen Lust und Gewalt bleibt prekär, ein Indiz für die Konfusion der Affekte in ihrer metaphorischen Verwendung – ganz dem entsprechend, daß Affekte im Lebensvollzug meist ›gemischte Gefühle‹ sind und nicht rein, wie eine theoretische Taxonomie sie gern ordnet.

### C) Ethos aus Pathos

Der ›höchste Punkt‹ mystischer Widerfahrung, die ›unio mere passive‹, wirkt weiter im Leben, soll sie doch ein *neues* Leben bewirken, und zwar zunächst in »spontanen Reaktionen« und »gesteuerte[n] Antriebskräfte[n]«. <sup>292</sup> Insofern gilt hier, daß der *Logos* religiöser Rede ebenso dem Pathos der vor Augen geführten Passion entspringt (die er *als* narrativer *Logos* evoziert) wie das *Ethos* des Christen. Als ›spontane Reaktionen‹ interpretiert Ulrich Köpf den sprachlichen Ausdruck und das Verlangen nach Wiederholung der Erfahrung. <sup>293</sup> Hier zeigt sich die Wiederkehr des *Begehrens*, nicht mehr

<sup>288</sup> Ebd., 281. Den Ton muß man hier auf der *reinen* Passivität legen, denn zu den übrigen Passivitätsmomenten notiert Köpf, daß sich »das religiöse Subjekt [dort] weitgehend passiv verhält« (ebd., 281).

<sup>289</sup> Nicht mit Apg, sondern mit 2Kor 12,2f (der ›Entrückung in den dritten Himmel‹).

<sup>290</sup> KÖPF, Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, 282. Diese äußerlich erscheinende Beschreibung wird von Köpf auch intendiert, denn er verweist auf Bernhard von Clairvaux hermeneutischen Hinweis, daß der Mystiker in der Ekstase dieses Ereignis »gleichsam aus der Distanz des Zuschauers [...] beobachten« könne, während es sich in ihm abspiele (ebd., 282).

<sup>291</sup> Ebd., 282.

<sup>292</sup> Ebd., 287.

<sup>293</sup> Mit Bernhard von Clairvaux nennt Köpf die Metaphorik des übervollen Herzens (Mt 12,34).

nach Fleischlichem, sondern nach dauernder Präsenz des Geistes, die aber ›spürbar‹ sein soll im (hier rhetorisch zu hörenden) Pathos der Rede wie in der ›vita passiva‹. Das ›Verlangen‹ nach *Wiederholung* zeigt die besondere *Zeitlichkeit* der mystischen Erfahrung als vollendetem Augenblick, der wie die unmittelbare Gegenwart stets im Vergehen ist, also selber keine Dauer hat. Diese Dialektik von ›Präsenz und Entzug‹ wird nicht geklärt, im Gegenteil wird sie *verschärft* bis in ein unglückliches Zeitbewußtsein. »Je intensiver man die Beseligung der mystischen Erfahrung erlebt hat, um so tiefer und schmerzlicher ist anschließend der Absturz«. <sup>294</sup> Es bleibt also das Problem des Rückwegs in die Welt, und der ›Absturz‹ ist eine bezeichnende Metapher für dieses Problem. Dann ist aber auch das Wirken des Pathos im *Ethos* offenbar kein unproblematischer Übergang. Warum überhaupt einen Rückweg suchen, wenn man eigentlich am Ziel bleiben will? Daher ist der Weg zurück leicht in Gefahr, als ungewollter Rückweg in die ›Höhle‹ der Welt und des dortigen Lebens zu gelten. Das wird sich an Luthers Verhältnis von Rechtfertigung und ›vita passiva‹ anders darstellen.

»Doch mit dem einmaligen Erlebnis des Höhepunktes und dem anschließenden Sturz aus der Höhe ist der Weg des Mystikers nicht einfach beendet. In der Regel führt ein solcher Sturz nicht an den Ausgangspunkt zurück, sondern auf ein mehr oder weniger stark gesenktes [doch wohl höheres?] Niveau, von dem aus das Subjekt dann sogleich wieder auf das Ziel hinstrebt«, <sup>295</sup> und zwar weil das einmal geweckte Begehren erst recht gesteigert wird. So wird nicht nur Wiederholung, sondern darüber hinaus die Steigerung begehrt. Das Begehren eskaliert. Diese Dynamik zeigt nolens volens die Struktur einer *Sucht*, und zwar einer solchen, die nicht zurück ins vorherige Leben führt, sondern immer wieder aus ihm hinaus zum transzendenten Ziel, mit entsprechendem ›Absturz‹ als Folge. Das kann tragisch oder unglücklich werden bei immer größerer Weltentfernung: »Ziel der Übung ist nicht, daß der Mensch in der Welt und in seinem Eigenleben heimisch werde, sondern daß er sich von ihnen ablöse«, <sup>296</sup> so wie das Weizenkorn sterben muß. <sup>297</sup> Köpf bemerkt zu dieser Dynamik der Eskalation, es »werden offenbar stärkste Aktivitäten freigesetzt«. <sup>298</sup> Nur, *welche* Aktivitäten? Sind es die der Liebe des Nächsten oder nicht vielmehr die der immer strikteren Weltabwendung und Aufstiegssehnsucht? Es folgte dann kein Übergang *zurück* ins Leben mit anderen, sondern in eine

<sup>294</sup> Ebd., 288 (mit Bernhard).

<sup>295</sup> Ebd., 288f.

<sup>296</sup> Ebd., 295.

<sup>297</sup> Köpf zitiert: »Das Weizenkorn muß notwendigerweise sterben, soll es Frucht bringen; stirbt es aber, so bringt es viele und große Frucht. Es muß hier ein Sterben und ein Zunichtwerden und ein Vernichten geschehen; es muß ein ›Ich bin nicht sein‹ (Vgl. Seuse, DS 515, 14ff; Tauler, Hofmann, 595).

<sup>298</sup> KÖPF, Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, 289.

(solipsistische?) Lebensform mystischer Affektion und ihrer eskalierenden Intensivierung. Köpf spricht hier von einer »Art Spiralbewegung, die den Menschen am Ende nicht in Passivität oder auch nur in dem Bewußtsein bloßen Erleidens entläßt, sondern ihn über die Erfahrung des fremden, göttlichen Wirkens auf dem Gipfel mystischen Erlebens wieder in die Tätigkeit und die Verantwortung des allgemeinen Lebenszusammenhangs zurückführt.«<sup>299</sup> Wenn der Lebensweg ein Leidensweg ist und in der finalen ›fruitio Dei‹ gipfelt – wie ist dann ein Übergang zum Handeln *in und an* der Welt *für* den Anderen noch denkbar, geschweige denn wünschenswert? Bleibt es bei der frommen Kultivierung des Pathos oder wie folgt daraus ein Ethos? Die Frage ist so alt wie Platons Höhlengleichnis, bei dem offen blieb, wie und warum der der Höhle Entronnene nach dem Blick in die Sonne wieder in die Höhle zurück wollen kann, um die verbliebenen Höhleninsassen zu bekehren. Diese Grundfrage des Platonismus wird von der deutschen Mystik allerdings anders beantwortet, als gewöhnlich angenommen. Denn das *Gottlieben* im *Gottleiden* ist nicht nur eine *Finalbestimmung* als Erfüllung am Ende des Weges, sondern von der ›Kehre‹ ab das Regulativ des ganzen Lebens im Zeichen der Liebe als *dem* Pathos, das als Grundfigur das Verhältnis zu allen Leiden reguliert. *Daher* führt das Pathos in eine durchaus kreative ›vita passiva‹, wie Seuse zeigte<sup>300</sup> und wie Luther es weiterführen wird.

In problematischer Weise hatte die christliche Theologie seit ihren Anfängen »ein Interpretationsmodell aus der vorchristlichen Theologie« übernommen:<sup>301</sup> das platonische verschiedener Lebensformen in Entsprechung zu den drei Seelenteilen.<sup>302</sup> Seit Origenes wurde die Unterscheidung von ›vita contemplativa‹ und ›activa‹ in der Auslegung von Lk 10,38–42 klassisch.<sup>303</sup> Christi Auszeichnung der ›vita contemplativa‹ Marias als der ›gute‹ (nach der Vulgata ›bessere‹) Teil galt als Autorisierung der dement-

<sup>299</sup> Ebd., 296f. Die bewußten, gesteuerten Antriebe entfaltet Köpf als »Begründung des Handelns im Rahmen einer Ethik« (ebd., 289).

<sup>300</sup> HAAS, *Gottleiden* 346f. »Das heißt, ich kann mich der Fülle gegenüber nur leidend verhalten, christlich heißt das: total *theo-pathisch*. Der mystische Grundakt vermittelt zum absoluten ›Leiden‹ [...]. Der tiefste Sinn des mystischen Akts ist daher Leiden (in dem aktiv dann wieder *alles* möglich ist)«.

<sup>301</sup> KÖPF, *Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters*, 283 (nicht auch aus dem AT).

<sup>302</sup> Polit. 581c, daher bei Aristoteles NE 1095b.

<sup>303</sup> Vgl. D. MIETH, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969. Zur Auslegungsgeschichte in der Patristik: D. A. CSÁNYI, *Optima pars*, *Studia monastica* 2, 1960, 5–78. Bemerkenswert ist, daß die ›vita contemplativa‹ bei Köpf *nicht* von der ›vita passiva‹ unterschieden wird.

sprechenden Hochschätzung im Mittelalter.<sup>304</sup> Daher versteht sich der Vorrang des kontemplativen Lebens im Mönchtum und auch noch der Mystik. Aber diese Hierarchie war nicht alternativlos. Bereits Augustin verwies auf Rahel und Lea, wobei erstere die kontemplative (und unfruchtbare), Lea hingegen die aktive Lebensform verkörperte<sup>305</sup> – was eine Umwertung der neuplatonischen Werte im Geiste des Alten Testaments bedeutet. Seitdem gab es zwei konkurrierende Grundszene bzw. -metaphern für das Verhältnis von Aktion und Kontemplation, die sich auch mischen konnten.<sup>306</sup> Das *systematische* Problem war und blieb die Verhältnisbestimmung von tätiger Liebe und Kontemplation als zweier aufeinander irreduzibler Formen oder Tendenzen religiösen Lebens. Die Liebe konnte gipfeln in der finalen Schau als theoretischer Vollendung, oder aber in dem aktiven Leben als praktischer Vollendung. Nur, *von woher* wird die Verhältnisbestimmung thematisiert, *wer wählt* diese Unterscheidung und für wen wird sie gemacht? Auf dem Hintergrund der neuplatonischen Tradition war die dezidierte Auszeichnung der Theorie schlicht *selbstverständlich* aus der Lebensform des Akademikers wie des Mönchtums.<sup>307</sup>

Die deutsche Mystik scheint dieser Tradition zu folgen<sup>308</sup> – wendet aber den höchsten Punkt ins Tätigwerden. Der Weg von ›conversio‹, ›purgatio‹, ›illuminatio‹, ›perfectio‹ und ›unitio‹ oder, mit der Theologia Deutsch, von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, ist in allem Lassen ein stetes Tun. Der Weg selber ist – bis auf sein Ziel – ein *Wirken*, zunächst negativ in der Askese und Abkehr vom Bisherigen wie von der Welt. Dem folgt auf der zweiten Stufe der ›illuminatio‹ ein positiver Aspekt der Erkennt-

---

<sup>304</sup> Im Hintergrund steht die akademische Tradition der drei Seelenteile und der entsprechenden Wissenschaften: praktischer, physikalischer und logischer; bei Origenes des ›bios praktikos‹ und des ›bios theoretikos‹, wovon letzterer noch einmal in die Theoria körperlicher und unkörperlicher Dinge unterschieden wird.

<sup>305</sup> Augustin, C. Faust. 22, 52–58 (CSEL 25, 645ff); De cons. evang. 1, 5, 8 (CSEL 43, 7ff).

<sup>306</sup> Vgl. im Mittelalter zu den zwei Lebensformen und die sie verbindende ›vita mixta‹: J. Stobaios, Anthologium, hg. v. C. WACHSMUTH/O. HENSE, Berlin 1884–1923, Bd. 2, 144, 16ff.

<sup>307</sup> Was *appresent* bleibt in dieser Unterscheidung ist ein Diesseits oder Jenseits derselben oder eine quer dazu liegende Differenz (etwa als quer dazu liegendes Gottesverhältnis).

<sup>308</sup> »Und wird man der Gegenwart des Herrn gewahr, so soll man ihm geduldig das Werk überlassen und soll selbst untätig sein, und alle Kräfte sollen dann schweigen [...]. Der Mensch aber soll nichts tun als Gott gewähren lassen« (Tauler, Vetter, 238; Hofmann, 444; zit. nach KÖPF, Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, 296; vgl. Vetter, 362f; Hofmann, 481).

nis, in der die Bereitung zu einem besseren Leben beginnt.<sup>309</sup> Wie aber verträgt sich die höchste Aktivität der Annäherung zu der dieser Intentionalität zuwiderlaufenden Passivität in der Kehre? Und wie *diese* Aktivität der Weltabwendung zu der weltlichen Aktivität in der Zuwendung zum anderen Menschen? Der ›Zuweg‹ als Aufstieg ist eine allmähliche *Annäherung* und Angleichung des Subjekts an sein Gegenüber, Gott, gemäß dem Grundsatz ›Gleiches durch Gleiches‹. Der epistemische wie ontologische Grundsatz ›Gleiches durch Gleiches‹ führt dabei zu einem Konflikt mit der Schöpfer-Geschöpf-Differenz. Entweder muß Gott als Göttliches im Menschen schon immer präsent sein, oder er muß es auf diesem Weg werden (›conversio‹ oder ›illuminatio‹ als Bedingung der ›unitio‹). Die theologische Differenz wird dabei leicht minimiert, denn der »Mensch kann sein Gegenüber nur erkennen, wenn er ihm in gewisser Weise gleich und gleichartig ist«. <sup>310</sup> Mit Tauler gesagt: Final »wird der Mensch so vergottet, daß alles, was der Mensch ist und wirkt, Gott in ihm wirkt und ist«. <sup>311</sup> Wie das Ego den Alter nur erkennen könne als alter Ego, so wird hier entweder Gott als Gegenüber reduziert auf ein alter Ego oder (resp. und) zugleich das Ego alteriert auf dem Weg der Annäherung an Gott. Diese Doppeldeutigkeit *bleibt* ambivalent. Sie von vornherein zu kritisieren als ›selbstmächtige Vergöttlichung‹ des Menschen oder als ›methodische Reduktion‹ Gottes wäre leichtfertig. Die ›intentio recta‹ dieses Weges besteht vermutlich in der wesentlichen Veränderung des Menschen auf diesem Weg. Das jedenfalls konnte in der quer zur Korrelation von Tun und Leiden stehenden ›Urpassivität‹ des Gottleidens gezeigt werden – ebenso wie die intrinsische Kreativität dieser Passivität, zur tätigen ›vita passiva‹ zu werden.

Die prekäre intentionale Grundierung des mystischen Aufstiegs, bei noch so großem Leiden einer immer noch größeren Intention auf die ›fruitio‹ zu folgen, erscheint ex post nicht nur als der Grund der *Not* dieses Modells, sondern auch der Grund seiner *Tugend*. Wenn die Intentionalität nur ›im Ausnahmezustand‹ unterbrochen wird im Gottleiden – kann die stets präsente Intentionalität zugleich zum Grund des tugendsamen Lebens werden. Damit weisen die Phänomene religiösen Lebens und die Selbstdarstellungen des Lebens der deutschen Mystiker in andere Richtung etwa als die der ostkirchlichen Mystik. So schätzen Eckhart wie Seuse und Tauler die Taten als Folge der Liebe höher als den reinen Vollzug der Liebe in der Gottesschau, weil und sofern ›Liebe‹ als Liebe zu Gott vorausgesetzt ist. Die ›vita mystica‹ interpretiert sich *selbst* als tätig werdende Liebe. Das

<sup>309</sup> Vgl. KÖPF: »Hat er dieses Ziel erreicht, so kann er durch positives Handeln Gott weiter entgegengehen. Auf beiden Stufen des Weges ist höchste Aktivität herausgefordert« (ebd., 287).

<sup>310</sup> Ebd., 287 (mit 1Kor 2,14).

<sup>311</sup> Pred. 39; Vetter, 162; Hofmann, 306; nach KÖPF, Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, 296.

bedeutet eine Integration der ›vita activa‹ in die ›vita contemplativa‹ – in Gestalt einer kreativen ›vita passiva‹. Demgemäß wird in der deutschen Mystik die Maria–Martha Bewertung umgekehrt, allerdings mit der Pointe, daß Martha deswegen vollkommen sei (im Unterschied zu Maria), weil sie deren ›vita contemplativa‹ schon hinter sich habe und zum Handeln fortgeschritten sei.<sup>312</sup> Daher kritisieren die Mystiker die äußerliche ›Werk-tätigkeit‹ und letztlich auch den ›Verdienstgedanken‹. Vielmehr folgt das Wirken des Menschen aus seinem neuen Sein,<sup>313</sup> genauer aus seinem Neuwerten im Gottesverhältnis. Gilt hier bereits ›esse est operari‹ in seiner reformatorischen Wendung? Daß das Leben des Christenmenschen dem ›fröhlichen Wechsel‹ folgt und entspricht?

Wie Gott ›lauteres Wirken‹ sei, so auch sein Geschöpf, der Mensch. Ihm ›ist das Wirken also gleichsam mit seinem Sein gegeben – ein wesentliches Merkmal seiner Existenz‹.<sup>314</sup> Eckhart formulierte daher in Antizipation Luthers: »Bist du gerecht, so sind auch deine Werke gerecht. Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein. Denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen«.<sup>315</sup> Mit Luther könnte man das nicht mehr kritisieren, sondern nur bestätigen: »Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur [...], sed iusti [...] fiendo et essendo operamur iusta.«<sup>316</sup> Soweit führt der Rückweg der Mystik in ein *anderes* und *neues* Leben, das nicht mehr als Funktion der Eigenaktivität verstanden ist, sondern aus dem Pathos des Gottleidens. Prekär allerdings ist und bleibt die intentionale Grundierung des Hinwegs in einem selbstwidersprüchlichen Lassen des Eigenen.<sup>317</sup>

<sup>312</sup> Belege bei KÖPF, ebd., 291.

<sup>313</sup> Vgl. als Entdeckung des Reformatorischen in der Mystik KÖPFS Formulierung: »Der Mensch erhält sein Sein also offenbar nicht aus den Werken; sondern er wirkt umgekehrt aus seinem Sein heraus und erzeugt damit Leben« (ebd., 294). Aber das bleibt nicht konsistent: In der Nachfolge Jesu »bildet sich der Mensch ja um; er bildet sich in Leben und Wirken Jesu hinein und gewinnt eine neue Seinsform, aus der heraus er dann handelt« (ebd., 292).

<sup>314</sup> Ebd., 293, mit Meister Eckhart, RdU 7; DW 5, 211, 8ff (Quint 63, 17ff).

<sup>315</sup> Eckhart, RdU 4; DW 5, 197 (Quint 57), zit. nach KÖPF, ebd., 294. Konditioniert allerdings durch die Voraussetzung eines ›ledigen gemüete‹ (RdU 2; DW 5, 190; Quint 54). Nach: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. v. J. Quint, Stuttgart 1958ff (DW); Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. v. J. Quint, München <sup>2</sup>1963.

<sup>316</sup> Luther, WABr 1, 70, 29–31; vgl. TH. DIETER, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin/New York 2001, 149ff.

<sup>317</sup> Vgl. die m.E. zu affirmative Interpretation dessen durch KÖPF: »Durch solche Aufgabe und solches Vernichten seiner selbst schafft das Subjekt nun freilich keine positiven Antriebskräfte in sich, sondern macht den Raum frei, in dem sich ein fremdes

Das erlaubt einen kritischen Rückblick auf die »summa« der deutschen Mystik, wie Alois Haas sie formuliert. Er faßt die »christliche Mystik als im Licht der Offenbarung getätigtes, radikales, letztes, aktives Wahrnehmen dessen auf, was *ist*. Das, was ist, ist die für das sich als ein endliches erfahrende Ich unüberschreitbare Tatsache, daß es sich nicht sich selber verdankt, daß es sich mithin nicht selber gehören kann. Damit ist schon der Weg beschritten, der in der Einsicht, daß das Ich nicht und nie autonom ist, dessen faktische Leere, d.h. Inexistenz deutlich macht. Wenn sich dann im Licht der christlichen Offenbarung diese totale Insuffizienz des Ichs als Sünde erweist, und sich so noch schärfer deuten läßt, dann besteht der einzige Akt des Ichs darin, sich dahin zurückzugeben, wo es allenfalls Erbarmung (für seine Sünde) und Sein (für seine Nichtigkeit) finden kann: in seine Herkunft [...]. Am Punkt also, da das Ich sich als doppelt (un-)wichtig (ontologisch und moralisch) erkennt, hat es sich von sich selber wegzugeben. Selbstexpropriation ist die einzige Antwort auf das, was *ist* (bzw. nicht ist). Weggabe, Verzicht ist der einzige Akt, der Gewinn seiner selbst an jenem Ort, wohin ich gehöre, verspricht. Gewinn im Maße des Verzichts. Im Maße der Verzicht total ist, ist auch der Gewinn total.«<sup>318</sup> Der »einzige Akt der Rückgabe« verdürbe allerdings alles. Denn damit würde am höchsten Punkt die Logik des Tauschs wiederkehren. Für diese hermeneutisch-kritische Vermutung spricht die Pointe von Haas Fazit: Der totale Verzicht führe zum totalen Gewinn. Dann jedenfalls bliebe alles ein »einziger Akt« des Verzichts – mit dem abgründigen Hintersinn, alles zu gewinnen. Daß mit dieser Interpretation alles verspielt sein könnte, was im Gottleiden als Gottlieben entdeckt wurde, wäre sicher kein Gewinn.

## 5. Gegenprobe: Levinas' sinnloses Leiden

Ob der Körper einen *Eigensinn* zeigt und ob er überhaupt in seinem Leiden einem *Sinn* Raum geben kann (»donner lieu«), ist alles andere als selbstverständlich. In seiner scharfen Kritik aller Sinnggebung »der« Leiden insistierte Levinas darauf, daß das Leiden sinnlos sei.<sup>319</sup> Sinnlos ist es zunächst in ganz aufgeklärter Weise. Einem »ego cogito« wie einem kantischen »ich denke« ist das leibliche Leiden schlicht Störung der Ordnung der Synthesis, sei es in Ethos oder Logos: »Gegen den Strich gebürstetes

---

Wirken entfalten kann« (Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, 295). »Indem wir uns selbst auslöschen, uns unser selbst und aller Geschöpfe entbilden, bereiten wir Gottes Wirken in uns den Boden« (ebd., 296).

<sup>318</sup> HAAS, Gottleiden, 346.

<sup>319</sup> E. LEVINAS, Das sinnlose Leiden, in: DERS., Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 117-131.



Bewußtsein«. <sup>320</sup> Indem es sich dem Sinn verweigert, wird es nur merklich als zuwiderlaufende Qualität <sup>321</sup> des Daseins, als ein »Widerspruch in Gestalt einer Sinneswahrnehmung: Schmerzen des Schmerzes, Unheil [mal]«. <sup>322</sup> Im Leiden macht sich bemerkbar, was nicht Synthesis ist, kein ›Ding an sich‹, sondern etwas ›Außerbewußtes‹, ein unbegreifliches Anderes der Aktivität, eben »Passivität«. <sup>323</sup> Die übliche Integration dessen als *Rezeptivität* (des stets tätigen Subjekts) reicht nicht mehr aus, wenn das Leiden sich der Aufnahmekapazität entzieht wie im sinnlosen Leiden. »Die Passivität des Leidens ist von tieferer Passivität als die Rezeptivität unserer Sinne, die bereits eine Aktivität des Empfangens ist«. <sup>324</sup> Dieses maßgebliche Argument gegen jede Reduktion auf die Rezeptivität – daß es im Leiden also ›mindestens‹ um das *Andere* der Aktivität geht und nicht um eine minimierte Aktivität der Rezeption –, wird keinem einleuchten, der an dem Primat der Aktivität und der Reduzibilität alles anderen darauf festzuhalten entschlossen ist. Das Argument rekuriert nicht auf ein ›Ding an sich‹ oder ein metaphysisches ›Draußen‹, sondern auf eine solche *Widerfahrung*, die nicht schon in vorgängiger Erfahrung auftaucht und in der nachgängigen auch nicht sinnvoll integriert werden kann: ein widriges Gegebenes, das sich dem zuhandenen Logos und Ethos entzieht. Es ist darin ein ausgezeichnetes Paradigma des Nichtverstehens, in dem sich die Krise aller ›Wut des Verstehens‹ zeigt. <sup>325</sup>

Als hätte er die Mystik im Sinn, geht es Levinas nicht um ein korrelatives und darin stets schon eingebundenes, relatives Leiden, sondern um das außerordentliche und übermäßige Leiden: »Das Leiden ist reines Erleiden«. <sup>326</sup> Das meint keine »Passivität« von der Art, daß sie der menschlichen Freiheit im Schmerz Grenzen zöge oder das Selbstbewußtsein beeinträchtige, son-

<sup>320</sup> Ebd., 117.

<sup>321</sup> Levinas bestimmt die Passivität – wie in Reprise von Aristoteles – als eine ›Washeit: ›*Passivität* – will sagen eine Modalität –, die als *quidditas* fungiert und vielleicht als derjenige Ort, wo die Passivität ihre ursprüngliche, von ihrer Funktion als Gegensatz zur Aktivität unabhängige Bedeutung trägt« (ebd., 118). Daß die Passivität wesentlich ›*quidditas*‹ sei, erscheint gegen jede akzidentelle Bestimmung als ›Substantialisierung‹, womit nur in den unzureichenden Begriffen des Aristotelismus artikuliert wird, was sie nicht zu fassen vermögen.

<sup>322</sup> Ebd., 118.

<sup>323</sup> Ebd.

<sup>324</sup> Ebd.

<sup>325</sup> Vgl. PH. STOELGER, Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive, in: J. ALBRECHT/J. HUBER/K. IMESCH/K. JOST/PH. STOELGER (Hg.), Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, Zürich 2004, 259–282; DERS., Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion, in: ebd., 7–27.

<sup>326</sup> LEVINAS, Das sinnlose Leiden, 118.

dern ein erdrückendes »Unheil« (»mal«).<sup>327</sup> Deutlich ist, daß als Paradigma des sinnlosen Leidens *nicht* die Passivität der Kreatur oder die heilvolle Passivität vor Augen geführt wird, sondern die üble, die den Beiklang der hamartiologischen Passivität nicht vermeiden kann. Vor Augen steht bei Levinas kein Leiden an der und durch die »Sünde«, sondern dasjenige Leiden, das den »Grund« aller Theodizee bildet, ähnlich dem Leiden des gerechten Seuse. Gegen die Versuche einer Integration argumentiert Levinas aber mit einem »Nein des Unheils, negativ bis zum Unsinn [...]«. Es ist die Blockierung des Lebens und des Seins, es ist deren Absurdität, in der der Schmerz nicht mit Affektivität [...] das Bewußtsein »koloriert«.<sup>328</sup> Das Absurde ist das Sinnlose, und das überschreitet alle »Passions de l'âme« maßlos. Traditionell gesehen ist es die Störung der guten Ordnung, ohne wieder in sie integriert werden zu können »ad maiorem Dei gloriam«. Levinas' These ist, daß sich diese »Störung« in *jedem* Leiden zeige, das darum sinnlos sei, weil »man »für nichts« leide«.<sup>329</sup> Dann könnte es keinerlei Leiden *für* geben (oder nur ein »für nichts«). Das läßt sich allerdings *nicht* einsichtsfähig machen, wie er es versucht, mit Hinweis auf die sogenannten »Schmerzleiden«, in denen man wie in Neuralgien nur am Schmerz leidet. Das wählt er als exemplarischen Ausdruck für den dem Leiden eigenen *Widersinn*, für das Unbegreifliche »schlechthin« und seine »Unintegrierbarkeit in eine Ordnungs- und Sinneinheit«,<sup>330</sup> wofür er auf Hiob hinweist.<sup>331</sup>

Eine Differenz in dieser Unbegreiflichkeit eröffnet sich nicht durch den Logos, der Sinn von Sinnlosigkeit zu unterscheiden vermöchte, sondern, so Levinas, allein durch die Differenz des anderen Menschen, im Horizont des Ethos also. Ist das Leiden sinnlos, ganz bei sich und in sich gefangen, ist nur der Andere »ein Darüberhinaus im Zwischenmenschlichen«.<sup>332</sup> Wie aber kann das die These der Sinnlosigkeit überschreiten? Hier führt Levinas (ohne es so zu nennen) *seine* Fassung der »*compassio*« ein als »das gerechte Leiden in mir wegen des nicht zu rechtfertigenden Leidens des Anderen«.<sup>333</sup> Indem das Leiden des Anderen, in sich sinnlos, für mich zum unabweisbaren *Anspruch* wird, beginnt es zu *bedeuten*. Dieses Bedeuten, also der Logos, ist der des Ethos, des unbedingten ethischen Anspruchs, der mir darin begegnet – aber nicht ursprünglich »als Ethos«, sondern in einem Pathos, in der Passion des Anderen. *Hier* zeigt sich, wohin die Pointe von Levinas' Weg aus der Ethik in die Metaethik führt: *in ein Denken vom Pathos*

<sup>327</sup> Ebd., 118f.

<sup>328</sup> Ebd., 119.

<sup>329</sup> Ebd.

<sup>330</sup> Ebd., 120.

<sup>331</sup> Mit PH. NEMO, *Job et l'Excès du Mal*, Paris 1977.

<sup>332</sup> LEVINAS, *Das sinnlose Leiden*, 120.

<sup>333</sup> Ebd., 120.

her, das als Anfangsgrund von Ethos wie Logos zum Tragen kommt. Und darin steht er der Passionstheologie Seuses näher, als ihm klar zu sein scheint.

»In dieser Perspektive entsteht ein radikaler Unterschied zwischen dem *Leiden im Anderen*, wo es *für mich* unverzeihlich ist, mich wachrüttelt und aufruft, und dem *Leiden in mir*, [...] dessen konstitutive oder angeborene Sinnlosigkeit einen Sinn erhalten kann, den einzigen, der dem Leiden zugesprochen werden darf, indem es ein Leiden wegen des Leidens eines anderen [...] wird.«<sup>334</sup> »An und für sich« ist und bleibt jedes Leiden sinnlos, meines wie das des Anderen. Erst im Verhältnis des Anderen zu mir kommt sein Leiden in ein Verhältnis, das Bedeuten und Begehren evoziert (also Logos und Ethos). Aber ist es das Leiden selber, der Andere, ich oder das Miteinander von Anderem und mir, was hier »urstiftend« wirkt? Levinas zufolge ist es das »Leiden im Anderen«, das hier nicht als Figur, sondern als Basisphänomen, als Urimpression und als harte Differenz den Anspruch bedeutet, ihm gegenüber nicht indifferent zu bleiben, und das in erstaunlicher Generalität, gleich ob das Leiden gerecht, selbstverschuldet oder unschuldig ist. Man könnte darin eine anthropologische Version der »Passionsmeditation« sehen, in der das Leiden der Kreatur zum Urstiftungsgeschehen wird, aus dem Ethos wie Logos »erweckt« werden. Das wäre prekär »zu sagen«, weil es eine generelle Behauptung bliebe. Darin war die Mystik zurückhaltender mit ihrer bezeugenden und exemplarischen Rede. Gleichwohl zeigt Levinas eine Bedeutungsdivergenz: nicht das *als heilvoll* bezeugte Leiden Christi, sondern das umgekehrt seltsam generell *als bedeutend* (weil *beanspruchend*) angeführte Leiden von jedem Anderen soll diese Urstiftungskraft haben. Darin erinnert Levinas an Seuses Vita, in der alles und jedes Leid zum Medium der Passionsmeditation wird – wenn auch mit einer anderen Urimpression.

»Aufmerksamkeit auf das Leiden des Anderen, die [...] den Knoten der menschlichen Subjektivität bilden und sogar zum höchsten ethischen Prinzip erhoben werden kann – dem einzigen, das nicht bestritten werden kann«<sup>335</sup> – diese Aufmerksamkeit wird geweckt durch das Leiden des Anderen, so Levinas' *Zeugnis* vom Ursprung des »Subjekts« und dessen Ethos wie Logos. Aufmerksamkeit ist die *passive* Synthesis, die, ohne sie gewollt oder gewählt zu haben, *erweckt* wird vom Leiden. Darin liege die unbedingte »obligatio« zum Handeln, die es unmöglich mache, selbiges »von einem allmächtigen Gott zu erwarten«.<sup>336</sup> Der unbedingte Anspruch ist keine Selbstverpflichtung des Subjekts durch das Faktum der Freiheit vor dem Sittengesetz, sondern »folgt« aus dem (Leiden am) Leiden des Anderen. Das ist an Radikalität und Prägnanz schwer zu steigern. Eine derart über-

<sup>334</sup> Ebd., 120f.

<sup>335</sup> Ebd., 121.

<sup>336</sup> Ebd.

mächtige Bezeugung dieses Anspruchs, die jedes gängige Ethos und jeden bekannten Logos wie modrige Pilze zerfallen läßt, erinnert allerdings nicht nur an das ›Ecce homo‹, sondern auch an verwandte christliche Urszenen, wie sie im Samaritergleichnis tradiert werden. Das zeigt eine Aufmerksamkeitsschwäche dieses pathischen Neuanfangs der Ethik.

Die primäre Spitze von Levinas richtet sich gegen jede (doktrinale) Theodizee. Soweit ist einsichtsfähig, daß das Leiden des Anderen nicht zur Anklage Gottes zu führen hat, sondern das Pathos des Anderen das eigene Ethos evoziert. Daß das *eigene* Leiden aber sinnlos bleibt, kann nur überschritten werden, indem es Anderen denselben Anspruch bedeutet. Seine Sinnwidrigkeit spottet jeder ›theoretischen‹ Theodizee, wie Kant bereits geklärt hatte. Der Glaube, das Unheil wie das Leid erkläre sich »im Lichte einer ›Gesamtschau‹«,<sup>337</sup> ist bestenfalls abstrakt und deshalb unwahr, ja nicht einmal wahrheitsfähig, weil es die Phänomene verfehlt. Im Vorübergehen kommt Levinas darüber hinaus aber zu harten Exklusionen. So sehr er die Sinnggebung des Leidens ad absurdum zu führen vermag – um einer Gebung des Sinns willen angesichts des Leidens des Anderen –, so läuft er doch Gefahr, darin in eigener ›Gesamtschau‹ abzuweisen, was dem zuwiderläuft. Die Theodizee »bestimmt das Gewissen des Gläubigen, der sein Unglück aus *der* Sünde oder doch wenigstens aus seinen Sünden herleitet«.<sup>338</sup> Das finde sich nicht nur neu- sondern auch alttestamentlich belegt. Nicht ohne Übermacht letzter Worte verweist Levinas auf den Holocaust als »Paradigma jenes nutzlosen menschlichen Leidens«,<sup>339</sup> von dem aus er denkt wie spricht. Angesichts dessen zeige sich die Absurdität aller Sinnggebung, denn es sei »Leiden für nichts«<sup>340</sup> – kein Leiden ›für‹ mehr. Statt aber in das Unsagbare sich zu verlieren, findet Levinas den *einzigsten* Ausweg im *Bedeutenden* des Leidens des Anderen. Jede Rechtfertigung dessen wäre »Unmoral«. Angesichts der Sinnlosigkeit aber »auf diesen in Auschwitz abwesenden Gott zu verzichten«, wäre die Vollendung des Holocaust. Auch wenn jede Sinnggebung angesichts dessen undenkbar geworden sei, so gelte es, »in einem Glauben ohne Theodizee die Heilige Geschichte fort[zusetzen]«. <sup>341</sup> Damit rekurriert Levinas nun doch auf einen Sinnzusammenhang, nicht aus der Übersicht, sondern in eigenem Bekenntnis zu dieser *Geschichte*, »deren Träger das jüdische Volk ist«. <sup>342</sup> Diese Geschichte bindet er an eine Urimpression zurück: an den leidenden Anderen. Das ist von Abraham über Moses, Hiob und bis zu Jesaja durchaus traditionell, und in nur zu naher Verwandtschaft zur Interpretation der Passion Jesu. Eine Gegenbesetzung

<sup>337</sup> Ebd., 123.

<sup>338</sup> Ebd., 124.

<sup>339</sup> Ebd.

<sup>340</sup> Ebd., 126.

<sup>341</sup> Ebd., 127.

<sup>342</sup> Ebd. Ist das jüdische Volk deren ›Träger‹?

oder gar das Verschweigen dessen, scheint theologisch gesehen weder nötig noch wünschenswert. Im Gegenteil würde man damit verspielen, was an hermeneutischer Verschränkung hier möglich wäre.

Aus dem Pathos der ›Geschichte Israels‹ das Ethos und dessen Logos zu verstehen, ist weniger idiomatisch, als es scheint. »Eine Geschichte, die noch mehr die Reserven des *Ichs* in jedem mobilisiert und an sein Leiden appelliert, das durch das Leiden des anderen Menschen hervorgerufen wird, an sein Mitgefühl, das ein nicht-sinnloses Leiden (oder Liebe), das nicht mehr Leiden ›für nichts‹ ist und von Anbeginn einen Sinn hat?«<sup>343</sup> Diese Urimpression ist von neuem der deutschen Mystik erstaunlich verwandt, bis in die Ambiguität hinein, daß im Grunde jeder Leidende diese Urimpression repräsentiert. Die Passionsmeditation wird auf diesem Weg basal und ubiquitär. »Das Leiden, wie wir es versucht haben, unter zwischenmenschlichen [!] Blickwinkel zu betrachten – sinnvoll in mir, ohne jeden Nutzen beim Anderen – heißt nicht, es zu relativieren, sondern es jenen Sinndimensionen wiederzugeben, außerhalb derer seine immanente und wilde Konkretheit als Unheil im Bewußtsein nur eine Abstraktion ist.«<sup>344</sup> Erst *für mich* oder, wie Luther in seinen Passionsmeditationen sagen würde, ›pro nobis‹, entfaltet das Leiden seine *nicht* einfach ›unabweisbare‹ Bedeutung.

Statt aber eine affektive Identifikation mit dem leidenden Christus zu suchen, wie die Mystik, oder eine affektive Sünden- und Heilswahrnehmung, wie wohl beim frühen Luther, entdeckt Levinas in der Wahrnehmung des Pathos den metaethischen Anfang des Ethos der *Nichtindifferenz*. Nicht eine Identifikation oder Versenkung, die im neuplatonischen Zeichen des Logos der Identität bliebe, sondern die ›radikale‹ Differenz ist die Grundrelation, die weder zur Indifferenz in der Übersicht werden, noch in doppelter Negation aufgehoben werden kann, sondern in *Wahrung* der Differenz zu einer *asymmetrischen* Inanspruchnahme des Eigenen durch den Fremden zur unbedingten Verpflichtung führt.<sup>345</sup> Das mag an die ›humilitas‹ als sublimierte Frömmigkeit des Gesetzes erinnern, ist aber doch merklich anders gerichtet. Denn nicht die gesteigerte Intentionalität der Frömmigkeit ist hier wirksam, sondern die *Nichtintentionalität* des In-Anspruch-genommen-Werdens, von dem aus die Vorgängigkeit des Anderen (Diachronie), die quer zu meiner Aktivität und Passivität stehenden Urpassivität und daraus die allein mögliche Verpflichtung dieses Ethos zu verstehen sind. Hier ist eine Überschreitung der ›humilitas‹ am Werk, die Luther bei aller zu wahrenen Differenz nahe kommt.

<sup>343</sup> Ebd., 127f.

<sup>344</sup> Ebd., 128.

<sup>345</sup> Vgl. zur Nichtindifferenz E. LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München <sup>2</sup>1993, 277ff.

Nur daß das bei Levinas mit einer so unnötigen wie scharfen Exklusion jeder *Theologie* einhergeht: »Es wäre falsch, die anarchische Gegenwart des Bedeutens mit einem Hinweis zu verwechseln, mit dem Aufweis des Bedeuteten im Bedeutenden, mit dem Weg, auf dem das theologische und erbauliche Denken zu geschwind die Glaubenswahrheiten ableitet und auf dem die Besessenheit von einem thematischen Prinzip umgriffen wird, was gerade die Anarchie ihrer Bewegung vernichtet«; wozu er anmerkt: »Daher zerstört die theologische Sprache die religiöse Situation der Transzendenz. Das Unendliche stellt sich an-archisch dar; die Thematisierung vernichtet die ›Erfahrung‹, die einzig es beglaubigen könnte. Das Reden über Gott klingt falsch oder wird zum Mythos«. <sup>346</sup> – Daß dieses pejorative Vorurteil der Theologie gegenüber leichtfertig ist und hoffentlich genug Unkenntnis für sich beanspruchen kann, um korrigierbar zu sein, läßt sich an Luther zeigen wie auch an dem ganzen Bemühen, Theologie nicht ›über‹, sondern ›von‹ Gott reden zu lassen.

---

<sup>346</sup> E. LEVINAS, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München <sup>3</sup>1992, 323.

## V. Passivität aus Passion Ethos und Logos aus dem Pathos

»Wen wir nicht ehe solten selig sein,  
wir hettens den alles mit unser Vernunfft zu vorn begriffen,  
so wurden wir langsam selig werden.«  
Luther<sup>1</sup>

### 1. Vorbemerkung

Von Luther unter dem Thema Passion und Passivität zu handeln ist ein Beispiel ›aktualer Infinität‹ angesichts der so in- wie extensiven Lutherdiskussion. Daher bedarf es höchst unlustvoller Beschränkungen des Blicks, will man sich nicht in den unendlichen Weiten dieser Diskurse verlieren. Zunächst und vor allem dient das Folgende einer passivitätshermeneutischen, gleichsam topographischen Abschreitung des Horizonts, in dem der Topos des ›mere passive‹ zu erörtern ist als diejenige ›Pathosformel‹, aus der das Ethos der ›vita passiva‹ und der Logos seiner ›theologia crucis‹ verständlich werden sollen.

Dafür ist erstens Luthers Kontinuität und Differenz zur deutschen *Mystik* zu erörtern, maßgeblich in Hinsicht auf das ›Gottleiden‹ und seinen Kontext. Das allein wäre unzureichend. In Luthers Sprachdenken findet sich auch die Metapher des Menschen als ›materia‹, die auf die Spur der Passivität von Aristoteles' ›hyle‹ verweist. Daher ist zweitens (nur in dieser Hinsicht) das Verhältnis zu *Aristoteles* zu präzisieren, der *auch* zum Resonanzraum dieser Metaphorik gehört. Auf diesem Hintergrund ist der anthropologische Horizont Luthers zu umreißen, in dem die *hamartiologische* und *soteriologische* Passivität des Menschen zu verorten sind, um von dort aus nach der *schöpfungstheologischen* Passivität zurückzufragen.

Mit diesen Orientierungshilfen kann das ›mere passive‹ näher interpretiert werden hinsichtlich seiner semantischen und pragmatischen Aspekte sowie hinsichtlich seiner ›Verwandten‹. Denn diese seltsam paradoxe Metapher hat zahlreiche Formvarianten, die in ihrer Drastik und Hyperbolik einigermmaßen irritierend sind, etwa daß wir nur ein Kadaver seien. Die Remetaphorisierung des ›mere passive‹ einerseits und die Auslegung der

---

<sup>1</sup> Luther, WA 47, 330, 8-10. Im Folgenden sind alle *Kursiven* in den *Quellenzitaten* von P.S.

Formvarianten andererseits bilden den hermeneutischen Fokus des Folgenden. Die imaginative Fülle und semantische Dichte der schöpfungstheologischen, hamartiologischen wie soteriologischen Passivitätsmetaphorik Luthers wird in exemplarischer Auseinandersetzung mit Joest, Jüngel und Ebeling weitergeführt, um den vielfachen Sinn der Passivität zu systematisieren. Insbesondere den Interferenzen von theologischem und philosophischem Passivitätsverstehen wird an den Sprachregeln von Ebeling und Jüngel näher nachgedacht werden. Im Anschluß daran sei versucht zu klären, wie aus der soteriologischen Passivität folgend *Ethos und Logos* zu formulieren und zu denken wären im Zeichen der Metaphern von ›raptus‹, ›cooperatio‹ und ›vita passiva‹.

## 2. Übergang: Von der Mystik zu Luther

### A) Passionstheologie

»Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce«. <sup>2</sup> Dieser Grundsatz des jungen Luther ist ein beinahe allzu passender Anschluß an die deutsche Mystik Taulers und Seuses. Denn so plausibel es ist, aus der Gegenwart Gottes in Christus, maßgeblich in seiner Passion, zu schließen, das Leiden sei ein Index der Gegenwart Gottes – *dort* sei er gegenwärtig und ›zu finden‹ –, so unselbstverständlich ist es, seine Gegenwart an die Leiden im Zeichen des Kreuzes zu binden. Schon die erste Plausibilität ist so tröstlich wie gefährlich. Daß Gott im Leid gegenwärtig sei, wie er in Christus gegenwärtig ist, führte in der deutschen Mystik zu einer untergründigen Ver selbständigung des Leidens, genauer: zu einer quasisakramentalen ›Gestalt des Wortes Gottes‹. Dann wäre kaum vermeidbar, nach Leiden zu *suchen*, wenn nicht gar Freude daran und Auszeichnung darin zu finden – wie es der junge Seuse bis in die physische Selbstvernichtung hinein schilderte. Er jedenfalls wurde eines Besseren belehrt.

Folgte man solcher Hochschätzung der schmerzlichen Leiden und der unlustvollen Widerfahrnisse, würde man das Leben im Zeichen des ›Gottleidens‹ nicht nur ungebrochen fortschreiben, sondern ungemein verkürzen im Vergessen der Metaphorik und Metonymik der ›passiones‹. Wie traditionell das Begehren des Fleisches als Metapher der Sünde galt, so konnten die Leiden um so gewisser als Zeichen der Gegenwart Gottes gelten, als ihre metonymische oder metaphorische Funktion vergessen wurde. Die Plausibilität einer Prägnanz wird gefährlich, wenn die Pointe in der Generalisierung verschwimmt und vom Leiden Christi am Kreuz auf alles

<sup>2</sup> WA 1, 362, 28–31: »Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce, iam dictum est. Ideo amici crucis dicunt crucem esse bonam et opera mala, quia per crucem destruuntur opera et crucifigitur Adam, qui per opera potius aedificatur«.



Leiden geschlossen wird. Dann droht eine Pathophilie und Leidensmetaphysik, die die Verklärung des Leidens nach sich ziehen kann.

Daß Luther mit dem zitierten Satz mystische Tradition im Sinn hat, läßt sich exegetisch nachvollziehen. Er hat Taulerpredigten gelesen,<sup>3</sup> vermutlich im Frühjahr 1515, wie ein Handschriftenvergleich seiner Randglossen<sup>4</sup> dazu mit der Römerbriefvorlesung von 1515/16 vermuten läßt. Er hat Tauler »zeit seines Lebens [...] mit höchster Zustimmung zitiert«<sup>5</sup> und als Theologen außerordentlich geschätzt. Die Frage drängt sich daher auf, ob Tauler an der Entdeckung der ›iustitia passiva‹ beteiligt war, bzw. wie Gottleiden und ›mere passive iustificari‹ zusammenhängen. Nach Bernd Moeller<sup>6</sup> habe Luther Tauler produktiv mißverstanden und reformatorisch reinterpretiert. Zwei Einsichten (genau besehen drei) sind nach Moeller von Tauler zu Luther gekommen: 1. die »Verwerfung der menschlichen Aktivität im Heilsprozeß« und 2. daß »Gott selbst« es sei, »der den Menschen der Verfallenheit an sich selbst entreißt, ihn auf seinem ganzen Weg zum Heil führt. [3.] Dieser Weg aber ist ein dunkler, ein Leidensweg«.<sup>7</sup>

Alle drei Einsichten bilden Kontinuitäten der deutschen Mystik zu Luther. Wenn man die erste ernst nimmt, wird man den produktiven, aber nicht differenzlosen Übergang vom Gottleiden zum ›mere passive iustificari‹ jedenfalls nicht ausschließen können. Eine Passivität im Leiden an Selbst und Welt von der Passivität des Gottleidens zu unterscheiden und eine zu den Korrelationen quer stehende Urpassivität zu erschließen, war nicht erst Luthers Entdeckung. Daß diese Konzeption schon in der deutschen Mystik entfaltet wurde (mit neuplatonischer Tradition), sollte klar geworden sein. Daß schon bei Aristoteles die vielen korrelativen Pathos von dem Pathos des passiblen ›nous‹ unterscheidbar waren (in dem er den einen ›nous‹ erleidet), ist auch der Erinnerung wert. Erst in der Mystik aber wurde aus der traditionellen *schöpfungstheologischen* Urpassivität eine präzise *soteriologische* Kategorie, oder besser gesagt: eine Grundmetapher

<sup>3</sup> V.a.: B. MOELLER, Tauler und Luther, in: La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961. Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1963, 157–168: »Tauler ist ein *homo Dei*, und seit der Zeit der Apostel ist kaum ein Schriftsteller geboren, der ihm gleich ist« (ebd., 159); vgl. DERS., Die Anfechtung bei Johann Tauler, Diss. theol. Mainz 1956.

<sup>4</sup> Zu den Randglossen: J. FICKER, Zu den Bemerkungen Luthers in Taulers Sermones (Augsburg 1508), Theologische Studien und Kritiken 107, 1936, 46–64; S. OZMENT, An Aid to Luther's Marginal Comments to Johannes Tauler's Sermons, Harvard Theological Review 63, 1970, 305–311; A. V. MÜLLER, Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht, Bern 1918; und Literatur zu Tauler und Luther: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1989, 466.

<sup>5</sup> HAAS, Gottleiden, 270.

<sup>6</sup> MOELLER, Tauler und Luther, 165f.

<sup>7</sup> Ebd., 160f.

des Glaubenslebens und -denkens, mit der *hamartiologischen* Kehrseite, daß die Sünder auch gottleidend sind im Erleiden ihrer Strafe. Beides wird sich bei Luther verändert wiederholen.

Fraglich ist in dieser problemgeschichtlichen Kontinuität von Gottleiden zum ›mere passive‹, ob Luther nicht nur die menschliche Aktivität aus dem Heilsgeschehen ausschloß, sondern auch die menschliche Passivität in ihrer mystischen Form des ›leidentlichen‹ Lebens. Genau dies wird jedoch von Moeller als drittes Kontinuitätsmoment benannt. ›Leider‹ nicht ohne Grund: »tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet [Tauler] sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in Deum.«<sup>8</sup> Das nur für einen *Res*-bestand an humilitas-Tradition zu halten, griffe zu kurz. Denn es berührt eine Frage im Zentrum der Christologie: ob die Leiden Christi, final am Kreuz, als ›exemplum‹ christlichen Lebens gelten, so daß das Leben in der ›imitatio Christi‹ genauso leidvoll sei (wie die mystische ›vita passiva‹) – oder aber die Leiden Christi ein für allemal das Ende aller Leiden bedeuten sollen. Aus Luthers Kritik der Opfertheologie sollte man letzteres erwarten. Aber das ist nicht so eindeutig, wie man es sich wünschen könnte. »Und Summa: dadurch wird der glaube geuebt, das Euangelion gescherfft und die Christen ein rechtschaffen werck und newe Creatur Gottes, Das ist ein werck, das wir von Gott leiden und nicht thun, Darumb heisst es wol seiner hende werck, Und fast zu predigen ist bey den Christen, auff das sie Christo jnn seinem leiden folgen und gleich werden.«<sup>9</sup> So eindeutig der Glaube Gottes Werk ist, in dem wir Gott erleiden, so eindeutig ist auch, daß wir im Glauben ›leidentlich‹ leben in der ›imitatio Christi‹. Das wäre theologisch passend und unverdächtig im Sinne einer Hermeneutik und Kritik des Leidvollen im Leben; aber da wir darin Christus ›gleich werden‹, scheint doch eine näher zu klärende Heilsbedeutung des Leidens mitzuschwingen, die problematisch ist.

### B) ›in passionibus – in passione Christi‹?

Luther erbte mit dem zitierten Fehlschluß von ›salus‹ auf ›resignatio voluntatis‹ noch einen weiteren. So unstrittig gilt, daß Gott sich im Gekreuzigten offenbart und darin die vera theologia bestehe als ›cognitio Dei‹ in Christo, so gefährlich rückt dann das Leben ›in passionibus‹ in die Nähe einer Offenbarungsqualität, als würde in einer ›prolongierten‹ Passion mit-

<sup>8</sup> WA 9, 102, 34-36.

<sup>9</sup> WA 31/I, 419, 20-24; vgl. WA 41, 315, 25-31: »Diesem Exempel nach solt jr Christen auch thun, Die Sonne spricht: lieber Gott, ich bin dein creatur, druemb wil ich thun und leiden, was dein Goettlicher wil ist, Also soltu Christ auch thun, wenn unser Herr Gott dir ein leiden zu schickt und sagt: leide dich ein wenig umb meinert willen, ich wil dirs wol bezalen, Ja gern, lieber Gott (sollen wir antworten), weil du es so wilt haben, wil ichs von hertzen gern thun«.

vollzogen, was sich am Kreuz ereignete. Man könnte Gefahr laufen, wie im Neuplatonismus die Seele zur Weltseele, das Kreuz Christi zu einem Kreuz der Welt zu erweitern und damit expansiv unterzuinterprieren (also die Leiden in der Welt überzuinterprieren). Luther stand dieser Gefahr nicht völlig fern,<sup>10</sup> mit der Konsequenz, daß Gottes Handeln in Kreuz und Auferstehung zum Modell der Gerichts- wie Heilsmetaphorik werden konnte. »Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit«<sup>11</sup> wird zur Struktur des Handelns Gottes in Gesetz und Evangelium, mit dem er uns vor der Welt demütige und errette, als müßte an uns »ad oculos« demonstriert werden, was Christus widerfuhr.

Erst wenn Luther später seine *theologia crucis* präzisiert,<sup>12</sup> wird dieses Problem »behaben« werden. Nicht mehr in *passionibus* (und das noch exklusiv), sondern präzise *sola passione Christi* wird Gott paradox gegenwärtig wirksam. Diesseits dieser Präzisierung bleiben die Lebensleiden in prekärer Nähe zur Passion Christi. Gegen Aristoteles' These, das Wirkende sei immer wertvoller als das Leidende,<sup>13</sup> argumentiert Luther dann kreuzestheologisch, »per crucem Christi« würden die Werke ausgeschlossen, nicht also durch *unser* Leiden, so kann man ergänzen: »*amici crucis dicunt crucem esse bonam et opera mala, quia per crucem destruuntur opera et crucifigitur Adam, qui per opera potius aedificatur. Impossibile est enim, ut non infletur operibus suis bonis, qui non prius exinanitus et destructus est passionibus et malis, donec sciat seipsum esse nihil et opera non sua sed Dei esse.*«<sup>14</sup>

### C) »*pati Deum – Dei pati*«

Die Neigung, aus semantischer Kontinuität und metaphorisch-metonymischem Gebrauch die humanen Leiden überzuinterprieren, wird erst kor-

<sup>10</sup> Vgl. WABr 1, 37, 15f: »Crux Christi divisa est per totum mundum; unicuique sua portio obvenit semper.« Vgl. TH. DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin/New York 2001, 124f; O. BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971, 66f.

<sup>11</sup> WA 1, 356, 36f (von 1Sam 2,6). Es folgt die traditionelle »*humilitas*« (ebd., 356, 37-357,1): »Hoc sic intelligitur, quod Dominus humiliat et perterrefacit nos Lege et conspectu peccatorum nostrorum, ut tam coram hominibus quam coram nobis videamur esse nihil, stulti, mali, imo vere tales sumus.« Vgl. 39/1, 277f.

<sup>12</sup> Vgl. dazu eingehend P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis*, Tübingen 1981; und dazu H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*, Paderborn 1995, 85ff.

<sup>13</sup> De an. 430a 18f.

<sup>14</sup> WA 1, 362, 25-33; mit DIETER, *Der junge Luther*, 69.

rigiert, wenn wir nicht mehr ›wie Christus‹ Gott erleiden in den schmerzlichen Leiden unseres Lebens, sondern wenn wir Christus erkennen, statt ihn zu imitieren: »Cognoscere Christum, non quod carnem et sanguinem habeat, sed quod sibi datus sit, quod non per sua opera, sed Christi salvetur. Qui Christum ita cognoscit, et patrem illico cognoscet. Ita dicet homo ›Christus meus est‹ &c. sequitur, quod pater voluit immensa charitate erga nos filium pati, tum cognosco deum affectum esse erga me ut pater carnalis erga filium, et hoc cognosco per Christum, so spur per Christum in patre charitatem ineffabilem.«<sup>15</sup> Ihm nicht ›kata sarka‹ zu folgen, heißt nicht, sein Leiden vergessen, sondern es nicht ›an und für sich‹ oder ›für uns‹ für vorbildlich zu halten, sondern als das kreative Andere des *eigenen* Tuns und Leidens zu erkennen. Damit bekommt die Passion Christi ihren *exklusiven* Sinn, indem nicht mehr sein Leiden zum Exempel des Lebens wird.

Dabei zeigt sich die passionstheoretische Pointe, daß in den Leiden Christi der Vater affiziert wurde. So wird das ›pati Deum‹ zu einem ›Dei pati‹, wie ursprünglich Gott in uns wirkt und erst *responsorisch* der Glaube mit ihm kooperiert. Zwar kann Luther auch notieren, Gott könne nicht leiden – aber gerade dies wird am Kreuz revidiert. Stärker noch, gerade deswegen hat er Fleisch und Blut angenommen: »Quando credo, quod Christus in cruce veram carnem et sanguinem habet et tamen deus est et haec persona quae deus est, waget sein fleisch und blut für mich, deus non potuit pati. Ideo assumpsit carnem et sanguinem, ut me adiuuaret. Cum ergo credo carnem et sanguinem oblatum in cruce, est esse et bibere carnem et sanguinem.«<sup>16</sup> Im Rückblick auf das Theorem der ›Suspension der Redundanz‹ kann man bemerken, daß es Luther nicht nur nicht teilt, sondern geradezu gegenbesetzt. Bei Flacius wird es daher später heißen: »*Passiones Christi* vocantur etiam calamitates piorum: utpote qui membra sunt ejus corporis: ut, cum illi patiuntur, ipse pati videatur.«<sup>17</sup> Luther ging hier weiter: Nicht nur, daß Christus in seiner ganzen Person mit Leib und Seele litt, sondern darin litt, wie seine Gottheit, auch Gott selber.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> WA 11, 110, 20–26.

<sup>16</sup> WA 16, 228, 7–11.

<sup>17</sup> M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae seu De Sermone Sacrarum Librorum*, Leipzig 1695, I, 851.

<sup>18</sup> Die bei Luther vielfach nachweisbare Wendung, daß ›deus non posse pati‹ oder Gott könne nicht leiden, ist *nicht* als Beleg für die Apathie Gottes bei Luther zu verwenden. Denn im Deutschen ist m.W. bei allen diesen Formulierungen nachweisbar, daß Gott dies oder das nicht leiden kann, d.h. nicht will, nicht ›mag‹ etc. Diese Bedeutung ist auch, soweit ich sehe, bei denjenigen lateinischen Stellen zu erheben, die von ›Deus non posse pati‹ sprechen, im Sinne ›er erleidet es nicht‹, ›duldet es nicht‹ etc.

## D) Gott im Gemüt

Daß das ›divina pati‹ zum problemgeschichtlichen Hintergrund des ›mere passive‹ gehört, wird durch eine Randbemerkung Luthers zu Tauler bestätigt, die den *anthropologischen* Horizont der soteriologischen Passivität skizziert. Tauler unterschied den sinnlichen (äußeren) vom vernünftigen (inneren) und beide vom ›drit mensch‹, dem Gemüt, das der oberste Seelenteil sei. Luther notierte dazu:

»Homo	}	Sensualis Rationalis Spiritualis	qui nititur	{	sensu ratione fide	Hunc Apostolus videtur
vocare	{	Carnalem animalem spiritualem	Et hunc attingunt			mundani tantum philosophi et haereti Christiani veri.« <sup>19</sup>

Was Tauler als integrale Differenzierung des Menschen entwarf, wird von Luther auf Gruppen von Menschen bezogen (oder auf ›Stände‹?). Wenn somit der ›homo spiritualis‹ als der wahre Christ zu stehen kommt, wird das Gemüt, der nach Tauler höchste Seelenteil, zum Ort der ›fides‹. Das Gemüt aber ist der ›apex mentis‹, in dem in völliger ›Leere‹ Gott erlitten wird. »Im höchsten Seelenbereich fände demnach gerade nicht die Ausübung einer höchsten Potenz, sondern Entleerung zu völliger Passivität, nicht Selbstlenkung, sondern gewissermaßen ein Sich-selbst-weggenommen-werden statt.«<sup>20</sup> Sofern Luther das noch als ›nuda fides in Deum‹ im Horizont der *humilitas* begriff,<sup>21</sup> schrieb er die Sublimierung des Tuns im Lassen fort, mit entsprechender Aporetik. Erst wenn nicht dieser Ort selber als ›Göttliches im Menschen‹ verstanden wird, das naturaliter zur Geschöpflichkeit gehöre, sondern als Ort der Vergegenwärtigung Gottes in der Rechtfertigung, tritt an die Stelle des ›vorbereitenden‹ Lassens das heilsam Tun wie Lassen exkludierende Wirken Gottes. In diesem Sinne interpretiert Joest das Entwerden von dem Widerfahrnis des ›raptus‹ her, als sich entrissen werden. Dem wird eigens nachzugehen sein.

## E) ›divina pati – materia pura‹

Entsprechend seiner Aufnahme der menschlichen ›passiones‹ (als schmerzlichen Leiden) und der anthropologischen Verortung des Gottesverhältnisses übernahm Luther auch explizit den ›höchsten Punkt‹ mystischer

<sup>19</sup> WA 9, 103, 39-104, 3.

<sup>20</sup> W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 177.

<sup>21</sup> Vgl. WA 9, 102f.

Leidenstheologie, das aus neuplatonischer Tradition vertraute ›divina pati‹: »Nota, quod *divina pati* magis quam agere oportet, immo et sensus et intellectus est naturaliter etiam virtus passiva. [...] Nos *materia sumus pura*, deus formae factor, omnia enim in nobis operatur deus«. <sup>22</sup> Die Stelle ist von besonderer Bedeutung, weil sie zwei Traditionen des Passivitätsdenkens vereint, die meist nicht in Zusammenhang gebracht werden: Das ›divina pati‹ repräsentiert die *neuplatonische* Tradition; die Metapher der ›materia pura‹ die *aristotelische*, die auch im Nominalismus präsent war. <sup>23</sup> Das ›mere passive‹ kann man als prägnante *Metapher einer kreativen Synthesis dieser beiden Traditionen* verstehen. Bemerkenswert ist, daß es an dieser Stelle zunächst ›nur‹ um eine *schöpfungstheologische* Passivität des ›deus formae factor‹ zu gehen scheint. Den Menschen ›materia nuda‹ zu nennen, ist aber bei Luther, wie noch zu klären, nicht ohne einen *eschatologischen* Horizont zu verstehen. Daher wären neutralisierende Interpretationen, die die Passivität auf eine (etwa transzendentaltheoretische) Bestimmung in schöpfungstheologischer Perspektive reduzieren, zwar möglich, aber eine Unterinterpretation.

Luthers These, daß die ganze Seele in niederen und höherem Vermögen, in ›sensus et intellectus‹, ›virtus passiva‹ sei, also die Seele nicht der eigentliche Bewegter des Menschen, braucht man nach den vorangegangenen Ausführungen zu Aristoteles nicht mehr antiaristotelisch zu verstehen.

<sup>22</sup> WA 9, 97, 14–26; ausgelassen ist: »Et Apostolus: ›Velle mihi adjacet, perficere non invenio‹ i.e.«. Die Stelle steht rhapsodisch als Randbemerkung Luthers. Es folgt bemerkenswerterweise eine Skizze zur Affektentheorie Luthers (nicht vollständig lesbar):

»Est ex Excessus de quo hic loquitur mentis, immo affectus et per	{	omnium affectum i.e.	{	timoris spei odii amoris gaudii tristitiae	}	erga quamcumque creaturam, expoliationem et denudationem qua ..... plurimorum nuditas vel vacuitas ..... qui omnem exiit
		omnium intellectuum i.e.		scientiae sapientiae .....		..... ut sit ibi quies et pax omnimodo.

Luther folgt hier der Tradition dreier polarer Grundaffekte, die er als ›excessus mentis‹ bestimmt. Das kann hier nicht Verzweiflung o.ä. heißen, angesichts von scientiae etc. auch nicht ›Ausschweifung‹, sondern dann nur Begeisterung und Staunen (vgl. Ps. 67,28). Daß die Affekte wie der Intellekt darauf zurückgeführt werden, könnte man als Indiz für die These von Ethos und Logos aus dem Pathos (excessus) auffassen.

<sup>23</sup> Vgl. Ockham: »non est de ratione naturae quod sit principium activum motus, sed magis est de ratione naturae quod sit principium passivum motus«, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis II*, 1 §4 (OPh IV, 229); vgl. P. NICKL, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*, Hamburg 2001, 103.

Denn der *passible* ›nous‹ ist gerade das, was erst durch die neuplatonische Tradition verdrängt wurde von dem vermeintlich separablen, stets aktiven ›intellectus‹, der als Inbegriff der unsterblichen Seele gelten konnte. Daß diese Stelle einen Widerspruch zu Thomas und dessen Tradition darstellt, ist offensichtlich.

Entsprechende Formulierungen Luthers zur Tradition des ›divina pati‹ zeigen, daß er den Topos *nicht* primär schöpfungstheologisch versteht, allerdings auch nicht primär soteriologisch, sondern vor allem *hamartiologisch* (wie es die deutsche Mystik *auch* vertrat). Gott wird erlitten, sofern er zürnt, also als mit seinen Werken zur Linken straft: »Quomodo igitur natura humana hanc cogitationem irae Dei sine lachrimis, sine murmuratione, sine summa impatientia sustineret? Quomodo aequo animo toleraret mortem, quam scit se propter peccatum et ex ira *Divina pati*? Ratio igitur aut viam contemptus ingreditur aut viam blasphemiae.«<sup>24</sup> Oder vergleichbar: »Et hoc commune peccatum, quod pauci homines agnoscunt. Et hoc indicant homines morituri et damnati in iudicio. Fugient, quia non possunt *pati deum*.«<sup>25</sup>

Die Wendungen bestätigen den Eindruck, daß Luthers Fortbestimmung des ›Gottleidens‹ als Erleiden des *strafenden* Gottes auf die *hamartiologische* Bestimmung des Menschen zielt – und darin die ›Rückseite‹ des ›mere passive‹ im Zeichen des Gesetzes darstellt. Sofern in der Mystik Gottleiden und Gottlieben komplexiv identisch waren, tritt diese Einheit bei Luther auseinander unter Gesetz und Evangelium. Eine *soteriologische* Interpretation des *Gottleidens* wird zurückgewiesen, während das *Gottlieben* im rechtfertigenden Handeln Gottes fortgeschrieben wird, mit der Wendung allerdings, Gottlieben vor allem im genitivus subiectivus zu verstehen und als Antwort darauf. Die soteriologische Passivität des so umbesetzten *Gottleidens* im ›iustificari‹ erscheint als die Passivität des Evangeliums in Entsprechung zur ›leidvollen‹ Passivität, in der wir unter dem Gesetz stehen und nichts von uns aus vermögen. Gottleiden wie ›mere passive‹ sind nicht mehr Finalbestimmungen der ›unio‹, sondern Basalbestimmungen des Lebens unter Gesetz und Evangelium. Beide treffen nicht auf eine basale Rezeptivität als anthropologische Kapazität, sondern sie treffen – auf Widerstand. Denn »nemo vult fateri et pati, quod deum odiamus et contemnamus eum et inimici eius.«<sup>26</sup>

<sup>24</sup> WA 40/III, 537, 14–18; voraus geht »Etiam innocens Creatura passiones suas non potest ferre sine molestia. Suem si mactes, clamore ostendit impatientiam et dolorem, Arbor, cum succiditur, non sine crepitu concidit« (ebd., 537, 11–13).

<sup>25</sup> WA 16, 284, 8–10.

<sup>26</sup> WA 17/I, 414, 24f.

## 3. Anthropologische Bewegungslehre

## A) Logik des Lassens und ›opus Dei‹

Im Anschluß an Luthers anthropologische Erbschaften der deutschen Mystik kann man einen Aufriß seiner Anthropologie verstehen, den er in seiner Hebräerbrief-Vorlesung (1517/18) entwirft (zu Hebr 4,4f; hier gegliedert wiedergegeben):

»Primum *sensualis*

*ab extra quiescit*, quando in sensibili obiecto delectatur, quod est positive quiescere; rursum *turbatur* et laborat, quando sensibile obiectum turbatur vel auffertur.

*Ab intra vero quiescit*, quando privative quiescit, i. e. dum cessat ab opere vel obiectis sensibilibus propter opus rationalis hominis, ut patet in cogitabundis et speculativis hominibus; rursum *turbatur* ab intra, quando ad turbacionem hominis rationalis confunditur, ut patet in tristibus et melancholicis.

Secundo *rationalis* homo

*quiescit ab extra* et positive in obiectis suis rationalibus et speculabilibus, si fuerint iocunda; *turbatur* autem ab extra, si fuerint tristia.

*Ab intra vero quiescit* et privative, quando cessante opere eius spiritualis homo in fide et verbo versatur; *turbatur* autem ab intra, quando ad turbacionem spiritualis hominis, scil. in fide et verbo periclitantis, et ipse turbatur, hec enim turbacio est omnium horribilissima, quia intima et proxima inferno.

Tercio *spiritualis* homo

*ab extra requiescit* in verbo et fide, scil. positive, dum obiectum fidei i. e. verbum ei infixum manserit. *Turbatur* autem ab extra in periculo fidei (ut dictum est) et verbi subtractione, ut fit in temptationibus fidei, spei et charitatis; hic est enim homo, qui ›vivit in verbo Dei‹.

*Ab intra vero quiescit*, quando privative quiescit, scil. a fide et verbo sublatus in opus essenciale Dei, quod est ipsa nativitas Verbi increati, sicut dicit: ›Hec est vita eterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Ihesum Christum‹ i. e. processionem filii a patre. Et hic non est *turbacio* ab intra, quia hic septimus dies non habet vesperam, qua possit transire in alium diem«. <sup>27</sup>

Luther erörtert hier – der Metapher des Menschen als Arche Noah folgend – wie der *sinnliche*, der *vernünftige* und der *geistige* Mensch einerseits *beruhigt*, andererseits *beunruhigt* werden, und das jeweils *äußerlich* und *innerlich*. Das ganze Schema wirkt wie eine theologische Anthropologie im Aufriß,

<sup>27</sup> WA 57, 159, 1–24. Es folgt: »Et ex his patet aliquo modo utriusque theologie scil. affirmative et negative brevis declaracio« (ebd., 159,24–160,2).



orientiert an der Seelenlehre, bestimmt durch die Dynamik der Affekte und gegliedert durch die Innen/Außen-Differenz. Daraus ergibt sich eine anthropologische *Ordnung und ›Kinetik‹ der Affekte*: Basal ist die ›delectatio‹ im Genuß des ›intentum‹. Bewegung ergibt sich aus der intentionalen Spannung zum ›intentum‹. Traurigkeit und Melancholie verursachen die Unruhe des Menschen durch die Anfechtung der ›ratio‹. Äußerliche Ruhe folgt aus dem Genuß des ›intentum‹, Unruhe aus dessen Entzug oder Widerstand. Innerliche Ruhe folgt aus der Zuwendung zur nächst höheren Objektebene. Innerliche Unruhe folgt aus der äußerlichen Unruhe der nächst höheren Ebene.

Der *sinnliche* Mensch ist äußerlich abhängig vom Genuß oder Entzug der begehrten sinnlichen Objekte. Von dort aus dominiert eine Stufenlogik des *Lassens* mit dem Zweck der Privation von allen äußerlichen Beunruhigungen. In der ›Entweltlichung‹ des Lassens von diesen Objekten findet er innerliche Ruhe. Parallel findet der *rationale* Mensch innerliche Ruhe in entsprechender ›Privation‹ von seiner Denktätigkeit im Übergang zum Glauben. Der *geistliche* Mensch schließlich wird nicht nur ruhig, sondern ›requiescit‹, was eine erholsame und belebende Ruhe meinen dürfte, im Genuß des Glaubensobjekts, was (›ab extra‹) gestört wird durch Anfechtung bzw. den ›Entzug‹ des Wortes in Versuchungen. Innerlich wird er ruhig wiederum in einem ›privative quiescere‹ jenseits aller Eigenaktivität kraft des Wirkens des ›opus Dei‹ (hier klingt die Tradition des ›divina pati‹ nach und der ›unio‹). Darin gibt es keine Störung oder Unruhe mehr, weil nicht durch eine nächst höhere Ebene Unruhe eintreten kann und (so die Konjektur) sich Gott in seiner wirksamen Selbstvergegenwärtigung nicht mehr entzieht. Das provoziert der deutschen Mystik analoge Folgefragen nach dem ›Rückweg‹ und dem Übergang aus der innerlichen Ruhe des geistigen Menschen in die ›vita‹, also nach dem Ethos aus dem Pathos.

Seltsam ist, wie hier in einer neuplatonischen Dynamik des Aufstiegs die Anthropologie bis in die ›Glaubenslehre‹ hinein strukturiert wird. Der höchste Punkt dieser Anthropologie in theologischer Perspektive ist seltsam verdoppelt. Das Innen/Außen-Schema führt zu einer doppelten Glaubensbestimmung, einem äußerlichen und einem innerlichen Glauben, was einigermaßen überrascht. Während äußerliche Ruhe im Verhältnis zum ›obiectum fidei‹, dem Wort Gottes, gefunden wird, bedarf es offensichtlich zur Überwindung aller Anfechtbarkeit noch einer ›Verinnerlichung‹ dessen, als wäre es nicht suffizient, sich an das Wort zu halten. Erst in der Geburt Christi (›nativitas Verbi increati‹), der innertrinitarischen ›Gottesgeburt‹, findet der Glaube finale Ruhe.

Denkt Luther hier an die mystische ›Gottesgeburt‹ im Menschen als Metapher der ›unio‹?<sup>28</sup> Wirkt hier die gestufte Christenlehre des Hebrä-

<sup>28</sup> Vgl. JOEST, *Ontologie der Person*, 180f.

erbriefes mit und evoziert solch eine Verdopplung der anfangenden und vollkommenen Christen? Klar ist jedenfalls, daß auch die innerliche Ruhe des geistigen Menschen kein Schauen, sondern Glauben ist, keine ›unio‹ im visionären Sinne also, sondern im ›opus essenziale Dei‹, das ein ›patio‹ des Menschen impliziert. ›Urbild‹ dieser *finalen* Passivität ist die innertrinitarische Passivität des Sohnes in seiner ›processio‹ aus Gott dem Vater. Hier wird nicht auf die Passion Christi, sondern auf seine ›Prozession‹ rekurriert, nicht auf seinen Tod als äußerste Passivität, sondern auf sein Werden aus dem Vater. Wird das ›nativitas‹ genannt, so wird die *Geburt* zur Grundmetapher so *glücklicher* wie  *kreativer* Passivität, wohl in Gegenbesetzung zum Tod als Heilsmetapher. Insofern kann man diesem etwas obskuren Gipfelereignis des Glaubens eine passivitätstheoretische Pointe abgewinnen. Die äußerste *Passivität* durch das ›opus Dei‹ ist der Inbegriff der *Kreativität*, ursprünglich schon innertrinitarisch. Entsprechendes ließe sich auch von der ›Hauchung‹ des Geistes sagen, der sich auch ohne ›filioque‹ nicht selbst hervorbringt. Insofern wiederholt sich die Passivitätsstruktur in der Trinität selber. Diesseits solcher Rückschlüsse ist damit auf eine *kreative* Passivität verwiesen aus der ursprünglichen Kreativität Gottes. Man könnte bei aller Irritation durch die mystische Stufenlogik darin einen Ausweg aus deren Problematik finden: daß mit der ›nativitas filii‹ der Rückweg ins Leben angezeigt wird.

Gravierend für das Verständnis des Glaubens wie der Passivität ist, daß nicht der *Tod* zur Grundmetapher wird, sondern die *Geburt* (›nativitas‹). Die Relevanz dieser Umbesetzung läßt sich an den Konsequenzen verdeutlichen, die sich ergeben, wenn man umgekehrt den Tod als Passivitätsmetapher überstrapazierte. Von *reiner Passivität* ist bei Wilfried Härle unter dem Titel »*Tod als reine Passivität*« die Rede.<sup>29</sup> Der Tod sei »*der Eintritt und die zeitlich unbegrenzte Dauer des Zustandes reiner Passivität*. Dementsprechend ist das *Sterben* der (ängstigende, schmerzhaft) Prozeß, in dem ein Mensch alle seine aktiven Möglichkeiten *losläßt* oder sie ihm *entrissen* werden. Dieses konstitutive Element der ›passio‹ verweist auf eine Nähe zwischen *Tod und Glauben* [...], die weder zufällig noch theologisch unerheblich ist. Von daher lassen sich nämlich der Glaube als *Einübung ins Sterben* (angesichts noch bestehender aktiver Möglichkeiten) und das Sterben als *Ratifizierung des Glaubens* (angesichts der ans Ende gekommenen aktiven Möglichkeiten) bezeichnen«.<sup>30</sup> Aber bedarf der Glaube einer ›Ratifizierung‹, als bedürfte die Rechtfertigung noch einer Bestätigung, und sei es das Ende des Lebens? Die ›passio‹ des Todes sei keine Beziehungslosigkeit gegenüber Gott, sondern »die für das Geschöpf *höchstmögliche*, weil durch das eigenmächtige Wollen und Wählen nicht mehr gestörte (ja nicht einmal mehr störbare)

<sup>29</sup> W. HÄRLE, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 632ff.

<sup>30</sup> Ebd., 633.

*Teilnahme* (Partizipation) am göttlichen Leben«. <sup>31</sup> Wird so nicht die *hamartiologische* Passivitätsmetaphorik von ›materia‹, ›mortificatio‹ und (wie noch zu erörtern) ›cadaver‹ mit der *soteriologischen*, heilvollen, lebendig machenden konfundiert? Geriete der leibliche Tod nicht in gefährliche Nähe zur Vollendung des Glaubens? <sup>32</sup> So deutlich Luther retrospektiv mortifikatorische, ja martialische Metaphern gebrauchen kann, so prägnant sind seine prospektiven Metaphern heilvoller Passivität Lebens- bzw. Geburtsmetaphern. Das zu konfundieren, könnte in die Ambivalenzen einer mystischen Leidensliebe führen.

### B) Verortung der Passivität: Geist versus Fleisch

Der im Anschluß an Luthers Aufnahme des ›Deum pati‹ formulierten Vermutung, sie bilde den Hintergrund des ›mere passive‹, wird an den Formvarianten seiner Passivitätsmetaphern noch näher nachgegangen werden. Festzuhalten ist zunächst, daß im Unterschied zur thomistischen Tradition hier nicht eine schöpfungstheologische Perspektive leitend ist, sondern eine Doppelperspektive von Hamartiologie und Soteriologie. Der anthropologische Hintergrund ist von einer entsprechenden Differenz der Passivität des Menschen bestimmt: von Geist und Fleisch als scharfer Differenz.

»Die schrift teilet den menschen ynn drey teil, da S. Paulus 1. Thessal. ult. sagt: ›Got der ein got des frids ist, der mache euch heilig durch und durch, alsoz das ewer gantzer *geist und seele und leip* unstreflich erhalten auff die zukunfft unszers herrnn Ihesu Christi‹. Und ein iglichs dieszer dreier sampt dem gantzen menschen wirt auch geteylet auff ein ander weisz ynn zwey stuck, die da heissen *geist und fleisch*, wilch teilung nit der natur, szondernn der eygenschaft ist, das ist, die natur hat drey stuck: geist, seel, leip, und mugen alle sampt gut oder bosz sein, das heist denn geist und fleysch sein, davon itzt nit zu reden ist.« <sup>33</sup>

Geist und Fleisch bilden die *soteriologische* Unterscheidung ›coram Deo *iustificante*‹ und können den Menschen unter Sünde und Gesetz als Fleisch bestimmen, unter Gnade und Evangelium als ›geistigen‹ Menschen. Die *anthropologische* Unterscheidung ist hingegen eine Differenzierung ›coram Deo *creatore*‹, die vergleichbar ist mit Platons λογιστικόν, θυμοειδές, επιθυμητικόν bzw. mit Aristoteles' Unterscheidung von νοητικόν, αισθητικόν,

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Anders: W. HÄRLE, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, Marburger Jahrbuch Theologie IV, Marburg 1992, 37-77, 72ff: »Daß Luther diesen Bedeutungsaspekt von ›(Er-)Leiden‹ stets miteinbezieht und im Blick hat, wird deutlich gerade aus der Stelle, an der er wohl am stärksten den Charakter des reinen Widerfahrnisses im Bild der Geburt betont: WA 40/I, 597,15-29«. Vgl. vorliegende Arbeit, VI, 5 D.

<sup>33</sup> WA 7, 550, 20-28.

θεραπευτικόν. Luthers soteriologische und anthropologische Unterscheidungen sind nicht zu verwechseln oder aufeinander abzubilden. Gerade die Homonymie von Geist und Geist legt es nahe, den höchsten Seelenteil gleichsam naturaliter als göttlich auszuzeichnen (wie in der Randbemerkung zu Tauler noch belegbar), während er im soteriologischen Sinne Geist oder Fleisch sein kann. Ein fleischlicher Geist wäre sc. ein fleischlich gesinnter. Der Fehlschluß aus semantischer Kontinuität oder Homonymie wird von Luther mit der Unterscheidung der beiden Unterscheidungen vermieden. Die traditionelle Fokussierung der Aufmerksamkeit auf das höchste Seelenvermögen bleibt aber durch die Hierarchie der anthropologischen Unterscheidung bestehen. Dann liegt der Kurzschluß nahe, als würde über Fleisch und Geist vor allem im (anthropologischen) Geist entschieden, bzw. als wäre exklusiv der Geist der Ort des ›opus dei‹ wie des ›pati Deum‹, während Seele und Leib gehorsame Vollzugsorgane dieses Leidens und Handelns zu sein hätten.<sup>34</sup>

Nun gab die oben angeführte ›Kurzanthropologie‹ den Hinweis, wie man sich diese Ordnung im Menschen in soteriologischer Teleologie vorzustellen habe. Die Ruhe von Leib und Seele ergebe sich durch Erfüllung und Verzicht, im Zeichen finaler Erfüllung der zuvor entleerten Seele. Das würde eine sukzessive Entweltlichung implizieren und die asketische Überwindung der eigendynamischen Materialität des Menschen. Anders gesagt: Die anthropologische Passivität etwa des Leibes würde im Zeichen der finalen Passivität ›coram Deo iustificante‹ *gegenbesetzt*, wie im Widerstreit von Fleisch und Geist. An die Stelle einer Kontinuität der Passivitäten träte deren Entgegensetzung. Damit wäre zwar etwas gewonnen: auszuschließen, daß in der intentionalen Perpetuierung mundaner und unlustvoller Passivität der Weg zum soteriologischen Gottleiden bestehe. Es wäre allerdings auch ein Verlust, weil die gutartige, heilvolle Affektion auf den Geist beschränkt würde im unglücklichen Gegensatz zu den leiblichen und seelischen Passivitäten, die durchaus an diesem Glück teilhaben und darin einbezogen sein könnten. Es wäre ein unzureichender Gebrauch der Einsicht in die Unterscheidung beider Unterscheidungen, sie einander entgegenzusetzen.<sup>35</sup> Wie aber die leiblichen Passivitäten in ›Lust und Unlust‹ mit einzubeziehen wären in das heilvolle Gottleiden im ›mere passive‹, ist noch zu klären – und ebenso, ob nicht auch die Aktivitäten von Leib, Seele und Geist Modi des ›Gottleidens‹ sein können. Einen Hinweis darauf gibt Luther selber: »Darumb ists not, das unsz got zum ersten den geist, darnach seel und leip behut, das wir nit umb sonst wircken und leben, und alsozo recht schaffen heilig werden.«<sup>36</sup>

<sup>34</sup> So JOEST, *Ontologie der Person*, 187.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> WA 7, 553, 6–8.

## C) Ethos aus dem ›pati deum‹ (A)

Wie man sich *Ethos und Logos* aus dem basalen *Pathos* hervorgehend denken kann, zeigt eine ausgesprochen prägnante Stelle des frühen Luther: »quod nostrum agere est pati deum in nobis operantem, quo modo videmus instrumentum artificis magis agi quam agere, quod et Isa. xxvi. omnia opera, inquit, nostra in nobis operatus es, domine: ita nostrum cognoscere est cognosci a deo, qui et operatus est in nobis hoc ipsum cognoscere (de fide enim loquitur): ergo prior cognovit nos. Et aptissime hoc utitur tropo in eos, qui iam in sua iusticia niti ceperunt, quasi deum velint praevenire operibus suis et iusticiam deo parare, quam ab ipso acceptam oportuit. [...] Nam non ideo cognoscuntur, quia cognoscunt: sed contra quia cogniti sunt, ideo cognoscunt, ut sit non volentis neque currentis sed miserentis dei omne bonum et omnis gloria boni. Simili modo de fide et spiritu sentiendum.«<sup>37</sup> Entscheidend ist, daß nicht vor allem im schmerzlichen Leiden Gott erlitten wird, sondern in allem Tun und Leiden; daß er nicht im (anthropologischen) Geist erkannt wird, sondern indem wir erkannt werden, und daß daher der ganze Mensch zum resonanten Medium des Handelns Gottes wird, nicht ein Teil und auch nicht nur die ›leidentlichen‹ Seiten des Lebens.

Luther kann zwar der klassischen *anthropologischen* Hierarchie folgen, in der von oben nach unten weitergegeben wird, was im Geist empfangen wird: »die weisheit dem geist, die erkenntnisz der seelen, darnach auch hasz, liebe, lust, gewel und des gleichenn.«<sup>38</sup> Die anthropologischen Affekte folgen demnach der Bestimmtheit ihres Herrschers. Aber trotz Weisheit und Erkenntnis bleiben die Passionen polar, agonal und werden mitnichten ruhiggestellt. Wie selbst Gott der Sünde zürnt, so bleibt auch der Gerechtfertigte voller Affekte. Wie die Stelle belegt, bleibt die Polarität der Affekte erhalten, vermutlich aufgrund des ›simul‹, da der gerechtfertigte Sünder nicht einfach prästabil harmonisch zusammenstimmt mit Gottes Willen. Es ist dieser Wille, der als Regel des Lebens gefaßt wird: »wenn nu solcher gantz erbbesitzender geyst erhalten wirt, mag darnach auch die seele und der leip on yrthum und bosze werck bleiben.«<sup>39</sup> Hatte der thomistischen Seelenlehre zufolge, von der aristotelistischen ›De anima‹-Lektüre inspiriert, der Glaube seinen Ort im ›nous‹ als höchstem Genus der Seele, wird Luther das in alttestamentlichem Sinne revidieren, sofern der Glaube seinen Sitz im leiblichen Leben ›im Herzen‹ hat und damit ›im Gewissen‹.<sup>40</sup> Das Herz als Inbegriff des leiblichen Selbst, selbst Fleisch und doch das ›Organ‹ der Wirksamkeit des Geistes, bildet die maßgebliche Umbesetzung

<sup>37</sup> WA 2, 539, 5-18.

<sup>38</sup> WA 7, 551, 10f.

<sup>39</sup> WA 7, 552, 34-553, 1.

<sup>40</sup> Vgl. G. EBELING, Disputatio de homine. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40, Lutherstudien II,3, Tübingen 1989, 453.

zur neuplatonischen Tradition. Aber als einfache Umbesetzung läßt sich das nicht beschreiben, denn Luther schreibt durchaus die aristotelische Anthropologie fort.

#### 4. Luthers Anschluß an Aristoteles' Seelenlehre

##### A) Erfahrung und Widerfahrung

»Was [...] Descartes für die Metaphysik [...] geleistet« hat, das habe »Luther schon ein Jahrhundert früher im Bereich der Theologie vollbracht: Er hat durch die Ablehnung der scholastischen Prinzipienlehre und die Hinwendung zur ›Erfahrung‹ einen neuen Anfang in der Theologie ermöglicht«, notierte von philosophischer Seite Theo Kobusch.<sup>41</sup> Weiter könnte man präzisieren, daß Luthers ›Verwindung‹ der Metaphysik nicht in deren Destruktion, sondern in der Remetaphorisierung der metaphysisch geronnenen Probleme bestand. Die Tropen der Passivität, die sich bei ihm entdecken lassen, werden das plausibilisieren. Sofern Kobuschs Urteil der Sache nach in der protestantischen Theologie recht weitgehend akzeptiert sein dürfte, nicht erst seit Karl Holl und der Lutherrenaissance,<sup>42</sup> so sehr wird es zumeist von nicht-protestantischer Seite zurückgewiesen, gelegentlich sogar von protestantischen Theologen, die die Neuzeit erst im 18. Jahrhundert beginnen sehen. Nicht der Streit um Luther oder den Anfang der Neuzeit ist relevant für den hiesigen Zusammenhang, sondern daß Luthers ›Wende zur Erfahrung‹ in der deutschen Mystik nicht nur einen ›Vorläufer‹ findet, sondern seinen Entstehungs- und Entfaltungszusammenhang, den er fortgeschrieben und nachhaltig umakzentuiert hat.

Die Wende zur ›Erfahrung‹ ist allerdings eine mehrdeutige und retrospektive Formulierung. Zwar ist unbestreitbar, wie Luther die ›*experientia*‹ preist, die den Theologen mache. Aber darunter ist weder die methodisch disziplinierte Erfahrung des Experiments zu verstehen, noch die gegenstandskonstitutive Erfahrung der Transzendentaltheorie. Die Differenz wird deutlich, wenn das von beiden Traditionen des Erfahrungsbegriffs abweichende Moment der *Widerfahrung* als entscheidend für Luthers Verständnis von Erfahrung verständlich würde. Denn *die* Erfahrung, die den Theologen mache, ist nicht als gemachte zureichend bestimmt, sondern hat ihre Eigendynamik durch den, der darin handelt oder wirkt. Die *Widerfahrung* ist ›*magis agi quam agere*‹ und ihre Form der Erkenntnis ist ›*cognosci a deo*‹.

<sup>41</sup> TH. KOBUSCH, Luther und die scholastische Prinzipienlehre, *Medioevo* 13, 1987, 303–340, 336f.

<sup>42</sup> Vgl. K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen 2/3 1923.

## B) Passibler Intellekt

Daß Luther dem scholastischen *Aristotelismus* widerspricht, soll hier nicht lang wiederholt werden.<sup>43</sup> Für die Frage nach der Bedeutung und Verwendung der ›Passivität‹ ist hingegen zu erörtern, inwiefern er *nicht* dem scholastischen Theorem eines stets *aktiven* ›intellectus‹ folgt, der als allgegenwärtige *Rezeptivität* eine transzendente Grundierung aller Wahrnehmung und Erkenntnis implizierte. Dementsprechend folgt er auch nicht der mystischen Überzeugung, im Menschen finde sich ein göttlicher ›apex mentis‹, der *per se* ›gottesaffin‹ wäre. Wenn der Mensch eine ›unsterbliche Seele‹ hätte, wäre der ›intellectus‹ bzw. ›nous‹ nicht primär vom ›intellectus passibilis‹ (dem ›nous‹, der alles wird) bestimmt, sondern von dem ›intellectus agens‹ (dem ›nous‹, der alles hervorbringt).<sup>44</sup> Im Unterschied zu Thomas versteht Luther aber den ganzen ›intellectus‹ vom ›intellectus passibilis‹ her und nicht vom vermeintlich separablen ›intellectus agens‹. Sofern man die Erkenntnis von der Wahrnehmung aus verstand, wie Aristoteles, sind beide Seelenbewegungen ein Erleiden. Wie die Wahrnehmung das Wahrgenommene erleidet (in der apprehensiven Seele), so die Erkenntnis das Erkannte (in der intellektiven Seele). Sofern aber das Erkannte in der Erkenntnis ›als Erkanntes‹ erzeugt wird, ist darin der ›nous‹ nicht ›rein passiv‹, sondern reponsorisch aktiv. Dieses Theorem eines hervorbringenden Intellekts – der verselbständigt *wurde* als separabel und unsterblicher Seelenteil – wird von Luther *nicht* geteilt, sondern zurückgewiesen, und damit auch das epistemische Theorem einer basalen und stets minimal aktiven Rezeptivität.

»Intellectus vero passivus extinguitur et sine hoc nihil intelligit«<sup>45</sup> zitiert Luther Aristoteles (latinus), und versteht *den* ›intellectus‹ als ›materia‹, der vergeht wie der Körper.<sup>46</sup> Denn sowenig es formlose Materie gebe, sowenig immaterielle Formen.<sup>47</sup> Gleich ob man das aus systematischen Gründen kritisiert oder teilt, liegt hier der *theologische* Grund für die Sterblichkeit des *ganzen* Menschen und damit auch der Seele, für die kritische Beschränkung der Philosophie auf das ›Mundane‹ und für die These, den Menschen *als ganzen* für ›materia‹ zu halten. Die Seele noch in ihrem höchsten Teil, dem ›spiritus‹ (im Unterschied zu ›anima‹ und ›corpus‹), ist dann nicht *per se* unsterblich, sonst würde man sie mit dem ›heiligen‹ Spiritus (im Unterschied zur caro) identifizieren. Das wäre ein anthropologischer wie theologischer Fehlschluß. Daß die Seele letztlich *Körper* ist (phänomenologisch

<sup>43</sup> Zumal das bereits wiederholt und bestens erörtert wurde von G. EBELING, in seinen Lutherstudien, und TH. DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles*, bes. 520ff.

<sup>44</sup> Vgl. De an. 430a 14f.

<sup>45</sup> Ebd., 430a 24f, bei Luther WA 59, 419.

<sup>46</sup> Vgl. TH. DIETER, *Der junge Luther*, 558.

<sup>47</sup> Vgl. WA 7, 551, 2f: »[D]er geyst mag wol on den leyp leben, aber der leyp lebet nit on den geyst.«

gesagt: Leib, der wir sind), die kreatürliche, lebendige Gestalt des Körpers, und von sich aus bzw. ›remoto Deo‹ ebenso sterblich, wie in prägnanter Zuspitzung von Nancy in Auseinandersetzung mit Aristoteles vertreten wurde, ist eine These, die Luther teilen dürfte oder vice versa, die er gegen den Aristotelismus im Sinne von Aristoteles entdeckte.

Allerdings bekommt Luther im Kontext der Auslegung von Röm 7f Probleme mit der Identität der Person. Wenn das Fleisch dem Geist widerstreitet, sei es nur ein Teil des Menschen, der hier ›qua concupiscentia carnalis‹ aufbegehrt. Darin beerbt er Augustins ›concupiscentia‹-Phobie. Die Tradition der Affektenlehre, wie bei Thomas erörtert, fand im Menschen einen ›appetitus contrarii‹, den man als Modell von Luthers Interpretation des Widerstreits *im* Menschen verstehen kann (und daher auch des ›simul‹). Der Widerstreit findet sich einerseits diachron, wie in der Mystik, vor der Taufe versus nach der Taufe (bzw. Bekehrung). Er findet sich verdichtet im Christen als ›simul iustus et peccator‹.<sup>48</sup> In diesem Aufbegehren des Fleisches (›caro‹) sei aber nicht der ganze Mensch begehrlieh, sondern nur soweit er Fleisch sei<sup>49</sup>, also der *Sünder*. Da Luther aber die Tradition der ›anima triplex‹ ablehnt und eine ›anima simplex‹<sup>50</sup> vertritt – auch wenn er die ›anima‹ (als ›simplex‹) vom ›spiritus‹ unterscheidet – gilt es, die *Einheit* der Person in jeder der *widerstreitenden* Hinsichten zu begreifen. Dafür macht Luther *anthropologischen* Gebrauch von der ›communicatio idiomatum‹. Was scheinbar von Teilen des Menschen ausgesagt werde, Fleisch und Geist zu sein, gelte jeweils für die ganze Person: Wenn sie ›fleischlich‹ begehrt, ist ihr das *als ganzer* zuzuschreiben, genauso wie wenn sie ›geistlich‹ begehrt. »Sed quia ex carne et spiritu idem vnus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit vtraque contraria, que ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communicatio Ideomatum, Quod idem homo est spiritualis et carnalis.«<sup>51</sup>

<sup>48</sup> WA 56, 347, 9-14.

<sup>49</sup> WA 56, 343, 1f: »pars eius etiam recte dicitur«.

<sup>50</sup> Wie später auch Descartes in anderer Weise (s. vorliegende Arbeit, VI, 4 D).

<sup>51</sup> WA 56, 343, 16-19; vgl. TH. DIETER, Der junge Luther und Aristoteles, 134. Das gilt ceteris paribus auch vom *Leiden Gottes*: »Wir haben nechst gehort, das der Christus zu Nicodemo gesagt hatt: ›Also hatt Gott die welt geliebet‹ &c. Jtem, das Gott seinen Sohn nicht gesanth hab, das ehr die welt richtete. Und aus denselbigen wortten gelernet, das der Sohn Gottes und des menschen Sohn eine person sej, und das des menschen sohn gehenget und erhohet sej wie die schlange in der wusten. Den solches eigenet auch der menschlichen natur allein zu, den Gott hatt nicht konnen leiden noch ans creutz geschlagen werden. Noch spricht ehr alhier, das der Sohn Gottes sej in den tod gegeben und ans creutz gehenget worden, auff das wir hieraus lernen Communicationem Idiomatum, das die eigenschafft beider natur sich zihen auff diese einige person, und also beider natur eigenschafft zu stehen der einigen person. Und wiewol es wahr ist, das es zwej unterschiedliche dieng sein, der Schopffer und die Creatur, und so weitt von einander sein, als Nichts und etwas odder alles oder als Himmel und erden, dennochs so sind sie alhier vereiniget. Solchs treibe ich nicht vergeblich so



Dann läßt sich nicht mehr *am* Menschen Geist und Fleisch separieren,<sup>52</sup> ebensowenig wie an Christus, sondern es geht jeweils um eine *Perspektive* des *ganzen* Menschen. Eine Trennungschristologie oder -anthropologie im Zeichen der ›Suspension der Redundanz‹ wird somit undenkbar. Der Mensch ist Geist, sofern er Gott liebt (bzw. zuvorkommend der ihn), und er ist Fleisch, sofern er Sünder ist, nicht aber umgekehrt das Fleisch sündig oder der Geist göttlich: »inquantum diligit legem Dei, Spiritus est; inquantum autem concupiscit, est infirmitas spiritus et vulnus peccati, quod sanari incipit.«<sup>53</sup>

Was indes hartnäckig von Luther tradiert wird, ist die Identifikation der ›concupiscentia‹ mit dem, wofür sie metaphorisch verwendet wird: der Sünde. Gelegentlich kann er zwischen Fleisch und der so verkürzten concupiscentia unterscheiden: »sicut sine carne non sumus, ita sine carne non operamur, [...] caro res viva est, in assiduo motu est, qui mutatur mutatis obiectis.«<sup>54</sup> Die Sünde mit der ›concupiscentia‹ als ›passio animae corporisque‹ zu bezeichnen, ist als Metapher sicher möglich. Würde jedoch die kreatürliche Struktur des Menschen damit a limine disqualifiziert, wären die katholischen wie die innerprotestantischen Einwände (wie gegen Flacius)<sup>55</sup> berechtigt. Da die ›vis concupiscibilis‹ aber nie neutral ist (gegen Thomas), gilt sie Luther ›remoto Deo‹ als verdorben. Die ›concupiscentia coram Deo iustificante‹ zu ›rehabilitieren‹, bleibt aber demgegenüber m. W.

---

vleissig, den es sind viel ketzer gewesen, und werden noch viel Rottengeister kommen, so diesen artickel anfechten werden, und die sich dran gestossen haben, das Gott sollte leiden, den die Gottheit ist eine ewige Maiestet, die menscheit aber ist eine zeitliche Creatur. Und dieweil zwo natur in Christo sein, so haben sie mit diesem artickel wunderlich gespielet und furgeben, eins theils, das Maria nicht Gottes sohns mutter were, und das Christus Marien Sohn, nicht gottes sohn sej, und haben sich allein dran gestossen, das zweierlej natthurn in Christo gefunden werden. Drumb haben sie auch zweierlej personen machen wollen. Aber nach der Heiligen schriefft sagen wir, das zwo natur in Christo sind, aber nur eine und nicht zwo person, das also diese person, Gott und Mensch, gelidten hab, item, Gottes Sohn und Marien Sohn gecreutziget sej. Ob wohl ein schwermergeist sagen moechte: Ey, Gott kan nicht gecreutziget werden, so sage du, das diese person sej gecreutziget worden, die do ist Gott und mensch. Dan dieweil es gott also zusammen reimet, so sollen wirs auch thun und sagen, das Maria nicht allein nach der menscheit Christi mutter sej, sondern auch Gottes Sohns mutter, und ihr Sohn sej Gott und mensch« (WA 47, 86, 3-33).

<sup>52</sup> Insofern gilt hier die anthropologische Einheit der forma corporis. Vgl. WA 6, 125f; 40/3, 711, 8-10: »forma, qua gessit se a principio nativitatis, et in passione comprehensa, qua fuit cruentatus et laceratus, in qua tamen manebat forma corporis non monstrosa«.

<sup>53</sup> WA 56, 350, 28-351, 1.

<sup>54</sup> WA 8, 124, 4-9: »Wie wir nicht ohne das Fleisch sind, so wirken wir nicht ohne das Fleisch [...]. Das Fleisch ist eine lebendige Größe, es ist in ununterbrochener Bewegung und ändert sich, wenn sich die Objekte ändern«.

<sup>55</sup> S. vorliegende Arbeit, VI, 3 C.

leider aus. Bemerkenswert (und noch zu erörtern) ist allerdings, daß Luther glücklicherweise nicht nur die ›concupiscentia‹ als Sündenmetapher gebraucht, sondern auch *prä-moralische* Metaphern wie die Blindheit oder Taubheit. Das ist insofern passender, als dann nicht ein Akt oder ›Faktum‹, gar ein lebensnotwendiges ›Begehren‹ als Ausdruck für die Sünde gebraucht wird, sondern ein Unvermögen diesseits der eigenen Wahl, diesseits von Logos und Ethos.

### C) Materialität als Metapher

Was sich ›epistemisch‹ zeigen ließ, Luthers These von der Passivität des Intellekts und dessen Untrennbarkeit von seiner lebendigen Materialität, hat anthropologische Folgen wie ontologische Voraussetzungen. Galt nach Aristoteles, die Materie sei das ›primum subiectum‹ eines jeden Seienden, aus dem überhaupt erst etwas wird,<sup>56</sup> folgert Luther treffend, wie jede ›res‹ ihr ›subiectum‹ habe, sei dessen Materialität ihre Individuation. Daß ein Mensch Individuum ist, gründet wesentlich in seiner individuierenden Materialität. »Materia enim ipsius est naturale sensibile corpus«.<sup>57</sup> Das gilt nicht nur von der Welt, sondern von *jedem* Körper, auch dem jedes Menschen. Man mag zwar beklagen, daß Luther diesen Begriff der Materialität nicht zureichend präzisiert,<sup>58</sup> aber er ist völlig zureichend, um die konstitutive Materialität des ›intellectus passibilis‹, die Leib-Seele-Einheit und die Materialität der Individualität des Menschen zumindest plausibel von Aristoteles her zu verstehen. Und diese antiaristotelistische Aristotelesnähe ist ein Beleg für Wilfried Joests Vermutung, »daß er einen besser verstandenen Aristoteles als Organon der begrifflichen Interpretation von Glaubenswahrheiten akzeptiert hätte«<sup>59</sup> (wobei die Orientierung am ›Begrifflichen‹ eine Engführung wäre).

Damit wird die ›materia‹ so pointiert, daß sie eine Grundmetapher des schöpfungstheologischen wie auch des soteriologischen Verständnisses des Menschen werden konnte. Die prägnante Metapher ›materia sumus pura‹ ist nicht als ontologische Behauptung zu lesen und entsprechend auf seine ›antiaristotelischen‹ Argumente hin zu analysieren.<sup>60</sup> Die wären natürlich

<sup>56</sup> Aristoteles, Phy. 192a, bei Luther WA 59, 420.

<sup>57</sup> Aristoteles, De cael. 279a, bei Luther WA 59, 421.

<sup>58</sup> TH. DIETER, Der junge Luther, 577: »Es ist ein Mangel von Luthers Argument, daß er einen vagen Begriff von ›materia‹ hat«.

<sup>59</sup> JOEST, Ontologie der Person, 81.

<sup>60</sup> »Quae Lyra disputat, quod materia sit pura potentia et substantietur per suum posse, Item, quod Augustinus dicit in libro confessionum: Materiam esse prope nihil, nec posse excogitari intermedium, haec nullo modo probo. Quomodo enim hoc merum nihil appellaveris, quod iam eiusmodi res est et substantia, quam Moses vocat coelum et terram? Nisi artificialiter velis materiam dicere, sicut lignum, quod nondum est cista aut scamnum: sed eam secundam materiam vocant Philosophi« (WA 42, 7, 23–29).

dürftig. Theologisch signifikant ist vielmehr die symbolische Prägnanz dieser Metapher. Sie ist allerdings überraschend. Denn in der sechsten These der Heidelberger Disputation argumentiert er explizit gegen die metaphysische These einer ›materia nuda‹: »Si Aristoteles absolutam dei cognovisset potentiam, adhuc impossibile asseruisset materiam stare nudam«. <sup>61</sup> Die Übersetzung ist in diesem Fall umstritten. Theo Dieter argumentiert plausibel für folgende: »Auch wenn Aristoteles die absolute Macht Gottes gekannt hätte, hätte er weiter unmöglich behauptet, die Materie könne formlos sein«. <sup>62</sup> Daß Aristoteles das behauptet habe, ist fraglich; klar aber ist, daß Luther *gegen* diese These argumentiert. Seinerseits war er der Auffassung, die Materie sei nie ungeformt gewesen, sondern bereits geformt geschaffen worden. Die geschaffene Materie sei nichts anderes als die geformte und daher die Erschaffung der Form(en) nichts von der Materie Separates. <sup>63</sup> Das ist eine ontologische These, die seiner ›Seelenlehre‹ entspricht, keine ›separablen‹ Formen anzunehmen. Denn deren Pendant, die ungeformte Materie, sei noch nicht einmal unter der Voraussetzung der absoluten Macht Gottes denkbar. <sup>64</sup>

Hermeneutisch ist bemerkenswert, wie er diese Option ›begründet‹. In einer Randbemerkung zu Petrus Lombardus notierte Luther: »Aperte asserit materiam non esse informem creatam, sed formatam [...], sicut ex voce verbum, cum tamen simul sint vox et verbum. Et haec sententia mihi placet, quia tunc informitas materiae non esse potest nisi respectu futurae formae. Quod verum est«. <sup>65</sup> Die These der immer schon geformt geschaffenen Materie mit ihrem Implikat, daß Formen immer schon ›materialisiert‹ sind und das auch bleiben, begründet Luther mit der Wendung ›mihi placet‹. Eine durchaus affektive Äußerung, die analogice plausibilisiert wird. Was hier als Argument gefällt, ist signifikant: Weil es keine ›vox sine verbo‹ gebe, könne es auch keine Materie ohne Form geben. Das gilt sc. nur, wenn man die Sprache im Ohr hat und im Stil eines ›Sprachdenkens‹ die Sprache als Modell der Ontologie versteht. Dann allerdings ist das völlig plausibel. <sup>66</sup>

Um so erstaunlicher ist auf dem Hintergrund der Kritik in der Heidelberger Disputation Luthers Metapher, der Mensch sei im Gottesverhältnis ›materia pura‹. ›Ungeformte Materie‹ wäre *dann* ein Selbstwiderspruch, wenn man die eschatologische bzw. soteriologische Pointe darin nicht wahrnehmen würde. Der Mensch als Materie ist ungeformt in Hinsicht auf das, was er werden soll und werden wird. Es geht nicht um eine ontologische

<sup>61</sup> WA 59, 422, 11f.

<sup>62</sup> TH. DIETER, Der junge Luther, 587.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 588.

<sup>64</sup> Luther beansprucht hier logische Eineindeutigkeit – ohne die allerdings einzulösen.

<sup>65</sup> WA 9, 65, 29–34; vgl. TH. DIETER, Der junge Luther, 588.

<sup>66</sup> Und würde auch gelten, wenn man an Musik denken würde.

Spekulation oder eine schöpfungstheologische Generalthese, sondern um seine Passivität ›coram Deo‹ – und auch das wäre noch unterbestimmt. Es geht um die Passivität ›coram Deo *ustificante*‹. Die soteriologisch bestimmte Zukünftigkeit ist der diachrone Horizont dieser überraschenden Metapher. Andernfalls würde aus dem Zeugnis, das sich hier metaphorisch artikuliert, eine Behauptung über den Anfang der Welt, mit entsprechenden Begründungslasten. Daher wäre auch eine schöpfungstheologische Generalisierung dieser Materiemetapher abwegig. Wie abwegig das wäre, läßt sich mit einer Parallele aus der Disputatio ›De homine‹ deutlich machen: »36. Sicut et tota creatura, nunc subiecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam.«<sup>67</sup> Die ›vanitas‹ ist als augustinische Metapher für die Vergeblichkeit und Vergänglichkeit des gefallen Menschen Ausdruck der paradoxen ›Disposition‹ für Gott als Neuschöpfer, der der Materie die von ihm ihr zgedachte künftige Form der Herrlichkeit gibt. Das ist auch die Pointe des ›Deus formae factor‹. Diese *eschatologische* These wird rhetorisch plausibilisiert mit einer schöpfungstheologischen Analogie: »37. Et qualis fuit terra et coelum in principio ad formam post sex dies completam, id est, materia sui, 38. Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei.«<sup>68</sup>

Wie soll man dieses Hin und Her, die hermeneutische Interferenz zwischen Schöpfungslehre und Soteriologie verstehen? Was plausibilisiert hier was? ›Interpretandum‹ ist eindeutig die Rechtfertigung und damit die passive Genesis nicht ›des‹ Menschen, sondern des künftigen Menschen, wie er sein soll und wird. Um die Passivität des Menschen gegenüber dem rechtfertigenden Gott zu verstehen und darzustellen, recurriert Luther auf das (vermeintlich zugänglichere) Schöpfungsverhältnis. Damit spielt er dem Interpreten zu, die soteriologische Metaphorik schöpfungstheologisch zu ›begründen‹ oder darin angelegt zu sehen. Aber das wäre ungefähr so angebracht, wie über die Pointe der Metapher ›Der Papst ist ein Fuchs‹ britische Fuchsjäger zu befragen.

Daß Luther selber in *antiaristotelistischem* Zusammenhang ontologischen bzw. schöpfungstheologischen Gebrauch macht von seiner soteriologischen These, läßt sich nicht von der Hand weisen. Nur ist das eine Ontologie *im Rückblick*, ebenso wie seine Seelenlehre bzw. Anthropologie im Rückblick entworfen ist. Wenn in strittigen Kontexten wie gegenüber dem nominalistischen Aristotelismus daraus polemische Thesen werden, erscheint das als sekundärer Gebrauch im Modus von Behauptung und Verteidigung, der den Sitz im Leben dieser Einsichten verläßt: die Eschatologie und Soteriologie. Dennoch sollte sich auch im Rückblick bewähren, was soteriologisch entdeckt wurde und einleuchtet. Daher ist es eine eigene Aufgabe,

<sup>67</sup> WA 39/I, 177, 5f.

<sup>68</sup> Ebd., 177, 7-10.

die soteriologisch gewonnenen Einsichten in die Relevanz und Brisanz der Passivität im Rückblick auf die ›Natur‹ des Menschen schöpfungstheologisch einsichtsfähig und erhellend werden zu lassen. Mit Blick auf die Materialität des Menschen gesagt: »in omni re est invenire materiam, id est id, quod sit in potentia esse talis res.«<sup>69</sup> Das ist nicht nur eine aristotelische These, sondern auch eine schöpfungstheologische Konsequenz, die ›coram Deo creatore‹ gilt.

Nicht allein im Rückblick ist der Mensch schöpfungstheologisch thematisch, sondern auch im *Ausblick* auf sein Leben ›sub conditione justificationis‹.<sup>70</sup> In der Perspektive auf die Vollendung kann Luther gleichfalls von der ›nuda materia‹-Metapher Gebrauch machen: »omnis enim qui invocatur nomen dei salvus erit. Porro *sanctificare* quietem est sese passibilem deo prestare, ut in illo deus solus operetur: hic patientia et spe est opus, nam hic in caliginem intratur, ubi homo non operatur, sed ducitur via passionis mirabiliter. Quoties ergo pateris, toties operaris non tu, sed quiescis et deus operatur in te, sed tu nescis quid, quia pateris et es *nuda materia*. Hoc est quod ait: vacate et videte, quoniam ego sum deus. Spes sola hic regnat in charitate per fidem.«<sup>71</sup> Daß hier der ›frühe‹ Luther spricht, entlastet nicht davon, die Materiemetapher auch in dieser Hinsicht kohärent zu interpretieren. Die ›via passionis‹ erinnert zwar wieder an das ›leidentliche Leben‹ in mystischer Tradition, aber dieser Weg wird bestimmt durch ›fides, caritas et spes‹, also die Lebensformen der Rechtfertigung. Daher wird der ›via passionis‹ in der Erörterung der ›vita passiva‹ nachgedacht werden. Für die systematische Frage, wie das Ethos aus dem Pathos entsteht, ist hier zu notieren, daß auch die Passivität der ›vita passiva‹ mit der aristotelischen Materiemetapher erhellt werden kann. Die Relevanz der Passivität ist nicht auf eine *Initial*bestimmung beschränkt, sondern wird und bleibt wirksam im tätigen Leben der ›vita passiva‹.

## 5. Remetaphorisierung des ›mere passive‹

### A) Irritation: Stock und Stein

»Soltestu dich nicht fuer allen Creaturn in dein hertz schemen, das du so schwer, verdrossen, ja stock und stein hart bist?«<sup>72</sup> An Prägnanz, Hyperbolik und Drastik ist Luthers Rede schwer zu überbieten, besonders wenn er von der Blindheit, Geistlosigkeit und Ohnmacht des Menschen, seiner Ver-

<sup>69</sup> WA 59, 415, 5f (vgl. Aristoteles, De an. 430a 3-9).

<sup>70</sup> WA 40/I, 422, 10f: »Itaque charitas est forma fidei et fides pura materia charitatis« (sc. kritisch).

<sup>71</sup> WA 1, 471, 4-10.

<sup>72</sup> WA 22, 356, 12f.

nunft und seinen vermeintlichen natürlichen Fähigkeiten spricht. Darin unterscheidet er sich von allem Bisherigen, sei es Aristoteles' ›theoriefähige‹ Seele, Augustins ›liebesefähige‹ Seele, Thomas' ›rezeptionsfähige‹ Seele oder die leidend liebende Seele Seuses und Taulers. ›Homo naturaliter irreligiösus‹ wäre die gegenläufige Bestimmung Luthers. Die ›gottleidensfähige‹ wird zur natürlicherweise ›verstockten‹, ja versteinerten Seele. Damit wird die Passivität in ihrer von Luther geschärften Differenz von Hamartiologie und Soteriologie thematisch.

Die so präzise wie schnell verschulte Formel vom ›mere passive‹ zeigt ihren lebendigen Hintergrund erst, wenn man ihren metaphorischen Prägnanzen nachgeht, mit der Luther vom Menschen reden kann.<sup>73</sup> Sie ist so gängig geworden – ›klassisch‹, sofern man sie kennt, ohne von ihr gelesen haben zu müssen –, daß es sich hermeneutisch lohnen dürfte, ihre terminologische Verdichtung retrospektiv etwas zu weiten im Blick auf ihre metaphorischen Formvarianten. Wenn Luther so vollmundig deklarierte: »Theologia vero de plenitudine sapientiae suae Hominem totum et perfectum definit«,<sup>74</sup> kann einem die Gewißheit der ›beati possidentes‹ solange nur fremd bleiben, als nicht erinnert, wiederholt und von neuem durchgearbeitet wird, was hier in Anspruch genommen wurde. Das ist um so eher angezeigt, als einerseits die Passivität im Prozeß der Moderne als zunehmend unsäglich gilt und daher gemeinhin mit Verschweigen und Vergessen gestraft wird, andererseits das ›mere passive‹ sich in ökumenischen Auseinandersetzungen als irreduzibel erweist, gewissermaßen als ›absolute Metapher‹ oder regulatives Paradox des Protestantismus. Trotz aller Vermittlungsversuche bleibt es ein Pfahl im Fleisch der Ökumene. Dieses protestantische ›Idiom‹ provoziert inner- wie außertheologisch oft Nichtverstehen mit den Reaktionen von Nichtbeachtung, Widerlegung oder relativierender Vermittlung, was angesichts von Luthers Hyperbolik nur zu verständlich ist – aber weder notwendig noch wünschenswert scheint, wenn man dieser Trope näher nachdenkt.

### B) Aspekte des ›mere passive‹

Dazu bedarf es zunächst einer Erinnerung an den ›terminus ad quem‹ der Dogmenbildung, das ›mere passive‹ selber (das sich m.W. bereits vor

<sup>73</sup> Hier und im Folgenden werden Luthers Texte in systematischer Perspektive *synchron* gelesen und interpretiert. Die historische Präzision, jeden Text in seinem historischen Ort aufzusuchen, fällt dabei – leider! – der *thematischen* Orientierung der Interpretation zum Opfer. Andererseits wird die Diachronie hermeneutisch relevant, indem die Fremdheit und Vorgängigkeit der angeführten Zitate dem heutigen Leser auf befremdliche Weise zu denken gibt.

<sup>74</sup> WA 39/I, 176, 5f.

Luther belegen läßt).<sup>75</sup> Thematisch ist damit die *Pointe* der theologischen Anthropologie Luthers in soteriologischer wie hamartiologischer Zuspitzung. Den Menschen als ›iustificandus‹ zu definieren, ist eine treffende Synekdoche,<sup>76</sup> die jedoch trivial (protestantisch-theologisch) oder nicht-verständlich (außer-theologisch) bliebe, solange nicht die *Pointe* dieser Definition entfaltet wird. Das ›mere passive‹ zeigt den Grund und den Modus der Rechtfertigung an. Bereits wenn man den (nicht sehr zahlreichen Stellen)<sup>77</sup> zum ›mere passive‹ und seiner Variante ›pure passive‹ nachgeht, ergeben sich einige Aspekte, die durch die ›Kanonisierung‹ der Kurzformel leicht in Vergessenheit geraten konnten.

### (1) Gabe statt Tausch

Der Passivität des Menschen korrespondiert die *Gabe* (und Berufung) Gottes: »mere passive ponitur, quia ›sine penitentia sunt dona et vocatio dei.«<sup>78</sup> Das wirft das Problem auf, inwiefern diese Gabe *Gabe* ist und nicht Tausch, und vice versa, wie die reine Passivität einer Gabe gegenüber denkbar sein soll. Gilt doch gemeinhin, daß man eine Gabe *empfängt*, also dessen fähig, wenn nicht gar würdig sein muß. Zudem fordert eine Gabe, die des Heils zumal, Dankbarkeit und Erwidern. Also kann es im Fortgang des ›Heilsgeschehens‹ nicht allein beim ›mere passive‹ bleiben – »ut nos habeat suos cooperatores.«<sup>79</sup>

Daher ist zu präzisieren, daß es nicht um alle und jede Gabe geht, sondern um die ›Transmutation‹ des alten Menschen in den neuen: »Iohannes non loquitur de ullo opere hominis, neque magno, neque parvo, sed de ipsa innovatione et transmutatione hominis veteris, qui filius diaboli est, in novum hominem, qui filius Dei est. Hic homo *mere passive* (ut dicitur) sese habet, nec facit quippiam, sed fit totus. De *fieri* enim loquitur Iohannes, fieri filios Dei dicit potestate divinitus nobis *donata*, non vi liberi arbitrii

<sup>75</sup> Allerdings in gänzlich anderem Zusammenhang, vgl. MPL 3, 35A/37, Auctor incertus, Passio sanctarum martyrum perpetuae et felicitatis. (acta sinc. marty. d. rui-nart, p. 77 sqq. acta ss. boll. mart. iii, 633. galland. bibl. vett. pp. t. ii, p. xxiii-174), caput ii: »Nota heic in voce pugnandi catachresim esse quamdam, dum de Biis dicitur, qui bestiis expositi mere passive se habebant, quales martyres erant«. – Ansonsten findet sich in MPL das mere passive mehrfach, allerdings in den Anmerkungen mit Rekurs auf das Tridentinum. Vgl. MPL 49, 921f; 165, 53.

<sup>76</sup> »32. Paulus Rom. 3: Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide« (WA 39/I, 176, 33-35).

<sup>77</sup> Die deutsche Parallele des ›reinen Leidens‹ ist kaum belegbar. Vgl. WA 47, 812, 5f: »das der Teuffel die doctrinam nicht wil rein leiden«.

<sup>78</sup> WA 3, 174, 31.

<sup>79</sup> WA 18, 695, 29.

nobis insita.«<sup>80</sup> Wie der Mensch in der Lage sein soll, *nichts zu tun*, sondern allein zu *werden*, ist allerdings dunkel. Denn wenn er lebt, ist er irgendwie immer und überall tätig. Daher muß man weiter präzisieren: In ganz bestimmter Hinsicht tut er nichts, weil er nichts dazutun kann. Daß als ›Lassen‹ zu bestimmen, wäre eine Wiederholung der mystischen Problemlage, die soteriologische ›Impotenz‹ als sublimierte Potenz des Lassen(könnens) zu formulieren. Es ist eher zu erwarten, daß der Mensch sich natürlich gegen dieses Werden wehrt, also bestenfalls ›*pure repugnatives*‹ neu würde. Das ist hier noch nicht thematisch. Vielmehr dienen Herrschaftswechsel und Neuwerden wie im Werden der Schöpfung als Hintergrundmetaphern, mit denen ein Geschehen sagbar wird, das undenkbar scheint, ein Geschehen, das ›*extra me*‹ und zugleich ›*interior intimo meo*‹ ist.

## (2) Soteriologisch und schöpfungstheologisch

Ein bemerkenswerter Grundzug von Luthers Definition des Menschen als *mere passive iustificandus* ist, daß damit eine *soteriologisch-hamartiologische Doppelbestimmung anthropologisch universalisiert* wird. Zunächst gilt hamartiologisch: »*mere passiva est ista gloria huius institutionis [remissio peccatum], quia ad patientes tantum pertinet, id est: peccatores*«. <sup>81</sup> Daher gilt soteriologisch: »*Christianus est homo mere passivus, non activus, der ym nur lesst geben. Si non sinis tibi dari, non es Christianus*«. <sup>82</sup> Darin kehrt mit dem ›*sinis*‹ das (Zu)Lassen wieder sowie die affektive Dimension dieser Passivität, die nicht nur eine schöpfungstheologische Bestimmung ist, sondern aktual erlitten wird: »*Quanquam ad iustificationem homo quidem, adest cor, voluntas, vexatio, sed non iustificant imo potius iustificantur. Sic et de operibus sentiendum est. Sunt enim mere passiva et patiuntur se iustificari, non iustificant, vel salvant simul*«. <sup>83</sup>

Nun soll aber, was für den Christen im simul aktual gilt, potentialiter und intentionaliter für alle Menschen gelten: »*Hic profecto opus est, ut Deus hoc opus super nos gubernet ac dirigat, ubi nos quoque operamur aliquid nec*

<sup>80</sup> WA 18, 697, 25–30.

<sup>81</sup> WA 45, 461, 30–32; vgl. 40/I, 104.

<sup>82</sup> WA 34/II, 414, 4–6. Vgl. »*Christianus est homo mere passivus, non activus. Wen dw nymmer entpfehest, non es Christianus, Nicht von Bethen, Fasten, Wallen &c.. sunst werest dw eyn Bether, FASTER, Pylgram, sed tantum ex accipiendo, Das ich ich do nichts gethan habe den entpfangen. Quae res sit quam difficilis quidem, experitur. Ideo Paulus Ro. 7. conqueritur: ›Invenio in carne mea non bonum.‹ Non loquitur hic de concupiscencia, sed de illa opinione, quod non potuit separare a se merita. Jst das nicht eyn schalk, qui sentit se egere et Christum velle dare und darffs doch nicht nhemen? Summa: oportet nos facere sicut mulier: Er durch dryngen und nhemen« (ebd., 414, 20–29).*

<sup>83</sup> WA 39/I, 211, 19–24.



*sumus mere passivi, sicut in primo opere Dei.*«<sup>84</sup> Wird damit schöpfungstheologisch auf die kreatürliche Passivität jedes Menschen geschlossen oder eschatologisch auf die zu erhoffende soteriologische Passivität? Was in der Soteriologie verdichtet wird, scheint im Schluß vom Partikularen auf das Universale schöpfungstheologisch retrojiziert zu werden. Daraus ergibt sich die Aufgabe, den anthropologischen Sinn und Geschmack der Passivität zu explorieren. Ein Anspruch, den man *nicht* damit befriedigen und ruhigstellen kann, daß hier ›nur eine Hyperbole‹ in soteriologischer Zuspitzung formuliert werde. Geschieht doch nicht selten genau dies, daß das Passiv auf den Rechtfertigungszusammenhang beschränkt bleibt – und damit unterschritten wird, daß doch von *dieser* Passivität der *ganze* und *jeder* Mensch definiert werden soll unter Gesetz und Evangelium. Diese Perspektivenduplizität und Horizonterweiterung ist entscheidend für das Verstehen der Mehrdimensionalität des ›mere passive‹ und der schöpfungstheologischen Retrospektive der Soteriologie.

### (3) Hamartiologisch: Passivität und Destruktion

Die spätere Zuspitzung des Flacius, wir würden ›pure *repugnativa*‹ gerechtfertigt, nimmt ein Problem auf, das in der schöpfungstheologischen wie soteriologischen Interpretation der Passivität leicht übersehen wird: daß wir als Sünder keineswegs ›bloß passiv‹ sind, sondern dem Handeln Gottes, sei es strafend, sei es rechtfertigend, *Widerstand* entgegensetzen, getreu der paulinischen Trope von der ›Feindschaft gegen Gott‹. Die hamartiologische Dimension der Passivität erschien oben bereits in Luthers Transformation des ›Deum pati‹, sofern sein strafender Zorn erlitten wird. Sie spitzt sich zu im *destruktiven* Handeln Gottes, mit dem dieser Widerstand des Menschen gebrochen wird: »Quia *natura Dei est prius penitus destruere, quicquid in nobis est consilii et voluntatis, antequam statuat in nobis consilium suum et voluntatem. Sic primo Regum 2.: ›Dominus pauperem facit et ditat, deducit ad inferos et reducit.‹ Eo enim piissimo consilio capaces nos facit operum et donorum suorum. Capaces enim tunc sumus, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi tam interius quam exterius.*«<sup>85</sup> Aus dieser ›harten These‹ von Gottes Destruktionskraft ergibt sich bei Luther, daß erst dadurch der Mensch *fähig werde*, Gottes gute Werke zu *empfangen*. Die scholastische Unterstellung einer natürlichen Kapazität als Rezeptivität wird hier also hamartiologisch wie soteriologisch konterkariert. Das ›capax‹ wie das beim frühen Luther noch gängige ›quiescere‹ (das Lassen und ruhig Werden) sind Wirkungen von Gottes Handeln, und nicht natürliche, gar unversehrte Fähigkeiten des Menschen.

<sup>84</sup> WA 40/III, 590, 29–32.

<sup>85</sup> WA 57, 193, 2–7.

In Aufnahme des Aspekts der ›Gabe‹ als Metapher für Gottes Wirken zeigt sich hier, wie *gefährlich* eine Gabe sein kann, wenn Gott dem Sünder entgegentritt, um ihn zu *annihilieren*: »*Sic donat, vt contraveniat omnibus nostris conceptibus i. e. cogitationibus, ita vt appareat nobis post petitiones magis offensum esse et minus fieri ea, que petimus, quam ante. Quod totum ideo facit, Quia Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet; sicut Scriptum est: ›Dominus pauperem facit et ditat, deducit ad inferos et reducit.‹* Eo enim consilio suo piissimo *facit nos capaces* donorum suorum et operum suorum. Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum eius, Quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur *pure passivi* respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus.«<sup>86</sup> Daß hier in aller Deutlichkeit *theologisch* jeder Rekurs auf eine natürliche oder unversehrte Kapazität oder Rezeptivität destruiert wird, ist nicht nur im Rückblick auf Thomas bemerkenswert, sondern wird in den neuzeitlichen Transformationen der Passivität nochmals von Belang werden.<sup>87</sup>

#### (4) Exklusionen

Aus der soteriologischen Verdichtung und deren hamartiologischer Kehrseite ergeben sich scharfe exkludierende *Gegensätze* zu anderen Ansichten, von denen Luther vor allem die der (scholastischen) ›Sophisten‹ polemisch benennt. Jeder Rekurs auf ›eigene‹ bzw. ›natürliche‹ Kräfte wird vehement *ausgeschlossen*. Die theologische Exklusion entspricht der hamartiologischen Destruktion – wobei sich eine problematische *Verdoppelung* ergibt: Wer ›destruiert‹ hier? Gott den Widerstand des Sünders oder der Theologe die Voraussetzung seiner Vorgänger? Die Problematik dieser Exklusionen liegt darin, von metaphorischen Prägnanzen einen theoretischen Gebrauch zu machen. Dabei werden nicht nur theologische Theoreme ausgeschlossen, sondern auch bestimmte religiöse Vollzüge verurteilt, wie das ›facere quod in se est‹, die demütige Rezeption oder das intentionale Lassen der Mystik. Daß der theoretische Gebrauch der Metapher entsprechende Metaphernkritik auf sich zieht, ist daher nicht überraschend. So scheint die Plausibilität der Metaphorik in ihrem exkludierenden Gebrauch ebenso überstrapaziert zu werden, wie sie verfehlt wird in der gegenläufigen Metapherndestruktion.

In der Exklusion korrespondiert die Metaphorik des ›mere passive‹ den ›particulae exclusivae‹. Die gründen in einer scharfen Unterscheidung aller Gerechtigkeitsvorverständnisse von der ›passiva iustitia‹ bzw. der ›iustitia aliena‹ (und damit in einer Differenz im Gottesverständnis): »quod ver-

<sup>86</sup> WA 56, 375, 15–24. Vgl. »Vos estis mere passivi, Non intulistis damnum, sed damnum passi estis« (WA 40/I, 104, 23f).

<sup>87</sup> S. vorliegende Arbeit, VI, 5.

santur in nostris operibus et a nobis fieri possunt sive ex puris naturalibus (ut Sophistae loquuntur) sive etiam ex *dono Dei* (Sunt enim et hae iustitiae operum dona Dei, ut omnia nostra). Ista autem excellentissima iustitia, nempe fidei, quam Deus per Christum nobis absque operibus imputat, nec est politica nec ceremonialis nec legis divinae iustitia nec versatur in nostris operibus, sed est plane diversa, hoc est *mere passiva iustitia* (sicut illae superiores activae). Ibi enim *nihil operamur aut reddimus* Deo, sed *tantum recipimus et patimur* alium operantem in nobis, scilicet Deum. Ideo libet illam fidei seu Christianam iustitiam appellare *passivam*. Haecque est iustitia in mysterio abscondita quam mundus non intelligit, imo Christiani non satis eam tenent et difficulter in tentationibus apprehendunt. Ideo semper est inculcanda et assiduo usu exercenda. Et qui eam in afflictionibus et terribus conscientiae non tenet aut apprehendit, non potest consistere. Nulla enim alia tam est firma ac certa consolatio conscientiarum quam illa *passiva iustitia*.<sup>88</sup>

Ungeklärt bleibt dabei das Verhältnis von *unserem pati* zur äquivalent klingenden *Passivität der ›iustitia‹*. Nun ist die kategoriale Bestimmung der passiven Gerechtigkeit anders verfaßt als unsere Passivität. Hier wird die Passivität einerseits zur ›objektiven‹ Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs gebraucht, andererseits Ausdruck des ›subjektiven‹ Vollzug des ›pati‹ (im ›iustificari‹). Es läge nahe, die Bestimmtheit der iustitia als theologische Folgerung aus der Gegebenheitsweise der Widerfahrung zu verstehen. Zwar entsteht die Bestimmtheit wenn, dann aus der wahrnehmbaren Phänomenalität dieser Gerechtigkeit, nicht im Tun, sondern im Leiden gegeben zu werden. Aber wird sie als theologische Kategorie verselbständigt, bekommt sie eine Eigendynamik, die problematisch ist. Hier scheint eine Rückbindung der Begriffsbestimmung an den metaphorischen Ursprung der Bestimmtheit angebracht: In der ›iustitia passiva‹ wird die Gegebenheitsweise der Rechtfertigung (also des gerecht machenden Handelns Gottes) ihrem Begriff eingeschrieben, eben daß sie ›benevolentia‹ ist, nicht Strafe oder objektives Gesetz. So gesehen lebt die Bestimmtheit der iustitia passiva von der soteriologischen und hamartiologischen Plausibilität des ›mere passive‹.

##### (5) Rezeptivität/Akzeptanz

Um so erstaunlicher ist, daß in der eben angeführten Stelle trotz der Zurückweisung natürlicher Kräfte vom ›recipere‹ gesprochen werden kann (›recipimus et patimur‹). Diese Verunklärung findet sich bei Luther wiederholt, als hätte er zwischen der natürlichen Rezeption und der ›wider-

<sup>88</sup> WA 40/I, 41, 12-26; Vgl.: »Iusticiam Passivam, das ist ein solche Gerechtigkeit, die nicht wir durch vnser eigen thun selbs schaffen oder wircken, Sondern sie einen andern in vns schaffen vnd wircken lassen« (WA 40/I, 41, 31-33).

natürlichen‹ reinen Passivität nicht immer klar genug unterschieden. So zum Beispiel, wenn es heißt: »*primum petimus opus tuum, Domine. Ibi nos nihil agimus, sed tantum sumus spectatores et receptatores, sumus mere passivi. Deus ostendit nobis se et facit nos salvos suo solius opere. Vnd das mus das erste sein, quod ipse nos salvos faciat et liberet ab isto morbo, quem diabolus inflixit in Adam, scilicet peccatum aeternum et mortem aeternam. Post so wollen wir komen vnd auch from sein, wenn vns vnser Herr Gott vorhin hat from gemacht. Sed tamen haec etiam est gratia dei et procedit ex primo opere dei, Das ers gar allein habe et sit dominus. ›Vnser Herr Gott sit iucundus et delectabilis‹. Ach das er so blieb vnd habe sein freunde an vns.*«<sup>89</sup>

Im Gebet um Gottes Werk die Widerfahrung von dessen Wirken unsererseits als ›Nichtstun‹, als ›Zuschauen‹ und ›Rezeption‹ zu bezeichnen und im ›mere passive‹ zusammenzufassen, ist schlicht konfus und sollte differenziert werden. Von Zuschauen und Nichtstun zu sprechen, kann als Metaphorik zu verstehen sein, in der noch das letzte intentionale Lassen ausgeschlossen wird. Neutralität oder ›tabula rasa‹ wären entsprechend mißverständliche Figuren, in denen verkannt würde, daß der Mensch Gott gegenüber eben nie neutral, nichtstehend oder zuschauend ist. Von Rezeptivität hingegen wie von Akzeptanz kann gesprochen werden, allerdings erst dann, wenn bereits die *Antwort* auf das ›mere passive‹ Widerfahrende thematisch ist. Statt ›operari‹, Gott handeln zu ›lassen‹ (›sinere‹), ist bereits eine Antwort auf sein Wirken: »*Quae omnia hinc oriuntur, quod maledicta Hypocrisis non vult benedictione divina iustificari et formari a Deo Creatore, non vult esse materia mere passiva, sed active ea operari vult quae ipsa patiando debebat Deum sinere operari et ab eo accipere.*«<sup>90</sup> Anzumerken ist allerdings, daß sich diese naheliegende Konfundierung von Passivität und (minimal aktiver) Rezeptivität selbst bei Gerhard Ebeling noch findet, wenn er davon spricht, daß sich der Mensch gegenüber dem, »was ihm von außen her widerfährt [...] in einem anhaltenden Kommunikationsgeschehen [befinde], in dem der Glaubende rein Empfangender ist und bleibt.«<sup>91</sup>

<sup>89</sup> WA 40/III, 588, 2-11. Vgl. die Version: »*Hactenus, inquit, Domine, petivimus tuum opus. Ibi nos nihil agimus, sed tantum sumus spectatores et receptores tuorum munerum, sumus mere passivi. Ibi enim te nobis ostendis et nos salvos facis solo tuo opere, quod tu facis, cum liberas ab eo morbo, quem Satan toti humano generi in Adamo inflixit, nempe peccatum et mortem aeternam. Post hoc tuum opus venimus etiam nos cum nostro opere, quando sic iustificati sumus et sancte vivimus in obedientia verbi tui idque tibi placet et gratum est. Sed tamen hoc quoque est ex gratia tua et procedit ex primo opere tuo. Sit igitur Dominus Deus noster iucundus super nos, ut placeamus ei, postquam per mortem Filii sumus cum eo reconciliati*« (WA 40/III, 588, 20-30).

<sup>90</sup> WA 40/I, 407, 14-17.

<sup>91</sup> EBELING, *Lutherstudien* II, 3, 447. Dem wird im Zusammenhang der zeitgenössischen Transformationen der Passivität noch nachzugehen sein (s.u. VI, 5).

## (6) Korrelative versus reine Passivität

Wenn Glaube als Werk bestimmt werden kann, als Gottes Werk in uns, ist zwar eindeutig, daß wir darin passiv sind. »Solus Dei est, dare fidem [...]. Est opus solius Dei, quod diligo Deum.«<sup>92</sup> Damit wird die sublimierte Intentionalität des ›Lassens‹ überschritten oder unterlaufen. Aber diese Passivität wird als ›opus‹ und ›facere‹ eines anderen ›Handlungssubjekts‹ formuliert, als wäre sie eine *korrelative* Passivität im Rahmen einer Handlungslogik. Daraus ergibt sich eine problematische Verwechselbarkeit *korrelativer* und *quer* zur Korrelation stehender Passivität.

Differenzierter gesagt bleibt das Verhältnis der Passivität ›coram Deo‹ (schöpfungstheologisch, hamartiologisch, soteriologisch) zur ›mundanen‹ Passivität (gegenüber Welt und Selbst) klärungsbedürftig. Wenn Ebeling formuliert, es gehe um »ein fundamentales Geschehen an ihm [...], das nicht unter die Kategorie menschlichen Handelns fällt«,<sup>93</sup> gilt das für alle Passivitäten ›coram Deo‹, nicht allein für die Passivität der Rechtfertigung. Handelt Gott an uns, sind wir darin so passiv wie die Kreatur ihrem Schöpfer gegenüber. Aber schon das ist zweifelhaft. Denn wenn die Kreatur allererst in der Schöpfung *wird*, so *wird* die Kreatur nicht in demselben Sinne erst in der Versöhnung. Das Verhältnis der korrelativen zur quer stehenden Passivität wird daher eigens zu erörtern sein, wie auch die Interferenz von schöpfungstheologischer und soteriologischer Perspektive auf den Menschen.<sup>94</sup>

## (7) Logos und Ethos aus dem Pathos (B)

Der Logos, der aus dem ›mere passive‹ des Menschen hervorgeht, ist anders, als das Vorverständnis von ›Logos‹ erwarten läßt. Wenn vom ›definiens‹ des Menschen auch sein Bedeuten und Erkennen neu (bestimmt) werden, kann nicht die ›natürliche Erkenntniskraft‹ der menschlichen Seele unverseht und ungestört kontinuiert werden. Umgekehrt kann sie auch nicht totaliter negiert werden, wenn nicht die (wie unvollkommen auch immer begriffene) Erkenntnisstruktur des Menschen und damit seine Kreatürlichkeit destruiert werden soll. Wie also soll man das, was im Menschen immer schon erkennend und bedeutend am Werk ist, von einer einschneidenden Passivität her neu verstehen, und nicht nur dies, sondern wie soll es dadurch neu *werden*?

»Et revera nostrum *cognoscere est magis passivum*, quam activum, Hoc est: est *potius cognosci, quam cognoscere*«, wurde oben zitiert. Daß wir im Erkennen eher erkannt werden als erkennen, daß in der Erkenntnis also das

<sup>92</sup> WA 39/I, 91, 1f.

<sup>93</sup> EBELING, Lutherstudien II,3, 446.

<sup>94</sup> S. vorliegende Arbeit, VI, 1.

Passiv dem Aktiv vorausgeht, scheint in vorkritischer Epistemologie unanstößig. Galt doch die ›res‹ der ›cognitio‹ als vorgängig, die ›relatio‹ dazu als bestimmt nach Maßgabe der ›res‹ und darin die ›cognitio‹ als primär passiv, als bestimmt durch die externe ›res‹. Aber das wäre so trivial wie kritisch gesehen unhaltbar. Die Pointe sitzt anders. Das zeigt die Parallelaktion im Handeln, als dem Ethos, das wie der Logos neu zu bestimmen sei: »Nostrum *agere est pati* operantem in nobis Deum, qui dat verbum, quo per fidem divinitus datam apprehenso *nascimur* filii dei«. Im Tun und tätigen Lassen ›coram Deo *iustificante*‹ ist ursprünglich nicht der Mensch selber am Werk, sondern der neuschöpferische Versöhner. Wenn Gott der ist, der ›dat verbum‹, werden Logos wie Ethos von diesem ›verbum‹ bestimmt. Nun gälte das auch schon für das *Gesetz* als Wort vom Logos und Ethos seiner ›Kinder‹. Daher muß es hier um ein bestimmtes und demgegenüber anderes Wort gehen, dasjenige, durch das wir als ›filii Dei‹ geboren werden: das Wort des Evangeliums, christologisch gesprochen das Wort vom ›Logos im Pathos‹ (der Passion), das zum Ursprung des Logos des Menschen wird.

Das begründet Luther mit *Zeugnissen* des Alten und Neuen Testamentes, worin sich zeigt, daß diese These keine schlichte Behauptung, sondern ein ihm vorgegebenes Zeugnis ist, das er in eigenen Worten weitergibt: »Est ergo sententia: ›Cogniti estis a Deo‹, id est, visitati estis per verbum, donati estis fide et Spiritusancto, quo renovati estis etc. Quare et his verbis: ›Cogniti estis a Deo‹ derogat legi iustitiam ac negat propter dignitatem operum nostrorum contingere nobis notitiam Dei. ›Nemo enim novit Patrem nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.‹ Item: ›Notitia sui iustificabit multos, quia iniquitates eorum ipse portabit.‹ Ideo *notitia nostra de Deo est mere passiva*«. <sup>95</sup> Die Folgerung ist überschwenglich. Sie sagt mehr, als schon gesagt ist und als man ›von sich aus‹ sagen könnte – daher auch der Rückgriff auf die Zeugnisse. Daß unser ganzes Erkennen Gottes und das entsprechende Tun wie Lassen ursprünglich passiv sind, kann nur heißen, daß eine *Kreativität* in der Passivität wirksam ist, die nicht unsere eigene sein kann, sondern die Gottes. *Diese* Passivität steht nicht mehr im Zeichen des Gesetzes, in dem Gefordertes verfehlt wird, sondern im anderen Zeichen des Evangeliums, in dem Gegebenes weitergegeben wird, was sich der Mensch nicht ›selber geben‹ könnte. Phänomenologisch gesagt, ist ›Selbstgebung‹ ein Prädikat Gottes, wovon man die gegebenen Worte unterscheiden muß, statt sie unter einer Trope (›der‹ Gabe) zu subsumieren. Im Evangelium wirkt eine *andere* Kreativität, die nicht in einfacher Kontinuität zu der des *Schöpfers* steht. Die durch die schöpfungstheologische Metaphorik für die Soteriologie sich ergebende Doppeldeutbarkeit der  *kreativen*  Passivität erlaubt zwar hermeneutische Interferenzen von Schöpfungslehre und Soteriologie, sie führt aber auch zu einem Prägnanzverlust der soteriologischen

<sup>95</sup> WA 40/I, 610, 19-25.

Pointe, – es sei denn, die ganzen schöpfungstheologischen Rückbezüge wären im Lichte der Versöhnung als *retrospektive* Neubestimmungen der Schöpfung zu verstehen.

Aber was ist das für ein Begehren und Bedeuten, das nicht ›aus uns‹ kommen? Bedeuten und Begehren sind ›unser‹ Logos und Ethos (›nostra notitia‹), aber nicht ›aus uns‹, sondern *evoziert* von dem, auf den wir damit *antworten*. Insofern bleibt diesem Ethos und diesem Logos das basale Pathos eingeschrieben: »quod sit mere passivum: nos esse filios dei, Daß nicht ex nostro cognoscere ist sed dei.«<sup>96</sup> Diese Alterierung, das Neuwerden von Logos und Ethos würde man unterinterpretieren, wenn deren Struktur identisch bliebe und sich nur ihre ›Inhalte‹ änderten. Es muß um anderes gehen, um eine basale Differenz in der Struktur und Bestimmtheit, etwa indem Ethos und Logos nicht als schlicht vorhandene Vermögen, sondern als evozierte und in Anspruch genommene *Antworten* auf ein Ereignis neu verstanden werden. So kann Luther Ethos und Logos ins Zeichen eines *bestimmten* Logos stellen, des ›verbum promissionis‹ (was für die Interpretation als *retrospektive* Perspektive auf Schöpfung und ›Vorgeschichte‹ spricht): »circumcisio in posteritate Abrahae fuit efficax, hoc est, attulit iustitiam, non ratione operis tantum, quod mere passivum fuit, sed promissionis Dei, quae cum hoc passivo opere coniuncta fuit.«<sup>97</sup>

Im Gegensatz läßt sich das vermeintlich leicht präzisieren, etwa daß *nicht* der freie Wille am Werk ist, *nicht* der unschuldige ›nous‹ etc. Aber ein entsprechend kreatives Sagen muß mehr sagen, als mit der Negation gesagt wird: »liberum arbitrium esse mere passivum in omni actu suo, qui velle vocatur, et frustra garriri distinctionem sophistarum, actum bonum esse totum a deo, sed non totaliter. Est enim totus et totaliter a deo, quia *voluntas gratia non nisi rapitur, trahitur, movetur*, qui tractus redundans in membra et vires seu animae seu corporis est eius activitas et nulla alia, sicut tractus serrae secantis lignum est serrae *mere passivus* a sectore nec ad tractum suum quicquam cooperatur, sed tamen tracta iam in lignum operatur, impulsa magis quam impellens, quae serratio opus eius cum serratore dicitur, cum tamen mere patiatur, sed de hoc suo tempore latius.«<sup>98</sup> Dem wird an den Passivitätsfiguren des ›raptus‹ und seinen Verwandten näher nachzugehen sein.

### C) Metaphern der Passivität

Welch ein Logos aus dem Pathos entstehen kann, zeigt die *metaphorische Rede* Luthers von der Passivität. Seine drastische Metaphorik kann man verstehen als prägnante Ausdrucksform des Getroffenseins durch *das* Pathos, von dem her der Logos der Metapher zu verstehen ist – wenn er

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> WA 42, 621, 42-621,3.

<sup>98</sup> WA 2, 421, 7-15.

denn zu verstehen ist. Es könnte durchaus sein, daß hier basales und dauerndes Nichtverstehen provoziert wird bei jedem, der nicht das Woher dieser Rede und das Worauf ihrer Antwort wahrnimmt. Diese ›esoterische‹ Funktion kann aber nicht die Pointe der Metaphorik sein. Einerseits soll gerade die Metapher das Verstehen eröffnen, andererseits kann sie kein Neuverstehen eröffnen, ohne gründlich zu befremden. Daher ist, durchaus der Mystik verwandt, die ›Anschaulichkeit‹ seiner Rede, ihr Imaginationsreichtum, so dicht wie präzise: ihre symbolische Prägnanz, eine Sinnlichkeit des Sinns der Passivität, die *rhetorische* Funktion hat. Wem das als Kritik gälte, der hätte vergessen, daß die ›Bewegungen‹ der Seele, ihre Pathe, aus solch bewegender Rede stammen: »*rapitur, trahitur, movetur*«.

Das sollte man nicht ›sentimental‹ mißverstehen, und Luthers Rede gibt im Unterschied zu der der Mystik auch wenig Anlaß dazu. Es geht vielmehr um das *Idiom* Luthers, um seine oft höchst eigene Rede, ein gewagtes Sagen, das man kritisieren oder sich gefallen lassen kann (und in diesem Lassen bereits auf sie antworten würde). In jedem Fall aber sind seine Metaphern Arbeit an der Frage, wie das soteriologisch-hamartiologisch bestimmte Pathos und Pathe *sagbar* werden können, und zwar möglichst sinnenfällig. Es geht um die sprachliche Phänomenalität der Passivität. Inwiefern ist sie *wahrnehmbar* und *sagbar*? Woran und wie *zeigt* sie sich? Und wie wird sie im theologischem Sprachdenken auch *denkbar*?

Methodisch gesprochen geht es um die hermeneutisch reflektierte *Remetaphorisierung* der so gängigen wie anstößigen Kurzformel des ›mere passive‹.<sup>99</sup> In der Frage nach deren Rückbindung in der Sprachwelt Luthers eröffnet sich sc. ein unendliches Feld, weswegen hier nur exemplarisch verfahren werden kann. Das aber soll an den Beispielen geschehen, die sich dem Verstehen am stärksten widersetzen, den metaphorischen Zumutungen, die jeder zeitgenössische Leser für befremdend, wenn nicht unsäglich halten dürfte. Die bereits erwähnten Metaphern von der ›nuda materia‹ ebenso wie die von ›stock und stein‹ sind bereits höchst irritierend und für Skeptiker wie diejenigen, die vor allem ›frei‹ vom Menschen denken, als Zitat schon Widerlegung genug. Aus verständlichem Nichtverstehen wurde Luthers Geringschätzung des ›natürlichen‹ oder ›gefallenen‹ Menschen, wenn es gut ging, taktvoll marginalisiert, nicht selten aber ähnlich derb kritisiert, wie er es seinerseits zu tun pflegte. Das ist verständlich und doch bedauerlich. Denn an Luthers Drastik zeigt sich, was in Fleisch und Blut des Menschen pathisch präsent wird, sein Unglaube, die Sünde, Tod und Teufel – und deren Gegenspieler.

<sup>99</sup> Vgl. PH. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, 325ff.



Geht man dem näher nach, sammeln sich Materialien zu einer *metaphorischen Hamartologie* als Entsprechung zu seiner soteriologischen Metaphorik der Passivität. Da Sünde nicht einfach ›sichtbar‹ ist, ihre Phänomenalität daher ›nur‹ indirekt dargestellt werden kann, zieht sie nolens volens vielerlei Metaphern auf sich, nicht erst seit Augustin. Ihre metaphorische Gravitationskraft ist erheblich, wie Luthers Sündenmetaphorik vor Augen führt. Dem nachzugehen gehört zur Aufgabe einer Hermeneutik des ›mere passive‹. Als Richtigkeit dogmatisiert führt die Formel ein seltsam dürres Leben in der konfessionellen Selbstbehauptung. Erst wenn man an ihren lebensweltlichen Hintergrund in Luthers ›unbegrifflicher‹ Rede erinnert, wird der sprachliche Resonanzraum der Hamartologie wie der Soteriologie erschlossen. Das verspricht unter dem Aspekt der Passivitätsthematik aufschlußreich zu sein, sofern sich die Materialität und Leiblichkeit des Menschen in dieser Rede differenziert. Vorgreifend kann man verdichtet sagen: Die Pathe erweisen sich als die Spuren desjenigen Pathos, von dem der Mensch neu ›definiert‹ wird.

Man könnte nach der Metaphorik von Buße, Reue, Zerknirschung und auch Heil(ig)ung fragen. Statt dessen sei dem ›negativen‹, dunklen Pendant der ›iustificatio mere passive‹ nachgegangen, derjenigen Passivität, die den Menschen als *unfähig* zum Heil darstellt, weswegen er durch die ›iustitia passiva‹ der Sünde entrissen werden muß. Diese Metaphern, klassisch ›Block und Stein‹, sind auch deswegen bemerkenswert, weil sie bereits innerprotestantisch für problematisch, hyperbolisch oder zu drastisch gehalten wurden.<sup>100</sup> Wenn der Mensch erst wird, was er sein soll, was ist er dann zuvor? Sünder, wäre die dogmatische Antwort. Nun bestimmte Luther die Sünde nicht als ›malefactum‹, was schon bei Augustin eine Unterbestimmung wäre. Die ›zugezogene‹ Sünde, der wir schlechthin verfallen seien, ist die hamartiologische Passivität, der die soteriologische widerspricht. Wie läßt sie sich zu Ausdruck und Darstellung bringen?

### (1) Über Stock und Stein

Der Mensch sei von sich aus weniger als ein Tier, bloße Materie, tot und versteinert. Das gelte für den Mensch unter dem Gesetz: »Darumb mus man also thun, das, welche storrig, kloetze, stein, stöcke und Sewtroege sind, die weder Gott noch den Teufel fuerchten, die mus man erschrecken mit ernstlichem drewen.«<sup>101</sup> So versteinert der Hörer, so drastisch ist Luthers Remedium dagegen: die Medien von Furcht und Schrecken. Wie in den Predigten von Tauler wie Seuse wird den ›weltlichen Herzen‹ mit Schrecklichem zu begegnen sein, will man sie erschüttern. Die entsprechende Affektentechnik, Rhetorik also, hat die ›Steine zum Schreien‹ zu

<sup>100</sup> S. vorliegende Arbeit, VI, 3 C.

<sup>101</sup> WA 28, 689, 24–26.

bringen, um sie gewissermaßen durch die Rede des Gesetzes zu ›erweichen‹. Wer ›verstockt‹ ist, der ist Stock und Stein, etwa der ›Jude‹<sup>102</sup> wie Luther meinte, aber nicht nur er.

Das gilt aber seltsamerweise nicht nur für den Menschen unter dem Gesetz, sondern auch für den unter dem Evangelium, der Schrift und Verkündigung bereits kennt: »Jtzt aber, so mans [das Sakrament] nicht allein umbsonst hat, sondern auch den rechten brauch leret, und summa, zu unserm nutz und Gottes ehren brauchen kan, Stellen wir uns so ekel und schendlich dazu, als weren wir nicht menschen (ich wil schweigen von Christen), sondern als weren wir stoeck und stein, die es nichts beduerffen und uns gar nicht angienge.«<sup>103</sup> Das zeigt die Permanenz der Sünde, derjenigen Passivität, die dazu führt, daß der Mensch sich als *apathisch* erweist, als soteriologisch impotent und unmusikalisch, als unaffizierbar durch die Verkündigung Gottes. »Sic de nova creatura, quando renati, debemus vivere in bonis operibus. Nos praedicamus. Sed qui convertuntur, nihil faciunt dazu, cum simus creatura, opus, geschepff, ad hoc creati, ut tum in bonis operibus ambulemus. Es ist deutlich geredt und geschrieben. Similitudo crassa. Puer ab matris utero, ehe es fertig wird, nihil facit ad hoc. Cur data ei membra a deo? Es sol sich regen, natus sols ghen, stehen, essen, trincken, erbeiten, regiern, quia ad hoc natus. Si nihil faceret, esset ein klotz und stein.«<sup>104</sup> Wie den Sündern mit Furcht und Schrecken zu begegnen sei, so ist doch das eigentlich angebrachte Pathos das der Liebe. Denn: »Gott ist die Liebe, das es ein jglicher sehen und greiffen mus, wenn er nur die augen auffthut, [...]. Und wer solchs nicht sihet noch achtet, der mus entweder gar stock star blind odder gar stein hart und erstorben sein.«<sup>105</sup>

## (2) Grober Klotz

Auch wenn sich Gott uns ›mere passive‹ zuwendet, sei der Mensch in seiner repugnativen Passivität unempfänglich dafür. Daraus ergibt sich eine Verdopplung der Passivität. Was der Mensch nur rein passiv empfangt, *kann*

<sup>102</sup> »Wir Christen aber, fur uns zu reden, wissen wol, wo zu sie gegeben, oder wo zu sie nuetz gewest ist. Aber da von weis kein Juede, Und wenn mans gleich mit jm redet, so ists, als wenn du mit einem klotz oder stein redest« (WA 53, 435, 9-11).

<sup>103</sup> WA 30/II, 625, 15-19. Vgl. »Das ist auffß kuertzte, wie droben von der Tauffe und sonst oft gesagt ist: wer da solchs gleubt, wie die wort lauten und was sie bringen. Denn sie sind nicht stein noch holtz gesagt odder verkuendigt, sondern denen die sie hoeren, zu wilchen er spricht ›Nemet und esset‹ etc.« (WA 30/I, 226, 19-23; dito 230).

<sup>104</sup> WA 41, 611, 23-29. Zu dieser Verbindung vgl. DWB 5, 1251; WA 20, 288, 1. Vgl. auch die sonst von Luther gebrauchte Formel »Stock u Stein« für Menschen ohne Gemüt und Verstand; zu *frisius et truncus* WA 10/I/2, 40, 4; später jedoch für den Zustand des Menschen vor seiner Wiedergeburt, BSLK 879, 39-880, 15.

<sup>105</sup> WA 36, 429, 13-24. Vgl. 34/II, 528; 36, 49; 52, 482.

er nicht *von sich aus* empfangen. Daß ihm per se keine natürliche Rezeptivität eignet, selbst für die liebende Zuwendung Gottes, zeigt die Metaphorik des (groben) Klotzes: »Ach, lieber gott, lest dich so herab, seugest die brust und lest dein warten und solchs alles umb meinet willen, was bin Jch denn fur ein klotz und truncks, das Jch solchs nit anneme und ihn fur mein heyland erkenne?«<sup>106</sup>

Wie ein Klotz<sup>107</sup> so sei der Mensch auch lebloser Stein: »das ist meins unglaubens schulde, das ich Gottes wunder nicht erkennen kan, wir gehen fur uber als ein klotz, stein.«<sup>108</sup> Wie ein ›steinernes Herz‹ für das Pathos unempfindlich ist, so ist es *leblos*, eine Metapher für ein *seelenloses* ›Lebewesen‹, das darum nicht (im soteriologischen Sinn) als lebendig angesprochen werden kann. Die drastische Destruktion aller natürlichen Kapazitäten der menschlichen Seele findet hier ihre Sprachgestalt. Kein ›finitum capax infiniti‹ ist der Mensch oder gar in sich bereits ›infinitum‹, sondern per se nur leblose Materialität. »Er wil bey uns sein zu trost und huelff, wie holtz und klotz sind wir, das wir solchs nicht gleuben.«<sup>109</sup> Genereller formuliert heißt das dann: »Qui autem klotz, nihil sentiunt neque legem nec Euangelium.«<sup>110</sup> In der Generalisierung zerstreut sich die Prägnanz und Performanz dieser Rede. Daß hier eine ›hermeneutische Verstockung‹ des Menschen vor Augen steht, ist drastisch klar. Dem steinernen Hörer wäre auch nicht nachvollziehbar, daß solche Rede nicht schulmäßig ›beim Wort‹ zu nehmen ist, sondern eine humorvolle Pointe hat, bei der sie zu nehmen ist. Das kann Luther mit eigenem Witz zeigen: »Jst es nicht Suend und Schand, das du fuer Gottes Creaturn und Wercken so fuerueber gehest, als werestu ein Klotz und Stein, so kein verstand hat. Du hast Augen, Ohren, Vernunfft und Sinne und bist doch nicht so klug und verstendig als ein Kirschbaum.«<sup>111</sup> Provoziert solch harte Rede nicht gerade den Wider-

<sup>106</sup> WA 49, 633, 36–634, 23. ›Truncks‹ dürfte meinen ›truncus‹, Stamm, Rumpf; nicht ›truncus‹, verstümmelt.

<sup>107</sup> WA 28, 496 (Anm. zu S. 298,8): »Stock und klocks erinnert an stock und bloch (L. noch nicht block), das zur Bezeichnung eines empfindungslosen stockdummen Menschen (vns nicht anders denn fur stock und bloche halten) Dietz 1, 319a aus Luther beibringt, aber ebenda auch esel kloetz und bloch sowie bloeche und kloetze; wie ein stock dastehen belegt Sanders unter Stock aus L. Für den Gebrauch von klotz in dieser Bed. vgl. D. Wtb. unter klotz, wo es zusammen mit hart, starr, stockblind und an andrer Stelle zusammen mit steine von L. gebraucht wird. Da es ein klocks oder ähnlich lautendes Wort ausser dem ›singultus‹ bedeutenden nicht gibt, so liegt es nicht allzu ferne, darin eine Vermischung von 2 Wörtern [...] zu sehen nämlich von bloch und klotz«.

<sup>108</sup> WA 36, 351, 2–4.

<sup>109</sup> WA 49, 643, 29–31.

<sup>110</sup> WA 46, 123, 38f.

<sup>111</sup> WA 49, 432, 38–41.

stand? Oder zielt sie darauf, den Redner eines Besseren zu belehren – und eben darin die Rede zum Ziel kommen zu lassen?

Daß mit ›Klotz und Stein‹ die Sünde metaphorisch in Szene gesetzt wird, ist unübersehbar. Sie wird *nicht* mehr einfach mit der ›concupiscentia‹ identifiziert, wie gelegentlich bei Augustin und in der protestantischen Bekenntnisbildung. Das natürliche Begehren sagt einerseits zu viel, als wäre noch ein Begehren im Menschen, das vielleicht recht gebraucht doch noch etwas ›aus sich tun‹ könnte; andererseits sagt es zu wenig. Denn das ›animal rationale‹ ist dem Heil gegenüber ›sinnlos‹, ihm fehlt der Sinn für diesen Sinn. Das kann Luther nicht nur von dem Sünder oder dem Menschen sagen, sondern im Modus ›eigentlicher‹ Rede auch von sich selbst im Sündenbekenntnis: »Jch scheme mich selbs unterweilens, das ich ein solcher klotz und stein bin gewesen undt aus solchen buchern studirett undt gelernt hatte, das sonst der welt verborgen ist, solte michs nicht bewegt haben, wie es warlich billich mir solte zu hertzen gegangen sein. Den ich hatte das helle, klare wort gottes, welches doch der gantzen welt finster, dunckel undt verborgen war. Den wen man uns gleich alle bucher aller Faculteten auff erden furgelegt hette, so koendte man doch doraus nicht wissen noch lernen, wo Adam, wo die Sunde und der todt hehr keme, oder was die Sunde thue, dan dieses alleine lehret die heilige schrift.«<sup>112</sup>

Bei Gott jedoch ist kein Ding unmöglich. Er vermag selbst Steine zum Schreien und Klötze zum Leben zu erwecken: »Da unser Herr Got einen erden klotz genummen und einen schoenen menschen darauß gemacht hab, Da hab der Teufel solchs werck woellen nachthun und hab krotten und schlangen gemacht.«<sup>113</sup> Was Gott vermag, vermag der Teufel noch lange nicht, und der Mensch noch weniger. Aber daß diese durchaus ›klotzige‹ Metaphorik nicht ›resignativ‹ oder ›pessimistisch‹ ist, wird mit dem Rekurs auf Gottes Schöpfungshandeln deutlich. Dabei schleicht sich allerdings zum wiederholten Mal das Problem hermeneutischer Interferenz ein: Die Metaphorik der Neuschöpfung bedient sich der Schöpfungsmetaphorik – und damit leistet Luther einer Konfundierung von kreatürlicher und soteriologischer Passivität Vorschub.

Deswegen darf die *Asymmetrie* im chiastischen Zusammenspiel von Schöpfung und Neuschöpfung nicht vergessen werden, was schnell geschieht, wenn die aus der Schöpfungstheologie geliehenen Metaphern entkontextualisiert würden. Der Sitz im Leben oder besser, der Sitz im Reden dieser Metaphern ist die Rede vom Heilshandeln Gottes, so schon bei Abraham: »War es nicht ein unmueglich ding, das Gott Abraham verhies, jm solt ein Son geboren werden von seinem Weibe Sara? Denn sie waren beide alt und wol betaget. Abraham war fast hundert jar alt, Sara neuntzig.

<sup>112</sup> WA 47, 603, 19-27.

<sup>113</sup> WA 52, 419, 11-13.

Dazu war nu Sara das vergangen, was zur Empfengnis gehoeret, wie die Weiber wol wissen. Das es ja so mueglich war, das aus einem Klotz oder Stein ein Kind geboren werden solt als von Abraham aus Sara. Dennoch wancket Abraham nicht uber solchem unmueglichen ding, weil er Gottes Wort und Verheissung hat, Sondern gleubet fest, der verheissene Sohn werde aus solchem alten faulen Stam und Klotz geboren werden.«<sup>114</sup>

Daß bei Gott kein Ding unmöglich ist, ermutigt offenbar zur mehr als hyperbolischen Rede. Daß hier Sara zum ›Klotz oder Stein‹ gemacht wird, weil sie der Verheißung nicht mehr zu glauben bereit war, folgt einem soteriologischen Komparativ. Bei noch so großer Unmöglichkeit vermag Gott immer noch Unglaublicheres zu vollbringen. Seine Allmacht ist hier kein Theorem, sondern ein Implikat der Sünden- und Heilserfahrung, genauer von deren Widerfahrung. Und die derart ›unmögliche‹ Metaphorik ist ein überaus drastisches Zeugnis dieser Erfahrung, die dem unmöglich und unsäglich klingen wird, dem diese Widerfahrung fremd ist, jedem ›Stock und Stein‹ eben.<sup>115</sup>

### (3) Tod und Kadaver

Den Apathischen, Verstockten und Unverständigen kann Luther auch mit Todesmetaphorik zu Leibe rücken. Sind sie doch solange ›geistlich tot‹, als sie nicht im heilvollen Wirken Gottes wie die Steine zum Leben erweckt werden. Dabei konvergieren die Metaphorik des Klotzes, des Toten sowie des Schlafs in ihrer Pointe: »Jtem, was bringet der Mensch Zeit zu mit Schlaffen, da einer wider Vernunfft noch witze hat, sondern ligt alda als ein todter mensch und wie ein klotz? Die Helffte des lebens bringet der Mensch mit dem Schlaff zu. Wen ich nun in der nacht plotzlich sturbe, wo meinstu, das ich hinfahren werde? Den nach der Widderteuffer urteil, so ist keine Vernunfft da, drum so musse auch kein glaube da sein, den sie wollen, das der glaube ein werck der vernunfft sej. Aber, wen du dich niderlegest zu Betthe und dich Christo befhilest [!] und wohl da im Bethh ligst als eine vihe, als eine kuhe und Saw oder ander unvernunfftig Thier, und es ist da im Schlaffe kein anzeigung oder Zeichen des glaubens und Heiligen Geistes, sondern liege alda wie ein Schwein auff der koben, solte ich drum nicht gleubig sein und in gottes gnaden nicht erhalten werden oder ein kind des ewigen lebens sein?«<sup>116</sup>

<sup>114</sup> WA 49, 407, 21–29.

<sup>115</sup> Erst der Christ kann dann wiederum im Modus des Zeugnisses formulieren: »Mus bekennen, das ich nicht ein stein oder klotz, Sondern ein mensch, weib oder man geborn und geschaffen sey« (WA 49, 798, 18f). Vgl.: »Alii sentiunt tamen legem, ut cum audiunt: diligas ex toto, libenter audire, sed non faciunt. Das sind nicht klotz, sentiunt verbum in corde scriptum« (WA 46, 120, 26–28).

<sup>116</sup> WA 47, 330, 16–28.

Luthers Version von der ›Hälfte des Lebens‹ ist von soviel Witz wie Schärfe. Selbst der Christ schläft und schlummert wie das liebe Vieh. Doch das ist kein Grund, nicht im Glauben erhalten zu werden. So wie der Christ Christ bleibt, auch wenn er schläft, so bedarf es zum Glauben weder ›Vernunft noch Witz‹ (auch wenn sie dem dienlich sein können, wie Luther belegt). Daher wird das animal nicht kraft seiner ›ratio‹ glauben, sondern ›ohn‹ alle Vernunft. Wie die Wiedertäufer zu behaupten, ohne Vernunft kein Glaube, hieße, die Schlafenden wenigstens zeitweise für ungläubig zu halten. Luthers ›reductio ad absurdum‹ der These von der Vernunft als Organ für Gott ist selber nicht ohne Absurdität. Aber da Metaphern kalkulierte Absurditäten sind, steckt die Pointe im Kalkül. Bei aller Rationalität des Menschen ist er doch Gott gegenüber stets wie im Schlaf ›rein passiv‹, ›ohn‹ alle Vernunftvermögen.

Luther kann *noch* drastischer werden in seiner ›Kadavermetaphorik‹: »Verissime autem cadaver est homo peccator, qui habet peccatum«. <sup>117</sup> Das gilt nicht nur für die ›Anderen‹, die Sünder, sondern selbstredend auch für Luther selber: »quasi nihil aliud in me sit, nisi mors et cadaver«. <sup>118</sup> Daher ist die Formulierung des Bekenntnisses in der ersten Person Plural treffend: »Si in peccatis sumus, sicut mortuum cadaver: sicut praedico contra columnam hanc lapideam, sic contra peccatorem.« <sup>119</sup> Der Ekel, wohl auch Selbstekel vor der eigenen Sünde, sprengt alle Grenzen des guten Geschmacks. Das ließe sich in gräulicher Vielfalt zeigen, bis in die Metapher vom Unglauben, der im Herzen sei wie Eiter. <sup>120</sup> Demgegenüber klingt die wohlformulierte These beinahe harmlos: »In Philosophia est homo animal rationale. In theologia ›statua salis‹, non videt, audit, non rationem, est plus quam cadaver«. <sup>121</sup>

#### (4) Nichtverstehen oder Integration?

Von selbst versteht sich hier allenfalls, daß man nichts versteht; oder aber was man zu verstehen glaubt emphatisch für Unsinn hält. *Nichtverstehen* ist der ›terminus a quo‹ der Passivitätsinterpretation – und sie ist offenbar Luthers ›terminus ad quem‹ seiner Passivitätsmetaphorik. Befremdung bis zum Äußersten ist das Regulativ dieser Rhetorik. Dabei ist bemerkenswert, daß Luther als negatives Pendant zur Passivität der Rechtfertigung Sündenmetaphern wählt, die *nicht* dominiert sind von einem fehlgeleite-

<sup>117</sup> WA 1, 51, 19; dito WA 4, 682, 27f.

<sup>118</sup> WA 44, 717, 31.

<sup>119</sup> WA 49, 136, 36–38.

<sup>120</sup> WA 37, 77–82, hier 82. So selbstkritisch kann Luther nicht nur über den Sünder reden, sondern auch über die Werke des Christen: Unsere Liebeswerke seien »eitel leuse jnn einem alten unreinen peltz« (WA 37, 58, 16).

<sup>121</sup> WA 40/III, 567, 2–4.

ten Begehren der ›concupiscentia‹, sondern von physischer Drastik nur so strotzen, sei es die seelenlose, leblose Materie oder die verdorbene Körperlichkeit in Fäulnis, Geschwür und Eiter,<sup>122</sup> was im Rückblick auf die Mystik durchaus nicht originell ist. Seltsam hingegen ist, daß selbst Ebeling dieses Denk- und Sprachfeld der Anthropologie *nicht* unter dem Aspekt der Passivität erörtert. In der Regel wird die Passivität von der Soteriologie aus zwar noch auf die Schöpfungslehre bezogen, nicht aber auf die zugezogenen ›Verderbnisse‹ der menschlichen Natur.

Daß der Mensch *vor Gott* nichts aus sich selbst vermag, weder aus seiner Animalität noch aus seiner Rationalität, hat seinen Entdeckungszusammenhang nicht in den akademischen Disputationen, nicht in ›De homine‹, sondern in der Selbst- und Fremderfahrung, auch in *leidvoller*, schmerzhafter und übler Passivität, die in der hamartiologischen Metaphorik zum Ausdruck kommt. Die Hamartiologie ist daher, wenn auch nicht der Entdeckungs-, so doch ein indirekter Mitteilungs- und Darstellungszusammenhang der Widerfahrung der Rechtfertigung. Entscheidend ist dabei, daß diese grotesken Metaphern vom Menschen nicht als anthropologische Behauptungen übertrieben, sondern als rhetorischer Ausdruck und indirekte Darstellung verstanden werden. Wenn wir heil *werden* durch die Rechtfertigung, dann weil wir unheil *geworden* sind durch die Sünde. Erst als Implikate der Rechtfertigungspassivität wird das anthropologische Unvermögen zur nachvollziehbaren Sündenmetapher. Die Darstellungen und Ausdrucksformen folgen der Regel der *Kontrastbildung* zur *Prägnanzsteigerung*.

Hier zeigt sich vielleicht am deutlichsten Luthers Distanznahme zur Mystik, was die ›unlustvollen‹ Passivitätserfahrungen betrifft. Statt sie als ›leidentliches Leben‹ für eine Mimesis der Passion Christi zu halten, werden sie vor allem als Phänomenalität von Sünde und Gesetz verstanden. Das kannte zwar auch die Mystik, im Leiden der ›weltlichen Herzen‹ an sich selbst und der Welt als Sündenstrafen. Bei Luther aber wird das verschärft und auf *alle* Menschen bezogen, Sünder wie Christen als Sünder. Damit kann keiner negativen Passivität mehr die Auszeichnung ›besonderer Gnade‹ zuteil werden. Die Pathophilie und die semantische Kontinuität von Leiden zum Gottleiden, zumal die soteriologische Überinterpretation wird unmöglich.<sup>123</sup>

Der Mensch sei nicht mehr als ein Kadaver,<sup>124</sup> eine bloße Salzsäule. Man braucht nicht den ›Kadavergehorsam‹ mitzuhören, um gründlich befremdet zu werden von solch einer grotesk klingenden These. Sie ist offensicht-

<sup>122</sup> Vgl. WA 39/I, 95, 111, 112ff, 117, 121; vgl. EBELING, Lutherstudien III, 75ff.

<sup>123</sup> Daß die üblen Leiden in der ›vita passiva‹ wiederkehren als Zeichen des Sterbens des ›alten Adam‹, wird noch zu erörtern sein.

<sup>124</sup> EBELING, Lutherstudien III, 334, paraphrasiert, »er vermag noch weniger als ein Toter«. ›Non est plus quam‹ hingegen meint lediglich, ›er sei nicht mehr als ...‹.

lich absurd, beim Wort genommen ein Grund zum Ärger oder zur Ignoranz. Darin ist sie ein ausgezeichneter Fall des provozierten Nichtverstehens, dem man mit Nichtbeachtung oder Widerlegung antworten möchte. Es sei denn, man würde diese Absurdität für beabsichtigt halten, für eine ›harte Fügung‹, die das Verstehen herausfordert, und zwar so extrem wie möglich. Alles was der Anthropologie lieb und teuer ist, zumal derjenigen von Antike und Renaissancehumanismus, wird hier mehr als gering geschätzt. Alles, was in der Formulierung solch einer These in Anspruch genommen wird, wird einem genommen, in steiler Antithese. Nimmt man diese Formulierung ›beim Wort‹, als ginge es um Begriff und ›empirische‹ Beschreibung, wären bares Nichtverstehen und gerechte Empörung unvermeidlich. – Will man es nicht dabei belassen, kommt man nicht umhin, solch eine Formulierung bei ihrer Pointe und Perspektive zu nehmen, also hermeneutisch zu interpretieren. *Metaphorologisch* geht es dann um das eigenwillige Kalkül dieser Absurdität. An dem Punkt des äußersten Widerstands für eine ›allgemeine Anthropologie‹ wie eine ›allgemeine Hermeneutik‹ liegt nichts näher, als zu versuchen, die Metaphorik zu mäßigen, interpretativ zu integrieren und darin das außerordentlich Befremdende an Luthers Drastik zu verdrängen. Diese Neigung, nicht der Wut, aber doch der überwältigenden Kraft des Verstehens zeigt sich selbst in einer so behutsamen und erhellenden Interpretation wie der Gerhard Ebelings.

Ein Satz wie der vom Menschen als Kadaver ließe sich nur zu leicht *rhetorisch* deeskalisieren, etwa als eine hyperbolische Antithese, kein pragmatischer Selbstwiderspruch, sondern ein Oxymoron. Denn der Mensch, der Autor dieses Satzes zumal, sei selbstredend rational und kraft dessen formuliere er derart provokant. Gerade kraft rhetorischer Technik werde höchste Aufmerksamkeit erzeugt, der Rhetorik des Paulus am Anfang des 1. Korintherbriefes entsprechend. Die Torheit dieser These sei daher nicht nur eine kreuzestheologische Weisheit, sondern nehme darin auch die Weisheit der Welt in Anspruch, und das auf besonders drastische Weise. Rhetorik im Dienste der Wahrheit sei das, und das sei nicht nur wahr, sondern pointiert *wirksame* Wahrheit. – Man kann die These »In theologia ›statua salis‹, non videt, audit, non rationem est plus quam cadaver« auch *lutherexegetisch* bzw. *historisch* integrieren. So stehe er in der Auslegung von Psalm 90, in dem die Vergänglichkeit, Nichtigkeit und Sündigkeit des Menschen beklagt werde, um in der Wende zur ›ars moriendi‹ eine höhere Weisheit zu erbitten. Dann überrascht es nicht, wenn vom Menschen so gering wie möglich gedacht werde, um ihn in größter Niedrigkeit als der Hoheit Gottes bedürftig zu erweisen.

Gerhard Ebeling hingegen interpretierte die Ungeheuerlichkeit dieser Metaphorik in generalisierender Weise, so daß sie *anthropologisch* und letztlich *ontologisch* gefaßt wird. Seine hermeneutische wie historische Kompetenz führt seine Interpretation zur Integration ins Allgemeine – mit der die



empörenden Pointen, ihre ostentative Torheit und ungeheure Widerständigkeit verloren zu gehen scheinen. So formuliert Ebeling ausgesprochen salonfähig, im Ganzen und Letzten müsse man sich eingestehen, »daß dem Sein ein Vorgang der Passivität vorausgeht – das Werden – und dem Tätigsein ebenfalls ein solches Passivum folgt – die Vollendung«. <sup>125</sup> Die hermeneutische Frage ist nur, ob man Luthers symbolische Prägnanz nicht verspielt, wenn man die soteriologischen und hamartiologischen Passivitätsmetaphern auf anthropologische wie ontologische Thesen bringt. Werden Zeugnis und Bekenntnis von Sünden- wie Heilserfahrung nicht dadurch zu *Behauptungen*, über die sich streiten läßt (oder nicht vielmehr nicht?), während die drastische Metaphorik vor allem schockieren, bewegen und wohl auch zum Widerspruch reizen will?

## 6. Gegenprobe: Corpus (2)

Oben wurde mit Jean-Luc Nancy Aristoteles' Seelenverständnis im Blick auf ein Verstehen des Körpers und seiner Materialität herausgefordert. Diese Gelegenheit ergibt sich nochmals im Gegenüber zu Luthers Körpermetaphorik, wieder anhand von Nancys Corpustraktat. Wurde oben dessen Schlußvortrag herangezogen, in dem er noch recht nachvollziehbar ›Von der Seele‹ handelte, provoziert Luthers ›extreme‹ Metaphorik gegenüber philosophischen wie theologischen Integrationsversuchen einen Blick in die Meditation des ›Körpers‹ im Hauptteil von Nancys Traktat, der ihn zum Äußersten treibt, dem toten Körper, dem Kadaver. Angesichts von Luthers Metaphorik fragte sich, wie man dem Verstehen als Integration widerstehen soll oder aber der Indifferenz und Nichtbeachtung, wenn er die Sprache in extremer Weise strapaziert über die Grenzen des Erträglichen hinaus. Eine Hermeneutik der Differenz bedarf befremdlicher Bewegungen, gelegentlich eines ›raptus‹, sofern sie nicht ›von sich aus‹ der Neigung zur Integration widerstehen kann, sofern sie es ›nicht lassen kann‹. Statt eine fremde Perspektive zu konstruieren, sei eine solche hier ›leibhaftig‹ im Medium der sehr eigenwilligen Rede Nancys vor Augen geführt – als eine Gegenprobe auf den Umgang mit harten Differenzen im Verstehen.

Nancys Corpustraktat richtet sich antiaugustinistisch auf eine Inversion der Teleologie von ›res‹ und ›signum‹, um den Eigensinn der ›res‹ zu denken, die ›corpus‹ ist. Er versucht sich an der Unmöglichkeit, den Sinn der Sinnlichkeit nicht aufstrebend in einer Teleologie zu finden, sondern umgekehrt, den Sinn der *Sinnlichkeit* zu eruieren. ›Vox und verbum‹, deren Einheit Luther als Paradigma der leibseelischen Einheit des Menschen wählt, kehren hier wieder mit verschobener Gewichtung. Die ›vox‹ als

<sup>125</sup> Ebd., 335.

Körper des ›verbum‹ ist dessen materielle Präsenz. Das wirft ein etwas anderes Licht auf die Inkarnation: »Wenn ich *verbo caro factum est (logos sarx egeneto)* sage, hat das den einen Sinn, daß *caro* den Ruhm und die wahrhaftige Ankunft des *verbum* ausmacht. Andererseits aber sage ich zugleich, daß *verbum (logos)* die wahrhaftige Gegenwärtigkeit und den Sinn [*sens*] von *caro (sarx)* ausmacht.«<sup>126</sup> Die Synthesis von ›caro‹ und ›verbum‹ wird von Nancy keiner Dekonstruktion, sondern einer Destruktion unterzogen. Sein Einsatz dazu ist die Inkarnation: »der Körper der Fleischwerdung ist *das Zeichen*, absolut.«<sup>127</sup> Dann wird jede Semiotik prekär, sofern die zuhandenen Zeichen mit ihrer Teleologie unzureichend seien, um das zu verstehen. ›Quod res est‹, sei nicht vorgegeben durch einen umfassenden Sinn, sondern von der konkreten Sinnlichkeit aus zu erfragen.

Nancys Schema ist nicht mehr das augustinische von ›res und signum‹, sondern ›corpus und signum‹. Daraus ergibt sich die These seiner Kritik: »Die engelhaftige Logik und der gesamte *Corpus* der philosophischen Körper« geben dem Körper Sinn, indem die Bedeutung »ihn selbst zum Zeichen des Sinns macht.«<sup>128</sup> Der Körper als Sinnverweis, der Körper zu Diensten des Sinns, so kann im Zeichen des Sinns noch die äußerste Sinnlichkeit ›gedeutet‹ werden, von der Passion bis zum toten Körper. Wo der Sinn sich vollendet, gälte final: »Gott *hat keinen Körper mehr*.«<sup>129</sup> Die Vollendung des Sinns wäre seine Körperlosigkeit. Die äußerste Sinnlosigkeit sei dagegen der tote Körper, nicht ›nur‹ der sinnlos leidende Andere, wie bei Levinas. Aber wenn traditionell galt, der Körper Gottes sei *das* Symbol (so daß selbst Sarot nach einem ›Körper‹ Gottes suchte, um von ihm metaphorisch Passionen aussagen zu können), und wenn der Körper des Menschen ein »lebendiger Tempel der Göttlichkeit« sei (genauer Gottes), führte dann die Vollendung des Sinns jenseits von Körper und Zeichen nicht letztlich in eine Menschenlosigkeit Gottes?

»Gott, der Tod, das Fleisch: dreifacher Name des Körpers der gesamten Onto-theologie.«<sup>130</sup> Deren Horizont sucht Nancy zu zerreißen, worin sich sein Denken durchaus mit Luthers Sprach- und Scholastikkritik berührt. Gegen diesen umfassenden Horizont deutet Nancy eine *Passionsmeditation* an, wenn auch eine recht eigenartige: ›Hoc est corpus meum: spiritus enim sanctus tuus‹ sei die äußerste Exposition des Geistes<sup>131</sup> im passiblen Körper. Der ›corpus Christi‹ im ›Ecce homo‹ sei gezeichnet durch eine Wunde, stärker: er *ist* Wunde. Nicht im Sinne der Versenkung in die Sei-

<sup>126</sup> J.-L. NANCY, *Corpus*, Berlin 2003, 59. Vgl. J. DERRIDA, *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, Paris 2000.

<sup>127</sup> NANCY, *Corpus*, 60.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Ebd., 54.

<sup>130</sup> Ebd., 66.

<sup>131</sup> Ebd., 68.

tenwunde Christi, aber doch in irritierender Nähe dazu<sup>132</sup> ist Nancy fixiert auf das, »was ihn wirklich zum Körper des Geistes macht: Es ist eine Wunde, dieser Körper ist in seine Wunden übergegangen«. <sup>133</sup> Bei aller Befremdung durch diese Passion geht es Nancy anscheinend darum, daß hier der vorgefaßte Sinn zerfällt wie modrige Pilze und die Sinnlichkeit die tradierte Sinngebung *sinnlos* werden läßt. ›Extreme‹ Metaphorik im Dienste der Sprach- und Sinnkritik, der Destruktion des philosophischen wie theologischen Horizonts, ist eine Luthers grotesker Metaphorik verwandte Form idiomatischer Rede. »Schweiß, Wasser und Blut, Tränen, Seufzer und Schreie. *Hier* exponiert der Geist, der sich aushaucht, am ureigensten seinen eigenen Körper: *Ecce homo*«. <sup>134</sup> Die ›These‹ vom Körper des Geistes *kippt* aber angesichts des Toten, der zum *Kadaver* (gemacht) wird. Nancys drastisches Beispiel dafür ist das Massengrab, in dem »die Kadaver keine Toten« sind, sondern »übereinandergeworfene, verklebte, ineinanderfließende Wunden«, <sup>135</sup> ohne den rituellen Raum eines Toten, der ihm sonst noch im Tod gewährt wird. Angesichts des Kadavers kollabieren alle Zeichenverhältnisse, so wie der Körper hier Form und Sinn verliert.

Was hier was interpretiert, ist nicht ohne weiteres klar. Wird die Passion Christi zum hermeneutischen Hintergrund der Massengräber (sc. des Holocaust), oder das Massengrab zur prägnanten Verdichtung der Sinnlosigkeit des Kreuzes? Nancys Interpretationstendenz ist (erstaunlich) vehement theologiekritisch mit der Geste der Destruktion aller ›Sinngebung‹. Dabei kann man im Gegenzug eine überraschende Emphase der nackten Sinnlichkeit bei ihm finden. Luthers ›cadaver‹ und der ›nuda materia‹ als Metaphorik des (für Gott) Sinn- und Geistlosen war, als hamartiologische Metaphorik also, berührt sich mit Nancys Phänomenologie des verwundeten und verscharrten Kadavers. Mit einer gravierenden Differenz allerdings: »Doch wir haben keine Opfer mehr [...]. Das Blut, das aus unseren [!] Wunden fließt, fließt furchterregend, und nur furchterregend, so wie der Geist Tropfen für Tropfen aus den Wunden Christi floß und sich auflöste. Es gibt keinen Gral, um dieses Blut aufzufangen. Die Wunde ist von nun an nur noch eine Wunde – und der gesamte Körper ist nur eine Wunde«. <sup>136</sup> Keine Heilung in Sicht, kein Ende des Opfers – sondern dessen *sinnlose* Wiederholung. Soweit erscheint Nancys Meditation als Kritik der prolongierten Opfertheologie. ›Was aber bleibt‹, stiften die Körper, die nackte Sinnlichkeit der Körpers, schärfer: des toten Körpers, ohne jede

<sup>132</sup> Vgl. »Die Öffnungen des Blutes«, Wunden also, »sind auf identische Weise die des Sinns. Hoc est enim: Hier *hat* die eigentliche Identität der Welt *Statt*« (ebd., 91, vgl. 93).

<sup>133</sup> Ebd., 68.

<sup>134</sup> Ebd.

<sup>135</sup> Ebd., 69f.

<sup>136</sup> Ebd., 70.

Hoffnung auf einen Sinn dessen. Das ist prägnantester Ausdruck des ›sinnlosen Leidens‹, schärfer noch als bei Levinas.<sup>137</sup> Die so vehemente Kritik des ›Opfers‹,<sup>138</sup> die von Nancy angestrengt wird, ist seit Luther bekannt. Nancy erliegt auch nicht der Versuchung, aus dem leidenden Körper einen neuen ›Sinn zu saugen‹. Aber was ›folgt‹ dann aus dem, was kein Grund zur Sinngebung ist?

Eine Pointe ist wohl der Kollaps einer stets integrationskompetenten Semiotik oder Metatheorie. Die ›Wut des Verstehens‹ verraucht angesichts der Sinnlosigkeit des Kadavers. Wenn die Wunde wie der Kadaver »nichts anderes bezeichnet als das Leiden«, ist das kein Paradigma mehr von ›mimesis‹ oder Mitleiden, sondern gravierender: »es ist das Böse, absolut das Böse, eine auf sich geöffnete Wunde, in sich aufgesogenes Zeichen von sich, bis es weder Zeichen, noch sich ist.«<sup>139</sup> Hier kollabiert die Semiose, und daher ist kaum überraschend, wenn diese ›Phänomenologie‹ des Körpers *opak* wird, nicht ›anschlußfähig‹. Insofern denkt Nancy hier ›radikaler‹ als Levinas: das Leiden des Andern ist nicht das Pathos aus dem das unbedingte Ethos entsteht, sondern der Tod des Anderen ist das Böse. ›Es gibt‹ keinen Grund, daraus einen Anfang der Ethik zu machen. Cum grano salis denkt Nancy hier ›hamartiologisch‹ schärfer als Levinas, der aus der Not noch Tugend zu machen verstand.

Diese Verschärfung geht auf Kosten der Verständlichkeit und ›Anschlußfähigkeit‹. Gleiches ist verständlicherweise Luthers grotesker Metaphorik widerfahren, die in der hamartiologischen Passivität des Kadavers die Grenzen des akademischen Geschmacks überschritt. Als hätte er Luthers Metaphern vor Augen (und im Gegenzug auch die hermeneutischen Integrationsversuche) fragt Nancy in phänomenologischer Manier: »Werden wir mit diesem Verlust an Sinn umgehen können, werden wir Sinn für diesen Verlust haben?«<sup>140</sup> Ist doch die Abwesenheit des vertrauten Sinns unheimlich, darin ›ängstigt sich die Angst‹.<sup>141</sup> Vor diesem ›engen Weg‹ wählt Nancy, wie Levinas, *nicht* den Ausweg einer vorlaufenden ›Entschlossenheit zum Tode‹. Kein heroisches Ergreifen der Eigentlichkeit, sondern – die Pathe kehren wieder, nicht die beherrschbaren ›passiones animae‹, sondern die körperlichen *Schmerzen*. Sie geben keinen Sinn, geben nicht einmal vor, Sinn zu sein, sondern sind anscheinend der ›Sinn für den Verlust‹ des umfassenden Sinns. Das klingt zwar noch nach mystischer Schmerzensversenkung, widersteht aber der Integration des Schmerzes als ›Einführung‹ in den großen Sinn der Leiden.

<sup>137</sup> E. LEVINAS, Das sinnlose Leiden, in: DERS., Zwischen uns, 117ff.

<sup>138</sup> NANCY, Corpus, 70.

<sup>139</sup> Ebd., 70f.

<sup>140</sup> Ebd., 71.

<sup>141</sup> Ebd., 72.

Wie und wozu aber darüber noch schreiben und denken? Wäre nicht der Kollaps tradierten Sinns in der äußersten Sinnlichkeit das Ende aller Sinne? Was Nancy selber betreibt und darin zuspiziert, ist ein *anderer* Sinn für Sinnlichkeit, nicht mehr im genitivus obiectivus des ›Sinns der Sinnlichkeit‹, sondern im genitivus subiectivus: »ein Sinn, der gleich den ›Sinnen der Wahrnehmung‹ *offen* ist, oder vielmehr *von* der Öffnung geöffnet [...], eine Signifikanz des Zwischenraums, der selbst Raum schafft«. <sup>142</sup> Da der Mensch es nicht lassen kann ›zu bezeichnen‹, da er ›homo naturaliter significans‹ ist oder ›animal symbolicum‹, kann er es in der reinen Sinnlichkeit nicht aushalten, sondern wird nolens volens wieder ›Sinn machen‹. Selbst die Passion Christi provozierte die Passion der Deutung in ungeahntem Ausmaß. <sup>143</sup> Die offene Frage, besser gesagt, der unheimliche *Anspruch* dieser Verdichtung des Körpers gegenüber dem Sinn bleibt offen, allzu passend gesagt ›wie eine Wunde‹ der integrierenden Semiotik. Hier ist ein ungeheurer *Anspruch* formuliert, der einen ratlos läßt, wie darauf zu *antworten* sei.

Wie soll man den Körper *nicht* als Funktion eines vorgefaßten Sinns deuten? Nancy erklärt, ja *bezeugt* eher: »Er [der Körper] gibt ihm [dem Sinn] Statt, absolut. Weder vorangehend noch nachfolgend *ist* die Stätte des Körpers das Statt-Haben des Sinns«. <sup>144</sup> Der Körper wird so, semiotisch gesagt, zum dynamischen *Subjekt* der Semiose, die dabei um sich selber kreist, um ihre Materialität. Aller Sinn, alle Interpretation kommt vom Körper her und läuft auf ihn hin. Er wird damit zum *immanenten absoluten* Signifikat, an dem sich jeder Sinn messen lassen muß. Das erinnert nolens volens an die radikale Bindung aller theologischen Interpretation ans Kreuz – von dem her und auf das hin der Sinn der Theologie in Bewegung ist. Nur daß nicht ›jeder Körper‹ zur Stätte des Sinns zu nehmen wäre, sondern einer für alle.

Die Rückbindung allen Sinns an ›den‹ Körper wäre eine ›schöpfungstheologische‹ These oder, ›intentione recta‹ gesagt, bei Nancy eine *naturphilosophische* These – eine These der *passiven Reduktion* auf das Pathos des Körpers als Woher aller Interpretation. Es scheint, als zeichnete sich hier eine ›Theologie der Schöpfung‹ ab, allerdings eine ›theologie blanche‹, ähnlich einer Theologie der Gabe ohne Geber: »Die Schöpfung als *Corpus*: ohne Schöpfer«, <sup>145</sup> und das heißt, ohne *Souverän* des Sinns. Aber warum

<sup>142</sup> Ebd., 73.

<sup>143</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: J. FREY (Hg.), Deutungen des Todes Jesu, Berlin/New York 2005, 577-607.

<sup>144</sup> NANCY, *Corpus*, 102.

<sup>145</sup> Ebd., 86, die sich im Gewicht, der Gravitation des Körpers zeige: »Wiegen: Schöpfung. Das, womit eine Schöpfung beginnt, ohne einen Schöpfer voraus-zusetzen« (ebd., 84, vgl. 93).

diese Epoché eines Woher der Schöpfung? Um das Nichtverstehen offen zu halten, als Antagonist zur ›Wut des Verstehens‹?

»Dieses Denken macht verrückt«,<sup>146</sup> gestand Nancy. Es ist schwer auszuhalten, der Integration zu widerstehen. Was sich in diesem ›verrückten‹ Denken abzeichnet, ist ein *anderes* Verständnis von ›Sinn‹: »der *Sinn* beruht genau auf dem infiniten Abstand des Zueinanderkommens«. <sup>147</sup> Der Mangel an ›Anschlußfähigkeit‹, der harte Widerstand gegen ein integrierendes Verstehen, wie bei Luthers Metaphorik, ist der Effekt eines Eigensinns der *Differenz* (im genitivus subiectivus). Sinn nicht identitätsorientiert, sondern differenzorientiert zu ›konzipieren‹, hielte die störende Differenz von Sinn und Sinnlichkeit offen. Nur, wie darauf antworten, ohne auf Sinn zu verzichten?

## 7. Pathos zwischen Soteriologie und Anthropologie

Mit Ebelings anthropologischer und ontologischer Lesart wurde Luthers verstörende Metaphorik in der Sache sicher getroffen, aber doch in Form einer Generalisierung und Integration normalisiert – eingefügt in die vorgängige Ordnung des Denkens. Offen blieb dabei die Frage nach den anthropologischen Konsequenzen der soteriologischen wie hamartiologischen Passivität. Wie Logos und Ethos aus *diesem* verdoppelten Pathos hervorgehen, soll im Folgenden in Auseinandersetzung mit Ebeling näher durchdacht werden. Die hamartiologische Metaphorik der ›pura materia‹ bis zum ›cadaver‹ provoziert die Frage, wie das formende und belebende Pathos der Rechtfertigung interpretiert werden soll, wenn man die Befremdung nicht verspielen, die anthropologische Relevanz dieses Pathos aber nachvollziehbar werden lassen will.

In einer Glosse zu Röm 12,1 (»Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst«) notierte Luther: »Hucusque docuit nouum hominem fieri et nouam natiuitatem descripsit, que dat nouum esse, Iohann. 3. Nunc vero Noue natiuitatis opera docet, Que frustra presumit nondum nouus homo factus. Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo fieri, esse, operari se sequuntur.«<sup>148</sup> Das Thema von Röm 12 ist das Leben des Christen als Gottesdienst. Gesprochen wird von Paulus also zu den Christen, sofern sie als Gerechtfertigte anzusprechen sind und ihrem Glauben Taten folgen lassen sollen. Ihre Verfassung ist die ›nova nativitas‹, die

<sup>146</sup> Ebd., 94.

<sup>147</sup> Ebd., 89.

<sup>148</sup> WA 56, 117, 25–29.

entsprechende ›opera docet‹. Dieser Übergang von Rechtfertigung zum Leben der Christen (was man später Heiligung nannte) veranlaßt Luther zu der von Ebeling als Topos der Integration herangezogenen *ontologischen* Bemerkung, Werden gehe dem Sein voraus und beide dem Handeln. Wer gerecht gemacht worden ist, kann daher auch gerecht handeln, nicht umgekehrt, wie Aristoteles meinte, daß erst der gerecht werde, der gerecht handelt. Das Leben der Christen ist daher nicht seinskonstitutiv, sondern von ihrem Werden her zu verstehen – aus ihrer *ontologischen* Passivität. Bemerkenswert ist, daß Luther selber hier das anthropologische ›pati‹ als ontologisches ›fieri‹ formuliert: Werden geht dem Sein voraus, weil alles Sein geworden ist. Das kann sinnvollerweise nicht bestritten werden, weder aristotelisch noch biblisch. Damit bewegt man sich *diesseits* der großen Differenz von ›Scholastik und Luther‹. Allerdings ist Luthers ontologische Bemerkung bei aller Zurückhaltung trinitarisch gerahmt von Schöpfung und Vollendung. Damit kündigt sich bereits eine Horizontdifferenz an.

Ebelings Interpretation faßt diese Bemerkung theologischer Grammatik *anthropologisch* allgemeinverständlich: »Das Menschenleben, von Geburt und Tod umschlossen, ist mit all seiner Aktivität tief in die Passivität eingesenkt. Das betrifft nicht bloß Anfang und Ende, sondern durchdringt jeden Lebensmoment«. <sup>149</sup> Soweit ist die anthropologische Implikation der ontologischen Bemerkung gleichfalls nicht sinnvoll zu bestreiten. Daß Natalität und Mortalität als Grenzwerte menschlichen Lebens fraglos Passivitäten sind, besagt indes noch nicht, daß sie ›jeden Lebensmoment‹ durchdringen, ebensowenig daß das ›die‹ Passivität sei. Das erklärt sich erst aus der Näherbestimmung des Horizonts dieser Interpretation, wenn Ebeling fortfährt: »Daran haben Gott und Glaube ihren grundmenschlichen Erfahrungsanhalt. Diese Erkenntnis erschließt sich nicht durch die aristotelische Entelechie, sondern allein durch die biblische Eschatologie. Die scholastische Verbindung beider hat Luther aufgelöst zugunsten einer strengen Erfassung des Eschatologischen. Er hat dadurch dem christlichen Glauben die Möglichkeit erschlossen, der neuen Zeit, die sich aus der Renaissance emporrang, auf neue Weise zu begegnen«. <sup>150</sup>

Ebeling interpretiert die Sequenz Werden – Sein – Handeln über Luther *hinausgehend* anthropologisch allgemein. Dabei ändert sich die Weite des Horizonts: gegenüber Luthers ›fieri vor esse‹ wird sie enger, gegenüber Paulus weiter. Was bei Paulus im Übergang von Rechtfertigung zur Paränese (bzw. zur Heiligung) formuliert wurde in Anrede an die *Gemeinde*, wird zur Aussage über *jeden Menschen* und jedes Lebensmoment. Darin wechselt die Bedeutung der Passivität von der Soteriologie (Rechtfertigung) zur Schöpfungstheologie (Kreatürlichkeit), die als Übergangsfigur

<sup>149</sup> EBELING, Lutherstudien III, 335.

<sup>150</sup> Ebd., 335f.

zur allgemeinen Anthropologie dient (Geburt und Tod). – Diese interpretative Weitung des Horizonts wird in einem zweiten Schritt von Ebeling gegenläufig *eschatologisch* präzisiert, wodurch der geweitete Horizont *exklusiv* gefaßt wird mittels einer Wiederholung von Luthers Exklusion des Aristotelismus. Für die vorhergehende ontologische Interpretation der Passivität ist diese scharfe Differenz weder nötig noch passend. Denn Luthers Sequenz ›fieri, esse, operari‹ ist selbstredend auch nach Aristoteles gültig und aus der ›Entelechie‹ zu erschließen. Das weiß auch Luther (wie noch zu zeigen). Gleiches gilt für die anthropologische Anwendung der ontologischen Kategorie nach Aristoteles, sofern die Seele stets ein *bewegtes* Bewegendes ist, vor aller ›energeia‹ ›*dynamis*‹ bzw. hyletisch (sofern die übrige ›psyche‹ gegenüber dem ›nous‹ den Status der ›hyle‹ hat).

Ebelings anthropologische Öffnung geht einher mit einer hermeneutisch gegenläufigen Bewegung zur eschatologischen Ausschließung ›der Philosophie‹, die dabei problematisch mit ›Aristotelismus‹ und ›Renaissance‹ identifiziert wird. Offenbar liegt hier ein Perspektivenwechsel vor von der *Öffnung* zwecks Plausibilisierung zur *exklusiven* Bestimmtheit des Woraufhin. Erst in dieser antagonistischen Bestimmung zeigt die Teleologie des Aristoteles ihre signifikante Differenz gegenüber der Eschatologie von Paulus und Luther. Vollendung kann nicht die finale ›Selbstverwirklichung‹ des ›nous‹ sein in realisierter ›energeia‹, sondern beginnt mit dem Neugeschaffenwerden durch die ›praktische Erkenntnis‹ Gottes (im genitivus subiectivus) und der daher ermöglichten ›praktische Erkenntnis Gottes‹ (im genitivus obiectivus), die das Gerechwerden ist, aus dem unser gerechtes Handeln folgen soll (so der Übergang in Röm 12).

So verallgemeinernd Ebeling einerseits inklusiv interpretiert, wenn er die hamartiologische wie soteriologische Passivität mit dem ›Werden vor dem Sein‹ expliziert, so interpretiert er andererseits strikt exklusiv gegen Scholastik und Renaissance (bemerkenswerter Weise nicht gegen die Mystik). Daß er darin Luther zu folgen sucht, ist insofern nicht Grund genug für diese gegenläufigen Tendenzen, als Ebeling *selber* spricht und die doppelte Interpretation der Öffnung und Schließung systematisch auch zu verantworten hat. Entsprechend meint er: »In loco iustificationis [...] darf man sich nicht an das anthropologische Modell [der Scholastik] halten, das durch die ratio auf die ratio hin entworfen ist.«<sup>151</sup> Denn damit würde der Glaube rationalistisch oder ›noologisch‹ bestimmt, als Bestimmtheit des ›nous‹. Sei doch die ›noologische‹ Psychologie auf die ›lex‹ ausgerichtet und daher ungeeignet für die ›fides‹ bzw. für die rechtfertigungstheologische Bestimmung des Menschen. Nun könnte das ex negativo durchaus aufgenommen und fortgeführt werden: die Rechtfertigung als *Überschreitung* oder Vollendung der ›lex‹. Aber die Frage ist eher, ob die Orientierung

<sup>151</sup> EBELING, Lutherstudien II,3, 455.



an ›der lex‹ das Problem ist. Für Aristoteles träfe das kaum und für die Renaissance m.W. auch nicht. Der ›nous‹ ist nicht einfach am ›Gesetz‹ orientiert (das zudem mehrdeutig ist), impliziert also nicht den Gegensatz zum Evangelium. Man sollte nicht den Aristotelismus auf Aristoteles' Anthropologie zurückführen, denn dazu geben weder ›De anima‹ noch die Nikomachische Ethik Grund genug.

Umgekehrt kann man fragen, ob nicht Ebelings Interpretation in ihrer anthropologischen wie ontologischen Generalisierung ›auf die *ratio* hin entworfen‹ ist. Wenn man Luthers verstörende, antirationalistische Metaphorik vor Augen hat, wie oben skizziert, nimmt sich Ebelings Rückgriff auf den ontologischen Topos von ›fieri vor esse‹ wie eine recht rationale Verharmlosung aus. Ist diese These doch weder der scholastischen, noch der aristotelischen Ontologie fremd. Ebelings Fassung der Differenz zur Scholastik ist denn auch seltsam unbefriedigend: »Das eine Mal eine unio, die den Menschen in sich wandelt, das andere Mal eine unio, die seine Situation verändert.«<sup>152</sup> Man kann fragen, wer denn welche unio vertritt. Ebeling zufolge Luther die erste, die Scholastik (nur) die zweite. Aber zumindest treffen beide Aspekte auf Luthers Verständnis zu. Denn mit der Verwandlung des Menschen (durch Christus als ›forma‹) ändert sich auch seine Situation. Ebenso wären beide Aspekte auch für die deutsche Mystik treffend.

Die Differenz tritt erst in der *Form* des Menschen auf, hermeneutisch gesagt: in seiner symbolischen Formung (im Geformtwerden). An die Stelle der ›anima‹ als ›forma corporis‹ und dem ›nous‹ als ›forma animae‹ tritt bei Luther Christus als ›forma hominis‹: des ›nous‹, der übrigen ›anima‹ und des ›corpus‹. »Christus sit mea forma«.<sup>153</sup> Hier wird im Horizont des Hylemorphismus formuliert. Die entscheidende Umakzentuierung sei die Umbesetzung der Substanz durch die *Relation*<sup>154</sup> als ontologischer Grundkategorie auch für die Anthropologie. Aber das ist eine Differenz nur gegenüber den scholastischen Verkürzungen von Aristoteles. Denn bei ihm gilt noch, Substanz *ist* Relation. Bei allem Pathos ›von der Substanz zur Relation‹ wäre verkannt, daß die Differenzbestimmungen von ›anima‹ und ›corpus‹ wie von ›morphe‹ und ›hyle‹ (wie auch von ›psyche‹ und ›nous‹) *Relationen* sind, die die Substanz bilden und bestimmen. Ebeling weiterführend könnte man eher sagen, die Differenz tritt vielmehr durch eine andere *Qualifizierung* der Relation zutage. Nicht Relation allein, sondern die *Passivitätsrelation* ist die gravierende Umbesetzung, deren Gravitationskraft bei Luther das ganze Kategoriensystem neu ordnet. Die Aufwertung der Relation wird erst im Lichte der Umwertung der ›kleinen Kategorie‹ der

<sup>152</sup> Ebd., 459.

<sup>153</sup> WA 40/I, 283, 7.

<sup>154</sup> Vgl. EBELING, Lutherstudien III, 395ff, 461.

Passivität pointiert. Und auch das wäre noch unterbestimmt. Die Pointe ist nicht der ontologische Primat des Werdens vor dem Sein, auch nicht die schöpfungstheologische Passivität (wie die schlechthinnige Abhängigkeit). Beides sind Retrojektionen der Widerfahrung der soteriologischen wie hamartiologischen Passivität. Diese erst bildet die widerständige Pointe gegenüber Aristoteles, Thomas wie der Renaissance und bei aller Nähe auch gegenüber der Mystik.

Die Frage muß daher folgen, *wie* Relation jeweils bestimmt und verstanden wird. Daß sie aristotelisch wie thomistisch als ›schwache‹ Kategorie und Seinsweise galt, gründet in ihrer Nicht-Selbständigkeit.<sup>155</sup> Sie wurde gedacht vom Primat der Relate her, die realiter oder rationaliter abgeleitete Relationen eingehen. Nur in der Trinität galt die interne Relation als wesentlich und ursprünglich. Dieses *wesentliche* Relationsverständnis macht Luther für Gott geltend und daher für alle Verhältnisse zu Gott: »In divinis relatio est res, id est, hypostasis et subsistentia.«<sup>156</sup> Daher ist das Gottesverhältnis des Christen das der passiven Gerechtigkeit; sein Selbstverhältnis remoto Deo hingegen das der Sünde.<sup>157</sup> Die Vorgängigkeit der Relate vor der Relation wird umbesetzt durch die von den trinitarischen Relationen her gedachten Rechtfertigungsrelation. Sie *schafft* den Gerechtfertigten und geht ihrem Relat voraus – ihrem durch sie neu geschaffenen Relat. Das Schöpfungswort ist hier die Grundmetapher, analog ›der Sprache‹, die Sprecher und Hörer erst ›hervorrufft‹. Indes unterscheidet sich die Passivität gegenüber der kreativen ›promissio‹ von der gegenüber der kreativen ›Sprache‹. Würde man beide identifizieren, würden zwei Passivitäten konfundiert (eine soteriologische und eine anthropologische bzw. kulturtheoretische), die doch different zu halten sind, soll ihre Relation hermeneutisch erhellend werden.

## 8. ›Homo definiri – passionibus‹

### A) Luthers Pathos

Luthers Idiom, seine Rhetorik der Passivität, ist dominiert von unüberhörbaren *Gegenbesetzungen*: scholastisch scharfe Gegenthesen einerseits,

<sup>155</sup> Thomas STh I q. 28; De pot. q. 7, a. 9 c.: »Relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta«. Vgl. Ockham, Summa logicae I, c. 49-54; Biel, Coll. I dist. 30 q. 5 a. 1; vgl. EBELING, Lutherstudien, II,3, 396.

<sup>156</sup> WA 39/II, 340, 3.

<sup>157</sup> »Christianus est dupliciter considerandus, in praedicamento relationis et qualitatis. Si consideratur in relatione, tam sanctus est, quam angelus, id est, imputatione per Christum, quia Deus dicit, se non videre peccatum propter filium suum unigenitum, qui est velamen Mosi, id est, legis. Sed christianus consideratus in qualitate est plenus peccato« (WA 39/II, 141, 1-6).

andererseits in sehr eigenwilliger Rede die befremdliche Metaphorik. An diesen semantischen wie rhetorischen Verwerfungen, Spannungen und Zuspitzungen zeigt sich ›beim Wort genommen‹ nicht ›quod res est‹, sondern es zeigt sich Sinn und Geschmack für die Sinnlichkeit des Sinns ›quis hominis est‹. Die obskuren Metaphern sind Überforderungen der Sprache wie der Philosophie und Theologie seiner Zeit, sei sie nominalistisch, scholastisch oder deutsch. Luther spricht *aus* dem Pathos *von* dem Pathos und *mit* dem Pathos: aus der doppelten Passivität von Sünde und Rechtfertigung, von der einen Passivität der Passion Christi, von der anderen der Sünde, und mit dem Pathos, sofern seine Rede von ihrem Thema affiziert und entsprechend bewegend ist.

Um dieses Sprechen nicht zur reinen Störung werden zu lassen, als wäre es nur semantisches Rauschen, läßt sich dessen Befremdlichkeit näher klären, auch wenn darin die semantische Dichte und Fülle verloren wird. Ebelings Problem des Verlusts der Idiomatik kehrt darin wieder. Notieren kann man nach dem bisherigen, daß die metaphorische Rede von der Passivität des Menschen an Luthers Beispiel basale Unterscheidungen in Perspektive und Horizont provoziert, die Differenzen von:

- philosophischer versus theologischer Definition des Menschen, und daher verdoppelt sich die ›Passivität‹ in die
  - aristotelische (in scholastischer Perspektive) und rechtfertigungstheologische (in lutherischer Perspektive);
  - nicht parallel dazu ist zu unterscheiden die ontologische von der schöpfungstheologischen Passivität;
  - in der Theologie die anthropologische von der christologischen,
  - in der Anthropologie schließlich die soteriologische (Rechtfertigung) von der hamartiologischen (Sünde), der ethischen (›Heiligung‹) und schließlich der eschatologischen (Vollendung) Passivität.

Diese oberflächliche Orientierung hilft jedenfalls, bestimmte Verkürzungen oder Identifikationen zu vermeiden. Den Menschen zum Beispiel zu definieren als ›iustificatur fide‹ ist unzureichend, wenn man nicht den synekdochischen Charakter der soteriologischen Passivität wahrnimmt. Daß allein der Mensch auch zu definieren ist im Partizip Perfekt als ›reus ac perditus‹ ist die hamartiologische Kehrseite dessen. Daß beidem die Passion Christi als definiens vorausgeht, kann man ebenfalls als eine definierende Passivität verstehen.

›Homo definiri passionibus‹ formuliert die Einsicht, daß der Mensch ursprünglich nicht sich selber definiert, sondern definiert *wird*. Alles Selbstbewußtsein und seine Selbstbestimmung ist verspätete, diachrone Antwort darauf. Das ist *dann* nicht trivial, wenn dadurch die passive Genesis der Vollzüge des menschlichen Lebens erhellt wird. Dem wird unten am Leben im Zeichen des Pathos nachzudenken sein (›vita passiva‹). Vordem aber sind die Dimensionen der Passivität weiter zu präzisieren, um Reduktionen auf

die schöpfungstheologische ebenso zu vermeiden wie auf die rechtfertigungstheologische. Denn gravierend und horizonzerschließend ist die Passivitätstheologie Luthers gerade durch ihre *Mehrdimensionalität*. Kein Thema von Philosophie oder Theologie läßt sich nicht darauf beziehen. Darin kann man einen Nachklang von Aristoteles' Passivitäts*kategorie* finden. Daß Luther nicht nur die Relation gegenbesetzend aufwertete, sondern vor allem die *Passivitätsrelation* ist nicht immer wahrgenommen worden, vermutlich weil man sie auf das ›mere passive iustificari‹ beschränkt dachte.

### B) *Logos des Pathos: Natur und Geist*

Von der zitierten Absurdität des Menschen als ›Kadaver‹ läßt sich verschieden handeln, hermeneutisch gesprochen läßt sie sich in doppelter Weise interpretieren: Im Zeichen einer Integration in ein ›Vorverständnis‹, ein ›Allgemeines‹ oder gar eine Trivialität; oder aber im Zeichen eines Differenzverstehens, etwa in einer Hermeneutik des Außerordentlichen gegenüber den gängigen Ordnungen. Die daraus folgende Frage ist dann, welche andere Ordnung (des Denkens und Lebens, von Logos und Ethos) aus diesem Außerordentlichen folgen könnte. Die Verfahren der Integration sind das, was sich von selbst versteht und was am nächsten liegt. So kann man vorgehen, wenn man Übergänge des Verstehens eröffnen will, so wie Luther es selber andeutet. Die ontologische Trivialität des Werdens vor dem Sein gilt für alles, bekanntlich selbst für Gott in gewisser Hinsicht. Auch die anthropologische Applikation dessen ist unstrittig, solange man von Horizont und Perspektive der theologischen Pointe absieht.

Wird hingegen die Eigenart dieser Rede thematisch, kehrt sich die Interpretationsbewegung um, wie in einer hermeneutischen Schubumkehr. Die ontologische und anthropologische Passivität zeigt sich als Außenseite einer idiomatischen Semantik, die auf eine Weise pointiert ist, die sich generalisierungsresistent zeigt. Schöpfungstheologie, Hamartiologie und Soteriologie – in eschatologischem Horizont – sind irreduzible Differenzen, die sich (bis vielleicht auf die erste) einer Generalisierung oder Integration entziehen. Unnötig ist allerdings die naheliegende Voraussetzung, hier herrsche ein ›entweder-oder‹ von Übergang und Differenz. In den Integrationsversuchen kann sich auch das Nichtintegrierbare zeigen, und vice versa kann ein Verstehen des Außerordentlichen nicht ohne vor- und nachgängige Ordnungen operieren. Aber die Bewegung des Verstehens ist gleichwohl einander gegenläufig, ohne daß ein ›dritter Ort‹ der Vermittlung absehbar wäre. Denn auf eine Synthesis höherer Ordnung zu rekurrieren, wäre so verlockend wie ein Verlust der Differenz der Idiome, die dabei auf der Strecke bliebe.

Nun ist die Absurdität des ›Kadavers‹ von äußerster Widerständigkeit gegenüber hermeneutischen Integrationsversuchen ebenso wie gegenüber

generalisierenden Vermittlungen. Die metaphorische Rede ist überspitzt in Form eines Oxymoron. Den Scharfsinn dieses Unsinn zu interpretieren, geht nicht ohne Exklusionen. Zunächst wird exkludiert, das a limine für Unsinn zu halten und nichts weiter. Man würde auf dem Nichtverstehen beharren und den Grund dafür in der Nichtverständlichkeit der Formulierung suchen: ihrer offensichtlichen Absurdität. Exkludiert wird auch, das nur formal zu rekonstruieren, etwa in der Neutralität einer ›transzendentalen‹ oder ›ontologischen‹ Analytik des Daseins. Denn das wäre der Versuch einer Integration in eine Strukturtheorie, die sich die expressive Semantik ›vom Leib‹ hielte. Exkludiert wird auch, das anthropologisch zu generalisieren. Die eschatologische Pointierung scheint nur um den Preis nachvollziehbar, daß ›der Rest der Welt‹ draußen bleibt. Verstehbar wird der scharfsinnige Unsinn oder die kalkulierte Absurdität wohl (nur?), wenn man eine *Hermeneutik der Differenz* bemüht, also die sich in der Differenz manifestierende Fremdheit dieser Perspektive zu verstehen sucht – ohne damit zu meinen, sie werde im Verstehen restlos aufgehen. Da das hier nicht als ›allgemeine‹ Erwägung zur Hermeneutik zu erörtern ist, wird der Rückgang auf die Materialität von Luthers Text unvermeidlich.

Eine exemplarische, differenzorientierte Antwort Luthers, die über den allgemeinen Topos von ›fieri vor esse‹ hinausführt, findet sich in der Römerbriefvorlesung, im Scholion zu Röm 12,2. Die Stelle wird hier abschnittsweise gegliedert wiedergegeben:

»Nam Sicut In Naturalibus rebus quinque sunt gradus:  
 [1] Non esse, [2] fieri, [3] Esse, [4] Actio, [5] passio, i. e.  
 [1a] priuatio, [2a] Materia, [3a] forma, [4a] operatio, [5a] passio,  
 secundum Aristotelem,«<sup>158</sup>

In naturphilosophischer Hinsicht sind fünf ›Seinsgrade‹ zu unterscheiden, ganz Aristoteles gemäß. Das Nichtsein sei eine Privation des Seins. Der Ausdruck Privation ist hier sperrig. Setzt er doch in neuplatonischer Weise das Sein vor das Werden, so daß letzteres als eine ›Beraubung‹ des ursprünglichen Einsseins erscheint. Das Nichtsein würde so zur ursprünglichen ›negativen‹ Passivität. Alles mundane Sein ist geworden und darin in seinem Hervorgehen aus dem *Nichtsein* ein Resultat des Werdens. Daher kann man hier die ›creatio ex nihilo‹ vorausgesetzt sehen. Das üblicherweise im Fokus stehende Sein und Handeln ist gerahmt vom Werden und Leiden. Ob hier das Vergehen mitgedacht ist oder allein das im Handeln mitgesetzte Leiden, ist unklar. Die Reihe ›actio – passio‹ scheint für eine enge Interpretation im handlungslogischen Dual von Tun und Leiden zu

<sup>158</sup> WA 56, 441, 23–442, 2; vgl. EBELING, Lutherstudien III, 335 (er gibt an Sch. zu 12,1; richtig ist: 12,2).

sprechen. Nach der Erörterung von Aristoteles ist allerdings deutlich, daß bereits in der Reihe 1-5 wie 1a-5a unter jedem Aspekt die Passivität mitgesetzt ist. Das wird sich an Luthers theologischer Version dieser Reihen zeigen.

Die naturphilosophische Entfaltung sieht Luther in Entsprechung zur ›Gnade‹, mit der Pointe, daß so Natur und Gnade parallelisiert werden. Allerdings spricht er nicht von Gnade, vielleicht weil die schon im Werden der Natur aus dem Nichts wirksam ist, sondern soteriologisch präziser vom Geist (der Versöhnung):

›Ita et Spiritu: [1b] Non Esse Est *res sine nomine et homo in peccatis*;

[2b] fieri Est *Iustificatio*;

[3b] Esse est *Iustitia*;

[4b] opus Est *Iuste agere et viuere*;

[5b] pati est *perfici et consummari*.

Et hec quinque semper velut in motu sunt in homine.«<sup>159</sup>

Was hier unter ›spiritus‹ aufgeführt wird, ist das *Werden* des Menschen im Zeichen von Sünde zu Gnade (also nicht schöpfungstheologisch von *Natur* zu Gnade). Damit erscheint das erste Quintett als Hinblicknahme auf den Mensch als ›caro‹. Allerdings gelten die natürlichen Seinsgrade für jede beseelte Kreatur und wirken prima facie wie ein schöpfungstheologischer Grundriß, in den die Gnade als Fortbestimmung der Natur eingezeichnet wird. Aber es war in 1a-5a nicht von ›caro‹ oder Sünde die Rede. Man kann das erste Quintett jedenfalls *nicht* als neutralen schöpfungstheologischen Aufriß verstehen, gleichsam als unversehrte Natur. Es scheint treffender, darin eine (*religions*)*philosophische Extrapolation* Luthers zu sehen, der in Absehung von seiner idiomatischen Perspektive hier eine anschlufähige Außenperspektive konstruiert. Es ist gewissermaßen ein hypothetischer Aristoteles, der hier entworfen wird – ein Kunstgriff der Hermeneutik der Differenz. Der vielgescholtene Aristotelismus wird ad bonam partem rekonstruiert, seine Differenz gewahrt, um in differenter Perspektive die idiomatischen Bestimmungen dem entgegensetzen.

Luther operiert dabei mit einer identischen Struktur ›1-5‹, in die die Reihen a und b eingezeichnet werden. Nur ist mit dieser Struktur keine Reihe von Realdifferenzen in Anspruch genommen, keine ›Realien‹ also, gar universale, sondern es sind *Nominaldifferenzen*, hypothetische Bezugsgrößen, die ihr ›Sein‹ allein in dieser Funktion haben. Dann sind sie nicht als ›hypothetische Metaphysik‹ oder ›Physik‹ zu verstehen, sondern als hypothetische Grammatik oder Logik, mit der rein nominal zwei differente Reihen aufeinander beziehbar werden. Diese Bezugsgrößen zu ›substan-

<sup>159</sup> WA 56, 442, 2-5.

tialisieren«, wie es mit ›Existentialien« gemacht werden könnte oder mit ›rationalen Konstanten«, hieße, diese *nuda nomina* zu ontologischen Behauptungen zu machen.

1b) Das ursprüngliche Nichtsein ist nicht ein schöpfungstheologischer Ausdruck, sondern bereits präzise gefaßt als *hamartiologische* Grundbestimmung. Das bestätigt die Annahme, daß 1b eine ganz bestimmte Passivität bezeichnet: das Leiden unter der Sünde und das durch die Sünde gesetzte Nichtsein des neuen Menschen. Die Namenlosigkeit des Sünders läßt ihn wie die noch nicht ins Sein gerufene Materie erscheinen, ungenannt und daher ›apeiron«, ohne Form, ›*materia nuda*«. Daß das nicht zur ›*creatio ex nihilo*« paßt, zeigt entweder, daß der Sündler nicht nichts ist (sondern letztlich ›*repugnatio*«), oder daß umgekehrt die ›*materia nuda*« noch eine zu schwache Metapher war für das bloße Nichtsein. Das kann aber kaum gemeint sein, wenn das ›*Non Esse est*« und zwar als ›*res*«. Hier wird das Nichtsein des Sünders zu einem nicht nur ›privativen« *Sein* verdichtet.

2b) Der zweiten Passivität der Rechtfertigung geht damit zwar eine anthropologische ›Generalthese« voraus, die aber kann nicht Topos des Konsenses sein, da sie Implikat der soteriologischen Passivität ist. In der Hamartiologie von 1b liegt das hermeneutische Problem begründet, einen anthropologisch generellen Anspruch zu formulieren, der ebenso allgemein ist, wie *nicht* allgemein zustimmungsfähig. Denn nur unter Bedingung von 2b wird 1b Zustimmung finden. Deswegen kann man die Konstruktion der Außenperspektive und den Entwurf einer nominalen Struktur als hermeneutisches Mittel der Vermittlung letztlich als Schärfung der Differenz verstehen. Daß dabei die Rechtfertigung als ›*fieri*« bestimmt wird, kann deren Bestimmung als ›*mere passive*« noch nicht einsichtig machen. Denn ein Werden kann durchaus unter aktiver Mitwirkung des Werdenden vortreten, von der Geburt an bis in die letzten Atemzüge. Wie alles Leben Werden ist, so auch stets unter mehr oder minder aktiver Präsenz des Lebenden. Für die Rechtfertigungspassivität jedenfalls bleibt die nominale Struktur unterbestimmt.

3b) Entsprechendes gilt für die dritte Bestimmung der ›*iustitia*«. Das was dem Werden folgt, das Sein, könnte man in scholastischer Parallele auch als ›*habitus*« verstehen. Erst die Zusatzbestimmungen der Externität und Alterität der Gerechtigkeit würden das passive Verhältnis präzisieren. Festzuhalten ist gleichwohl, daß das ›*esse*« dem ›*fieri*« folgt und aus ihm hervorgeht, wie auch das Tun und Leben als ›*opus iustum*«.

4b) Diese Doppelbestimmung des Lebens wird noch unter dem Topos der ›*vita passiva*« thematisch werden. Daß die Passivität nicht quietistisch mißzuverstehen ist, ist so trivial, wie es der Klärung bedarf, wie und wodurch das ›*opus*« dem ›*fieri*« und ›*esse*« folgt.

5b) Als fünftes *Movens* des Menschen wirkt die Horizontbestimmung des Vollendetwerdens. Daß das *Telos* nicht als Funktion des Handelns und

Lebens begriffen wird, entzieht der Ethik das letzte Wort. Wie das Pathos Initialbestimmung ist, so auch Finalbestimmung. Nicht jede der fünf Bestimmungen könnte man im sogenannten ›passivum divinum‹ formulieren.<sup>160</sup> 1b ist noch diesseits des Wirkens Gottes und dadurch ein ›passivum malum‹, das Leiden unter der Sünde. 4b als ›agere et vivere‹ ist ein ›passivum mixtum‹, sofern in der ›vita passiva‹ menschliches Tun und Leiden sich mit dem Wirken Gottes kooperativ mischen. Dementsprechend sind 1 und 5 die passiven Grenzwerte christlichen Lebens, zwischen denen es lebenslang eingespannt bleibt. *Diese* Grenzwerte unterscheiden sich signifikant von den allgemeinen Topoi ›Geburt und Tod‹.

»[1/5] Et quodlibet in homine est Inueniri – respectiue preter primum non esse et vltimum esse,  
 [2/3/4] Nam inter illa duo: Non esse et pati currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere –  
 per Natiuitatem nouam transit de peccato ad Iustitiam,  
 Et sic de non esse per fieri ad esse.  
 Quo facto operatur Iuste.  
 Sed ab hocipso esse nouo, quod est verum non esse, ad aliud nouum esse proficiendo transit per passionem i. e. aliud fieri, in esse melius, Et ab illo iterum in aliud.«<sup>161</sup>

Hier ist über das Bisherige hinaus zu bemerken, daß der ganze Lebensweg von 2-4 als Übergang ›per passionem‹ gekennzeichnet wird. Des Christen Sein ist im Werden weg von der Sünde hin zur Vollendung, wobei dieses Werden initial und final rein passiv ist, dazwischen hingegen in einer Gemengelage lebt. Ob ›per passionem‹ auch die Passionen als Leidenschaften meint oder aber die leidentlichen Seiten des Lebens, scheint hier nicht entscheidbar.

Nach der eröffneten Differenz exponiert Luther deren Relationen, und zwar chiasmisch und asymmetrisch:

»Quare Verissime homo  
 [1a] semper est in priuatione,  
 [2a] semper in fieri seu potentia et materia et  
 [3a] semper in actu.  
 Sic enim de rebus philosophatur Aristoteles et Bene,  
 Sed non ita ipsum intelligunt.

<sup>160</sup> Dieser grammatische Ausdruck für das Handeln oder Wirken Gottes ist nicht klassisch, sondern m. W. eine Erfindung von Joachim Jeremias, der darin ein Kennzeichen der ›ipsissima vox‹ Jesu sah. Vgl. CHR. MACHOLZ, Das ›Passivum divinum‹, seine Anfänge im Alten Testament und der ›Hofstil‹, in: ZNW 81, 1990, 247-253, 247f.

<sup>161</sup> WA 56, 442, 5-12.



[1-3] Semper homo Est in Non Esse, In fieri, In esse,  
 [1a-3a] Semper in priuatione, in potentia, in actu,  
 [1b-3b] Semper in peccato, in Iustificatione, In Iustitia, i. e.  
 Semper peccator, semper penitens, semper Iustus.  
 [2b] Quod enim penitet, hoc fit de non Iusto Iustus.  
 Ergo *penitentia Est medium inter Iniustitiam et Iustitiam.*  
 Et sic est in peccato quoad terminum a quo  
 et in Iustitia quoad terminum ad quem.  
 [2b] Si ergo semper penitemus,  
 [1b] semper peccatores sumus,  
 [3b] et tamen eoipso et Iusti sumus ac Iustificamur,  
 [2b] partim peccatores sumus, et tamen eoipso et Iusti sumus ac  
 Iustificamur, partim peccatores, partim Iusti i. e. nihil nisi penitentes.  
 Sicut econtra Impii, Qui recedunt a Iustitia,  
 medium tenent inter peccatum et Iustitiam contrario motu.  
 Quare hec Vita Est via ad celum et infernum.  
 Nemo ita bonus, vt non fiat melior,  
 nemo ita malus, vt non fiat peior,  
 vsque dum ad extremam formam perueniamus.«<sup>162</sup>

Das ›passivum mixtum‹ des Lebens sei die Wahrheit über den Menschen. Heißt das, er ist *immer* alles zugleich? Es fällt auf, daß Luther sich in den dialektischen Verflechtungen auf die ›Genera‹ 1-3 beschränkt, wobei 3 wohl komplexiv als ›in actu‹ Sein auch die mitgesetzte korrelative Passivität einbegreift. Nichtsein, Werden und Sein sind die drei Bestimmungen, die *nicht als Stadien*, sondern als *Aspekte* ein und desselben Menschen bzw. seines Lebens zu verstehen sind. Er lebt immer mit dem Abgrund des Nichtseins im Rücken, was ontologisch die Permanenz der Sünde benennt. *Das* aber, diese prägnante Bestimmtheit von 1-3 durch 1b-3b, habe Aristoteles nicht verstanden. Daß Luther hier weiter von ›privatio‹ spricht, dürfte Tribut an die Tradition sein. Darauf liegt nicht der Ton, sondern daß das ›*simul*‹ aller drei Bestimmungen permanente Grundbestimmung des Daseins ist und bleibt. Nicht nur initial und final ist er wesentlich passiv, sondern er ist ›*semper ubique passivus*‹.

Die entscheidende Mittelstellung nimmt hier die ›penitentia‹ ein, die unser ganzes Leben bestimmen soll.<sup>163</sup> Dieses ›Medium‹ des Lebens im Zeichen des Pathos ist *zwischen* hamartiologischer und soteriologischer Passivität – eine Zwischenbestimmung, die alles andere bestimmt und Übergänge eröffnen kann. Das ›fieri‹ der Rechtfertigung ist aber nicht als ›bußfertiges‹ Leben im Sinne der sakramentalen Buße oder eifernden

<sup>162</sup> WA 56, 442, 12-26.

<sup>163</sup> Vgl. 95 Thesen, 1. These und Resolutionen dazu.

Büßerbewegungen verständlich, sondern als ein gerichtetes Werden des Sünders *als* Gerechtfertigter – das die Frage nach dem *Wie* dieses simul provoziert. Mit einer eindeutigen Bestimmung der Passivität der Rechtfertigung wäre hier nur eine Orientierungsfigur gegeben, die sich in der Erörterung der ›vita passiva‹ auszuweisen haben wird.

### C) Schöpfungstheologische Passivität?

Der Rekurs auf eine anthropologisch generell geltend zu machende *schöpfungstheologische* Passivität wird durch Luthers *hamartiologische* Pointierung als allenfalls vorläufig oder als nur retrospektiv möglich bestimmt. Das bringt seine Metaphorik vom ›natürlichen‹ Menschen ebenso zum Ausdruck, wie es seine antischolastischen Thesen zur Darstellung bringen. Die hermeneutische Crux ist dann, wie die hermeneutische Interferenz von Anthropologie und Soteriologie unter dem Aspekt der Passivität soll gedacht werden können. Luthers zuvor exponierter Versuch ist bereits ein Beispiel dafür, wobei die Parallelisierung erstaunlich irenisch im Zeichen einer Entsprechung blieb. Er kann auch anders, schärfer differenzorientiert vorgehen:

»21. Scilicet, quod homo est creatura Dei, carne et anima spirante constans, ab initio ad imaginem Dei facta, sine peccato, ut generaret et rebus dominaretur, nec unquam moreretur,

22. Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno.«<sup>164</sup>

In den Thesen 21 und 22 der Disputatio ›De homine‹,<sup>165</sup> die man auch ›Disputatio de passivitate hominis‹ nennen könnte (genauer ›De passivitatibus hominis‹, da es im Zentrum um die heil- und unheilvollen Fremdbestimmungen des Menschen geht), wird der Mensch definiert kraft *zweierlei Passivitäten*: sein ›genus proximum‹ ist die ›creatura Dei‹, seine ›differentia specifica‹ eine »Reihe von Widerfahrnissen«.<sup>166</sup> *Diesseits* der rechtfertigungstheologischen Definition werden hier schöpfungstheologische und hamartiologische Passivität ins Verhältnis gesetzt. Daher läßt sich an dieser Stelle erörtern, ob an These 22 vorbei auf These 21 rekurriert werden kann, oder anders: welchen Sinn und Zweck die These 21 hat. Sie insi-

<sup>164</sup> WA 39/I, 176, 7–11. Vgl. »23. Nec nisi per filium Dei Iesum Christum liberanda (si credat in eum) et vitae aeternitate donanda« (ebd., 176, 12f).

<sup>165</sup> Die folgende Auseinandersetzung mit Ebelings Interpretation hat den Status und die Funktion einer Relecture, nicht allein Luthers, sondern des Luthers Ebelings. Davon kann man abstrahieren und die Lektüre als eine eigene Interpretation lesen; dem Ebeling-Leser hingegen sind die Akzentverschiebungen auch ohne dauernde Abgrenzungen ersichtlich. Um die Differenz zu erschließen, werden an den Schlüsselstellen Verweise gegeben.

<sup>166</sup> EBELING, Lutherstudien II,3, 84ff, hier 85.

nuiert prima facie, eine neutrale schöpfungstheologische Bestimmung zu sein, die gleichsam als Basisbestimmung allem folgenden zugrunde liegt.

Bereits mit These 21 treten Philosophie und Theologie auseinander: die aktive Bestimmung der Rationalität und die passive der Kreatürlichkeit (»ad imaginem Dei facta«). Das aristotelische »animal rationale, sensitivum, corporeum« aus These 1 wird durch »carne et anima spirante constans« aufgenommen. Insofern besteht eine anthropologische Gemeinsamkeit mit Aristoteles, wie bereits oben erörtert (die noch weiter geht, als Luther wohl meinte). So ist die »caro« hier noch kein Gegensatz zum »spiritus«. Auch die Rationalität ist auf beiden Seiten zu suchen und zu finden, nur in anderer Bestimmung.

Bei Aristoteles ist sie eine generische Bestimmung als spezifische Differenz des Menschen gegenüber den übrigen Lebewesen.<sup>167</sup> Da die Seele des Menschen aber nicht *per se* generiert ist, ist auch sie nicht ohne eine konstitutive Passivität des Gewordenseins zu bestimmen. Daher gilt auch hier »fieri« vor »esse«.<sup>168</sup> Entsprechend besteht eine »fundamentale Gemeinsamkeit« zwischen Luther und der Scholastik darin, daß der Mensch als Kreatur von seinem Schöpfer abhängig ist.<sup>169</sup> Daher stehen in den Thesen 21 und 22 auch nicht »Philosophie« und Theologie gegenüber, sondern *Schöpfungstheologie und Hamartologie*. Erstere nimmt die philosophische Anthropologie auf, rahmt sie aber ökonomisch mit der »causa efficiens et finalis«.<sup>170</sup> Schon hier besteht keine »neutrale« Gemeinsamkeit einer »anthropologischen Substanz« mehr, sondern eine Perspektivendifferenz aufgrund des divergenten Horizonts.

So gilt mit These 26: »Quare ii, qui dicunt naturalia post lapsum remansisse integra, impie philosophantur contra Theologiam«. An einem Punkt präzisiert heißt das: Die »caro« ist nicht neutral, sondern ursprünglich »ad imaginem Dei facta«, also »sehr gut«, im Unterschied zur scholastischen Verdächtigung der »caro« (in neuplatonischer Tradition, nicht aber nach Aristoteles). Sie wird erst »im Fall« zum Gegensatz des »spiritus« und dadurch zur (problematisch vereindeutigten) Metapher für das »sündige Fleisch«. Die Frage ist daher *nicht, ob* hier über die Schöpfungstheologie Zugang und Verständigung mit der Philosophie gefunden werden kann – das ist bereits vollzogen –, sondern inwiefern die hamartiologische Bestimmung des Menschen eine Zumutung und einen Anspruch der Theologie be-

<sup>167</sup> Darin liegt eine Pointe von »De anima« gegenüber den voraristotelischen Seelenlehren, daß *alles*, was belebt ist, eine Seele hat, indes allein der Mensch eine rationale.

<sup>168</sup> Näheres wäre anhand von »De generatione et corruptione« sowie von »De generatione animalium« zu klären.

<sup>169</sup> Vgl. EBELING, Lutherstudien, II,3, 438.

<sup>170</sup> Vgl. Th. 13: »Nam Philosophia efficientem certe non novit, similiter nec finalem«.

deutet, der in eine nicht ›vermittelbare‹ Differenz zur Philosophie führt. Denn die Auszeichnung der ›caro‹ als Inbegriff der ›concupiscentia‹ führt zu einer problematisch ›antikreatürlichen‹ Zuspitzung, die die Bestimmung der ›caro‹ zu verlieren droht. Als kritische Erwartung formuliert, müßte die soteriologische Passivität der Rechtfertigung zu einer ›Wiederholung‹ der initialen Bestimmung der ›caro‹ (als finaler) führen, nicht zur Feier der ›eigentlich‹ guten ›caro‹, sondern zu ihrer gerechtfertigten Güte im Ausblick auf das christliche Leben in ihr.

Gleiches gälte für alle übrigen anthropologischen Bestimmungen, so auch für die ›ratio‹. Aber die wird mit ihrer prätendierten Neutralität nicht nur von Luther unter Verdacht gestellt. Der ›Fall‹ ist diejenige Passion, die als Passivität menschlichen Lebens den direkten Rekurs auf die ›Abhängigkeit als Grund der Freiheit‹ verstellt. Als ›creatura Dei‹ ist der Mensch zwar auch nach dem Fall noch ›caro et anima spirans‹,<sup>171</sup> nicht ›creatura diaboli‹,<sup>172</sup> aber doch ›imago diaboli‹<sup>173</sup> geworden. An der so gewordenen hamartiologischen Differenz scheiden sich philosophische und theologische Bestimmungen des Menschen. Die mehrdimensionale Passivität der menschlichen Natur wird in hamartiologischer Perspektive eindeutig negativ bestimmt – allerdings stets aus der Perspektive des Entronnenseins aus dieser Eindeutigkeit. Die Eindeutigkeit ergibt sich erst in der Retrospektive und läuft darin Gefahr, im Rückblick zu vereindeutigen, was im Vollzug mehrdeutbar ist. Die absurd klingende Metapher der ›Erbsünde‹ bringt mittels der nicht-gewählten, nie auszuschlagenden Erbschaft das ›Verhängnis‹ zum Ausdruck, das als Grund der Unfreiheit den Menschen bestimmt, ob er will oder nicht.<sup>174</sup> *Erbschaft* ist eine Form der ›Gabe‹, die nie in Tausch aufzulösen ist, weil nichts zurückkehrt zum Geber. Dank oder Undank können den Geber nicht mehr erreichen. Diese Erbschaft ist auch nicht ›auszuschlagen‹, im Unterschied zum modernen Erbschaftsrecht.<sup>175</sup>

<sup>171</sup> Vgl. EBELING, Lutherstudien II,3, 97.

<sup>172</sup> Ebd., 92ff.

<sup>173</sup> Ebd., 104f.

<sup>174</sup> Was hier phänomenologisch formuliert ist, mit Anklang an Waldenfels und Levinas, findet sich ähnlich bei EBELING, ebd., 438.

<sup>175</sup> »Nam qui filius est, illum et haeredem esse oportet. Hoc ipso enim, quod nascitur, meretur esse haeres. Nullum opus, nullum meritum affert ei haereditatem, sed sola nativitas. Atque ita mere passive, non active contingit ei haereditas, Hoc est, ipsum nasci, non gignere, non laborare, non curare etc. facit eum haeredem. Nihil enim facit ad hoc, ut nascatur, sed tantum patitur. Itaque *passive*, non active pervenimus ad ista aeterna bona, remissionem peccatorum, iustitiam, resurrectionis gloriam et ad vitam aeternam. Nihil prorsus hic intercedit, sola fides apprehendit oblatam promissionem. Sicut ergo filius in politia tantum nascendo fit haeres, Sic hic sola fides efficit filios Dei, natos ex verbo, quod est uterus divinus, in quo concipimur, gestamur, nascimur, educamur etc. Hac ergo nativitate, hac patientia seu passione, qua fimus Christiani, fimus etiam filii et haeredes. Existentes autem haeredes liberi sumus a morte, diabolo etc. et

Die *Weitergabe* – eine verhängnisvolle Gabe, nicht ein verhandelbarer Tausch – der Sünde in ›traduzianischer<sup>176</sup> Sicht über die Zeugung in ›concupiscentia‹ mit ›libido‹ verortet die Sünde im sinnlichen Fleisch, nicht als bloße Potenz (wie im ›fomes‹), sondern stets als Akt, bzw. nicht als bloße ›dynamis‹, sondern als stets wirksame ›energeia‹. Dieser Wirklichkeit als Wirksamkeit ist der Mensch so gesehen ›ab ovo‹ ausgesetzt, nicht erst im Tun, sondern im Sein und zuvor bereits im Werden. Das ›fieri‹ ist bereits ›kontaminiert‹, um so eindeutiger auch Sein und Handeln. Die entmythologisierende Interpretation sieht hier ›Sünde als Unglaube‹,<sup>177</sup> womit allerdings die Prägnanz der *physischen* Metaphorik für das *Metaphysische* verloren geht. Ihr ›geistlicher‹ Charakter als Unglaube verliert in dieser gereinigten Interpretation ihre ›fleischliche‹ Drastik. »Je allgemeiner, desto farbloser; je innerlicher, desto abstrakter; je geistlicher, desto mehr der Erfahrung entzogen«, bemerkt Ebeling.<sup>178</sup> Darin könnte man eine negative Regel des *Prägnanzverlusts* sehen (im Gegenzug zur ›Prägnanztendenz‹).<sup>179</sup>

*Fleisch* ist in paulinischer Tradition immer schon θνητὴ σὰρξ, so wie der Leib σῶμα τῆς ἁμαρτίας. Diese Bestimmung interpretiert Luther ›unheilsgeschichtlich‹ als zwei Zeiten, die im Christenleben *gleichzeitig* sind (›simul‹). Unter dem Gesetz ist der Mensch Fleisch und darin von Konkupiszenz bestimmt; unter dem Evangelium ist er geistlich und darin gerechtfertigt.<sup>180</sup> Das kann nicht heißen, daß der Christ fleischlos lebte. Daher ist er im Widerstreit beider Zeiten bzw. Kräfte. Es kann auch nicht heißen, daß das Fleisch als Fleisch so bestimmt wäre; dann wäre die Schöpfung unvollkommen gewesen. Daher wäre es gefährlich zu behaupten »Caro, diabolus et mundus« seien die drei »adversarii Christi et nostri«.<sup>181</sup> Damit würde das

---

habemus iustitiam et vitam aeternam. Verum ista mere passive nobis obvenit, nihil enim facimus, sed patimur nos fieri et formari novam creaturam per fidem in verbum.« (WA 40/I, 597, 15-29).

<sup>176</sup> Vgl. EBELING, Lutherstudien II,3, 114.

<sup>177</sup> So ebd., 118.

<sup>178</sup> Ebd., 119.

<sup>179</sup> H. BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979, 68ff (mit Cassirer und Rothacker); vgl. PH. STOELLGER, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. KORSCH/E. RUDOLPH (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 100-138.

<sup>180</sup> So in der Galatervorlesung von 1531 (WA 40/I, 526, 2-9): »Ideo Christianus est divisus in 2 tempora: quatenus caro, est sub lege; quatenus spiritus, est sub Euangelio. Manet in carne mea concupiscentia, ambitio, avaritia, superbia, 1. tabula: quod mihi non placet deus. Omnia contraria vadunt quam vellem; tum perturbor. Das ist in carne mea. Si in ea manerem, perpetuo manerem sub lege. ›istos dies oportet abbreviari, alioqui nulla [caro non fieret].‹ tempus legis non perpetuum, ›finis legis Christus est. tempus gratiae sol aeternum sein.« Vgl. EBELING, Lutherstudien II,3, 428.

<sup>181</sup> WA 36, 584 2f.

Fleisch ›per se‹ zum ›adversarius‹ – und das wäre wider den Schöpfer gesprochen. Wie es eine prekäre Doppeldeutigkeit des Ausdrucks ›Geist‹ gibt, so auch eine des ›Fleisches‹.

Was sich zeigt, zeigt sich auch im Fleisch, also an der *Materialität* des Menschen. Das Fleisch gilt als die Materialität, an der sich die Sünde zeigt, und das in beiden Zeiten. Insofern ist das Fleisch *das* Medium der Manifestation, von Heil wie Unheil, von Sünde wie Gnade. Es selber als ein Unheilsmedium zu vereindeutigen, hieße es verteufeln. Das wäre so falsch wie trivial. Es für neutral und unschuldig zu erklären, wäre nicht weniger falsch, weil darin vergessen wäre, daß es stets so oder so belebtes und gebrauchtes Fleisch ist. Daher zeigt sich an ihm die Bestimmtheit seiner Bestimmung, der ›Seele‹ des Menschen. Soweit könnte Aristoteles wohl noch zustimmen, bis auf den feinen Unterschied, daß bei ihm die ethische Differenz an die Stelle der soteriologischen träte. Erst wenn dem Fleisch eine noch weiterreichende Signifikanz zugeschrieben wird, wird die allgemeine Plausibilität fraglich. Zeigt sich am Fleisch, wie es um das Gottesverhältnis bestimmt ist? Die Ikonographie der Paradiesvertreibung beispielsweise sah es so, bzw. zeigte es so an der Häßlichkeit Adams und Evas nach dem Fall und vice versa an der Schönheit Jesu.

Anders bei Luther: Der *Tod* wird zur indirekten Darstellung des ganzen Lebens unter der Sünde. So wird der Tod zur *Metapher der Gottlosigkeit* bzw. zum ›Inbegriff‹ der *heillosen Passivität*. »Deus non creavit mortem, non ordinavit Adam et Evam, ut morerentur, sed diabolus, der macht unser leiden, ut so viel mist tragen et in sepulchro so stincken«. <sup>182</sup> Selbst der Nase zeigt sich, was der Fall ist. Statt auf moralinaffine Taten als Ausdruck der Sünde zu rekurrieren, zeigt sich deren heillose Passivität am deutlichsten im finalen ›Nichtstun‹, in *der* schlechthinigen Passivität des Lebens ›remoto Deo‹. Darin *verdoppelt* sich die Bedeutung des Todes, indem der ›mundane‹ und der ›geistliche‹ Tod auseinandertreten. Dabei ist entscheidend, daß der *theologische Gebrauch* des Ausdrucks ›Tod‹ ein *übertragener* Gebrauch ist. Das Hendiadyoin ›Sünde und Tod‹ zeigt an, daß die theologische Bedeutung des Todes von der Sünde bestimmt wird, indem der Tod als Phänomenalität der Sünde dient – und das kann nur heißen, als metaphorischer Ausdruck, sofern der Tod als Sündenmetapher fungiert. An ihm zeigt sich, was der Fall ist.

Entsprechend ist die Sünde (diesseits der *malefacta*) Todsünde als Unglaube. ›Todsünde‹ führt die Wirkung der Sünde im Namen, und daher zeigt sich am Tod, was die Sünde wirkt. In diesem Gebrauch des Todes als Metapher wird seine Bedeutung geweitet, um dessen Verdoppelung auszusagen. Denn es ist nicht ›nur‹ der leibliche Tod, der gemeint ist, sondern der ›eigentliche‹, d.h. hier der metaphorische, ›geistliche‹ Tod. In eschatologi-

<sup>182</sup> WA 36, 680, 5-7 (vgl. EBELING, Lutherstudien II,3, 123).

scher Perspektive ist es der verewigte Tod als Gottesferne, der mit dem Tod als Metapher für Sünde bedeutet wird. In theologischer Perspektive die Passivität des Todes sehen, heiße: »das man so lerne unser nott ansehen mit Christen augen«<sup>183</sup>. Die Darstellung dieser Perspektive und die entsprechende ›Neubeschreibung‹ der Phänomene ist signifikant metaphorisch. Aber die mit der Metapher ›eigentlich‹ gemeinte Passivität, die des ›geistlichen Todes‹, zeigt sich nicht in derselben Weise wie das als Index der Sünde gebrauchte Phänomen des Todes. Der Verweis darauf kann daher ›nur‹ als indirekte Darstellung des Gemeinten dienen.

Wie in ›De homine‹, These 22 im Zeichen des Falls als der negativen Passivität steht, so These 23 im Zeichen der positiven: der Befreiung als Neuanfang des christlichen Lebens in der Trias Christus, Glaube, Leben. Als basale Passivität bildet die *Geschichte* den Horizont der Bestimmung des Menschen. Die drei Status (›integritatis‹, ›corruptionis‹, ›regenerationis‹) bilden für die Gegenwart den passiv gewordenen Horizont, in dem der Mensch sich vorfindet ohne seine Wahl. In der Geschichte wiederholt sich die eschatologische Differenz. Denn es ist nicht ›die‹ Geschichte ›der‹ Kultur, sondern die Geschichte von Schöpfung, Sünde und Erlösung, also die Geschichte in theologischer Perspektive, die hier angeführt wird als Definitionshorizont des Menschen. Daran zeigt sich, daß die Thematisierungsperspektive nicht *dualisierend* oder *exklusiv* verfahren kann, sondern *alle* Menschen einbegreift; genauso wie die logische Definition durch ›genus proximum‹ und ›differentia specifica‹.

Ob man hier mit dem Gegensatz einer »Anthropologie der Seelenkräfte« und einer »Anthropologie der Daseinsmächte« operieren sollte?<sup>184</sup> Der mythische Beiklang in der Rede von den ›Daseinsmächten‹ Teufel, Gott und Tod bringt womöglich Luthers ›Weltbild‹ zum Ausdruck und den widerfahrenden Charakter dieser Mächte. Die *Metaphern der Mächte* sind prägnante Ausdrucksformen, um die passive Genesis der Bedingungen darzustellen, die den Menschen und die Geschichte bestimmen. Insofern zeigen sie ›Sinn und (zeitbedingten) Geschmack fürs Unendliche‹. Zu sagen, wie es steht mit Heil und Unheil, evoziert Metaphern und ggf. auch mythische Rede. Davon macht auch Ebeling Gebrauch, wenn er von der »nur als Geschenk zu erlangende[n] Freiheit« spricht.<sup>185</sup> Das ›Geschenk‹ ist eine der klassischen Metaphern für glückliche Passivität, verwandt der gefährlichen Gabe einer ›Erbschaft‹.

Würde in solcher Rede, zumindest in der *mythischen* von *Mächten*, nicht die Präsenz derselben interior intimo meo ›veräußerlicht‹, wo sie doch in

<sup>183</sup> WA 37, 200, 5.

<sup>184</sup> So EBELING, Lutherstudien II,3, 88.

<sup>185</sup> Ebd., 90.

und als Seelenkräfte wirken? In hermeneutischer Lesart ist das Unheimliche dieser Mächte, daß sie in, mit und unter dem Menschen wirksam und daher einer remetaphorisierenden Interpretation so fähig wie bedürftig sind. Es geht mit den *Mächten* – in ›mythischer Objektivierung‹, wie Cassirer gesagt hätte – um die *Kräfte* in, mit und von denen wir leben. Sie sind sekundär auch Sache der Wahl, das aber erst in Antwort auf die Vorgegebenheit der Kräftekonstellationen, in denen wir uns vorfinden. Das gilt in jeder Kultur. Eine protestantisch-theologische Differenz tritt erst zutage, wenn man auf die Differenz im Freiheitsbegriff verweist. Die genannte Wahl ist kein Akt der Deliberation in neutraler Indifferenz, sondern in perspektivischer Differenz ein responsiver Akt, dem sein Pathos eingeschrieben bleibt. Er antwortet auf das Zuspiel der Freiheit, die zuvor verspielt war. Nicht eine Restfreiheit, sondern eine restlose Unfreiheit ist das Verhältnis zur Geschichte, in die wir verstrickt sind – ohne daß es bei bloßer Unfreiheit bliebe. Denn die Wendung dieser Geschichte läßt sie zum Grund der Freiheit werden. Erst die Öffnung einer neuen Geschichte ermöglicht, an diesem Spiel wieder teilzunehmen. Wir können auf dieses Zuspiel nicht nicht antworten.

Ist mit der Geschichte der passiv genetische Horizont menschlichen Lebens thematisch, so in eschatologischer Konzentration auf die Ewigkeit die passive Synthesis der *Zeit*. So wie sie ›ohne unsere Ichbeteiligung‹ fließt, läuft oder fortschreitet, so wird sie weder gestiftet noch versammelt kraft unserer ›Seele‹. Versammelt wird sie in zwei gegensätzlichen Teloi, Tod oder Leben. Auch das gilt allen und ist soweit jedem verständlich zu machen. Die Pointe wird erst wirksam, wenn die Befreiung vom Tod und die Teilhabe am ewigen Leben als theologische Fassungen dieser Teloi deutlich werden. Das ist wieder eine eschatologische Differenz, in der sich das Zeitverständnis verdoppelt – ohne das hier ein ›aktives‹ oder ›passives‹ Zeitverständnis gegeneinander antreten. Zeit ist in beider Hinsicht in ›passiver Synthesis‹ gegeben. Aber semantisch qualifiziert wird diese Struktur erst durch die theologische Perspektive ›coram Deo‹.

#### D) Zu Ebelings und Jüngels Sprachregeln

Ebeling notierte in anderem Zusammenhang zur theologischen Grammatik bzw. zu seiner Sprachlehre: »Die *ratio* strebt nach eindeutigen Begriffen. Leben ist für sie Leben, Tod ist Tod, Böses ist Böses usw. Akzidentell mag sich der Sachverhalt modifizieren, der Substanz nach bleibt er derselbe. Die *Theologie* in dem weiten Sinne als die dem Wort Gottes gemäße Redeweise, als die Sprache des Glaubens, geht dagegen mit *kontroversen* Begriffen um. Sie hat mit einem gegensätzlichen Sachverhalt zu tun. Er leitet sich nicht einfach von der Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur her, sondern von der Störung und Verkehrung dieser Beziehung durch die



Sünde. Daraufhin nehmen die Urteile *coram mundo* und *coram Deo* *kontradiktorischen* Charakter an. Das wirkt sich auf alle theologischen Begriffe in der Weise aus, daß sie in die *Duplizität* dieses Gegensatzes geraten. Hier liegt der eigentliche Grund dafür, daß Luther der Überzeugung war, die Sache der Theologie lasse sich in der Denkweise der *ratio* nicht aussagen, die Sprache aristotelischer Philosophie sei der Theologie nicht förderlich, sondern hinderlich.<sup>186</sup> Damit formuliert Ebeling paradigmatisch die Regel seines theologischen Sprachdenkens – mit der Pointe, nicht von einer neutralen Gemeinsamkeit des ›fieri vor esse‹ aus zu denken, sondern von der *hamartiologischen* Passivität her in eine ›Kontradiktion‹ zu führen. Seine oben erörterte Inklusion erscheint dann als sekundär gegenüber der entscheidenden Exklusionsperspektive.

Eindeutigkeit und Duplizität der Bedeutung treten in der theologischen Rede einander gegenüber. Ob sie als Theologie nochmals die Einheit dieser Differenz zu fassen vermag, wäre eine Frage des spekulativen Diskurses, die hier offen bleiben mag (auch wenn das in Ebelings Bemerkung in Anspruch genommen zu sein scheint). Daß es sich bei ›*coram mundo*‹ und ›*coram Deo*‹ um ›Kontradiktionen‹ handelt, bei denen die Theologie ein Gegenbeispiel für philosophische Allsätze anführen müßte und so eine präzise Kontradiktion bildete oder *vice versa*, kann kaum gemeint sein. Auch die übliche Abgrenzung gegenüber Aristoteles ist zu pauschal, um so haltbar zu sein. Es scheint eher die *Duplizität des Sprachgebrauchs* zu sein, mit der sich ›Kontroversen‹ und ›Gegensätze‹ ergeben, anders gesagt: ein Widerstreit, der nicht zu schlichten, aber dennoch erhellend auszutragen ist. Das Beispiel dafür ist hier nicht die ›*caro*‹, sondern die ›*ratio*‹, die philosophisch auf ›Eindeutigkeit‹ angelegt sei – aber nun in Ebelings Sprachregel nicht *dupliziten* Sinn annimmt, sondern allzu eindeutig *negativ* bestimmt wird. Darin wiederholt Ebeling selber die der Philosophie zugeschriebene Vereindeutigung des Begriffs, in diesem Falle desjenigen der ›*ratio*‹.

Wird damit nicht das der Philosophie zugeschriebene Sprach- und Denkproblem theologisch verdoppelt? Das duplizite oder kontroverse Verständnis der ›*ratio*‹ (oder der ›*caro*‹) wird als Kontroverse von ›Außen und Innen‹ inszeniert, statt es als ein sowohl externes als auch internes Problem zu verstehen. Das hieße für die ›*ratio*‹, sie ist ›natürlich‹ auch im Horizont der Theologie als ›*movens*‹ der begrifflichen Vereindeutigung präsent, aber darin nicht hinreichend dialektisch verstanden, oder vorsichtiger gesagt, nicht zureichend ›ambiguitätstolerant‹. Der von Ebeling (unnötig eindeutig) für die Theologie beanspruchte *duplizite* Sprachgebrauch müßte auch der ›*ratio*‹ in der Theologie zukommen. Gleiches gilt sc. für die übrigen anthropologischen Grundbegriffe der Theologie.

<sup>186</sup> Ebd., 124 (kursiv P.S.).

Dann aber – und das ist der Einwand gegen Ebelings Schematisierung – fällt die Identifizierung der Differenz von Philosophie versus Theologie mit der von Außen versus Innen und Eindeutigkeit versus Duplizität. Die Unterscheidung *überkreuzen* einander, statt parallel aufeinander abbildbar zu sein. Das heißt, daß die Theologie durchaus ›Leben, Tod und Böses‹ aufnimmt in der (vermeintlichen) ›philosophischen Eindeutigkeit‹ und dieser Aufnahme auch bedarf, nicht zuletzt wenn die anthropologische Plausibilität einer theologischen Einsicht soll sagbar werden. Bereits hier einen scharfen Gegensatz zu behaupten, hieße Eindeutigkeit gegen Eindeutigkeit stellen und damit die *Aufgabe dupliziten Sprachgebrauchs* zu unterschreiten. In diesem Sinne ist wohl auch die spätere Bemerkung Ebelings zu verstehen: »Desgleichen kann das Erfahren und das Fühlen, das speculari und sogar die ratio sowohl im strikten Gegensatz zum Glauben stehen als auch von ihm in Anspruch genommen und bestimmt werden.«<sup>187</sup>

Das läßt sich am Verständnis der Passivität verdeutlichen. In einem oberflächlichen Verständnis der ›aristotelischen‹ Passivität ist sie mit Ebelings Worten ›akzidentell‹. Bei näherer Hinsichtnahme auf Aristoteles ist sie eine Grundbestimmung der Logik, der Materie, der Seele und selbst des höchsten Seelenteils als passiblem ›nous‹ sowie von Ethik, Rhetorik und Poetik. Daher sind die Pathe auch *der* sinnliche Sinn der Rede wie der Dichtung. Von einer bloßen Äußerlichkeit und Eindeutigkeit ist diese philosophisch mehrdimensionale Sicht der Passivität weit entfernt. Sie ist auch fern von einer eindeutigen Positivierung des Pathos wie der Pathe, denn der Gebrauch macht deren Sinn und Zweck. Daher ist schon philosophisch das Denken wie Sprechen von der Passivität ethisch stets duplizit. Ist in dieser philosophischen Mehrdimensionalität der Passivität aber eine Neutralitätsunterstellung am Werk, die die entscheidende hamartiologische Bestimmung von ›caro‹ wie ›anima‹ und ›ratio‹ verkennt? Nun spricht Aristoteles durchaus nicht nur ›coram mundo‹, sondern stets auch ›coram Deo‹, sofern man den einen ›nous‹ so zu nennen erlaubt. Daraus ergibt sich die ethische und epistemische Normativität und Duplizität seiner Rede.

Umgekehrt kann in theologischer Perspektive so verfahren werden, daß in der hamartiologischen Bestimmung der Passivität durch die Sündenmetaphorik (›cadaver‹ etc.) die Gegenbesetzung zum akzidentellen Verständnis der Passivität zu einer ›essentialistischen‹ Eindeutigkeit führt: der Mensch sei ›remoto Deo‹ nur tot und verdorben. Geöffnet und erschlossen wird solch eine ›heillose‹ hamartiologische Vereindeutigung erst, wenn das soteriologische ›simul‹ auch als Regel des theologischen Sprachdenkens geltend gemacht wird, d.h. wenn die Passivität entsprechend *verdoppelt* auftritt. Das ermöglicht einerseits die Kritik an einer unterbestimmten Neutralisierung der Anthropologie, andererseits die Aufnahme des darin ›Inten-

<sup>187</sup> Ebd., 146.

dierten« als genauer zu bestimmende Finalbestimmung in soteriologischer Perspektive. Das hat für die ›caro‹ wie die ›ratio‹ die Folge, nicht eindeutig ›exkludiert‹ zu werden, sondern sie als ambivalent und ›intentione recta‹ ›sehr gut‹ aufzunehmen und zu kultivieren.

Die Unterscheidungen nicht aufeinander abzubilden, sondern zu kreuzen, ließe sich als ›supplementäre‹ Sprachregel formulieren. Die hamartiologische und soteriologische Perspektive (auf die Passivität) sind *nicht* zu parallelisieren mit ›coram mundo‹ und ›coram Deo‹. Denn beide Perspektiven sind stets in beiden Hinsichten präsent. So ist die Passivität ›coram Deo‹ hamartiologisch wie soteriologisch qualifiziert; und die ›coram mundo‹ ebenso. Nur deswegen ist auch die Passivität ›coram mundo‹ theologisch nicht nur interessant, sondern notwendig zu erörtern, eben weil sich dadurch die vermeintliche Neutralität ausdifferenziert in diejenige Perspektivenduplizität, die Ebeling für die Theologie beansprucht. Daß dergleichen auch in der Philosophie präsent ist, dürfte mittlerweile klar sein, nur nicht in derselben Bestimmtheit des rechtfertigungstheologischen ›simul‹, sondern zum Beispiel in der eines epistemischen und ethischen ›simul‹ wie bei Aristoteles, oder eines ontologischen und metaethischen ›simul‹ wie bei Levinas.

Ebelings Sprachregel der Perspektivenduplizität reizt zu einem Vergleich mit Jüngels Parallelaktion in derselben Frage. Denn während Ebeling die Eindeutigkeit der philosophischen ›ratio‹ zuschreibt und der Theologie eine (leider gegenbesetzende) Perspektivenduplizität, berührt sich das in bemerkenswerter Differenz mit Jüngel, wenn er erklärt: Der »Anspruch des besonderen Ereignisses der Rechtfertigung auf Allgemeinverbindlichkeit und die dem entsprechende anthropologische Relevanz der Rede von Gott ist erst dann eingelöst, wenn die theologischen Aussagen über den Menschen auch für einen Nichtglaubenden einen anthropologischen Gewinn ergeben. Es ist folglich für den aufgrund von Offenbarung gewonnenen Begriff Gottes wesentlich, daß die unter seiner Voraussetzung entstandenen anthropologischen Sätze auch dann sinnvoll und brauchbar sein müssen, wenn der Ausdruck ›Gott‹ als bloße Leerstelle mißverstanden und entsprechend verwendet werden sollte [...]. Man muß zwar jeden Satz theologischer Anthropologie so umformulieren können, daß er auch, ohne Gott zu nennen, verständlich, sinnvoll und gewinnbringend ist. Aber es wird dann jede derartige Aussage von einem Satz des Evangeliums zu einem Satz des Gesetzes, von einem eindeutig wohlthuenden Satz zu einem ambivalenten Satz. Das *spezifische Plus*, auf das es dem Glauben gerade ankommt, läßt sich nicht umformulieren.«<sup>188</sup>

<sup>188</sup> E. JÜNGEL, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ›Anonymität‹ des Christenmenschen*, in: DERS., Ent-

Jüngel geht von dem Anspruch der Rechtfertigung (des Ereignisses oder der theologischen Rekonstruktion?) auf *Allgemeinverbindlichkeit* aus. Das begründet er mit dem *Wort Gottes* (also dem Ereignis), dem das *Hören* aller Menschen entspreche, die, so das schöpfungstheologische Argument, durch dieses Wort erst konstituiert werden. Eine schöpfungstheologische Konstitutionsbehauptung bildet den Grund für den Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit der Rechtfertigung. So heißt es in einer Parallelstelle bei Jüngel: »Gleichwohl muß diese Rede [der Theologie] im Horizont menschlicher Daseinsanalyse verifizierbar werden. Gerade weil *Gottes Wort* das menschliche Wesen als ein hörendes und insofern überhaupt sprachliches Sein konstituiert [...]«. <sup>189</sup> Daß diese kreatürliche Kapazität, das Vermögen oder die akustische Rezeptivität des Menschen verstellt sein könnten, so daß das Argument auf ›taube Ohren‹ treffen könnte und daher eingeschränkt werden müßte, ist nicht im Blick. Hier ist Ebelings These von der ›Störung und Verkehrung‹ kritischer als der Kritiker; auch wenn Ebelings Folgerungen die ›ratio‹ und die ›apprehensio‹ erstaunlich eindeutig geringschätzten.

Demgegenüber führt Jüngels Regel über die Gegenbesetzung von Philosophie und Theologie hinaus, der Ebeling mit Luther zu folgen schien. Darin trägt Jüngel der Aufgabe Rechnung, in theologischer Perspektive die differente Perspektive aufzunehmen und die theologische Einsicht ihr gegenüber als verständlich und erhellend zu erweisen. Daß Ebeling diese Aufgabe teilt, zeigt sich in seiner These von der irreduziblen Duplizität der theologischen Rede – um deretwillen allerdings die ›ratio‹ (schon im Sinne des Aristoteles) unterstellt werden muß, auch wenn hamartologisch selbige nicht als unversehrt ›rezeptionsfähig‹ gelten sollte. Was ab extra als Hypothese einer unversehrten Neutralität erscheinen kann, muß ab intra als Hypothese einer versehrten, aber dieser Zumutung des Hörens (pathisch) exponierten ›ratio‹ gelten. Die kreatürliche Bestimmung des Menschen wird aus dem Anspruch der Rechtfertigung im Rückblick ›wiederholt‹, wobei die ›ratio‹ die Beschränkung zu überwinden hat, die exkludierte Hypothese gelten zu lassen, ›si per impossibile Deus esset‹. <sup>190</sup>

---

sprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 178–192, 189f.

<sup>189</sup> E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 290–317, 291.

<sup>190</sup> Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 pars 2 q. 4 n. 10 (*Opera Omnia*, hg. v. M. PERANTONI, II: *Ordinatio, Liber Primus*, d. 1 et 2, Civitas Vaticana 1950, 282): »Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem, et ita possibilis est haec propositio: ›Deum esse‹, ›Deum posse produci‹ et ›Deum esse Deum‹; sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in

Das sieht Jüngel ähnlich, weil »Gott« also das Vorurteil ist, mit dem theologische Anthropologie arbeitet, muß jeder Satz theologischer Anthropologie anthropologisch allgemein *gültig sein* und insofern dann auch allgemein *verständlich werden* [...].<sup>191</sup>

Jüngel faßt die hermeneutische Aufgabe, bzw. die rhetorische der Darstellung, als eine der *Theologie*, die ihre anthropologischen Einsichten auch formulieren können müsse »*si per impossibile Deus non esset*«. Diese Verdopplungsaufgabe, die eigene Einsicht auch für Andere nachvollziehbar zu formulieren, wurde in Luthers Logik der antischolastischen Gegenbesetzung jedenfalls unterschritten, nicht jedoch in seinem chiastischen Differenzmodell, das oben erörtert wurde. Der Neigung zur Gegenbesetzung folgt Ebeling, *sofern* er die Antithese zu »ratio« und Philosophie fortschreibt. De facto allerdings versucht er immer wieder, die *besondere* Einsicht *allgemein* zu formulieren, wie im Rekurs auf den Topos »*fiere vor esse*«. Nur ist das zuwenig, um die *Differenz* in der Passivität (hamartiologisch, soteriologisch) zu reformulieren. Hier folgt Ebeling dem Schema von Besonderem und Allgemeinem, was dazu führt, die soteriologische Passivität schöpfungstheologisch zu verallgemeinern. Das ist hamartiologisch gesehen weder möglich noch zureichend (wie er in seiner Sprachregel selber begründet).

Aber könnte diese Regel der dezidiert *unzureichenden* Darstellung *ad extra* »in der Sache« begründet sein? Hier führt Jüngel noch einmal weiter, wieder der Parallelstelle folgend: »Man muß also jeden Satz theologischer Anthropologie so umformulieren können, daß er auch, ohne *Gott* zu nennen, verständlich und einleuchtend ist. Es wird dann allerdings [...] eine jede solche Aussage von einem Satz des Evangeliums zu einem Satz des Gesetzes, von einem *eindeutig wohltuenden* Satz zu einem *in sich ambivalenten* Satz. Der *Gewinn*, den der Glaube mit *Gott* gemacht zu haben sich *freut*, läßt sich als solcher nicht umformulieren.«<sup>192</sup> Während Ebeling bei »ratio« und Philosophie die Eindeutigkeit sah und bei der Theologie die Perspektivenduplizität, sieht Jüngel in den theologischen Sätzen die Eindeutigkeit

---

re sicut a potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum«. Daher dann ebd., I d. 43 q. un. n. 2. (Opera Omnia, hg. v. A. SÉPINSKI, VI: Ordinatio Liber Primus, d. 26–48, Civitas Vaticana 1963, 353f): »nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo [...]. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, *si per impossibile Deus non esset*« (kursiv P.S.); vgl. PH. STOELLGER, Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs, in: CHR. GÄRTNER/D. POLLACK/M. WÖHLRAB-SAHR (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003, 129–167.

<sup>191</sup> JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, 291.

<sup>192</sup> Ebd., 292.

(des Evangeliums), die ad extra ambivalent, also zweideutig würden. In der ersten Stelle behauptete Jüngel etwas abweichend, daß ad extra auch eine Eindeutigkeit folge, die des Gesetzes: »es wird dann jede derartige Aussage von einem Satz des Evangeliums zu einem Satz des Gesetzes« (die er als ambivalent bezeichnet).

Das bedeutet jedenfalls eine *andere* Orientierung: statt das Besondere allgemein zu formulieren (›fieri vor esse‹), gilt es, das Konkrete universal zu formulieren. Jüngels Beispiel dafür ist, daß wir nur außerhalb unser selbst zu uns selbst finden. Im ›nos extra nos esse‹ sei formal formuliert, was die Theologie material zu sagen habe.<sup>193</sup> Auf diese Weise Form und Materie separierbar zu denken, unterschreitet zwar Aristoteles' konstitutive Relationseinheit beider, es erinnert auch prekär an eine neutrale Form, die dann sekundär material ›gefüllt‹ werden kann,<sup>194</sup> aber man kann es ad bonam partem in Analogie zu Luthers Vorgehen verstehen, wie oben an der nominalen Struktur 1-5 erörtert. Dann aber wird die Differenz zu Ebeling erstaunlich gering, der sich mit seiner inklusiven Verallgemeinerung ad extra genau darauf bezog.

Der Gewinn von Jüngels Sprachregel ist vielmehr, (zumindest hier) *nicht* die von Luther auch praktizierte *Gegenbesetzung* von Philosophie und Theologie fortzuschreiben, sondern programmatisch die Aufgabe zu formulieren, hermeneutische Übergänge zu suchen und im Sprachdenken zu (er)finden. Nun ist aber auch dies ein Grundzug von Ebelings theologischer Sprachpraxis, also keine echte Differenz. Jüngel behauptet im Unterschied zu Ebeling, daß das ›Spezifische‹<sup>195</sup> oder der ›Gewinn‹ in der Außendarstellung der theologischen Einsicht verloren werde, weil es sich nicht ›umformulieren‹ lasse. Wieso dem so sein soll, wird nicht klar, außer mit der Behauptung, daß die Rechtfertigung »allein im Glauben ›realisiert‹ wird.«<sup>196</sup> So unstrittig das sola fide iustificari ist, warum sollte sich der Gewinn dessen *nicht* ›für alle Welt‹ formulieren lassen?

Ein Gegenbeispiel für diese Unübersetzbarkeitsthese dürfte reichen, um sie zu widerlegen: die Gleichnisse Jesu. Selbstredend sind die ›coram Deo‹ formuliert, mit der Eigenart, den ›spezifischen Gewinn‹ oder auch Verlust

<sup>193</sup> Ebd., 292.

<sup>194</sup> Vgl. später Kant, AA XVII, 729: »Wäre die Materie originarie existierend, so (erhielte sich die materie selbst) wäre die Erhaltung nur auf die Form gerichtet und Gott könnte nicht vollständig als der Autor aller form angesehen werden, weil materie nicht bloß Passiv seyn kann, mithin ihr immer ein Theil der Schuld und des Verdiensts beyzumessen ist. Auch könnte nicht alle Form ursprünglich in sie gelegt seyn, sie müßte successiv in ihr hervorgebracht werden; also providentz würde nicht allein gnug seyn, sondern auch gubernation, d.i. ausserordentlicher concursus zur providentz.«

<sup>195</sup> Damit wiederholt Jüngel das aristotelische Schema von Genus und Spezifikum im Unterschied zum Konkreten und Universalen.

<sup>196</sup> JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, 293.

gerade ›coram mundo‹ verständlich werden zu lassen, auch für jeden, dem Gott eine ›Leerstelle‹ wäre. Daß die Gleichnisse zu Sätzen des Gesetzes werden, weil in ihnen (bis auf die Einleitung) Gott *nicht genannt* wird, stimmt zum Glück nicht. Gleiches gilt für verwandte Formen wie die Metapher oder die Möglichkeiten der Erzählung. Deutlicher noch: das ganze Sprachdenken religiöser Rede richtet sich doch darauf, diesen Gewinn auch für die zu formulieren, die nicht ›schon überzeugt‹ sind. Und wäre das nicht möglich, könnte nie einem der Gewinn vor Augen geführt werden, der nicht schon überzeugt wäre. Sofern die Gleichnisse Jesu erzählte Rechtfertigungslehre sind, geben sie jedenfalls das beste Beispiel für die lebensweltliche Darstellbarkeit dieses ›Gewinns‹, ohne ihn als ›Gesetz‹ zu vereindeutigen.

Noch eine weitere Rückfrage ist unvermeidlich. Verhält es sich notwendig so, daß die theologischen Sätze ad intra ›eindeutig wohltuend‹ sind, und ad extra ›ambivalent?‹ Die Definition des Menschen durch das Pathos ist schon theologisch notwendig zweideutig, in präzisiertem Sinn: Die Passivität ›coram Deo‹ verdoppelt sich in hamartiologische und soteriologische. Da der Mensch *nicht* allein durch das ›iustificari‹ definiert wird, sondern auch durch das ›reus ac perditus‹, ist die Passivität des Menschen ›coram Deo‹ höchst ambivalent. Das läßt sich auch exemplifizieren: Die Passionsgeschichte als Medium der Passionsmeditation *kann* wohltuend im Sinne der Rechtfertigung aufgefaßt werden. Sie kann allerdings auch höchst ›gesetzlich‹ gebraucht werden bis in die lebensfeindlichen Übertreibungen der ›imitatio‹, in der welche Traumata auch immer ausagiert werden mögen. Gleiches gilt in der nicht-theologischen Passivitätsanalyse ›coram mundo‹. Das Pathos als Widerfahrung, aus der sich Ethos und Logos bilden, Begehren und Bedeuten, ist ambivalent – und *wird* erst wohltuend oder schmerzlich in seinen lebensweltlichen Konkretionen.

Formuliert man die Definition des Menschen nominal wie Luther durch »1) Non esse, 2) fieri, 3) Esse, 4) Actio, 5) passio«, ergibt sich weder eine Ambivalenz noch ein Urteil des Gesetzes, sondern ein Religionsphilosophem oder eine nominale Struktur. Die Variationen und Konstellationen von ›Pathos, Ethos und Logos‹ der vorliegenden Studie sind von dieser Art. In theologischer Perspektive weitergehend zu formulieren etwa ›das Ethos entsteht aus dem Pathos‹ stammt aus der Einsicht in die Genesis der ›vita passiva‹ aus der ›iustificatio‹. Nun kann man sagen, die ›vita passiva‹ werde diesseits der Rechtfertigung zu einem Leben im Zeichen des Gesetzes (und sei es in der sublimierten Form der ›humilitas‹), einem leidentlichen Leben als Strafe für die Sünde oder einem gequälten Leben unter dem kategorischen Imperativ. Aber das würde schon eine *andere* Konkretion als die rechtfertigungstheologische voraussetzen. Luthers Nominaldefinition im Versuch einer Hermeneutik der Differenz jedenfalls eröffnete demgegenüber die Möglichkeit einer nicht nur ›gesetzlichen‹ oder ambivalenten,

sondern *mehrdimensionalen* Darstellung der theologischen Einsichten, die die Differenz der Perspektiven wahrte.

Statt zu behaupten, das ›iustificari fide‹ werde ad extra notwendig zu einem Satz des Gesetzes, scheint es treffender, von der Mehrdeutbarkeit dieser Einsicht ›remoto Deo‹ auszugehen. Zunächst ist das Pathos, aus dem der Mensch wird, keine Figur des Gesetzes, sondern der *Ordnung* und des *Außerordentlichen*. Dabei ist das Außerordentliche ambivalent: es kann die üble Störung einer guten Ordnung sein, bis zu deren Riß und dem Anfang einer üblen Ordnung. Es kann auch die heilvolle Störung einer üblen Ordnung sein, bis zu deren Riß und dem Neuanfang einer guten Ordnung. Theologisch tritt das Zeugnis hinzu, der Neuanfang der guten Ordnung sei besser und definitiv, die Geschichte daher keine ewige Wiederkehr, sondern asymmetrisch gerichtet. Aber das sind metaphorische Horizontvorgriffe, die nicht zureichend ›als Behauptungen zu begründen‹ sind. Das bedeutet keinen Relativismus, sondern die Präzisierung entsprechender Aussagen als Zeugnis, Bekenntnis und Darstellung bestimmter Hoffnung.

## 9. Pathos im Übergang: Bewegungsmetaphorik

Das außerordentliche Widerfahrnis der soteriologischen Passivität als Anfang einer neuen Ordnung artikuliert sich neben anderen in drei Grundmetaphern Luthers, der ›unio‹, dem ›raptus‹ und der ›cooperatio‹. Als Übergang von der Erörterung der duplizierten Passivität zu deren Lebensgestalt in der ›vita passiva‹ sind sie als prägnante Beispiele besonders geeignet. An ihrer Differenz und ihrem Verhältnis läßt sich Luthers Eigenart ebenso erörtern wie das Verhältnis von quer stehender Passivität und korrelativer Passivität des Lebens.

Als ein maßgebliches Unterscheidungsmerkmal Luthers gegenüber der Mystik gilt gemeinhin das passive Verhältnis zum Wort Gottes. Die differenzorientierte Gegenbesetzung zur mystischen kontemplativen Passivität wie zur scholastischen Theologie als ›theoretischer Wissenschaft‹ lautet: »Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.«<sup>197</sup> Wurden Glaube, Liebe und Hoffnung traditionell der ›contemplatio‹ untergeordnet,<sup>198</sup> seien sie bei Luther eine ›passio verbi‹.<sup>199</sup> Das ›Aussein auf‹ von Glauben, Hoffen und Lieben ist eine *gewordene* Intentionalität, im Werden als Bewegt-, Hingerissen- und Geführtwerden durch Gottes *Wort*. Im Sprachdenken vom Menschen als ›creatu-

<sup>197</sup> WA 5, 163, 28f.

<sup>198</sup> D. MIETH, Die Einheit von vita activa und contemplativa, Regensburg 1969, 45ff, 50.

<sup>199</sup> CHR. LINK, Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang, EvTh 44, 1984, 315-351, 332.



ra verbi« kehrt so der aus der Mystik bekannte »raptus« wieder, allerdings in neuer Gestalt. Es geht Luther nicht mehr um eine Entwerdung und eine Lösung von der Sinnlichkeit, sondern um deren »renovatio« durch das Wort. Was hier fehlt, aber aus der Pathos-Tradition zu erwarten wäre, ist der Zusammenhang von »raptus« und Ekstase, wie er in der mystischen »unio« üblich war.<sup>200</sup>

#### A) »Unio« als Gabentausch

Der sublimierte wie sublime Nachklang dessen findet sich noch in »De libertate«, wenn im »fröhliche Wechsel« des Glaubens die Seele mit Christus eins wird wie Braut und Bräutigam.<sup>201</sup> Dieses biblisch belegbare<sup>202</sup> »commercium« als Figur der Einheit in der Differenz benennt nicht Handel oder Tausch, sondern eine asymmetrische, chiastische Gabe: Christus gibt uns seine Gerechtigkeit und »raubt« oder übernimmt unsere Sünde. Die Brautmetaphorik des »admirabile commercium« ist nach dem Vorbild des »divinum commercium« der Inkarnation gestaltet. Was sich hier metaphernhermeneutisch zeigt, ist die Paradoxierung der Tausch- als Gabemetapher. Für den »Wechsel« der Eigenschaften von Seele und Christi paradigmatisch ist die »unitio« und »unio« seiner zwei Naturen – die als Grundmetapher auf das Verhältnis von Christus und Christen übertragen wird. Die liturgischen Hintergründe dessen seien nur angemerkt.<sup>203</sup> Diese christologisch begrün-

<sup>200</sup> Vgl. EBELING, Lutherstudien II,3, 459: »daß für Luthers Glaubensverständnis die unio mit Christus, die unio mit dem Wort des Evangeliums konstitutiv ist. Berührung und Differenz erreichen hier äußerste Dichte. Darf man so aufteilen: Luther gehe es um die Einigung nicht mit Gott, sondern mit Christus? Wie abwegig! Ist doch die unio Gottes mit der Menschheit in Christus der Grund der Glaubensunio mit Christus. Trotzdem hat die Akzentverschiedenheit Gewicht. Im einen Fall dominiert die Vorstellung einer gnadenweisen Überhöhung und Durchdringung des Menschen mit göttlichen Kräften, im andern Fall die Kommunikation zwischen Gerechtem und Sünder, so jedoch, daß es zu einem unfäßlichen Rollentausch kommt dank dem Leben, Sterben und Auferstehen Christi pro nobis. Bleibt es also etwa dabei, daß nur im ersten Fall sich die unio realisiert, während bei Luther die durch die Sünde gesetzte Distanz trotz der unio nicht verschwindet?« Vgl. zur »unio« ebd., 163–177.

<sup>201</sup> Vgl. A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2, Gütersloh 1972/Berlin 1973, 209f u.ö.; T. BEER, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Luthers, 2 Bde., Leipzig 1974, 1, 2–16; M. LIENHARD, Martin Luthers christologisches Zeugnis, Berlin/Göttingen 1980, 103f (Anm. 85). Zur Brautmetaphorik tritt eine juristische Vorstellung: nicht die Vermischung der Personen, sondern gemeinsamer Besitz und Gütertausch.

<sup>202</sup> Vgl. Phil 2, 6; 2Kor 5, 21; 8, 9.

<sup>203</sup> Das »commercium« stammt evtl. aus dem »admirabile commercium« im Hochgebet der Weihnachtsmesse (zur Inkarnation) oder dem »beatum commercium« aus Ostersonntagsmesse (am Kreuz Tausch von Leben und Tod); vgl. ADAM, Dogmengeschichte, 209.

dete ›unio‹ weicht signifikant ab von der mystischen Vorstellung. Es bedarf keiner ›cooperatio‹ oder vorlaufender ›compassio‹ seitens des Menschen, sondern die ›unio‹ wird durch Christus allein herbeigeführt, worin das ›fieri‹ (vor ›esse‹) seine neue Pointe entfaltet: »Credere in Christum est eum induere, unum cum eo fieri.«<sup>204</sup> Die vor Augen gestellte Wirklichkeit des Heils hat die Gestalt der Einheit der Person mit *ihm*, nicht als Gleichwerden im Sinne der Mimesis der Passion Jesu, sondern weniger ›minneglich‹, als ›matrimonium‹ mit Gütergemeinschaft.<sup>205</sup> Nur wird die bemerkenswert asymmetrisch vorgestellt: »Ad primam gratiam sicut et ad gloriam semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum.«<sup>206</sup> Der alte Topos der ›weiblichen‹ Passivität bekommt eine neue Wendung im Zeichen kreativer Passivität.

Diese Gemeinschaft ist wie der fröhliche Wechsel kein Gütertausch, sondern asymmetrische Gabe: erstens *Gabe Christi* an uns, d.h. die Gabe seiner Gerechtigkeit; zweitens scheinbar Gabe unserer Ungerechtigkeit an ihn. Aber das wäre irrig, denn diese Gabe ist ein *Nehmen Christi* (wenn nicht glücklicher Raub). Passender könnte man über das Geben und Nehmen hier sagen: ›der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen‹. Die Gabemetaphorik *kann* dann auch mit Tod und Geburt variiert werden im Tod des alten und der Geburt des neuen Menschen. Entscheidend aber ist, daß der ›Tausch‹ hier (kalkuliert!) *ad absurdum* geführt wird. Der ›Tausch‹ von Ungerechtigkeit gegen Gerechtigkeit ist erstens *Gabe*, die unsererseits zur *Antwort* im Empfangen dessen führt, und zweitens *Nehmen* seitens Christi, die zusammen das Neuwerden des Lebens eröffnen. Christus *erleidet* unsere Sünde, die er auf sich *nimmt*, und die Christen *erleiden* seine Gerechtigkeit in Freude und Dank. Dabei läßt sich ein innerliches und äußerliches Widerfahrnis unterscheiden, scholastisch gesagt ein ›opus internum‹ als passive Gabe des ›velle‹ (›credere‹, ›sperare‹, ›diligere‹), worin der Mensch bewegt *wird* (›motus‹, ›raptus‹, ›ductus verbi Dei‹) ›coram Deo iustificante‹; und ein ›opus externum‹, indem das ›velle‹ zur ›voluntas incarnata‹ wird ›coram Deo iustificante‹ und zugleich ›coram seipso et mundo‹.<sup>207</sup>

<sup>204</sup> WA 2, 535, 24; vgl.: »quod de Christo dictum est, etiam de nobis propter Christum dictum intelligitur. Non enim potest Christus separari a nobis, nec nos ab illo, cum unum simus cum illo et in illo, sicut membra unum in capite et cum capite uno« (WA 2, 531, 10-13).

<sup>205</sup> Andere Metaphern sind dafür: ›caput‹ und ›membra‹; ›fons‹ und ›rivuli‹; ›sol‹ und ›radii‹. Der Lichtstrahl hat keine eigene Wirklichkeit, sondern *ist* nur im Ausgestrahltwerden (JOEST, *Ontologie der Person*, 378).

<sup>206</sup> WA 56, 379, 1f.

<sup>207</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998, § 3 (Das Ereignis der Rechtfertigung), II. und III. (52-74).

## B) ›Raptus‹ als evozierte Spontaneität

Mit dem fröhlichen ›Gabentausch‹, der kein Tausch mehr ist, wird der Ort neu geschaffen (›donner lieu‹), an dem sich ›unio‹ wie ›raptus‹ ereignen: das Herz des Menschen als Metapher für das *leibliche Selbst*. Es ist der Ort der Vollzüge, in denen die Bestimmtheiten Ereignis werden oder das Widerfahrnis zum Vollzug, artikuliert allerdings im problematisch dualen Widerstreit von Gott und Satan wie in der Metaphorik von ›spiritus‹ und ›caro‹.<sup>208</sup> Das Herz hängt in Liebe oder Haß an Gott oder an sich selbst. Sich Lieben heiße, Gott Hassen und umgekehrt.<sup>209</sup> Dieses ›Hängen an‹ im Affekt nennt Luther ›nisus‹ (von ›niti‹, trachten nach, streben, drängen), das wie Augustins ›cupiditas‹ hamartiologisch oder soteriologisch qualifiziert sein kann, aber im Unterschied zur ›concupiscentia‹ nicht per se negativ besetzt ist.

Nun ist dieses Trachten des Herzens kein Vollzug reiner Spontaneität, sondern *affiziert* und *evoziert* wie jede Liebe oder aller Haß. Die äußerste Aktivität dieser Strebungen ist responsorischer ›Effekt‹ des ›raptus‹, der eben darin die kreative Freisetzung aller Strebungen ist – und kein Entwerden als Stillstellung derselben. In der Freiheitsschrift heißt das »per fidem sursum rapitur supra se in deum«,<sup>210</sup> mit deutlichem Anklang an die ernüchterte Ekstase des ›nos ponit extra nos‹. Die passive Genesis des Glaubens ist ein Hingerissenwerden von Gott zu Gott – fort von sich selbst und Welt als Liebesobjekten. Soweit, so augustinisch. Nur wäre darin der ›raptus‹ unterbestimmt, denn er ist keine ekstatische Entweltlichung, sondern eine gleichsam passionierte ›Verweltlichung‹ als Gewärtigung der Weltlichkeit der Welt.

»Velle enim illud, quod credere, sperare, diligere iam diximus, est motus, raptus, ductus verbi dei et quaedam continua purgatio et renovatio mentis et sensus [...]. Licet non semper aequae intensa sit illa passio, tamen semper est passio.«<sup>211</sup> So wie in Luthers differenzhermeneutischer Erörterung 1–5 die Bestimmungen 1–3 als Zugleich von Sünde, Rechtfertigung und Gerechtigkeit dialektisch verschränkt wurden, so klärt sich hier der Grund dieser Verschränkung, das basale soteriologische Pathos, von dem her Geist und Sinne neu werden. Das hat seinen Ursprung nicht in der Spontaneität der Seele, sondern die ist Resonanz auf das »frohlich leyden« von Gottes Wirken.<sup>212</sup>

Nicht zu überschätzen ist die *Fröhlichkeit* dieses Leidens. Aus der Mystik zwar vertraut als Glück des *Gottliebens* im Gottleiden, ist dies einer der prä-

<sup>208</sup> Vgl. WA 18, 670.

<sup>209</sup> Vgl. WA 7, 110; 5, 35; vgl. dazu JOEST, *Ontologie der Person*, 216ff.

<sup>210</sup> WA 7, 69, 14.

<sup>211</sup> WA 5, 177, 12–15.

<sup>212</sup> WA 7, 550, 10.

gnanten Belege bei Luther für die *glückliche*, ›lustvolle‹ Passivität, die nicht schmerzlich ist, wie etwa Bernd Moeller im Anschluß an die Mystik meinte, die auch nicht in der ›mortificatio‹ aufgeht, sondern initial, permanent und final Freude freisetzt, die nicht in sich selbst ihren Ursprung hat. Diese Affekte entstammen nicht der einsamen Autoaffektion,<sup>213</sup> sondern der *Heteroaffektion*. Phänomenologisch ist zu bemerken, daß alle glücklichen Affekte und zumal deren ›Dauer‹ als Befindlichkeiten oder Gestimmtheiten bis in die Atmosphären des Lebens Paradigmen dessen sind, was Jüngel als Gewinn der Rechtfertigung für unübersetzbar erklärte. Für eine ›Theorie‹ der Spontaneität kann sich Luthers Denken vom Pathos hier als hilfreich erweisen. Das *Bewegtwerden* durch eine ›natürlich‹ wirkende Kraft nennt Luther ›spontanes Geschehen‹.<sup>214</sup> Die *responsive* Spontaneität des ›affectus‹ ist die evozierte Regung des Herzens, nicht die eines deliberativen Wollens. Im Gegenteil wäre die deliberative Spontaneität ein Abbruch der unwillkürlichen Spontaneität.<sup>215</sup> Im Modus des Affektes ist eine ›provizierte Spontaneität‹ denkbar, die nicht ›facit, quod in se est‹, sondern die unwillkürlich tut, wozu sie ›gereizt‹, ›gelockt‹ und ›hingerissen‹ wird. Diese Differenz von unwillkürlicher und willkürlicher Spontaneität hieße phänomenologisch, nichtintentionale und intentionale Spontaneität zu unterscheiden, wobei erstere von Luther dem Herzen bzw. Affekt, letztere dem Intellekt zugeschrieben wird. Ob diese Zuordnung nicht die Einheit der Person im Herzen zu zerreißen droht und von einer sekundären Exklusion ›der‹ Scholastik bestimmt ist, wäre eigens zu untersuchen.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Das wäre ein Thema der Melancholie bei Luther.

<sup>214</sup> WA 5, 595, 27: »quietam illam et genuinam rerum vim, qua velut *sponte* sua omnia possunt et faciunt«. Vgl. JOEST, *Ontologie*, 278: »Sein Begriff des Spontanen ist offenbar nicht so sehr am Gegensatz des in Selbstbestimmung Gesetzten gegen das von außen Aufgezwungene orientiert als vielmehr an dem Gegensatz des ›von selbst‹ Hervorbrechenden gegen das ›beflissene‹, sich selbst erst zwingende und aufraffende Verhalten. Man muß das verstehen im Zusammenhang der ganzen theologischen Anthropologie Luthers, nach der gerade die Grundbewegung des Selbst [...] nicht in der Sphäre der Willensentschlüsse aus Überlegung und Entscheidung, sondern in der tieferen Sphäre eines elementar vor-entschiedenen, durch die bestimmende Macht vor-eingenommenen Ausseins-auf ... zu suchen ist«.

<sup>215</sup> Vgl. ebd., 278: »Tritt jene bemühte Selbstbestimmung zum Tun des Gebotenen in den Raum des Verhaltens zu Gott und Gottes Willen hinein [...], so zeigt dies für Luther nicht nur das Fehlen des spontanen Bewegtseins durch und für Gott, sondern geradezu die innere Wirksamkeit einer Gegenspontaneität im Bewegtwerden durch eine gottwidrige Macht«.

<sup>216</sup> Vgl. ebd.: »Gott bewegt und wirkt aus einer Kraft, die allein die seine ist; aber er bewegt nicht über den Kopf und das Wollen des Selbst hinweg, sondern eben dieses Wollen selbst zum Mit-wollen oder In-wollen in seinem Willen. Darum wird der Mensch hier zur wahren Spontaneität gebracht, jenseits von mechanischem Genötigtwerden wie von beflissener Selbstnötigung«.

Im Blick auf die Mehrdimensionalität der Passivität fragt sich nur, *wer* ›reizt, lockt und reißt‹ hier? Der ›raptus‹ ist nicht in jedem Fall eine ›eindeutig wohltuende‹ Passivität.<sup>217</sup> Ein ›nos ponit extra nos‹ kann nicht nur traumatisch sein, sondern auch diabolisch. Denn durchaus kritisch gegenüber der Ekstase kennt Luther nicht nur den ›raptus ad Deum‹, sondern auch ›ad Satanam‹: »Quando ergo Deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt, tanquam si eques agat equum tripodem vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, hoc est equus male incedit.«<sup>218</sup> Hier kehrt wieder, was in der Fixierung auf die soteriologische Passivität in der Regel vergessen wird, daß sie das definitive Remedium ist gegen die hamartiologische, hier sogar gegen die ›satanische‹ Passivität.<sup>219</sup> Nun wird diese ›raptus‹-Metaphorik leicht für ›mythische Rede‹ gehalten, da sie wie die Reittiermetapher externe Mächte vorstellt, die ›ohne Ichbeteiligung‹ des Menschen über ihn schalten und walten. ›Subjektivitätstheoretisch‹ ist darin sicher störend, daß es um Vollzüge geht, die der Mensch nicht *aus sich* freisetzt, die ihn aber *als ganzen* betreffen diesseits von Überlegung und Wahl. Würde man das als Heteronomie oder Mythos pauschal ausschließen, würden einem für viele Phänomene die Worte fehlen.

Aber dieser Ausschluß ist weder nötig noch wünschenswert. Denn die evozierte Spontaneität setzt das Ethos (Glaubensleben) und den Logos (Sprachdenken) frei, die die Medien der Vermittlung bilden. Von dem Urstiftungsereignis her bleibt das Leben des Christen vom Pathos bestimmt, in allem Tun und Lassen. Gerade die *Aktivität* wird zum *Medium* der sie bestimmenden *Passivität*: »Christiani vero non libero arbitrio, sed spiritu Dei aguntur, Roma. 8. Agi vero non est agere, sed rapi.«<sup>220</sup> So gesehen sind ›raptus‹ und ›agi‹ keine Ausdrücke schlechter Heteronomie wie im ›satani-schen raptus‹, sondern *heilvoller* Heteronomie, die die Freiheit des Lebens erst ›begründet‹ und freisetzt – und dafür lebenslang unerläßlich bleibt. Das natürliche Seelenleben der Kreatur wird dadurch nicht sistiert oder zum schlechten Schein, sondern befreit und eröffnet, wie es die Schöpfungstheologie imaginativ antizipiert. Hier findet sich der rechte ›Sitz im Leben‹ der ›natürlichen‹ Theologie, sofern die ›natura hominis‹ erst durch diese Fremdbestimmung von ihrer Entfremdung unterschieden wird: »Nunc

<sup>217</sup> Vgl. D. KORSCH, Im Affekt, in: Affekte, Hermeneutische Blätter 2004, 6–9.

<sup>218</sup> WA 18, 709, 21–26.

<sup>219</sup> Vgl. WA 18, 710, 3–7: »Omnipotentia Dei facit, ut impius non possit motum et actionem Dei evadere, sed necessario illi subiectus paret. Corruptio vero seu aversio sui a Deo facit, ut bene moveri et rapi non possit.« Vgl. ebd., 711, 713–715, 743, 747, 752f.

<sup>220</sup> WA 18, 699, 11–13.

vero, cum agatur et rapiatur volendo, non fit quidem voluntati eius vis, quia non cogitur nolens, Sed naturali operatione Dei rapitur ad volendum naturaliter«. <sup>221</sup>

In der nominalen Trias formuliert heißt das, Ethos und Logos des Menschen werden ›semper‹ und ›simul‹ aus dem Pathos, das ihn ›ab extra et altero‹ trifft und der ›schlechthinnigen Abhängigkeit‹ von sich selbst entreißt. Wie er sich dazu verhält, ist entscheidend für ihn, aber diachron verspätet gegenüber dem Getroffenwerden. Nicht diese Strukturdynamik ist zu feiern oder zu verkennen, sondern die Bestimmtheit und die Vollzüge dieser Struktur. Wie er sich in den Vollzügen dazu verhält, ist seine Antwort, die er gar nicht umgehen kann. Er kann nicht nicht auf das antworten, was ihn trifft. Er wird darin nicht negiert oder ›versklavt‹, sondern er wird als Selbst und Individuum erst durch dieses Urstiftungsgeschehen evoziert. »Der passivitas- und raptus-Charakter der Grundbewegung besagt also nicht die Ausschaltung der Beteiligung des Selbst, wohl aber die Unmöglichkeit, daß das Selbst dies sein Beteiligtsein durch einen Entschluß herbeiführen, aufheben, von der einen in die andere Richtung umwenden kann. Das heißt nun allerdings, daß der Mensch [...] sich gerade in dem, worin sein Selbst eigentlich lebt [...], sich nicht in der Hand hat«. <sup>222</sup>

Diese vielgescholtene Grundthese aus ›De servo arbitrio‹ ist anthropologisch in ihrem Gewinn durchaus zu formulieren, wie in der Struktur von Pathos, Ethos und Logos ersichtlich. Verkürzt heißt das, wir werden nicht aus uns selbst, sondern von dem her, was uns trifft, ohne es gewählt zu haben, was uns aus der Ordnung des Gewohnten herausreißt und dazu provoziert, darauf zu antworten. Denn wir können nicht nicht darauf antworten. Was uns trifft, ist diesseits der Wahl; wie wir darauf antworten, ist unsere Wahl, die uns aber bei glücklichen oder heilsamen Passivitäten überaus leicht fallen dürfte. »Impius vero non venit etiam audito verbo, nisi intus trahat doceatque pater, quod facit largiendo spiritum. Ibi alius tractus est, quam is qui foris fit; ibi ostenditur Christus per illuminationem spiritus, qua rapitur homo ad Christum dulcissimo raptu et patitur loquentem doctorem et trahentem Deum potius, quam ipse quaerat et currat.« <sup>223</sup>

### C) ›Cooperatio‹ als Medium

Der ›raptus‹ in seiner polaren affektiven Tönung ist eine Grundmetapher der basalen Passivität des Menschen mit sensiblen Spuren. Daß diese Figur keine obskure Fremdbestimmung meint, wie im ›satanischen‹ ›raptus‹, son-

<sup>221</sup> WA 18, 714, 31-33.

<sup>222</sup> JOEST, *Ontologie der Person*, 221. Vgl. »Dieses Hingenommensein, weit entfernt, eine Entpersönlichung darzustellen, gehört für Luther offenbar geradezu grundlegend zu dem Charakter menschlicher Personalität« (ebd.).

<sup>223</sup> WA 18, 782, 7-11.

dern soteriologisch eine erhellende und heilsame, zeigt sich in der durch sie freigesetzten ›cooperatio‹ von Mensch und Gott. Es ist zwar gängige Meinung, die sei nach Luther ausgeschlossen, aber das Gegenteil ist der Fall, sofern man voranstellt, daß er in dem, was ihn trifft, nicht schon tätig sein kann, sondern ›mere passive‹ ist. Aber der ›raptus‹ als ›Pathos der Freiheit‹ ist keine bloße Initialbestimmung, sondern *Basalbestimmung* – »ut nos habeat suos cooperatores«. <sup>224</sup>

Was in diesem Übergang zur ›cooperatio‹ bis in die ›vita passiva‹ thematisch wird, ist die *Medialität* von ›raptus‹ und ›cooperatio‹ in Ethos und Logos: die *Sprache* als die Darstellung der Passivität und die *passionierte Rede* als deren Ausdrucksgestalt. Für die Medialität der Rede von, mit und aus Pathos ist auf die Metapher und ihre Verwandten und damit auf den problemgeschichtlichen Hintergrund der Rhetorik zu verweisen. <sup>225</sup> Entsprechendes gilt sc. nicht allein für sprachliche Figuren, sondern auch für Bilder und Riten sowie in der Lebensführung als ›cooperari‹.

Handeln, wie das Sprachhandeln, und Denken, wie das Sprachdenken, sind die einander korrespondierenden Gestalten der Antwort auf das basale Pathos. In Luthers Metaphorik zeigt sich das daran, daß die *cooperatio* von Mensch und Gott zugleich ein ›colloquium‹ ist: »Cooperatores enim sumus dei. Et sicut ipse in nobis loquitur, ita et operatur omnia in nobis«. <sup>226</sup> Die Formulierung zeigt in besonderer Prägnanz, daß *Ethos und Logos aus dem Pathos* hervorgehen; nicht so, daß sie sich von einer initialen Bestimmung ablösen und dann autonom das Leben gestalten, sondern die Fremdheit dessen, der uns im Pathos nahekommt, bleibt präsent in Ethos wie Logos. ›Ipse in nobis‹ ist die Grundbestimmung dafür, mit der Mystik über sie hinaus. Die Nüchternheit dieser Bestimmung der Heiligen ist merklich: Die ›vita activa‹, die aus dem ›mere passive‹ folgt, ist ›cooperatio‹, nicht in einer einmal freigesetzten ›Autonomie‹, sondern in permanenter Heteronomie <sup>227</sup> – und das ist gut so, weil der ›Heteros‹ gut ist. Denn der ›Autos‹ wäre auf sich selbst gestellt in einer Selbstbestimmung, die stets *in ihm selbst* ihren Anfang zu nehmen hätte. Das ist nicht nur phänomenologisch unterbestimmt, wie an einer Erörterung der Selbstwerdung aus dem und den

<sup>224</sup> WA 18, 695, 29.

<sup>225</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Metapher und Lebenswelt.

<sup>226</sup> WA 4, 61, 15–20: »Respice in servos tuos et in opera tua, et dirige filios eorum, id est qui te fide colunt et serviunt servitute, ut Paulus servus Ihesu Christi. Et opera eorum sunt tua, quia Phil. 2. ›deus operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate‹. Cooperatores enim sumus dei. Et sicut ipse in nobis loquitur, ita et operatur omnia in nobis. ›Dirige‹, scilicet ut sint recti corde et non curvi vel ambitiosi in circuitu litere.« Vgl. WA 5, 291, 1f: »›dei cooperatores sumus‹«; vgl. 55/2, 697.

<sup>227</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Theismuskritik und protestantische Ethik, in: B. BOOTHE/PH. STOELLGER (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz im Verhältnis von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 176–196.

Anderen zu erörtern wäre.<sup>228</sup> Es ist auch theologisch unzureichend. Denn eine Pointe der passiven Genesis des gerechtfertigten Selbst besteht darin, daß die Gerechtigkeit ihm *zugeschrieben* und nicht sein Eigentum wird. Sie wird nicht einfach ›seine‹ Gerechtigkeit, sondern bleibt different, in diesem Punkt strukturell dem Sittengesetz Kants entsprechend, das *nicht* im Subjekt aufgeht und auch nicht in seiner ›empirischen‹ Realisierung eingelöst wird.

Heteronomie ist allerdings eine anstößig ›äußerliche‹ Formulierung für die Struktur des Mitseins von Gott und Mensch. So wie die Passivität als Bestimmtwerden im Fürsein Gottes ihren Anfang nimmt, so ihre Vollzugsgestalt im Mitsein. Daher ist ›cooperatio‹ auch *nicht* nur auf die Adiaphora beschränkt, auf die ›innerweltlichen‹ Beziehungen die gleichsam als ethische Adiaphora der Willkür des Menschen überlassen blieben. Das *konstruktive* Verhältnis des unfreien Willens ›coram Deo‹ und seiner nie geleugneten Freiheit ›coram mundo‹ wird vermittelt über die ›cooperatio‹, die die evozierten Aktivitäten und Passivitäten des Lebens im Zeichen des Pathos der Rechtfertigung in ein versöhntes Verhältnis setzt. Die quer stehenden Urstiftungspassivität unterbindet nicht, sondern evoziert die korrelativen Passivitäten wie Aktivitäten des Lebens. Anachronistisch formuliert liegt in *dieser* ›schlechthinnigen Abhängigkeit‹ der ›Grund der Freiheit‹, nicht einer Freiheit von Gott, sondern einer Freiheit von Gott *her* und dadurch auf ihn *hin*. Der *Sinn* dieser Freiheit entfaltet sich aber nicht zwischen Mensch und Gott allein, sondern in der lebendigen ›vita passiva‹ des Christen.

Die ›prima gratia<sup>229</sup> der Rechtfertigung ist daher nicht nur ein Anfang einer neuen Reihe, der im Folgenden auf der Strecke bliebe, sondern als Anfang bildet sie die Reihenregel der Lebensform des Christen. Daran bleibt er in allem Tun und Lassen und Leiden orientiert. In der Logik der ›gratia‹ gesagt, ist sie eine Gabe, die nicht in ihrem passiven ›Empfang‹ ihr Ziel findet, sondern indem sie *gebraucht* wird, nicht nur benötigt, sondern ›benutzt‹, indem sie nicht nur ›empfangen‹, sondern weitergegeben wird. Es ist dann widersinnig, eine erste von einer zweiten Gabe zu unterscheiden, als müßte der Anfang des ›neuen Lebens‹ noch als gesonderter Akt Gottes wiederholt werden.<sup>230</sup> Denn der Anfang als Regel der Reihe des Lebens

<sup>228</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Selbstwerdung. Paul Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf, Tübingen 2005, 273–316.

<sup>229</sup> Vgl. dazu M. SEILS, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, Gütersloh 1962.

<sup>230</sup> Vgl. WA 56, 379, 13–17: »Quia gratiam dat primo operantem, qua sinit vti et cooperari, vsque dum aliam incipit infundere, qua infusa iterum sinit eam esse cooperantem, que tamen in prima sui infusione fuit operans et prima, licet respectu prioris sit Secunda. Prima enim dicitur semper respectu suiipsius, quia operans est primo, deinde cooperans secundo.«



bleibt in allem folgenden bestimmend und orientierend. Es ist auch keine sonderlich hilfreiche Metapher, hier von uns als ›Instrumenten‹ Gottes zu sprechen, auch wenn wir nicht die ›Urheber‹ der ›cooperatio‹ sind.<sup>231</sup> Wenn schon ›Instrumente‹, dann wären wir solche, die im Spiel selber schwingen und klingen, die also eigendynamische Resonanzräume des Musikers sind, ohne die er schlicht stumm bliebe. »Sic placitum est Deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos *cooperatores*, dum foris *sonamus*, quod intus ipse solus spirat, ubi ubi voluerit.«<sup>232</sup>

So erscheint es im Rückblick zumindest mißverständlich, von einem ›opus internum‹ der ›iustificatio‹ im Unterschied zum ›opus externum‹ der ›cooperatio‹ zu sprechen.<sup>233</sup> Denn die Pointe der ›cooperatio‹ ist, daß sie ebenso den *ganzen* Menschen in allen seinen Vollzügen bestimmt wie ›unio‹ und ›raptus‹, und mehr noch: die ›cooperatio‹ bestimmt das ganze Leben in seiner diachronen Weite. Bedenkt man, daß in der Zueignung eines neuen Wollens von ›credere‹, ›sperare‹ und ›diligere‹ der Geist dem ganzen Menschen gegeben wird, so wird im Vollzug der Aneignung dessen der Geist Fleisch: »Voluntas vero incarnata [...] recte potest dici cooperari et activitatem habere.«<sup>234</sup> Wie der Geist im Wort inkarniert, so auch im entsprechenden Wirken des Menschen, das darin zum Medium des Geistes werden kann. Überspitzt formuliert wird der Mensch zur Inkarnation des Geistes, bis in die Passionen seines Lebens hinein. Das Leben des Christen derart christologisch zu interpretieren, darf nicht *symmetrisch* verstanden werden, als wäre die Passion des Christen die prolongierte Passion Christi. Diese Übertreibung lag in der Mystik und der Inszenierung von (angehenden) Heiligen nahe, wie oben erörtert.

Daran zeigt sich, wie entscheidend die *Asymmetrie* im Verhältnis von Passivität und Passion ist, wenn man die ›cooperatio‹ versteht als *Passion aus Passivität*, nicht im Sinne eines ›leidentlichen‹, sondern eines leidenschaftlichen Lebens, aufgrund der Freisetzung der Leidenschaften des Menschen in einer bestimmten Orientierung. Wie schon in der hamartiologischen Passivität ›der Fall‹ zur Reihenregel wurde, so auch in der soteriologischen – mit gravierender Asymmetrie. Bei allem ›simul‹ des Christen ist doch unmißverständlich die Tendenz des darin Gleichzeitigen vom ›non esse‹ über das ›fieri‹ zum ›esse‹. Diese Tendenz ist allerdings nicht als Funktion von Ethos und Logos zu verstehen. Dann wäre sie gewissermaßen genauso schnell verspielt wie gewonnen. Es gibt auch keine ›habituelle‹ Heiligung

<sup>231</sup> WA 40/III, 237, 28–32: »Deus vult manere Deus, creator et factor omnium, nos autem vult habere *cooperatores* seu potius instrumenta, non auctores. Quia autem postulam esse auctores, fit, ut inde habeamus vanitatem et panem afflictionis.«

<sup>232</sup> WA 18, 695 28–30.

<sup>233</sup> Vgl. WA 5, 177.

<sup>234</sup> Ebd.; vgl. SEILS, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, 84f.

des Willens, die ihm ›intrinsisch‹ zu eigen würde. Es gilt hier vielmehr eine Zweideutigkeit zu klären: die von ›sich bestimmen Lassen‹<sup>235</sup> und Bestimm*t*werden. Da das Lassen ein transitives Tun ist, nolens oder volens, ist es eine so subtile wie möglicherweise subversive Wiederholung des Aktivitätsprimats, dessen prekäre Ambivalenz in der Mystik ausreichend deutlich geworden sein dürfte. In Fragen von Gnade wie Sünde gilt, wir können‹ nicht lassen, weder das eine tun noch das andere unterlassen. Würde das verdunkelt, würde im Zeichen des ›Lassens‹ nur ausagiert, was unverarbeitet wiederkehrt.<sup>236</sup> Daher wäre es eine Konfundierung der ›reinen‹ Passivität mit der kooperativen und eine Verkürzung der kooperativen als im Grunde von der eigenen Tätigkeit umfassen, wenn man von einem Lassen in der Genesis des Glaubens spräche und es darüber hinaus zur Grundbestimmung der ›cooperatio‹ machte.<sup>237</sup>

Im *Bestimmtwerden* wird das neue Selbst vom Anderen her, nicht nur als ergon, sondern auch als ›energeia‹,<sup>238</sup> und das nicht als differenzloses ›Ganzwerden‹, sondern als Werden durch den Anderen, der das eigene Werden *öffnet* auf alle anderen Anderen. Nur wenn die ursprüngliche und stets präsente Alterität und Asymmetrie der Selbstwerdung gewahrt wird, wird aus dieser passiven Genesis auch das Werden *für* Andere einsichtsfähig. Denn dieses externe, vorgängige Woher ist nicht nur das meinige, sondern das *aller* Anderen. Man würde dem klassischen ›Heilsegoismus‹ folgen, wenn die Passivität sich in der Passion einer *Selbstwerdung* erschöpfte. Daß dieses Selbst vom Anderen her auf alle Anderen hin *mitwirkt*, macht gerade die *soziale* und *kulturelle* Dynamik der Rechtfertigung aus. ›Ut iusta operamur‹ heißt, an allen Anderen entsprechend zu handeln und darin in korrelativer Weise selbst zu werden – in der ersten Person Plural. ›Solo spiritu, sed non

<sup>235</sup> Vgl. M. SEEL, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 2002, 272ff.

<sup>236</sup> Das gilt auch für die so gelungen klingende Metapher des ›sich gefallen Lassens‹, die an derselben Aporetik teilhat.

<sup>237</sup> Vgl. »Die aktive Passivität des Sich-bestimmen-Lassens (im Unterschied zu der reinen Passivität des Getrieben-Werdens und der reinen Aktivität des Sich-selbst-Bestimmens) ist die Weise, in der ein Mensch am Entstehen, Bestehen, Wachsen des Glaubens beteiligt ist. Er tut dabei – genau genommen – *nichts*, sondern läßt etwas an sich und mit sich geschehen. Aber *daß* er nichts tut, sondern dies geschehen *läßt*, ist seine persönliche, verantwortliche Beteiligung an dem Geschehen des Glaubens« (HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 516). Vgl.: »Man kann sich nur taufen *lassen*. Gerade diese mediale Form, d.h. dieses aktive Passiv entspricht genau dem Geschehen, in dem der Glaube an das Evangelium entsteht und besteht« (ebd., 549).

<sup>238</sup> Hier bestätigt sich die Parallelmetaphorik von ›cooperatio‹ und ›colloquium‹. Denn auch das ›loqui‹ (die ›parole‹) ist als ›energeia‹ nicht ein ›facere quod in se est‹, sondern Antwort.

sine nobis<sup>239</sup> wäre die Kurzformel für dieses Paradox der ›cooperatio‹. Erst nachdem es geschärft wurde, kann man es entfalten – als ›vita passiva‹.

### 10. Ethos des Pathos: ›vita passiva‹ (C)

»Die vita passiva bedeutet gerade nicht einen Identitätsverlust; sie führt im Gegenteil zu einem Identitätsgewinn [...] Seine Passivität löscht seine Aktivität nicht aus, sondern begründet und ermöglicht sie neu. So wird er [...] zur Mitarbeit (cooperatio) an Gottes Schöpfung befähigt.«<sup>240</sup> Dieses Fazit von Christian Link ist im Folgenden zu erörtern und dabei auf das *Wie*, den Sinn und Geschmack Luthers für die lebensweltlichen Passionen und Passivitäten, hin zu befragen. Systematisch ist darin das Verhältnis von ›reiner‹ Passivität und korrelativen Passivitäten des Lebens thematisch, und zwar nicht mehr aus der Perspektive der ›Konstitutionsprobleme‹, sondern aus der der Vollzüge des Lebens im Zeichen der Passivität. Es geht darin um die *Passivität* als *Passion* (des Menschen) – in asymmetrischer Entsprechung zur soteriologischen *Passivität* aus *Passion* (Christi).

In der Mystik dominierte die Unterscheidung von ›vita activa‹ und ›contemplativa‹, wobei allerdings umstritten war, welche höher zu schätzen sei.<sup>241</sup> In der augustinischen Tradition konnte die ›vita activa‹ (Lea, statt Rahel) als Vollendung der ›vita contemplativa‹ gelten. Umgekehrt galt seit Aristoteles die ›theoria‹, im Lateinischen die ›contemplatio‹ als das höchste Glück.<sup>242</sup> Demgegenüber war Luthers Generalthese: »Theologia est practica, non speculativa«,<sup>243</sup> so wie der Glaube keine theoretische, sondern praktische Erkenntnis sei.<sup>244</sup> Damit ist *nicht* der aristotelische Praxisbegriff gemeint, sonst wäre die Vollendung dessen wiederum in der ›theoria‹ zu finden (einer finalen *visionären* Passivität). Luthers Theologieverständnis wäre wohl am ehesten sapiential und phronetisch zu nennen. Wenn die Theologie ›praktisch‹ ist, warum und in welchem Sinne ist dann Luthers Grundmetapher des Christenlebens die ›vita passiva‹? Sind die praktische Theologie und das passive Leben die Weisen von Bedeuten und Begehren, von Logos und Ethos, die aus dem rechtfertigenden Pathos folgen? Und

<sup>239</sup> Vgl. i.d.S. WA 18, 753f.

<sup>240</sup> LINK, *Vita passiva*, 350.

<sup>241</sup> Vgl. exemplarisch Meister Eckhart, Predigt 28, in: ders., *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. J. QUINT, München <sup>5</sup>1978, 280–289; dazu D. MIETH, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969, 182–233.

<sup>242</sup> Mit Aristoteles, NE 1178a/b.

<sup>243</sup> WATR 2, 56, 22.

<sup>244</sup> J. FISCHER, *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München 1989.

wie verhält sich die ›vita passiva‹ zur mystischen Opposition? In der Erörterung der ›vita passiva‹ klingt jedenfalls nicht nur Mystik mit, es geht um die *Lebensform*, die im Pathos des ›mere passive‹ freigesetzt wird.

Beide, die ›vita activa‹ wie die ›vita contemplativa‹, erklärte Luther für ›Verführungen‹.<sup>245</sup> Nur war das Modell von Seuses Vita weder die ›vita activa‹ noch die ›vita contemplativa‹, sondern ein durch und durch ›leidentliches Leben‹. Alois Haas<sup>246</sup> erklärte, daß (nicht nur) Seuse seine Vita als wesentlich passiv vor Gott und quer zur Opposition von ›vita activa sive contemplativa‹ darstellte und verstand. Es war weder erst Luther, der das tradierte Schema von ›actio‹ und ›contemplatio‹ problematisierte und überschritt,<sup>247</sup> noch erfand er die ›vita passiva‹ als Metapher des Lebens im Zeichen der Passion.<sup>248</sup> Luther ist weder der begriffsgeschichtliche Stifter des Ausdrucks ›vita passiva‹<sup>249</sup> noch ist er von deren Tradition ganz frei. So klingt das ›leidentliche Leben‹ der Mystik auch bei ihm noch nach

<sup>245</sup> WA 5, 85, 2f: »Ne vita activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus nos seducant«.

<sup>246</sup> A. HAAS, mündlich auf Nachfrage zur Sache.

<sup>247</sup> So O. BAYER, *Theologie*, Gütersloh 1994, 43.

<sup>248</sup> So CHR. LINK: »Als denkbar schärfste Antithese zur *vita activa* beschreibt er den ›Entwurf‹ eines Lebens, das den Einsatz des Leidens, des Neu- und Anderswerdens riskiert, um sich in sein Recht einweisen zu lassen« (*Vita passiva*, 316). Das aristotelische Modell hat hier zur Folge, daß Christus als Urbild einer Form begriffen wird, das in Abbildern repräsentiert werde. In »der Rechtfertigung wird das ›vorbildliche‹ Leiden Christi gleichsam ›nachgebildet‹ (imitatio). Wer aber *wie* Christus meint leiden zu müssen, der steht selbst leidend noch auf der Seite der *vita activa*. Der Schritt zur *vita passiva* wird erst getan, wenn das eigene Leiden nicht mehr als eine Art Konkurrent des göttlichen Leidens auftreten kann [war das in der ›imitatio‹ der Fall?], wenn es also – als Werk Gottes begriffen – sich aus der Umklammerung durch die philosophische Fessel einer prägenden ›Form‹ befreit« (ebd., 326).

<sup>249</sup> CHR. LINK, *Vita passiva*, kennt keine früheren Belege, vermutet dergleichen aber in der Mystik, ohne es belegen zu können. O. Bayer insinuiert, daß Luther diese Formulierung erfunden habe: »Das Dritte, das er findet, ist ein Vorgang und Weg so eigener Art, daß er auch seine eigene Benennung erhalten sollte – und bei Luther im Begriff der ›vita passiva‹ denn auch erhalten hat« (BAYER, *Theologie*, 43).

Daher hier als Nachtrag dazu: Bernhard, In Feria Iv Hebdomadae Sanctae, Sermo. De passione Domini (MPL 183, 268f): »De dolore vide quid dixerit: O vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus (Thren. I, 12). Vere languores nostros ipset tulit, et infirmitates et dolores nostros ipse portavit (Isai. LIII, 4), vir dolorum, pauper et dolens, tentatus per omnia absque peccato. Et in *vita passivam* habuit actionem, et in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae.« (269A). MPL 183, 546B: Sermo II. De obedientia, patientia et sapientia; seu, de noscendo se ipsum, quod homines sumus: »Siquidem usque adeo vita nostra inferno appropinquavit, qui solius utique passionis est locus, ut et actionem passio, imo et ipsam quoque cogitationem actio et passio pariter occuparint. Nonne enim nobis quodam modo passivae sunt actiones, et in cogitationibus etiam dolor et labor?«; dazu 545D/546D: »Sic alibi Bernardus ait, Christum in *vita passivam* habuisse actionem, in

und scheint der problem- wie sprachgeschichtliche Hintergrund der ›vita passiva‹ zu sein: »Denn das leidende leben, das da so versuechet und durch- trieben wird, bringt viel mehr guter werck, kan viel schaffen, radten und andern nuetze sein, wilchs ein unerfarner nicht thun kan, Daruemb mus Lea die aller reichste und fruchtbarste sein umb yhres elends willen.«<sup>250</sup> Luther optiert hier in der von Augustin vertrauten Opposition für Lea, die er nicht als Referenz der ›vita activa‹, sondern des ›leidenden Lebens‹ anführt. Leas Leben ist einerseits im Sinne Seuses voller Leid und ›elend‹ und darin korrelativ passiv bei aller Aktivität; es ist aber als ›reichstes und fruchtbarstes‹ von einer Passivität vor Gott, die die kreative Passion dieses Lebens bildet. Diese ›vita passiva‹ erscheint als Entsprechung zur ›theologia practica‹, sofern in dieser Passivität diejenige Aktivität wirksam ist, die sich vom ›mere passive‹ her eröffnet.

Sichtet man die Stellen zur ›vita passiva‹ bei Luther,<sup>251</sup> ergeben sich unterschiedliche Akzente: einerseits kann die Mimesis der Passion Christi vor

---

morte activam passionem sustinuisse, sermone in feria 4 majori, num. 11«. Vgl. 183, 888.

Vgl. Maximus Confessor, sec. transl. Iohannis Scoti Eriugena, Quaestiones ad Thallassium SG 22, schol. ad quaestionem 61: »Medium proficuum ad extremorum interemptionem recipi dicit domini dolorem et mortem, habet quippe liberam libidine generationem ac *vita passibili* puram mortem sue propter nos diuine carnis, per quam generationem et natiuitatem mortem que propter nos uoluntarie sustinuit, ut nostram ex libidine generationem et ex passibili uita mortem medius apparens aboleret, et ad alteram nos uitam transduceret, principio ac fine temporali liberam, quam non natura, sed gratia creat«. Vgl. Thomas von Aquin, STh III q. 56 a.1 resp.

<sup>250</sup> WA 24, 558, 9–12.

<sup>251</sup> Der Übersicht halber hier die Stellen für ›vita passiva‹ (mit ›leidend Leben‹), zunächst die von Link aufgeführten, folgend die bei ihm fehlenden:

WA 57/III, 80, 18f (Randglosse zu Hebr. 12,15): »Ideo vita passiva est via et semita compendii ad salutem, vita activa est regia, immo ambages viae.«

WA 1, 417, 35f: »Aut quomodo possum nunc recitare omnem gloriam et dignitatem vitae passivae?«

WA 2, 354, 9–11: »Sed age dato, quod essent pene et non opera, dico, peius esse remitti penas quam opera, cum vita passiva et penosa plus perficiat aut prosit quam mere activa.«

WA 5, 165, 35f: »Ideo addenda est vita passiva, quae mortificet et destruat totam vitam activam, ut nihil remaneat meritorum, in quo superbus gloriatur.«

WA 31/I, 519, 19–23: »Ea est vita mea passiva, quod semper fui miserrimus et tandem ignominiosissimus, morte affectus. Sic tota vita nostra esse debet, ut in deum speremus, invocemus, praedicemus eum et pro nostris benefactis expectemus summam mundi ingratitude et feramus patienter mala, quibus nos afficit, et moribundi committamus animam nostram deo.«

WA 41, 56, 26f: »Er preiset das leidende leben vel stand et non den wircklichen stand hoc loco.«

WA 38, 519, 8–12: »Sed hic locus novum sermonem postulet, quomodo Christus sit minimus omnium, Quia omnibus minimis servivit in activa vita, scilicet leproso- rum,«

Augen stehen, andererseits das vielfältige Leiden im Leben des Christen, oder aber wie im Sinne der ersten der 95 Thesen die ›mortificatio‹ als Lebensform. Durchgehend bleibt die Opposition zur ›vita activa‹ bestehen, allerdings nicht pauschal, sondern sofern sie als ›meritoria‹ gelte. Daher ist die ›vita passiva‹ wesentlich *nicht* verdienstlich. Sie kann auch kein Hinweg oder Aufstieg zum Gottleiden mehr sein, sondern Luthers Version des ›Gottleidens‹, das ›mere passive justificari‹, liegt der ›vita passiva‹ zugrunde. Die soteriologische Passivität ist das quer zu Aktion und Passion stehende Pathos, dem die aktiven wie passiven Vollzüge des Lebens antworten. Insofern ist hier *keine* gestufte Kontinuität vom Leiden im Leben bis hin zum Gottleiden mehr leitend, sondern aus der scharfen Unterscheidung des Gottleidens vom weltlichen Leiden wird die korrelative Passivität im Leben von jeder Wirkung auf das Heil entkoppelt. Der Richtungssinn verläuft umgekehrt: die Wirkung der soteriologischen Passivität entfaltet sich in der ›vita passiva‹, die den ›Rückweg‹ vom Gottleiden bildet. So zu

---

caecorum, claudorum, pauperum, mortuorum, damnatorum servus. Sed in vita passiva, id est cruce, multo magis omnium, servus, scilicet portando omnium peccata, iram, mortem etc.«.

WA 44, 298, 6–8: »Caro enim obstat: et tamen certum est vitam passivam esse optimam et preciosissimam, adeo ut non egeat remissione peccatorum: quia est absque peccato«. Vgl. WA 44, 25, 25f.

*Bei Link fehlen:*

WA 4, 84, 1–7: »Ecclesia Christi nunquam deficiet, sed semper florebit et fructificabit. ›Non sic impii, non sic‹. Quid sit Psalterium et Cithara mystice, sepe dictum est. Quia psalterium est activa vita operum fidei et charitatis et misericordie: que desursum ex virtute dei facimus. Sed cithara vita passiva passionum et exercitiorum patientie: que ab infra patimur ex infirmitate nostra. Et hec cum Cantico: quia cum gaudio sustinenda sunt mala«.

WA 5, 166, 11–13: »Sola vero passiva vita purissima est, ideo et spem et gloriam operatur, atque in hoc oportet, nos conformari imagini et exemplo Christi, regis et ducis nostri, qui per activam quidem vitam incepit, sed per passionem consummatus est«.

WA 59, 566, 4178–4182: »Sed age, dato quod essent poenae et non opera, dico peius esse remitti poenas quam opera, cum vita passiva et poenosa plus perficiat ac prosit quam mere activa, ut apostolus ii. Corinthios xi.: ›Forte dum infirmor, tunc fortior sum. Purius est enim opus quod solo deo operante nobis patientibus perficitur quam quod nobis cooperantibus efficitur [...]«.

WA 24, 55, 9–12: »Denn das leidende leben, das da so versuechet und durchtrieben wird, bringt viel mehr guter werck, kan viel schaffen, radten und andern nuetze sein, wilchs ein unerfarner nicht thun kan, Daruemb mus Lea die aller reicheste und fruchtbarste sein umb yhres elends willen«.

WA 34/II, 488, 12f: »Ideo qui uns feind ist, der thut uns unser recht, gehort uns, quia hoc regnum et vita sol heissen non herlich, sed leidend leben«.

WA 57, 80, 18: »Ideo vita passiva est via et semita compendii ad salutem«.

Vgl. leidender Stand; vgl. WA 41, 60, 14: »Das ist christlich leiden und rein, heilig stand«; vgl. 41, 58, 18–29: »in passiva vita beatius quam activa [...]. Ideo das passiva vita ist unschuld et facit bonam conscientiam«.

formulieren, bliebe noch im neuplatonischen Schema von Aufstieg und Abstieg. Passender wäre, diese *vita* als Effekt mit Affekt der ›Urstiftungspassivität‹ zu verstehen, die quer zu den Aktionen und Passionen dieses Lebens stets mitgesetzt ist, ohne darin aufzugehen. Schlicht gesagt: *die ›vita passiva‹ ist die Lebensform des ›mere passive‹.*

Mißverständlich aber ist und bleibt, daß die ›*vita*‹ als ›*passiva*‹ bestimmt wird, weil damit die *soteriologische* und die *ethische* Passivität konfundiert werden könnten. Die semantische Identität kann man als kreative Kontinuität verstehen – aber auch leicht mißverstehen, wenn quer stehende und korrelative Passivitäten verwechselbar werden. Das liegt nicht ganz fern, wenn Luther die ›*vita*‹ als ›*mimesis Christi*‹ darstellt, einmal negativ als ›*mortificatio*‹: »Ideo addenda est *vita passiva*, quae mortificet et destruat totam *vitam activam*, ut nihil remaneat *meritorum*, in quo superbus glorietur«,<sup>252</sup> ein anderes Mal positiv: »Sola vero *passiva vita purissima* est, ideo et *spem* et *gloriam* operatur, atque in hoc oportet, nos conformari *imagini* et *exemplo Christi*, *regis* et *ducis nostri*, qui per *activam* quidem *vitam* incepit, sed per *passionem* consummatus est.«<sup>253</sup> In dieser Doppelbestimmung zeigt sich die leidvolle Seite wie die hoffnungsvolle, wie in der Duplizität von hamartiologischer und soteriologischer Passivität. Demnach steht die ganze ›*vita passiva*‹ unter Gesetz und Evangelium und hat so eine kritische wie eine kreative Seite.

Die Homonymie der soteriologischen und ethischen Passivität in der ›*vita passiva*‹ kann man als riskante Setzung verstehen. Denn in der Passivität dieses Lebens wird die Bestimmtheit zum Vollzug, d.h. die Vollzüge werden im Zeichen ihrer rechtfertigungstheologischen Bestimmtheit verstanden. Dann darf man aber die Passivität der Glaubensgerechtigkeit nicht zu direkt (gar *immediat*) auf die ›*vita passiva*‹ übertragen. Daß »wir allein got in uns wirckenn lassen unnd wir nichts eygens wircken«,<sup>254</sup> gilt *nicht* für die ›*vita passiva*‹, in der wir durchaus selber tun und lassen – aber nicht ›aus‹ uns selbst, sondern kraft der passiv widerfahrenden Gerechtigkeit. Das zeigte schon die zitierte Formulierung: »Denn das leidende leben [...] bringt viel mehr guter werck, kan viel schaffen, radten und andern nuetze sein, wilchs ein unerfarner nicht thun kan.«<sup>255</sup> Es ist nicht – wie gelegentlich in der *Vita Seuses* – ein Leben mit dem schlechtem Gewissen,

<sup>252</sup> WA 5, 165, 35–37.

<sup>253</sup> WA 5, 166, 11–14 (im Exkurs der *Operationes in Psalmos* zu ›*De spe et passionibus*‹). Vgl. dazu BAYER, *Theologie*, 44, der zu recht auf den Taulerzusammenhang verweist. Link meinte noch, die Formel der ›*Vita passiva*‹ finde sich noch nicht in der Tauler-Auseinandersetzung, obwohl sie dort zu erwarten wäre. Link vermutete, es könne »eine mystische Herkunft *historisch* nicht ausgeschlossen werden« (LINK, *Vita passiva*, 327). Das ist durch die Bernhard-Stellen oben belegt.

<sup>254</sup> WA 6, 244, 5; vgl. WADB 7, 10, 6: »glaub ist eyn gotlich werck ynn vns«.

<sup>255</sup> WA 24, 558, 9–11.

daß das viele Leiden vielleicht doch Strafe sein könnte, sondern es ist ein Leben mit *gutem* Gewissen, weil es ein Leben aus der Rechtfertigung ist: »in passiva vita beatius quam activa [...]. Ideo das passiva vita ist unschuld et facit bonam conscientiam.«<sup>256</sup> Die ›vita passiva‹ steht im Zeichen der genannten Freude.

Aber während die ›vita passiva‹ *identitätsorientiert* ist im Zeichen der Selbstwertung, bleibt die Passivität der ›iustitia passiva‹ *differenzorientiert*.<sup>257</sup> Die ›iustitia‹ bleibt extern und fremd (›aliena‹),<sup>258</sup> während die ›vita‹ die *eigene, selbst* zu verantwortende Antwort auf die Rechtfertigung bildet. Die ›vita‹ ist passioniertes Wissen und Tun, etwa das der ›guten Werke‹ wie der ›praktischen Theologie‹, und nicht ›nur Lassen‹. In dem so bestimmten Wissen und Tun entfaltet sich die Kreativität der Rechtfertigungspassivität. Die menschlichen Passionen ebenso wie sein Ethos und Logos sind von dem Urstiftungspathos ›betroffen‹ und bestimmt, kritisch wie konstruktiv. »So gibt sich die vita passiva – von rückwärts her gesehen – als authentische Interpretation der ›christlichen‹ Gerechtigkeit zu erkennen, als Vorzeichnung und Auslegung der Rechtfertigung auf dem Boden lebensgeschichtlicher Erfahrung.«<sup>259</sup>

Daher wäre es eine Engführung mit mystischem Vorverständnis, dieses Leben vor allem als »schmerzhaft« zu bezeichnen.<sup>260</sup> Es träfe allerdings manche von Luthers Formulierungen, um nur eine anzuführen: »Ea est vita mea passiva, quod semper fui miserrimus et tandem ignominiosus, morte affectus.«<sup>261</sup> Das klingt nach einer Identifikation des ›passiva‹ der ›vita‹ mit dem schmerzlichen Leid – und würde verkennen, daß alles

<sup>256</sup> WA 41, 58, 18–29.

<sup>257</sup> Vgl. BAYER, Theologie, 45. Vgl. etwas anders LINK: »Ebenso hat die erste *lehrmäßige* Gestalt der Rechtfertigung – die »*iustificatio passiva*« – hier ihren Ausgang genommen: Gott *wirkt*, indem er durch sein Wort richtet und zerstört, indem er uns (wie der Bildhauer den Stein) in die Form seines Wortes verwandelt. Der Mensch *leidet*, indem er sich der prägenden Kraft dieses Wortes, seinem Urteil und seiner Zerstörung, überläßt, und indem er derart Gott recht gibt (Deum iustificat), tritt er selbst in die *forma verbi* ein, wird er ihm *gleichförmig*« (Vita passiva, 325).

<sup>258</sup> Es scheint doch unnötig hier eine scharfe Differenz von ›iustitia passiva‹ zur ›iustitia aliena‹ einzuführen, um die ›vita passiva‹ mit der ›iustitia passiva‹ zu identifizieren. Damit käme die Pointe der Externität und Alterität der ›iustitia‹ in Gefahr. Vgl. so aber LINK, Vita passiva, 330: »Nicht die *iustitia externa* des ›Römerbriefs‹, sondern die *iustitia passiva* der Großen Galatervorlesung ist der theologische Ort, auf den die vita passiva weist. Wenn dem aber so ist, dann hat diese begriffliche Prägung nicht nur eine semantische, sondern darüber hinaus eine erhebliche *morphologische* Bedeutung für die Ausbildung der reformatorischen Theologie. Luther hat mit seinem theologischen Denken einen Standort gewonnen, der *jenseits* der (bis dahin zureichenden) einfachen Alternative von Passivität und Aktivität, von Theorie und Praxis, liegt«.

<sup>259</sup> LINK, Vita passiva, 344.

<sup>260</sup> So BAYER, Theologie, 46.

<sup>261</sup> WA 31/I, 519 (Psalmstudien 1530–32).



Glück dieses Lebens zur ›vita passiva‹ gehört und aus derselben Urstiftung zu verstehen ist. Sofern Oswald Bayer treffend notiert, daß die »Kehrseite solchen Sterbens des alten Adams höchste Lebendigkeit ist«,<sup>262</sup> gehört dazu auch alle Freude und Lust der menschlichen Appetitionen und Apprehensionen, im Ethos ebenso wie im Logos. So wird vermieden, die ›vita passiva‹ quietistisch oder leidentlich zu verengen.<sup>263</sup> Das negativ-affektive Leiden ist nur das ›opus alienum‹ gegenüber dem ›opus proprium‹, dem positiv-affektiven Leiden mit und aus Leidenschaft.<sup>264</sup> Die Eindimensionalität der Passivität als ›stets schmerzlich‹ sollte man jedenfalls korrigieren, sei es mit oder gegen Luther.

Er selber konnte das sehr schmerzhaft formulieren: »Wenn Gott schlägt, so heilt er, und wenn er auf unser Gelübde hin seine Hand zurückzieht, so läßt er uns erst recht krank werden«, weswegen man bis in den Tod beharrlich unter seiner Geißel bleiben solle, »zu Ruhm und Ehren« der ›vita passiva‹.<sup>265</sup> Christian Link sieht hier die ›anthropologische Wahrheit‹ formuliert, daß uns das Leiden dessen gewahr werden lasse, »daß wir im *Entzug* einer Wahrheit leben, ohne die wir nicht ›besser‹, geschweige denn heil werden können«<sup>266</sup> – ganz im Sinne des Pathos-Mathos. Die Logik des ›Entzugs‹ oder der Appräsenz würde aber vergessen, *woher* die ›vita passiva‹ stammt, *worauf* sie Antwort ist und *welches* soteriologische Pathos sie ›ausagiert‹. Dann zu behaupten, sie sei »kein Modus *menschlicher* Selbsterfahrung, der [...] die wesentliche Passivität christlicher Existenz begründen könnte. Es ist der allein wirkende *Gott*«,<sup>267</sup> argumentiert ganz ›korrekt‹ mit dem ›allein wirkenden Gott‹ und der soteriologischen Wirkungslosigkeit des eigenen Lebens, verdrängt damit aber, daß die ›vita passiva‹ gerade die erfahrungsgesättigte Lebensform dieser Widerfahrung ist.<sup>268</sup> Das trifft Links Weiterführung: »In der *vita passiva* vollzieht sich der innergeschichtlich greifbare *Übergang vom alten in einen neuen Aeon*. So begriffen ist sie der Ursprungsort christlicher *Hoffnung*, die – durchaus aktive! – Vorwegnahme neuer Möglichkeiten, die ihr Licht dem Gerechtfertigten schon

<sup>262</sup> BAYER, Theologie, 47.

<sup>263</sup> Auch bei Link wird das Leiden selbstverständlich negativ bzw. unlustvoll besetzt: »Nicht das *eigene* Leiden macht einen zum Christen, sondern als Christ kann man das Leiden tragen« (Vita passiva, 329).

<sup>264</sup> Vgl. »Das Leiden der *vita passiva* [...] wird [...] wie in der Mystik ursächlich als ein Werk Gottes begriffen«, seine von Luther geklärte Pointe besteht aber darin, »daß es einem anderen zweiten und ›eigentlichen‹ Werk Gottes Raum schafft«, eben der Barmherzigkeit (ebd., 329).

<sup>265</sup> WA 1, 117.

<sup>266</sup> LINK, Vita passiva, 333.

<sup>267</sup> Ebd., 335f.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., 336: Das Leiden habe im Nahen des Reiches (WA 1, 429) seinen Bezugspunkt und die »Selbsterfahrung des Menschen ist nur dessen Folge«.

vorauswerfen.<sup>269</sup> ›Greifbar‹ wäre nichts, was nicht passioniert ›spürbar‹ würde. Ist doch die ›vita passiva‹ die sich dehnende, geschichtlich sich erstreckende Phänomenalität der Kreativität der Urpassivität. Daher ist die Selbsterfahrung das Wie des Für mich dieses Widerfahrnisses, die phänomenale Gestaltung dieses Ereignisses.<sup>270</sup>

Dann erst weitet sich auch retrospektiv der Blick: »Die vita passiva ist nicht erst eine Kategorie der Rechtfertigung, sie ist zuvor schon eine unerlässliche theologische Bestimmung der *Schöpfung* selbst.«<sup>271</sup> Wie man dieses Verhältnis hermeneutisch bestimmt, ist entscheidend. Versteht man die ›vita passiva‹ ursprünglich als schöpfungstheologische Bestimmung, wird die Neubestimmung in der ›iustificatio‹ zu einer Fortbestimmung dieser Reihe – statt zu *dem* Anfang, von dem her erst dessen Vorgeschichte retrospektiv erschlossen wird. Sc. kann man so verfahren. Thomas ist ein nicht gering zu schätzendes Beispiel dafür. Nur läuft man damit Gefahr, das Ereignis der Rechtfertigung zu einer Kontinuierung der schöpfungstheologischen Urpassivität werden zu lassen, statt umgekehrt zu einem *neuen* Anfang.

Von der soteriologischen Passivität her kann die schöpfungstheologische Passivität als eschatologische Bestimmung erschlossen werden, im Unterschied zur inversen Reihenfolge bei Thomas. Allerdings ist es nicht alternativlos, das neu erschlossene Schöpfungsverständnis exklusiv an seinen Erschließungszusammenhang zu binden. Um nachvollziehbar zu sein bzw. erhellende Kraft zu entfalten, sollte es auch über diesen Zusammenhang hinaus verständlich werden, wie in den Gleichnissen beispielsweise. Die kreatürliche Passivität als ›Urform‹ oder als ex post erschlossene Version der soteriologischen Passivität zu interpretieren, sind zwar heterogene und aufeinander irreduzible Perspektiven, die sich aber am Thema und den Phänomenen konstruktiv begegnen können und nicht gegeneinander ausgespielt werden sollten. Deutlicher noch, die ›Passivität‹ des Menschen ist gerade ein Topos, an dem sich Schöpfungstheologie und Soteriologie und sogar Anthropologie und Naturphilosophie begegnen können, wie an Nancy exemplifiziert. Wollte man die Interpretation dieser Passivität als ›allein zureichend‹ an die Rechtfertigungslehre binden, hätte man deren Erschließungskraft unnötig restringiert. In diesem Sinne ist Link nur zuzustimmen, wenn er erklärt, Luthers ›vita passiva‹ sei »– noch vor aller Theologie! – daher als der Versuch zu würdigen, das ›Leiden‹, die Erfahrung des Werdens und Andersgewordenseins, als ein Instrument des *Erken-*

<sup>269</sup> Ebd., 336.

<sup>270</sup> Vgl. treffend LINK: »So gibt sich die vita passiva – von rückwärts her gesehen – als authentische Interpretation der ›christlichen‹ Gerechtigkeit zu erkennen, als Vorzeichnung und Auslegung der Rechtfertigung auf dem Boden lebensgeschichtlicher Erfahrung« (ebd., 344).

<sup>271</sup> Ebd., 349.

nens ernstzunehmen, das die analytische Kraft der empirisch geschulten Vernunft übersteigt, weil es auf eine unterdrückte, verschüttete Wahrheit hinweist, die sich im Bereich der ›Wirklichkeit‹, die wir kennen, heute noch in Krankheit, Not und Entbehrung flüchten muß.<sup>272</sup>

Die soteriologische Perspektive auf die schöpfungstheologische Passivität ist, *ceterum censeo*, nicht auf Krankheit und Not zu verkürzen, sondern entdeckt vielmehr, wie letztere durch eine vermeintlich immer noch basalere Aktivität und durch die ›schlechthinnige Abhängigkeit von sich selbst‹ verstellt wurde. Das geschah, indem man die schöpfungstheologische Urpassivität grundierte durch eine immer noch größere Aktivität, sei es die der Sünde mit ihrer Metapher der ›concupiscentia‹ oder sei es der kreatürliche ›Rest‹ einer immer noch basaleren Aktivität in der Rezeptivität des Menschen. Auf diese beiden Grundbestimmungen der Aktivität mit der Paränese des ›Lassens‹ zu antworten,<sup>273</sup> verkennt die prekäre Logik der Intentionalität und das Tun in allem Lassen. Das Problem noch des Frömmsten ist vielmehr, ›wir können's nicht lassen‹. Daher ist das eigene Lassen auch nicht als ›opus proprium‹ dieses Geschehens zu begreifen. Erst als Antwort auf die soteriologische Passivität werden Lassen wie Tun freigesetzt.<sup>274</sup> Da die ›vita passiva‹ aus dem rechtfertigenden Gottleiden lebt, führt sie nicht erst final darauf hin. So trivial das ist, wird damit jede ›Heiligung‹ soteriologisch irrelevant.<sup>275</sup> Als Entfaltung der Lebensphasen und -ordnungen hingegen wird sie verständlich als Entfaltung des Ethos aus dem Pathos. Schon Luthers Rekurs auf ›Lea‹ sprach für ein komplexives Verständnis der ›vita passiva‹, das die Aktivitäten wie Passivitäten des Lebens einbezieht sowie (nicht parallel) die lust- wie unlustvollen Seiten.

Daher besteht hier kein exklusiver Gegensatz zur Mystik, schon gar nicht zur *vita activa*,<sup>276</sup> sondern eine entscheidend umbesetzte Aufnahme von

<sup>272</sup> Ebd., 348.

<sup>273</sup> Vgl. ebd., 338: »Das Kennzeichen der *vita passiva*, ihr ›Vermögen‹, das sie in einzigartiger Weise dem Werk Gottes und seiner Zukunft geöffnet sein läßt, ist daher die *Hoffnung*«.

<sup>274</sup> Vgl. E. JÜNGEL, Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie, in: L. GRANE/B. LOHSE (Hg.), Luther und die Theologie der Gegenwart, Göttingen 1980, 17–96, 74: Der Mensch lasse sich nicht als Täter definieren (gegen Barth), sondern komme vor allem Handeln als Seiender und Werdender in den Blick.

<sup>275</sup> Das wird verunklärt, wenn man wie Link formuliert: *Vita passiva* verstehe er »als den lebensgeschichtlichen Ausdruck der reformatorischen Gewißheit [...], daß das entscheidende Werk getan ist und es nur darauf ankommt, sich diesem Werk rückhaltlos zu öffnen« (LINK, *Vita passiva*, 335). Bedürfte es dieser Öffnung, um das Werk wirksam werden zu lassen, würden Vollzug der ›vita passiva‹ und Bestimmtheit durch die ›iustitia passiva‹ konfundiert, und zwar konstitutiv.

<sup>276</sup> Vgl. anders ebd., 316: »Als denkbar schärfste Antithese zur *vita activa* beschreibt er den ›Entwurf‹ eines Lebens, das den Einsatz des Leidens, des Neu- und Anderswerdens riskiert, um sich in sein Recht einweisen zu lassen«.

deren Theologie ›gelebter Religion‹. Dann kann man zu recht erklären: Des Christen »Passivität‹ schließt seine ›Aktivität‹ nicht aus, sondern *begründet* und ermöglicht sie neu.<sup>277</sup> Das sollte auch einleuchten, ›si per impossibile deus non esset‹.

Von daher läßt sich Luthers Aufnahme und Umbestimmung der mystischen ›imitatio Christi‹ präzisieren. Wenn er formuliert: »Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores«,<sup>278</sup> heißt das, Sohn zu werden ist kein eigenes Werk, sondern ein unhintergebares *Werden*. Im Zeichen dieses Werdens läßt sich durchaus von imitatio sprechen. Allerdings ist Christus nicht ›nur‹ ›exemplum‹, sondern ›*exemplar*‹, in dem ›sacramentum‹ und ›exemplum‹ koinzidieren.<sup>279</sup> Mit Luther sei »das hewbtstück und grund des Evangelii, das du Christum zuvor, ehe du yhn zum exempel fassist, auffnehmyst unnd erkennist alz eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, alzo das, wenn du yhm zusihest odder hörist, das er ettwas thutt oder leydet, das du nit zweyffellst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauf du dich nit weniger moegist verlassen, denn alz hettistu es than, ia alz weriss du der selbige Christus.«<sup>280</sup>

Die Gabe der Gnade ist weder Tausch (gegen alle Verdienste), noch ist sie bloße ›Leihgabe‹ (gegen die Gefahr der ›Rückforderung‹), die uns nicht eigentlich zu eigen wäre. Die unwiderstehliche Zueignung ist daher nicht zureichend im Modell von ›imitatio‹ oder ›mimesis‹ zu verstehen, sondern unterläuft die Opposition von ›sacramentum et exemplum‹. Denn *dieses* ›Exempel‹ wird im eigenen Leben exemplifiziert,<sup>281</sup> wodurch die ›vita passiva‹ des Christen *selber* exemplarischen Charakter bekommt.<sup>282</sup> Soweit zu gehen, ist allerdings nicht ohne Sinn für Häresie zu wagen, wie die Ambiguitäten der Vita Seuses bis in die Exposition des Papstes zeigten. Luther wagt damit theologisch etwas Außerordentliches: daß der Christ dem Nächsten Christus wird, zumindest so wird, ›als wäre‹ er es. Alle Einwände gegen eine *potentielle* soteriologische Überinterpretation des ›Antlitz des Anderen‹ bei Levinas und verwandten Alteritätstheorien melden sich hier.

<sup>277</sup> Ebd., 331

<sup>278</sup> WA 2, 518, 16.

<sup>279</sup> »Der Bezugspunkt der vita passiva, der ›Realgrund‹, um dessentwillen das Leiden gefordert wird, hat sich geändert: Es ist nicht wie bei Gerson und Tauler die Gleichförmigkeit des Willens, die sich an einem ›Vorbild‹ der *Vergangenheit* orientiert, sondern das in die *Zukunft* blickende Ziel menschlicher ›Hoffnung und Herrlichkeit‹. Dementsprechend wird das Leiden nicht als ein vor Gott geltend zu machender Habitus, d.h. als ein vom Menschen zu wiederholendes ›Werk‹, sondern als die *Vernichtung* jeglichen Werkes begriffen« (LINK, Vita passiva, 328, mit WA 5, 166).

<sup>280</sup> WA 10/I/1, 11, 12–18.

<sup>281</sup> Vgl. N. GOODMAN, Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt a.M. 1973, 62ff, 69ff, 100ff (zum exemplifikatorischen Ausdruck).

<sup>282</sup> Vgl. LINK, Vita passiva, 329: »Das Exemplarische der Gestalt Christi ist uns nicht zur Nachahmung gegeben, sondern zur *Aneignung*, ja zur ›Identifikation‹«.

Daß diese Gefahr besteht, läßt sich auch in Luthers Formulierung nicht leugnen. Daß man diese Prägnanz aber a limine ausschließen sollte, um die Gefahr zu vermeiden, wäre vielleicht nicht weniger gefährlich. Die ›Darstellungsfunktion‹ der ›vita passiva‹ als lebensweltliche Gestaltung der widerfahrenen Gerechtigkeit würde um ihre Kraft der Mitteilung gebracht. Nicht diese Möglichkeit sollte man a limine ausschließen, sondern nur bestimmte Übertreibungen, etwa die mediale Inszenierung eines Leidenden oder Sterbenden als ›alter Christus‹.

## VI. Pathos und Antwort

### 1. Zur Orientierung im Denken der Passivität

#### A) *Übergang: Passion, vom Körper aus denken?*

»Dieses Denken macht verrückt« meinte Nancy. Den Sinn von der Sinnlichkeit aus zu denken, was soll man dazu sagen? Auf den Anspruch Nancys kann man von Seiten der Theologie nicht nicht antworten, zumal angesichts der offensiven Theologiekritik. Nun ist es alles andere als unproblematisch, ›den Körper« als Stätte des Sinns auszuzeichnen, wie Nancy es vorschlug. Von der Mystik Seuses bis zur zur Exposition eines kranken und sterbenden Bischofs zeigt sich die ganze Ambivalenz eines exzessiven Sinns für Körperlichkeit bis in die mediale ›Vernutzung« und Simulation des Körpers, sei es in Bußpraktiken oder in multimedialen Inszenierungen. Unvermeidlich bleibt, daß sich in diesen Körpern ein *vorgefaßter* Sinn zeigen soll. Die Sinnlichkeit ›*per se*« wäre sinnindifferent. Sie *wird* erst bedeutsam im Horizont von Logos und Ethos. Welcher Sinn sich wem zeigt, macht dann den Unterschied: der des ungerecht Leidenden oder der der kleinen Mediengötter, der der Opfer oder ihrer Denker, der des ›corpus Christi«, wie sie die ›*vita passiva*« bestimmt als ›Ort« des Sinns dieser Sinnlichkeit? Ohne Sinn bliebe die Sinnlichkeit sinnlos.

Warum auch sollte man die Sinnlichkeit *ohne Sinn* denken, die Gabe ohne Geber, die Schöpfung ohne Schöpfer? Das Argument Nancys ist – parallel demjenigen Derridas gegen den Versuch, Gabe von einem ›Geber<sup>1</sup> her zu denken –, der Geber wäre der *Souverän* des Sinns, mit dem eine herrschende Macht am Werke sei, die über den Sinn geböte und die Sinnlichkeit verzeichne. Die Kehrseite dieser Souveränitätskritik als Sprachkritik ist erhellender als die ›*idée fixe*« einer transzendenten ›Macht«, die nur als zu destruierende interessant sei. – Wird die Wahrnehmung vor allem von einem *vorgängigen* Sinn bestimmt, verliert sie ihre *Passibilität* als Offenheit der Sinne. Die Sinnlichkeit hätte keine Chance, den Sinn zu irritieren oder gar zu evozieren, sondern wäre stets nur die Funktion des Vorverständnisses. So kritisch und aufgeklärt es ist, nicht von einer sinnfreien Sinnlichkeit auszugehen, sondern von der immer schon gängigen ›Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn«, ist das *auch* eine Figur der Schließung, der Ausschließung von

---

<sup>1</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Vergebung als Gabe, in: Pardon, Hermeneutische Blätter 1/2002, 33-46; DERS., Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: K. TANNER (Hg.), Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, 185-222.

gravierenden Irritationen, etwa des ›Gewichts des Körpers‹, des Befremdlichen einer Passion, der Eigendynamik der Sinnlichkeit. Stünde die *a limine* unter Verdacht wie die ›concupiscentia‹, würde pauschal verdächtigt, was zur Lebendigkeit des Menschen gehört, auch der des Glaubens. Die Sinnlichkeit im Gegenzug ›per se‹ als Ort und Quell allen Sinns zu nehmen, wäre jedoch eine zu starke *Gegenbesetzung*. Wie also von Sinnlichkeit sprechen und denken, ohne sie nur zur Illustration von Vorverständnissen zu machen? Welche Relevanz hat diese basale Passibilität für die ›vita passiva‹ – und darüber hinaus für die Theologie als einer Arbeit an der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn?

Es bleibt gegenüber der theologischen wie der philosophischen Tradition nachhaltig befremdlich, wie Augustin, die Mystik und Luther in drastisch *sinnlicher* Metaphorik sprechen konnten, teils dem vorgefaßten Sinn zuwider, teils in pejorativer Anwendung dessen auf die allzu verdächtige Sinnlichkeit. ›Leiden zum Tode‹ als Mimesis Christi zu integrieren oder die ›concupiscentia‹ nicht mehr als Metapher zu verstehen, sondern als Beschreibung zu ›substantialisieren‹, wäre zuviel des gängigen Sinns. Die Integration in den vorgefaßten Sinn wäre eine Schließung des Verstehens, sei es seitens der theologischen Tradition, sei es seitens Nancys pauschaler Kritik. In der *Schließung* verliert die Synthesis ihren Sinn für Sinnlichkeit, in der *Öffnung* hingegen versucht sie den *Eigensinn* der Sinnlichkeit zu wahren – und das wird idiomatisch, in der Mystik wie bei Luther oder auch bei Levinas und Nancy. So sind die befremdlichen Tropen Luthers irritierende Ausdrucksformen, die den ambivalenten Eigensinn der ›Natur, die wir sind‹ zur Darstellung bringen, nicht in schöpfungstheologischer ›Neutralität‹, sondern in hamartiologischer Schärfe. Der Eigensinn des Körpers ist ambivalenter als Nancy zu meinen scheint: Sinnlichkeit heißt auch prekäre Selbstbezüglichkeit des Körpers, sich einem Sinn zu verschließen und nur sein eigener Sinn sein zu wollen, nur Sinn ›an und für sich selbst‹ zu bleiben. Diese ›Zentrität‹ suchen Levinas wie Luther merklich zu überschreiten. Der Chiasmus von Phänomenologie und Theologie führt nicht zu einem eindeutigen Logos, nicht zu friedlichem Konsens, sondern zu einer verdoppelten Differenz, die für beide Seiten kritisch ist, aber darin die Differenz- und die Ambiguitätswahrnehmung schärft.

Die Drastik der metaphorischen Rede von der hamartiologischen Passivität antizipierte auf eigene Weise Nancys Sinnkritik, sofern der sinnwidrige Körper wie die ›nuda materia‹ der ›ontotheologischen‹ Ordnung der Schöpfung und einer kontinuierlich gedachten Gnade zuwider läuft. Die Sünde ist diejenige Passivität, die sich jeder Glättung und Integration verschließt. Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn sich an dieser Metaphorik Konfessionen und Horizonte scheiden. Die übliche und nächstliegende Antwort auf dieses Befremden ist das Nichtverstehen und die Kritik. So weit, so selbstverständlich. Versucht man aber, diese befremd-

liche Metaphorik nachklingen zu lassen und ihr nachzudenken, ergibt sich zumindest die *Möglichkeit*, sie als *Antwort* auf die Ambivalenz des Körpers zu lesen, als Differenzierung der Natur, die wir sind, und zwar von deren sinnlosem Leiden ebenso wie von der Sinnwidrigkeit des Kadavers. Sinnlos erscheint der Körper in seiner Passivität gegenüber vorgefaßter Synthesis, sinnlos bleibt er ›an und für sich‹, ›ad malam partem‹ wirkt er sinnwidrig gegenüber allen Interpretationen. Sinnlos in theologischer Perspektive ist der Körper nicht im Sinne der reinen Neutralität, sondern vor allem im Sinne einer bestimmten *Sinnwidrigkeit*.

Das gilt nicht nur hamartiologisch und anthropologisch, sondern auf andere Weise auch soteriologisch und christologisch. Der leidende Körper Christi als Ausdruck und Darstellung seiner Passion war die äußerste Zuspitzung des Widerstands gegen den von ihm erwarteten Sinn. Sein Werk und Wirken provozierten Widerstand, der sich in seinem Leiden und Sterben verdichtete. Dieser Passion nicht auszuweichen, kann man als ›heroisches‹ Durchhalten seines Werks und Wirkens verstehen. Dann dominierte im Verstehen und Darstellen die ›oboedientia activa‹, als wäre sein Tod freiwillig und selbst gewählt. Aber das wäre eine Unterinterpretation, die den Eigensinn des Leidens verdrängt, als wäre sein Sinn derselbe auch ohne die *Passivität* der Passion – was bekanntlich gnoseogen wäre, wie schon der erste Johannesbrief zeigt. Versteht man Christus als ›Inbegriff‹ der Offenheit, der Öffnung Gottes wie der Tora, bis in die Überschreitung des vorgefaßten Sinns von Gott und Tora, konnte der darin sich zeigende Anspruch nicht ohne Antwort bleiben. Eine naheliegende Antwort war die des Hebräerbriefes: ihn exemplarischen Gehorsam lernen und zeigen zu lassen bis in den Tod, also auf die Öffnung mit einer ›heroischen‹ und ›lehrreichen‹ Schließung zu antworten, einer Ausschließung aller Fallibilität und damit auch der Passibilität, als wäre Christus nicht ganz und gar ›getroffen‹ worden von dem, was ihm widerfuhr. Indem er sich diesem Widerstand nicht entzog, sondern ihn nolens volens ›auf sich nahm‹, *erlitt* er nicht nur die Schmerzen von Körper und Seele, sondern eben darin auch den Widerstand gegen ihn. Daß ›er die Sünde der Welt trug‹ (auch hier kann man zögern zu sagen ›auf sich nahm‹), wird sinnenfällig im Erleiden der ›repugnatio‹ gegen ihn.

Die Antwort auf den Anspruch dieses Körpers in Leben und Sterben trat auseinander, in Widerstand oder – zunächst einmal Nichtverstehen und Befremden. Denn ›was sollte das bedeuten‹, sein Leiden und Sterben? Die nächstliegende Möglichkeit der Integration war und bleibt, es im Licht seines Lebens und Wirkens zu sehen und als dessen äußerste Konsequenz zu verstehen. Daß sein Leiden darin aber nicht aufgeht, also nicht nur eine Demonstration seiner Verkündigung ist, gibt der Theologie bis heute zu denken. ›Warum‹ litt er und was bedeutet die *Passivität* der Passion für das Christentum und seine Theologie. Was heißt es, daß sie in der Interpre-



tation der Passion ihren Anfang fand? Der Eigensinn seines Leidens und Sterbens wurde erst erschlossen in den Ostererfahrungen. Diesen Eigensinn auch in eigener Rede zu formulieren, ist ein immer wieder offener Anspruch. In Verwandtschaft zu Nancy wäre zu fragen: Wie kann man auf den Anspruch *dieses* Körpers antworten, des ›corpus Christi‹? Wie seinen Sinn sagen, ohne ihm darin nur den eigenen Sinn zuzuschreiben oder einen vorgefaßten Sinn fortzuschreiben?

Dieses Leiden, diesen zerschlagenen Körper fugenlos in die Geschichte Israels zu integrieren als leidender Gerechter oder Schicksalsgenosse der Propheten, wäre eine Unterinterpretation. Würde man eine andere Schließung vorziehen, etwa er sei in die Verkündigung auferstanden, würde der Anspruch in der Antwort aufgehen und letztlich darin zum Schweigen gebracht werden. Die Antworten träten an die Stelle des Anspruchs, und das wäre eine Überwältigung der Passion durch den Logos der Antwort. Damit würde die Verkündigung sich den Verkündigten einverleiben. Die Medien wären alles ›was ist‹ und nicht mehr von einem externen Woher und Woraufhin orientiert. Der Repräsentationsüberschwang des Bischofs von Rom scheint davor nicht gefeit zu sein, zumindest in den Ermächtigungsgesten der Medien. Semiotisch formuliert: Das dynamische Objekt wie die Materialität der Interpretation wird mit dem unmittelbaren Objekt, der wahrnehmbaren Verkündigung identifiziert. Daß die eben *nicht* identisch ist mit dem ›Wort Gottes‹, sondern bleibend different, hält den Horizont der Wahrnehmung offen. Diese *Differenz* steht einer Einschließung des Wortes in den Worten entgegen. Materialität und Ereignis gehen nicht in der Repräsentation auf, weder im Logos noch im Ethos. Präsenz und Absenz des ›corpus‹ sind nicht-identisch mit der Repräsentation.

### B) Weitergabe des Anspruchs

Die Befremdlichkeit der je eigenen Antworten der Mystik wie Luthers sind nicht theologische Normalisierungen oder Ruhigstellungen des Anspruchs, sondern bleiben unruhig und beunruhigend. Darin dürfte ihre nachhaltige Wirksamkeit gründen. Gegen alle Integration in eine Tradition bleiben sie, zumindest in ihren riskanten, grenzwertigen Formulierungen, anstößig und widerständig. Eben dadurch sind das Gottleiden und Gottlieben wie das ›mere passive‹ und die ›vita passiva‹ Formen der *Weitergabe* dessen, worauf sie zu antworten suchen, in eigener, idiomatischer Formvarianz. Sie bedeuten und bezeugen den Anspruch, auf den das Ethos wie der Logos der religiösen wie theologischen Rede immer wieder Antwort zu geben versuchen.

Die Antwortversuche der Mystik wie Luthers scheinen dabei einer gemeinsamen Regel zu folgen: ›Wo die Gefahr ist, wächst das Rettende auch‹. Daher wird mit der Verschärfung der Sündenmetaphorik auch die

des Heils gesteigert, und zwar in der Logik, bei noch so großer Sünde eine immer noch größere Gnade zu bezeugen. Diese Hypothese würde jedenfalls die Neigung zum Hyperbolischen verständlich machen, in der Rechtfertigungstheologischen Passivitätsmetaphorik ebenso wie in den Leidens-erzählungen Seuses. Gilt schon die Verschärfung des ›Sündenbewußtseins‹ als befremdlich, um wieviel mehr dann die entsprechende Verschärfung der Heilsmetaphorik. Gilt von der Sünde noch ›quo maius cogitari possit‹, muß von der Rechtfertigung gedacht werden ›quo maius cogitari nequit‹ – bis zum ›maius quam cogitari possit‹. Die Kadavermetaphorik sagt mehr, als sich denken läßt, als wagte sie ›maius quam dici possit‹. Daher ist auch jeder Versuch einer Steigerung der Rechtfertigungsgnade durch ihre Vollendung in der Heiligung oder durch eine zweite Rechtfertigung eine Unterschreitung dieser theologischen Sprach- wie Denkregel: ›mere passive est quo maius passive nequit‹. Würde man diese Regel verletzen, würde man unterstellen, Gott könnte größer oder doch noch etwas gnädiger sein als in der Rechtfertigung der Gottlosen.

Mit dieser Leihnahme von Anselm dient das sogenannte ontologische Argument als Modell des Passivitätsdenkens, um über die *Korrelation* von Aktivität und Passivität im humanen Handeln hinaus zu denken. Das wird zum Denken ›jenseits des Seins‹. Würde man diese immer noch größere Passivität in Kontinuität stellen, würde man ›nur‹ einer ›via eminentiae‹ folgen. Würde man das ›quo maius‹ zu einem ›maximus‹ steigern, hätte man nur einen Superlativ. Die Pointe des ›maius‹ ist diessseits und jenseits eines Superlativs, ein dezidierter reflexiver Überschwang des ›immer noch weiter‹. Darin entspricht es der Sprengmetaphorik von Cusanus' unendlichem Kreis. Und Luthers drastische Metaphorik *ist* Sprengmetaphorik, die – horribile dictu – mehr sagt, als sich denken läßt und sogar mehr als akademisch salonfähig klingt.

Wie ließe sich das weiterdenken – auch wenn dieses Denken ›verrückt‹ macht? Läßt sich die Radikalität der Passivität sagen, ohne sie als Moment des sedimentierten, vorgefaßten Sinns darzustellen? Die Fragen provozieren, das Problem der Sag- und Denkbarekeit der Passivität aufzunehmen und weiterzuführen, wie es sich im Ausgang von Ebelings und Jüngels ›Sprachregeln‹ ergab. In zweifacher Hinsicht zu denken und zu sprechen – theologisch *und* philosophisch, in einem differenzierenden Chiasmus – erfordert eine Auseinandersetzung mit phänomenologischen Versuchen, Passivität zu denken, die sich problemgeschichtlich in bemerkenswerter Nähe zur Mystik wie zu Luther bewegen. Auf dem Hintergrund des extremen Anspruchs Nancys soll dabei im Sinn bleiben, was den Sinn für Sinnlichkeit herausfordert: die Passivität nicht als Funktion eines Logos oder eines Ethos zu integrieren. Die radikale Passivität bleibt auch als deren Stimulus ›maius quam cogitari possit‹.

C) *Offene Antwort: Levinas' passivere Passivität*

Die Dynamik des paradoxen Komparativs der Passivität hat ohne die Hilfe Anselms auch Levinas entdeckt. Je später desto klarer hat er den Horizont seiner Ethik überschritten und damit die Grenzen der reinen praktischen Vernunft verletzt. Sein Weg in die sogenannte ›Metaethik‹ erscheint daher manches Mal als ›bar aller Vernunft‹, wenngleich er ›nur‹ auf dasjenige verweist, was ›höher als alle Vernunft‹ ist, genauer gesagt ›früher‹ und ihr diachron vorgängig. Die Urimpression dieser Übertreibungen scheint zu sein, daß das Woher von Begehren und Bedeuten nicht immer schon von Logos und Ethos umfassen ist, sondern denen als Anspruch und Widerfahrung vorausgeht. So gesehen ist Levinas' Weg in die Metaethik eine Horizontüberschreitung des Ethos wie des Logos, um beide von einem vorgängigen Pathos her zu denken, das ›weder Wissen noch Wollen‹ ist. Metaethik ist ein Sprachdenken im Zeichen des Pathos.

Levinas sprach von der ›radikalen‹, quer zu den (keineswegs in Abrede gestellten) Korrelationen stehenden Passivität als einer *passiveren Passivität*: »Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität, welche aus philosophischer Sicht das bevorzugte Modell für die Passivität des Subjekts abgibt«. <sup>2</sup> Er bezieht sich damit auf dasjenige Anspruchsereignis, das oben bereits angeführt wurde. In passiver Genesis entdeckt sich das Selbst angesichts des Anderen in Anspruch genommen, ohne das gewählt oder gewollt zu haben. Daß damit die Wirkung dieser Passivität auf das Ethos konzentriert wird, ist klar. Daß sie auch einen idiomatischen Logos evoziert, zeigt sich an Levinas' Sprache. Daß darin der Sinn (von Ethos wie Logos) von der Sinnlichkeit aus thematisch werden soll, formuliert er folgendermaßen: »Passivität, die passiver ist als jede Geduld [...]. In diesem Sinne Sensibilität als die Subjektivität des Subjekts«. <sup>3</sup> Diese Sensibilität ist sc. mehr als eine Kapazität der Sinne, mehr als ein ›Vermögen‹ der Rezeptivität. Sie könnte, in Anschluß an Nancy, *Sinn für die Sinnlichkeit* genannt werden. Ein Sinn allerdings, der nicht einfach ›da ist‹, sondern erst geweckt und gereizt wird durch das sinnlose Leiden des *Anderen*.

Durch den Anderen kommt eine Differenz ins Spiel des Passivitätsdenkens, die bei Nancy auffällig unthematisch blieb. Die *Heteroaffektion* ist im Unterschied zur *Autoaffektion* nicht ›an und für mich fassbar‹. Sie ist in einer Sinnwidrigkeit fremd, die jede Interpretation aus einem vorgefaßten ›Selbstverständnis‹ überschreitet. Dabei tritt eine zweite Differenz auf: die der Affektion *durch* den Anderen und der *des* Anderen (die dann indirekt und drittens mich affizieren kann). Levinas' Basisphänomen ist letzteres. Das Leiden des Anderen fordert mehr als ›nur‹ Mitleiden heraus, überschreitet

<sup>2</sup> E. LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 116.

<sup>3</sup> Ebd., 50.

also die *compassio*, die oben thematisch war: »Passivität, passiver als alle Passivität diesseits der Identität, Verantwortung, Stellvertretung«. <sup>4</sup> Daß nicht auf eine »idem«-Identität (i.S. Ricoeurs) rekurriert werden kann angesichts des Anderen, dürfte klar sein, rechtfertigungstheologisch und hamartiologisch ebenso wie »metaethisch«. Daß Levinas' Urimpression vom Leiden des Anderen zufolge die Verantwortung geweckt wird (oder »erweckt«), das Ethos also von diesem Pathos evoziert wird, ist nachvollziehbar. Daß das aber zur »Stellvertretung« führe, nicht nur zum Mitleiden, sondern zum »Fürleiden« ist dunkel. <sup>5</sup> Ergibt sich hier von neuem eine soteriologische Überinterpretation des Pathos und seines Ethos?

Jedenfalls kommt erneut ins Spiel, was oben mit der Geschichte Israels als Horizont passiver Synthesis bei Levinas anklang. In seiner Urimpression »angesichts des Anderen« ereignet sich mehr als ein Ruf in die Verantwortung und eine »Weckung« des Gewissens. Denn der so in Anspruch Genommene werde wie ein Prophet »erwählt«: »als Erwählter [...] ist der Eine von einer Passivität, die passiver ist als alle Passivität des *Erleidens*«. <sup>6</sup> Damit wird auf einen in biblischer Tradition nachvollziehbaren Erwählungsgedanken rekurriert, der wie eine (jüdisch-)anthropologische Parallelaktion zur Erwählung Christi und daher der Christen erscheint. Oder eher umgekehrt, der christologische Erwählungsgedanke ist eine Formvariante dessen, in Verdichtung der Tradition Israels wie seiner Propheten im »leidenden Gerechten« Christus. Anders als in christlicher Tradition und auch anders als in der Berufung der Propheten oder der Erwählung *Israels* ist jedoch nach Levinas offenbar *jeder* erwählt – worin sich eine Nähe zur Rechtfertigungstheologie abzeichnet. Denn in ihr widerfährt die Erwählung *aller* im Einen allen.

Erwählung wie Rechtfertigung sind beides Figuren für das *Andere der Selbsterhaltung* und kommen jeder Selbstbestimmung zuvor. Sie denken das Selbst aus *dem* Werden, das nicht Funktion der eigenen Aktivität sein kann. »Die Ausgesetztheit als Sensibilität ist noch passiver: indem es den *conatus des esse* gleichsam umkehrt [...]«. <sup>7</sup> Der *conatus essendi* Spinozas war die Grundfigur des sich selbst im Sein erhaltenden Daseins, der »*conservatio sui*«, die unter dem Begriff der »Selbsterhaltung« üblich geworden ist. Die neuzeittheoretische These, die humane Selbsterhaltung habe sich gegen

<sup>4</sup> Ebd., 273. Vgl. die latent theologische Fortbestimmung der »Sensibilität«: »Stellvertretung für den Anderen – der Eine an der Stelle des Anderen – Sühne« (ebd., 50; vgl. E. LEVINAS, *Humanismus des anderen Menschen. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. Intention, Ereignis und der Andere*, Hamburg 1989, 85-104).

<sup>5</sup> Vgl. zur Stellvertretung in *intenso* die Arbeit von ST. SCHAEDE, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004.

<sup>6</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins*, 136, vgl. 124, 132.

<sup>7</sup> Ebd., 169.

den nicht intelligiblen Allmachtsgott ›errichtet,‹<sup>8</sup> macht deutlich, gleich ob man sie für plausibel hält oder nicht, daß sie *gegen* die transitive Fremderhaltung (durch Gott) gerichtet war und wohl auch nach wie vor ist. Wenn Levinas nun meint, in der ausgezeichneten Sensibilität angesichts des Leidens des Anderen werde ›der conatus des esse gleichsam umgekehrt‹, ist das nicht weniger als eine Gegenbesetzung zur Selbsterhaltungsthese. Kann man dem folgen, und wenn ja, wie?

Nicht hilfreich wäre es, zur Plausibilisierung auf den angeblich schon im Tierreich basalen Altruismus zu verweisen. Ob hier radikale Selbsterhaltung (der Gattung) regiert oder Altruismus, liegt in jedem Fall diesseits der ›metaethischen‹ Frage und kann daher nicht zu deren Interpretation dienen. Was auch nicht weiterhelfen dürfte, wäre die Raffinierung des Selbsterhaltungstheorems, daß es einer Selbsterhaltung ›auf Gegenseitigkeit‹ bedürfe, indem die Späteren die Früheren erinnern und so weiter.<sup>9</sup> Levinas scheint vielmehr an einer *Inversion* der Selbsterhaltung orientiert zu sein, die ›quer‹ steht zur Korrelation aller Selbsterhaltungsarbeit. Deswegen geht es um eine ›passivere‹ Passivität. Woher aber bezieht diese Gegenbesetzung zur Selbsterhaltung ihre Plausibilität, was könnte ihre ›Urimpression‹ sein?

Angesichts des Todes von Mose diesseits des ›gelobten Landes‹ ist die Frage überliefert, warum er starb (Dtn 34), ob *seiner* Sünde wegen (welcher?), wegen der Sünden *Israels* oder gar um deren Sünde *willen*, damit sie trotzdem ins gelobte Land gelangten. Das konnte später (wohl im Lichte des Gottesknechts) so weit gesteigert werden, daß er *stellvertretend* für die Sünde Israels starb. Um nicht in die Untiefen der Stellvertretungslehre zu geraten, sei das auf die Differenzen des Leidens bezogen: Wie wird gelitten angesichts des Leidens des Anderen, Levinas zufolge? Nicht nur *mit* dem Anderen, nicht an sich selbst oder *wegen* des Anderen, sondern es wird von Levinas als Leiden *für* den Anderen verstanden:<sup>10</sup> »Passivität *des Seins-für-den-Anderen*, die allein möglich ist, wo ich selbst noch das Brot gebe, das ich

<sup>8</sup> So H. BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1988; vgl. H. EBELING, Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität, in: DERS. (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M. 1976, 9–40 (Neuausgabe Frankfurt a.M. 1996, 7–40).

<sup>9</sup> Wie sie der späte Blumenberg vorgeschlagen hat: DERS., Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986, 295–312.

<sup>10</sup> Und zwar nicht als reinen Selbstverlust oder Selbstvernichtung, wie in der Mystik belegbar, sondern darin als *Selbstwerdung*: »Nicht Abdankung des Selben, der entfremdet würde und Sklave des Anderen, vielmehr Selbstaufopferung in der vollen Verantwortung für den Anderen [...] der Andere in mir. Krankheit der Identität, Krankheit als Identität [...]. Quiproquo, außerordentliche Stellvertretung« (LEVINAS, Jenseits des Seins, 157); vgl.: »Durch den Anderen und *für* den Anderen, aber ohne Entfremdung: inspiriert. Inspiration, die Psychismus, die das Leben der Seele ist« (ebd., 254).

esse. Doch dazu muß man zuvor *sein Brot genießen*, [...] um darin sein Herz zu geben – um sich zu geben, wenn man gibt«. <sup>11</sup>

Diese ›samaritanische‹ Hyperbolik der Gabe ist jedenfalls nicht in distanzierter deliberativer Erörterung zu erschließen. Diese Intuition lebt offensichtlich von einer Urimpression, die nicht argumentativ zu erzeugen, sondern (nur?) in einer *Rhetorik der Passivität* zum Ausdruck zu bringen ist – und darin gerät die Sprache ins Wanken, durchaus verwandt der außerordentlichen Metaphorik der Mystik wie Luthers. Als wäre der leidende Andere die Szene des ›raptus‹, der mich zur ›cooperatio‹ herausfordert, wird hier von einer Inversion des ›conatus essendi‹ Zeugnis gegeben, die ein Konversionsereignis zu sein scheint. Aber nicht Zerknirschung, Buße und Sündenbekenntnis gehen dem voraus oder folgen, sondern die *Evidenz der Passion des Anderen*. Das bedarf offenbar keiner ›Meditation‹ (auch wenn das sprachliche Zeugnis Levinas' daran erinnert), sondern lebt aus einer sinnlichen Direktheit von Anschauung oder Berührung durch den Anderen, die unwiderstehlich und konkret ist. Fast könnte man meinen, der Text beschwört und berührt seinen Leser, tastet ihn an, auf daß dessen hermeneutische Fremderhaltung geweckt werde. Dabei wäre Fremdberhaltung‹ eine unzureichende Umkehrung des Abgelehnten. Der Leser oder das erweckte ›ipse‹ geriete in die Position eines ›alter Deus‹ – und das wäre zuviel erwartet. Es wäre eine schöpfungstheologische Übertreibung wie die der ›Stellvertretung‹ eine soteriologische. Aber – ging es Luther anders mit seiner theologischen Hyperbel »alß werist du der selbige Christus«?<sup>12</sup>

Levinas' Urimpression ist ›inspiriert‹ von einer »Umkehrung [...] zum Anderen, der den Selben inspiriert – Schmerz, Überflutung des Sinns durch die Sinnlosigkeit, auf daß der Sinn die Sinnlosigkeit bestehe, der Sinn, das heißt der-Selbe-für-den-Anderen. So weit muß die Passivität oder die Geduld der Verwundbarkeit gehen! In ihr bedeutet die Sensibilität Sinn: durch den Anderen und für den Anderen, für alle Anderen«. <sup>13</sup> Wie körperlich – im Sinne Nancys gesagt – hier Passivität gedacht wird, ist bemerkenswert: als Geduld der Verwundbarkeit. Darin wird man nach dem bisherigen das ›leidentliche Leben‹ mitklingen hören, aber damit auch *den Sinn*, der die Sinnlichkeit stets schon umfaßte. Wie sollte vordem die Sinnlichkeit ›selber‹ bedeuten? Wenn, dann so, daß dieses Pathos ein Bedeuten evoziert, das einen neuen Horizont eröffnet – den der Stellvertretung. Nicht nur *für* einen Andern, sondern *für alle* Anderen Stellvertreter zu werden, ist eine von Moses, vom Gottesknecht oder von Christus ›inspirierte‹ Interpretation *des Menschen* angesichts des Leidens. Ist das eine anthropologische ›Generalisierung‹? Ist es eine kreuzestheologische Interpretation der Sensibilität

<sup>11</sup> Ebd., 164.

<sup>12</sup> WA 10/I/1, 11, 18.

<sup>13</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins*, 149.

eines *jeden* Menschen? Jedenfalls ist die Interpretationsfigur daher vertraut; aber Levinas würde subsummiert unter das Vertraute, würde man ihn so integrieren.

Sinnloses Leiden entfalte seinen Eigensinn in Ethos und Logos, indem es das Leiden *für* den Anderen evoziere. Woher dieser Übergang? Was ist dessen ›anarchischer‹ Grund? Die Sinnlichkeit ›per se‹ vermöchte kaum dieses ›für‹ zu evozieren. Das ›durch‹ ließe noch mancherlei Lesart zu: den Anderen als Freund oder Feind wahrzunehmen oder schlicht indifferent ihm gegenüber zu bleiben. Was aber ›rechtfertigt‹ die normative Auszeichnung dieses passiven Alteritätsverhältnisses, so daß der, *durch* den ich leide, in eins der sei, *für* den ich leide(n soll)? Hier wird nichts ›gerechtfertigt‹, weder im Sinne des ›logon didonai‹ noch von Gesetz oder Evangelium. Ist ein nicht genanntes Gesetz dafür verantwortlich so wie oben die Geschichte Israels als Horizont des Leidens? Das Gesetz als ›gute Gabe‹ Gottes? Diese hermeneutische Konjektur würde jedenfalls nachvollziehbar werden lassen, wieso Levinas diesen Übergang wagt und verkündigt. Der Sinn der Sinnlichkeit wäre dann der Sinn der Tora, in deren Horizont das Leiden seine Bedeutung entfaltet.

Aber soll hier nicht vielmehr umgekehrt der Sinn der Tora aus dem Eigensinn der Sinnlichkeit entdeckt und entfaltet werden? Als wäre bereits jedem ›ins Herz geschrieben‹, was die rechte Antwort sei auf das Leiden des Anderen? Dann wäre eine recht bestimmte Vorstellung des *Gewissens* leitend für diese Intuition: »Ein Modus, der möglich ist, weil in der Subjektivität seit ›unvordenklicher Zeit‹ [...] das ›Durch-den-Anderen‹ zugleich ein ›Für-den-Anderen‹ ist. Im Leiden *durch* die Schuld des Anderen ragt schon das Leiden *für* die Schuld der Anderen – das *Er-tragen* – empor: das *Für-den-Anderen* wahrt so völlig die durch den Anderen auferlegte Geduld des Erduldens. Stellvertretung für die Anderen, Sühne für die Anderen. Der Gewissensbiß ist der bildliche Ausdruck für den ›buchstäblichen Sinn‹ der Sensibilität.«<sup>14</sup>

Es sei der ›Körpersinn‹ der *Sensibilität*, dem das ›für den Anderen‹ eingeschrieben sei. Das läßt sich nur verstehen, wenn der Körper *beseelt* ist, stärker noch, im Sinn von Nancy mit Aristoteles: wenn die Seele dieser Körper *ist*, der nie formlos gedacht werden kann. Die *Beseelung* ist es dann, die dem Menschen eine ›inclinatio ad alteram‹ eingeschrieben hätte (wie eine metaethische Synteresis). Kraft der so bestimmten Seele hat und *ist* der Körper der Sinn *für* den Anderen. Das wird von Levinas nicht ›metaphysisch‹ verstanden, sondern die Beseelung stammt vom anderen Menschen. Der leidende Andere sei die »Inspiration, die Psychismus, die das Leben der Seele ist.«<sup>15</sup> Die Pointe dieser ›Seelenlehre‹, von Levinas' so genanntem

<sup>14</sup> Ebd., 278f.

<sup>15</sup> Ebd., 254.

›Psychismus‹, ist schwerlich als anthropologische Generalthese aufzufassen. Vielleicht eröffnet es das Verstehen zu vermuten, daß die ›forma corporis‹ vom Anderen in dieser passiveren Passivität ›inspiriert‹ wird. Dann ginge es in dieser Urimpression um die *passive Genesis des Selbst, mit Leib und Seele, aus dem Anspruch des Anderen*, nicht irgendeines anderen, sondern des Leidenden, der ›mich‹ erweckt. Was gern als jüdische Religionsphilosophie des Gesetzes interpretiert und dann ›gemeinerweise‹ als Gesetzestheologie kritisiert<sup>16</sup> wird, könnte dem Gottleiden der Mystik und der ›iustificatio mere passive‹ näher sein, als zunächst gedacht.

Daß hier etliche Einwände möglich sind, ist klar. Denn wie der Andere, ist auch sein Leiden höchst mehrdeutig. Es könnte auch der seine ›gerechte Strafe‹ Erleidende sein, im Unterschied zum unschuldig Leidenden. Und wenn es ein unschuldig Leidender wäre, ein Zürcher Bürgermeister oder vermeintlich ein römischer Bischof, warum sollte dessen Leiden ›inspirierend‹ sein? Hamartiologisch klarer gesprochen: Da es keinen unschuldig Leidenden gibt (außer einem), leidet jeder zumindest auch für sich selber an seiner Schuld. Demgegenüber nennt Levinas das Leiden *für* den Anderen erstaunlich überschwenglich ›Sühne‹ und ›Stellvertretung‹. Aber wie soll man das ›können‹, wenn man selber doch auch an und für sich selber leidet? Eben daß man es nicht ›kann‹, weil dafür keine Kapazität zuhanden ist, zeigt die Unmöglichkeit eines ›facere quod in se est‹. Wenn diese Unmöglichkeit wirklich werden sollte, dann nicht ›per se‹. Ist in der evoziert ›spontanen‹ Antwort auf das Leiden des Anderen eine passive Synthesis der *Intuition* präsent, evoziert von der Evidenz des Leidens, die das Gewissen weckt und den Widerstand provoziert, daß das Leiden ›nicht sein soll‹? Das läßt sich nicht ›objektivieren‹, sondern nur ansinnen. Aber damit ergäbe sich wenigstens eine Möglichkeit des Verstehens. Das Leiden ›für‹ kann man als das *Überschwengliche* der *Antwort* verstehen auf den, mit dem ich leide, als maßlose Überschreitung der ›compassio‹. Diese Antwort aber ist nicht *wahllos*, sondern sie unterscheidet notwendigerweise. Schon *als* Antwort ist sie eine Zuwendung zu dem, der mit anruft, anspricht und darin in Anspruch nimmt.

Bemerkenswert an Levinas' Komparativ der ›passiveren Passivität‹ ist, ähnlich der deutschen Mystik, die latent soteriologische Interpretation des Leidens, nicht an und für sich zu bleiben, sondern vom und *für* den Anderen geweckt zu werden, worin dessen Passivität einen Eigensinn entfaltet (zum ›signum efficax‹ wird?). In der Retrospektive kann das leicht einleuchten, indem ex post eingetragen scheint, was sich erst jenseits von Präsenz, Materialität und Ereignis des Leidens erschließt, vor allem in der Geschichte Israels. Der Anspruch von Levinas' Passionshermeneutik ist

<sup>16</sup> Vgl. die bemerkenswerte Unterinterpretation von E. JÜNGEL, Zur Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: DERS., Wertlose Wahrheit, 213–242, 221–227.



aber radikaler. Suchte Nancy nach einem Sinn für Sinnlichkeit im Ausgang vom Körper, maßgeblich dem malträtierten, so entdeckt Levinas diesen Sinn für das Leiden in dessen affektiver Wirkung, die Seele des Anderen zu erschüttern, zu inspirieren und zu ›bekehren‹, *für* den Anderen zu leiden. Dem entspricht seine erschütternde Rhetorik – sei es erschütternd für die, die dem nur Nichtverstehen entgegen können, oder sei es anders erschütternd für die, die sich davon getroffen und in die Verantwortung gerufen sehen. Diese scheidende Wirkung hatten nolens volens auch die Gleichnisse Christi. Könnte man in deren Sinne Levinas als unendliche Variation der Samariterszene verstehen, mit der nicht allein in christlicher Perspektive das ›Leiden für‹ angesonnen und zugespielt wird?

Die Urimpression von Levinas oder die Samariterszene sind ›intentione recta‹ von einer Prägnanz, die *für alle* zugänglich sein soll, auch ›si per impossibile Deus non esset‹. Das bewegende Pathos erweckt die Passionen, die Affekte und die entsprechende Leidenschaft für den Anderen wie den Widerstand gegen dessen Leiden. Aber diese Leidenschaft ist nicht thomistisch als ›vis intellectiva‹ zu verstehen, die auf die ›ratio‹ bzw. den ›nous‹ zielte, sondern als ›vis sensibilis, appetitiva et apprehensiva‹, als Wahrnehmung des Anderen, die den ethischen Sinn dieser Sinnlichkeit weckt. Wie dabei aus dem Pathos ein Logos wird, ist schwierig auszumachen und, wie Levinas zeigt, auch schwer zu sagen. Es ist jedenfalls kein Logos des Parmenides und seiner Tradition, sondern bei Levinas eher ein Logos der prophetischen Rede (in problematischer Dualität von Athen versus Jerusalem), in befremdlicher Nähe zu Luther, bei dem der Logos der ›promissio‹ ein eschatologischer Zuspruch ist, von dem das Ethos der ›vita passiva‹ inspiriert wird.

*Das Pathos als metaethisches Widerfahrnis der Urstiftung von Logos und Ethos* wirkt jedenfalls nicht ›nur‹ auf die ›vis apprehensiva‹, als Kehre der Wahrnehmung zum leidenden Anderen. Denn die Wahrnehmung versteht Levinas vom Primat des Auges her als versammelnden Blick, der die Grundfigur des intentionalen Bewußtseins sei. »Die Interpretation der sinnlichen Bedeutung durch das Bewußtsein von ... geht [...] am sinnlich Wahrnehmbaren vorbei.«<sup>17</sup> Nicht der vorfindliche Intellekt wird primär getroffen, sondern das Pathos wirkt vor allem als Weckung der ›vis concupiscibilis‹, also der Appetitionen des *Strebens* und *Begehrens*<sup>18</sup>, und zwar durch die ›passio corporalis‹, das schmerzhaft physische Leiden, den leiblichen Affekt mit Effekt.<sup>19</sup> Darin findet das Ethos dieses Pathos seinen Anfang, und davon zeugt Levinas' Logos im Zeichen dieses Pathos. Das bleibt ähnlich hyper-

<sup>17</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins*, 154.

<sup>18</sup> Vgl. die Wiederaufnahme des Hungers/Begehrens ebd., 164ff.

<sup>19</sup> Daß darin nicht ›nur‹ die Physis leidet, bedarf keiner Argumente nach der Kritik der ›Suspension der Redundanz‹.

bolisch wie bei Luther, wenn das Bedeuten dem Bedeuteten nur halbwegs folgen kann: »wie bedeutet die Bedeutung [der Sensibilität], wenn ihre Darstellung in einem Thema [...] nicht ihr Bedeuten ist«,<sup>20</sup> ihr Bedeuten also nicht ursprünglich ›Bewußtsein von ...‹ ist und in ihm nie aufgeht?

Damit ist die Frage nach einem gegenüber der theoretischen Intentionalität *vorgängigen* Bedeuten aufgeworfen, wie bereits von Nancy oder in Luthers drastischer Metaphorik: es geht um Ausdrucksphänomene, die das Vorverständnis ›sprengen‹.<sup>21</sup> In der Tradition husserlscher Phänomenologie blieb die Intentionalität leitend und die Bedeutung der Sensibilität war daher nur eine »Modalität ihrer Manifestation«,<sup>22</sup> d.h. das »Affektive bleibt Information«, etwa über sich.<sup>23</sup> Husserl kannte aber in der Anschauung (die den Anfang des Erkennens bilde) ein mitgesetztes Moment *praktischer* Intentionalität, sofern die Anschauung eine Intention erfüllt oder enttäuscht. Gegenüber diesem praktischen Moment blieb aber bei Husserl die theoretische Intentionalität dominant und »die Sensibilität bereits eingeschränkt auf das Sehen, die Idee, die Anschauung – eine Synchronie thematisierter Elemente und ihre Gleichzeitigkeit mit dem Blick«.<sup>24</sup> Levinas hingegen nimmt das Appetitive als *responsorische* Intentionalität auf mit der Metapher des *Hungers* für das Begehren: »Von der Unerfülltheit, die zu einem Symbol gehört [...], vollzieht sich der Übergang zur Unerfülltheit des Hungers. Darin liegt ein *Begehren* außerhalb des *bloßen Bewußtseins von ...* [...] Intention als Begehren«.<sup>25</sup> *Diese* Intention wird, ist und bleibt geweckt vom *nichtintentionalen Pathos*, das ihr eingeschrieben bleibt.

Was in augustinischer und thomistischer wie wohl noch in lutherischer Tradition verdächtigt wurde, bloße ›passio corporalis‹ zu sein, die ›vis appetitiva‹ des Hungers, wird bei Levinas zur Grundfigur eines *Bedeutens* der Sinnlichkeit, die nicht aus der ›vis intellectiva‹ stammt. Er ist keine theoretische, sondern *praktische* Intentionalität ›cum et ex passione‹. Nun wäre der ›Hunger‹ noch eine passio ›an und für sich‹, wäre sie nicht (wie zitiert) »Passivität *des Seins-für-den-Anderen*, die allein möglich ist, wo ich selbst noch das Brot gebe, das ich esse. Doch dazu muß man zuvor *sein Brot genießen* [...], um darin sein Herz zu geben – um sich zu geben, wenn man gibt«.<sup>26</sup> Was den Hunger stillen mag, das Brot, will *genossen* sein – aber nicht für sich, sondern gleichsam in einer ›fruitio cum altero‹, um es *zu teilen*, was

---

<sup>20</sup> Ebd., 151.

<sup>21</sup> Ebd., 150f.

<sup>22</sup> Ebd., 151.

<sup>23</sup> Ebd., 152.

<sup>24</sup> Ebd., 154f.

<sup>25</sup> Ebd., 152.

<sup>26</sup> Ebd., 164.

doch der Sinn dieser Sinnlichkeit sein dürfte und die Form der Gabe, die hier vor Augen steht: eine Mahlgemeinschaft.<sup>27</sup>

Wurde bei Nancy das ›Hoc est corpus meum‹ (als Geste des exponierten Körpers) zum kritischen Grundsatz gegen die Integration der Sinnlichkeit in den (pejorativ verkürzten) theologischen Sinn, wird hier in phänomenologischer Antwort der tradierte Sinn geöffnet auf seinen lebensweltlichen Ursprung, von dem her er seine Bedeutung und Prägnanz erhält. Diese Rückführung des Sinns auf sein Woher ist ein Beispiel *passiver Reduktion*, mit der Ethos und Logos auf das sie evozierende Pathos zurückgeführt werden. Etwas deutlicher noch als bisher zeigt sich, daß Levinas' ›Metaethik‹ eine Phänomenologie des *kreativen Pathos* ist. Das wird im Text selbstredend nicht in erfüllter Anschauung ansichtig, sondern nur in imaginativer ›memoria‹ dem Leser vor Augen geführt. Denn das Ereignis der Widerfahrung ist bei aller Thematisierung stets schon ›vorübergegangen‹: »Diachronie als solche, die der-Eine-für-den-Anderen in der Nähe ist: [...] ebendie Bedeutsamkeit der Bedeutung, der-Eine-für-den-Anderen als Sensibilität oder Verwundbarkeit, Passivität oder reine Empfänglichkeit<sup>[28]</sup>, die so passiv ist, daß sie Inspiration wird, das heißt genau Andersheit-im-Selben«. <sup>29</sup> Die passive Reduktion legt den Eigensinn der Sinnlichkeit frei, den ›Sinn des Leidens‹ im genitivus subiectivus: »daß die Bedeutung Sensibilität ist«. <sup>30</sup> So mehrdeutbar dieses ›ist‹ bleibt, geht es um eine Bedeutung, die zuvorkommt und vorausgeht, vor dem intentionalen ›Bewußtsein von ...‹. Soweit dürfte Levinas' phänomenologische ›Kehre‹ zu einer passiven Reduktion nachvollziehbar sein. Sie bleibt eine *offene* Antwort auf den Anspruch, Logos und Ethos aus dem Pathos zu denken. Offen durch ihre Urimpression, die stets entzogen bleibt und nie in erfüllter Anschauung aufgeht; offen auch, weil sie ins Offene selber gesagt wird, ohne zwingend zu werden. Daß diese gewagte Antwort einiges zu wünschen übrig läßt, ist ebenso klar wie ihre befremdliche Andersheit gegenüber den traditionellen Versuchen, das Pathos als rhetorischen Nebeneffekt von Logos und Ethos zu marginalisieren.

Aber leitend für Levinas' Urimpression ist ›leider‹ meist eine *halbierte* Passivität, die ihre glückliche Kehrseite vergessen hat. Die Andeutungen zur ›fruitio‹ sind die Ausnahme. Auffällig ist auch der Ausfall jeder Hamartologie, es sei denn, man wollte die Faktizität des Leidens als deren Spur lesen. Die Übernahme des Leidens im ›für den Anderen‹ erscheint wie ein Widerstand gegen die Zentrität des ›idem‹, die man als Figur der Sünde

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 178: »das Sich-selbst-Entrissen-werden-zugunsten-eines-Anderen-in-einem-den-eigenen-Bissen-Brot-dem-Anderen-Geben«.

<sup>28</sup> Vgl. zum sonderbaren Ausdruck der reinen Empfänglichkeit vorliegende Arbeit, VI, 5 B und C.

<sup>29</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins*, 154.

<sup>30</sup> Ebd., 155.

verstehen kann.<sup>31</sup> Auch wenn vieles im Einzelnen schwer verständlich und idiomatisch bleibt, ebensowenig ›anschlußfähig‹ wie Luthers Metaphorik, läßt sich an Levinas doch die Pointe der passiven Reduktion darstellen – und das mit Gewinn ›si per impossibile Deus non esset‹. Auf dem Hintergrund der Sprachregeln Jüngels wie Ebelings erscheint Levinas' Passionsphänomenologie (eine ›Hyperphänomenologie‹, deren Komparativ eher nolens als volens an die ›Übertreibungen‹ eines Dionysius erinnert) wie ein Sprechen, das *doppelt lesbar* bleibt: ›remoto‹ und ›coram Deo‹. Aber wäre – wie in den Gleichnissen Christi – der höchste Punkt, die Inspiration, Erwählung und Kehre zum ›für den Anderen‹ ohne die Erwählungslehre und die Geschichte Israels verständlich? Die Prägnanz des Woher bzw. die Bestimmtheit des Widerfahrnisses, auf das Ethos und Logos zu antworten, provoziert die Frage, wie sich die passivere Passivität zu den vielen korrelativen Passivitäten verhalten mag. Die doppelte Lesbarkeit insinuiert eine Indifferenz, die zu differenzieren ist.

#### D) Passivität und Passivitäten

Sowohl Luthers Rhetorik und Phänomenologie der reinen Passivität wie auf andere Weise Levinas' Rhetorik und Hyperphänomenologie der passiveren Passivität provozieren Rückfragen, in denen man den Anspruch beider mehr oder weniger aufnehmen kann. Aus hermeneutischem Ethos soll dem Pathos ihrer Rhetorik hier nicht ausgewichen werden. Teils kritisch, teils konstruktiv wurde im vorigen stets dem Übergang von Pathos zu Ethos und Logos nachgedacht. Was dabei allerdings zu wünschen übrig blieb, war das Verhältnis der ›quer stehenden‹ Passivität zu den korrelativen Aktivitäten (Ethos und Logos) und Passivitäten (Pathe etc.). Die nächstliegende Antwort wäre: das quer stehende Pathos wirkt in den Pathe, die Urpassivität also in den Passionen.<sup>32</sup> Das war die Intuition der Mystik, auf eigene Weise auch die Luthers und findet sich noch bei Levinas.

Das wäre eine klare, aber noch etwas *eindimensionale* Lesart von *Pathe aus Pathos*, oder anders gesagt *Passivität aus Passion*, sei es die Passionsmeditation, sei es im engeren Sinne die Passion Christi oder sei es das ›sinnlose Leiden des Anderen‹. Das paßt *christologisch*, sofern die Passion Christi Passionen evoziert, unter dem Kreuz, in der Mystik, in Bachs Matthäuspassion, noch in den Darstellungen des Lebens Jesu und darüber hinaus. Daran zeigt sich, wie unbestimmt das Pathos per se ist und erst in seinen Wirkungen, seiner ›Performanz‹ sich entfaltet. Nun entfaltete bei Luther die Figur Passivität *aus Passion* einen *bestimmteren* Sinn. Die Passivität des

<sup>31</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Lesarten des Bösen. Überlegungen zum Bösen in theologischer Perspektive, in: B. BOOTHE/PH. STOELLGER (Hg.), *Moral Gift als Gabe? Zur Ambivalenz im Verhältnis von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 72–97.

<sup>32</sup> Das wäre an den Formen von Musik wie Rhetorik weiterzuführen.

›mere passive iustificari‹ ist der Rekursgrund seiner ›passiven Reduktion‹ auf die unverdient heilvolle Gabe, die einem rein passiv widerfährt und im antwortenden Empfang auf den Weg der passionierten ›vita passiva‹ führt, der Passivität *als, aus und mit* Passion, also in den Vollzügen der Leidenschaft des Lebens im Zeichen des Pathos, wie man es auch bei Kierkegaard entdecken kann.<sup>33</sup> Daraus ergibt sich die *Mehrdimensionalität* der Passivität aus Passion: die quer stehende Passivität evoziert und tönt nicht nur die Pathe, in denen wir leben, sondern manifestiert sich ebenso in allem Wissen und Wollen, also in Ethos und Logos des Lebens.

Daß die Passioniertheit der Passivität aus Passion nicht allein christologisch, auch nicht allein für den Glauben gilt, sondern auch verständlich ist ›si per impossibile deus non esset‹, zeigt beispielsweise Eberhard Jüngel, wenn er diese Figur auf Barths Leben bezog: »Man muß in einem solchen – und sei es noch so aktiven – Leben ein Passiv erkennen können, eine sachliche Leidenschaft. Nach ihr ist gefragt, wenn wir fragen, was Karl Barth zu dem großen Mann gemacht hat, der er zweifellos war.«<sup>34</sup> Beide Figuren der Passivität ›aus Passion‹ und ›als Passion‹ gelten mutatis mutandis auch für Levinas' Urimpression, nur daß hier die hamartiologische Kehrseite unthematisch bleibt und dementsprechend der Komparativ der passiveren Passivität ihre Negation nicht gegen die Sünde richtet, sondern gegen den parmenideischen Logos wie gegen die Ethik der Indifferenz und der freien Wahl. Nur bleibt bei Levinas das Pathos auf die Genesis des *Ethos* restringiert, zeigt aber seine Performanz auch in dem Idiom der Rede, in Levinas' Texten, also in *seinem* Logos.

Luthers ›vita passiva‹ aus der Passivität des ›mere passive‹ hat ihren ›terminus contra quem‹ in der hamartiologischen Passivität, der Obsession des Menschen, Andere auszuschließen kraft seiner Zentrizität des ›Selbst-sein-Wollens‹, in der er des Pathos ermangelt, von dem her er selbst wird. In diesem Sinne erlitt Christus in seiner Passion die ›Sünde der Welt‹, weil unvermeidlich auch er ausgeschlossen wurde durch die Zentrizität der Anderen, für die er litt. So gesehen ist die Passivität der Passion auch Ausdruck der Sünde. Diese negatorische Seite der Gerechtigkeit Gottes und das entsprechende Leiden an der Sünde für paradigmatisch zu erklären für das christliche Leben, wäre aber eine Halbwahrheit, vergleichbar der leidentlichen Verkürzung des Pathos. Die Passivität aus Passion ist ›eigentlich‹, in ihrer prospektiven Wirkung, höchst kreativ, bereits in ihrer Unterinterpretation durch die Mystik im Lassen und der ›humilitas‹; auf andere, leben-

<sup>33</sup> Vgl. u.a. S. KIERKEGAARD, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, GW 16, Gütersloh 1982, I, 72, 190ff, 201f; II, 90-273 (bzw. -330). Das ›Pathetische‹, ›Pathos‹ und den Glauben als Leidenschaft bei Kierkegaard darzustellen und zu interpretieren, bedarf soliderweise einer eigenen Studie.

<sup>34</sup> E. JÜNGEL, Karl Barth, in: DERS., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 15-21, 16.

digere Weise, wenn sie reformatorisch als lebendige Wirkung der Gerechtmachung entdeckt wird – und damit nicht mehr im Tod »als Ratifikation des Glaubens« endet, sondern im neuen Leben vollendet wird. Die kreative Passivität *aus* Passion ist die leidenschaftliche Passivität der »vita passiva«, mit einem selbst bei Luther überraschenden Telos: »Das hewbtstuck und grund des Euangelij ist, das du Christum tzuuor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alß eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, alßo das, wenn du yhm tzusihest odder hoerist, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit tzweyffellst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger muegist vorlassen, denn alß hettistu es than, ia *alß werist du der selbige Christus*«. <sup>35</sup>

Die Gabe der Rechtfertigungsgnade ist nicht nur Leihgabe mit der permanenten Unsicherheit der Rückforderung, sondern Zueignung im Sinne einer Gabe »à fond perdu«. Sie kann vergeblich bleiben, wenn die Gabe nicht gebraucht, benutzt und *weitergegeben* wird. Daher zeigt sich der intrinsische Übergang von der reinen Passivität zur kooperativen und korrelativen in der Logik der Gabe: vom Widerfahren der Gabe zu ihrem Gebrauch und der Weitergabe. Das »mere passive« findet seine Entfaltung im lebensweltlichen Vollzug der »vita passiva«, also in den korrelativen Aktivitäten und Passivitäten – beide *aus* Passion, aus der Passion Christi, und *als* Passion der Leidenschaft. Es bleibt somit nicht beim *Begriff der Passivität*, sondern der wird nach- und mitvollziehbar in der *Passivität aus Passion*, als leidenschaftliches Leben, nicht als leidentliches Leben, sondern in der Leidenschaft zur Kooperation.

#### E) Relationen von Passivität und Passivitäten

Woher das Pathos und welche Urimpression davon vor Augen steht, entscheidet über die Relation des Pathos zu den korrelativen Passivitäten des Lebens. Dabei ist – zumindest in der Thematisierung – stets eine Rückübertragung aus den Vollzügen in die Bestimmtheit im Spiel, etwa aus dem Leiden in das Gottleiden, aus dem »in passionibus« in das »mere passive« oder aus den Leiden des Judentums in die Grundfigur des Leidens des Anderen. Der Struktur nach sind diese Passivitätsfiguren einander verwandt, allerdings mit gravierenden Differenzen.

Um sich in der Struktur der passiven Reduktion zu orientieren, ist daher zu unterscheiden: Die Passivität ist primordial (Urpassivität), mitgesetzkorrelativ (wie in Spontaneität und Rezeptivität) oder final (Vollendung). Passivität wie Passivitäten sind qualitativ mehrdimensional, daher nicht auf

<sup>35</sup> WA 10/I/1, 11, 12–18 (kursiv P.S.); vgl. 10/I/1, 14, 6–9: »ßo ist Christus deyn und dyr tzur gabe geschenckt; darnach ists nott, das du eyn exempel drauß machist und deynem nehisten auch alßo helffist und thuest, Seyest auch yhm tzur gabe und exempel geben«.

die ›Unlust‹ zu reduzieren. Die entsprechenden Metaphern sind nicht auf die Phänomene abzubilden, aber in deren Licht sind die Phänomene darstellbar. Die basale Passivität, die quer steht zu allen Korrelationen, kann schöpfungstheologisch, hamartiologisch, christologisch, soteriologisch und ethisch bestimmt werden, oder in entsprechend ›anders‹ bestimmter Weise ›naturphilosophisch‹ mit allen Differenzierungen wie bei Aristoteles und den Folgen. Sie kann wie bei Levinas ›metaethisch‹ gefaßt werden, um von dort her mehr oder minder deutlich soteriologisch, ethisch und auch schöpfungstheologisch entfaltet zu werden. Dabei kann die Urpassivität polar oder nicht-polar konzipiert werden, Lust und Unlust evozieren, nur Unlust (Schmerz), oder diesseits dieser Differenz liegen. Für jede der möglichen Konstellationen wäre das Verhältnis von Urpassivität und Passivitäten eigens zu erörtern, und das noch je nach Perspektive, sei es eines Vertreters der Mystik, Luthers, Augustins oder Levinas etc.

Das würde offensichtlich in eine Überdifferenzierung führen, mit der wenig mehr als eine formale Kombinatorik gewonnen wäre. ›Stattdessen‹ soll der Frage nach dem Verhältnis von basaler und korrelativer Passivität zunächst an Strukturfragen nachgegangen werden, um sie dann an bestimmten Beispielen zu erörtern. Aber – ›gibt es‹ überhaupt phänomenale Instantiierungen der ›Urpassivität‹ (resp. passiveren, reinen oder quer stehenden Passivität)? Etwa Geburt, Tod, Schlaf, sinnloses Leiden, oder ›creatio‹ und ›annihilatio‹ als Lebensvollzüge? Nach Levinas gibt es phänomenal nur Näherungen oder Spuren, und die dürfen nicht mit der *erschlossenen* Urpassivität identifiziert werden. Gleiches gilt nach Luther, sofern die Metaphern von Schöpfung, Sünde und Rechtfertigung nicht mit dem dadurch vor Augen Gestellten identifiziert werden können. Wo das doch geschieht, folgt Absurdität, Nichtverstehen oder schlechte Metaphysik. Der Status des Begriffs der Urpassivität (bzw. der passiveren, der quer stehenden oder der ›reinen‹, ›basalen‹ Passivität) ist nominal, bezeichnet daher nur ein ›erschlossenes‹ Phänomen, dem nie erfüllte Anschauung entspricht (wenn man ›Visionen‹ außer Acht läßt), weder in Geburt und Tod, noch im Selbstverhältnis des Gefühls etc. Daher treten hier unvermeidlicher Weise absolute Metaphern und ihre Verwandten ein (wie die der ›Anschauung des Universums‹). Diese Tropen sind so unvermeidbar, wie sie nicht beim Wort genommen werden dürfen, sonst verkürzt man die ontologische Kategorie auf ihre metaphorische Synekdoche.

Die quer stehende Urpassivität und die korrelativen Passivitäten können exemplarisch auf folgende Weisen ins Verhältnis gesetzt werden:<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Hier besteht kein Anspruch auf typologische Vollständigkeit.

*(1) Radikale Differenz*

Sie haben *gar kein* Verhältnis, sind also ›toto coelo‹ verschieden und nicht miteinander zu konfundieren, weil sonst die ›reine‹ Passivität korrelativ kontaminiert und vice versa die korrelative als vermeintlich ›reine‹ überhöht werden könnte. So wie Schöpfer und Geschöpf scharf zu unterscheiden sind, so die rein passive Relation zu Gott und die Korrelationen innerhalb der Schöpfung. Oder wie Gottes Werk und Menschenwerk nicht von gleicher Aktivität sind, so sind auch die entsprechenden Passivitäten grundverschieden. Das gälte schöpfungstheologisch wie soteriologisch; in einer Erb- oder Ursündenlehre auch hamartiologisch; und in der Eschatologie auch für die Vollendung.

*(2) Identität*

Sie können als *identisch* gelten. Da es keine ›immediate‹ Extrarelation zu Gott geben könne, sei die ›Urpassivität‹ nur *in und als* Korrelationen gegeben, sei es im Selbstverhältnis oder im Fremdverhältnis. Dann ist die Urpassivität nicht in einer eigenen oder reinen Relation gegeben, sondern nur ein Aspekt oder eine Hinsicht der korrelativen Passivitäten des Lebens, sei es ›in der Sünde‹, sei es ›in der Gnade‹. – In anderer Perspektive argumentiert: Da das Verhältnis zu Gott keines von ›reiner Passivität‹ sei, könne *gar nicht* so unterschieden werden. ›Reine‹ Passivität gebe es allenfalls in einem absoluten Anfang oder im Ende der Welt, also könnte man in mythischer Rede dort davon sprechen, ansonsten aber nirgends. – Da die Frage nach dem Verhältnis von ›reiner‹ Passivität und korrelativen Passivitäten eine Disjunktion eröffnet, kann man die sc. bestreiten, vor allem dahingehend, daß es *gar keine* ›Urpassivität‹ dies- oder jenseits der Korrelationen gebe.

*(3) Spur*

Die korrelativen Passivitäten können *als Spur* der Urpassivität bestimmt werden. In den Verhältnissen des Geschöpfes zu sich selbst wie zu seinen Mitgeschöpfen ist präsent, woher und worauf sie ursprünglich und final bezogen sind. So wie ›memoria‹, ›intelligentia‹ und ›voluntas‹ oder das Gewissen Spuren des Gottesverhältnisses seien, so die korrelative Passivität die Spur des Gottesverhältnisses. Was dann allerdings ›Spur‹ besagt, führt zur Wiederholung der Verhältnisfrage: Sind es gelegte oder hinterlassene Spuren, intentional oder nichtintentional, lassen sie sich lesen oder nicht? Und wer sagt, daß sie auf das verweisen, was als Urpassivität unterstellt wird? ›Als Spur‹ werden die so gezeigten Phänomene *thematisiert*, worin eine Selektion und Auszeichnung liegt, die fallibel bleibt. Ob sich zeigt, was damit gezeigt werden soll, bleibt dem Leser überlassen. Diese Offenheit ist für die



religiöse Rede unproblematisch. Im ›theoretischen‹ Text hingegen kann das für inakzeptabel gehalten werden, wie die Kritiker von Levinas nicht müde werden zu betonen. Ob damit aber der Perspektive und Horizonteröffnung solch gewagter Rede Genüge getan wird, ist fraglich.

#### (4) *Korrelation als Medium*

Möglich ist auch, die *Korrelationen* von Aktivität und Passivität *als Medium* der Urpassivität zu verstehen. Damit würde eine Halbierung der Relation auf die (gar unlustvollen) Passivitäten vermieden und der Horizont des Wirkens der reinen Passivität auf *alle* Lebensvollzüge geweitet. Das scheint trivial, aber die theologische Tradition hat oft wie in der Mystik und bei Luther die semantische Nähe von Pathos und Pathe zu einer Privilegierung der *Passivitäten* als Medium der Urpassivität verengt. Kommt noch hinzu, daß die Passivitäten auf das Leiden wie den *Schmerz* verkürzt werden, folgt eine prekäre Verengung des Horizonts. Wenn die mystische Tradition das Gottleiden besonders im mundanen Leiden präsent sah, ist diese Affinität vom unlustvollen Leiden zum Gottleiden eine Engführung durch semantische Kontinuität, die in die Irre führt. Wenn Christus litt und in diesem Leiden Gott real gegenwärtig ist, wird das Leiden zum Index oder sogar Medium der Gegenwart Gottes (sei es strafend, sei es gnädig).

Dem ist bereits Schleiermacher mit seiner Relation der schlechthinnigen Abhängigkeit auf relative Freiheit wie relative Abhängigkeit entgegengetreten, vor allem in schöpfungstheologischer Hinsicht. Gleiches ist auch für die hamartiologische wie die soteriologische Passivitätsrelation geltend zu machen – und es gilt ebenso für das Verhältnis von ›sinnlosem Leiden‹ und ›Stellvertretung‹ bei Levinas. Erst wenn man auf diese Weise die Urpassivität auf Aktivitäten *und* Passivitäten bezieht, kann auch die intrinsische Relation zu Ethos und Logos wie in der ›vita passiva‹ aus dem initialen Pathos verstanden werden. Vice versa wird so die Arbeit an den Übergängen vom Pathos in Ethos und Logos einsichtig als Arbeit an den Medien und Performanzen des Pathos.

Wenn es überhaupt eine Urpassivität ›gibt‹ – wenn man mit dem Schema von Logos und Ethos aus Pathos operiert –, dann steht sie *quer* zu den Korrelationen (insofern stimmt der Einwand im ersten Fall). Sofern sie aber irgendwie ›gegeben ist‹, also von wahrnehmbarer Phänomenalität, fragt sich in welcher Form sie erscheint (insofern sind die Intuitionen des zweiten und dritten Falls nicht von der Hand zu weisen). *Wenn* Urpassivität erscheint (was man bestreiten kann, wenn man sie nur für eine leere oder abstrakte Kategorie hielte), dann nicht nur in den korrelativen Formen der Passivität, sondern weil und sofern sie quer zur Korrelation steht, sowohl in Aktivitäten wie Passivitäten und in beiden Hinsichten so lust- wie unlustvoll. ›Gegeben‹ ist die Urpassivität indes nicht nur in, mit und unter

Zeichen, sondern auch in ›Materialität, Präsenz und Ereignis‹. Sie *kann* nur gegeben sein in korrelativen Verhältnissen, wenn man davon ausgeht, daß es kein *Anderes* dieser semiotischen Korrelationen gibt. Erst wenn man, wie Luther, Nancy und Levinas, diese Universalität der Semiose herausfordert, zeigt sich andeutungsweise das *Andere* des Zeichenhandelns, die Dimension der *Widerfahrung* oder der *Sinnlichkeit*, die *nicht* immer schon in der vorgängigen Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn umfaßt ist.

Die Urpassivität auf Passivität *und* Aktivität zu beziehen, eröffnet zwei Ausgänge aus der phänomenalen Konfundierung von reiner Passivität und korrelativen Passivitäten: Der eine ist *identitätsorientiert*, der andere *differenzorientiert*. Um die Differenz zu schärfen, wird man auf die ›Unähnlichkeit‹ der Metaphern und die Diachronie verweisen, die ein Aufgehen der Urpassivität in den Korrelationen verhindern. Um allerdings von ihr sprechen und aus ihr handeln zu können, bedarf es der Kontinuität von Medien. Insofern kehren sowohl die erste als auch die zweite und dritte Option hier wieder. Nächstliegend ist, *direkte* Spuren oder Figuren der Identität zu suchen, etwa sofern Gott, wenn irgendwo, dann sicher im Leiden präsent sei, seine heilvolle Gegenwart mit dieser Widerfahrung zu identifizieren; oder da doch das Pathos seine Sprachform in der Rhetorik finde, die evozierten Pathe mit den Wirkungen des basalen Pathos zu identifizieren. Dergleichen ist von Fall zu Fall möglicherweise erhellend – bleibt aber riskant und intentional fixiert. Hier liegt ein ›thematisierender Fehlschluß‹ nahe, die Figuren und Exempla der Passivität mit dem zu identifizieren, wofür sie in Ethos und Logos gebraucht werden. Die Differenzorientierung würde nach indirekten, nicht-intentionalen und ggf. auch kontingenten Gestalten fragen. Der Riß, ein Bruch, die Unterbrechung oder die Differenz im Spiel der Zeichen bzw. in der immer gängigen Korrelation von Aktivität und Passivität (wie in der Materialität der Zeichen, das Ereignis oder ›die Präsenz‹)<sup>37</sup> sind die *unter* oder *zwischen* Zeichen nicht *als* Zeichen gegebenen Formen der Wirksamkeit des Pathos – die man sekundär sc. wieder als Zeichen, eben als deren Störung oder Unterbrechung thematisieren kann.

##### (5) *Materialität und Ereignis*

Sperrig bleibt in der Thematisierung der Urpassivität als Zeichen, was sich dem entzieht: die Phänomenalität in *Materialität, Präsenz und Ereignis*. Die retrospektive Interpretation der Präsenz des Pathos als semiotische Repräsentation wird am schwierigsten in vermeintlich ›unmittelbaren‹ Präsenzen wie der Materialität (die Peirce ›firstness‹ nannte). Wenn Luther hamartologisch von ›nuda materia‹ und ›cadaver‹ sprach oder von der Materialität des Menschen in Gottes neuschöpferischem Handeln, wenn Nancy auf

<sup>37</sup> Vgl. dazu in extenso D. MERSCH, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

den ›corpus‹ aufmerksam macht und Levinas auf seine Weise das vertieft in der Sensibilität als der physischen Passibilität des Menschen, zeigt sich hier der Sinn für das, was einem in Leib und Seele widerfährt, so ›immediat‹ wie Haut und Tastsinn bei Aristoteles. Zumal auf dem Hintergrund der ontologischen wie anthropologischen ›hyle‹ des Aristoteles dürfte einsichtsfähig sein, daß die Materialität des Menschen ein (wenn nicht *das*) Medium des Pathos ist – ein Medium, das semantisch nicht besonders distinkt ist, aber pathisch höchst differenzierungsfähig.

Was einen ›berührt‹ oder gar ›unter die Haut‹ geht, wird nicht primär ›gelesen‹ oder ›interpretiert‹, auch nicht aus der Distanz ›gesehen‹ oder ›gehört‹, sondern gefühlt und gespürt, wie in der mystischen Hapsis. In *diesem* Sinne dürfte auch die ›Berührung‹ im Schmerz ihre Pointe haben. Die Pathe als ›passiones animae corporisque‹ sind keine ›mentalen Ereignisse‹, sondern leibseelische Weisen der Berührung, die einen ganz und gar ›im Herzen‹ affizieren. »Auf diese Weise stört das Für-den-Anderen das Subjekt und affiziert es zugleich in seiner Innerlichkeit; durch den Schmerz«,<sup>38</sup> hieß es bei Levinas. Für seine Urimpression ist diese physische Direktheit charakteristisch, in der nichts reflexives, kein hermeneutisches ›als‹ dazwischentritt: »Die Unmittelbarkeit des Sinnlichen ist das Für-den-Anderen der eigenen Materialität, die Unmittelbarkeit – oder die Nähe – des Anderen«.<sup>39</sup>

Nun ist die Kritik aller Unmittelbarkeit als semiotisch widersinnig, als phänomenologische Naivität oder als kruder Irrtum so gängig, daß dem zu widersprechen in der Regel nur Widerspruch provozieren dürfte. Aber dennoch sind Schmerz, Affekte (bzw. Emotionen), womöglich auch Kunsterfahrung oder auch Schleiermachers (bzw. H. Steffens) ›unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins‹, wie das Selbstgefühl (die Autoaffektion)<sup>40</sup> wenn auch semiotisch schwer zu fassen, aber doch mögliche Artikulationsformen und Erfahrungsausdrücke für etwas, das im Spiel der Zeichen nicht aufgeht, gewissermaßen ein semiotisches ›pièce de resistance‹, ein Surplus der Natur gegenüber aller kulturtheoretischen Einsicht in die Vermitteltheit von allem und jedem. Das muß man nicht emphatisch ›Unmittelbarkeit‹ nennen; es reicht, die rhetorischen Formen und Figuren als Zeugnisse dieser Intuition wahrzunehmen und nicht semiotisch zu tilgen.

Gleichfalls braucht man sie nicht unter theologischen Verdacht zu stellen, daß sie des ›verbum externum‹ ermangelten und so ›gefährlich vieldeutig‹ seien wie wortlose Instrumentalmusik. Daß hier Unbestimmtheit in Fülle

<sup>38</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins*, 167.

<sup>39</sup> Ebd., 169.

<sup>40</sup> Vgl. M. HENRY, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg 2003.

präsent ist, ist unstrittig. Daß sich in dieser Fülle eine semantische Dichte, eine Verdichtung der Prägnanz ereignen kann, vermutlich auch. Und daß diese vermittelte Unmittelbarkeit bis in den Sinn und Geschmack für's Gefühl selbst Luther nicht fremd war (von Schleiermacher braucht in dieser Hinsicht nicht eigens die Rede zu sein), sei wenigstens angedeutet: »Es ist gar eyn groß starck, mechtig unnd thettig ding umb gottis gnade, sie ligt nit, wie die trawmprediger fabulieren ynn der seelen und schlefft odder lessit sich tragen, wie eyn gemallt brett seyne farbe tregt. Neyn, nit albo, sie tregt, sie furet, sie treybett, sie tzeucht, sie wandellt, sie wirckt allis ym menschen und lessit sich wol fulen und erfahren«. <sup>41</sup> Und was für die Gnade gilt, gilt für die Sünde allemal: »Neque est Christianismus aliud quam perpetuum huius loci exercitium, nempe sentire te non habere peccatum, quamvis peccaris, sed peccata tua in Christo haerere«. <sup>42</sup> Dieser Sinn und Geschmack von Sünde wie Gnade fand seinen Ausdruck in Luthers *materieller* Metaphorik, wie oben erörtert. Daß diese Metaphern als Ereignis des Sagens von Widerfahrungen zeugen, die nicht in ihnen aufgehen, dürfte so klar sein – wie es vergessen zu werden droht, wenn man diese Sprachformen pauschal zurückweist als ›physisch‹ oder ›krude‹.

#### (6) Natur als Gnade?

Wilfried Joest fand den Sinn der Sinnlichkeit von Luthers natürlicher Metaphorik für die hamartiologische wie soteriologische Passivität des Menschen in seinem Personverständnis. Der Mensch finde seinen höchsten Punkt nicht in Selbstbestimmung und Selbstgestaltung, sondern im »Indie-Hand-genommen-werden«. <sup>43</sup> Darin wiederholt Jost unnötigerweise die Dualität von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. Ist doch die Selbstbestimmung (relativiert allerdings) eine völlig legitime Resonanz der heilvollen Fremdbestimmung. Aber daß in der Gestaltung des *Selbst* und seiner autonomen Selbstbestimmung nicht der Anfang und Inbegriff des Heils liegt, sondern ›nur‹ die Antwort darauf, ist treffend und darin Levinas verwandt. Nur verstand Joest das erstaunlicherweise im Modus der *schöpfungstheologischen* Passivität: Der ›eigentliche Sinn der Personalität des Menschen‹ erfülle sich »im Wahrhaben und Bejahen der Gott-Abhängigkeit, die der Mensch mit aller Kreatur teilt«. <sup>44</sup> So richtig das ist, so ist es doch

<sup>41</sup> WA 10/I/1, 114, 19-115, 5.

<sup>42</sup> WA 25, 331, 7-9. Vgl.: »verba facilia, sed sentire, quod gratia exclusis omnibus aliis [...] remittat peccatum« sei schwer (WA 40/I, 74, 3f).

<sup>43</sup> W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 303.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.: »Im Menschen ist die Kreatur gerufen, ihrem Sein-können allein aus der Macht und Gnade Gottes mit einem Amen zu entsprechen; der durch das Wort gerufene Glaube ist dieses Amen«. Der Rekurs auf das ›ihr Sein-können‹ fällt seltsamerweise in eine der Kreatur eigene Kapazität zurück.

schlicht eine Unterbestimmung. Nicht diejenige Passivität, die der Mensch mit aller Kreatur teilt, bildet die Personbestimmung des Menschen, sondern die, die er *nicht* mit aller Kreatur teilt, die ›iustificatio mere passive‹. Nur wenn diese Passivität nicht generell als die aller Kreatur bestimmt wird, sondern konkret als die der Rechtfertigung, kann dann in Rückübertragung auch die der Kreatur wieder zu ihrem Recht kommen, auch die der Natur, die wir sind. Dieser Rückblick ist nicht zu vergessen, sonst würde der Glaube als ein Geschehen ›im spiritus‹ verengt, obwohl er doch mit dem ›spiritus‹ den *ganzen* Menschen ›in spiritu, anima et corpore‹ umgreift. Das ist der theologische wie anthropologische Grund, weswegen es gerade in rechtfertigungstheologischer Perspektive einer Erinnerung und Durcharbeitung der Natur bedarf, der Natur, die wir sind.

Nach der Materialität und der Natur, die wir sind, zurückzufragen, provoziert einen systematischen Einwand: ob man nicht Gefahr läuft, dadurch Natur und Gnade in ein problematisches Kontinuitätsverhältnis zu bringen. Dann würden Schöpfung und Neuschöpfung nur noch graduell unterscheidbar, die Sünde unterschätzt und entsprechend die Gnade zur Fortbestimmung einer im Grunde unversehrten Natur. Gesetz und Evangelium könnten konfundiert werden mit der Folge, daß alles verloren werde, was mit dem Passivitätsthema im Protestantismus konnotiert wird. Dieser Einwand würde jedoch nur gelten, wenn man beispielsweise Ebelings *retrospektive* Generalisierung der Rechtfertigungs- in die Schöpfungstheologie von dieser Perspektive lösen und ›für sich‹ nehmen würde, um von dort aus die Konkretion ›herzuleiten‹ oder von einer allgemeinen Abhängigkeit aus die Bestimmtheit der Passivität zu gewinnen.

In der Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität oder Differenz von ›reiner‹ und korrelativer Passivität wurde bereits implizit das Verhältnis von Natur und Gnade verhandelt. Gegen eine scholastische Kontinuitätsfigur kann hier leicht ein *Gegensatz* konstruiert werden. Statt dessen ist im Modell der *quer* stehenden Passivität vorzuschlagen, die Gnade *querstehend* zu den Naturverhältnissen zu konzipieren – und daher nicht die Natur als deren Gegensatz mißzuverstehen, ebensowenig wie sie in Kontinuität zu den naturalen korrelativen Aktivitäten und Passivitäten zu verstehen. Aktivität wie Passivität in mundanen Verhältnissen also auch in, mit und unter den korrelativen Passivitäten des ›Animalischen‹ im Menschen, sind der Vollzugsraum der ›Gnade‹. Nicht ›die Natur‹ ist daher das Problem, sondern bestimmte Gebrauchsweisen der Natur im Ethos (›Laster‹) wie im Logos (einer problematischen ›natürlichen‹ Theologie etwa oder des ›liberum arbitrium‹). Das gilt auch für die Passionen bei Thomas. Nicht die ›vis concupiscibilis‹ ›ist‹ Sünde, sondern nur sofern sie sich selbst überlassen zu einer Zentrizität des ›Subjekts‹ führen kann. Ebensowenig wie man die Sünde auf die Natur abbilden kann, kann man die Gnade als ›supranaturak

dem entgegensetzen. Das ist nach der Klärung der quer zu ›spiritus, anima, corpus‹ stehenden Differenz von ›spiritus und caro‹ unmißverständlich.

Gleiches gilt für das Verhältnis von ›Freiheit und Gnade‹. Nicht die Freiheit steht gegen die Gnade oder umgekehrt ist nicht die Freiheit der Königsweg zur Gnade, sondern sie steht quer zu den korrelativen Freiheiten und Unfreiheiten. Dann aber kann es auch nicht um eine Fortschrittsgeschichte der Freiheit gehen, ebensowenig wie um eine Fortschrittsgeschichte der Natur zur Gnade. Von der quer zu Natur und Freiheit stehenden Grundfigur der Gnade ist dann eine ›Rehabilitierung‹ der Natur möglich und nötig. Die Struktur läßt sich *ceteris paribus* auch auf das Verhältnis von *Natur und Kultur* beziehen. Sowenig die Sünde eine ›natürliche‹ Affinität zum ›corpus‹ oder zur Natur hat, sowenig die Gnade eine ›übernatürliche‹ Affinität zur Kultur.

Nominal ist zwischen Natur und Gnade sc. klar und deutlich zu unterscheiden, gegenüber jedem Materialismus, Pantheismus oder auch raffinierteren Formen. Realiter sind die Gegebenheitsweisen allerdings semantisch wie phänomenal ›dicht und voll‹, also komplex und daher mehrdeutbar. Wenn die Urpassivität nicht auflösbar, transformierbar oder überführbar gedacht werden soll, muß sie als quer stehende prinzipiell different bleiben zu allen Korrelationen. Die Differenz dient aber gerade dazu, in der Arbeit an den Phänomenen die Wirksamkeit der quer stehenden Passivität wahrzunehmen und entfalten zu können.

*Mediale Kontinuität* von Gnade und Natur besteht in der *Materialität* dieser Medien wie im Leib Christi, der Schrift als Leib des Geistes oder der Ganzheit der Person in ›spiritus, anima und corpus‹. Christus und die Schrift sind für diese Frage ›nur‹ die ausgezeichneten Regulative, mit denen man sich in der Interpretation orientiert, sofern sie Gestalten differenzwahrender Differenzvermittlung sind.

*Mediale Differenz* besteht dabei von beiden Seiten. Sowenig die Gnade in ihren Medien aufgeht, sowenig die Materialität der Medien in dem, was sich in ihnen vermittelt. Was nicht aufgeht in der Semiose, bleibt ihr gegenüber widerständig. Daher sind die Formen der Differenz (Alterität, Körper/Leib, Fremdheit, Riß) diejenigen ›Differenzzeichen‹, in denen sich das *Außerordentliche* der Gnade zeigt. Daraus folgt die besondere Affinität der *Differenzmetaphern* für das Schöpfungs-, Gerichts- wie Versöhnungs- und Vollendungswirken Gottes.

*Immediatheit* bleibt diejenige paradoxe Medienthese, in der die Vermittlung unwillkürlich, infallibel und außerordentlich vorgestellt wird. Aristoteles hatte in ›De anima‹ den Sonderfall der Wahrnehmung entdeckt, in denen Medium, Medialisiertes und Wahrnehmender in eins fallen: die taktile (und gustatorische) Wahrnehmung, in der keine wahrnehmbaren Zeichen vermittelt werden, sondern Medium und Wahrnehmungsorgan identisch sind. Diese Indifferenz (die sc. nicht total immediat ist) wurde

seitdem zum Modell derjenigen Relation, die nicht korrelativ ist, sondern in der das gegeben wird, was sonst nicht erschiene: die *Hapsis* Gottes. In gleicher Funktion kann von der ›unmittelbaren *Anschauung*‹ gesprochen werden, sei sie sinnlich oder transzendental. In dieser Tradition steht auch der Rekurs auf die sinnliche Unmittelbarkeit von *Leiden bzw. Schmerz*. So unterschiedlich diese prägnanten Figuren der paradoxen Koinzidenz von reiner und korrelativer Passivität sind, so merklich sperren sie sich gegen die Modelle von Differenz oder Kontinuität, indem sie sie zu unterlaufen suchen. Die ›Evidenz im Augenblick‹ ist die Urimpression dessen. Ob es so etwas ›gibt‹, wäre eine abstrakte Frage. Daß Widerfahrungen so dargestellt und artikuliert werden, ist unstrittig. Davon leben gravierende Traditionen von Platon bis in die Mystik und die Phänomenologie ebenso wie von Augustin über Luther bis Schleiermacher. Bemerkenswert aber ist, daß darin in der Regel *nicht* die Differenzthese bestritten, sondern in der Paradoxierung gerade vorausgesetzt wird, und daß diese Koinzidenzen keine Regel, sondern die außerordentliche Ausnahme bleiben. Es sind keine ›intentionalen Erlebnisse‹, sondern nichtintentionale Widerfahrungen der Koinzidenz des Differenten.

(7) *Intentional – Nichtintentional (passive Synthesis)*

Die Auszeichnung der Materialität des Menschen, ex post auch der gesamten Schöpfung wie der Kultur, als Medien des Pathos bedarf einer phänomenologischen Explikation dieser Differenz. Der Mystik wurde immer wieder vorgeworfen, ihre Pathostechniken der Gottsuche seien der verfehlt Versuch, eine ›unio‹, ›visio‹ oder ›hapsis‹ ›zu erwirken‹. Genauer besehen ist das Problem die prekäre Logik des *intentionalen Lassens* bei Tauler und Seuse, wie oben erörtert wurde. Die Techniken der Affektion wie die Rhetorik sollte man nicht unter Manipulations-, sondern unter *Intentionalitätsverdacht* stellen. Wenn das Gefühl zum Gegenstand von Affektionstechniken wird, regt sich der Verdacht der Verführung wie auch der, daß darin nur verlängert würde, was ohnehin schon die Intentionalität bestimmt.

Demgegenüber hatte Levinas in Kritik von Husserls Generalthese der Intentionalität vom *nichtintentionalen* Bewußtsein gesprochen:<sup>45</sup> »ein reduziertes Bewußtsein – das in der Selbstreflexion seine eigenen Wahrnehmungsakte und wissenschaftlichen Schlüsse wie Objekte der Welt wiedererkennt und beherrscht und so als Selbstbewußtsein und absolutes Sein sich bestätigt – bleibt immer auch, wie zum Überfluß, *nicht-intentionales Bewußtsein* seiner selbst, ohne jedes willentliches Ins-Auge-Fassen; nicht-

<sup>45</sup> E. LEVINAS, Das nicht-intentionale Bewußtsein, in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1991, 154-166; DERS., Vom Einen zum Anderen, in: ebd., 167-193.

intentionales Bewußtsein, das sich als Wissen des aktiven, Welt und Objekte repräsentierenden Ichs betätigt, ohne daß dieses davon weiß. Es begleitet alle intentionalen Prozesse des Bewußtseins des *Ich*, das im Rahmen dieses Bewußtseins ›agiert‹ und ›will‹ und Intentionen besitzt. Bewußtsein des Bewußtseins, das indirekt und implizit ist, ohne Initiative, die von einem *Ich* ausginge, ohne Ins-Auge-Fassen. Bewußtsein, *so passiv wie die Zeit*, die vergeht und mich ohne mein Zutun älter macht. *Unmittelbares Selbstbewußtsein, nicht-intentional*«. <sup>46</sup>

Der Hintergrund dieser Entdeckung ist *Husserls passive Synthesis der Zeitigung*. <sup>47</sup> Die Zeit verläuft (in unserem Bewußtsein wie in unserem Leben) ›ohne unsere Ichbeteiligung‹. Das ist eine phänomenologische ›Analogie‹ zum ›mere passive‹. Nur daß es in der passiven Synthesis weder um Sünde noch um Gnade geht, auch nicht um die Schöpfung, sondern um Ereigniszusammenhänge oder die Form der Semiose, die uns gegenüber indifferent, nolens oder volens ablaufen. Das ist zu präzisieren. *Husserl* meinte zunächst, Rezeptivität sei die minimale Form der Ich-Aktivität. <sup>48</sup> Aber er entdeckte in seinen Analysen noch eine *andere* Passivität, die er ›pur‹ oder ›ursprünglich‹ nannte und die der Korrelation vorausgeht, etwa in den *Affektionen* und ihren zeitlichen, assoziativen und modalen Formungen. <sup>49</sup> Diese *vorrezeptive Passivität* führte er auf Kants ›Synthesis der produktiven Einbildungskraft‹ zurück. <sup>50</sup> »Es ist die Genesis, in der sich das Ich und

<sup>46</sup> Mit der Fortführung: »nicht zu verwechseln mit der Reflexion, der inneren Wahrnehmung, für die als inneres Objekt zu dienen das Nichtintentionale gewiß imstande, wie auch die Reflexion versucht wäre, sich an dessen Stelle zu setzen, um seine latenten Botschaften auszudeuten« (LEVINAS, Vom Einen zum Anderen, 176f, kursiv P.S. bis auf ›*Ich*‹).

<sup>47</sup> Vgl. schon bei Kant, Gesammelte Schriften, Berlin 1902ff (=AA), XVIII, 319: »Erfahrung ist, ohne Zeitbestimmung damit zu verbinden, unmöglich, weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes afficirt fühle«. Vgl. AA XXII, 42: »Raum u. Zeit sind einerseits Actus der Spontaneität des Subjects in der Anschauung andererseits affectionen der Receptivität«; XXII, 439: »Raum und Zeit sind nicht Gegenstände der Anschauung sondern die reine Anschauung selbst und das Formale der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen derselben als Erscheinungen unter dem Princip ihrer Zusammensetzung ist nicht Receptivität sondern Spontaneität«.

<sup>48</sup> E. HUSSERL, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hg. v. L. LANDGREBE, Hamburg 1972, § 22, 114. Vgl. die maßgeblichen Studien von E. HOLENSTEIN, Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie, Tijdschrift voor Filosofie 33, 1971, 112–153, und DERS., Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. HUSSERL, Den Haag 1972.

<sup>49</sup> E. HUSSERL, Phänomenologische Psychologie, Hua IX, 131, und HOLENSTEIN, Passive Genesis, 117.

<sup>50</sup> E. HUSSERL, Analysen zur passiven Synthesis, Hua XI, 275f: »Wenn Kant in seinem großen Werk von einer analytischen Synthese spricht, so meint er das darin in expliziten Formen des Begriffs und Urteils sich entfaltende Erkennen, und dieses weist nach



korrelativ die Umwelt des Ich konstituiert. Es ist eine passive Genesis.<sup>51</sup> Begriffsgeschichtlich bemerkenswert ist, daß Husserl damit einerseits eine korrelative Passivität als Rezeptivität kennt, die er auf eine basale, vorrezeptive Passivität hin, hinterfragt, die er *passive Synthesis* nennen kann, beispielsweise in der Zeiterfahrung. Sie heißt im Blick auf ihre Eigendynamik ›passive Genesis‹, da in ihr nicht vom Ich synthetisiert wird, sondern *ihm ohne seine ichhafte Beteiligung etwas widerfährt*.<sup>52</sup> Es geht darin nicht um ein (unlustvolles) Erleiden, sondern um ein (m.E. prä- und nicht-intentionales) *Widerfahren* vorgängig zur Ichaktivität.<sup>53</sup> Dieses Widerfahren ist zwar ›ohne mich‹, aber sc. ›für mich‹ – allerdings immer schon vor meiner Aneignung. Erfahrung und Urteil sind wie die Aneignung bereits *Antworten* auf das so Widerfahrende. Husserls *Beispiele* dafür sind u.a. Zeit- und Raum-Synthesen, Sedimentation und Habitualisierung,<sup>54</sup> die sämtlich nicht ›aus dem Ich‹ entstehen, sondern ›mir‹ widerfahren, ›mich‹ bilden, ›für mich‹ Ansprüche darstellen, auf die schließlich ›ich‹ antworte: »Die Leistung der Passivität und darin als unterste Stufe die Leistung der hyletischen Passivität ist es, für

ihm zurück auf eine produktive Synthese. Das ist aber nach unserer Auffassung nichts anderes als das, was wir passive Konstitution nennen, als das nach unserer phänomenologischen Methode enthüllbare Zusammenspiel der sich beständig höher entwickelnden Intentionalitäten des passiven Bewußtseins, in denen sich passiv eine überaus vielgestaltige immanente und transzendente Sinngebung vollzieht und sich organisiert zu umfassenden Sinngestalten und Seinsgestalten, wie es die immanente Einheit des Erlebnisstromes ist und hinsichtlich der Transzendenz die Einheit der Welt mit ihren universalen Formen«.

<sup>51</sup> E. HUSSERL, Ms. B IV 12, 3, zit. nach HOLENSTEIN, *Passive Genesis*, 119.

<sup>52</sup> Vgl. HOLENSTEIN, *Passive Genesis*, 130: »Für die Konstitutionserlebnisse, bei denen der Akzent weniger auf das Erleiden als auf das Nichtengagiertsein des Ich gesetzt wird, auf das Ausbleiben aller ›Ingerenz der Ichaktivität‹, ergänzt oder ersetzt Husserl den Begriff der Passivität gelegentlich durch den der Inaktivität«. – Nur notiert sei, daß Hostensteins Rückgriff auf den Erlebnisbegriff problematisch ist, denn die passive Genesis muß nicht *erlebt* werden. Hierin ist Kamlahs Vorschlag hilfreich, den Begriff des *Widerfahrnisses* als umfassender anzusetzen. Vgl. W. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim/Wien/Zürich, 1972, 38f.

<sup>53</sup> Nicht ohne *Ichbeteiligung*, zumal nicht ohne meine ›Getroffenheit!‹ Husserls Erörterung der Passivitätsthematik, die sich um 1920 verdichtet, wird von ihm in den 30er Jahren revidiert und kritisiert, im Blick auf Fundierung »in einer ichlosen« Passivität (Ms. E III 5, 3; zit. nach E. HOLENSTEIN, *Passive Genesis*, 139). Hostenstein zeigt, daß die »Nichtbeteiligung« des Ich von Husserl »immer nur als eine relative verstanden« wurde (ebd.). Allerdings, auch wenn die Ichbeteiligung relativ ist, ist doch die passive Genesis nicht Rezeptivität, sondern der vorausgehend.

<sup>54</sup> E. HOLENSTEIN, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972, 46ff, nennt – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – im »Aufbau der passiven und rezeptiven Erfahrung« Zeitkonstitution, Raumkonstitution, Affektion, Appräsentation, Rezeption, Apperzeption, sprachlicher Ausdruck, Erfüllung von Leerintentionen, Modalisierung, Identifikation, Typisation, Explikation, Relation, Sedimentation und Habitusgenese.

das Ich immerfort ein Feld vorgegebener und in weiterer Folge eventuell gegebener Gegenständlichkeiten zu schaffen. Was sich konstituiert, konstituiert sich für das Ich.<sup>55</sup>

*Merleau-Ponty* meinte Husserl gegenüber kritisch: ›Passive Synthesis‹ sei ein »Ausdruck, der freilich nicht die Lösung des Problems gibt, sondern vielmehr dieses nur selber bezeichnet«.<sup>56</sup> Denn: »Eine passive Synthesis wäre ein Widerspruch in sich, bedeutete Synthesis Komposition, bestünde aber alle Passivität in bloßer Hinnahme – und nicht der Zusammensetzung – des Mannigfaltigen. Doch wollte die Rede von passiver Synthesis vielmehr sagen, daß in ihr das Mannigfaltige zwar von uns durchdrungen ist, gleichwohl aber nicht wir es sind, die seine Synthese vollbringen [...]. Was hier Passivität heißt, ist nicht unser Hinnehmen einer fremden Realität oder kausale Einwirkung eines Äußeren auf uns; vielmehr eine Belehnung, ein Sein in Situation, dem zuvor wir gar nicht existieren, das wir beständig aufs neue beginnen und das uns selbst erst konstituiert«.<sup>57</sup> Das ›Sein in Situation‹ ist wesentlich durch seinen Horizont bestimmt, und zur Genese des Horizontes wie meiner Selbst gehören die Regelmäßig- und Selbstverständlichkeiten, die ihn strukturieren. Insofern gehört auch die *Geschichte* als Universum der Vorgegebenheiten zum stets passiv vorgängigen Horizont von Bedeuten und Begehren.<sup>58</sup>

Die ›Situierung‹ humanen Daseins kann verschieden verfaßt sein, und dementsprechend verschieden ist auch der Horizont strukturiert, in dem wir leben. Im Unterschied zu Husserls Passivität der Nichtbeteiligung des aktintentionalen Ich ist *Levinas' Passivität* »nicht Untätigkeit oder Antriebslosigkeit, sondern die Tatsache [?], daß angesichts des anderen Menschen das Bewußtsein seine erste Stelle verliert, seine Funktion als Initiator aller geistigen Bewegungen«.<sup>59</sup> ›Anstelle‹ des Selbstbewußtseins tritt ein vor-reflexives Gewahrwerden, nicht meiner selbst, sondern des Anderen, und zwar in einer unabweisbaren »Dringlichkeit, durch die der Imperativ, »nach dem Ende aller Dinge‹ noch kategorisch und die Unterwerfung unwider-ruflich ist, das heißt, daß diese Passivität sich nicht in Aktivität ummünzen

<sup>55</sup> HUSSERL, Analysen zur passiven Synthesis, Hua XI, 162.

<sup>56</sup> M. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 476.

<sup>57</sup> Ebd., 485f; vgl. 226, 301. Merleau-Pontys Beispiele sind der Schlaf, das Unbewusste und das Gedächtnis. Während das Gedächtnis und auch das Unbewusste in der Bildungstheorie ja vieldiskutiert sind – findet der Schlaf bemerkenswerter Weise wenig Aufmerksamkeit. Eine Theorie der ›Bildung im Schlaf‹ steht noch aus, und auch deren Beziehung auf den Kanzelschlaf, zumal es der Herr den Seinen doch gerade so gebe.

<sup>58</sup> Aber dieser Horizont wäre ›totalitär‹, würde er nicht in bestimmten ›Situationen‹ überschritten werde oder reißen.

<sup>59</sup> L. WENZLER, Einleitung. Menschsein vom Anderen her, in: E. LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. ›Intention, Ereignis und der Andere‹, Hamburg 1989, VII-XXVII, XI.

läßt, wie das die Verstandesrezeptivität auszeichnet, die sich immer in spontanes Aufnehmen umkehrt«. <sup>60</sup>

Wenn es der Anspruch des Anderen ist, der ›mich bewegt‹, ist erstens diese ›Urstiftungsrelation‹ all meiner Ichaktivität vorgängig, und zweitens bin ich darin in einer Weise passiv, die der korrelativen Passivität vorausgeht. Denn die korrelative Passivität wäre synchron, die Passivität gegenüber diesem vorgängigen Anspruch steht quer dazu und ist *diachron*, ein Verhältnis zur Vorvergangenheit des Worauf meiner Antwort. Der Ursprung der Ethik und mit ihr auch der Bildung des ›ethischen Bewußtseins‹ ist in dieser Perspektive kein ›Wissen von ...‹, sondern Antwort in Form der *affiziert-begehrenden Wahrnehmung* des Anderen und darin meiner selbst als in die Verantwortung gestellt, schon bevor ich darauf antworte. Diesen ›Ursprung‹ (ex post und metaphorisch!) als ›Anspruch‹ zu verstehen heißt, ihn a limine ›auf mich‹ zu beziehen, nicht aber, ihn als krudes ›an sich‹ vor auszusetzen. Dann ist dieses Angesprochen- bzw. Beanspruchtsein meiner Antwort uneinholbar vorgängig. Erst aus meinem Getroffensein geht die Artikulation meiner Beteiligung hervor, die sich in der Antwort zeigt. Darin manifestiert sich die *Kreativität* der Passivität: »Es ist die Passivität und Ohnmacht des Subjekts, die es fähig macht, die Passivität und Ohnmacht des *anderen* Menschen wahrzunehmen, von ihr angesprochen zu werden«. <sup>61</sup> Hier bestätigt sich der ›anderer Anfang‹ eines ›anderen Ethos‹, mit Waldenfels gesagt: »Spuren eines Ethos, das dem Pathos eingezeichnet ist« <sup>62</sup> – und vice versa kann man theologisch formulieren: Spuren eines Pathos, das dem Ethos eingezeichnet ist. Die konkrete Gestalt dieses Pathos ist die Passion, in theologischer Perspektive sc. die Christi, in Levinas' Perspektive die jedes Anderen.

Bei Levinas findet sich eine entschiedene Übertragung von Husserls Entdeckung. Husserl verwandte den Begriff der Passivität in zweifacher Bedeutung von ›leiden‹ und ›untätig bzw. nicht beteiligt sein‹. In den Analysen zur passiven Synthesis ist die Bedeutung der Inaktivität (des bewußten Ich) leitend in dem genannten Sinne von ›ohne Ichbeteiligung‹. <sup>63</sup> Daher scheint es kontraintuitiv, wenn Levinas gerade darauf rekurriert. Die

<sup>60</sup> E. LEVINAS, Vom Einen zum Anderen. Transzendenz und Zeit, in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 167–193, 189. Vgl. ebd., 180: »Das Nicht-Intentionale ist von allem Anfang an Passivität, der Akkusativ ist gewissermaßen sein erster Fall. (Genaugenommen beschreibt diese Passivität, die das Korrelat keiner Handlung ist, nicht so sehr das ›schlechte Gewissen‹ des Nicht-Intentionalen, als sie selber von ihm charakterisiert wird.)«

<sup>61</sup> L. WENZLER, Einleitung. Menschsein vom Anderen her, XII. Hier von ›fähig‹ und ›machen‹ zu sprechen, ist allerdings recht mißlich.

<sup>62</sup> B. WALDENFELS, Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt a.M. 2002, 98.

<sup>63</sup> HOLENSTEIN, Phänomenologie der Assoziation, 31.

über Husserls Modell der Intentionalität hinausführende Entdeckung darin liegt in der Überscheidung des Paradigmas der konstituierenden Subjektivität. So ist die passive (resp. assoziative) Synthesis nicht eine »Verbindung, die einem intentionalen Akt des Ich entspringt, der seinerseits in einem vorgängigen Akt der Erfassung einzelner Gegenstände fundiert ist. Sie ist eine Verbindung, die sich schlicht und gleichsam ›von selbst‹ mit dem blossen Auftreten von Bewusstseinsgegebenheiten einstellt, ohne dass das Ich sich intentional auf sie richtet.«<sup>64</sup> Diese *Indifferenz* des Geschehens ohne Ichbeteiligung nimmt Levinas zum Modell, *nicht-indifferente* Ereignisse der Widerfahrung zu verstehen. Damit wird Husserls ›Untätigkeit‹ implizit durch das ›Leiden‹ substituiert. In diesen Widerfahrungen ist nicht das versammelnde Bewußtsein tätig, auch nicht untätig, sondern sie gehen aller Intentionalität diachron voraus und laufen ihr ggf. zuwider. Das kann auch die Natur sein, die wir sind (wie in Merleau-Pontys ›Fleisch‹ des inkarnierten Ich), also unsere eigene Alterität im Selbstverhältnis: »Wenn das konstituierende Ich an eine Sphäre stößt, wo es fleischlich eingebunden ist in das, was es selbst konstituiert hat, dann ist es dort in der Welt wie in seiner Haut, entsprechend der Intimität der Inkarnation.«<sup>65</sup>

Diese Entdeckung des Nichtintentionalen kann man so weiterführen, daß die Eigendynamik der *Medien* bzw. der *Kommunikation* ›ohne Ichbeteiligung‹ passive Synthesis genannt werden kann. Husserl gab dafür jedenfalls bereits einen Hinweis in seiner Phänomenologie der *Mitteilungsgemeinschaft*: »Aller Sozialität liegt zugrunde (zunächst in Ursprünglichkeit der aktuell hergestellten sozialen Aktivität) der aktuelle Konnex der Mitteilungsgemeinschaft, der bloßen Gemeinschaft von Anrede und Aufnehmen der Anrede, oder deutlicher, von Ansprechen und Zuhören. Diese sprachliche Verbundenheit ist die Grundform der kommunikativen Einigung überhaupt, die Urform einer besonderen Deckung zwischen mir und dem Anderen, und so zwischen irgend jemand und einem für ihn Anderen, eine Einigung der Rede: ich apperzipiere den Anderen als mich Anredenden und somit als mir irgendeinen auf mein Aktverhalten bezogenen Wunsch oder Willen Mitteilenden [...] bzw. als meine Anrede, wenn ich umgekehrt sie vollziehe, Hörenden, und zwar auf meine Mitteilung Eingehenden.«<sup>66</sup> Daß die Mitteilungsgemeinschaft von ›aktueller Aktivität‹ abhängt, gilt nicht hinsichtlich ihrer ›ohne Ichbeteiligung‹ vorliegenden Faktizität, in die wir eintreten und die uns in Anspruch nimmt, dem gegenüber wir nur wenig Wahl haben. Was in diesen Mitteilungsverhältnissen von Husserl

<sup>64</sup> Ebd. Vgl. A.-T. TYMIENIECKA (Hg.), *The Phenomenological Realism of the Possible Worlds. The ›A Priori‹, Activity and Passivity of Consciousness*, Phenomenology and Nature, Dordrecht 1974.

<sup>65</sup> LEVINAS, *Vom Einen zum Anderen*, 176.

<sup>66</sup> E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Hua XV, Den Haag 1973, 461-479, 475.

entdeckt wurde, dürfte bei Levinas im Hintergrund stehen: daß der Andere als mich Anredender einen Anspruch bedeutet, den ich nicht erst aktiv synthetisiere, sondern der mir passiv widerfährt.

Levinas schlug mit seiner Übertragung von Husserls Nichtintentionalität vor, daß nicht alles Bewußtsein ›Bewußtsein von etwas‹ ist, womit man nur das Schema der Gegenstandskonstitution generalisieren würde. Daß dieser Einwand schon im Nominalismus bekannt war, weil Gott kein Gegenstand sei und daher nicht ›intentionum‹ sein könne, sei nur angemerkt.<sup>67</sup> Ferner muß man die Entdeckung des Nichtintentionalen nicht auf das Bewußtsein beschränken. Versteht man die Intentionalität semiotisch als Horizontbestimmung aller Semiose, sei sie epistemisch, ethisch oder ästhetisch, wird die gegenläufige oder quer dazu stehende Nichtintentionalität als *das Andere der Intentionalität* konzipierbar. Diese Alterität kann *intern* oder *extern* sein: Husserls passive Synthesis war eine ›bewußtseinsimmanente‹ Gegebenheit wie die der Zeitigung oder der Assoziation. Im Körperverhältnis des Menschen indes wird eine Externität bemerkbar, die nicht ›bewußtseinsimmanente‹ ist, was sich verschärft gegenüber dem Anderen oder Fremden, der nicht nur alter ego ist, der diesseits einer Wahrnehmung ›als Freund oder Feind‹ schlicht befremdet. Und die *leiblichen* Anzeichen der passiven Synthesis sind die Affekte, in denen eine interne Externität merklich wird.

Die kritisch Frage ist dann, ob auch eine *nicht nur interne* Externität ›denkbar‹ ist, ein Widerfahren *ab extra*, ohne unter Metaphysikverdacht zu geraten. Für Levinas ist genau dies zentral, wie für die Theologie auf verschärfte Weise auch. *Das* ist auch der Grund, warum es in der Nichtintentionalität nicht ›nur‹ um eine ›Bewußtseinsweiterung‹ geht, sondern um die Überschreitung der Orientierung der Phänomenologie am Bewußtsein. Wie Heidegger die auf seine Weise ins Dasein zu ›verwinden‹ suchte, so Levinas auf andere Weise in das ›Jenseits des Seins‹. *Denkbar* wird diese ›externe Externität‹ nicht ohne den Preis, als Metaphysik mißverstehbar zu werden. *Sagbar* wird sie in einer ›Rhetorik der Passivität‹, die von nicht unmißverständlichen Grundmetaphern lebt – wie dem Anderen, der Diachronie, der Sensibilität, Passibilität und schließlich der Geschöpflichkeit. Man muß aber nicht zu hyperbolisch werden, um das, was allererst noch zu denken ist wenigstens zu sagen. Alles was einem *widerfährt*, ist nichtintentional zu nennen. Geht man beispielsweise von der Selbstverständlichkeit aus, alle Semiose sei Interpretationshandeln, fragt sich, ob es einen Antagonisten dazu gibt, ein Anderes dieses Handelns. Das kann man *Erlebnis* nennen, erbte damit aber eine bestimmte Tradition der Psychologie. Offener wäre, es *nichtintentionale Ereignisse* zu nennen, die für uns *Widerfahrnisse*

<sup>67</sup> Vgl. CHR. KNUDSEN, Intentions and impositions, in: Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600, Cambridge 1982, 479-495.

sind: dasjenige etwa, was als Ereignis nicht auf eine Aktivität reduzierbar ist, *Glücksfälle, Gaben oder Geschenke*, also die Formen des Nichtintentionalen, die mehr Ereignis oder Widerfahrnis sind als Akt.

Eine nur scheinbar triviale Form der passiven Synthesis diesseits unserer ›Ichaktivität‹ ist die *Geschichte*,<sup>68</sup> wie oben schon erwähnt in Levinas' Hinweis auf die vorgängige passive Synthesis von Zeit und Sinn und *Diachronie*. Wenn die Zeit ›ohne Ichbeteiligung‹ verläuft, ist das Ich nicht in der Lage, sie kraft seiner Synthesis ›zu versammeln‹ oder ›zu überblicken‹. Augustins ›distentio animi‹ kehrt hier wieder, sofern sich die Zeit der aktiven Synthesis (des humanen Bewußtseins) entzieht. Im Unterschied zu Augustin vermag Levinas allerdings, aus dieser Not eine metaethische Tugend werden zu lassen: »Die Zeitigung als Zeit-lauf – der Zeitverlust – ist gerade nicht Initiative eines Ich und auch nicht Bewegung auf irgendein Handlungsziel zu. Der Zeitverlust ist keines Subjektes Werk. Die Zeit [...] übergeht das Ich. Die Zeit vergeht. Und die Synthese, die *geduldig* sich vollzieht und *passiv* im tiefsten Sinne heißt, ist Altern«.<sup>69</sup>

Auffällig ist, wie Levinas angesichts der Ohnmacht des intentionalen Ich der Zeit gegenüber auf mystische Tropen zurückgreift wie auf die Geduld als Verwandte der Gelassenheit. Aber statt auf eine finale Erfüllung in der Präsenz zu hoffen, geht es ihm um eine Einübung in die Endlichkeit, um ›Seneszenz‹ statt Präsenz, also um Phänomene des Entzugs einer finalen Einheit. Das ist nicht nur Sprachspiel, sondern Sprachdenken, mit Folgen für das Identitätsverständnis. Ist doch das am eigenen Leib zu erfahrende Altern eine Passivitätserfahrung, in der sich das Selbst entzogen wird ›ohne Ichbeteiligung‹. »Die eigene Passivität des Aushaltens, der Geduld – die passiver ist als alle zum Freiwilligen korrelative Passivität – *bedeutet* in der ›passiven‹ Synthesis ihrer Zeitlichkeit«.<sup>70</sup> Wie man diese Bedeutungsthese verstehen soll, ist allerdings fraglich. Anscheinend widerfährt dem leiblichen Selbst in seiner Zeitverfahrung Nichtintentionales. Statt sich demgegenüber intentional zu behaupten, versucht Levinas, die Einwilligung in diese ›Entzugserscheinung‹ des Selbst schmackhaft zu machen. Die Bedeutungsthese scheint zu besagen, daß in der Einübung in die Zeitigung mit den Tugenden des Aushaltens und der Geduld *Bedeutung* entsteht. Wie dem sinnlosen Leiden des Anderen gegenüber das Ethos, so soll der an sich sinnlosen Zeitigung gegenüber der Logos entstehen, *derjenige* Logos, der von einer nicht zu synthetisierenden Differenz gezeichnet ist.

<sup>68</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von Geschichte(n) in theologischer Perspektive, in: V. DEPKAT/M. MÜLLER/A. U. SOMMER (Hg.), Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit, Stuttgart 2004, 49–88.

<sup>69</sup> LEVINAS, Jenseits des Seins, 125 (›Seneszenz‹ statt Präsenz).

<sup>70</sup> Ebd., 124 (kursiv P.S.).

Aber wie das und welche Bedeutung? Daß in der unmittelbaren Evidenz des Leidens des Anderen das Gewissen geweckt wird und die spontane Zuwendung *für* den Anderen evoziert wird, ist noch nachvollziehbar. Daraus entsteht mit dem Ethos auch dessen Logos. Aber wie soll dergleichen aus der ›eigenen‹ Passivität des Alterns entstehen? »Diachronie als solche, die der-Eine-für-den-Anderen in der Nähe ist: [...] ebendie Bedeutsamkeit der Bedeutung, der-Eine-für-den-Anderen als Sensibilität oder Verwundbarkeit, Passivität oder reine Empfänglichkeit, die so passiv ist, daß sie Inspiration wird, das heißt genau Andersheit-im-Selben«. <sup>71</sup> Die naheliegende Vermutung wäre, daß die Alteritätsdifferenz des Selbst zu sich selbst als ›corpus‹ im Lichte der Differenz zum Anderen verstanden wird. Dann *wird* das Selbst erst aus seiner Für-Relation zum Anderen bzw. es wird von ihm her, was es sein soll. Levinas interpretiert hier noch einmal anders als vermutet. Die Diachronie ist *seine* Version der Gewärtigung einer ›schlechthinnigen Abhängigkeit‹: »vielleicht unterscheidet sich gerade darin, in dieser Rückbezogenheit auf einen Grund an-archischer Passivität, *ein das Geschöpf zur Sprache bringendes Denken* vom ontologischen Denken«. <sup>72</sup> Der Begriff des ›Geschöpfes‹ zeigt an, was in der Diachronie von Levinas mitgedacht wird: ein ›an-archischer (ursprungsloser) Grund‹ als das *Woher* der Geschöpflichkeit. Dadurch wird vor aller passiveren Passivität zum Anderen die (noch?) passivere Passivität zu diesem Grund des eigenen ›Seins‹ entdeckt, als hätte Levinas Schleiermacher im Sinn. Von ›Sein‹ soll aber gegen die parmenideische Tradition nicht die Rede sein. *Zeit statt Sein* ist hier das Modell der Gegenbesetzung, nicht nur gegen Parmenides, sondern implizit auch gegen Heidegger.

Daß damit eine übertriebene Opposition von Athen und Jerusalem wiederholt wird, wurde schon angemerkt. Hier zeigt sich, was das für Levinas' Phänomenologie *bedeutet*. Sie wird unmißverständlich in einen *schöpfungstheologischen* Horizont gestellt, auch wenn er die damit verbundene theologische Tradition ausblenden oder einklammern will: »Es geht hier nicht darum, den theologischen Kontext des zuerst genannten Denkens zu legitimieren [der Stellvertretung<sup>73</sup>], weist doch das Wort Geschöpf auf eine Bedeutung, die älter ist als der Kontext, der um diesen Namen entstanden ist. In diesem Kontext – in diesem Gesagten – verblaßt bereits die absolute Diachronie der Schöpfung, die der Versammlung zu Gegenwart und Vorstellung widersteht, während bei der Schöpfung als solcher der zu sein

<sup>71</sup> Ebd., 154.

<sup>72</sup> Ebd., 251 (kursiv P.S.).

<sup>73</sup> Vgl. »im erduldeten Leiden dieses Leiden fordern (ohne den *Akt* eintreten zu lassen, der im Darbieten der anderen Wange bestünde), heißt nicht, dem Leiden eine wie auch immer geartete magische Kraft des Loskaufs abgewinnen, es heißt vielmehr, im Trauma der Verfolgung übergehen [...] vom Leiden zur Sühne für den Anderen« (ebd., 246).

Berufene einem Ruf antwortet, der ihn gar nicht hat erreichen können; denn hervorgegangen aus dem Nichts, hat er bereits gehorcht, bevor er den Befehl vernimmt. Auf diese Weise wird in der Schöpfung *ex nihilo* – sofern sie nichtbarer Unsinn ist – eine Passivität gedacht, die nicht in eine Übernahme umschlägt, und es wird so das Sich als Geschöpf gedacht, in einer Passivität, die ›passiver‹ ist als die Passivität der Materie [...].<sup>74</sup> Der eingeklammerte Kontext ist der der Theologie, zumal der augustinischen mit der Lehre von der ›creatio ex nihilo‹. Levinas' Hinweis auf die ›passivere Passivität‹ – ›sofern er nichtbarer Unsinn ist‹, wie aus philosophischer Perspektive zu urteilen wäre – steigert von neuem den *Komparativ der Passivität*, die nicht mehr in Kontinuität zur *aristotelischen* Ontologie der ›hyle‹ zu verstehen sei. Deren Passivität konnte nie deren Möglichkeit überschreiten bzw. (aristotelistisch) ihre natürliche Kapazität. Sucht Levinas dagegen die passive Genesis der Materie selber zu denken, gerät sein Denken ins Zwielficht, für baren Unsinn gehalten zu werden. Damit mißt er sich nolens volens mit dem Neuplatonismus und dessen Spekulation über die nichtintentionale Genesis der Materie im ontologischen Fall aus der Einheit in die Vielheit.

Levinas' ›Meditation‹ der Rekurrenz<sup>75</sup> des Selbst auf einen unvordenklichen Anfang geht über jede Analyse der Autoaffektion, des Gefühls oder des Bewußtseins hinaus, ›immer weiter‹, in der Eskalation des Komparativs, der diese Meditation über sich hinaustreibt – ›quo maius pati nequit‹, oder ›maius quam pati possit‹? Dabei geht er zurück auf ›den Anderen‹, von dem her der Akkusativ des ›Sich‹ verständlich wird: *erste* Transzendenz. Das wird verständlicher angesichts der *zweiten* Transzendenz, der Rekurrenz nicht ›nur‹ auf den Anderen, sondern auf die ›Geschöpflichkeit‹, als wäre es die Alterität Gottes, der wir in jedem Geschöpf begegnen. Darin kann man eine nicht nur negative, sondern indirekt auch eminente Form der ›Meditation‹ des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses sehen, die die außerordentliche Normativität im Übergang vom ›durch‹ zum ›für‹ den Anderen verständlich werden ließe. Denn das Geschöpf steht unter der Tora, längst bevor es ist, und ist daher a limine dazu aufgerufen, ›für den Anderen verantwortlich‹ zu sein, gleichsam in Gegenbesetzung zu Kains Haltung gegenüber Abel. Hier kann Levinas, trotz all seiner Kritik der ›Bilder‹, nicht umhin, den metaphorischen Charakter seiner Darstellung zuzugestehen und zu bedenken: »Läßt sich in diesem Bild nicht die Bedeutung der

<sup>74</sup> Ebd., 251f.

<sup>75</sup> »Anarchie der Rekurrenz auf sich, über das gewöhnliche Spiel von aktiv und passiv hinaus« (ebd., 253). Vgl.: »Die Selbstheit in ihrer Passivität, ohne die *arché* der Identität, heißt: Geisel. Das Wort *ich* bedeutet: *hier, sieh mich*, verantwortlich für alles und für alle« (ebd.). Man erinnere sich an die Antwort Jesajas auf seine Berufung. Th. Wiemer bemerkt das als »Beispiel für die Lévinassche ›relecture‹ biblisch-prophetischer Kontexte« (ebd., 253; dito 320; mit Jes 6,8).



[...] Verantwortung für den Anderen zur Sprache bringen?<sup>76</sup> Dazu bedarf er der Metapher der Geschöpflichkeit.

Soweit erscheint Levinas' Weiterführung der Nichtintentionalität und sein Rückgang über die Diachronie auf einen ›anarchischen Grund‹ als *doppelt* lesbare Entfaltung der schöpfungstheologischen Passivität – durchaus mit dem Anspruch, den Gewinn der religionsphilosophischen bzw. theologischen Perspektive auch für Andere nachvollziehbar werden zu lassen. Hier scheint sich Jüngels These zu bestätigen, daß sich die Güte der Gabe (der Tora) nicht verlustfrei ›übersetzen‹ läßt. Denn was in einer Perspektive als ›Erwählung‹ gilt, wird in der anderen vermutlich nur als ›Geiselnahme‹ mißverstanden werden. Hinzu tritt, daß in der doppelten Lesbarkeit ›der Andere‹ mißverständlich wird, als würde *jeder* Andere ›*jederzeit*‹ als Vergegenwärtigung Gottes übertrieben. Luther war hier in seiner gewagten These vorsichtiger, daß nur im Grenzfall einer dem anderen zum Christus werde (der auch *kritisch* wirkt).

Wohl um dieses Mißverständnis der Alterität zu vermeiden, präzisiert Levinas das Verhältnis der *nicht nur korrelativen* Alterität des anderen Menschen zur *nie korrelativen* Alterität Gottes. »Gott« sei »nicht einfach der ›erste Andere‹ oder der ›Andere schlechthin‹ oder der ›absolut Andere‹, sondern ein Anderer als der Andere, in anderer Weise ein Anderer, ein Anderer, dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, der ethischen Nötigung zum Nächsten hin, vorausliegt und der sich von jedem Nächsten unterscheidet, der bis in die Abwesenheit, bis zu seiner möglichen Verwechslung mit dem Hin-und-Her-Treiben des *Es gibt* transzendiert.«<sup>77</sup> Gott ist *der* Andere, der allen Anderen diachron ›vorausgeht‹. Er ist damit nicht nur der ›erste Andere‹, in dessen Reihe die übrigen Anderen folgen. Er ist auch nicht Inbegriff aller Anderen (der ›Andere schlechthin‹), ebensowenig ist das Andere als Absolutes. Der Akzent liegt vielmehr auf der An-Archie und Diachronie seiner Andersheit gegenüber der eines jeden Anderen. Damit ist das Verhältnis zu Gott meta-ethisch oder auch meta-physisch und meta-logisch, als kehrte hier die Apophantik von Dionysios wider. Gott wird zum Namen über alle Namen oder zum Anderen vor allen Anderen – ist aber nicht nur dem Namen nach irritierend präsent in allen Anderen. Diese Übertreibung ins ›meta-‹ mag man verstehen als Übergang in ein Sagen und Denken vom Pathos her – ›*maius quam cogitari possit*‹, aber nicht ›*maius quam dici possit*‹. Hier zeigt sich, daß diese Bestimmung des Pathos brauchbar ist, um die Passivität im Gottesverhältnis als Woher der Ethik zu verstehen. Es zeigt sich auch, warum Levinas in die Nähe zum Sprachden-

<sup>76</sup> Ebd., 252.

<sup>77</sup> E. LEVINAS, Gott und die Philosophie, in: B. CASPER (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981, 81-123, 108 (mit der Anmerkung: »Spur einer Vergangenheit, die nie gegenwärtig gewesen ist – aber Abwesenheit, die noch Verwirrung stiftet«).

ken der negativen Theologie gerät. Die Pointe zeigt sich aber erst in seiner paradoxen Gewärtigung der Alterität in den Alteritäten, wie der passiveren Passivität in den Passivitäten.

Die pervasive Rhetorik der Alterität wie der Diachronie *kann* man als Levinas' Version der doppelten Lesbarkeit verstehen, aus theologischer wie anthropologischer Perspektive. Dann fragt sich, wie er seine jüdisch-theologischen Intuitionen zu seiner philosophischen Rede ins Verhältnis setzt. Scheiden sich die Horizonte an der Nichtintentionalität oder konvergieren sie, oder bleibt es eine antagonistische Parallelaktion? Levinas selber sieht sich vor der »Priorität der philosophischen Rede«, vor der sich alle andere Rede zu rechtfertigen habe, so auch die Theologie in Gestalt »rationale[r] Theologie«. <sup>78</sup> Diese dominante Stellung komme der abendländischen Philosophie aufgrund ihrer »strengen Koinzidenz« von Denken und Wirklichkeit zu, das ihr Sagen auf seine Funktion als »Seinssage« (*geste d'être*) verpflichte. <sup>79</sup> Das implikative Wirklichkeitsverständnis bestimme das Sein daher als manifest, sinnvoll und intelligibel. Bezieht sich die so bestimmte Philosophie auf Gott, muß auch er als wirklich seiend und manifest erscheinend in diesem Sinn verstanden werden. Wenn der »Gott, von dem die Bibel spricht [...] gedacht wird, befindet er sich sogleich innerhalb der ›Seinssage‹. Er befindet sich darin als *Seiendes* schlechthin«. <sup>80</sup> Und eben damit operiere die Philosophie wie die philosophische Theologie als »Destruktion der Transzendenz«. <sup>81</sup>

Das aber sei eine Reduktion, in der die Aufgabe des Sprachdenkens Gottes verfehlt werde: »Wenn das denkende Erfassen des biblischen Gottes – die Theologie – das Niveau des philosophischen Denkens nicht erreicht, dann nicht, weil sie Gott als Seiendes denkt, ohne im vorhinein das ›Sein dieses Seienden‹ zu klären, sondern weil sie Gott, wenn sie ihn zum Thema macht, in den Lauf des Seins mithineinnimmt, während der Gott der Bibel auf unwahrscheinliche Weise – d.h. nicht analog einer Kriterien unterworfenen Idee, nicht analog einer Idee, die dem Zwang ausgesetzt ist, sich als wahr oder falsch zu erweisen – das Jenseits des Seins, die Transzendenz bedeutet«. <sup>82</sup> Die Theologie (hier als rationale philosophische Theologie verstanden) *unterschreite* das Niveau der Philosophie, weil sie es nicht *überschreite*. Gott nicht ›jenseits des Seins‹ zu denken, sondern *als Sein*, unterschreite den Anspruch der Theologie. Das gilt mutatis mutandis für das Denken der Passivität – wenn sie nur als Rezeptivität formuliert würde oder nur als korrelative Passivität.

---

<sup>78</sup> Ebd., 81.

<sup>79</sup> Ebd., 82.

<sup>80</sup> Ebd., 83.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

Das von Levinas entworfene Dilemma des Denkens Gottes ist, daß er anscheinend *jede* Thematisierung für Verfehlung hält, da sie gleichbedeutend sei mit dem Denken der Immanenz, das Gott »in den Lauf des Seins mithineinnimmt«. Aber diese Gleichsetzung ist nicht notwendig, sowenig wie fraglos ist, ob ihn »in diesen Lauf mithineinzunehmen« nicht angesichts der Geschichte Israels oder der Person Jesu Christi durchaus angemessen sein könnte. Einmal in das Sein »mitheineingenommen« müsse der Gott der philosophischen Theologie durch Prädikate der »Höhe« an die Spitze der ontologischen Pyramide gesetzt werden, soweit bis dieses Prädikat »aus dem sich zeigenden, d.h. sich sinnhaft in einem Thema zeigenden *Esse* ausgeschlossen wird«. <sup>83</sup> Die durch die Thematisierung bedingte Indifferenz von Schöpfer und Geschöpf muß dann ex post als undenkbbare Differenz wieder gesetzt werden – und bliebe damit so sekundär wie immanent.

Levinas reagiert auf die Integration Gottes ins Sein an dieser Stelle nicht mit der (bei ihm auch belegbaren) Differenzierung des Gottes der Philosophen von dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, <sup>84</sup> und behauptet auch nicht die Undenkbarkeit des Gottes der Bibel, sondern fragt auf andere Weise nach dem *Sinn von Sein*: »ob der dem *Esse* des Seins entsprechende Sinn, d.h. der Sinn, welcher in der Philosophie Sinn ist, nicht bereits eine Restriktion von Sinn ist«, <sup>85</sup> sofern die Kriterien der Manifestation, Intelligibilität und Sinnhaftigkeit zu eng sind. Dagegen fragt er rhetorisch, »ob nicht jenseits der Intelligibilität [...], des Bewußtseins, der Gegenwart und des Seins [...] die Bedeutsamkeit [signifiance], die Rationalität und der Rationalismus der Transzendenz vernommen werden«. <sup>86</sup> Der *ursprüngliche* Sinn sei »Bedeutsamkeit«, als Intensivum von Bedeutung, die nicht irrational oder antirational ist, sondern einen ihr eigenen Logos ermöglicht. Ihr bestimmender Ursprung sei »die Transzendenz« – und zwar diejenige *Gottes*, von der her alle anderen Anderen als deren Spuren gelten. <sup>87</sup> *Diesseits*

<sup>83</sup> Ebd., 84.

<sup>84</sup> Levinas *zweifelt* »dezidiert« an dem »von Jehuda Halevi aufgestellten und von Pascal wieder aufgegriffenen formalen Gegensatz zwischen dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der ohne Philosophie im Glauben angerufen wird, einerseits, und dem Gott der Philosophen andererseits«, d.h. »zweifeln, daß dieser Gegensatz eine Alternative darstellt« (ebd., 85f). So zu zweifeln und zugleich die Integration Gottes (eben nur des einen) in die Philosophie kritisieren, kann also nicht bedeuten, die philosophische Theologie zu totalisieren, sondern vermutlich den einen Gott als Thema beider zu behaupten – oder gar nicht als Thema, sondern beiden vorgängig. Dann fragt sich, wie er überhaupt sagbar sein soll?

<sup>85</sup> Ebd., 84.

<sup>86</sup> Ebd., 85.

<sup>87</sup> Ohne diesen Übergriff gesagt, paraphrasiert er die erste Version der Ursprungsfrage: »ob sich nicht jenseits des Seins vielleicht ein Sinn zeigt, von dem man, wenn man dies in eine ontologische Sprache übersetzen wollte, sagen müßte, daß ihm eine Priorität *vor* dem Sein zukommt« (ebd., 85).

von *Sein und Zeit* gründet die Bedeutsamkeit, von der der Sinn des Seins nur eine restringierte Spätform sei. Die Rede vom ›Jenseits‹ wird damit *doppelsinnig*: Sie indiziert das Thema Transzendenz, den vorphilosophischen Ort des ursprünglichen Sinns und auch die These einer Philosophie jenseits der Philosophie: ohne ›Verwindung‹, sondern aus der Entdeckung des an-archischen Ursprungs und als Fortschreibung der Philosophie in dessen Horizont.<sup>88</sup>

Diese Religionsphilosophie in *doppelter Lesbarkeit* operiert mit einem Antagonismus, den sie nicht zu ›vermitteln‹ sucht, sondern dessen Differenz verschärft wird (zur Intensivierung der Wahrnehmung und Deutung?). Bezieht man diese ›negative Dialektik‹ auf das Passivitätsdenken, bestätigt das die hermeneutische These einer radikalen Differenz (von Pathos und Pathe, reiner Passivität und korrelativen Passivitäten) – die eine ›Kreuzung‹ beider Perspektiven um so dringlicher werden läßt. Theologisch hieße das, wie im Anschluß an Luther ausgeführt: eine Hermeneutik der Differenz von Passivität und Passivitäten, die gleichwohl deren kreativen Zusammenhang denken wie sagen kann, ohne mit einer ›ontologischen Kontinuität‹ beider zu operieren.

Inwiefern Levinas auch mit Gewinn lesbar ist ›si per impossibile Deus non esset‹, wird noch am Beispiel von Bernhard Waldenfels weiterzudenken sein und vice versa, inwiefern Phänomenologie und Theologie einander zu denken geben können, jenseits der alten Kontroversen im Horizont von Bultmann und Heidegger. In jedem Fall aber geht Levinas über eine naturphilosophische Passivitätsanalyse hinaus, sofern die Schöpfungsmetapher das mitgesetzte Ethos der Verantwortung für den Anderen freisetzt (die mit ihr eingetragen wird) und damit *mehr* sagen kann als eine ›schlechthinnige Abhängigkeit‹, sofern die als Ergebnis einer Analyse der Autoaffektion des Selbstbewußtseins verstanden werden würde.<sup>89</sup> Levinas' *Unmittelbarkeit* ist nicht die eines ›Ich‹ (›autos‹ oder ›idem‹) und nicht im Horizont des ›Bewußtseins‹ verortet, sondern *ursprünglich* und *an-archisch* die des *Anderen*, der ›ins Denken einfällt‹. Das gilt nicht exklusiv für Gott, sondern *im Lichte dieses Woher* auch für alle Anderen, auch für die Alterität im Selbst, in Einfällen oder in Kontingenzen. Das ›Woher‹ des ›Sich-nicht-so-gesetzt-Habens‹ ist dann nicht mehr eine Bestimmung des Bewußtseins bzw. der Intentionalanalyse, sondern bereits *in dieser relationalen Unmittelbarkeit* präsent als Anspruch des *Anderen* im Selbst. Die Unmittelbarkeit ist *relational* verfaßt als *Differenz*, aber nicht kraft einer aktiven Synthesis, sondern in der ›Evidenz der Präsenz‹ des Anderen, nicht in der Präsenz des Bewußtseins,

<sup>88</sup> Daher versteht sich auch das den ganzen Text einleitende Zitat »Auch wer nicht philosophiert, philosophiert noch« (ebd., 81).

<sup>89</sup> Eine analog doppelte Lesbarkeit läßt sich *sc.* auch für Schleiermachers Abhängigkeits-Abduktion geltend machen.

sondern in einer *anderen* Präsenz, die nicht Erfahrung, sondern Widerfahrung zu nennen ist. Nichtintentionalität ist dann nicht ein *Restbestand*, der zurückbleibt und verloren wird in der Intentionalität, sondern *absoluter*, im Sinne von irreduzibler *Grundbestand*.<sup>90</sup>

In Überschreitung der Philosophie zur Antwort auf diese ›an-archische‹ Transzendenz nennt Levinas explizit *Gott* als Bestimmung seiner Passivitätsthese: »Der Bruch der Akthaftigkeit des Denkens in der ›Idee Gottes‹ ist eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität [passivité plus passive que toute passivité]; ist wie die Passivität eines Traumas, in dem die Idee Gottes in uns gesetzt worden wäre.«<sup>91</sup> Damit markiert die *passivere* Passivität einerseits eine Figur des Übergangs in der Phänomenologie über sie hinaus aufgrund der Überforderung der Phänomenologie durch den Anspruch, Gott zu nennen. Von hier begibt sich Levinas aber *nicht* auf den Weg eines neuplatonischen oder mystischen Aufstiegs, sondern ohne jede ›unio‹ geht er von dieser Überschreitung in seine Version der ›vita passiva‹, in das Ethos aus diesem bestimmten Pathos. Die *passivere* Passivität des Geschöpfs ist der metaethische Anfangsgrund der Ethik des anderen Menschen.

Diese ›vita passiva‹ ist so passioniert wie aktiv, von einer »Sehnsucht, die sich nicht selbst stillen kann, [...] jenseits der Befriedigung, [...] jenseits des Seins [...] – Sehnsucht nach dem Guten.«<sup>92</sup> Diese konstitutive *Unerfülltheit* erinnert einerseits an Neuplatonismus und Mystik, andererseits macht sie einen gravierenden Unterschied zu Luthers ›vita passiva‹. Bleibt Levinas ›nur‹ die bei noch so großer Sehnsucht immer noch größere Differenz, geht Luther gegenläufig von einer definitiv gestillten Sehnsucht im fröhlichen Wechsel aus – einer differenzwahrenden Differenzvermittlung von einer ›unio‹ her. Dagegen kennt Levinas nur ein ›Jenseits der Befriedigung‹, das hieße in theologischer Tradition ›vita passiva‹ aus ›concupiscentia‹, aus dem unstillbaren Begehren. Für das Selbst hat Levinas' *Differenzsteigerung*

<sup>90</sup> Das intentionale Bewußtsein könnte demgegenüber »auch all jene implizit genannten Modi des nicht-intentionalen *Erlebten* thematisieren und fassen oder erläutern« (LEVINAS, Vom Einen zum Anderen, 177) – aber gerade dann würde die absolute *Vorgängigkeit* des Nichtintentionalen reflexiv reduziert auf die intentionale Thematisierung. Vgl. »Man ist deshalb in der Philosophie – sicher voreilig – geneigt, all dieses unmittelbare Bewußtsein ausschließlich als noch nicht explizites Wissen oder noch undeutliche Repräsentation anzusehen, die ins volle Licht geführt werden müsse« (ebd.).

<sup>91</sup> LEVINAS, Gott und die Philosophie, 97f.

<sup>92</sup> Ebd., 103. Vgl.: »Und diese Weise des Unendlichen oder Gottes, uns aus der Tiefe seines Ersehnt-seins in die nicht ersehnswerte Nähe der Anderen zu verweisen, haben wir mit dem Terminus ›Illeität‹ [illéité] bezeichnet; eine außer-ordentliche Umkehrung des Charakters des Ersehnswerten als des Ersehnswerten [de la désirabilité du Désirable] – des Charakters des zuhöchst Ersehnswerten, welches die gradlinige Aufrichtigkeit der Sehnsucht zu sich ruft« (ebd., 106). Im Anschluß daran wäre Levinas' Phänomenologie der Passionen zu entfalten.

eine (nicht im antiken, sondern in kiergekaardschem Sinne) *tragische* oder unglückliche Folge. Die passivere Passivität des Subjekts als Geschöpf<sup>93</sup> und seine maßlose Passion »in ihrem Sich-Verzehren für den Anderen« ist darin »nie passiv genug«. <sup>94</sup> In seiner »maßlosen Verantwortlichkeit«<sup>95</sup> kann es nie zur Ruhe kommen, in ewiger Schlaflosigkeit gleichsam, in unendlicher »Besorgnis«<sup>96</sup> – vielleicht verwandt der Sorge Luthers vor seiner Entdeckung der ›iustitia passiva‹.

Darauf zu antworten mit dem Einwand, das sei doch unglückliches Bewußtsein oder vorreformatorische Gesetzes- und Humilitastheologie, wäre so leichtfertig wie scheinbar passend. Es unterschritte die unheimliche Nähe zur Anthropologie gerade Luthers. Anders als etwa eine thomistische Schöpfungstheologie ist Levinas' *Geschöpflichkeit* a limine durch die Tora und deren Nichterfüllung indirekt hamartiologisch und soteriologisch imprägniert (soteriologisch im messianischen Sinn). Das Geschöpf ist keine neutrale und unversehrte Bezugsgröße, sondern wie die Tora die heilvolle Gabe ist, so der Mensch vor der Tora stets und immer schuldig, und zwar in der konkreten Urimpression, dem Anspruch des Anderen nie gerecht zu werden. So gesehen *kann* man bei Levinas eine befremdliche Parallelaktion zu Luthers Rechtfertigungslehre entdecken mit einer anderen Version der Dialektik des *simul*: »Je mehr ich zu mir komme, [...] desto mehr entdecke ich mich als verantwortlich; je gerechter ich bin, desto schuldiger bin ich. Durch die Anderen bin ich ›im Sich‹«. <sup>97</sup> Die Nichtintentionalität steigert sich darin zu einer *Konstraintentionalität*, die in theologischer Perspektive an Römer 7 erinnert (und damit auch an die Kantische Analyse ›vor dem Gesetz‹) – nur ohne Aussicht, dem je entrissen zu werden: *negative* Eschatologie im Zeichen des Entzugs.

›Es gibt‹ daher in Levinas' Perspektive keine initiale oder finale Erlösung von dem Überanspruch durch den Anderen. ›Es gibt‹ auch keinen Anderen, der das ein für allemal ›für uns‹ erlitten hätte, sondern jeder ist ›ganz und gar selbst gefordert‹ in einer beinahe übermenschlich scheinenden Spannung. Aber was ›es gibt‹ jenseits des Seins, ist diejenige Urpassivität, die in der Schöpfung zugleich die Gabe entdeckt, »die hyperbolische Passivität

<sup>93</sup> »Das Ich ist Passivität, die passiver ist als jede Passivität, weil es sogleich im Akkusativ [à l'accusatif] steht« (ebd., 106).

<sup>94</sup> Ebd., 113.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd., 114.

<sup>97</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins*, 249; vgl.: »Das Nicht-Intentionale ist von allem Anfang an Passivität, der Akkusativ ist gewissermaßen sein erster Fall. (Genaugenommen beschreibt diese Passivität, die das Korrelat keiner Handlung ist, nicht so sehr das ›schlechte Gewissen‹ des Nicht-Intentionalen, als sie selber von ihm charakterisiert wird.)« (Vom Einen zum Anderen, 180).

des Gebens, die jedem Wollen und jeder Thematisierung vorausgeht«. <sup>98</sup> So sehr Levinas ›vita passiva‹ ein leidentliches Leben bleibt, ist es doch nicht tragisch oder unglücklich zu nennen, sondern voller Leidenschaft, sofern man gewärtigt, daß es von der ›Idee Gottes‹ wie der eigenen Geschöpflichkeit her verstanden ist, die es nicht schlechthin abgründig werden läßt. <sup>99</sup>

## 2. Widerfahrung und Antwort als Grundfigur

### A) Orientierungsfigur

Die Grundfigur des Sprachdenkens der quer stehenden Passivität läßt sich nach dem bisherigen folgendermaßen abkürzen: Dieses Pathos evoziert Ethos und Logos, das heißt: *Ein Ereignis widerfährt einem nichtintentional und evoziert die eigene, intentionale Antwort, weil oder sofern man darauf nicht nicht antworten kann.* Sofern wir darauf nicht nicht antworten können, bedeutet das Ereignis einen Anspruch, dem wir nicht ausweichen können. *Was* aber dieser Anspruch bedeutet, welche Urimpression hier vor Augen steht, macht den Unterschied. Ist dieses Ereignis ein ›sinnloses Leiden‹, wird die Antwort in der spontanen, nicht erst gewählten Zuwendung zum Leidenden bestehen (sofern kein ›lack of moral sense‹ vorliegt). Darüber hinauszugehen mit dem ›an-archischen‹ Anspruch des ›Leidens für‹ den Anderen, wird sich nur dem erschließen, der sich ›vor dem Gesetz‹ wahrnimmt, das vor aller Wahl und Welt ist. Ist dieses Ereignis ein Leiden, dessen Sinn längst und immer wieder entfaltet wurde, wie die Passion Christi, kann die Antwort sich nicht an den vorgängigen Interpretationen vorbei auf das nackte Leiden beziehen. Geht es allerdings darum, *Passion und Kreuz* zu interpretieren (und nicht nur den tradierten Logos davon), wäre mehr und anderes zu sagen, als nur die ›Deutungen zu deuten‹. Wenn man religiöse wie theologische Rede nicht ausschließlich als Interpretation der Interpretationen auffassen will, sondern sie Antwort auf das Ereignis sein sollte, das im Logos vom Kreuz interpretiert wird – bedarf es hier einer ›theologischen Epoché‹ und einer ›passiven Reduktion‹ auf das Ereignis der Passion. Man kann sc. bestreiten, daß dies zur Aufgabe der Theologie gehört, wenn man meint, sie sollte nur den tradierten Logos vom Kreuz interpretieren. Aber in systematischer Perspektive bedarf es über den Textbezug hinaus auch des Themenbezugs, also der Bezugnahme auf das, ›was‹ in den Texten thematisch ist. <sup>100</sup>

<sup>98</sup> LEVINAS, Gott und die Philosophie, 116.

<sup>99</sup> Das ›An-archische‹ bleibt doppelt lesbar, abgründig oder diachron gegründet.

<sup>100</sup> Daß diese Unterscheidung nicht auf Exegese und Systematik abzubilden ist, sondern zu kreuzen, dazu vgl. PH. STOELLGER, Interpretation der Theologie – Theologie

Nun gilt die Interpretation des Ereignisses der Passion nicht einfach als ›Sache‹ der Theologie, auch nicht ursprünglich die der religiösen Rede, sondern des Wirkens Gottes, ursprünglich in der Auferweckung, muß man pneumatologisch konzidieren. Die Phänomenalität oder Gegebenheitsweise dessen ist nicht immediat (zumindest nicht in der Theologie), sondern durch die Wirkungen dieses Ereignis vermittelt. In dem Sinne ist die ›iustificatio mere passive‹ die in passiver Genesis gegebene Weise der Wirkung der Passion – der Performanz dieser Passivität. Was sich in ihr verdichtet, wirkt im Rechtfertigungshandeln am sinnlos leidenden Sünder (genauer an dem an seiner Sinnlosigkeit leidenden). Darin wird ›mere passive‹ wirksam, was die Passion erlitten hat (negativ) und wofür sie erlitten wurde (positiv). Der Sinn dieser Sinnlichkeit geht insofern dem interpretierenden Zugriff voraus. Das Ereignis, von dem der Mensch getroffen wird und worauf der Glaube antwortet ist die passive Rechtfertigung, und das ›mere passive‹ des Glaubens ist das Pathosereignis auf den die Theologie nicht nicht antworten kann. Auf diesen Zusammenhang von Ereignis und Antwort wiederum zu antworten, ist der Anspruch, dem die Theologie ausgesetzt ist. Man kann daher von Rechtfertigungstheologie in struktureller Entsprechung zu ihrem Thema dann reden, wenn diesem Zusammenhang von Anspruchereignis und Antwort nachgedacht und in eigenem Sagen geantwortet wird.

In der genannten Orientierungsformel ›Ein Ereignis widerfährt einem und evoziert die eigene Antwort, weil oder sofern wir darauf nicht nicht antworten können‹ wird dezidiert *offen* formuliert. Diese Struktur entspricht Ebelings wie Jüngels Sprachregel, daß die Einsichten der Theologie auch sagbar und mit Gewinn verständlich sein müssen ›si per impossibile Deus non esset‹. Das zeigt sich daran, daß diese Orientierungsformel für die Mystik wie Levinas, für Luther wie für die Phänomenologie brauchbar ist. In theologischer Perspektive paßt diese Wendung in mehrfacher Hinsicht: für die schöpfungstheologische Passivität, wobei die Antwort darauf ›der Fall‹ war; auf die hamartiologische Passivität, sofern das Ereignis des Falls einen Anspruch bedeutet, auf den wir nicht nicht antworten können; auf die soteriologische Passivität sofern wir darauf antworten in ›repugnatio‹ oder ›confessio‹, ›cooperatio‹ und ›vita passiva‹. Vermutlich wird die Formel auch noch für die Vollendung passen, wobei das spekulativ zu werden riskierte.

---

der Interpretation. Probleme eines Chiasmus, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), *Interpretation in den Wissenschaften*, Würzburg 2005, 151–171.



## B) Akt, Ereignis, Antwort

Der offenen Orientierungsfigur vom ›Ereignis der Widerfahrung‹ und der unvermeidlichen ›Antwort‹ soll noch einmal exemplarisch im Anschluß an Luther näher nachgedacht werden, und zwar in Auseinandersetzung mit Wilfried Joests klassischer Interpretation, die phänomenologisch-hermeneutisch etwas weitergeführt werden soll. Joest fragte: »Welche Bedeutung hat es für Luthers Verständnis sowohl der Personwirklichkeit des Menschen als der Heilswirklichkeit, daß er in so überaus starker und grundsätzlicher Form die *passivitas* des Menschen in seinem Lebensvollzug coram Deo hervorhebt? Er tut dies ja so, daß gerade auch die ›Antwort‹ des Glaubens, also genau dasjenige, worin für ihn zweifellos der eigentliche Grundlebensakt des Menschen als Person geschieht, ganz und gar als Widerfahrnis göttlichen Wirkens erscheint. Kann man hier überhaupt noch von ›Akt‹ sprechen – in welchem Sinne kann man es?«<sup>101</sup> Zunächst ist manches daran unklar: daß die Passivität direkt auf den ›Lebensvollzug‹ bezogen wird; entsprechend wird nicht zwischen korrelativer und quer dazu stehender Passivität unterschieden; dennoch wird darüber hinaus vom ›Widerfahrnis göttlichen Wirkens‹ gesprochen. Worauf sich dann das ›hier‹ (»Kann man hier ...«) bezieht, ist mehrdeutig. Es ist jedenfalls merklich, wie an der Klärung des Glaubens als *Antwort* die *Kreativität* der Passivität hängt. Von ›Akt‹ zu sprechen ist durchaus möglich, wie ›vita passiva‹ und ›cooperatio‹ zeigten – aber kann man vom *Glauben als Akt* sprechen? Würde damit nicht das Pathos nur im Horizont des Ethos verstanden, statt umgekehrt das Ethos im Horizont dieses Pathos?

»Jener radikale *passivitas*-Aspekt, der in der Terminologie nicht der Selbst-Entscheidung, sondern des Getrieben-werdens (*agi, rapi*) sich ausdrückt [...], muß seinem eigentlichsten Denken ebenso zugehören wie sein Verständnis des Glaubens als der Antwort, die der Mensch mit seinem Selbst als Person dem Worte Gottes gibt.«<sup>102</sup> Darin geht es um die ›Phänomenalität der Gegenwart Gottes‹, genauer seiner Heilsgegenwart, sofern es um die Passivitätsrelation der Person ›coram Deo *iustificante*‹ geht. So wie die Passivität des Menschen ›generisch‹ vor dem Gesetz (nicht transzendental oder neutral) unlustvoll (leidvolles Leiden unter dem Gesetz) und lustvoll (glückliches Erleiden des Evangeliums) verstanden werden kann, sind diese drei Präsenzen die Extrapolationen aus drei Phänomenalitäten, die aufeinander irreduzibel sind, sofern man Schöpfung, Gesetz und Evangelium unterscheidet.<sup>103</sup> Joest fragte zur Klärung des Verhältnisses von heilvollem Pathos und der Antwort des Glaubens bei Luther, welches

<sup>101</sup> JOEST, *Ontologie der Person*, 37f.

<sup>102</sup> Ebd., 39.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 46ff.

der »zureichende *innere Grund*«<sup>104</sup> im Heils- wie Personverständnis sei für diese Bestimmung. Aber was soll ein alleiniger Grund sein, der zureichend und ein ›innerer‹ sei? Ein ›principium rationis sufficientis‹? In dem Schema von ›Grund und Begründetem‹ zu denken, begreift dieses Geschehen in einem Konstitutionsschema, das per se nicht in der Lage sein kann, Vollzugsverhältnisse zu begreifen. Die Grenze dieses Schemas ist erreicht, wenn sich das Problem von Konstitution und Vollzug (oder Bestimmtheit und Vollzug) ergibt – mit dem Problem, den Vollzug nicht mehr *als* Konstitution denken zu können. Darin wird eine Handlungs- oder Ursprungslogik vorausgesetzt, die strukturell von anderer Art ist, als die Vollzüge und Praktiken, die mit dem ›Glaube als Antwort‹ thematisch sind.

Zwar kann man mit der ›cooperatio‹ von den *Handlungen* des Glaubens sprechen, aber schlecht vom Glauben *als* Handlung oder Akt. Das läßt sich in der Logik der Handlung ›begründen‹. Geht man von einer Handlung A (Gottes) und einer Handlung B (des Menschen) aus, ergibt sich die Frage nach dem Übergang und der kategorialen Differenz der beiden Handlungen. Eine Handlung wie ein Befehl kann sc. eine andere Handlung bewirken, Gehorsam oder Widerspruch beispielsweise. Der Übergang ist dann ein gradueller im Handlungskontinuum. Aufgrund der Differenz der ›Subjekte‹ wird von Joest Handlung einmal metaphorisch auf Gott angewendet und zugleich synekdochisch für den Glauben verwendet. Da vom Handeln Gottes keine unmittelbare Anschauung und kein durch Anschauung erfüllter Begriff gegeben ist, sind hier nur Metaphern und durch sie induzierte Konzepte zuhanden – und dementsprechend keine ›ratio sufficientis‹. Gleiches gilt von der Glaubensgenese, die nicht an sich selbst zu fassen und anzuschauen ist. Bewegt man sich im Handlungsschema, wirft das nicht nur die bekannten Probleme auf, ob von Gott als Handelndem gesprochen werden kann, sondern die Absolutheit dieser Metaphorik zugestanden provoziert es Mißverstehen, wenn Gottes Wirken und das des Menschen scheinbar gleichsinnig als Handeln angesprochen werden. Darin wiederholt sich die Gefahr der Konfundierung von quer stehender und korrelativer Passivität.

*Handeln Gottes* als metaphorische Figur des heilvollen ›Erleidens‹ Gottes, provoziert *kraft der Handlungslogik*, zu intendieren ›ihn handeln zu lassen‹ – und in diesem intendierten Lassen würde die Spontaneität Gottes durch den Horizont der humanen Intentionalität umfassen. Das scheint eine

<sup>104</sup> Ebd., 39; vgl. 42. Joest findet diesen ›inneren Grund‹ darin, daß Luther »das Leben im Glauben sowohl als personale Antwort des menschlichen Selbst als auch als passivitas im Wirken Gottes bezeichnen kann. Der gesuchte innere Grund liegt im Bezogensein dieser beiden Momente aufeinander« (ebd., 304). Genau dieses Bezogensein ist nach der Erörterung von raptus, cooperatio und vita passiva an Luther präzisiert worden. Hier und im Folgenden geht es um die Struktur des Bezugs im Paradigma von Ereignis und Antwort.

retrospektive mißverständliche Selbstinterpretation der Glaubenserfahrung zu sein. Wenn vice versa das Handeln Gottes deskriptiv oder gar metaphysisch gefaßt wird, verselbständigt man die metaphorische Darstellung des eigenen ›Erlebens‹ (Erleidens) und produziert Aporien, die in der analytischen Destruktion dieser verwörtlichten Metapher zu verfolgen sind.<sup>105</sup> Dennoch, wegen der Mißverstehbarkeit dieser Handlungsmetaphorik sie aus der theologischen Rede auszuschließen, hieße nicht nur eine in religiöser Rede absolute Metapher zu reduzieren, sondern auch die theologische Rede ihrer Aufgabe entheben, von den Metaphern religiöser Rede sinnvollen Gebrauch zu machen.<sup>106</sup>

Alternativ wäre unproblematischer von einem widerfahrenden *Ereignis* A (in dem Gott wirksam ist) und einer *Antwort* B (dem Glauben als Antwort) zu sprechen. Ereignis kann man als initiiert, bestimmt und bewirkt von Gott denken, wobei Ereignis ein komplexer Begriff ist, in dem Situation, Zeit, Ort und Beteiligte inbegriffen werden können, die an dem Geschehen des Ereignisses (wie auch immer) beteiligt sind, *ohne* es initiiert, bestimmt oder bewirkt zu haben. Das Ereignis kann ein Handeln sein, aber auch komplexer ein Widerfahrnis. Es ist jedenfalls ein Begriff, der *nicht per se intentional* verfaßt ist (auch wenn es intentional *mitbestimmt* sein kann). Ein Ereignis, das *uns widerfährt*, läßt uns passiv daran beteiligt sein, gerade sofern es uns aktiv werden läßt. Es unterbricht die eigenen Akte wie Intentionalitäten, ohne die stillzustellen, sondern verändert sie und evoziert eine Beteiligung, die dann als Antwort auf das Ereignis verstehbar ist.

Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn man als ›die erste Antwort‹ das Bekenntnis des Christen nimmt,<sup>107</sup> ist das *nur* als Antwort auf ›etwas‹ zu verstehen, das in dieser Antwort vorausgesetzt und artikuliert wird. Darin bleibt der Mensch sc. nicht passiv, sondern in der Antwort entfaltet sich, was das Ereignis evoziert, in diesem Beispiel einen klar artikulierten Logos. Die Antwort aber ist nicht als Aktivität und Kapazität vorzusetzen, sondern wird erst evoziert durch das Ereignis. Als Bekenntnis der Sünde wird die Differenz zum Alten, als Bekenntnis des Glaubens bzw. Lob Gottes wird prospektiv das Heilsame des Ereignisses artikuliert. Indem sich der neu gewordene Mensch im Bekenntnis (wie im Gebet) artikuliert, spricht er nicht aus eigener Kraft oder Kapazität, sondern aus einer ihm im Ereignis zugekommenen Kraft. Aber *er selber* spricht in mehr oder minder eigenen Worten und eigener Verantwortung. Insofern ist das ›göttlich Werk in ihm‹ nicht vollbestimmend für die evozierte Antwort. »Impius nititur operibus in deum currere, Iustus autem studet fide ex deo venire et

<sup>105</sup> Vgl. I. U. DALFERTH, Religiöse Rede von Gott, München 1981; vgl. CHR. SCHWÖBEL, God. Action and Revelation, Kampen 1992.

<sup>106</sup> S. dazu unten VI 5 B-D.

<sup>107</sup> So JOEST, Ontologie der Person, 298ff.

nasci.«<sup>108</sup> In der Antwort allerdings wird der ›iustus‹ durchaus ›niti operibus in deum currere‹, etwa wenn er in ›guten Werken‹ tätig wird; allerdings nicht mehr auf Gott hin, sondern von ihm her.

### C) Spontaneität

Da die ›Antwort‹ eine intentionale Gerichtetheit und willentliche Selbstbestimmung zu implizieren scheint, ist fraglich, ob und ggf. wie die *Spontaneität* des Selbst ohne vorgängig gesicherten *Selbstbesitz* denkbar ist. Gleiches gilt unter anderen Bedingungen im Blick auf Levinas. Sein Modell der Nichtintentionalität läßt fraglich erscheinen, ob von dem Anspruchsereignis die Intentionalität in Anspruch genommen wird. Wenn der Anspruch des Anderen, verdichtet in seinem sinnlosen Leiden, mich unbedingt ›in Anspruch nimmt‹, ja hyperbolisch zur ›Geisel‹ macht – wie ist dann noch Spontaneität und eine eigene Rede in der Antwort denkbar? Passivität in dieser radikalen Form scheint alle ›natürlichen Appetitionen‹ stillzustellen und auszuschließen.

Demgegenüber soll die ›promissio‹ des Wortes wie der Anspruch des Anderen gerade die Sensibilität wecken und den in Anspruch Genommenen mit aller Kraft herausfordern. Das kann man bis zur Aporie steigern: der widerfahrende Anspruch negiere, was er evozieren solle, und führe so in Abhängigkeit und Gehorsam, bei der das Menschliche am Menschen auf der Strecke bleibe. Nicht nur, daß das leicht mißbrauchbar sei, sondern es unterschreite oder verunmögliche, was es verwirklichen sollte. Hier den Ausweg zu wählen, den Glauben als ›Entscheidung‹ zu verstehen, um ihn a limine als spontanen Akt darzustellen, wäre eine Unterinterpretation (in existentialer Perspektive). Man bliebe sublimiert im selben Schema, wenn es primär um das Lassen der Eigenaktivität ginge, da auch das noch von der basalen Intentionalität bestimmt wäre. Wegen des dominant *hamartio-logischen* Verständnisses humaner Spontaneität kann sie nicht ungebrochen aufgenommen und gesteigert werden im Glauben. Sie ist daher von sich aus vor allem ›repugnatio‹ gegen Gottes Wirken, und das nach Luther selbst noch im intentional verfaßten Befolgen des Gesetzes.

Luthers drastisch ›materialistische‹ Metaphorik vom Menschen, sowohl hamartiologisch als auch soteriologisch, scheint das Problem zu verschärfen. In physischer Metaphorik gesagt, sei die ›virtus Dei‹ ›uterus portans‹,<sup>109</sup> oder technisch gesagt, der Mensch Gottes instrumentum.<sup>110</sup> Andererseits ist die virtus Dei »sicut calor igni et lapidi gravitas«, kraft derer die Menschen »velut sponte sua omnia possunt et faciunt«.<sup>111</sup> In dieser Metaphorik geht

<sup>108</sup> WA 5, 400, 10f.

<sup>109</sup> WA 2, 430, 9 (›verbum vocatur uterus et vulva dei‹, mit Jes 46).

<sup>110</sup> Vgl. WA 2, 421; 2, 539; 5, 177 u.ö.

<sup>111</sup> WA 5, 595, 16f.28.

es um die *Infallibilität* und *Unwillkürlichkeit* der Wirkung im Menschen, mit der die Gnade den *ganzen* Menschen und darin auch seine Natur *lebendig* werden läßt. Die regelmäßige Betonung, Luther denke letztlich »personal« und nicht »naturhaft«, hilft hier insofern nicht weiter, als es um die *Natur* geht, *die wir sind*, um das Animalische im Menschen, sei es in hamartiologischer oder in soteriologischer Perspektive.

Die Grundmetapher des Hörens (nicht erst des »Gehorsams«) zeigt an, daß der Anspruch des Wortes eine *Unterbrechung* der menschlichen Eigenaktivität bedeutet, also das Wort ein Antagonist zur Permanenz der »vis concupiscibilis« und damit des spontanen Appetition ist.<sup>112</sup> Das Hören ist in soteriologischer Hinsicht auch nicht mehr eine »vis naturalis« mit eigener Kapazität, die sich im Akt des Hörens realisiert, sondern bezeichnet ein *Nicht-nicht-Hören-Können* des Menschen, wenn Gottes Wort laut wird.<sup>113</sup> Da aber eben dieses Wort Unterbrechung der natürlichen Spontaneität und »in uno et eodem actu« die Weckung der neu gewordenen Spontaneität sein soll – müßte man von einer *exzentrischen Spontaneität* sprechen, die ihren Anfang nicht in den eigenen Kräften hat, sondern in der zuvorkommenden »virtus dei«. <sup>114</sup> Dann wäre es eine zu schwache Bestimmung, von Gott zu sagen: »er gibt sich ihm dar als der *Mit-Seiende* und *so* als der Träger und Wirker seines geistlichen Lebens«. <sup>115</sup> Das paßt auf die »cooperatio«, nicht aber auf die Urstiftung dieses Verhältnisses. Darin muß sich Gott als der *Für-Seiende* erweisen, der in der Passivität des Menschen heilsam kreativ wirkt. In dem Zuspruch des Wortes kann dann – wie bei Levinas – nicht auf eine natürliche Potenz des Angesprochenen rekurriert werden. Es geht nicht um einen Appell an die eigenen Kräfte, sondern um die Weckung der verlorenen Kräfte, oder aber stärker, allererst um die Erschaffung der entsprechenden Kräfte. Hier kann man m.E. verschieden lesen. Von einer bloßen Reinigung oder Wiederherstellung der natürlichen Kräfte sollte man jedenfalls *nicht* sprechen, wie im thomistischen Hinweis auf die natürliche Kapazität bzw. die Rezeptivität des menschlichen Vermögens. Daraus könnte weder die *neue* Möglichkeit (Gottes), noch deren Verwirklichung einsichtsfähig werden. Denn wenn es allein das ansprechende Wort Gottes ist, das die spontane Antwort entbinde und deren »alleiniger Grund«<sup>116</sup> sei, bringt es mit, wessen es bedarf. Daß dieses Wort der Kreatur gilt, die als

<sup>112</sup> Vgl. WA 57, 142 (vgl. 138); 2, 509; 57, 77.

<sup>113</sup> Vgl. JOEST, *Ontologie der Person*, 293f, 296f: »Audire steht in Entgegensetzung zu facere, operari« (ebd., 294).

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 233ff; der faktisch mit Plessner die Exteriorität als Exzentrizität des Menschen faßt gegenüber der hamartiologischen Konzentrität. Vgl. G. METZGER, *Geliebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts*, Göttingen 1964, u.a. 80ff.

<sup>115</sup> JOEST, *Ontologie der Person*, 297.

<sup>116</sup> Ebd., 38.

solche sc. Hören kann etc., ist unstrittig; daß die in dem fraglichen Ereignis mitwirkend sei oder aus ihrer Kreatürlichkeit *dessen* Ermöglichung oder Verwirklichung gefolgert werden könne, ist protestantisch jedenfalls ebenso unstrittig *negiert*.

Joest formuliert (1967) noch ungebrochen: »Nach einem Eigen-sein der Person in sich als Grund ihrer Spontaneität ist nicht zu fragen, weil Person von vornherein Ich in aktueller Relation zu Du ist – das ansprechende Wort des Du (Gottes) ist es, welches die Spontaneität des Antwortverhaltens entbindet und insofern deren alleiniger Grund und in diesem Sinne zu ihm hin alleinwirksam ist.«<sup>117</sup> Akzeptiert man hypothetisch, daß im Anspruch des Wortes Gottes Gott alleinwirksam ist, und die Antwort allein durch diesen Anspruch evoziert wird, ist einleuchtend, daß die Antwort nicht *sua sponte* entsteht. Wenn aber das ›Antwortverhalten entbunden‹ wird, ging der Mensch anscheinend bereits damit ›schwanger‹. Und wenn die Spontaneität so schon bestand, würde diese Potenz nur aktualisiert durch den Anspruch. Joest provoziert damit genau, was er auszuschließen gedenkt – die Frage nach dem *Eigensein der Person als Grund ihrer Spontaneität*. Daß danach ›nicht zu fragen‹ sei, bleibt mehrdeutig. Wenn das kein Frageverbot sein soll, muß das folgende Argument diese Fraglosigkeit begründen. Ein ›relationale Personverständnis‹ besagt, Person sei keine Substanz, sondern Relation, maßgeblich im Verhältnis zu Gott (der hier ›Du‹ genannt wird). Daß die aristotelische Substanz allerdings selber bereits relational strukturiert ist, wurde oben erörtert. Die Pointe kann daher nicht in der Relationalität *per se* liegen, sondern in den Zusatzbestimmungen ›Externität‹ und ›Alterität‹ (wie oben notiert auch in der ›Passivität‹ als der Pointe der Relation), um nicht allein auf das Selbstverhältnis von Leib und Seele zu rekurrieren. Wenn Personalität aus der so näher bestimmten Relation erst *wird*, und nicht als stabiles Relat vorausgesetzt werden kann, dann und allenfalls dann ist die These ein Argument. Dazu bedürfte es der Einsicht in das personale als ein *leibliches Selbst im Werden vom Anderen her*.<sup>118</sup> Daß dieses externe und andere Du selbstredend Gott sei, ist allerdings ein ähnlicher Sprung, wie wenn man im Anschluß an die Alteritätstheorie von Levinas ›den Anderen‹ unbesehen mit Gott identifizieren würde.

Nun ist dieser singuläre ›Grenzfall‹ hier thematisch und wird von Joest interpretiert mit Hilfe der lebensweltlich vertrauten Relation zum personalen Anderen. Daraus entsteht das prinzipielle Problem, durch korrelative Verhältnisse ein Verhältnis zu interpretieren, das wesentlich *quer* zu dieser Korrelation stehe. Dann wird entweder das Gottesverhältnis als nicht

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Selbstwerdung. Paul Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, 273–316.

›rein passiv‹ bestimmbar oder es werden die relativ aktiven Weltverhältnisse durch die maßgebliche Urpassivität gefährdet. In diesem hermeneutischen Dilemma können sich Interpretat und Interpretament in jeder Richtung solange nur stören, solange nicht *erstens* die kategoriale Differenz in der Passivität klar wird und *zweitens* Bestimmtheit und Vollzug unterschieden werden – mit der Folgefrage nach ihrem Verhältnis, d.h. wie die quer stehende Relation des Bestimmtwerdens in die Vollzüge der Selbstbestimmung übergehen. Unterscheidet man die quer stehende Passivität von der korrelativen, ist es kein Problem mehr, wenn Luther davon spricht, »daß gerade auch im Antwort›akt‹ des Glaubens selbst der Mensch ganz passiv, Gott alleinwirkend bleibt«. <sup>119</sup> Denn im Antworten bleibt die ›urpassive‹ Relation voraus- und mitgesetzt, die durch das Werden der Korrelation nicht ›eingeholt‹ oder ›aufgehoben‹ wird. Umgekehrt aber darf die urpassive Relation nicht als ›alleiniger, innerer Grund‹ aller Antwortvollzüge übertrieben werden, wenn Joest formuliert, daß »Liebe, Dank, Gehorsam, Werke, im Menschen mehr getan *wird*, als daß er es tut«. <sup>120</sup> Dann könnte zu leicht das Antworten zum schlechten Schein werden, in dem der Mensch nicht ›*nova sua sponte*‹ beteiligt wäre, mit seinem neu werdenden Selbst also.

Angesichts dieser Problemlösung wird dann eine innerprotestantische Kontroverse wie die folgende obsolet. Der Ökumenische Arbeitskreis notierte: »›Passivität‹ des Menschen gegenüber Gottes rechtfertigendem Handeln« bedeute nach reformatorischer Lehre, »daß der Mensch sich die Gnade Gottes nur voll und ganz schenken lassen kann«. Das ›mere passive‹ sage aber nicht, »daß der Mensch dabei Gott nicht antworte von Person zu Person«. <sup>121</sup> Diese beiden Grenzbestimmungen lassen den oben erörterten Übergang sc. im Dunkeln. Gegen die Formulierung des Arbeitskreises argumentierte J. Baur, die Rechtfertigung sei deshalb »Gottes alleiniges Werk, weil er in ihr seine schöpferische Alleinwirksamkeit vollzieht, die den Gottlosen aus dem Nichts seiner Verlorenheit herausruft und als in Christus Gerechten setzt«. <sup>122</sup> »Dabei ist der Sünder insofern ›passiv‹, als er unter Schmerzen den ›Abbau Adams‹ durch das verneinende Gesetz erleiden muß und sich zugleich als ›neue Kreatur‹ in Christus zugespro-

<sup>119</sup> JOEST, *Ontologie der Person*, 38.

<sup>120</sup> Ebd.

<sup>121</sup> Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. v. K. LEHMANN/W. PANNENBERG, Freiburg/Göttingen 1986, 53.

<sup>122</sup> J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: ›Lehrverurteilungen – kirchentrennend?‹*, Tübingen 1989, 53.

chen erhält«. <sup>123</sup> Durch die Vorstellung der Beschenkung lasse sich dieser »Existenzwandel« nicht zureichend bestimmen. Baur argumentiert damit gegen das Schema gleichgestellter Personen und das ›liberum arbitrium‹ als selbständigem Vermögen zur Antwort. Dies werde eingetragen durch die augustinische Prämisse, im Gnadenempfang sei der Empfangende bei diesem »Widerfahrnis« als »verstehendes und wollendes Wesen dabei«, um eine psychische »Zwangsmaßnahme« oder eine bloß »physische[...] Infusion« abzuweisen. <sup>124</sup> Offenbar zeugt eine Häretisierung, wie die im Tridentinum, die nächste, wie Baur, wenn er in der Logik von Gabe und Antwort nur ›freien Willen‹ und symmetrische Partnerschaft wahrnehmen kann. Daß das den asymmetrischen Chiasmus der Widerfahrung einer Gabe und der Antwort darauf schlicht verkennt und die hermeneutische Kraft dieser Grundfiguren verspielt, läßt sich weiter explizieren.

D) *Antwort auf die Widerfahrung: ›responsorische passivitas‹*

Wenn von Joest der Glaube ›Antwort‹ genannt wird, sogar ›responsorische passivitas‹, <sup>125</sup> setzt das etwas voraus: entweder eine Frage (wie im hermeneutischen Modell von Frage und Antwort), eine ›challenge‹ (wie bei R.G. Collingwood), einen Anspruch (wie bei Levinas), einen Zuspruch (›promissio‹), oder wie hier vorgeschlagen ein Ereignis oder Widerfahrnis. Um der Rückfrage zu folgen, sei daher der Antwortcharakter präzisiert, um von dort aus auf die Figur des Ereignisses bzw. des Widerfahrnisses zurückzugehen als dem Woher und Woraufhin der Antwort. Auch der Logos der Theologie wird zur Antwort auf dasjenige Pathos, nach dem er zurückfragt und auf dessen Anspruch sie nicht nicht antworten kann.

Bemerkenswert ist, daß Joest nicht vom Primat der Frage ausgeht, sondern *von der Antwort aus* nach deren *Worauf* zurückfragt. <sup>126</sup> Das Worauf ist das, demgegenüber die Antwort passiv ist und bleibt, sofern sie sich nicht selbst ›hervorgerufen‹ hat. Andernfalls wäre eine ›Frage‹ basal wie die eines ›animal naturaliter religiosum‹. Nimmt man das ›Widerfahrnis göttlichen Wirkens‹ – und zwar des *rechtfertigenden* Wirkens, woran man merkt, daß weder ›coram Deo‹ noch ›Wirksamkeit Gottes‹ ausreichende Bestimmungen sind für die Frage nach ›der‹ Passivität – als das Worauf der Antwort an, ist die Antwort *passiv in mehrfacher Hinsicht* auf:

1. das *Widerfahrnis* bzw. Ereignis (›ab extra et altero‹),
2. das *Getroffenwerden* von dem Widerfahrnis, d.h. die Widerfahrung (›interior intimo meo‹),

<sup>123</sup> Ebd.

<sup>124</sup> Ebd., 54.

<sup>125</sup> JOEST, *Ontologie der Person*, 302.

<sup>126</sup> Das entspricht frappierend der (noch zu erörternden) Phänomenologie der Responsorik Bernhard Waldenfels.



3. das *Evoziertwerden* der Antwort (Weckung aller Kräfte des Menschen),  
 4. die bleibende *Bestimmtheit* des Vollzugs<sup>127</sup> der Antwort durch ihr Woher,

5. die dauernde *Präsenz und Wirksamkeit* dessen, der im Widerfahrnis wirkt.

6. Es lassen sich sc. weitere Hinsichten nennen: die der Diachronie, der uneinholbaren Vorgängigkeit des Wirkenden wie der Nachgängigkeit der Vollendung; die des ›dynamischen Objektes‹, das weder in dem Getroffenwerden noch in der Antwort aufgeht, geschweige denn in der theologischen Rekonstruktion dessen; die der Fremdheit des Wirkenden, die nicht in seiner Wahrnehmung oder Imagination gefaßt werden kann;<sup>128</sup> die der Materialität seines Wirkens, die nicht in dessen Gebrauch aufgeht; die Materialität dessen, in und an dem gewirkt wird (›caro‹) sowie die mitlaufende Eigendynamik dieser Materialität in den Affekten. Um sich nicht in der Vielfalt möglicher Hinsichten zu verlieren, sei es bei der Minimaldifferenzierung von erstens bis fünftens belassen.

Die Differenz von erstens und zweitens ist notwendig, um die Externität des Wirkenden nicht mit der Interiorität der Wirkung zu identifizieren, wie es leicht im Sinne der Mystik passieren könnte. Die Eigenart von zweitens zu erstens ist irreduzibel, weil sonst die Betroffenheit des ganzen Menschen, mit Leib und Seele, nicht von dem Wodurch unterschieden würde. Die Differenz von erstens bis drittens zu viertens und fünftens ist die von initialem bzw. basalem Bestimmtwerden zu den dadurch evozierten Vollzügen des Lebens. Viertens ist symmetrisch zu zweitens von fünftens zu unterscheiden. Denn der Antwort als Glaubensleben bleibt eingeschrieben, woher und wovon sie getroffen und evoziert wurde. Diese Einschreibung ist allerdings nicht mit fünftens zu verwechseln, der bleibenden Externität dessen, der darin zuinnerst wirkt. Eine symbolische Gestalt dieser Differenz wäre die Externität des Geistes, wie von dessen Leib (der Schrift wie Sakrament und Verkündigung) im Unterschied zur Einschreibung in die Hörer, Leser oder ›Konsumenten‹ des Sakraments.

Der kritische Übergang ist offensichtlich drittens, das *Evoziertwerden* der Antwort, phänomenologisch formuliert: der Übergang vom *Getroffenwerden* zum *Wem* dies widerfährt. Erst daraus bildet sich die Differenz von *Wem* des Widerfahrnisses zum *Wer* der Antwort und ihrem *Worauf* bis in die differenzierten Formen des *Wer* antwortet *Wem*? Etwas technisch for-

<sup>127</sup> Vgl. J. DIERKEN, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus: Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996.

<sup>128</sup> Daher ist auch die Entfaltung durch ein Du-Ich-Verhältnis leicht unterbestimmt. Denn von Gott als Du zu sprechen, ist ähnlich außerordentlich wie das ›Abba‹; und es würde nur sublimiert wiederholen, was sich in der Fremdheit des ›Herrn‹ manifestiert.

muliert, kann man das Antwortgeschehen als eine ›emergente Relation‹<sup>129</sup> bezeichnen, als eine Genesis der Intentionalität aus dem Nichtintentionalen eines Widerfahrnisses, als eine Aktivität, der ursprünglich und dauernd die Passivität eingeschrieben ist, eine Passivität, die sich in der Antwort als kreativ erweist.

Die lebensweltliche Metapher der ›Antwort‹ ist als Vorschlag zur hermeneutischen Arbeit an der *Präsenz* in der Repräsentation wie an der *Sinnlichkeit* des Sinns zu verstehen. Denn diese Metapher hat bemerkenswerte Stärken. Um einen nahe liegenden Einwand gleich aufzunehmen, sie setzt *nicht* einen Personalismus oder Dialogismus (sei es der Bubers, der Rosenzweigs oder der Platons und Gadamers) voraus, den man teils zu recht, teils leichtfertig für prekär erklärt hat. Denn antworten kann auch eine Partei, ein Gericht oder eine andere Institution. Und worauf geantwortet wird, ist nicht notwendig eine personale Anrede, sondern kann auch ein ethischer Anspruch sein, ein natürliches oder kulturelles Ereignis oder im Grunde alles mögliche. Andererseits ist diese mehrdimensionale Grundmetapher *lebensweltnah* und für die persönliche Getroffenheit eines Menschen passend wie für einen personalen Anspruch, auf den er antwortet. Die Metapher ist ›lebensweltnah‹ und doch durchaus *theoriefähig* wie ethisch und ›logisch‹ valent. Sie ist von unspektakulärer Prägnanz und wahrt den Reichtum ihrer Herkunft, den sie dem theologischen Nachdenken zuspießt. Nichts leichter, als den zu verspielen, aber auch nichts unnötiger. Zu ihren Stärken gehört, daß sie ›per se‹ unmißverständlich zum Ausdruck bringt, kein Akt ›schlechthin freier Spontaneität‹ zu sein, ohne deswegen kein Akt oder von aller Spontaneität frei zu sein. Ihr ist und bleibt eingeschrieben, von einem Anderen evoziert worden zu sein. Antwort bleibt Antwort, auch wenn sie alles mögliche aus sich freisetzen mag. Darunter kann man alle korrelativen Aktivitäten und Passivitäten verstehen – als Antwort auf die quer zu ihnen stehende Relation. Die Antwort auf das Pathos einer Widerfahrung bildet *als Relation* den ›Reihenanfang‹ *mit*. Welcher Ton in ihr angeschlagen wird, bestimmt alles Folgende. Antwort ist daher auch kein ›einmaliger Akt‹, sondern man kann mit dieser Metapher komplexiv sowohl das erste Wort als auch das letzte noch begreifen.

»Der Verhaltenscharakter des Glaubens ist demnach – im Unterschied zu Akten, die eine Setzung bedeuten – ein reines Wahr-haben, eine *acceptatio*«,<sup>130</sup> formulierte Joest als Fazit. Dabei ist allerdings der Titel mit-zuhören, unter der das gesagt ist: »*Glaube als responsorische passivitas*«. <sup>131</sup> Die-

<sup>129</sup> Als ›Emergenz‹ allerdings würde die deutliche Differenz durch eine Kontinuitätsthese verdeckt – es sei denn, ›emergent‹ könnten auch derartige Differenzen sein.

<sup>130</sup> JOEST, *Ontologie der Person*, 302.

<sup>131</sup> Ebd.

se Bestimmung versteht den Glauben im Zeichen seiner passiven Genesis und daher die Lebendigkeit und Wirksamkeit des Glaubens *auch* als Passivität, deren Aktivität (im genitivus obiectivus) sich im Antwortverhalten zeigt. Was kann dann *Akzeptanz* heißen? Sie muß selber Antwort sein in Form der Zustimmung gegenüber dem, was ohne dessen Wirken schlechthin inakzeptabel wäre und andernfalls nur Nichtverstehen und ›repugnatio‹ provozieren kann. Von Akzeptanz wie vom Empfangen, Entscheiden und Zustimmung zu sprechen, setzt ›verspätet‹ ein, bei intentionalen Akten. Die aber sollten nicht in die Anfänge der Genesis von Ethos und Logos eingetragen werden, um sie nicht überzurationalisieren. Entsprechend ist auch die Logik der ›Setzung‹ hier einzuklammern, wie Joest verdeutlicht: »der ›Akt‹ des Glaubens ist dies, daß der Mensch hierzu – zu seiner radikal passiven Lage vor Gott in der Frage seines eigenen Recht-seins – sein fiat mihi spricht; und man muß hinzusetzen: auch daß er dazu kommt, dieses fiat mihi zu sprechen, ist nicht *seine* Setzung«. <sup>132</sup>

In *passiver Reduktion*, also in der Rückführung von Ethos und Logos auf das basale Pathos, ist all das *einzuklammern*, was daraus erst (neu) *wird*. Problematisch daran ist, daß in der Thematisierung und Erörterung stets in Anspruch genommen werden muß, was im Blick auf das Thematische eingeklammert wird. Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: Die Passivität des Menschen *kann* man reflexionslogisch als eine Figur verstehen, in der eine Bestimmung ›gesetzt wird, als nicht gesetzt‹. Der Mensch als kraft seiner Seele ›semper ubique actuosus‹ setzt sich reflexiv mit der Figur des Pathos in der Reflexion einen Antagonisten seiner Aktivität (in Ethos und Logos), ohne daß damit das Ereignis des Pathos gesetzt würde. Der Begriff fungiert dann als reflexive Repräsentation dieser Präsenz, von der nicht anders zu denken sei als in dieser reflexiven Wiederholung. Würde man nicht mehr zwischen dem thematischen Ereignis als dem Woher der Setzung und dieser selbst unterscheiden – hätte man das Thema verfehlt. Um es auf Luther zurückzubeziehen: Daß der Glaube in seiner ›vita passiva‹ Antwort ist und bleibt heißt, daß er *nicht* nach einem Anfang als allein bewogender Beweger tätig wäre, sondern daß er in all seiner Initiative und Spontaneität von dem Woher der Antwort bestimmt bleibt.

Die Reflexionslogik der *Setzung* wird von der hermeneutisch-phänomenologischen unterlaufen (oder kritisch: unterschritten), um das Thematische in der Thematisierung *präsent* werden zu lassen. Daß das anfechtbar ist, sei zugestanden. Das Problem des Versuchs, über die Setzung hinaus oder vor sie zurück zu denken (und zu sprechen), zeigt sich an Joest selber: Seine Wendung, man müsse ›hinzusetzen‹, ist offensichtlich eine Setzung in theologischer Thematisierung. In der Thematisierung kann nur der Setzungsaktivität etwas *entgegengesetzt* werden. So kann mit der drastischen

---

<sup>132</sup> Ebd.

Metaphorik Luthers oder der obskuren Rede Levinas' zumindest andeutungsweise mitvollziehbar werden, wovon die Rede ist. Diese Rhetorik der Präsenz ist natürlich nicht weniger prekär, zumal wenn man ›von realer Gegenwart‹ handeln wollte, *ohne* sie zu *beschwören*. Das wird nur zu leicht pathetisch und erhaben. Aber ›abusus non tollit usum‹; der Versuch braucht nicht durch Beispiele des Mißlingens diskreditiert zu werden.

### 3. Widerspruch im Zeichen der Moderne: Passivitätskritik und Reduktionsmodelle

#### A) Antidualismus

Keine Antwort auf die Problemgeschichte der Passivität liegt näher als die vehemente *Kritik*, in der nicht ohne Leidenschaft und gelegentlich mit viel Pathos gegenwärtig blieb, was kritisiert wurde. Diese Kritik stand im Zeichen des vehementen Widerstands gegen jede Heteronomie, gegen das Fremde wie gegen jeden ›Externalismus‹. In rationalistischer *wie* empiristischer Tradition dominierte das Modell passiver Sinnesimpressionen, wie bei Descartes: »Was ein Leiden in Hinsicht auf einen Gegenstand ist, ist immer ein Tun in einer anderen Hinsicht«. <sup>133</sup> Das Leiden der Seele wäre daher immer das Tun des Körpers etc. <sup>134</sup> Diesen (vermeintlichen) *Dualismus* zu destruieren und zu überwinden bestimmte die Geschichte der Exklusion der Passivität als ›categoria non grata‹. Daran zu erinnern ist unerlässlich, wenn man verstehen will, wie und warum die Passivität bei noch so vehementer Kritik in Varianten, Schwundformen und Pseudonymen wiederkehrt und weiterwirkt.

Ein gängiger Topos der Kritik, der gegen Aristoteles, gegen Descartes und auch noch gegen Kant vorgebracht wurde, ist so plausibel und nachhaltig: Von Passivität zu reden sei dualistisch, entbehre der Einsicht in die Relationalität allen Handelns, Erkennens und Fühlens bzw. aller Zeichenprozesse. Hinzutreten kann die These, dual zu sprechen und zu denken sei unsinnig, weil doch *für* jemanden das Subjekt immer und überall bereits mit seiner Spontaneität aktiv beteiligt sei. Außerdem würde der Dual letztlich diastatisch werden und das sei nicht konsistent denkbar, wohingegen nur das denkbar und brauchbar sei, was Differenzen zu vermitteln erlaube.

Nun ist der Dualismuseinwand gegenüber der *Grammatik* jedenfalls so unnötig wie vergeblich. Aktiv und Passiv sind und bleiben unvermeidbare Kategorien des Verbgebrauchs bzw. der Verbvalenz. Allerdings kann man auf mediale oder dem Modus von Aktiv und Passiv indifferente Ver-

---

<sup>133</sup> R. Descartes, Die Leidenschaften der Seele/Les passions de l'âme, hg. u. übers. von K. HAMMACHER, Hamburg 1996, 3 (i.O. kursiv, mit Aristoteles, Phy. 202ab).

<sup>134</sup> Descartes, ebd., 5.

ben wie ›geschehen‹ oder ›ereignen‹ rekurrieren, wird dann aber in der näheren Entfaltung die duale Modusdifferenz nicht vermeiden können. Dagegen kann man einwenden, wir würden von der Sprache zu Dualismen entsprechender Art *verführt*. Das *kann* zwar passieren, ist aber nicht der Grammatik zuzuschreiben, sondern nur dem jeweiligen Gebrauch. Der Dual kann als Reflexionsbestimmung (nominal) definiert sein, braucht also nicht ›metaphysisch behauptet‹ zu werden. Vor allem aber braucht dieser Dual nicht *dualistisch* oder binär<sup>135</sup> aufgefaßt zu werden. Aktiv und Passiv bleiben zwar grammatisch dual, aber semantisch und pragmatisch können sie als mehr oder minder graduell korreliert werden. Hier herrscht kein ›Entweder-Oder‹, sondern stets ein mehr oder weniger. Das ist das Schema der *korrelativen* Passivität bzw. Rezeptivität, die sich von Kant über Schleiermacher bis zu Levinas als unbestritten durchhält, allerdings zumeist mit einer auffälligen Unaufmerksamkeit für die Passivitäten in und gegenüber den Aktivitäten. Wenn zudem die meist kaum Interesse weckende korrelative Passivität noch halbiert wird auf die schmerzlichen Leiden und zu schlechter Letzt die Religion abgeordnet würde, als möglichst störungsfreies Entsorgungsunternehmen zu operieren, zeugt eine Halbwahrheit eine weitere.

Die *Korrelation* von Aktiv und Passiv ist die eine ›Entdualisierungsstrategie‹, wie sie z.B. von Schleiermacher als dynamische Polarität entfaltet wird. Die andere ist, Passivität in einem zweiten Sinn zu verwenden, wie er in Schleiermachers Abhängigkeitstheorem formuliert wird: in einem *quer* zur Korrelation stehenden Sinn, der ›weder Tun noch Wissen‹ bezeichnet. Nur, wenn die reine Passivität als Grenzbegriff schon als obskur galt, um wieviel mehr dann diejenige, die die ganze Korrelation von Aktiv und Passiv überschreitet. Diese Kritik ist allerdings weder nötig, noch wünschenswert. Ob die Grenzfälle *reiner* Aktivität oder Passivität ›empirisch‹ gegeben sein können oder nur Reflexionsbestimmungen sind, bleibt strittig. Selbst ein Passivitätskritiker wie Natorp aber kannte immerhin den Tod als reine Passivität.<sup>136</sup> Dieser Hinweis zeigt, daß dergleichen durchaus möglich ist und leider sogar wirklich wird. Aber im Verhältnis *wozu* wäre eine *quer* stehende Passivität ›gegeben‹? Im Verhältnis zur Natur oder zum ›Absolutismus der Wirklichkeit‹ (Blumenberg)? Im Verhältnis zu Gott, sei es der unbewegte Beweger oder der zutiefst bewegte Beweger? Im Verhältnis zum Absoluten? Zum Grund oder Woher unseres Selbstbewußtseins? Wohl merklich sind all diese Bestimmungen keine ›Beschreibungen‹ oder von erfüllter Anschauung gesättigte ›Begriffe‹. Es sind Reflexionsbegriffe, Metaphern oder Symbole – in jedem Fall Zeichen für dasjenige, was nicht in den Korrelationen aufgeht, sondern in bestimmtem Sinn quer dazu steht.

<sup>135</sup> Was im übrigen in Zeiten der Digitalisierung unverächtlich sein dürfte.

<sup>136</sup> S.u.VI, 3 D5.

Ob man für die quer zur Korrelation stehende Relation – die ›weder Wissen noch Tun‹ ist – den Ausdruck der *Passivität* gebrauchen sollte oder nicht, ist eine verschieden entscheidbare Frage. Im Blick auf die phänomenologische Tradition von Husserl bis Levinas und Waldenfels ist sie entschieden. Dort *wird* weiter von Passivität in dieser ›radikalen‹ Weise gesprochen. Und im Blick auf die Theologie ist sie ein grammatisch wie semantisch so irreduzibler Ausdruck, wie die entsprechenden Metaphern ›absolut‹ sind, unvermeidlich. Kein Grund für Sprachverbote also, aber sicher Grund genug, um Mißverständnisse und Kurzschlüsse ›der Passivität‹ zu kritisieren und um exemplarische Transformationen, Reduktionen und Variationen der Passivität im Prozeß der Moderne kritisch zu erörtern. Denn aufgrund der ›Probleme mit der Passivität‹ wurde sie zur ›categoria non grata‹.

#### B) *Transzendente Rezeptivität (Thomas)*

Die Geschichten des Passivitätsdenkens kann man als Schatten im Lichte der Geschichte der Freiheit lesen, aus den Anfängen des diffusen mythischen Bewußtseins, das sich erst in allmählicher Vergegenständlichung von seiner Abhängigkeit von dunklen Mächten befreit, sie sich gegenüberstellt und sich in der Religion frei zu ihnen zu verhalten lernt, um mit den Mitteln der Wissenschaft wie der Kunst schließlich in freier Gestaltung selbst zu setzten, was im reinen Symbol Ausdruck und Darstellung des eigenen Freiheitsbewußtseins wird. Der Anfang dieser Geschichte ließe sich schon bei den Vorsokratikern finden, spätestens aber bei Aristoteles, wenn man sein Denken des Denkens als Modell freier Reflexion nimmt, die sich *selbst* bewegt, statt bewegt zu *werden*. Die Seele sei in ihrer Selbstbestimmung das ›primum movens‹ gegen die Fremdbestimmung. Die Materie sei nicht ›schlechthin‹ passiv, sondern stets rezeptiv mitbestimmend und in der Substanz mitwirkend. Poiesis und ›pathesis‹ wären zwei Aspekte der ›energeia‹, die das angebliche Primat der Wirklichkeit und Wirksamkeit bei Aristoteles belegten.<sup>137</sup> Die Vernunft bilde das Integral der Aufnahmefähigkeit<sup>138</sup> – und so weiter.

Die transzendentaltheoretisch zu nennende Einsicht in die alles menschliche Denken und Handeln grundierende *Rezeptivität* des ›freien Willens‹ läßt sich klassisch formuliert bei *Thomas* finden. So gelesen antizipiert er bereits das Argument ›der Neuzeit‹ gegen den Dualismus von Aktivität und Passivität mit einer Reduktion aller Passivität auf den *Primat von Spontaneität bzw. Aktivität* mit der Folge, daß die Passivität auf *Rezeptivität als minimale Spontaneität* reduziert wird. Rezeptivität ist eine Figur, die keinen Dual voraussetzt. Sie kann als substantielle oder transzendente Möglich-

<sup>137</sup> Phys. 202a.

<sup>138</sup> Met. 1072b.

keitsbedingung für alles Tun und Leiden unterstellt werden, kraft derer der Dual vermittelt werden kann. Daher ist sie *immer korrelativ* und damit auch geeignet, Externität (als metaphysisch) zu reduzieren oder zu integrieren, radikale Differenz zu vermitteln und starke Alterität als undenkbar zu erweisen. Die *korrelative* Passivität wird durch die Rezeptivität nicht-dualistisch denkbar durch die rezeptive Aktivität in jeder Passivität. Auch auf diesem Wege ergibt sich die Möglichkeit *creative* Passivität zu denken – allerdings stets im Horizont von Ethos wie Logos.

Der an Aristoteles erinnernde Grundsatz bei Thomas für den Primat der Rezeptivität lautet: »omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis«. <sup>139</sup> Damit bestimmt der, *dem* etwas widerfährt durch seine intrinsische Aufnahmefähigkeit über das, was ihm widerfährt. Der ›homo capax‹ unterscheidet kraft seiner Kapazität zwischen ›finitum‹ und ›infinitem‹. Daß dieser Grundsatz nicht Thomas' Entdeckung ist, sondern seit Boetius formuliert war, sei nur vermerkt. <sup>140</sup> Daß Schleiermacher dem widersprach mit seiner (lutherischen) Intuition des ›finitum capax infinitum‹ in der ›Mystik höherer Ordnung‹ mit ihrer ›Anschauung des Universums‹ in den Reden über die Religion, sei auch in Erinnerung gerufen. Ob man darin eine hyperbolische Steigerung des Rezeptivitätsprimats sieht oder eine lutherisch klingende Paradoxierung, in der das ›finitum‹ durch das ›infinitem‹ erst fähig *wird*, wäre eigens zu erörtern. <sup>141</sup>

Im *Tridentinum* hieß es gut thomistisch, daß die, »die durch ihre Sünden von Gott abgewandt waren, durch seine erweckende und helfende Gnade darauf vorbereitet werden, sich durch freie Zustimmung und Mitwirkung mit dieser Gnade zu ihrer eigenen Rechtfertigung zu bekehren«. <sup>142</sup> Dieser

<sup>139</sup> Thomas, STh I q. 75, a. 5; q. 68, a. 2; De pot. q. 3, a. 3, ob. 1; I Sent. ds 17, q. 1, a. 1 (sc 1); II Sent. ds 17, q. 3, a. 1 (co); ds 15, q. 1, a. 2 (ra 2); ds 17, q. 2, a. 1 (ag 3); ds 32, q. 2, a. 3 (co); III Sent. ds 14, q. 1, a. 1 (co); IV Sent. ds 36, q. 1, a. 4 (co); ds 48, q. 1, a. 3 (ag 4); ds 49, q. 2, a. 1 (co); q. 2, a. 2 (co) u.ö.

<sup>140</sup> Seit Boethius, *Trost der Philosophie/Consolatio Philosophiae*, München/Zürich 1990, V, 4f (254–261; vgl. CSEL 67, 117f). Vgl. Joannes Cassianus, *Collationum XXIV Collectio In Tres Partes Divisa*, MPL 49, 972D: »Physicum est axioma: Quidquid est in recipiente, est per [H]modum recipientis, quod hic aptare licet«. Liber de causis 9 (ed. Bardenhewer 1882/ND 1957, 174); Albertus Magnus, *De fato 2; De causis II, 2, 23*.

<sup>141</sup> Vgl. RINGLEBEN, *Reden über die Religion*, in: D. LANGE (Hg.), *Friedrich Schleiermacher: 1768 – 1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, 236–258.

<sup>142</sup> DH 1525: *Cap. 5. De necessitate praeparationis ad iustificationem in adultis, et unde sit*: »Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeviente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiutantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia

Komparativ einer retrospektiv stets vorlaufenden Gnade galt als Antwort auf das Problem, wie die Rezeptionsfähigkeit ›konstituiert‹ wird. Nur wird dabei das Problem lediglich perpetuiert in einer Logik der Retrojektion. Bei noch so viel Vorgängigkeit (der Gnade) muß seitens des Rezipienten eine immer noch vorgängigere Rezeptionskapazität unterstellt werden. Darin kann man den transzendentaltheoretischen (und als solchen hoch plausiblen) Widerpart zu Levinas' Logik der Diachronie entdecken. Statt eine ›an-archische‹ Passivität anzunehmen, wird in der thomistischen Logik bei noch früherer Gnade eine immer noch frühere Natur vorausgesetzt. Es ist nur zu verständlich, daß das zur klassischen Verurteilung führte: »Wer sagt, der von Gott bewegte und erweckte freie Wille des Menschen wirke durch seine Zustimmung zu der Erweckung und dem Ruf Gottes nichts dazu mit, sich auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade zuzurüsten und vorzubereiten, und er könne nicht widersprechen, wenn er wollte, sondern tue wie etwas Lebloses überhaupt nichts und verhalte sich rein passiv: der sei mit dem Anathema belegt.«<sup>143</sup> Dieses Anathema ist in thomistischer Perspektive ebenso unvermeidlich wie die Schwierigkeiten mit dem ›mere passive‹ in der altprotestantischen Orthodoxie. Denn als ›rein passiv‹ galt in aristotelischer Tradition (und deren Dominanz zeigt sich hier) der Ton des Töpfers oder die tote Materie oder auch schlicht der Tote. Und das galt als unhaltbare Hyperbole für den Menschen vor Gott.

Bemerkenswert ist, wie sich dieses offensive Nichtverstehen von römischer Seite bis zu Lumen Gentium durchhält und dort die Mariologie dominiert: »Der Vater der Erbarmungen wollte aber, daß vor der Menschwerdung die vorherbestimmte Mutter ihr empfangendes Ja sagte, damit auf diese Weise so, wie eine Frau zum Tode beigetragen hat, auch eine Frau zum Leben beitrüge. Das gilt in erhabenster Weise von der Mutter Jesu, die das Leben selbst, das alles erneuert, der Welt geboren hat und von Gott mit den einer solchen Aufgabe entsprechenden Gaben beschenkt worden ist. [...] Mit Recht also sind die heiligen Väter der Überzeugung, daß Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat.«<sup>144</sup> Wenn Lumen Gentium das als besondere Auszeichnung *Mariens* vorsah, stünde allerdings

---

Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris Litteris cum dicitur: ›Convertimini ad me, et ego convertar ad vos‹, libertatis nostrae admone-mur; cum respondemus: ›Converte nos, Domine, ad te, et convertemur‹, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

<sup>143</sup> DH 1554: »4. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit.«

<sup>144</sup> Vat. II, Lumen Gentium 56 (Übersetzung nach K. RAHNER/H. VORGRIMMLER, Kleines Konzilskompendium, <sup>23</sup>1991, 188f).



einer *hamartiologischen* Passivitätsthese im Sinne Luthers nichts im Wege. Mag Maria ›nicht bloß passiv‹ den Geist empfangen haben, alle übrigen Menschen werden ihr darin kaum folgen können.

### C) Rezeption der Passivität im Protestantismus

#### (1) Konkordienformel

Ein den römischen Ansichten verwandtes Beispiel für das Unbehagen am ›mere passive‹ findet sich in der altprotestantischen Theologie der Solida Declaratio der Konkordienformel. In FC Solida Declaratio II ›De libero arbitrio sive de viribus humanis‹ heißt es in § 89: »Also auch, wann Lutherus spricht, daß sich der Mensch zu seiner Bekehrung pure passive halte, das ist, ganz und gar nichts darzu tu, sondern nur leide, was Gott in ihm wirket, ist seine Meinung nicht, daß die Bekehrung geschehe ohne die Predigt und Gehör des göttlichen Worts, ist auch die Meinung nicht, daß in der Bekehrung vom Heiligen Geist gar keine neue Bewegung in uns erwecket und keine geistliche Wirkungen angefangen werden, sondern er meinet, daß der Mensch von sich selbst oder aus seinen natürlichen Kräften nichts vermuge oder helfen könne zu seiner Bekehrung und daß die Bekehrung nicht allein zum Teil, sondern ganz und gar sei eine Wirkung, Gabe und Geschenk und Werk des Heiligen Geistes allein, der sie durch seine Kraft und Macht durchs Wort im Verstand, Willen und Herzen des Menschen *tanquam in subjecto patiente*, das ist, da der Mensch nichts tut oder wirket, sondern nur leidet, ausrichte und wirke; *nicht als ein Bild in ein Stein gehauen, oder ein Siegel ins Wachs* [quasi cum statua e lapide formatur, aut sigillum in ceram imprimitur], welches nichts drumb weiß, solches auch nicht *empfindet* noch *will*, gedrückt wird, sondern also und auf die Weise, wie kurz zuvor erzählet und erkläret ist«. In der Vorfassung heißt es genauer: »Also ist des Menschen Wille ein *subiectum patiens*, das ist, das nichts wirket, sondern nur leidet, doch allein *respectu divinae efficaciae in accendendis primis novis motibus*«. <sup>145</sup>

Das verweist zurück auf § 59, in dem ein Verständnis des ›mere passive iustificari‹ benannt und *zurückgewiesen* wird: daß der Mensch im Rechtfertigungsgeschehen nur ›Stein oder Block‹ sei (›lapidem aut truncum‹). Dagegen gelte, »daß der Mensch *nicht seie ein Stein oder Block*. Denn ein Stein oder Block *widerstebet* dem nicht, der ihn beweget, *verstehet* auch nicht und *empfindet* nicht, was mit ihm gehandelt wird, wie ein Mensch Gott dem Herrn widerstebet mit seinem Willen solange, bis er bekehret wird. Und ist gleichwohl wahr, daß ein Mensch vor der Bekehrung dennoch ein *vernünftige* Kreatur ist, wölche ein *Verstand und Willen* hat, doch nicht ein Verstand in göttlichen Sachen oder einen Willen etwas Guts und Heilsams zu

<sup>145</sup> BSLK 909f und 911 (kursiv P.S.). Vgl. zum ›truncus‹: WA 10/I/2, 40, 4; später für den Zustand des Menschen vor seiner Wiedergeburt, BSLK 879, 39–880, 15.

wollen. Jedoch kann er zu seiner Bekehrung [...] ganz und gar nichts ton und ist in solchem Fall *viel ärger dann ein Stein und Block*, dann er *widerstreibet* dem Wort und Willen Gottes, bis Gott ihn vom Tod der Sünden erwecket, erleuchtet und verneuert«. <sup>146</sup>

Die Präzisierung des mere passive in der Konkordienformel hat eine *doppelte* Abgrenzungsfunktion: 1) Der Mensch sei in der ›Bekehrung‹ ›nicht Stein oder Block‹, weil er ›vernünftig‹ ist, also Verstand und Willen hat. Damit wird Luthers Metapher, daß wir ›Stein oder Block‹ seien, die hamartiologische Passivitätsmetaphorik also, in bezeichnendem Nichtverstehen der Pointe beim Wort genommen und zurückgewiesen. Als Argument fungiert die aristotelistische Bestimmung des ›animal rationale‹ (nach Aristoteles latinus). Da der Mensch mit Verstand und Willen beteiligt ist in der Bekehrung – auf die hier die ›iustificatio mere passive‹ reduziert wird, im Vorgriff auf das erst später entfaltete ›ordo salutis‹-Modell<sup>147</sup> –, ist er nicht *bloß* Stein und Block, sondern ›weiß‹, ›will‹, ›versteh‹ und ›empfindet‹ dabei. Unbestritten bleibt, daß er mit seiner Vernunft in Verstand und Willen ›nichts zu tun‹ vermag zugunsten der Bekehrung. Ob durch die Predigt die Aktivität des Hörens zur basalen Voraussetzung der tätigen *Rezeptivität* gemacht wird, bleibt unproblematisiert.

Anscheinend galt Luthers Metaphorik von ›Stein und Block‹, ganz zu schweigen vom ›cadaver‹, als *zu* drastisch, als akademisch unsäglich. In der Begriffsbestimmung im Zuge der Bekenntnisbildung wurde die antischo-lastische Prägnanz daher zurückgenommen, eingeschränkt und mit einer von Luther gerade herausgeforderten Anthropologie des ›animal rationale‹ relativiert – womit allerdings die kritische Pointe Luthers ebenso retra-

<sup>146</sup> BSLK 894ff (kursiv P.S.). Vgl. § 62: »Wann man aber davon redet, wie Gott in dem Menschen wirke, so hat gleichwohl Gott der Herr ein andern *modum agendi* oder Weise, zu wirken in einem Menschen als in einer vernünftigen Kreatur und eine andere, zu wirken in einer andern unvernünftigen Kreatur oder in einem Stein und Block. Jedoch kann nichtsdestoweniger dem Menschen vor seiner Bekehrung kein *modus agendi* oder einige Weise, in geistlichen Sachen etwas Gutes zu wirken, zugeschrieben werden« (ebd., 896f, kursiv P.S.). – Vgl. die Verheißung des neuen Bundes und des neuen Herzens mit Ez 36,26; Jer 5,3; Hos 6,5, wie in FC § 19 angedeutet: »Derhalb auch die Heilige Schrift des unwiedergeborenen Menschen Herz einen harten Stein, so dem, der ihn anrühret, nicht weicht, sondern widerstehet, und einem ungehobelten Block und wildem, ungebändigem Tier vorgleichen.«

<sup>147</sup> Vgl. zur Problematik des Übergangs von der Passivität in der Rechtfertigung zur Aktivität in der Heiligung im sog. ›ordo salutis‹ der lutherisch-orthodoxen Theologie: M. COORS, *Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt*, Göttingen 2009, 244–294. Zur Problematik der Bezeichnung ›ordo salutis‹ vgl. ebd., 244–248 und M. MATTHIAS, *Ordo salutis*, ZKG 115, 2004, 318–346. Vgl. zum Thema auch: M. MARQUARD, *Die Vorstellung des ›Ordo Salutis‹ in ihrer Funktion für die Lebensführung der Glaubenden*, Marburger Jahrbuch Theologie III. Lebenserfahrung, Marburg 1990, 29–53.

hiert wird wie die symbolische Prägnanz seiner hamartiologischen Passivitätsmetaphorik. Im Verein damit wird auch die Sakramentsmetapher der Prägung durch ein Sigel zurückgewiesen, vermutlich weil man die implizierte Vorstellung des Wachses oder des geprägten Steins, also den ›physischen Eindruck‹, für unangemessen hielt. Darin zeigt sich eine Vorform der modernen Kritik am Empirismus und seiner Impressionstheorie.<sup>148</sup> So plausibel das einerseits ist, so wird damit die natürliche, physische Seite des Ereigniszusammenhangs appräsentiert. Der Sinn für die metaphorische Prägnanz geht in der Lehrbildung verloren, und die Integration in eine allgemeine Anthropologie regiert die außerordentlichen Ausdrucksformen für das befremdliche Widerfahrnis. Der Übergang vom *Zeugnis* zur *Behauptung* oder von der idiomatischen Rede zur Lehrformulierung hat einen manifesten Preis. Erwartbar ist dann der anthropologische Hinweis, daß der Mensch ›weiß, will, versteht und empfindet‹. Dieses Wissen, Wollen und Empfinden *könnte* man verstehen als Logos, Ethos und Pathos, die im Ereignis der Bekehrung evoziert werden. Sie aber als naturale Kräfte gleichsam indifferent zugrunde zu legen, wäre eine Unterbestimmung.

2) Die angesichts dieser Einschränkungen des mere passive überraschende zweite Funktion der Abweisung von ›Stein und Block‹ ist von gegenläufiger Tendenz. Der Mensch ist nicht bloß ›Stein oder Block‹, sondern gegenüber der Bekehrung noch ›viel ärger dann ein Stein und Block‹, weil er ›widerstrebend‹ sei. Anthropologisch wird mit der Steigerung der hamartiologischen Bestimmung zum ›pure repugnativ‹ das Problem aufgeworfen, daß der Mensch anscheinend noch ›weniger‹ als ›pure passive‹ ist, sich in ihm also nicht nur keine Fähigkeit (zur Rezeption) findet, sondern mehr als Unfähigkeit, die Wirklichkeit des Widerstands. Darin scheint die Pointe des ›mere passive‹ auf andere Weise unterschritten zu werden, sofern das ›semper ubique actuosus‹ des Menschen in kraft bleibt und der ›modus agendi‹ Gottes zu einer Figur des Kampfes gegen den Widerstand wird.

Gerichtet ist die Abweisung ›nicht Stein noch Block‹: 1) Gegen ein *quietistisches* Mißverständnis des ›pure passive‹ wie es von Melanchthon abgewiesen wird.<sup>149</sup> 2) Hier nicht gegen *Flacius*, der das ›pure passive‹ als ›pure

<sup>148</sup> Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.

<sup>149</sup> CR XXIII, 280: »Sed excruciat mentes haec quaestio, Cum sine Spiritu sancto nulla virtus inchoetur, aut placeat, otiosine expectabimus consolationem, donec rapi nos novis motibus sentiemus, sicut Enthusiastae et Manichaei imaginati sunt?«. Melanchthon formuliert darauf als »vera et firma responsio«: Übereinstimmung bestehe darin, daß »Spiritus sanctus movens corda per Evangelium, et ipsa vox Evangelii cogitata, sive inter audiendum, sive in lectione, sive in pia meditatione, et voluntas hominis, quae non repugnat voci divinae, sed intertrepidationem utcunque adsentitur«. Damit wird allerdings *nicht ausgeschlossen*, daß *statt* des Hörens der Predigt die private Lektion oder Meditation eintreten. Aber er präzisiert im Folgenden »non sedeamus otiosi expectantes raptum Enthusiastarum, sed mox audito verbo voluntas luctetur, ut

repugnativ« interpretierte, entsprechend Röm 8,7: »Denn fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft gegen Gott, weil das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist; denn es vermag's auch nicht«. <sup>150</sup> Bei Paulus findet sich bereits die Doppelbestimmung des Unvermögens und der Feindschaft, die mit der *repugnatio* von der FC aufgenommen wird. Die Anthropologie des ›animal rationale‹ verträgt sich damit allerdings schlecht. 3) Schließlich richtet sich die FC gegen ›die alten und neuen Enthusiasten‹, d.h. Messalianer oder Euchiten, die lehrten, »daß Gott die Menschen ohne alle Mittel und Instrument der Kreatur, das ist, ohne die äußerliche Predigt und Gehör Gottes Worts, durch seinen Geist bekehre und zu der seligmachenden Erkenntnis Christi ziehe« (§ 4). Was von Melanchthon für *möglich* gehalten wird, in privater Lektüre oder Meditation bekehrt zu werden, wird hier abgewiesen. Der Hinweis auf die Öffentlichkeit und Medialität von Gottes Wirken zeichnet die Predigt als das maßgebliche Medium aus – der das ›*subiectum patiens*‹ leider ›leidend‹ ausgesetzt wird.

(2) JOHANN GERHARD

In seinen Loci kommt Johann Gerhard auf das Problem der Passivität in Rechtfertigung (und Heiligung) zurück, genauer im locus XI ›*De libero arbitrio. Hoc est de viribus humanis post lapsum adhuc reliquis*‹, in c. XI ›*Explicatio dictorum quorundam scripturae et quaestionum de libero arbitrio*‹. <sup>151</sup> Wie schon in der FC verengt sich die Frage auf die ›Bekehrung‹: »*an homo in conversione habeat se pure passive, an habeat se sicuti lapis et truncus, an convertatur repugnans* etc. [...] Non affert homo ex penu suarum naturalium virium aliquam facultatem ἐνεργητικὴν ad spirituales illos motus in conversione; interim tamen renovatio illa non ita recipitur, velut lapis aut cera aliquam impressionem recipit; *sed Deus operatur in nobis velle* Phil. 2, 13. Hinc August. de corrept. et gr. c. 14: *Deus trahit homines suis ipsorum voluntatibus, sed quas ipse operatus est*, et de grat. et lib. arb. c. 16: *Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus, de quo dictum est: Deus est, qui operatur in nobis velle*«. <sup>152</sup> Daß der Mensch nichts aus seinen natürlichen Kräften dazu beitrage, weist indirekt die flacianische These der ›*repugnatio*‹ zurück. Gerhard vertritt hier eine erstaunlich *neutrale* Passivität als Exklusion der ›aktiven Ichbeteiligung‹. Die Metapher von Stein <sup>153</sup> und Wachs(bildnis)

amplectatur verbum Dei«. Diese Erleuchtung des Willens aber »non se habet ut statua, aut pure passive«. Hier weist Melanchthon das ›*pure passive*‹ zurück.

<sup>150</sup> BSLK 910 (Disp. M. Flac. Ill. de or. pec. = Disp. Vinar. 437; vgl. 446, 497f). Vgl. M. Flacius/V. Strigel, *Disputatio De Originali Peccato Et Libero Arbitrio, Inter Mathiam Flacium Illyricum & Victorinum Strigelium, Vinariae 1560*.

<sup>151</sup> J. Gerhard, *Loci Theologici*, hg. v. Preuss, Berolini 1864, II, 280ff.

<sup>152</sup> Ebd., 280.

<sup>153</sup> Vgl. dito ebd., 131: »*Est quidem cor hominis ante conversionem lapideum* Ezech. 36, 26«.

werden auch von ihm abgewiesen im Sinne einer ›bloß physischen‹ Impression. Die entsprechend physische Metaphorik bleibt daher appräsent. Signifikant ist dagegen der Hinweis auf die ›receptio‹. Rekuriert man auf diese transzendente Struktur, wiederholt sich die thomistische These von anthropologischen ›facultates‹. So einsichtsfähig das ist, unterschreitet es die Pointe, daß mit der Gabe der Gerechtigkeit die entsprechende Aufnahme-fähigkeit erst geschaffen werde.

Dennoch kann Gerhard die Metapher des ›Steins‹ und die Bestimmung der Unfähigkeit in eingeschränkter Hinsicht gelten lassen: »Etsi proinde eo, quo dictum est, respectu voluntas hominis sit subjectum mere παθητικόν, οὐκ ἐνεργητικόν, et lapidi recte conferatur; quia tamen homo voluntate sive vi volendi praeditus est, in quam tanquam subjectum cadere potest externa conversionis gratia, inde apparet, hoc respectu eum a lapide differre, quippe qui conversionis capax non est.«<sup>154</sup> Die Steinmetapher wird zwar als *Vergleich* (›conferre‹) mißverstanden, aber dennoch *hier zugelassen*, um das hinsichtlich seines voluntativen Vermögens rein passive Subjekt zu bezeichnen, wodurch die unproblematisierte Unterstellung eines Wollens in der FC korrigiert wird. Sofern der Mensch per se ›conversionis capax non est‹ wird hier *gegen* die Unterstellung einer Rezeptionsfähigkeit die *Unfähigkeit* des Menschen, insbesondere seines Willens, konstatiert. Daß das den Status eines Bekenntnissatzes hat, nicht eines wohlbegründeten Arguments, ist offensichtlich. Gerhard wendet sich damit explizit gegen die These vom freien Willen als ›capacitas‹ oder ›aptitudo‹.<sup>155</sup> Die Pointe der Steinmetapher sei aber nicht zu generalisieren, sondern auf den *Sünder* zu beziehen, als *hamartiologische Passivitätsmetapher*: »Quin et respectu quodam voluntas hominis ante conversionem se deterius habet lapide vel trunco, quia lapis artificii non repugnat.«<sup>156</sup> Wie in der FC (und mit Flacius) wird der Mensch vor der ›Bekehrung‹ für ›ärger‹ gehalten als ein Stein, weil der sich ›repugnativ‹ verhalte. Dennoch dürfe die ›Bekehrung‹ nicht als Ge-

<sup>154</sup> Ebd., § 132.

<sup>155</sup> Ebd., 281, § 133: »Id vocant quidam capacitatem passivam, quidam aptitudinem παθητικὴν (qua voluntas non se ipsam convertere, sed tantum ab alio converti possit), quidam essentialem potentiam animae, quidam liberum arbitrium. Unde D. Lutherus tom. 1. f. 236: *Patres quando liberum arbitrium defendunt, capacitatem libertatis ejus praedicant, quae scilicet verti possit ad Deum per gratiam et fieri revera liberum, ad quod est creatum.* Pulchre August. ep. 107. ad Vitell.: *Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus, unde sit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum.*«.

<sup>156</sup> Ebd., 281, § 134: »sed φρόνημα σαρκός est inimicitia adversus Deum. Rom. 8, 7. et lex in membris repugnat legi mentis Rom 7, 23. ideoque νόημα intellectus captivandum sub obsequium Christi 2. Cor. 10, 5. et nemo venit ad Christum, nisi Pater coelestis traxerit eum Joh. 6, v. 45.«.

waltakt erscheinen, weil und sofern er *medial* verfaßt sei,<sup>157</sup> also nicht physisch zwingt, sondern ›lenkt und biegt‹. Die Willenstätigkeit ist also nicht *inaktiv*, sondern ›nolens‹, und sie werde ›volens‹ durch das Wirken Gottes. Der Wille des Menschen ist ›rein passiv‹ nur in Hinsicht auf das Rechtfertigungsereignis, nicht aber im willentlichen Beharren auf der Sünde.<sup>158</sup>

Gerhard beantwortet die Frage, ob der Mensch in der ›conversio pure passive‹ sei, also positiv, ganz Luthers Vorgaben entsprechend. Das heißt, er weist den Rekurs auf natürliche Kräfte oder Fähigkeiten, die den Menschen zu Gott führten, *zurück*. Er geht sogar soweit, mit Ezechiel auf das ›steinerne Herz‹ zu verweisen, auch wenn die Konkordienformel doch verneint hatte, daß sich der Mensch ›wie Stein oder Block‹ verhalte. Der Wille des Menschen sei rein ›pathisch‹, nicht ›energetisch‹ also. Demnach gilt, daß er ex oder per se ›conversionis capax non est‹. Auch eine Wiederholung der ›Kapazitätsthese‹ in raffinierterer Form weist Gerhard ab, wenn er die ›capacitas passiva‹ zurückweist, als wäre das eine essentielle Potenz der Seele oder ein indirekter freier Wille. Aber Gerhard weist ebenso zurück, daß es sich bei der ›conversio‹ um einen Gewaltakt handle. Hier kehrt sich seine Argumentation ins Konstruktive mit dem Hinweis auf die *Medialität des Heils*, genauer der Medialität Gottes in der Verkündigung. Sie setzt Hören voraus, wie die Lehre das Lernen, d.h. die Fähigkeit zu hören und zu lernen.

Darin kehrt das thomistische Grundtheorem der natürlichen ›inclinatio ad bonum‹ wider: »Supersunt in homine etiam non renato notitiae illae naturales theoreticae, quod sit Deus; et practicae, quod sit justus et vindex scelerum; superest συντήρησις, quod *cogitationes hominum* etiam plane ethnicorum *se accusant*, Rom. 2, 15, nec plane expiravit opinio de aliquo post hanc vitam iudicio; atque hoc est internum in homine testimonium, atque accedit testimonium Spiritus s. in verbo; haec conjuncta etiam in

<sup>157</sup> Ebd., 281, § 138: »Quae de modo conversionis diximus, ea sic proponit Christus Joh. 6, v. 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*. v. 45: *est scriptum in prophetis, erunt omnes διδασκoi τοῦ θεοῦ*. Ergo ut a Patre trahamur, ut a Deo doceamur, requiritur; sed additur, *omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*. Deus enim docet ac nos discimus non immediate sed per verbum. Dictum ergo illud Christi exprimit ordinem, quo Deus solet hominem trahere; ipse sua gratia omnem nostrum cursum et conatum anteverit, revelat et proponit verbum, ac per Filium illud manifestat. Qui ergo audit Filium, audit Patrem, et qui legatos Filii audit, ipsum Filium audit. Qui ergo vult a Patre trahi, audiat verbum Christi, per quod vult esse efficax, *est enim evangelium potentia Dei ad salutem* Rom. 1, 16; nec solum audiat, sed etiam discendi animo audiat; hinc Christus audire et discere conjungit. Etsi vero in schola Dei discere ac proficere non est in nostris viribus, tamen quia fames audiendi verbum etiam non renatis adscribitur [...]«.

<sup>158</sup> Ebd., § 135: »Observa tamen vicissim, non esse fingendum tractum violentum [...]; sed Deus mediante praedicatione et auditu verbi per Spiritus virtutem voluntatem hominis flectit, et ex nolente volentem, consentientem et obedientem efficit [...]«.

nondum conversis studium quoddam audiendi ac discendi excitare possunt, ut postea per operationem Spiritus s. interiore et exteriori testimonio homo convictus ad Deum convertatur.«<sup>159</sup> Die postulierten ›natürlichen Kenntnisse‹ sind keine Fähigkeiten, zu Gott oder zum Heil zu finden. Der Mensch bleibt auch als Lesefähiger ein soteriologischer Analphabet. Aber Gerhard setzt doch das Credo der ›natürlichen Theologie‹ voraus, daß der Mensch zwischen Fall und Versöhnung noch natürliche Kenntnisse von Gott habe, theoretischer und praktischer Art. Daß Gott sei und was gut bzw. gerecht sei, wisse er. Soviel hätte Gerhard nicht voraussetzen brauchen, um die heilsindifferenten natürlichen Fähigkeiten des Hörens und Lernens zuzugestehen. Allerdings ›begründet‹ er die natürlichen Kompetenzen des Menschen pneumatologisch. Sie seien Zeugnisse des Geistes, in dieser Hinsicht Gottes als des Schöpfers.

So muß Gerhard nicht die Konstitution *aller* humanen Fähigkeiten als vom Versöhnungshandeln erst zu schaffen behaupten, sondern kann trinitarisch zugestehen, daß die Geschöpflichkeit des Menschen bei noch so großer Sünde vorausgesetzt bleiben kann – allerdings nicht als humane Kapazität zur Konversion, sondern lediglich als kreatürliche Bedingungen des Versöhnungshandelns, die ihrerseits nichts dazu beitragen. Das allerdings als Wissen um Gott und das Gute zu substantialisieren, ist weder nötig noch plausibel. In dieser traditionellen Figur ›natürlicher Theologie‹ kehrt wieder, was auch bei Thomas grundlegend war. Als basaler Rekursgrund dient die *naturale und ›animale‹ Kreatürlichkeit*, die als transzendente Bedingung der Möglichkeit retrojiziert wird. Der traditionelle Terminus der entsprechenden ›ursprünglichen Anlage zum Guten‹ ist die von Gerhard wiederholte *Synteresis*. Die vorausgesetzt, wäre eine ›reine Passivität‹ letztlich unnötig, sowohl soteriologisch wie hamartiologisch.

#### D) Kritische Rezeptivität

##### (1) Dualismus? (Descartes)

Descartes gilt gemeinhin als der Anfang vom Ende – sowohl der Leib-Seele-Einheit des Aristoteles, als auch der Kategorie der Passivität, und das, weil er dualistisch geschieden habe, was doch stets zusammengehöre. Sein einschlägiges opus magnum ›Les passions de l'âme‹<sup>160</sup> handelt allerdings von den Passionen als den Formen der passionierten Synthesis von Körper und Seele. Sie sind daher aussichtsreiche Kandidaten, das Verdikt des ›Dualismus‹ zu prüfen.<sup>161</sup> Descartes folgt dem vertrauten aristotelischen

<sup>159</sup> Ebd., § 139.

<sup>160</sup> R. Descartes, Die Leidenschaften der Seele/Les passions de l'âme, hg. u. übers. von K. HAMMACHER, Hamburg 1996.

<sup>161</sup> Vgl. P. PLESSNER, Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes, Leipzig 1888.

Dual von Tun und Leiden (›actio‹/›passio‹). Seiner Interpretation von Aristoteles zufolge sind die Aussagen über einen Vorgang logisch umkehrbar bzw. äquivalent, weil jedes Tun ein Leiden impliziert und vice versa.<sup>162</sup> Das ist bemerkenswert, weil demzufolge *alle* Handlungsaussagen äquivalent als Leidensaussagen formulierbar wären. Eine Umkehr der üblicherweise dominanten Handlungsperspektive ist damit jederzeit möglich. Das gilt indes nur insoweit, als Aristoteles nicht die Trägheit (›inertia‹) kennt und (so Descartes) in jedem Leiden ein *Vermögen* des Erleidens unterstelle (in aristotelistischer Tradition gelesen), genauer gesagt: die Wirklichkeit stets als vorgängige Möglichkeit verdoppeln müsse.<sup>163</sup>

Descartes schließt sich dem *Konvertibilitätsaxiom* von Tun und Leiden an: »Was ein Leiden in Hinsicht auf einen Gegenstand ist, ist immer ein Tun in einer anderen Hinsicht« (»Passion au regard d'un sujet, est toujours Action à quelque autre égard«).<sup>164</sup> Das heißt, »daß alles, was geschieht oder sich ereignet, allgemein von den Philosophen ein Leiden genannt wird in Hinsicht auf dasjenige, dem es geschieht, und ein Tun in Hinsicht auf dasjenige, das macht, daß es geschieht; dergestalt daß, obgleich das Tätige und das Leidende oft sehr unterschiedlich sind, das Tun und das Leiden nicht aufhören immer ein und dieselbe Sache zu sein, die diese zwei Namen hat aufgrund der zwei verschiedenen Gegenstände, auf die man sie beziehen kann«.<sup>165</sup> Damit folgt er der Definition des Aristoteles.<sup>166</sup>

Das Identische bzw. Kontinuierliche im Tun und Leiden sei der seelische Vorgang der Leidenschaft.<sup>167</sup> Das ist nicht nur ein Argument für die Integrationskraft der Leidenschaften und ihrer Medialität, sondern auch für die Möglichkeit, alle Interaktion als *Interpassion* analysieren zu können. *Dasselbe* ist sowohl Leiden als auch Tun. Descartes' Beispiel dafür ist die ›Indignation‹, der Unwille. Als Passion zeige er sich in Haß oder Aversion, die man natürlicherweise empfinde gegen die, die etwas Übles tun (›faire mal‹), dazu gehöre auch, unwürdigerweise ein Gut zu besitzen. Unwille heiße, ein Übel empfangen oder es zu tun, je nachdem, ob man einem Übeltun zustimme oder nicht.<sup>168</sup> Hier wird Tun versus Leiden nicht mehr als konträrer Dual verwandt, sondern als *perspektivenrelative Bestimmung*: je

<sup>162</sup> Physik 202a.

<sup>163</sup> Vgl. HAMMACHER, Einleitung, in: R. Descartes, Die Leidenschaften der Seele/Les passions de l'âme, Hamburg 1996, LXXXV.

<sup>164</sup> So in der Überschrift des ersten Kapitels, Descartes, Leidenschaften, 3. Die Überschriften gelten als von Descartes verfaßt, vgl. HAMMACHER, ebd., 328.

<sup>165</sup> Ebd., 5.

<sup>166</sup> Phys. 202a 22ff; Met. 1046a 19ff. Bewegung ist in Tun und Leiden zu unterscheiden (Met. 1068ab).

<sup>167</sup> Met. 1048a 8ff.

<sup>168</sup> Descartes, ebd., 298f: »C'est aussi en quelque façon recevoir du mal, que d'en faire«.



nachdem, von wo aus man dasselbe sieht bzw. beurteilt, ist es Tun oder Leiden. Dasselbe ist beides in zweierlei Hinsichten.<sup>169</sup> »So ist die Bewertung in Tun und Leiden vom Gegenüber abhängig, und es liegt auch in dieser Beziehung Aktivität, wo sie Passivität ist.«<sup>170</sup>

Dieses Konvertibilitätaxiom der Tun- und Leidensaussagen gilt für Descartes *nicht* im Sinne eines externen Kausalverhältnisses, sondern im Blick auf das Verhältnis von Körper und Seele: das Leiden der Seele ist ein Tun des Körpers; das Leiden des Körpers kann ein Tun der Seele (Wille) sein oder ein Tun oder Wirken von Außen. Das Leiden der Seele *an sich selbst* wäre dann zugleich *ihr* Tun.<sup>171</sup> Leiden (der Seele), also die ›passions‹, sind nicht ›reine Passivität‹, sondern in uno et eodem actu ›passions et actions‹, stets *korrelativ*. ›Reine Passivität‹ wäre eine Eigenschaft der Materie und hieße bei Descartes (und seiner Schule) ›inertia‹.

Leiden ist für Descartes demnach etwas anderes als bloße Wirkung oder eine kausalmechanische Determination, und zwar *weil* »die passive Wahrnehmung zugleich geistiges Tun wie Denken, Wünschen und Wollen, und zwar Selbstwahrnehmung ist, d.h. eine Idee enthält, die nichts anders als dieses Tun selbst ist.«<sup>172</sup> Die gern unterstellte Behauptung, er vertrete eine ›bloß‹ passive Wahrnehmung, stimmt also nicht, schlicht aufgrund der unhintergehbaren Korrelativität allen Tuns wie Leidens. In bezug auf die Seele heißt es beispielsweise: »Obgleich [...] in bezug auf unsere Seele, etwas zu wollen, ein Tun darstellt, kann man *auch* sagen, daß es in ihr ein Leiden darstellt, zu bemerken, *daß* sie will.«<sup>173</sup> Die Folge ist, daß es keine ›reine Aktivität‹ der Seele gibt. Selbst ihre Spontaneität ist im Selbstverhältnis ein Erleiden derselben.

## (2) Dualität und Vermittlung (Kant)

Auch Descartes operierte mit der Vermittlungsfigur der Rezeptivität.<sup>174</sup> Dem entsprach Kants vorkritische These, Rezeptivität sei Sinnlichkeit bzw. *Sinnlichkeit* sei Rezeptivität: »Sensualitas est receptivitas subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per

<sup>169</sup> Vgl. HAMMACHER zur Stelle, ebd., 359.

<sup>170</sup> HAMMACHER, Einleitung, LI.

<sup>171</sup> Vgl. zu Tun versus Leiden Descartes, Leidenschaften, 5, 67.

<sup>172</sup> HAMMACHER, Einleitung, L, mit Verweis auf a. 1 und 19.

<sup>173</sup> Descartes, Leidenschaften, 35.

<sup>174</sup> R. Descartes, Brief an Regius, in: ders., Oeuvres, hg. v. CH. ADAM/P. TANNERY, ND Paris 1996 (AT) III, 373: »Paradoxum etiam est dicere, *receptionem esse actionem*, cum reuera tantum sit passio actioni contraria [...] Receptio est actio (vel potius passio) animalis automatica, qua motus rerum recipimus; hic enim, ad omnia quae in homine peraguntur sub vno genere comprehendenda, passionibus cum actionibus coniunximus«

quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet.<sup>175</sup> Daher ermöglicht die Sinnlichkeit, *affiziert* zu werden. Das gilt nicht nur für die Sinnlichkeit, sondern auch für den *humanen* ›intuitus‹: »Intuitus nempe mentis nostrae semper est *passivus*; adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis.«<sup>176</sup> Rezeptivität wird (hier) von Kant *als Passivität* noch *dual* der intelligentia gegenübergestellt.

Diese duale (nicht dualistische) Bestimmung blieb noch nach seiner kritischen Wende in Kraft,<sup>177</sup> auch wenn dann nicht mehr von ›Passivität‹ die Rede war. Rezeptivität sei die »Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen«, und heiße Sinnlichkeit, durch die wir Eindrücke empfangen bzw. Empfindungen haben.<sup>178</sup> Sie wird als Anschauung in der Zwei-Stämme-Lehre verortet und damit der Spontaneität des Verstandes entgegengesetzt.<sup>179</sup> »Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden.«<sup>180</sup> Rezeptivität als Bestimmung des ersten Erkenntnisstammes der Anschauung geht allen konkreten Anschauungen voraus.<sup>181</sup> Die Form der Erscheinungen in der Vor-

<sup>175</sup> Kant, AA II, 392 (›De mundi sensibilis‹).

<sup>176</sup> AA II, 396f; vgl. XVI, 538 »cognitio est vel intuitus vel conceptus. Beym ersteren bin ich leidend (receptivitaet), beym zweyten handelnd (spontaneitaet)«. Vgl. XVIII, 431.

<sup>177</sup> Vgl. später: AA XVIII, 307: »Die Anschauung eines Dinges als ausser mir setzt das Bewustseyn einer Bestimmbarkeit meines Subiect voraus, bey welchem ich nicht selbst bestimmend bin, die also nicht zur Spontaneität gehört, weil das Bestimmende nicht in mir ist. Und in der That kan ich mir keinen Raum als in mir denken. Also ist die Möglichkeit, [einen] Dinge im Raum [als] in der Anschauung vorzustellen, [blos] auf dem Bewustseyn einer Bestimmung durch andere Dinge gegründet, welches nichts weiter als die Ursprüngliche Passivität von mir bedeutet, bey der ich gar nicht thatig bin«.

<sup>178</sup> Kant KdrV A 19/B 33 (vgl. B 42f, 59ff, 74, 93, 214), XII, 214. Vgl.: AA VII, 140f. Vgl. KrV A19, B33. Vgl. E. HOLENSTEIN, Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl, Den Haag 1972, 195ff.

<sup>179</sup> Die Form der Erscheinungen in der Vorstellung gründet »im Subjecte und in der Rezeptivität desselben« als »einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu sein« (AA VIII, 221). Vgl.: »Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen« (KrV B 33).

<sup>180</sup> KrV B 522.

<sup>181</sup> KrV B 42.

stellung gründet »im Subjecte und in der Receptivität desselben« als »einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu sein«. <sup>182</sup>

Bereits in seinen Reflexionen zur Metaphysik Baumgartens notiert Kant (im Exzerpt): »Omnis substantia existens agit, §. 210, 199, hinc habet possibilitatem agendi seu facultatem [Vermögen] (potentiam activam, vim, cf. §. 197), §. 57, si patitur, habet possibilitatem patiendi, i.e. (potentiam passivam, capacitatem) receptivitatem [Fähigkeit, Empfänglichkeit]. §. 57«. <sup>183</sup> Die »possibilitas patiendi« als »facultas« verdoppelt »pati« in Potenz und Akt, um die »possibilitas« als »receptivitas« einzuführen. Daß die Receptivität *Fähigkeit* bzw. Vermögen <sup>184</sup> genannt wird, impliziert eine »transzendentaltheoretische Verdoppelung«, die jede Aktualität als Potentialität wiederholt und so erst »rein« zu denken vermag. Diese Reflexionsbestimmung ist zwar möglich, birgt aber das Problem, aller Wirklichkeit eine entsprechend Fähigkeit »vorauszusetzen«. So thomistisch traditionell das ist, so unselbstverständlich ist es. Eine Affektion setzt womöglich eine »Passibilität« voraus – aber kann diese Kapazität, das Fassungsvermögen auch überschritten werden? Was widerfährt dem, der es »nicht fassen« kann?

Die Frage führt in die »Empirie«, in die Faktizität der Sinnlichkeit im Horizont der *Anthropologie*. <sup>185</sup> Hier gilt prinzipiell die vorkritische wie kritische Dualität: »In der Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder handelnd und zeigt Vermögen (facultas), oder es ist leidend und besteht in Empfänglichkeit (receptivitas) [...] Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subjekt affiziert wird [...], gehören zum sinnlichen, zum intellektuellen Erkenntnisvermögen [...] Jenes hat den Charakter der Passivität des inneren Sinnes der Empfindungen, dieses der Spontaneität der Apperzeption, d.i. des reinen Bewusstseins der Handlung, welche das Denken ausmacht«. <sup>186</sup> Daraus ist Kants Versuch einer »*Apologie der Sinnlichkeit*« motiviert, gegen die traditionelle Sinnlichkeitskritik der augustinistischen Tradition. <sup>187</sup> Er

<sup>182</sup> AA VIII, 221.

<sup>183</sup> AA XVII, 72, in eckiger Klammer Kants Übersetzung; vgl. ebd. 74.

<sup>184</sup> AA IX, 36: »die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Receptivität, der Verstand als ein Vermögen der Spontaneität«.

<sup>185</sup> AA VII, 136: »So ist das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen. — Weil es aber diesen nur in seinem passiven Theile als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen, worauf es hier eigentlich abgesehen ist«.

<sup>186</sup> AA VII, 140f. Vgl. KrV A 19/B 33. Vgl. XVIII.267f. Vgl. E. HOLENSTEIN, Phänomenologie der Assoziation, 195ff.

<sup>187</sup> AA VII, 144: »Das *Passive* in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, ist eigentlich die Ursache alles des Übels, was man ihr nachsagt. Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin: daß er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner *freien Willkür* zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, daß der *Verstand* herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil

bringt dagegen erstens vor: »Die Sinne verwirren nicht«,<sup>188</sup> weil sie nur Gegebenes auffassen, nicht ordnen und daher auch keine Unordnung herstellen können. Was die Affektionen des inneren Sinns anrichten können, bleibt allerdings fraglich. Zweitens argumentiert er: »Die Sinne gebieten nicht über den Verstand«, sondern: »Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponiren«.<sup>189</sup> Daher können sie auch nicht die Herrschaft des Verstandes unterminieren; was allerdings auch nur gälte, sofern sie keine relevante Eigendynamik entfalten. Kant bleibt hier in ›preußischer Tradition‹, diesseits der französischen Turbulenzen. »Die Sinne [...] sind wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel ist (ignobile vulgus), seinem Obern, dem Verstande, sich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will«.<sup>190</sup> Würden sie mehr als ›nur Gehör‹ fordern, würden die Sinne ›pöbeln‹ oder am Ende gar eine Revolution fordern – vielleicht sogar eine Revolution der ›Denkungsart‹. Bei aller nennenswerten ›Apologie der Sinnlichkeit‹ bleibt sie doch eine Apologie mit latenter Polemik und dem Preis einer massiven Subordination. Die Differenz von dienstbarer und pöbelnder Sinnlichkeit kehrt wieder in der normativen Differenz von Einbildungskraft und Phantasie: »Einbildungskraft ist activ. wir spielen mit ihr. Phantasie ist passiv. Sie spielt mit uns«,<sup>191</sup> notierte Kant einmal – und zeigt darin Sinn für das Andere der Aktivität (sofern er die Phantasie nicht unter Verdacht stellt). Die äußeren Sinne sind die ›Organe‹ der Affektion durch ein Objekt. Darauf kann er im Rahmen seiner Zwei-Stämme-Lehre nicht verzichten. Die Passivität des inneren Sinns<sup>192</sup> hingegen ist der Ort und die Weise der Autoaffektion und darin moralisch verdächtig.<sup>193</sup> Denn diese Affektionen sind der Angriffspunkt der Neigungen, die sich als Hang zum Bösen ausweiten können.<sup>194</sup> Die üblen Folgen der Sinnlichkeit sind dann nicht nur im Tun zu finden, sondern auch im Nichtstun, dem Müßiggang.<sup>195</sup> Die Sinnlichkeit darf zwar dem Verstand

---

sie nicht denkt) zu schwächen: weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte«.

<sup>188</sup> Ebd.

<sup>189</sup> AA VII, 146.

<sup>190</sup> Ebd.

<sup>191</sup> AA XV, 133.

<sup>192</sup> Vgl. KrV B 153f, 185, 483. Vgl. XV, 445: »sensus internus facultatis futuram voluptatem actuandi. Dari possunt substantiae repraesentativae etiam futuri, etiam cum voluptate, absqve appetitione. qvonia nulla sentitur facultas aliquod futurum actuandi, qvippe mere passivae«.

<sup>193</sup> Vgl. AA VII, 140 und 144.

<sup>194</sup> Vgl. XV, 448: »Die sinnliche Begierde, die vor der klaren Erkenntniß des Gegenstandes vorhergeht, heißt, trieb, die solche begleitet: Neigung. Die [innere] größere Hypothetische Möglichkeit einer Neigung ist der Hang«.

<sup>195</sup> Vgl. XV, 462: »Müssige und treibende Begierden: otiosae, impellentes. Jene sind entweder spielend oder angelegen. Wünsche. Absichten. Treibende Begierden gehen

seinen Stoff liefern, ihre Eigendynamik aber wäre Insubordination gegen ihre rationale Beherrschung.

Wenn *Passivität* und Sinnlichkeit ›offen‹ sind für das Übel, können sie aber auch zu falscher Subordination mißbraucht werden. Regierungen können die Religion mit ihren ›Bildern und kindischem Apparat‹ als Mittel gebrauchen, die Menschen ›bloß passiv‹ zu halten.<sup>196</sup> Das Gemüth bleibt passiv in der Lust des Genusses,<sup>197</sup> oder die Vernunft ist passiv in Aberglaube und Vorurteil.<sup>198</sup> Die Menschen versuchen Gott in passivem Gehorsam zu gefallen,<sup>199</sup> weil »der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven Glauben überzuschreiten«.<sup>200</sup> Diejenigen, die das »moralische Gute mit der Hand im Schooße, als eine himmlische Gabe von oben herab, ganz passiv zu erwarten meinen«, verharren »im faulen Vertrauen«<sup>201</sup> bzw. »in einen ächzenden moralisch-passiven Zustand«,<sup>202</sup> formuliert Kant gut tridentinisch. Was im Verhältnis zu Gott gilt, spiegelt sich in den irdischen Herrschaftsverhältnissen.<sup>203</sup> Der Passivitätsschelte entspricht der hermeneutische Grundsatz, passiv empfangene Gaben als *Anspruch* auf ›Entwicklung unserer moralischen Anlagen‹ auszulegen.<sup>204</sup> Die Passivität

---

auf Bewegung unserer thätigen Kraft, entweder als ein bloßer Wunsch derselben oder als Triebfeder. Jene bringt ein bloßes Gutfinden, diese ein Bestreben hervor. Jene Gesinnung, diese Ausübung. Allgemeines Hindernis ist Trägheit; wir sind gern passiv«.

<sup>196</sup> AA V, 274f.

<sup>197</sup> AA V, 292.

<sup>198</sup> AA V, 295. Vgl. XVI, 405: »Das principium eines passiven Gebrauchs der Vernunft ist das Vorurtheil«. Vgl. XVI, 407ff.

<sup>199</sup> AA VI, 103: »Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniß übersinnlicher Dinge sich bewußt, ob sie zwar jenem Glauben (als welcher im Allgemeinen für sie überzeugend sein muß) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen: daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein. Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen«.

<sup>200</sup> AA VI, 133.

<sup>201</sup> AA VI, 161; vgl. XXV, 29.

<sup>202</sup> AA VI, 184; vgl. VI, 191, 201.

<sup>203</sup> AA VI, 314ff.

<sup>204</sup> AA VII, 43: »Die Schriftstellen also, die eine bloß passive Ergebung an eine äußere in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß daraus erhelle, wir müssen an der Entwicklung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache), und daher, sie besitzen, nicht Verdienst, sondern Gnade ist«. Vgl. aber: XVIII, 487: »Die gläubige Denkungsart ist entweder receptivitaet oder spontaneitaet des Glaubens. Die Letztere ist practisch und besteht im Grundsätze, im Glauben Guts zu thun. In ansehung der

muß so gesehen im Ethos ›abgearbeitet‹ werden – allerdings zeigt sich hier andeutungsweise ein Ethos *aus Pathos*. Grundsätzlich jedoch gilt gut thomistisch das Prinzip des ›facere quod in se est‹, was allenfalls gnädigerweise ergänzt werden dürfe.<sup>205</sup> Daher prägt Kant auch dezidiert lutherkritisch die Gerechtigkeitsvorstellung um: »*Iustitia passiva*: vermöge deren jemand thut, was er schuldig ist; *activa*: vermöge deren er andere nöthigt zu thun, was sie schuldig seyn«<sup>206</sup> – auch wenn er coram deo nur *passive* Pflichten kennt.<sup>207</sup>

Für die Problemgeschichte von Passivität und Rezeptivität bei Kant ist allerdings weniger die recht traditionelle Kritik relevant, als sein Umgang mit dem Problem der Dualität. Vorkritisch wie kritisch vertrat er die *Dualität* von Spontaneität (und Aktivität) versus Rezeptivität (sive Passivität). Das »Gemüth« ist »entweder *handelnd* und zeigt *Vermögen* (facultas), oder es ist *leidend* und besteht in *Empfänglichkeit* (receptivitas)«. Das sinnliche Erkenntnisvermögen »hat den Charakter der *Passivität* des inneren Sinnes der Empfindungen«, das intellektuelle die »Spontaneität der Apperception«.<sup>208</sup> Eine *Vermittlung* zeichnet sich ab, sofern die Aktivität des Bewußtseins den Handlungen wie den Leiden des Gemüts zugrunde liegt.<sup>209</sup> Kants offene Frage war, wie »spontaneität u. receptivitaet, beyde in einem System ver-

---

Warheiten, in Ansehung deren Kentnis wir blos passiv seyn müssen, da rechnet er dieses leidentliche Verhalten nicht zur Verbindlichkeit, sondern nur zur Befugnis es anzunehmen und läugnet weder, was er nicht gnug weiß, noch vermißt er sich für dessen Warheit«.

<sup>205</sup> AA VII, 43: »Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne daß sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen«.

<sup>206</sup> AA XVII, 428. Vgl. XIX, 120. Vgl. XVIII, 484: »Schwärmerischer Begriff der Auserwählten. Blos passiv in ansehung der Gottlichen rathschlüsse zu seyn, so wohl äußerlich in Ansehung tod und leben, als innerlich in der Besserung seiner Selbst. Scheu, das Gute sich selbst zuzuschreiben. falsche Demuth«.

<sup>207</sup> AA XIX, 232: »In ansehung Gottes sind alle unsre Pflichten passiv«. Vgl. XXI, 74. Vgl. XXI, 66: »In Verhaltnis auf Gott ist alles Spontaneität, nichts Receptivität Gott ist der Heilige aber kan kein heiliges Wesen machen«.

<sup>208</sup> AA VII, 140.

<sup>209</sup> AA VII, 134: »Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Receptivität), wodurch eine Wahrnehmung (perceptio), d.i. empirische Anschauung, möglich wird, die Apprehension, beide Acte aber mit Bewußtsein vorstellen, so kann das Bewußtsein seiner selbst (apperceptio) in das der Reflexion und das der Apprehension eingetheilt werden«. Vgl. später: XXII, 28: »Die reine Anschauung a priori enthält die actus der Spontaneität und Receptivitat und durch Verbindung derselben zur Einheit der Act der Reciprocität«.

bunden« zu denken seien.<sup>210</sup> Die Synthesis von Spontaneität und Rezeptivität wird zur Bedingung, unter der diese Duplizität erst *denkbar* sei. Dazu wird ihnen eine basale Spontaneität zugrundegelegt, die sie vermittelt und die Rezeptivität auf eine basale Spontaneität zurückzuführen ermöglicht. Diese Vermittlung von Spontaneität und Rezeptivität wird ausgeführt in der Theorie der *Autoaffektion*<sup>211</sup> des ›opus postumum‹. Rezeptivität setzt »eine relative Spontaneität voraus indirect Warnehmungen in sich selbst zu wirken«. <sup>212</sup> Die »Rezeptivität der Erscheinungen« beruhe bereits »auf der Spontaneität des Zusammensetzens in der Anschauung einer selbst«, <sup>213</sup> bzw. »Die Receptivität Sinnenvorstellungen zu haben setzt also eine relative Spontaneität voraus indirect Warnehmungen in sich selbst zu wirken und die Möglichkeit a priori«. <sup>214</sup>

Folglich findet sich beim *späten* Kant der Anfang vom Ende der Dualität, im Übergang zur Reduktion der Passivität auf Rezeptivität und der Rezeptivität auf die basale Spontaneität, die in ihr immer mitgesetzt sei. War anfangs ›reine Rezeptivität‹ gewissermaßen ›reine Sinnlichkeit‹, gilt ex post, daß keine ›reine Rezeptivität‹ mehr denkbar ist, weil ihr immer schon eine minimale Spontaneität zugrunde liegt. Aber auch im *Opus postumum* ist die Rezeptivität nicht *selber* eine minimale Spontaneität. Die Differenz wird gewahrt, aber durch eine basale ›Ursponaneität‹ vermittelt. Das er-

<sup>210</sup> AA XXI, 22: »Die bewegende Kräfte welche Causalprincipien sind enthalten die Vorstellungen von Gott, der Welt und meinem Subject der Anschauung und Gefühls als bewegender Kräfte in der Welt. welche beyde in einem Begriffe vereinigt Natursanschauung im Raum u. der Zeit, Gefühl und Spontaneität der Verknüpfung beyder zu einem System der technisch// und moralisch// practischen Vernunft durch Freyheit (spontaneität u. receptivitaet, beyde in einem System verbunden«. Vgl. XXII, 447: »Nicht Warnehmung irgend eines Gegenstandes (empirische Vorstellung mit Bewustseyn) ist der Stoff aus welchem Erfahrung zu oberst gewebt wird d.i. nicht aus dem was der Sinn als Stoff empfängt sondern was der Verstand aus dem Formalen der Sinnen Anschauung macht also nicht der Receptivitat sondern der Spontaneitat des Subjects also aus dem (formalen) Princip der Zusammensetzung«.

<sup>211</sup> AA XXI, 99, 136, 572, XXII, 20, 27ff, 484. Vgl. XXII, 405: »Nicht darin daß das Subject vom Object empirisch (per receptivitatem) afficirt wird sondern daß es sich selbst (per spontaneitatem) afficirt besteht die Möglichkeit des Überganges von den metaph. A. Gr. der NW. zur Physik«.

<sup>212</sup> AA XXII, 493 vgl. 535; vgl. XVIII, 680.

<sup>213</sup> AA XXII, 535, vgl. 352: »Die Erscheinungen (phaenomena) sind Beziehungen der Gegenstände auf die Sinne sind passive Bestimmungen der empirischen Anschauung dazu die Receptivitat (die Empfanglichkeit) eine Form des Vorstellungsvermögens a priori hat und indirect das System der Warnehmungen bildend ist zur Möglichkeit der Erfahrung als einer subjectiven Vereinigung der bewegenden Kräfte zur Einheit der Erfahrung die aber selbst noch nicht Erfahrung sondern bloß dazu hinleitend ist (vis deferens)«.

<sup>214</sup> AA XXII, 493. Vgl. XXII, 535 »Die Receptivität der Erscheinungen beruht auf der Spontaneität des Zusammensetzens in der Anschauung seiner selbst«.

innert an die Funktion der thomistischen Rezeptivität als Vermittlungsgrund. Sofern Kant die Differenz wahrt, ergeben sich imaginäre Grenzwerte, die nennenswert sind: Rezeptivität repräsentiert den Gedanken der Welt, die Spontaneität die der reinen Selbstbestimmung respektive Gottes.<sup>215</sup> In dieser Perspektive erscheint es naheliegend, »reine Rezeptivität« als Anschauung des Universums zu verstehen, der die »reine Spontaneität« Gottes entspräche. – Kants Rezeptivität, wie in der Affektion, hielt Husserl für die »primitivste Form der ichlichen Aktivität«.<sup>216</sup> Affektion im eigentlichen Sinne dagegen sei nach Husserl »pure« oder »ursprüngliche« Passivität, die *vor* aller Aktivität der Rezeptivität liege.<sup>217</sup>

### (3) Transformation der Dualität (Maimon)

Reine Rezeptivität sei undenkbar, das ist der Tenor nach Kant, mit der Tendenz, Rezeptivität *als* minimale Spontaneität zu reduzieren.<sup>218</sup> Was bei Kant im »opus postumum« noch als Differenz gewahrt wurde, allerdings basal vermittelt, wird Gegenstand einer sukzessiven Differenzreduktion. *Salomon Maimon* wandte gegen Kants Dualität ein (sc. diesseits der Kenntnis des »opus postumum«), eine *reine* Leidentlichkeit des Erkenntnisvermögens könne es nicht geben (empirisch). Ohne daß er von Rezeptivität spricht, geht er davon aus, daß das Erkenntnisvermögen selbst in der Empfindung nie gänzlich ohne Spontaneität zu denken sei. Hier wird die Rezeptivität der Empfindung selber zur minimalen Spontaneität: »*Empfindung* ist eine Modifikation des Erkenntnisvermögens, das bloß durchs Leiden (ohne Spontaneität) in ihm wirklich wird; dieses ist aber eine bloße Idee, zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtseins immer nähern, (die wir aber nie erreichen können, weil der Mangel alles Bewußtseins = 0 und folglich keine Modifikation des Erkenntnisvermögens sein kann)«.<sup>219</sup> Das darin mitgesetzte transzendente Argument ist klar: Dem Bewußtsein kann das

<sup>215</sup> AA XXI, 43: »In der Welt ist bloße Receptivitat — in Gott absolute Spontaneität«. Vgl. V. MATHIEU, *Kants Opus postumum*, Frankfurt a.M. 1989, 177.

<sup>216</sup> Vgl. E. HOLENSTEIN, *Passive Genesis. Eine Begriffsanalytische Studie*, Tijdschrift voor Filosofie 33, 1971, 112–153, 117. Die einschlägigen Stellen zur Passivität von Kant bis Natorp und Sarte im Artikel *Passivität, passive Synthesis* von M. WÄLDE, HWPPh 7, 1989, 164–168, wirken übrigens wie von Holenstein übernommen (HOLENSTEIN, ebd., 115ff).

<sup>217</sup> Vgl. zu den Nachweisen HOLENSTEIN, ebd., 117.

<sup>218</sup> W. T. KRUG, *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre als erster Haupttheil eines vollständigen Systems der Philosophie*, Leipzig 1818, 139: »Da bey unserer beschränkten Wirksamkeit immer eine gewisse Passivität mit der Aktivität verknüpft ist«, lasse sich ein »bloß leidentliches Vermögen, dergleichen die Receptivität« nicht denken.

<sup>219</sup> S. MAIMON, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, hg. v. F. EHRENSPERGER, Hamburg 2004, 95 (Klammerschluß fehlt in der Edition).



Andere der Spontaneität nur als Minimierung der Bewußtseinsaktivität gegeben sein. In der *Thematisierung* erscheint daher alle Empfindung als Minimierung des Bewußtseins. Daß darin ein *Problem der Thematisierung* liegen könnte, wenn man Empfindung nur als minimiertes Bewußtsein konzipiert, wird nicht thematisch.

Andererseits ist Maimons Antwort auf Kant keineswegs ein Monismus der Spontaneität. Denn das Andere der Spontaneität von Bewußtsein und Erkenntnis bleibt auch bei Maimon in Kraft. Dem Erkenntnisvermögen werde beispielsweise die rote Farbe »gegeben (es heißt darum *gegeben*, weil dieses Vermögen es nicht aus sich selbst [...] hervorbringen kann, sondern es sich dabei bloß leidend verhält)«. <sup>220</sup> Auch die Einbildungskraft ist nicht »rein aktiv« oder nur spontan, sofern sie das zu Synthetisierende »erleidet«. <sup>221</sup> Selbst das Denkvermögen kann »leidend« genannt werden: »Bei Aufnahme der einzelnen sinnlichen Vorstellungen aber, verhält sich dieses Vermögen [das Denkvermögen] bloß leidend«. <sup>222</sup> Unter modifizierten Bedingungen bleibt eine irreduzible Differenz daher vorausgesetzt, auch wenn sie in schon fast phänomenologisch klingender Weise als die Differenz von Gegebenem und Ordnung konzipiert wird: »Das Gegebene in der Anschauung (Materiale) entsteht durchs Leiden. Die Ordnung derselben nach einer Form aber, durch Tätigkeit«. <sup>223</sup> Auch die der Passivität verwandte Problemstellung der *Externität* wird nicht entsorgt oder als »bloße« Vorstellung abgetan, sondern wird zur Figur für ein »bloßes Leiden«, in dem uns das extra gegeben wird, was nicht als Funktion unserer Aktivität gedacht werden kann: »Man muß sich aber durch den Ausdruck: außer uns, nicht irre machen lassen, als wäre dieses etwas mit uns im Raum-Verhältnis, weil Raum selbst nur eine Form in uns ist, sondern dieses außer uns, bedeutet nur etwas, in dessen Vorstellungen wir uns keine Spontaneität bewußt sind, d.h. ein (in Ansehung unseres Bewußtseins) bloßes Leiden aber keine Tätigkeit in uns«. <sup>224</sup>

#### (4) *Reduktion der Rezeptivität (Fries)*

Kants Vermittlung der Rezeptivität durch die basale Spontaneität des Bewußtseins wurde auf andere Weise als bei Maimon von *Jakob Friedrich Fries* in seiner »Kritik der anthropologischen Vernunft«, bzw. seiner *neuen Kritik*

<sup>220</sup> Ebd., 13.

<sup>221</sup> Ebd., 17: »Die Synthesis der Einbildungskraft [...] ist nur in so fern tätiger Art, als sie die Gegenstände nicht bloß auf einmal, sondern sie unter einander ordnet und verknüpft; sie ist aber hierin leidend, daß dieses auf eine bestimmte Art (nach dem Gesetz der Assoziation) von ihr bewerkstelligt wird«.

<sup>222</sup> Ebd., 22.

<sup>223</sup> Ebd., 222.

<sup>224</sup> Ebd., 114.

der Vernunft systematisch präzisiert (sc. ebenso ohne Kenntnis von Kants ›opus postumum‹). Da seine neue Kritik im Berlin des Jahrhundertanfangs bekannt und für de Wette grundlegend war, dürfte dieser Hintergrund auch für Schleiermacher nicht irrelevant sein.<sup>225</sup> Nicht das leidende Gemüt mit seinen Empfindungen, nicht die Rezeptivität der Sinnlichkeit, auch nicht die Eindrücke oder die Autoaffektionen des inneren Sinnes würden eigentlich ›erkannt‹, sondern nur das Tun (gemäß dem scholastischen Grundsatz ›solus scit qui fecit‹): »Wir erkennen von unserm Geiste seine eigne innere Thätigkeit, und unsre Selbsterkenntniß beschränkt sich nur auf diese allein. Wir erkennen also unmittelbar nur das Thun unsers Gemüthes, alles Leiden desselben, so wie wir uns dessen bewußt werden, ist daher nur bestimmt werden zur Thätigkeit. Folglich liegt allen Vermögen des Gemüthes *Selbstthätigkeit* oder *Spontaneität* zu Grunde, seine *Empfänglichkeit* oder *Receptivität* hingegen besteht nur in einer Empfänglichkeit, um zur Aeüßerung seiner Thätigkeit bestimmt zu werden, alles passive im Gemüthe besteht darin, daß es durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, seine Thätigkeit auf eine bestimmte Weise zu äußern«.<sup>226</sup>

Als hätte Fries Kants Autoaffektionstheorie gelesen, erklärt er: »Wir setzen in den Thätigkeiten unsers Gemüthes das *Empfinden* durch *Affektion*, und das *Denken und Dichten* durch *Reflexion* einander entgegen«.<sup>227</sup> Nicht der Hinweis auf die Empfindung ist auffällig, sondern daß sie ›in den Thätigkeiten unseres Gemüthes‹ als *Aktivität* gefaßt ist, die *gesetzt* wird von uns. Das wird verständlich aufgrund von Fries' Umbesetzung der Zwei-Stämme-Lehre, womit er sich gegen Kant wendet: »Ein gewöhnlicher Fehler in der Behandlung dieser Begriffe ist, daß man Sinnlichkeit und Verstand als zwey getrennte Vermögen unsrer Thätigkeit ansieht, da doch beyde eine und dieselbe Vernunft sind, nur unter verschiedenen Bedingungen der Aeüßerung ihrer Thätigkeit. Sinnlichkeit ist die Vernunft selbst, nur in der Beschränkung, daß sie an den Sinn gebunden ist, und erst in der Empfindung afficirt werden muß, damit sie ihre Thätigkeit äußern könne«.<sup>228</sup> Die Sinnlichkeit wird zur Eigenschaft der Vernunft. Da diese ›semper ubique actuosus‹ ist, kann sie nur noch affiziert werden, *um* ihre Tätigkeit zu äußern. Diese Anregungen sind zwar notwendig, erscheinen aber lediglich als ein Stimulus, der die Selbsttätigkeit der Vernunft fördert. Basal ist daher die

<sup>225</sup> Nachweisbar ist allerdings nicht, daß er Fries' neue Kritik besessen hätte. Vgl. G. MECKENSTOCK (Hg.), Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer, Berlin/New York 1993, 185f, 311.

<sup>226</sup> J. FR. FRIES, Neue Kritik der Vernunft, Bd. 1, Heidelberg 1807, 44.

<sup>227</sup> Ebd., 46.

<sup>228</sup> Ebd.

Spontaneität der Vernunft,<sup>229</sup> die eines starken Anderen ermangelt, wie es bei Kant noch präsent war. Fries' Entdualisierung hat den Preis einer Reduktion des Anderen der Vernunft um eines ›Monismus‹ ihrer ›setzenden Thätigkeit‹ willen.

Ohne Erregung allerdings, zu der es auch einer ›Materie‹ bedarf, wäre Selbstthätigkeit vermutlich regungslos. Als Form ihrer Erregbarkeit<sup>230</sup> rekurriert Fries auf die ›Empfänglichkeit‹, die er ›Sinn‹ nennt. *Sinnlichkeit* hingegen nennt er die Vernunft, »wiefern sie in der Materie ihrer Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes« steht.<sup>231</sup> An den Rändern von Verstand und Vernunft bleibt das Problem des Anderen der Aktivität daher unvermeidlich, aber bei Fries nur in einer weitgehenden Reduktionsform. Alterität, Externität und der Eigensinn der Sinnlichkeit sind jenseits des Horizonts des immer tätigen Bewußtseins. Wahrheit und Wahrnehmung treten auseinander in Notwendigkeit und Willkür – und der Sinn der Sinnlichkeit wie der der Rezeptivität driftet in den Orkus der Irrelevanz.<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Vgl. zur Spontaneität: »sie ist eine Selbstthätigkeit, welche sich nicht selbst genug ist, um sich zu äußern, sondern immer erst unter der Bedingung einer anderweitigen Anregung ihrer Thätigkeit steht. Die ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie in ihrem Anziehen und Abstoßen denken wir uns als Spontaneität schlechthin, jede Masse wirkt unmittelbar gegen jede andere nach ihren räumlichen Verhältnissen. Hingegen dem Leben, z.B. des menschlichen Organismus, entspricht nur eine solche erregbare Selbstthätigkeit, die beständig in Rücksicht der Ernährung und des Athemhohlens neu angefacht werden muß, wenn sie sich fortdauernd äußern soll. Eben so ist nun auch das innere Leben unsers Gemüthes beschaffen, es ist nicht die einfache Aeußerung einer Selbstthätigkeit, sondern diese fordert eine fortgesetzte äußere Anregung um in Thätigkeit zu bleiben« (ebd., 44f).

<sup>230</sup> »Jede erregbare Selbstthätigkeit hat eine *Form ihrer Erregbarkeit*, durch die sich ihr Wesen unmittelbar zeigt, wozu aber noch eine Materie der Erregung kommen muß, durch die sie sich erst äußert, und welche eben das durch Affektion von außen bestimmte ist. So ist das Wesen des Gemüthes eben als ein Vermögen zu erkennen, sich zu interessieren, zu wollen, bestimmt durch die Form seiner Erregbarkeit, aber um zur wirklichen Lebensäußerung in diesem erkennen, sich interessieren oder Wollen, zu gelangen, muß es durch eine Empfänglichkeit erst angeregt werden« (ebd., 45).

<sup>231</sup> »Die erregbare Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens wollen wir nun *Vernunft* nennen, die Empfänglichkeit desselben hingegen, *Sinn*. *Sinnlichkeit* hingegen heiße die Vernunft, wiefern sie in der Materie ihrer Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes steht, *Verstand* aber in der unbestimmtesten Bedeutung, wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt (ebd., 45f).

<sup>232</sup> »Die ursprüngliche Spontaneität der Erkenntnißkraft soll der Quell der Wahrheit in uns seyn, sie kann also keinesweges vom Willen abhängen, sondern sie muß einem unabänderlichen, nothwendigen innern Gesetze folgen, sie wird sich nur in dem beharrlichen Bewußtseyn nothwendiger Wahrheiten, und nicht in dem veränderlichen Spiel willkührlicher Wahrnehmungen zeigen« (ebd., 47).

(5) *Verspottung der Passivität (Natorp)*

Als späte, neukantianische Reprise des Nichtverstehens der Passivität sei nur kurz auf *Paul Natorps* Psychologie hingewiesen. Er deklarierte, »daß es anderes als tätiges Bewußtsein überhaupt nicht gibt. Das Ich ist, als beziehendes, immer aktiv, nie bloß passiver Zuschauer; ist doch auch das Schauen selbst ein Akt und nicht ein bloß passives Verhalten. Reine Passivität wäre Tod«. <sup>233</sup> »Bloße Vorstellung wäre passiv«. Da das Bewußtsein aber stets tätig ist, ist die Vorstellung als Funktion des Bewußtsein nicht bloß passiv, sondern tendiert und strebt. Denn: »Zum vollen, konkreten Gehalt des Bewußtseins gehören grundwesentlich auch die Momente des Gefühls und Strebens«. <sup>234</sup> Repräsentation wie Apperzeption sind immer strebend. Nur die »scheinbar passive Präsentation« oder »bloße Rezeptivität der Perzeption« (mit Kant) wären deren Anderes. <sup>235</sup> Die Passivität darin sei aber nur schlechter Schein.

Lediglich in der modernen Version des Pathos, dem Gefühl, kehrt bei Natorp das Passivitätsproblem wieder. An der Grenzfigur der ›Empfindung‹ kündigt sich das an. Die Psychologie handle »von der Empfindung als dem letzten Element des Bewußtseins, in deren Begriff eben darum die letzte subjektive Grundlage des Strebens und des Gefühls einzuschließen ist«. <sup>236</sup> Aber auch wenn im Gefühl das Andere des Strebens anklingt, wird es nur pejorativ wahrgenommen: »Gefühl ist als solches passiv, träg, unfrei, d.h. ans Gegebene gebunden; es erhebt sich nicht über die Wirklichkeit, fragt nicht gegen Wirklichkeit; es fordert, verlangt nicht, sondern sagt nur, ob die Forderung erfüllt oder unerfüllt, das Verlangen befriedigt oder unbefriedigt ist«. <sup>237</sup>

E) *Kritik der Rezeptivität (Schelling)*

Es geht auch differenzierter. Eine der raffiniertesten Kritiken nicht nur der Passivität, sondern auch der Rezeptivität, entfaltet Schelling kraft spekulativer Vermittlung in seiner Abhandlung ›Von der Weltseele‹ und in der folgenden ›Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur‹ (1798/<sup>3</sup>1809). Er erklärt zunächst programmatisch den eindeutigen Primat der Aktivität mit dem Gestus radikaler Destruktion der ›Passivität‹ wie ihrer Verwandten und Pseudonyme: »Absolute Passivität [...] ist ein Begriff, der gar keiner Konstruktion fähig ist. *Receptivität, Capacität u.s.w. an*

<sup>233</sup> P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Bd. 1: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen 1912, 56f.

<sup>234</sup> Ebd., 51.

<sup>235</sup> Ebd., 54.

<sup>236</sup> P. NATORP, *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg <sup>2</sup>1910, 10f.

<sup>237</sup> Ebd., 27. »Streben wie Gefühl seien ›interessiertes Verhalten‹ für und wider. Streben gehe aufs Nichtgegebene, Gefühl passiv aufs Gegebene« (ebd.).

sich sind sinnlose Begriffe, und haben nur insofern Bedeutung, als man sich darunter nicht eine absolute *Negation*, sondern nur ein Minus von *Activität* denkt.<sup>238</sup> Das ist ein ›idealistischer‹ common sense, der in vergleichbarer Weise im Ausgang von Leibniz' stets appetitiven Perzeptionen zu formulieren wäre. Das *Andere* der Aktivität wird reduziert auf ein Minimum der Aktivität – und darin bleibt das Andere prinzipiell jenseits des Horizonts. Die Bedingungen der Möglichkeit werden exklusiv zu Bedingungen der Unmöglichkeit (zu denken, was nicht als Denken gesetzt werden könne). Selbst im Verbrennen eines Körpers könne man sich nicht »absolut-passiv« verhalten, weil eine Wechselwirkung stattfindet.<sup>239</sup> Da der »Grund des Lebens ganz außerhalb des thierischen Körpers« liege, »so muß dieser in Ansehung des Lebens als *absolut-passiv* angenommen werden. Absolute Passivität aber ist ein völlig sinnloser Begriff. Passivität gegen irgend eine Ursache bedeutet nur ein Minus von Widerstand gegen diese Ursache.«<sup>240</sup>

Den Grund des strikten Aktivitätsprimats nennt Schelling im ›System des transzendentalen Idealismus‹ von 1800:<sup>241</sup> »Da das Selbstbewußtseyn nur als *Akt* begreiflich ist, so kann es nicht erklärt werden aus etwas, was nur eine Passivität begreiflich macht.«<sup>242</sup> Das Argument gegen eine Reduktion des Selbstbewußtseins (etwa naturalistischer bzw. empirischer Art) ist zwar einerseits plausibel, als Prinzip letztbegründet allerdings zu stark. Das Implikat ist klar: ›esse est operari‹, und Selbstbewußtsein heißt, ›semper ubique actuosus‹ sein. Nur denkt Schelling paradox genug, um dieses Prinzip nicht unbegrenzt eskalieren zu lassen: »Das *Ich* ist als *Ich* unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird.«<sup>243</sup> Wäre es unbegrenzte Aktivität des Bewußtseins, würde das zu einer aktualen Infinität werden, in der alle Bestimmtheit zugrunde ginge. Da das Ich aber nicht als ›unendliches Seyn‹ gedacht werden kann (ohne es darin zu bestimmen), ist es nicht unbegrenzt zu denken. Denn: »Man denke eine unendlich producirende Thätigkeit als sich ausbreitend

<sup>238</sup> F. W. J. Schelling, Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts, 1798/<sup>2</sup>1806/<sup>3</sup>1809, in: ders., Ausgewählte Werke, Schriften von 1794–1798, Darmstadt 1980, 399–637, 465 (zur Wärmekapazität von Körpern).

<sup>239</sup> Schelling, ebd., 468 (zur Phlogistontheorie); vgl. 476. »Es ist ohnehin allen gefundenen Principien zuwider, einen Körper bei irgend einer Veränderung, die er erleidet, als lediglich *passiv* anzunehmen« (ebd., 474).

<sup>240</sup> Ebd., 556; vgl. 558f. »Etwas schlechthin-Passives [...] ist in der Natur ein Unding. Nimmt man aber den Begriff als synthetisch an, so drückt er nichts aus als das *Gemeinschaftliche* (den Complexus) *aller negativen Bedingungen des Lebens* [...]« (ebd., 560).

<sup>241</sup> F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 1800, in: ders., Ausgewählte Werke, Schriften von 1799–1801, Darmstadt 1982, 327–634.

<sup>242</sup> Ebd., 381.

<sup>243</sup> Ebd., 383.

ohne Widerstand, so wird sie mit unendlicher Schnelligkeit produciren, ihr Product ist ein Seyn, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens also ist die Begrenzung oder die Schranke«. <sup>244</sup> Daher ist die »*Begrenztheit* [...] *also Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich seyn kann*«. <sup>245</sup> Diese Paradoxierung – die man für geliehen halten könnte aus der Dialektik des Gottesbegriffs zwischen ›peiron‹ und ›apeiron‹ – führt Schelling zu einer Reflexionslogik der Begrenzung, in der das Andere der Aktivität indirekt mitgesetzt wird. Das Differenzbewußtsein wird nicht getilgt, sondern asymmetrisch forciert. Die Dominanz der Aktivität bleibt gleichwohl fraglos.

Der Reflexionslogik folgend entdeckt Schelling zwar die Unvermeidbarkeit eines Anderen des tätigen Ichs, aber das kann nur gedacht werden, weil und sofern es *gesetzt* wird: »Das Ich *empfindet*, wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d.h. weil das Ich nur Thätigkeit ist, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtseyn. Aber um Empfindendes zu seyn für sich selbst, muß das Ich (das ideelle) jene Passivität, welche bis jetzt bloß im reellen ist, *in sich* setzen, welches ohne Zweifel nur durch *Thätigkeit* geschehen kann«. <sup>246</sup> Die Empfindung als Autoaffektion ist das Medium der Passivität der Sinne, die in dieser Logik nur als gesetzte und damit kraft des im *Empfinden* setzenden Subjekts denkbar sind. Das wäre trivial, sofern das ›bloß‹ sinnlich empfundene *gedacht* wird, indem es *als gedachtes gesetzt* wird. Es ist aber nicht trivial, die sinnliche Affektion als ›bloß im reellen‹ gering zu schätzen. Hier separiert sich der spekulative Diskurs vom phänomenologischen oder hermeneutischen mit der These von der Vorzüglichkeit, wenn nicht normativen Exklusivität der reflexiven Setzung. Gegebenheit bzw. Phänomenalität sei allein reflexive Setzung. Das ist nicht mehr trivial, sondern eine gravierende Engführung. Darin wird nicht nur etwas ›gesetzt als nicht gesetzt‹. Die Passivität *ist* nur, indem sie gesetzt wird – und anders wäre sie nicht, weder denkbar noch zu empfinden. Man *kann* darin die Selbstinszenierung des Logos sehen, der sich von seinem ihn provozierenden Pathos absetzt. Daß hier Pathos nur im Horizont des Logos (und zwar *als Logos*) auftreten kann, ist klar. Das gilt nicht nur in der unvermeidlichen Thematisierung, die nolens volens im Logos erfolgt, sondern wird als

---

<sup>244</sup> Ebd.

<sup>245</sup> Ebd., 384.

<sup>246</sup> Ebd., 412f. So lasse sich auch der rätselhafte Empirismus erklären. Der ›äußere Eindruck‹ erkläre die ›Passivität der Empfindung‹, die aber nur kraft des empfindenden Subjekts gedacht werden könne. Zuvor hieß es: »Aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseyns konnte nur das *Begrenztseyn* deducirt werden. Sollte das Ich begrenzt seyn für sich selbst, so mußte es sich als solches anschauen; diese Anschauung, das Vermittelnde des unbegrenzten Ichs mit dem begrenzten, war der Akt der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewußtseyn die bloße Spur einer Passivität zurückbleibt« (ebd., 412).

Realbstimmung des ›Seyns‹ gesetzt – und das ist ein spekulativer Überschwang des Logos, in dem er sich als ›omnitude realitatis‹ inszeniert.

Der sich so separierende und emphatisch inszenierende Logos unterschätzt in dieser Setzung alles, was nicht kraft seiner selbst gesetzt ist. ›Solus scit, qui fecit‹ war das bereits genannte scholastische Axiom dessen. Der Sinn für Sinnlichkeit und der Eigensinn der Pathe werden hier gründlich verkannt: »Passivität *überhaupt* ist so wenig denkbar, als Begrenztheit überhaupt. Alle Passivität ist eine *bestimmte*, so gewiß als sie nur durch Negation von Thätigkeit möglich ist. Die Grenze würde also bestimmt, wenn die Passivität bestimmt würde. Jene bloße Passivität ist der bloße Stoff der Empfindung, daß rein Empfundene. Die Passivität würde bestimmt, wenn das Ich ihr eine bestimmte Sphäre – einen bestimmten Wirkungskreis gäbe (wenn man diesen uneigentlichen Ausdruck hier verstaten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieser Sphäre passiv, außerhalb derselben aktiv. Jene Handlung des Bestimmens wäre also ein Produciren, der Stoff dieses Producirens die ursprüngliche Passivität.«<sup>247</sup> So möglich es ist, Passivität ›überhaupt‹ für abstrakt zu erklären (undenkbar hingegen ist ein überschießende These, als Reflexionsbestimmung *ist* die Passivität kategorial denkbar), so unselbstverständlich ist es, alle Bestimmung als reflexive *Selbstbestimmung* zu normieren. Damit wird zwar in aufklärerischer Tradition alle Fremdbestimmung ausgeschlossen, aber damit wird beispielsweise verkannt, was später Intersubjektivität heißen wird, Bestimmtheit durch Geschichte (Diachronie) oder durch die passiven Synthesen (wie Zeitigung oder Assoziation). Bestimmte Husserl Kants Rezeptivität als ›primitive Aktivität‹, hätte er Schelling gegenüber dessen ›anti-pathische‹ Eskalation der reflexiven Selbstsetzung als Passivitätsvergessenheit kritisieren müssen (um von ›Seinsvergessenheit‹ zu schweigen).

Unter dem Primat der reinen Selbstbestimmung wird bei Schelling allerdings eine quer zur Korrelation von Aktivität und Passivität stehende Relation gedacht – als ursprüngliche Aktivität, durchaus verwandt der These einer quer stehenden Passivität. Nur wird von Schelling vorausgesetzt, das *semper ubique* setzende Subjekt sei dieser ›Uraktivität‹ selber mächtig. Das tätige Subjekt gerät aber an seine Grenze, an der ihm eine befremdliche Passivität begegnet: »Jene Handlung des Producirens ist also die absolute Vereinigung von Aktivität und Passivität. Das Ich ist in dieser Handlung passiv, denn es kann die Begrenztheit nicht bestimmen, ohne sie schon vorauszusetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begrenzt, nur insofern es darauf ausgeht die Begrenztheit zu bestimmen. In jener Handlung ist also eine Thätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Thätigkeit voraussetzt.«<sup>248</sup> In der Logik der *Voraussetzung*

<sup>247</sup> Ebd., 415f.

<sup>248</sup> Ebd., 416.

der Passivität gilt sc. der Aktivitätsprimat des setzenden Ichs – der in dieser Grenzlage aber paradox wird. »Es zeigte sich nämlich durch diese Auflösung allerdings, daß das ideelle Ich nicht passiv werden kann, ohne vorher schon thätig zu seyn, daß also ein bloßer Eindruck auf das ideelle (anschauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte sich auch, daß das ideelle Ich wiederum auf die bestimmte Art nicht thätig seyn kann, ohne schon leidend zu seyn, es zeigte sich mit Einem Wort, daß in jener Handlung Aktivität und Passivität sich *wechselseitig* voraussetzen«<sup>249</sup> – aus der Perspektive der Setzung.

Die Lösung dieses Paradoxons findet Schelling im »Wunder der produktiven Anschauung« – ohne sie sei es gar nicht lösbar.<sup>250</sup> »Das Produkt des Schwebens zwischen reeller und ideeler Thätigkeit ist das Ich an sich auf der einen, und das Ding an sich auf der andern Seite, und beide sind die Faktoren der jetzt abzuleitenden Anschauung.«<sup>251</sup> Diesem Ausblick auf die Anschauung des Absoluten sei hier nicht weiter nachgegangen. Bemerkenswert ist allerdings, daß die finale Vermittlung in einer »Mystik höherer Ordnung« gesucht wird, in der die Korrelation »schwebend« in einem Ursprung vermittelt werde. Der höchste Punkt der Setzung ist das Gewahrwerden des Absoluten, das nicht gesetzt, sondern gewärtigt wird in einer Weise, die dies- oder jenseits der Korrelation von Aktivität und Passivität »schweben« soll. Statt eine ursprüngliche Passivität zu entdecken, wird diese Gewärtigung als intensiviert Produktivität gedacht – wie in der Tradition der Theorie als höchste Praxis zu erwarten war. Das ist zwar möglich, aber auch »nur« eine Grundmetapher für das ursprungslogische Verhältnis zu allen Verhältnissen. Wenn hier nicht die mystische Logik der Intentionalität zu einem unglücklichen Bewußtsein führen soll, indem die Intentionalität »verwunden« werden sollte an ihrem höchsten Punkt, ist es ein schwer nachvollziehbarer Versuch, aus dieser Not eine Tugend zu machen, indem die »Produktivität« paradox übersteigert wird. Denn darin würde sie nur fortgeschrieben, ohne eines Anderen gewahr werden zu können.

In der metaphorischen Antizipation einer Anschauung des Absoluten klingt an, was Schleiermacher in seinen Reden als »Anschauung des Universums« vor Augen führte: eine Phänomenalität des Grundes, der vermittelnd quer steht zur Korrelation. Ob man darin eine kreative Passivität entdecken kann, mag man streiten. Der Übergang zu Schleiermachers Grundfigur des *Gefühls* jedenfalls zeigt an, daß hier der Sinn für das basale Pathos lebendig ist. Auch Schelling rekurriert im Letzten auf ein Drittes, zwischen und diesseits der Korrelation von Aktivität und Passivität: auf das

<sup>249</sup> Ebd., 418.

<sup>250</sup> Ebd., 423.

<sup>251</sup> Ebd., 424. »Die Grenze kann also auch als Grenze nur anerkannt werden, wenn sie als Grenze der Aktivität des Dings anerkannt wird« (ebd., 463).



*Gefühl* als dem Sinn für das Pathos. Das Ich »fühlt sich zurückgetrieben [...] Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs«, <sup>252</sup> getrieben von der Frage nach dem Grund. <sup>253</sup> Wie Kant im *Opus postumum* in seiner Autoaffektionstheorie ist es die *Autoaffektion*, <sup>254</sup> die zur Grundfigur der Gewärtigung des Urgrundes wird: »Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das Gefühl der *Gegenwart* [...] Dieses Gefühl ist kein anderes als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet. Mit demselben fängt alles Bewußtseyn an«. <sup>255</sup>

Nun wäre eigens zu erörtern, ob in der Autoaffektion nicht von neuem die Differenz von ›ego‹ und ›alter‹ aufbricht, und ob in diesem Ausblick auf eine ›Theorie‹ der ›Theoria‹ und einer spekulativen Affektion nicht alle Probleme reflexiv sublimiert wiederkehren, die oben hermeneutisch und phänomenologisch erörtert wurden. Klar ist jedenfalls, daß der Grundvollzug und die Phänomenalität *strikt im Horizont des (spekulativen) Logos* verortet werden – der an seinen Grenzen auf ein Pathos stößt, dessen er selber nicht mehr mächtig ist. Final heißt es dann: »Die [...] ohne Zweifel begrifflich gemachte Harmonie besteht also darin, daß unmittelbar durch das Setzen einer Passivität in mir, welche zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, weil ich nur durch ein bestimmtes Afficirtwerden von außen zur Freiheit gelangen kann, Aktivität außer mir als nothwendiges Correlat und für meine eigne Anschauung gesetzt ist, welche Theorie sonach die umgekehrte der gewöhnlichen ist, so wie überhaupt der transcendente Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philosophischen Erklärungsarten entsteht«. <sup>256</sup>

*Im Grunde* also kehrt bei Schelling das *Gefühl als Sinn und Geschmack für das Pathos* wieder. Man könnte daher von einer doppelten Transformation und Sublimierung des Passivitätsdenkens sprechen: Einerseits wird die korrelative Passivität *reduziert* auf die allgegenwärtige Aktivität. Das ermöglichte zwar, im Gegenzug alle Aktivität als mehr oder minder starke Passivität zu deuten, aber das unterblieb m.W. durchgängig. Das dürfte daran liegen, daß das Denken als Setzen galt und darin als Aktivität des Ichs. Alles

<sup>252</sup> Ebd., 465.

<sup>253</sup> Ebd., 463ff. »Das Ich ist also hier in einer und derselben Handlung zugleich formaliter frei und formaliter gezwungen. Eines ist durch das andere bedingt« (ebd., 465).

<sup>254</sup> Die *Problematik* einer Gründung aller Korrelationen auf die *Autoaffektion* ließe sich zeigen an Michel Henrys ›radikaler Phänomenologie‹ des Lebens.

<sup>255</sup> Ebd., 465f.

<sup>256</sup> Ebd., 548. »Nach der gemeinen Vorstellung ist durch Aktivität außer mir Passivität in mir gesetzt, so daß jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist. Nach unsrer Theorie ist die unmittelbar durch meine Individualität gesetzte Passivität Bedingung der Aktivität, welche ich außer mir anschau« (548).

dem Voraus- und Zuwiderlaufende konnte nur gedacht werden, sofern es *als selbstgesetzt* gedacht werden konnte. Daß es ein Anderes der Setzung ›geben‹ könnte, daß Kontingenz, Widerfahrung oder beispielsweise ›Gabe‹ und Gegebenheit auch anders denken lassen könnten, sind spätere Entdeckungen, die bei Früheren zu vermissen schlicht anachronistisch wäre. Die Reduktion auf minimale Aktivität in der Rezeptivität hatte allerdings die prekäre Konsequenz, das Andere der Aktivität zu verstellen. Das konnte dazu führen, für all das den Sinn und die Sprache zu verlieren, was sich in der Perspektive von Aktivität und Setzung nicht ›zeigt‹. Andererseits kehrt dieser Sinn für das Andere der Aktivität wieder unter dem Topos des Gefühls bzw. ›in actu‹ in der Empfindung (wie später im Erlebnis). Dem wäre in einer ›Problemgeschichte des Gefühls‹ eigens nachzugehen.

#### 4. Weiterführung: Responsorik von Ethos und Logos aus Pathos (Waldenfels)

##### A) Passive Reduktion

Zur Entfaltung des Passivitätsdenkens in der Relation von Widerfahrung und Antwort finden sich bei Bernhard Waldenfels die philosophisch am weitesten führenden Überlegungen – in bemerkenswerter Verwandtschaft zu Luthers und Levinas' Erwägungen. Dem soll hier nachgegangen werden, weil er einerseits die passive Genesis von Ethos und Logos aus dem Pathos präzisiert und andererseits Gründe genug zur theologischen Auseinandersetzung im Anschluß und Widerspruch bietet. Beide Aspekte des Themas eröffnen im Folgenden einen ›Zwischenraum‹ des Dialogs mit Waldenfels, ohne daß der hier befriedigend ›zu einem Ende‹ gebracht werden könnte oder sollte. Als Gegenprobe dient diese Auseinandersetzung, sofern sich an seiner Phänomenologie erörtern läßt, inwiefern und wieweit die Struktur von *Ethos und Logos aus Pathos*, wie sie an Luther und Levinas entwickelt wurde, auch plausibel und erhellend ist, ›si per impossibile deus non esset‹. Was bei Levinas auf seinen Horizont zurückverwies, die Geschichte Israels, die Geschöpflichkeit und die Tora, und was bei Luther durch seine Urimpression im Rechtfertigungsereignis die Aufgabe der Darstellung ›ad extra‹ so bestimmte wie begrenzte, wird bei Waldenfels ›nominal‹ aus phänomenologischer Perspektive berührt. Hier begegnen und kreuzen sich verschiedene Wege des Denkens, die in ihren Grenzlagen auf eine verwandte Problemlage treffen.

Waldenfels notierte einmal, »der Logos der Antwort bliebe ein unbeweglicher Logos, gäbe es kein *Pathos*, das ihn in Bewegung setzt«. <sup>257</sup> In diesem Sinn kann man in seiner intensiv und extensiv ausgeführten Phänomeno-

<sup>257</sup> B. WALDENFELS, Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 336.

logie von Pathos und Antwort einen Logos am Werk sehen, der der Theologie zu denken gibt, auch sofern er der ›responsorischen passivitas‹ (von 1967 bei Joest) irritierend nahe kommt. Diese Gegenprobe zur relecture Luthers ist zugleich eine Probe auf die Sprachregeln Jüngels und Ebelings. Kann in der Phänomenologie von Pathos und Antwort, die Waldenfels entfaltet, reformuliert werden, was die hamartiologische, soteriologische und schöpfungstheologische Passivität in Luthers theologischer Rede zu sagen hat? ›Si per impossibile Deus non esset‹ fordert als hermeneutische Hypothese, den Gehalt und Gestalt der theologischen Rede auch ›ad extra‹ zu formulieren – und zwar in Gewinn *und* Gesetz, die in Soteriologie und Hamartiologie die Ordnung der Rede bestimmen. Dabei muß (oder sollte) nicht jede anthropologische Einsicht der Theologie zu einem Satz des Gesetzes werden, nicht eindeutig negativ oder ›gesetzlich‹, zumal wenn das Andere des Gesetzes, das *Außerordentliche*, das Evangelium für die Theologie wie das Anspruchsereignis und die Tora für Levinas' Phänomenologie als Urimpression leitend sind. Es könnte allerdings die soteriologische Asymmetrie im Verhältnis von unglücklicher und glücklicher Passivität ambig werden. Wie Waldenfels auf die mehrdimensionale Ambiguität des basalen Pathos antwortet, ob er es ›malisiert‹ oder ›bonisiert‹, dürfte bezeichnend sein für seine eigene Urimpression und wäre aufschlußreich für seine Nähe oder Ferne zur theologischen Perspektive.

Waldenfels' Phänomenologie des Fremden (die er ›Xenologie‹ nennt) ist eine Theorie der Differenz, die er als *responsive* Differenz näher bestimmt. Kennzeichnend für seine Methode ist, die eidetische durch eine *strukturelle* Reduktion umzubesetzen, in der nicht nach einem ›Wesen‹, sondern nach den basalen *Ordnungen* (z.B. des ›Gesagten‹) zurückgefragt wird, um auf deren Hintergrund das je *Außerordentliche* (das ›Sagen‹) wahrnehmbar werden zu lassen. Daß darin Levinas, Merleau-Ponty und ein kulturhermeneutischer Strukturalismus vereint werden, ist merklich. Diese Reduktion rekurriert nicht mehr auf ein egologisches Subjekt, sondern auf eine (nominale) Struktur, verwandt der von ›Ethos und Logos aus Pathos‹, um das was *vor, außer, neben oder nach* der Ordnung von Ethos und Logos liegt, zu erschließen. Der ›Subjektivität‹ widerfährt in dieser Transformation der Phänomenologie eine ›Kehre‹ von der Konstitutionstheorie zur Vollzugsanalyse, genauer zur Hermeneutik ihrer passiven Genesis, der *Selbstwerdung* als *Genese* des Selbst *zwischen* Eigenem und Fremdem. Entscheidend für Waldenfels ist, daß dieses *Zwischen* der Ort von *Ansprüchen* ist, auf die wir stets nur verspätet Antworten geben. Die responsive Differenz liegt zwischen Was und Worauf einer Antwort, die als ›response‹ stets mehr ist als eine Entsprechung oder ›answer‹. Wir sind *vor* jeder Intention Ansprüchen ausgesetzt, in denen der oder das Fremde in die Eigensphäre einbricht und sie verändert (und diese Sphäre erst zu ›eigen‹ werden läßt). Keine Antwort bringt den Überschuß des Anspruchs zum Verschwinden und keine

Antwort geht in dem von ihr Gesagten auf, sondern bedeutet ihrerseits als eigenes Sagen einen Anspruch. So bei der asymmetrischen Relation von Anspruch und Antwort einzusetzen (statt etwa bei ›der Frage‹), ist der Grundgedanke von Waldenfels' Hauptwerk (›Antwortregister‹).

Kennzeichnend für seine Version dieses Chiasmus ist es – im Unterschied zu Ricoeurs Symmetrie von ›ipse‹ und ›idem‹ und in moderatem Anschluß an Levinas' radikale Asymmetrie –, von einer konstitutiven Asymmetrie aus zu denken, vom Primat des Fremden her (ohne bereits zwischen Person und ›Sache‹ zu unterscheiden), bzw. vom Primat des Außerordentlichen vor der Ordnung, etwa der Natur vor der Kultur. Dieser ›Primat‹ ist nicht als unglückliche Gegenbesetzung zu verstehen, in der ›vom Kopf auf die Füße‹ gestellt werden sollte, was im spekulativen und transzendentaltheoretischen Diskurs vorausgesetzt wird, der Primat des ›idem‹. Sinnvollerweise kann es nur um eine Umbesetzung gehen, in der aus der Perspektive von Kommunikationen, Semiosen und stets darin verstrickten Subjekten *zurückgefragt* wird nach dem, was diesen ausdifferenzierten kulturellen Formen vorausgeht und in ihnen stets mitgesetzt bleibt. Um in dieser Rückfrage – die man im Sinne des Bisherigen *passive Reduktion* nennen kann – nicht zurückzuprojizieren, was erst allmählich ausdifferenziert wurde, gilt es, Zurückhaltung zu üben mit den Selbstverständlichkeiten wissenschaftlicher Thematisierung: einerseits in der Epoché des ›transzendentalen Subjekts‹, andererseits in der Epoché der theologischen ›Voraussetzungen‹, um in der Interpretation zu schauen, wieweit diese Phänomenologie zu gehen wagt ›si per impossibile Deus non esset‹.

Für die passive Genesis des Selbst in Ethos und Logos heißt diese Epoché, nicht bereits mit einer Logik reziproker und symmetrischer Anerkennung einzusetzen, sondern bei einem dynamischen Anspruchsgefüge, aus dem sich erst allmählich geordnete Strukturen ausbilden. Für ein Selbst, verstrickt in diese Ansprüche, heißt das, es nicht als ewig oder stets schon geworden voranzusetzen, sondern in Resonanz wie Respondenz darauf zu verstehen. Paradox formuliert erscheint dann das, was eine Transzendentaltheorie apriorisch nennen würde, als geworden aus aposteriorischen Ereigniszusammenhängen.<sup>258</sup> Mit Cassirer könnte man sagen, die prägnanten Symbole wie ›das Subjekt‹ sind Objektivierungsleistungen, die so erfolgreiche wie verspätete Verdichtungen komplexer Symbolprozesse sind. So gesehen ist von den *vorgängigen* symbolischen *Formwerdungen* aus zu denken, in denen sich formiert, was aufgrund dessen als Subjekt firmiert.

Der Effekt *dieser* Version phänomenologischer Methode ist eine *Öffnung* der Wahrnehmungs- und Beschreibungsmöglichkeiten statt einer Schließung durch eine basale ›Unmittelbarkeit‹ oder eine ›mehr als notwendige‹

<sup>258</sup> Ereignis kann formalontologisch/empirisch oder emphatisch verstanden werden (ebd., 197f). Waldenfels will auf beide Extreme verzichten.

Transzendentaltheorie. Es geht nicht um eine Konstitutionstheorie, mit der ein Fundament gesetzt würde ›als nicht gesetzt‹, sondern um eine Horizonterweiterung und einen Perspektivenwechsel vom Gesetzten auf dessen Genesis, die ein Werden aus dem Offenen ist: etwa die Genesis von Ordnung aus dem Ungeordneten wie dem Außerordentlichen, oder die Genesis der Ordnung des Selbst aus seinen naturalen und kulturellen Kontexten. Was andere ›Emergenz‹ nennen, wird in dieser phänomenologischen Perspektive am Phänomen ausbuchstabiert und entwickelt, ohne dabei bereits eine Wissenschaftstheorie ›größter Reichweite‹ in Anspruch nehmen zu müssen. Anschlüsse sind hier durchaus möglich, auch wenn Methode und Perspektive different bleiben.

Soll man diese ›gewendete‹ Phänomenologie *empirisch oder transzendental* nennen? Eine mögliche Antwort darauf unterläuft diese Alternative. Einerseits gilt *sowohl als auch*, sofern die Reduktion auf eine basale Struktur im Zusammenspiel von Natur und Kultur eine ›quasi-transzendente‹ Funktion einnimmt. Sie ist, als retrospektiv thematisierte, ein Horizontentwurf, der als Modell der (Beschreibung der) Vollzüge dient, so auch des Vollzugs der Selbstwerdung. Dieser Entwurf ist allerdings (zumindest intentionaler) nicht eine Metatheorie, unter die die Einzelfälle zu subsumieren wären, sondern gewonnen und entwickelt an diesen Vollzügen. Semiotisch würde man die Genese und den Status eine ›Abduktion‹ nennen können. Durch den Rekurs auf das Zusammenspiel von Natur und Kultur bleibt diese heuristische Struktur allerdings nicht ›apriorisch‹ oder ›rein‹, sondern wird ›unrein‹, dezidiert perspektivisch, mit einem Sitz im Leben in Kultur und Geschichte, in der sie entworfen wird. In ihrer eigenen Genesis zeigt sich, was für die mit ihrer Hilfe beschriebenen Vollzüge gelten soll, daß sie in ihrer kulturell-geschichtlichen Sättigung thematisch werden. Darin ist eine ›hermeneutische Tugend‹ leitend, die man *Offenheit* für die lebensweltliche Verfaßtheit des Besonderen nennen könnte.

Andererseits gilt für den Status dieser Thematisierung auch *weder empirisch noch transzendental*, sofern weder die Transzendentaltheorie perpetuiert, noch auf eine empirische Methode (etwa der Entwicklungspsychologie) umgestellt wird. Waldenfels' ›radikale‹ oder ›fremde‹ Phänomenologie ist keine transzendente Phänomenologie mehr, sondern durch anders gelagerte Theorien hindurchgegangen und darin gründlich alteriert worden, etwa durch Hermeneutik (Dilthey bis Gadamer), Symboltheorie (Cassirer bis Blumenberg), Gestaltpsychologie, Leibphänomenologie (Merleau-Ponty), Sprachphilosophie (Wittgenstein) und die Auseinandersetzungen zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus bis in die Umbesetzungen der Phänomenologie durch Levinas. Die Epoché sei ›Definalisierung‹, ›Dekausalisierung‹, ›Detotalisierung‹, ›Entstrukturalisierung‹, ›Entregelung‹,

›Desorganisation‹ und ›Dysfunktionalisierung‹.<sup>259</sup> Insofern ist die Phänomenologie Waldenfels' nicht mehr präzise transzendental zu nennen – aber auch nicht empirisch.

Zwischen dieser Alternative fragt sie zurück nach dem, was in beiden voraussetzungsreichen und methodisch gerüsteten Perspektiven bereits zurückgelassen wurde. Das läßt den Status und Ort dieser Rückfrage ›zweilichtig‹ werden, mit der Möglichkeit, dadurch eine Weitung des Blicks zu gewinnen. Darin ändert sich auch der Sinn von ›Empirie‹: ›Erfahrung bedeutet zunächst ein *Geschehen*, in dem die ›Sachen selbst‹, von denen jeweils die Rede ist, zutage treten. ›Empirie, nicht Empirismus‹, heißt es schon bei Dilthey.<sup>260</sup> Empirie meint hier nicht das Vorhandensein von Daten und auch nicht deren Sammlung in Datenbanken, sondern diese Vokabel weist zurück auf die aristotelische ἐμπειρία, die im wiederholten Umgang mit den Dingen Gestalt annimmt. Dazu gehört auch, daß wir durch Leiden und Enttäuschungen lernen. ›Erfahrungen machen‹ heißt etwas durchmachen und nicht etwas herstellen‹.<sup>261</sup> Daher geht es auch nicht um eine empiristische oder naturalistische Reduktion des Selbst auf ein marginales Epiphänomen; auch nicht um eine strukturelle ›Tilgung‹ des Subjekts als Ideologem oder ›alteuropäische‹ Fiktion, sondern um dessen Weitung zum leibhaftigen, ›inkarnierten‹ Selbst, das nicht als Prinzip, sondern als ›Effekt‹ gelten kann (das seinerseits Wirkungen zeitigt). Effekt allerdings nicht im kausalen oder konditionalen Sinn, sondern als Antwort, evoziert durch einen Widerfahrnis- bzw. Ereigniszusammenhang, der den Übergang vom *Wem* etwas widerfährt zum *Wer* der Antwort darauf verständlich werden läßt.

## B) Responsorik

Waldenfels' Umbesetzung des traditionellen Schemas von Frage und Antwort<sup>262</sup> durch den Einsatz bei der Antwort zur Rückfrage auf die ihr vorausliegenden Ansprüche ist semantisch scheinbar geringfügig, aber hat gravierende Folgen. ›Antwort‹ ist hier nicht ein ›type‹ oder ›token‹, sondern meint einen »generellen Grundzug sprachlicher bzw. außersprachlicher Akte und Handlungen«.<sup>263</sup> Es geht *nicht* darum, eine Neuauflage des ›Dialogismus‹ zu versuchen. Es geht auch nicht um einen ›unterentwickelten Personalismus‹. Der Problemhorizont dieser Umbesetzung ist denkbar weit gespannt, etwa die *Kultur als Antwort auf die Natur* verstehen zu können (was

<sup>259</sup> Ebd., 197.

<sup>260</sup> W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Göttingen/Stuttgart 1982, Bd. XIX, 17.

<sup>261</sup> B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden I. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, 19; vgl. ebd., 18–20 zum Erfahrungsbegriff in diesem Sinne.

<sup>262</sup> Vgl. dazu WALDENFELS, *Antwortregister*, 22–186.

<sup>263</sup> Ebd., 324.

nicht zufällig an Cassirer und Blumenberg erinnert), oder Ethos und Logos (auch die des Christen) als Antwort auf ihr stets vorgängiges Pathos. Für die Phänomenologie heißt das, vom starken transzendentalen Idealismus Husserls abzuweichen zugunsten einer kulturhermeneutischen ›strukturalen‹ Position, die sich ernsthaft vom Poststrukturalismus herausgefordert sieht und um eine Antwort ringt, ohne der Herausforderung schlicht zu erliegen. ›Struktural‹ ist nicht streng ›strukturalistisch‹ zu verstehen, sondern als Struktur einer genetisch und dynamisch gewendeten Phänomenologie der orientierenden Differenzen wie Kultur und Natur oder Ordnung und Außerordentliches. Ein ›ordo salutis‹ wäre so gesehen verständlich als Antwortversuch auf das außerordentliche Pathos der Rechtfertigung – mit der kritischen Rückfrage, ob das Außerordentliche nicht in solch einer Ordnung normalisiert oder getilgt zu werden Gefahr liefe. Die Strukturen einer Ordnung sind in und aus dem Werden zu verstehen, und damit aus einem Differenzierungsgeschehen zwischen Ordnung und ihrem (mehrdimensionalen) Anderen wie dem Ungeordneten und Außerordentlichen.

Wenn Waldenfels vom ›Anspruch‹ ausgeht, scheint das Modell der *Sprache* maßgebend zu bleiben. Nur braucht die Responsivität nicht als sprachlich im engeren Sinne verstanden zu werden. Anspruch wie Antwort können sich auch »im vor- oder außersprachlichen Ausdrucksverhalten« zeigen,<sup>264</sup> wobei ›vor-‹ und ›außer-‹ zeigen, daß es sprachrelative Bezeichnungen sind. Es geht also nicht um etwas ›Asprachliches‹, sondern um das nicht in der Sprache aufgehende Antwortverhalten des Menschen. Damit erweitert Waldenfels sein Konzept, sofern »Responsivität sich nicht auf sprachliche Vorgänge beschränkt«, wie Implikationen, Präsuppositionen und Hintergründe anzeigen.<sup>265</sup> *Alles Handeln* ist nolens volens responsiv und daher nicht egologisch oder als ›rein autonomer Spontaneität entsprungen‹ zu verstehen. Sprechen und Handeln, Bedeuten und Begehren, also Logos und Ethos sind nicht einander über- und unterzuordnen (wie auch immer), auch nicht in einem allumfassenden Dritten aufzuheben, sondern Waldenfels schlägt hier einen Chiasmus vor, der die Verflechtung beider unter Wahrung ihrer Eigenarten zu denken vermag:<sup>266</sup> eine »Verbindung durch Nicht-Differenz«.<sup>267</sup> Ihr Medium des Miteinander sei ›im Übergang‹. Sein Modell der Verhältnisbestimmung gewinnt er hier aus der Gestalttheorie: Reden und Tun verhalten sich wie Figur und Grund,<sup>268</sup> bei der das eine hervor, das andere zurücktritt. Damit wird ein unauflösbarer Zusammenhang von Ethos und Logos entworfen, der gleichwohl ihre Differenz nicht

<sup>264</sup> Ebd., 322.

<sup>265</sup> Ebd., 437.

<sup>266</sup> Ebd., 447ff.

<sup>267</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Gefolgt von Arbeitsnotizen, hg. v. C. LEFORT, München 1986, 329.

<sup>268</sup> WALDENFELS, *Antwortregister*, 450f.

nivelliert. Was im ›Vordergrund‹ steht, ist eine Frage der Perspektive und Situation. Eines gegen das andere auszuspielen, wäre abwegig. Lebt doch die Figur vom Hintergrund und umgekehrt.

›Responsivität‹ ist wie die Intentionalität in *fungierende* und *thematische* zu unterscheiden, um die phänomenologische Grundmetapher der Antwort nicht mit dem Phänomen zu verwechseln. Im Unterschied zu Theorien der Intentionalität oder der Kommunikation wird in genetisch-phänomenologischer Perspektive erst ex post nach dem Woraufhin und Wonach (Regel) gefragt, primär hingegen nach dem genetischen Zwischenraum von *Worauf* (Anspruch) und *Was* (der Antwort).<sup>269</sup> ›Rationalität‹ als Ordnungsform entstehe in diesem *Zwischenreich*.<sup>270</sup> Differenzhermeneutisch ist bei Waldenfels zwischen Pathos und der Antwort in Logos und Ethos die Figur des ›Hiat‹ bzw. der ›Diastase‹ leitend, eine *starke* Differenz also, die nicht als ›im Grunde immer schon‹ vermittelt gilt. Das klingt fremd – oder nur zu vertraut in theologischer Tradition. Gilt doch die ›Diastase‹ als ›obsolete‹ Übersteigerung der Schöpfer-Geschöpf-Differenz. Der Ausdruck meint bei Waldenfels aber keine duale Opposition, sondern zeigt die Irreduzibilität des einen auf das andere an. Insofern ist das Pathos ›absolut‹, nicht als Epiphänomen von Ethos oder Logos zu reduzieren (etwa als rhetorisches Pathos oder als Minimalform der Aktivität). Unter ›Differenz‹ versteht er einen »Differenzierungsprozeß, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht«. <sup>271</sup> Semiotisch wird man darin eine Version des ›Primats der Relation‹ vor den Relaten wiedererkennen, die erst in und aus der Dynamis des Relationsgeschehens entstehen.<sup>272</sup> – Damit wäre die (theologisch vertraute) Übersteigerung der Metaphern von ›Diastase‹ und ›Hiat‹ zu mäßigen, nicht um einer geschmeidigen Vermittlung willen, sondern weil sie *zuviel* sagt, mehr als nötig. Es geht um eine irreduzible Differenz von Pathos gegenüber Ethos und Logos, nicht um eine ›Diastase‹. Daher sucht die Hermeneutik von Pathos und Passivität auf dem Hintergrund der geklärten Differenz nach Übergängen und Zwischengliedern, nach der Genesis von Ethos und Logos aus Pathos, wie es an Luther entfaltet wurde.

Paradigmatisch für das *Worauf* der Antwort ist der ›Überanspruch‹ des Fremden, der oder das über bestehende Grenzen (des Gesagten und zuhandener Antworten) hinaustreibt und darin eigene Antworten, ein eigenes Sagen herausfordert. Problemgeschichtlich wird hier aus der Not der

<sup>269</sup> Vgl. ebd., 327ff.

<sup>270</sup> Ebd., 333.

<sup>271</sup> Ebd., 335.

<sup>272</sup> Allerdings würde damit das prägnante Paradigma der Antwort integriert in eine universale Ontologie der Zeichen. Das ist zwar möglich; was sich allerdings in der Orientierung am Phänomen und seiner ›Urstiftungsdifferenz‹ zeigt, würde in der semiotischen Integration nivelliert.



Phänomenologie ihre kardinale Tugend gemacht: Das ungelöste Problem der Fremderfahrung wird zum zwielfichtigen Anfang der Selbstwerdung des ›antwortenden Selbst‹. »Die Fremderfahrung bedeutet keinen Akt, den wir uns zuschreiben können, sie besteht aus singulären *Ereignissen*, die unseren Intentionen zuvorkommen, sie durchkreuzen, von ihnen abweichen, sie übersteigen und die deshalb den Zirkel von Besonderung und Verallgemeinerung, von Teilung und Verganzheitlichung sprengen«. <sup>273</sup> Antwort ist die Art und Weise, auf das Fremde einzugehen, ohne es (wie tendentiell bei Ricoeur oder Kierkegaard) <sup>274</sup> in einer ›Aneignung‹ aufzuheben. Das Verhältnis ist von einer ›Irreziprozität‹ <sup>275</sup> gekennzeichnet, die den Chiasmus von Fremdem und Eigenem als *asymmetrisch* verfaßt sieht. <sup>276</sup> Reziprok wird das Verhältnis erst später in der Perspektive eines Dritten, von dem aus ›hin und her‹ gegangen werden kann, wie in der phänomenologischen Thematisierung *ex post*.

Waldenfels' ›Kehre der Phänomenologie‹ ist eine gravierende Umbesetzung, sofern das Worauf nicht ›nur‹ eine Frage ist, sondern genuin mehr, im Anschluß an Levinas und der Hermeneutik der ›Gabe‹. Der Sinn der ›Antwort‹ verdoppelt sich hier. Während eine ›*answer*‹ die bloße Entsprechung auf eine Frage wäre, ist die ›*response*‹ mehr als das, sofern in ihr der Überschub eines Anspruchs nicht aufgehoben wird und der Eigensinn der ›*response*‹ seinerseits darüber hinausgeht. Beiderseits bleibt ein *Mehr*, das über die Entsprechung von Frage und Antwort hinausgeht. Indem eine Antwort *gegeben* wird, ist die Dynamik der *Gabe* der ›Grund‹ (besser: die Grundmetapher) eines beiderseitigen Überschusses, weil sie nicht aufgeht im ›Empfangen‹ oder in einer *gegebenen* Antwort. <sup>277</sup> Dieser *Chiasmus* ist theologisch treffend: Geht es um die Gabe der zugeeigneten Gerechtigkeit, wird die in keiner ›*vita passiva*‹ aufgehen oder erschöpft werden. Umgekehrt aber und verspätet demgegenüber ist jede ›*vita passiva*‹ als *eigene* Antwort ›mehr‹ und ›anderes‹, als in der Gabe gegeben wurde. Deren Gebrauch in Ethos und Logos des Lebens läßt die Gabe wirksam werden, wie sie es von sich aus nicht wäre. Kann man soweit gehen, erst die Antwort lasse die Gabe zur

<sup>273</sup> WALDENFELS, Topographie des Fremden, 51.

<sup>274</sup> J. RINGLEBEN, Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards, Berlin 1983.

<sup>275</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 335.

<sup>276</sup> Woher diese phänomenologisch basale Unterscheidung von Eigenem versus Fremdem stammt, wäre eigens zu klären. Begriffsgeschichtlich ist sie vermutlich jung, vielleicht eine terminologische Prägung im Ausgang von der ›radikalen Alterität‹, als deren Name ›das Fremde‹ fungiert. Problemgeschichtlich allerdings ist sie erheblich älter. Wenn sich die Griechen von den Barbaren unterscheiden oder die Juden von den Heiden, ist sie bereits präsent. Üblich allerdings ist eher, dem Fremden das Heimische oder Vertraute gegenüber zu stellen; und dem Eigenen das Andere oder Öffentliche (wie im römischen Recht).

<sup>277</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 190ff.

Gabe werden, die ohne Antwort »a fond perdu« wirkungs- und leblos bliebe? Für das Verhältnis von Rechtfertigung und *vita passiva* jedenfalls liegt diese Vermutung nahe; aber gilt das auch für die reine Passivität? Hier spielt die Phänomenologie der Theologie eine riskante Erwägung zu: Wäre der Geber, der er ist, wenn er nicht dazu *würde* in der Antwort, im Empfangen und der lebendigen Weitergabe?

In der Gabe scheint vorausgesetzt, daß sie als solche »empfangen« wird. Hier gabelt sich die Theorie der Gabe. Man kann darin das Indiz für die Triftigkeit einer transzendentalen Voraussetzung sehen. Man kann aber auch das Empfangen als »Werden« aus dem urstiftenden Ereignis verstehen. Waldenfels versteht Gabe nicht nur als Zeichentausch in symmetrischen Verhältnissen und unter transzendentalen Konditionen, sondern als *verdoppelte* Gabe in *asymmetrischen* Verhältnissen: Gabe gibt mehr, als an »Kapazität« vorausgesetzt werden kann, insofern überschreitet sie den »homo capax«. In der Gabe der *Antwort* wird ihrerseits mehr und anderes gegeben, worin sich die Gabe verdoppelt, aber nicht annulliert wird (wie Derrida insinuierte). So ergibt sich die Möglichkeit, nicht nur Gleiches aus Gleichem unter Gleichen zu rekonstruieren (also Subjekte aus Subjekten zwischen symmetrischen Anerkennungsverhältnissen), sondern Neues aus Altem unter Ungleichen zu entdecken, etwa Subjekte aus Anspruchsereignissen, die sich asymmetrisch zueinander verhalten.

Methodisch impliziert das die *passive* Reduktion des Gesagten und seiner Ordnung auf den dynamischen Vollzug, dessen Urstiftung sich nicht als ein Akt, sondern als ein *widerfahrendes Ereignis* erschließt. Das »Redeereignis ist [...] weder aktiv vollzogen noch passiv erduldet«, <sup>278</sup> sondern *diesseits* der verglichenen und bestimmten handlungslogischen Differenz von Tun und Leiden. Insofern steht es diachron *quer* zu den antwortenden Aktivitäten und Passivitäten. Worauf es dabei ankommt ist die *Differenz* zwischen handlungslogischer Korrelation und ereignislogischer »Diastase«, <sup>279</sup> die nicht schon *in* einer Unterscheidung besteht, sondern aus der eine Unterscheidung erst hervorgeht. Weniger »diastatisch« als dialektisch formuliert rekurriert Waldenfels hier auf einen »Unterscheidungsgrund«, der der Unterscheidung von Anspruch und Antwort *vorausliegt*. Nur ist dies kein stabiler Grund, sondern eine *Grunddifferenz*. Fast könnte man an Schelling erinnert werden. Aber Waldenfels' Rückgang ist kein Gang zu einem absoluten Anfang, sondern zielt auf einen Ort, an dem stets schon begonnen wurde, insofern folgt er Levinas' »anarchischer« Diachronie. Der Anfang ist schon vorübergegangen und die Antwort daher stets verspätet: »Gegenüber den verschiedenen Aneignungsversuchen ziehen wir es vor, von herrenlosen *Ereignissen*, von nomadisierenden Reden, von geflügelten

<sup>278</sup> Ebd., 197.

<sup>279</sup> Ebd., 200.

Worten auszugehen. Das bedeutet, destruktiv betrachtet, ein *Entordnen*, ein Aussetzen von Ordnungsgesichtspunkten [...]. Die Betonung des Ereignischarakters der Rede führt zu einer *Entsubjektivierung* und *Depersonalisierung*, nicht durch Umschlag in das Gegenteil, sondern durch Neutralisierung von Gegensätzen. Das Redeereignis ist weder subjektive Idee noch objektives Ding, weder aktiv vollzogen noch passiv erduldet, es ist mir als Sprecher weder völlig eigen noch völlig fremd.<sup>280</sup> Das ›Redeereignis‹ so zu verstehen, wäre erhellend für das ›verbum externum‹ als Medienereignis der Rechtfertigung. Dann allerdings ist aus theologischer Perspektive zurückzufragen, ob ›Entsubjektivierung‹ nicht bloß die negatorische Seite dieses Ereignisses bezeichnen würde (wie in der Mystik). Luther jedenfalls sah die Pointe der *kreativen* Passivität darin, daß es in Antwort darauf zu einer *Personwerdung* kommt.

Diese kreative Konsequenz bleibt bei Waldenfels nicht unthematisch. Differenztheoretisch unterscheidet er zur Präzisierung die Transferenz (in der Selbst- und Fremdbezug überstiegen werden) von der Indifferenz (der Neutralisierung der Differenz), diese von der Präferenz (in der der Selbst- dem Fremdbezug vorausgeht) und alle drei von einer sogenannten ›Prä-Interferenz‹, in der der Selbstbezug *im* Fremdbezug entsteht. Damit sucht er den Einsatz bei der Subjektivität oder Intersubjektivität zu unterlaufen im Rekurs auf eine diesseits dieser Relate liegende dynamische Relation, die er ›Prä-/Interferenz‹ nennt:<sup>281</sup> ›Prä-‹ sofern Eigenes erst *wird* im responsiven Eingehen auf den mir vorausgehenden Anspruch; ›Inter-‹ sofern das Anspruchsereignis stets schon *in* Ordnungen bzw. Strukturen auftritt. »Dies besagt, daß die Beziehung (a) sich lateral und seriell ausbreitet und nicht vertikal zu einer Architektonik zuspitzt, daß sie (b) durch keine dritte Verbindungsinstanz hergestellt wird und daß sie (c) nicht-reziprok ist und nicht wechselseitig in beiden Richtungen durchlaufen wird.«<sup>282</sup> Daß diese säuberliche Unterscheidung im Überblick formuliert ist, sei nur notiert. Sie hat nominalen Orientierungscharakter. Darin läßt sie die Urimpression eines widerfahrenden Pathos als Ereignis des Anspruchs hinter sich, fragt aber danach zurück, statt es zurückzulassen.

In theologischer Perspektive klärt diese Umbesetzung ein Problem: Das Zur-Sprache-Kommen Gottes in seinem Sagen läuft leicht Gefahr, das Subjektivitätsproblem am Orte Gottes zu wiederholen, wenn man es von der Präferenz eines Sich-Sagens her verstünde oder wenn man es von einem ›actus purus‹ aus rekonstruierte. Der Selbstbezug Gottes wäre die absolutheitstheoretische Version der reinen Subjektivität, mehr nicht. »In allen monozentrischen Theorien, die von einem einzigen Bezugszentrum

<sup>280</sup> Ebd., 196f.

<sup>281</sup> Ebd., 205ff.

<sup>282</sup> Ebd., 233.

ausgehen, gibt es nur eine *einzigste, absolute Präferenz*«,<sup>283</sup> wie in den klassischen Subjektivitätstheorien. Demgegenüber kann die ›Prä-/Interferenz‹ das Sagen Gottes *im Fremdbezug* verorten, in dem auch *er wird*, wer er ist, ›Deus loquens‹. Für die Gleichnisrede Jesu ist das leicht nachvollziehbar. Es auch für das ›Wort Gottes‹ gelten zu lassen, ist für Gott wie Mensch eine gravierende Umbesetzung, die angebracht scheint, wenn Sinn und Bedeutung des ›Wortes Gottes‹ maßgeblich aus der Gleichnisrede Jesu zu verstehen sind. Das hat die kritische Folge, wo immer sein Wort *nicht* zur Wirkung käme, es sich verlieren würde, à fond perdu. Nun wäre die persistente Zurückweisung seines Anspruchs von genau dieser Heillosigkeit, für beide Seiten. Daß es nicht dabei bleibt, bezeugt die gewisse Hoffnung, wie sie sich in der Antwort des Bekenntnisses artikuliert. Die Spur der Hoffnung ist das an der Antwort, was nicht einfach zirkulär zurückkehrt zum Geber, sondern darüber hinausgeht, indem sie die Gabe weitergibt und wirken läßt, was er nicht in ›allmächtigem Handeln‹ selber vermöchte.

Für eine transzendente Theorie wie die klassische Phänomenologie klingt das mindestens paradox, wenn nicht absurd. Im Geben der Antwort auf einen Anspruch scheint doch das transzendente Subjekt bereits vorausgesetzt, das angeblich erst werden soll in diesem Sagen. Selbstbeziehung oder intersubjektiv vermittelt die reziproke Wechselbeziehung müßten basal sein, um das zu explizieren. Wenn hingegen im Antwortgeschehen ein Selbst erst *wird*, kann dies nach Waldenfels »nur in einer ›passiven‹ oder in einer ›medialen‹ Beziehungsstiftung geschehen«, ohne auf eine souveräne dritte Instanz zu rekurrieren.<sup>284</sup> Das *Sich wird* erst im Sagen, so wie sich eine Gestalt erst auf ihrem Hintergrund zeigt. Semiotisch gefaßt: Die *Relate werden* in der Relation, so wie sich semantische Differenzen erst im Sprachgeschehen ausbilden. Nur wäre das noch eine Unterbestimmung, wenn darin schon die Ordnung der Sprache wie der Zeichen als ›allumfassend‹ vorausgesetzt wäre. Auf seine Natur beispielsweise kann der Mensch nicht nicht antworten. Daß er sich zu ihr verhält, ist unumgänglich. Wie hingegen, wann und womit, bestimmt, in welcher Kultur er lebt, die nicht schon ist, sondern wird, *anders* wird, sich weiterentwickelt, indem er antwortet. Dieser *genetisch*-phänomenologische Blick auf ein Urstiftungsgeschehen darf nicht verwechselt werden mit einer ›naturgetreuen‹ Beschreibung aktueller Ereignisse. Aber sie werden anders beschreibbar und verständlich im ›Zwielicht‹ der Grunddifferenz von Pathos und Antwort.

Derart aus der Ordnung ›über sie hinaus‹ bzw. ›vor sie zurück‹ zu fragen, provoziert anfechtbare Metaphern. Wenn Sagen und Gesagtes nicht nur eine Wiederholung der Differenz von ›parole‹ und ›langue‹ sein sollen, muß die Eigenart des *Sagens* auch über den Vollzug einer ›langue‹ in der ›parole‹

<sup>283</sup> Ebd., 209.

<sup>284</sup> Ebd., 212; zum Medium vgl. ebd. 214.

hinausgehen. Ihr ›Mehr‹ ist das (nicht abstrakt, sondern genetisch kreative) Andere der Ordnung, die im Gesagten vorliegt. Sagen ist wesentlich Abweichung vom Gesagten und entzieht sich damit dessen Regeln, geht ihr voraus oder überschreitet sie. Es läßt sich nicht fügenlos subsumieren unter schon Gesagtes, sondern es ist stets (zumindest auch) anders und gegenüber dem Bisherigen neu. Das Andere der Ordnung bleibt aber kein ›krudes‹ Anderes, sondern im Sagen einer Antwort entsteht eine Selbstbeziehung, die den Übergang vom *Wem* eines Widerfahrnisses zum *Wer* der Antwort eröffnet. »Wenn diese Ordnungen durchbrochen werden, so durch eine erste Differenz, in die das Sagen zu sich selbst tritt, indem es sich sagt. Im Gegensatz zu einem Ereignis, das bloß zur *Sprache kommt* wie der aufleuchtende Blitz, wäre das Sagen ein Ereignis, *das etwas zur Sprache bringt, indem es selbst mit zur Sprache kommt*, so wie das Tun ein Ereignis ist, das etwas ins Werk setzt, indem es selbst mit hervortritt [...]. Das Rätsel liegt in dem *Sich* des Sichereignens«. <sup>285</sup> Dieses ›Sich‹ ist rätselhaft, weil es nicht vorausgesetzt werden kann, wenn es als Rückbezug erst wird im Fremdbezug. Es wird nicht nur ›etwas‹ gegeben in der Antwort, sondern darin gibt man auch ›sich selbst‹, worin das ›Sich‹ erst wird, was es sein wird.

Die liquide Dynamik des Sagens liegt dem thematisch verfaßten Aussagen ›von etwas‹ voraus und ist daher ›präpropositional‹. Der ›Aussagevorgang‹ ist zunächst ein Ereignis im Vollzug der Sprache, wie Waldenfels mit Anklang an das traditionelle ›Sprachereignis‹ formuliert. <sup>286</sup> Während er meint: »Das *Sichsagen* wäre ein *implizites Mitsagen*«, <sup>287</sup> scheint hier eine Erweiterung angebracht: Das Sagen ist auch ein implizites *Sichsagen*, nicht autark und autonom, sondern getroffen und affiziert vom Anderen, auf den darin geantwortet wird. »Ein *Sichsagen* scheint nur so denkbar, daß stets dann, wenn etwas gesagt wird, eine Sonderung geschieht, in der das Sagen des Gesagten sich auf sich selbst bezieht«. <sup>288</sup> An dieser Genesis der Selbstbeziehung *im Sagen* zeigt sich – nun im Modell der Sprache, nicht mehr des *Selbstbewußtseins* –, wie Reflexivität entsteht, die als *Sich* des Sagens auftritt. Der Rückbezug wird *mitgesetzt* und *wird* auf diese Weise im Vollzug des Sagens, nicht als autonomer Akt, sondern evoziert durch den Anspruch des Anderen. Auch hier gilt ein ›Sein im Werden‹. Das muß nicht allein im Modus der Sprache entfaltet werden, denn im *Sichsagen* ist auch ein *Sichzeigen* präsent. <sup>289</sup> Logos wie Ethos sind von der genannten Struktur. Dieses ›liminale Sich‹ ist noch ›beiläufig‹, nicht ›als Sich‹ identifiziert oder gar thematisch. »Nur ein Sagen, das sich im Gesagten selbst mitsagt, ohne sich

<sup>285</sup> Ebd., 201, ebd. zur Unterscheidung von Selbes und Selbst.

<sup>286</sup> Ebd., 218f.

<sup>287</sup> Ebd., 212.

<sup>288</sup> Ebd.

<sup>289</sup> Ebd., 221ff. Vgl. in dieser Hinsicht die maßgebliche Studie von D. MERSCH, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

in Gesagtes zu verwandeln, höhlt sich aus, faltet oder spaltet sich zu einem Selbst, das fähig ist, sich weiter zu bestimmen und zu differenzieren«. <sup>290</sup>

### C) Im Zeichen des Pathos

Waldenfels' phänomenologische Reserve gegen die Überführung des Sagens in Gesagtes ist eine Figur des Sprachdenkens, die protestantisch vertraut klingt. Die ›viva vox‹ ist nicht durch die Schrift zu ersetzen und nicht in sie aufzulösen, so wie diese als Gesagtes im Schriftgebrauch zum Sagen werden muß, um lebendig zu werden. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus hingegen ist die Insistenz auf dem Sagen ein Argument für die ›Absolutheit‹ bzw. Irreduzibilität der Sprache auf die Schrift. Das impliziert, wie Waldenfels zeigt, *nicht* notwendigerweise, mit einem mächtigen Subjekt alles versammelnder Präsenz zu operieren, dann jedenfalls nicht, wenn man das Sagen nicht a limine als autonomen Akt bestimmt (weder als Sprechakt noch als Aussage). Es ist vielmehr Sprachereignis im Sinne eines Geschehens, das *quer* zur Korrelation von Aktivität und Passivität steht. So gesehen ist in diesem Ereignis ein quer stehendes Pathos wirksam, das Logos und Ethos evoziert.

Der passiv-genetische Zusammenhang der Selbstwerdung ist in Waldenfels' Phänomenologie demnach erst sekundär Funktion einer Handlungsaktivität. Es ist *nicht* einfach der Andere, der in seinem Anspruch ein Selbst ›hervorruft‹ – also auch kein Gott, der das Selbst mächtig ins Sein ruft. Eine solche Umkehrung des Handlungsschemas würde nur wiederholen, was gerade unterlaufen werden soll. Ein souveränes, absolutes Subjekt würde an denselben Aporien kranken wie das ›cogito‹ oder das ›idem‹. Demgegenüber ist dem Selbstbezug im Sagen a limine ein kreativer Fremdbezug eingeschrieben, sofern dieses Sagen ein Antwortgeben auf den Anspruch des Anderen ist. Der Selbstbezug entsteht – nicht allein protestantisch gesagt – ›in, mit und unter‹ dem Fremdbezug. Und dieser Bezug ist keine ›Synthesis‹, in der zusammengefügt oder verknüpft wird, was sonst auseinanderfiel in Mannigfaltigkeit, sondern er ist eine ›Anknüpfung‹, ein offener Anschluß an den Anderen, wodurch Selbst und Anderer nicht in eine höhere Einheit aufgehoben werden, sondern *different bleiben* und in dieser Differenzierung erst ›ausdifferenziert‹ werden.

Anthropologisch wie kulturtheoretisch geht es damit um die *Umbesetzung eines Denkens im Zeichen des universalen Logos oder des universalisierungsfähigen Ethos durch ein Denken im Zeichen des vorgängigen Pathos*, aus dem Logos und Ethos entstehen (und in passiver Reduktion phänomenologisch zurückbezogen werden). Dieses der Responsivität vorausgehende und sie evozierende Pathos bildet den einerseits metaphysik-, andererseits (psycho) pathologieaffinen *Übergang* von Waldenfels' Hauptwerk, dem ›Antwortre-

<sup>290</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 223.

gister«, zu seinem ›Spätwerk«, den ›Bruchlinien der Erfahrung«, in dem die responsive zu einer *pathischen* Phänomenologie fortgeschrieben wird.<sup>291</sup> Der *Respondent* ist zunächst *Patient* von Widerfahrnissen, Ereignissen, Ansprüchen und Gaben, von Störungen, Unglück, Traumata oder Leiden – die das *Worauf* seiner Antwort bilden. Als solche werden sie nicht ex ante, sondern erst ex post ›identifiziert«. Daher ist es auch nicht ein schon bestimmtes Anderes oder ein bestimmter Anderer, der oder das mich trifft. Das Getroffenwerden geht im Vollzug der Bestimmung des Treffenden voraus. Nicht ›etwas trifft mich als etwas«, sondern primär werde ich getroffen, das evoziert den Weg der Antwort darauf, in der erst ein Etwas identifiziert werden wird, was dann als etwas bestimmt werden kann. Daß Waldenfels hier die Mehrdimensionalität der Pathosereignisse im Blick hat, ist ebenso deutlich – wie seine Affinität zu ›unlustvollen« Passivitäten. Die Ambivalenz des Pathos (›remoto Deo‹) zeigt sich hier ebenso wie die Dominanz von ›leidlichen« Ereignissen.

Waldenfels' ›Übertreibung« (oder Entschränkung) der phänomenologischen Rückfrage auf das initiale Widerfahrnis öffnet das unabsehbar weite Feld von Pathos, Pathe, Affekt und Gefühl, die weder Wissen noch Wollen sind, sondern different dazu bleiben und ihnen insofern vorausgehen, als sie Ethos wie Logos evozieren, bleibend ›tönen« und sowohl orientieren wie desorientieren können. Der naheliegende Einwand, Ethos wie Logos bildeten den doch ihrerseits immer schon vorgängigen Horizont der Pathe, so wie die Kultur alle Ereignisse und Interpretationen schon umfängt, bevor sie vollzogen werden, ist hermeneutisch wie pragmatistisch nicht abzuweisen. Diese im Grenzwert objektiv idealistische These, mit der die Kultur zum transzendentalen Horizont wird, in dem alles wird, was ist – setzt voraus, was Waldenfels in seiner Genesis analysiert. Mit der These einer immer schon prästabilen Kultur wäre eine Beobachter- oder Theorieposition in Anspruch genommen, die bereits distanziert und vergleichbar gemacht hätte, was unter dem phänomenologischen Mikroskop als genetischer Ereigniszusammenhang erscheint – und einen trifft, bevor man es distanzieren kann. Hier geht es nicht um unnötige Alternativen, sondern um eine Perspektivendifferenzierung. Die Absolutheit im Sinne der Irreduzibilität der liminalen Ereignisse und Vollzüge evoziert auch eine eigene Form der phänomenologischen Rückfrage (der passiven Reduktion), mit der versucht wird, das einer Beobachterposition Fremde solcher Ereignisse sehen, sagen und beschreiben zu können, ohne es als kulturell bereits prästabilisiert vorauszusetzen.

Sofern einen ein Widerfahrnis nicht stumm und regungslos macht, wie ein Trauma oder der Tod, evoziert es Begehren und Bedeuten, Streben und

<sup>291</sup> B. WALDENFELS, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M. 2002, vgl. 11f.

Bestimmen, Ethos und Logos. Das Pathos, von dem her der Logos entsteht und das ihm eingeschrieben bleibt, weckt ein ›responsives Begehren‹. Dieses ›Begehren‹<sup>292</sup> kann in seinen Anfängen noch nicht ein *intentionales* Streben nach Erfüllung sein, das in einem ›appetitiven Zirkel‹<sup>293</sup> bliebe wie das Selbsterhaltungstreben. Lacan wie auf seine Weise auch Levinas unterschieden ›désir‹ von dem Streben nach Bedürfnisbefriedigung. Die Bedürfnisse können gestillt werden wie ein Mangel und darin befriedigt werden. ›*Désir*‹ hingegen ist ein unstillbares Begehren, das von Erfüllungen wachgehalten wird und darin nie aufgeht. Von dieser Art scheint die eschatologische Hoffnung zu sein – wenngleich zu ergänzen wäre, daß es auch Erfüllungen gibt, die in keiner Hoffnung aufgehen, sondern sie überschreiten. Der Chiasmus sollte hier nicht einseitig die Unendlichkeit des Begehrens kontrastieren, sondern auch das Surplus einer Erfüllung sichtbar werden lassen.

Waldenfels präzisiert das Begehren als einen Anspruch (›demande‹) an den Anderen. Es übersteigt den Zirkel der Bedürfnisse und regt sich nicht-intentional. »Während das intentionale Streben sich auf das richtet, was als unerfülltes Leben noch nicht da ist, strebt das responsive Begehren nach dem, was – wie der Tod – nie da sein wird. Der Stachel des Begehrens, sein ›Stimulus‹, ist nicht mehr und nicht weniger als ein fremder Anspruch, auf den wir in der ›Response‹ antworten.«<sup>294</sup> Dieses *Ereignis* des Anspruchs, der nicht als intentionaler Akt zu verstehen ist, *wirkt* als *Widerfahrnis*, das einen *trifft*, ohne es gewählt zu haben und ohne daß eine ›Fähigkeit zur Aufnahme‹ transzendental vorausgesetzt werden kann. Keine Kapazität oder Rezeptivität eines ›homo capax‹ geht diesem Ereignis voraus. Übersteigt es die ›Kapazität‹, evoziert es im Grenzwert tiefste Verzweiflung oder überschwengliche Freude – mehr als erwartet jedenfalls. Das zeigt sich drastisch an außerordentlichen Ereignissen, wie dem Tod eines Anderen. Es zeigt sich aber auch im weniger Außerordentlichen wie den kleinen Gesten der zuvorkommenden Aufmerksamkeit.

Der Theologie zu denken gibt Waldenfels' Insistieren auf der nicht *einzuordnenden* ›Urpassivität‹, sofern sie beispielsweise nicht durch kirchliche Praktiken oder eine theologische Taxonomie zu ›normalisieren‹ ist. Wie das Evangelium nicht in einer Ordnung aufgeht, auch nicht in der des Gesetzes, so wie der außerordentliche Anspruch des Gesetzes (zumal der Bergpredigt) in keiner Ordnung einer Lebensform. Sowenig sie einer ›natürlichen‹ Kapazität entsprechen, sowenig wäre das ›Hören‹ eine zureichende Bestimmung als ›Fähigkeit‹, die der Widerfahrung korrespondierte. So gesehen erscheint die im Anschluß an Luther anzuführende Passivität

<sup>292</sup> Ebd., 14ff.

<sup>293</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 336.

<sup>294</sup> Ebd., 345.



der ›fides ex auditu‹ noch als eine Unterbestimmung. »Die Passivität des Hörens wirft keine Probleme auf, die nicht durch das Zusammenspiel von subjektiver Besonderheit, kommunikativer Allgemeinheit und hermeneutischer Vermittlung zu bewältigen wären. Dies ändert sich erst dann, wenn Sprechereignisse sich der Disjunktion von Aktion und Passion sowie der entsprechenden Zu- und Einordnung entziehen *und wenn eine Urpassivität in das dialogische Geschehen eindringt.*«<sup>295</sup> Wäre die Passion nur eine umgekehrte Aktion, dann wäre die Frage die Aktion, die Antwort nur die Reaktion, das Hören also rezeptive Reaktion. Der (vermeintliche) cartesische Dualismus setzte die Passion als kausale Wirkung der Aktion. Vermittelt würde diese Differenz durch eine unterstellte Reversibilität und Reziprozität, die dem Hörer jederzeit einen Übergang in die Aktion der Rede ermöglicht, so daß »dieselbe Botschaft dort verschlüsselt, hier entschlüsselt wird.«<sup>296</sup> Eine Passivität des Glaubens, die nur als *Entsprechung* zur handlungslogischen Aktivität Gottes verstanden würde, wäre immer ›nur‹ korrelativ, denn die Handlungslogik kennt weder ›eine‹ Aktivität noch ›reine‹ Passivität. Erst wenn dieses Schema gekreuzt wird von einer quer stehenden Urpassivität, läßt sich ein Anderes der Korrelation von Aktivität und Passivität formulieren.

#### D) Drei Passivitäten des Selbst

Das Antworten, das »aus dem Begehren kommt«,<sup>297</sup> sei aus der quer stehenden »Passion«<sup>298</sup> zu verstehen, die Waldenfels entsprechend der semantischen Mehrdimensionalität von Pathos dreifach ausdifferenziert. Die ›Passion‹ sei einerseits das ›Widerfahrnis‹, das mir zustößt, mich affiziert und ›pathisch‹ werden läßt; andererseits wirkt sie im ›Erleiden‹, im lust- oder unlustvollen Sinne, und schließlich in der ›Leidenschaft‹, die mich ergreift, hinreißt und außer mich geraten läßt. Passivität sei nicht im handlungslogischen Dual von Tun und Leiden zu verstehen, wie Waldenfels mit kritischem Hinweis auf Descartes' Passionstraktat vermerkt.<sup>299</sup> Wie für das Sagen und Handeln gilt ceteris paribus auch für das Sehen, daß es kein »reiner Akt oder eine reine Aktion«<sup>300</sup> sei, sonst wäre es von der Halluzination ununterscheidbar. »Das Antworten, das aus dem Anhören kommt, folgt einem Passiv, das dem Sagen als solchem innewohnt und nicht bloß seine Eigeninitiative

<sup>295</sup> Ebd., 246 (kursiv P.S.).

<sup>296</sup> Ebd.

<sup>297</sup> Ebd., 345. Hier ist die These einer Genesis des Logos aus dem Ethos impliziert, die der Gleichursprünglichkeit von Ethos und Logos aus Pathos zuwiderliefe. Dem wäre eigens nachzudenken.

<sup>298</sup> Ebd.

<sup>299</sup> Ebd., 345f.

<sup>300</sup> Ebd., 346.

einschränkt«, <sup>301</sup> genauer: sie nicht bloß nicht einschränkt, sondern *weckt*. Was Waldenfels indes nicht bemerkt, ist noch ein anderer Ausgang des Widerfahrnisses, wenn dieses Pathos so wirkt, daß sich das Sagen wie im Appell ›Sapere aude!‹ *gegen* seine Herkunft wendet, und darin eine Antwort wäre, die aus einem Anhören der Tradition etwa Leibniz käme und sich dezidiert gegen diese Herkunft wendet. Die tradierte ›Unmündigkeit‹ gälte als rein negativ qualifizierte, zu überwindende Passivität. Daß in der Disqualifizierung des basalen Pathos als Heteronomie der ›mainstream‹ der ›Passivitätsbewältigung‹ besteht, nicht erst in der Neuzeit, wird von Waldenfels sowenig erörtert, wie es sich von selbst versteht. <sup>302</sup>

Waldenfels geht hier statt dessen konstruktiv den kreativen Zügen der Passivität nach, um aus ihr die Selbstwerdung zu entfalten (die bereits angedeutete Genesis des *Wer* aus dem *Wem*). »Ein Antworten, das nicht aus sich selbst heraus spricht, steht im Sog eines Fremden, in dem Passion des Begehrens und Passiv der Rede miteinander verschmelzen.« <sup>303</sup> Das Begehren dieser Rede erfüllt sich nicht im Gehorsam gegenüber einem Logos eines Herrn, sondern sei ein »herrenloses Streben, das auf einen fremden Logos hört«. <sup>304</sup> Warum es ›herrenlos‹ sein soll, wie eine Gabe ›geberlos‹, bleibt dunkel; es sei denn, es wäre schlicht zu verstehen in Abweisung von Hegels Dialektik von ›Herr und Knecht‹. Was sich bei Waldenfels ›Hören auf den fremden Logos‹ beinahe gnoseogen anhört, ist eine *laterale* Fassung der *Heteronomie*, <sup>305</sup> eine Implikation von Waldenfels' Xenologie, die den Fremden als Quell gelingenden Lebens ›bonisiert‹. Das scheint antiaufklärerisch, ist es aber nicht. Was als Heteronomie pauschal abgewiesen wurde – obgleich es in der theologischen Tradition meist kritischer gesehen wurde in seiner *kreativen* Möglichkeit und Wirklichkeit –, kehrt bei Waldenfels in aufklärungskritischer Version wieder. Die Bedingungen der Unmöglichkeit, Heteronomie in ihrer zwiefältigen Möglichkeit wahrzunehmen, zeigt einen undialektischen Autonomieprimat, der der Gewärtigung der Passivität in sich selbst ermangelt und ihrer angesichts des Anderen nur als schlechte Fremdbestimmung innerwerden kann.

Waldenfels' drei Passivitäten sind Paradigmen der *Fremdheit*: initial ein fremdes und externes *Widerfahrnis*, zweitens ein dauernd befremdendes *Er-*

<sup>301</sup> Ebd.

<sup>302</sup> Diese Geschichte der ›Passivitätsüberbewältigung‹ wäre eigens zu schreiben, um diese Selbstverständlichkeit in Verstehen zu überführen.

<sup>303</sup> Ebd., 347.

<sup>304</sup> Ebd.

<sup>305</sup> Ob das eine ›-nomie‹ genannt werden sollte, ist allerdings fraglich. Es ist nicht primär der Nomos des Fremden, sondern dessen unregelmäßiger, unregelmäßiger Einbruch ins eigene Leben, der erst ex post als Fremdbestimmung identifiziert werden kann – um dann allerdings kritisch unterschieden zu werden in ›gut und böse‹ oder vorsichtiger in ›lebensdienlich‹ und ›-hinderlich‹.

*leiden*, das im Sagen oder Tun der Antwort mitgesetzt bleibt, und drittens eine eigene *Leidenschaftlichkeit* der Antwort auf den oder das Fremde. Ersteres ist die *basale Passivität* quer zu den Korrelationen, gefolgt von der mitgesetzten *korrelativen Passivität* (wobei sich eine Verkürzung der Wirkung des Pathos auf das ›Leidentliche‹ zeigt), um drittens in die *Affektivität der Passionen*, der Leidenschaften, überzugehen.<sup>306</sup>

Auf dem Hintergrund des an Luther anschließenden Versuchs, ›reine‹ Passivität und Passivitäten ins Verhältnis zu setzen, kann man in Waldenfels' Passivitätskaskade – neben den bemerkenswerten Nähen und hilfreichen Weiterführungen – eine doppelte Engführung wahrnehmen. Vom basalen Pathos zu den vielfältigen Pathe aus zu denken, verengt den Blick aufgrund der semantischen Kontinuität. Wenn das Pathos des Urstiftungsereignisses quer steht zu allen Korrelationen, ist es ›in, mit und unter‹ all diesen Aktivitäten und Passivitäten präsent wie wirksam. Daher ist auch die rhetorisch so vertraute Konzentration auf die Pathe insofern ein Kurzschluß, als die Rede ebenso auf Logos wie Ethos wirkt in ihrer ganzen Vielfalt. Nur wenn man die Pathe als das basale anthropologische *Medium* der Übergänge in Ethos und Logos versteht, ist diese Konzentration plausibel. Die klassische Tradition der Herrschaft des Logos hingegen steht dem entgegen und begründete in der Aufklärung die entsprechende (selbstmißverständliche) Rhetorikkritik. Erst wenn anthropologisch zugestanden würde, daß die Pathe diese mediale Funktion haben, wäre diese Auszeichnung plausibel. Dem Schnellschluß vom Pathos auf die Pathe entspricht der vorhergehende Schluß vom Pathos auf das Erleiden oder Erdulden. Wie in der Mystik und teils noch bei Luther ist die Affinität zum *unlustvollen* Erleiden hierin mitgesetzt. Das ist die bereits kritisierte Halbwahrheit, mit der die lustvollen, glücklichen Wirkungen des Pathos appräsentiert werden. Für eine Hermeneutik der Religion sollte man dem *nicht* folgen, ebensowenig wie der gängigen Verengung der Kontingenzerfahrung auf das Leiden, das dann die Religion als ›Kontingenzreduktion‹ verkürzt.<sup>307</sup>

### E) Passionsphänomenologie

Die Widerfahrung des ›Fremden‹ nennt Waldenfels *Passion*, mit deren ›Dreifältigkeit‹ er die Phänomenalität des Fremden als wirksamen und spürbaren Vollzug formulieren kann. Die Phänomene dessen sind vielfältig und nicht auf schon bestimmte Passivitätserfahrungen zu begrenzen. »Die Passion übt ihre heimliche Wirkung überall dort, wo uns etwas einfällt – ein Name, eine Idee –, wo uns etwas auffällt – ein Blick, eine Veränderung

<sup>306</sup> Ebd., 346.

<sup>307</sup> Vgl. I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000, 1–44.

im Blick- oder Hörfeld –, wo ein neuartiges ›antwortendes Hinsehen und Hinhören‹ einsetzt.«<sup>308</sup> Anscheinend ist hier eine geöffnete und verallgemeinerte Version von Levinas' Metapher ›Wenn Gott ins Denken einfällt‹ als Grundfigur leitend, erweitert *nicht* auf das Pathos der Rhetorik, sondern in topischer Weise auf die ›inventio‹. Es geht nicht um eine intentionale Suche und ihr Finden, sondern nichtintentional *fällt etwas zu*. Dieser Modus der (hier offenbar glücklich vorgestellten) *Kontingenz* ist für die nichtintentionale Passion passend, da sie weder notwendig noch mehr als das ist, sondern in nicht beliebiger Weise faktizitär und so wesentlich wie weniger als notwendig.

Von hier aus legt sich die Rückfrage nahe, ob in Waldenfels' phänomenologischer Figur der  *kreativen Passivität* der Gewinn, den der Glaube eben nicht ›gemacht‹ zu haben, sondern als widerfahren bekennt, artikuliert werden kann. Das ist insofern fraglich, als Waldenfels keine Differenz von Hamartologie und Soteriologie ›macht‹. Einerseits ist das *Kreative* von Waldenfels' Verständnis der Passion nicht abhängig von einem bereits etablierten Sinn wie dem einer schöpfungstheologisch neutralisierten Rezeptivität. Andererseits *verkürzt* er das ›Register‹ möglicher und wirklicher Passivitätserfahrungen. Als fehlte ihm (hier) der Sinn für *Geschichte*, wird der sedimentierte Sinn wie der einer religiösen Tradition nicht als diachron offener Raum (auch von Einfällen) wahrgenommen. Levinas' Hinweis auf die ›Geschichte Israels‹ war nicht als Figur der Schließung, gar Ausschließung von sedimentiertem Sinn angeführt, sondern als Öffnung gegenüber einer Ausschließung Gottes (im Zuge einer pauschalen Theodizeekritik). Mögliche Entdeckungsräume symbolischer Prägnanz (wie Warburgs Pathosformeln) sind nicht nur die außerordentlichen Ereignisse, sondern auch die *Ordnungen* der Kultur sind ›Stätten‹, die der Wirkung der ›Passion‹ Raum geben können. Das ganze Feld der ›Aufmerksamkeit‹<sup>309</sup> würde ortlos, utopisch oder atopisch, gäbe es nicht die geschichtlichen und kulturellen Resonanzräume, in denen die Passion wirken kann, und das nicht nur ›heimlich‹.

Da diese ›Gegebenheiten‹ einer Kultur, ihre Ordnungen und Räume, allerdings in der Regel als Integrationshorizont des Außerordentlichen dienen, insistiert Waldenfels demgegenüber mit phänomenologisch *wie* theologisch verständlichem Recht auf der Fremdheit, Externität und Differenz der Pathosereignisse. Das zeigt sich in seiner Differenz zu Ricoeurs Orientierung an einer dialektischen Einheit von ›idem‹ und ›ipse‹.<sup>310</sup> Während bei Ricoeur das *eigene* Andere oder das Andere *im Selbst* initial und final

<sup>308</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 348.

<sup>309</sup> Vgl. dazu B. WALDENFELS, Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt a.M. 2004.

<sup>310</sup> Vgl. P. RICOEUR, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

dominiert, im Grunde der ›homo capax‹, ist bei Waldenfels ein *externes Anderes*, genauer die Externität der *Fremdheit* maßgebend. Während Ricoeur an der Identität in der Synthesis von ›idem‹ und ›ipse‹ orientiert ist, zentripetal, und an einer bei noch so großer Differenz immer noch größeren Einheit im spekulativen Diskurs, ist Waldenfels demgegenüber an der Differenz als Differenzierungsgeschehen orientiert, aus dem erst Identitäten entstehen. Man kann zwischen Ricoeur und Waldenfels in dieser Hinsicht einen Widerstreit sehen oder eine Alternative. Man sollte zögern, hier eine ›Komplementarität‹ zu unterstellen oder eine verträgliche ›Überkreuzung‹ zu intendieren. Es ist ein Antagonismus, der sich konvergent oder auch divergent zueinander verhalten kann. Konvergent wird er, wenn Ricoeurs Alteritätstheorie als Aspekt auf die *Selbstwerdung* verstanden wird, in dem das thematisch ist, was Waldenfels als passive Genesis des antwortenden Selbst entfaltet. Divergent wird er, wenn man es (wie Ricoeur) als eine ›Sackgasse‹ oder ›Übertreibung‹ beurteilt, was Waldenfels (mit Levinas) in seiner ›pathischen‹ Wende im ›Vorgang‹ dazu erörtert und dabei eine weitergehende Differenz und Performanz externer Fremdheit entdeckt.

Von einer ›Passion‹ könne nur deshalb im emphatischen Sinn die Rede sein, »weil das, worauf es antwortet, *außerhalb der Antwort* bleibt, getrennt durch eine unüberbrückbare Kluft. Hieraus resultiert eine Ekstase der Rede, die als leidenschaftlich zu gelten hat in einem elementaren Sinne dieses Wortes.«<sup>311</sup> Weil das Worauf der Antwort nicht in ihr aufgeht, also nicht von ihr ›angeeignet‹ oder ›bewältigt‹ werden kann, bleibt es ihr fremd und irreduzibel different. Differenztheoretisch kann man sagen, daß bei Ricoeur ein noch vermittelbares Anderes leitend ist, vermittelbar durch den ›homo capax‹ und der Kapazität des spekulativen Diskurses, während bei Waldenfels ein nie aufzuhebendes, sich der Spekulation entziehendes Fremdes leitend ist. Der Chiasmus Ricoeurs ist eine nicht (?) steigerungslogische Vermittlungsfigur der Dialektik, bei Waldenfels hingegen wird der Chiasmus zu einer nicht symmetrisierbaren Differenzierung der Asymmetrie.

Wer wem etwas gibt, bildet die chiasmische Relation von *Geber* und dem Getroffenen als *Empfänger*. Die Pointe darin ist nicht ein Akteur, sondern die ursprüngliche Differenzrelation von Geber und Empfänger, die beide erst darin werden, was sie sind. Das muß nicht personal gefaßt werden. Denn das Ereignis der Gabe (was sich gibt) und des Getroffenwerdens sind nicht an personale Geber und Empfänger gebunden. Asymmetrisch *verdoppelt* sich dieses Relationsgeschehen, sofern von dem Getroffenen Antwort *gegeben* wird.<sup>312</sup> Das kann ›in einer Ordnung‹ geschehen, etwa einer Prüfungs-

<sup>311</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 346.

<sup>312</sup> »Es trifft nicht zu, daß dem Geben der Antwort lediglich auf der Gegenseite ein Nehmen entspricht, vielmehr verdoppelt sich das Geben selbst in ein *nehmendes*

ordnung. Aber diesseits der symmetrisierten, geregelten Tauschordnungen liegt ein anderes Geben und Nehmen, das noch diesseits (oder schon jenseits) der bemessenen Korrelation sich ereignet. Wenn man nicht nur einer Regel oder einem Gebot darin zu folgen hat, ist ein Überschwang des Begehrens am Werk, das nicht nur auf Erfüllung eines Maßes aus ist. Dem vorgängigen *Getroffensein* korrespondiert dann ein nachgängiges *Begehren*, das noch nicht be- oder vermessen ist. Technisch formuliert liegt diesseits der Ökonomien das *Anökonomische*, in dem erst wird, was in den »nomoi« ex post zu regeln versucht wird. Dieser Übergang vom Getroffenen zum Antwortgebenden ist der *vom Wem zum Wer*, in dem man *selbst* wird, als der man antwortet. Darin entfaltet sich die *creative* Dimension der Passivität, verwandt der Abhängigkeit als Grund der Freiheit bei Schleiermacher.

Grammatisch formuliert ist die basale Passivität das Widerfahrnis mit seiner Wirkung des *Getroffenwerdens*, das jemandem im *Dativ* widerfährt. Darin ist er noch nicht ein »homo capax«, sondern ein *Wem*, dem etwas widerfährt. Statt wie Levinas den unvordenklichen Anfang im Akkusativ der Anklage zu nehmen, geht Waldenfels vom *Dativ* der Anrede aus, die jemandem gilt. Dazu verweist er bezeichnenderweise auf das Liebesgebot von Leviticus 19, das zu übersetzen sei »Ich soll »ihm« lieben«, wofür er auf Buber<sup>313</sup> und Thomas von Aquin verweist.<sup>314</sup> Der »Adressendativ«<sup>315</sup> wird zum grammatischen Ausdruck (i.S. Wittgensteins) für den zwielichtigen Anfang der Selbstwerdung. »Dies ist die sprachliche Form, in der wir uns jeweils selbst kennenlernen in einem Reden, das aus dem Hören, und einem Tun, das aus dem Erleiden erwächst.«<sup>316</sup> Dieser *Dativ* zeigt grammatisch eine *Diachronie* an, mit der das, was jemandem widerfährt, diesem vorausgeht und von allen Antworten darauf nicht eingeholt wird. Diese Vorgängigkeit ist *ein* Index der »schlechthinnigen« Passivität dem Widerfahrnis gegenüber.

Gibt es in diesem Übergang vom *Wem* (des *Getroffenwerdens*) zum *Wer* (der Antwort) einen Punkt, an dem sich ein Umschlag von Passiv in Aktiv identifizieren ließe? Oder ist diese *creative* Dimension dem Ereignis a limine zu eigen und wird mitgegeben? Letzteres ist wünschenswert, könnte aber wohl nur gelten, wenn man vorab das Widerfahrende als lebensdien-

---

*Geben*. Dem Antworten, das aus dem Hören und Vernehmen des Anspruchs erwächst, entspricht ein Geben, das aus dem Nehmen hervorgeht« (ebd., 614). Das als reziproken Zeichentausch zu analysieren ist zwar möglich, doch nur von einem dritten Ort des Vergleichs her. Im Vollzug ereignet sich hier eine doppelte asymmetrische Relation, die ihre Relate werden läßt, was sie für den Vergleichenden sind.

<sup>313</sup> Ebd., 454, mit M. BUBER, Werke, Bd. 1, München 1962, 545.

<sup>314</sup> WALDENFELS, Antwortregister, ebd., mit STh I-II, q. 26, a. 4: »Amor est velle alicui bonum«.

<sup>315</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 454, vgl. ebd. 257ff, 589ff.

<sup>316</sup> Ebd., 591.

lich« oder »kreativ« bestimmt hätte, wie es in der theologischen Tradition bezeugt wird. Diese Performanz »heilsamer« Ereignisse wie glücklicher Kontingenzen griffe jenseits der so bestimmten Geschichte ebenso zu kurz wie die oben monierte Engführung auf »Erleiden und Erdulden«. Da das passiv widerfahrende Ereignis sich als bonum wie malum erweisen kann, also a limine noch polyvalent ist, kann nicht von vornherein ein kreativer Ausgang dessen unterstellt werden. Andernfalls würde man jedes Widerfahrnis für eine Wohltat erklären, und sei es ein lehrreiches Übel. Daß das *möglich* ist, wie etwa in den Malitätsbonisierungen der Theodizeen Augustins oder Leibniz', zeigt, daß darin eine rigorose Wut der Deutung am Werk zu sein scheint, die alles und jedes als »vom Schöpfer gegeben« überzuinterpretieren Gefahr läuft. Erst im Zuge des Widerfahrens und der Antwort darauf kann sich zeigen, wie es wirkt und als was sich das Ereignis ex post herausstellt.

Ohne daß es gesagt oder begründet wäre, zeigt sich bei Waldenfels trotz noch so großer Affinität zum »Erleiden« eine eminent *positive* Qualifizierung des basalen Pathosereignisses. Das dürfte schlicht daran liegen, daß er an der *kreativen Genesis* des Selbst mit Ethos und Logos aus dem Pathos »interessiert« ist – was eben auch scheitern kann. Außer diesem konzeptionellen Grund könnte das auch noch tiefergreifende Hintergründe haben, die in der Geschichte liegen, in die Waldenfels verstrickt ist, wenn es bei ihm heißt: »Doch darüber hinaus erfährt der Antwortende sich selbst in der Anrede und der Namensverleihung als *eingesetzt* in den Status des Respondenten, der in der Nachträglichkeit der Antwort den zeitlichen Charakter dieser Passion erkennen läßt.«<sup>317</sup> Was sich wie eine phänomenologische Formulierung für die *Taufe* anhört, in der der Täufling in den Stand des Gott antwortenden Christen eingesetzt wird – in bemerkenswerter Nähe zu Levinas' Rekurs auf die Erwählung –, wird hier als sozialphänomenologischer Grundzug allem humanen Dasein eingeschrieben, und zwar positiv, sofern sich darin die unutilgbare Spur des Fremden als kreativ erweise. Als klänge im Fremden noch die Fremdheit Gottes mit, der die Propheten beruft, formuliert Waldenfels, wir seien von Beginn an »im eigenen Hause heimgesucht vom Anderen«.<sup>318</sup>

Mit solcher Emphase wird die Grundfigur zu einem außerordentlichen »Heilsereignis« stilisiert, was zur theologischen Problemgeschichte der Passivität nur zu gut passen würde. Die Emphase klingt, als würde diese Passivität vor allem in außerordentlichen Widerfahrnissen wirksam sein. Was in Waldenfels' Rhetorik hier jedenfalls unterschätzt scheint, ist das Außerordentliche *in* der normalen Ordnung von Anspruch und Antwort. So könnte es gemeint sein, gesagt aber ist es recht hyperbolisch. Es scheint fast, als

<sup>317</sup> Ebd., 346.

<sup>318</sup> Ebd.

wäre hier eine pagane (?) Version der Konversion vor Augen. Die »schöpferische Kraft einer Passion, die nicht Herrin ihrer selbst ist«,<sup>319</sup> entdeckt Waldenfels darin, daß die (hier gemeinte) *Leidenschaft* der »Durchbruch« zu einer anderen Lebensweise bewirken könne, was wie eine Reprise der »vita passiva« klingt. Seine Beispiele für solch ein »initium novae creaturae« sind literarische Gestalten des Eros und der Gerechtigkeit, worin man eine Erinnerung an Ricoeurs »amour et justice« sehen kann.<sup>320</sup> Nolens volens kehren hier Prägnanzen der christlichen Tradition wieder – mit dem Gewinn allerdings, deren Gewinn auch phänomenologisch formulieren zu können, »si per impossibile deus non esset«. Daß der Gewinn in dieser Offenheit sagbar wird, ist seinerseits ein Gewinn durch das Sprachdenken der Phänomenologie. Daß es sich dabei um *denselben* Gewinn handelte – bleibt notwendigerweise ambig.

Waldenfels' Gegenbild zur kreativen Wirkung des Pathos ist die Störung einer üblichen Ordnung, die (von ihm nicht bedacht) auch die Zerstörung einer *guten* Ordnung sein könnte. »Sünde versus Gnade« sind die theologischen Topoi für die tiefe Ambiguität dessen, was sich aus Passion ergeben kann. Warum Waldenfels dominant die *kreative Passivität* verfolgt, ist verständlich. Denn für die Genesis von Ethos und Logos des Selbst sind deren kreative Dimensionen maßgeblich, und es zeigt, wie in offener Weise das Befreiende und Belebende der Passivität formulierbar ist. Sein Schüler Liebsch ist im Unterschied dazu dem von seinem Lehrer weniger beschrittenen Weg in die Abgründe nachgegangen.<sup>321</sup> Gesehen hat Waldenfels diese Ambiguität der Passion allerdings durchaus: »Was uns zustößt und widerfährt, wird erst nachträglich in seinen Wirkungen, auch in seinen Verletzungen faßbar; es wird also niemals völlig faßbar.«<sup>322</sup>

Mit dem Modell der Responsorik läßt sich – in passiver Reduktion – durchaus der Gewinn formulieren, den auch der Glaube aus *seiner* Passivität erfahren zu haben bekennt. Aber diesseits der Konkretion der Passion, »remoto Deo iustificante« also, bleibt sie mehrdeutbar, wie zu erwarten war. Nichtsdestoweniger zeigt sich einerseits, wie dicht die Verwandtschaft der Problemlage ist zwischen Mystik und Luther einerseits und der Phänomenologie von Anspruch und Antwort bei Levinas und Waldenfels andererseits. Beide geben einander zu denken und zu antworten. Ihr Sprachdenken bewegt sich in einer Nähe, die eine chiasmatische Verschränkung nahelegt, wie sie hier entworfen wurde. Um so erstaunlicher bleibt allerdings,

<sup>319</sup> Ebd., 347.

<sup>320</sup> P. RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, Tübingen 1990.

<sup>321</sup> Dem wäre eigens nachzugehen. Vgl. u. a. B. LIEBSCH (Hg.), *Gewalt verstehen*, Berlin 2003; DERS., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg/München 1999.

<sup>322</sup> B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a.M. 1997, 51; vgl. DERS., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 1991, 28ff.



daß diese belebende Herausforderung *beiderseits* bisher nur wenig aufgenommen wurde.<sup>323</sup> Auf deren Anspruch kann die Theologie nicht nicht antworten. Diese Konstellation sei zum Ausgang noch an einer prägnanten Figur exponiert.

F) ›*responsio ex auditu*‹

Waldenfels' fremde Passion bleibt bei näherer Hinblicknahme in angemessener Weise ambig (und ist weder ›eindeutig gesetzlich‹ noch ›bloß rational‹). Die Passion *des* Fremden war Levinas' Urimpression, die er weiterführte zur Passion *für* den Fremden. Das wird von Waldenfels kulturhermeneutisch geweitet in die Passion *durch* das Fremde und pointiert zur responsorischen Passion *für* das Fremde. Es geht nicht mehr maßgeblich um die Person, sondern um das Ereignis des Fremden (sachlich wie personal). Bestimmend ist dann nicht mehr die maßlose Pflicht, sondern die Unausweichlichkeit einer Antwort, mit einer manifesten Leidenschaft für den Fremden oder das Fremde – einer Xenophilie, die stets Gefahr laufen kann, zur Xenomanie zu werden. Die Neigung zum Manischen allerdings, zur *überschwenglichen Freude am Fremden*, ist ein sinnvoller Antagonismus zur üblichen Abneigung gegen das Fremde, gegen Gott oder zumal gegen die Fremden, die nicht zur eigenen Gemeinschaft zählen. Das Befremdliche daran wird bei Waldenfels gegenüber Levinas merklich moderater gefaßt. Nicht das sinnlose Leiden des Fremden, wie bei Levinas in seiner offensiv ›passiveren‹ Interpretation der Passion, steht Waldenfels vor Augen, auch kein drastisches Urstiftungsereignis wie der Holocaust, sondern – was ist *seine* Urimpression? Vermutungsweise gesagt: die allgegenwärtigen *intra- und interkulturellen Differenzen und Konflikte*, die zur Ausnahme als Regel führen, Fremden zu begegnen. Das wäre auf interreligiöse Konstellationen leicht übertragbar.

War der ›frühe‹ Waldenfels an einer hermeneutischen Umbesetzung orientiert, am Ausgang von der Antwort (statt von der Frage), von der aus er nach den Ansprüchen zurückfragte, so riskiert er später eine Überschreitung der ›Grenzen der reinen Phänomenologie: ›Das Pathos untergräbt die Position eines Subjekts, das in Autonomie, Selbstsetzung und Eigenhandlung seine Freiheit sucht. Die Diastase bildet den Kontrapunkt zu einem Vernunftdenken, das einzig in der Synthesis, der Komposition, seine ordnende Kraft entfaltet. Dies bedeutet auch, daß der transzendente Ansatz, der alles, was uns in der Erfahrung begegnet, transsubjektiven Möglichkeits-

<sup>323</sup> Eine der bemerkenswerten Ausnahmen ist P. DABROCK, *Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie*, Stuttgart 2000, im Anschluß an Waldenfels *vor* seiner Wende zum Pathos (ebd., 179–299); vgl. die Rez. PH. STOELLGER, ThLZ 127, 2002, 1106–1110.

bedingungen und universalen Geltungsregeln unterwirft, zu kurz greift«. <sup>324</sup> Das ist nicht nur eine Überschreitung transzendentaltheoretischer Phänomenologie, sondern auch der entsprechenden Kommunikationstheorie. Und es bedeutet eine Herausforderung derjenigen Theologien, die in der Alternative von ›transzendental versus empirisch‹ am ›transzendentalen Subjekt‹ als ›conditio sine qua non‹ rationaler Theologie festhalten.

Der Rekurs auf das Pathos in passiver Reduktion impliziert den in der Tradition der *Seelenlehre* verständlichen Rückgang auf das *leibliche Selbst*, nicht mehr nach Maßgabe eines stets mit sich *identischen* Selbst (als ›idem‹ oder in Einheit von ›idem‹ und ›ipse‹), sondern orientiert an einem in sich differenten, nicht-identischen Selbst, stets dem Fremden exponiert und antastbar. Waldenfels nennt das – selbst theologisch etwas anstößig – die *Urdiastase* <sup>325</sup> zwischen Pathos und Antwort. Daß ›dazwischen‹ eine uneinholbare, nie zu schließende auch in keiner Entsprechung fugenlos zu vermittelnde Differenz bestehen bleibt, die Fremdheit also im Grunde und letztlich fremd *bleibt*, ist die strukturelle Grundfigur dieses Denkens – das seinerseits einen idiomatischen Logos in Antwort auf das so vorgestellte Pathos bedeutet. Daraus wird die Fremdheit dieses Pathosverständnisses gegenüber der Rhetorik deutlich. Denn Pathos als Widerfahrung ist das, was nicht in der Technik aufgeht, ja von ihr nicht einmal ›begriffen‹ werden kann, sofern es nichtintentional und ›kontingent‹ bleibt. Die Rhetorik wäre der Versuch, »die Pathogenese durch eine *Pathotechnik* zu ersetzen, also Zufälle in Zu-griffe, Widerfahrnisse in bloße Widerstände, Leiden in evolutionäre Betriebskosten, kurz Pathos in Poiesis zu verwandeln und diese letzten Endes in eine Autopoiesis übergehen zu lassen«. <sup>326</sup> Daß so zu verfahren möglich ist und sicher indirekt noch eine Anzeige der Genesis der Technik aus dem Pathos wäre, sei unbestritten. Aber die Irreduzibilität der Genesis auf Poiesis, des Widerfahrenden gegenüber der Setzung etc., gehört zur Differenzthese von Waldenfels – weniger prägnant als die von Luther oder Levinas, dafür allerdings auch offener und in gewisser Weise hilfreicher für die Wahrnehmung und Beschreibung der ›Wirklichkeiten, in denen wir leben‹.

Die Prägnanz *und* Deutungspotenz der Differenzfigur von Pathos und Antwort verdichtet sich exemplarisch an einer Umbesetzung bei Waldenfels. Wie aus der theologischen Tradition bekannt, argumentiert er für das »mißachtete und mißdeutete Gehör«. <sup>327</sup> Denn im Hören lägen die Anfangsgründe des Verstehens. <sup>328</sup> Aber das Hören gilt ihm *nicht* als Metapher der Passivität, wie man theologisch erwarten könnte, sondern als Synekdo-

<sup>324</sup> WALDENFELS, Bruchlinien, 10.

<sup>325</sup> Ebd., 10, passim.

<sup>326</sup> Ebd., 458f (mit Bezug auf die *Technik*).

<sup>327</sup> WALDENFELS, Antwortregister, 245ff.

<sup>328</sup> Daß hier (noch) die Bildwahrnehmung unterschätzt wird, sei nur notiert.

che der *Antwort*, wie oben bereits erörtert. Darin korrigiert er die aristotelische wie empiristische These von der Passivität der Sinne und begegnet damit den kritischen oder interpretationistischen Einwänden. Paulus wie Luthers (bzw. Ernst Bizers) ›Fides ex auditu‹<sup>329</sup> sei in diesem Sinne nicht als Formel einer schlechten Abhängigkeit mißzuverstehen: »Fides ex auditu« ist so gesehen eine Formel, die eine Fremdbestimmung zum Ausdruck bringt« in einer »Haltung des Gehorsams oder gar der Hörigkeit«<sup>330</sup> – notiert Waldenfels als Vorurteil. Vielmehr galt schon Husserl das Hören als eine »anfängliche Form des Antwortens«.<sup>331</sup> Hinhören und Hinsehen sind eine antwortende Zuwendung, und darin schon ein Tun. Aber gegen Husserl seien sie keine der Präention entsprechende Attention. »Wenn das Hinhören selbst bereits antwortend ist und einem fremden Tunlassen entspringt, so ist es ein Ereignis, das der geläufigen Scheidung in Tun und Leiden vorausliegt. In diesem Sinne können wir, einen alten Satz abwandelnd, feststellen: ›responsio ex auditu‹. Der Herkunftsbereich der Antwort ist keine ›Eigenheitssphäre‹; jede Antwort hat etwas von einem Einfall, der nicht erst kommt, wenn wir ihn rufen«.<sup>332</sup> Daß hier die ›responsio‹ an die Stelle der ›fides‹ tritt, gibt zu denken. In *strukturnaler* Reduktion wird die bestimmte Antwort, der Glaube, auf seine Responsivität zurückgeführt, die in manifester Öffnung dessen Stelle einnimmt. Das muß man nicht als subversive Enteignung eines ›alten Satzes‹ kritisieren. Es ist vielmehr mit Gewinn zu verstehen als Darstellung einer theologischen Einsicht *ab extra* ›si per impossibile Deus non esset‹. Diese *Prägnanzvarianz* zeigt, daß und wie eine theologische Einsicht (›fides ex auditu‹) mit Gewinn anthropologisch und kulturphänomenologisch übertragen werden kann, ohne dabei rationalistisch, schlecht zweideutig oder ›gesetzlich‹ zu werden. Daß mit Waldenfels' *Varianz* auch ein *Prägnanzverlust* einhergeht, ist merklich. Denn die ›fides‹ als ›responsio‹ führt in eine ›vita passiva‹, die in der synekdochischen Übertragung nicht aufgeht. Hier bleibt auf beiden Seiten des Chiasmus von Theologie und Phänomenologie eine gravierende Differenz.

Das Hören wird bei Waldenfels zu einem *Zwischenereignis*, das nicht ›eigen‹ oder ›fremd‹ ist, sondern ein Raum des Übergangs, in dem der oder das Fremde begegnet. Es wird zur Figur der Nichtintentionalität. Daher galt es auch der theologischen Tradition als *der Sinn für* den Sinn, weil die Ohren *offen* sind und deswegen nicht nicht hören können – wie man nicht nicht antworten kann. Was aus dem Hören entsteht ist als Antwort *nicht* eine autonome Aktivität, sondern folgt dem Sinn für Externität. Das nichtintentionale Hören ist nicht ›sola sua sponte‹, sondern bereits respon-

<sup>329</sup> WA 10/III, 295, 2; 27, 503, 3; 39/II, 303, 9f; vgl. E. BIZER, *Fides ex auditu*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1961, 59ff.

<sup>330</sup> WALDENFELS, *Antwortregister*, 247.

<sup>331</sup> Ebd., 250, mit HUSSERL, *Hua XV*, 462 (antwortendes Hinsehen und Hinhören).

<sup>332</sup> WALDENFELS, *Antwortregister*, 250 (kursiv P.S.).

sorisch. Daher bleibt dem Hören wie der Antwort das Pathos eingeschrieben und in ihm wirksam. Synekdochisch für die sinnliche Wahrnehmung als ›physischer Anfangsgrund‹ der Antwort heißt Hören *Bedeutung begehren*. Wer hört, bedeutet und begehrt darin – so wie er vorgängig von Bedeuten und Begehren des Fremden getroffen wurde. Dabei ist das basale Pathos kein ›absoluter‹ Anfang, nicht ›ex nihilo‹, sondern die Weckung des eigenen Bedeuten und Begehrens, die daher gegebenenfalls auch *neu* werden. Das kennzeichnet den  *kreativen*  Ausgang der Passivität, der destruktive ist (wie gesagt) nicht zu leugnen. Nur versteht der sich in der Regel von selbst. Die *belebende* Passivität hingegen ist das, was sich nicht von selbst versteht.

#### G) *Wiederkehr des Pathos Mathos?*

»Dem Schmerz kann der Mensch nicht entfliehen, und er soll ihm nicht entfliehen. Denn er ist der Stachel der Tätigkeit, ›und in dieser fühlen wir allererst unser Leben, ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten‹, <sup>333</sup> meinte Ernst Cassirer. Wenn diese Reserve gegen eine *Überbewältigung* der Schmerzen plausibel sein sollte, um wieviel mehr dann in Hinsicht auf die mehrdimensionale und kreative Passivität des Menschen. Das provoziert schließlich eine Rückfrage zur *Thematisierung* des Pathos, genauer: was mit der Sinnlichkeit ›eigentlich‹ geschieht, wenn aus ihr ›Sinn gemacht‹ wird in der retrospektiven Interpretation? Oder anders gefragt: Was widerfährt dem Pathos, wenn es interpretiert wird wie in Theologie, Metaethik oder responsorischer Phänomenologie? Ist es, wie Nancy forderte und Luthers drastische Metaphorik zu artikulieren suchte, der Sinn der Sinnlichkeit im genitivus subiectivus, der hier zum tragen kommt – oder ›nur‹ eine phänomenologische Problemstellung, die von Husserls Analysen zur passiven Synthesis hinterlassen wurde? Hier mit einem Entweder-Oder zu entscheiden, wäre verkürzend. Daß eine phänomenologische Problemstellung bearbeitet wird in dieser *Neubeschreibung* der elementaren Konstellation von Sinnlichkeit und Sinn wie Natur und Kultur oder Pathos, Ethos und Logos, ist offensichtlich. Daß sich die Problemlage dieser Konstellation allerdings verschränkt mit der theologischen Rückfrage nach der ›reinen‹ Passivität und den Passivitäten wie deren Logos und Ethos, ist nicht von der Hand zu weisen. Darin ergibt sich, um nicht zu sagen ›ereignet sich‹, ein interpretativer *Chiasmus*, der aus beiden Perspektiven asymmetrisch bleibt.

Wie gravierend die konstruktiven und kritischen Folgen dieser Neukonstellation von Pathos, Ethos und Logos sich auswirken können, läßt sich zeigen. Wenn es exemplarisch immer schon der Logos wäre, der in der Passion leidet – was anthropologisch wie christologisch vertreten wird –,

<sup>333</sup> E. CASSIRER, Rousseau, Kant, Goethe, hg. v. R. A. BAST, Hamburg 1991, 42, mit Kant, Anthropologie, AA VII, 231.

liegt die johanneische Zuspitzung nur zu nahe, daß es eigentlich der Logos sei, der in aller Passion stets handelt. Bei noch so großem Pathos, ein immer noch vorgängigerer Logos, wäre die Pathosbewältigungsformel. Darin wäre eine ›transzendentaltheoretische Diachronie‹ am Werk, die immer schon voraussetzt, was sie im Rückblick einträgt. Für Cassirer gilt (zeitweise zumindest) Entsprechendes: bei noch so viel Sinnlichkeit ein immer noch größerer Sinn, stets schon vorgängig in harmonischer Prästabilisierung aller Turbulenzen der Pathe.<sup>334</sup> Das ist kulturtheoretisch durchaus plausibel. Der Riß in der Ordnung des Logos wird immer auf dem Hintergrund des bisherigen Sinns wahrgenommen. Das Neue ereignet sich an den Rändern des Alten und wird von dem her verständlich. Ex post gilt das a fortiori: Der Riß wird als Zwischen von alter und neuer Ordnung (des Wissens oder der Kultur) wahrgenommen und damit von zwei Seiten interpretativ ›in die Zange genommen‹. Sinnlichkeit wie Sinn-Krisen erlügen so stets der ›Wut des Verstehens‹. Aber der Logos, von dem die Theologie handelt, geht aus vom äußersten Pathos, nicht von einem unversehrten ›apathischen‹ Logos. Deutlicher gesagt: Der Sinn des Logos erschließt sich aus diesem Pathos, von ihm aus und auf ihn hin. Sonst wäre die Passion marginale Illustration seiner *Leidensfähigkeit*, seiner *Pathoskompetenz*, mehr nicht. Und das wäre theologisch wie phänomenologisch zu wenig.

Was könnte in einer Gegenlesart zum prästabilen Logos daraus folgen für die Sinnlichkeit von Logos und Ethos? Kant meinte im handschriftlichen Nachlaß zur Anthropologie: »Sinnlichkeit als passibilitaet ist das untere Vermögen; Verstand als spontaneitaet das obere. Daher Klagen über die Sinnlichkeit. Aber ohne sie sind keine Anschauungen und Eindrücke, Kraft. Ist dem Verstande beförderlich und hinderlich.« Und kurz darauf heißt es: »[Anschauung und] Wahrnehmung und Einbildung machen die ganze Sinnlichkeit dem Erkenntnis nach aus.«<sup>335</sup> Der Hinweis ist deutlich, wenn auch mehrdeutig: Die Sinnlichkeit des Sinns provoziert die Frage nach der *Passibilität des Logos*. Seine Sensibilität ist sein Ausgang von den Sinnen, nicht in ›transzendentaler Anschauung‹, sondern in der Affektion von dem, was unseren Sinnen ›zu- und einfällt‹. Darin ist und bleibt er offen für die ›Wirklichkeiten, in denen wir leben‹. Während Kant noch von unten und oben in klarer Wertung spricht, könnte vom Pathos des Logos eine Umwertung dieser Werte ausgehen. Noch einmal mit Kant gesagt: »Wir sind leidend, nicht blos von äußeren Gegenständen, sondern auch von unserer Einbildung, d.i. unwillkührlichen Spiel der Sinnlichkeit. Die Sinne verblenden durch ihren Schein, verleiten durch ihre Gemächlichkeit

<sup>334</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. KORSCH/E. RUDOLPH (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 100–138.

<sup>335</sup> Kant, AA XV, 675 (›Rechtschreibung‹ so im Text).

und fesseln unsre Kräfte durch die Gewohnheit; daher wird alles Übel den Sinnen zugeschrieben. (Der Körper ist der Ursprung des Übels.)<sup>336</sup> Die Bewältigung der ›passiones corporales‹ in den Ordnungen von Ethos und Logos kann zur *Überbewältigung* werden.<sup>337</sup> Diese augustinistische Tradition zu korrigieren, gehört zum Ethos des Logos der Theologie um der Entübelung des Körpers wie der Sinnlichkeit und der Passionen willen. Im Ausgang vom Pathos des Logos kann der Körper nicht als Ursprung des Übels gelten, sondern als Sitz im Leben des Widerstandes dagegen, wie im ›corpus Christi‹, und als sinnlicher Sinn für die Schöpfung, im Rückblick.

Waldenfels erklärte gegen die augustinistische Neigung mit deutlichem Gruß an die Theologie: »Wenn es also Gründe gibt, einen veränderten Lauf der Dinge zu erhoffen, so nicht im Sinne einer ungehemmten Bejahung des Leidens, wohl aber in Richtung auf einen differenzierten Umgang mit dem Leiden, der das *Lernen durch Leiden* nicht den diversen Gesundheitsbetern und Gesundmachern überläßt«.<sup>338</sup> Selbstwerdung als Genesis von Logos und Ethos aus dem Pathos ist vor allem passiver Erwerb bis in die Abgründe der passiven Genesis des Selbst und der Horizonte, in denen wir leben. Das gilt in offener Weise bereits anthropologisch,<sup>339</sup> es gilt merklich konkreter auch hamartiologisch und soteriologisch. Dabei geht es *nicht* um eine schlichte Wiederholung des πάθος μάθος. Es geht vielmehr darum, daß Selbstwerdung kulturelle Arbeit ist in Ethos und Logos, aber stets in Antwort auf das basale Pathos. Ist das schmerzlich, bedarf es des Widerstands, ist es glücklich, bedarf es der Kultivierung. Was es ist, zeigt sich aber erst ex post. Es von vornherein als ›Fremdbestimmung‹ auszuschneiden, wäre blind und würde die Sinnlichkeit des Sinns ebenso verlieren wie die Passibilität des Logos. In anderer Perspektive formuliert ist die Selbstwerdung die Genesis von Ethos und Logos *gegen* die Entstellung der humanen ›imago‹, *in* der Orientierung an der ›imago Christi‹. Wenn man diese Orientierung auf die Passion und deren Präsenz im ›mere passive‹ zurückführt, entfaltet das πάθος μάθος *als* ›vita passiva‹ eine signifikant eigene Pointe. Es ist die Lebenform im Zeichen des Pathos, das Ethos und Logos evoziert – aber als ›Lehre‹ wäre es pädagogisch wie heilspädagogisch verzweckt und vernutzt.

<sup>336</sup> Ebd. Vgl. AA XV, 78: »Eine jede Kraft der Seele ist entweder eine todte oder lebendige; die erste ist die, so durch beständige äussere Eindrücke in der Dauer erhalten werden muß«. Vgl. ebd., 81: »Die Sinnlichkeit ist die affectibilitaet (g passibilitaet) der Vorstellungskraft. Verstand ist die spontaneitaet der Vorstellungskraft«.

<sup>337</sup> Vgl. B. WALDENFELS, Das überbewältigte Leiden, in: DERS., Der Stachel des Fremden, Frankfurt a.M. 1990, 120–134, bes. 128ff.

<sup>338</sup> Ebd., 134.

<sup>339</sup> Ebd., 124: »Für die Frühstadien der menschlichen Gattung und der menschlichen Individuen gilt zweifellos, daß die mangelhafte Handlungsorientierung, Handlungssteuerung und Handlungskoordination dem Pathischen zunächst ein Übergewicht verleiht. Am Menschen wird zunächst stärker gehandelt, als daß er handelt«.

Denn »das vielzitierte πάθος μάθος entstammt bereits der Perspektive des Entronnenseins«. <sup>340</sup>

Um ein verkürztes Fazit zu ziehen: Wirkt die Natur in der Kultur, <sup>341</sup> ist das weder theologisch noch kantisch ein Grund zur Verdächtigung der Natur, die *wir* sind, als vermeintlichem Sitz im Leben der Sünde. Die ›concupiscentia‹ ist auch wirksam als Begehren nach Bedeuten im Hören. Entsprechend sind die Passionen präsent in der Passion, in derjenigen Christi ebenso wie in der passionierten ›vita passiva‹. Das Verhältnis von Urstiftungsereignis und gestifteter ›vita‹ bleibt pathisch, asymmetrisch und diachron. Das Woher bleibt extern und in seinem Eigensinn auch fremd, was nicht die Zueignung dessen in der Widerfahrung und die Aneignung in der Antwort ausschließt. Die Passivität in der Passion Christi bleibt der Widerstand gegen die Passivität *der* Passion der Sünde. Die Passion Christi ist aber darüber hinaus vor allem die Passivität *mit* Passion von Rechtfertigung und ›vita passiva‹. Die Passionen aus dieser Passivität sind die so seelischen wie körperlichen Medien der Widerfahrung, auf die sie antworten. Und in den Passionen wie den evozierten Weisen des Wissens und Wollens bleibt die Passivität präsent, nicht als Stillstellung, sondern als wirksame Präsenz des Pathos, aus dem Ethos und Logos evoziert werden. *Sie* sind es, die als Medien der *Weitergabe* des Widerfahrenen fungieren – und kraft ihrer Eigendynamik vergessen lassen können, woher sie evoziert wurden. Die Erinnerung daran in passiver Reduktion, in Rückführung auf das kreative Pathos, sollte ihnen nicht als Fremdbestimmung erscheinen, sondern als Horzonterweiterung – nicht ohne eine gewisse Befremdung.

## 5. Ausblick auf die Transformationen der Passivität und ihre Pseudonyme

Angesichts der Kritik der Passivität im ›Prozeß der Moderne‹ konnte die ›categoria non grata‹ kaum noch verwendet werden, ohne gravierendes Befremden auszulösen. Daß die Passivität zu einer Vokabel mit Seltenheitswert wurde, kann man bedauern; aber das wäre eine etwas nominale Trauer. Denn das ›eigentliche‹ Problem der vehementen Passivitätskritik ist in der Perspektive eines Sprachdenkens, daß im Gefolge dessen die *Aufmerksamkeit* für das Andere der Aktivität ebenso rar wurde, wie die Worte für all die exponierten Phänomene und Probleme. Die Konzentration der Passivitätsfragen auf die Theodizee ist ebenso ein Symptom der Verengung des Horizonts wie die Auswanderung der Pathe in die Rhetorik. Und die

<sup>340</sup> Ebd., 131.

<sup>341</sup> Vgl. Hua I, 162; vgl. B. WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000, 253ff.

aussichtsreiche Transformation in das ›Gefühl‹ wurde schon bei Schleiermacher bald ersetzt durch ›Bewußtseinsbestimmungen‹. Um die Doppeldeutigkeit von korrelativer und quer stehender Passivität zu vermeiden, ist durchaus verständlich, an die Stelle der letzteren andere Ausdrücke und ein *nicht handlungslogisches* Schema treten zu lassen. In diesem Sinne wurde oben von Widerfahrung, Zu- wie Anspruch und Ereignis gesprochen. So kann man auch Schleiermachers nicht kausalistische, sondern an der Wirksamkeit orientierte Abhängigkeitsmetapher verstehen (wobei in der Abhängigkeit von neuem die Verdoppelung in relative und ›schlechthinnige‹ auftritt). Um so erstaunlicher angesichts der Geschichte des Verschwindens der ›categoria non grata‹ erscheint es im Rückblick, daß es gerade die Phänomenologie war im Gefolge von Husserls Analysen zur passiven Synthesis, die zur sprachgeschichtlichen Wiederkehr der Passivität führte, maßgeblich bei Bernhard Waldenfels. Daß und wie Theologie und Phänomenologie einander in Anspruch nehmen und in dieser Hinsicht sich einiges zu sagen haben, sollte deutlich geworden sein. Daß sich im Anschluß an die Problemgeschichte weitere Perspektiven ergeben, soll ausblickend gezeigt werden an den *Umbesetzungen, Transformationen* und ›Pseudonymen‹ der Passivität.

An ausgewählten Beispielen der teils latenten, teils manifesten Wiederkehr der Passivität wird hier abschließend – und darin von neuem eröffnend – vor Augen geführt, wie die Problemgeschichte der ›categoria non grata‹ noch längst nicht zu einem Ende gekommen ist, sondern kräftig weitergeht. Darin soll einerseits gezeigt werden, wie das im Bisherigen (rudimentär) erarbeitete Problemgeschichtsbewußtsein hilft, Einseitigkeiten, Verwandtschaften, Pointen und Appräsenzen zu erkennen. Andererseits dient die systematische Konstellation von Pathos, Ethos und Logos dazu, sich im theologischen Denken zu orientieren: Von woher, warum, wie und woraufhin von Passivität und ihren Pseudonymen gesprochen wird zeigt, wie man das Verhältnis von Pathos, Ethos und Logos bestimmt und dadurch die Theologie strukturiert.

#### A) Gott erleiden (Hirsch)

Die traditionell neuplatonische Figur der Passivität, das Erleiden Gottes, spielte nach der transzendentaltheoretischen Passivitätskritik und ihrer Reduktion auf die Rezeptivität so gut wie keine Rolle mehr. Emanuel Hirsch bildet hier eine Ausnahme. In der Gotteslehre seiner ›Christlichen Rechenschaft‹ unter dem Abschnitt ›Der Lebendige‹ erörtert er den dialektischen Topos »Gott erleiden und aus Gott schaffen, lieben«, <sup>342</sup> d.h. den *Übergang* von Gottleiden und ›vita passiva‹ als Gottlieben, von Pathos und Ethos. Bemerkenswert ist, daß er überhaupt von der traditionell mystischen

<sup>342</sup> E. HIRSCH, *Christliche Rechenschaft*, Berlin u.a. 1978, Bd. 1, 242–247.



Wendung des ›Gott Erleidens‹ Gebrauch macht, zudem *ohne* sie auf Luther oder die deutsche Mystik zurückzuführen.<sup>343</sup> Angesichts seines theologiegeschichtlichen Kontextes könnte die Lutherrenaissance für diese Reprise verantwortlich sein.

Wenn Hirsch von ›Gott erleiden‹ spricht, sind zunächst schlicht die ›Lebenserfahrungen der Negativität‹ gemeint, die im Verein mit seinem leidenden Theorem des ›Vorsehungsglaubens‹ auf Gott zurückgeführt werden, womit die Mehrdimensionalität des Gottleidens reduziert wird auf das schmerzliche Leiden.<sup>344</sup> Seine Aufnahme der Differenz von ›Tun und Leiden‹<sup>345</sup> würde demgegenüber eine Offenheit des Leidensbegriffs erlauben, von der er erst in einer weiteren Erläuterung Gebrauch macht, die zur ersten in Spannung steht. So etwa wenn er sagt, »daß der Glaube an den Lebendigen in der ganzen Wirklichkeit, zu der wir leidend und tätig uns verhalten, Gottes Fügen und Rufen vernimmt«. <sup>346</sup> Dann wäre Gotterleiden jedenfalls nicht nur schmerzliches Leiden. Hier zeigt sich die potentielle Horizonterweiterung durch ein dialektisches Schema, das eine quer zur Korrelation von ›Tun und Leiden‹ stehende Passivität zu Gott voraussetzt. Die übliche Reduktion kann vermieden werden, *wenn* ›die ganze Wirklichkeit‹ in dieser Relation neu gesehen wird.<sup>347</sup>

Hirsch bleibt hier (noch) bei einer *schöpfungstheologischen* Bestimmung, die nicht hamartiologisch qualifiziert wird. Damit grenzt sich Hirsch zunächst polemisch von jeder »Deisidämonie«<sup>348</sup> ab: »Die Deisidaimonie sucht und findet in den Begegnungen mit der Wirklichkeit Zufügungen

<sup>343</sup> Der Ausdruck ›Gotterleiden‹ wird von Hirsch *nicht* im Zusammenhang der Erörterung ›der Mystik‹ (Eckharts) gewonnen (ebd., Bd. 2, 44-48); dito nicht in der Erörterung der Rechtfertigung (ebd., Bd. 1, 126-131). – Daß Hirsch die deutsche Mystik gut kannte, läßt sich zwar nicht der Christlichen Rechenschaft entnehmen, wurde mir aber von seinem Schüler Joachim Ringleben versichert.

<sup>344</sup> E. HIRSCH, Christliche Rechenschaft., Bd. 1, 239, spricht Hirsch von Erfahrungen der Liebe Gottes, sofern sie ›Härte und Zucht‹ in sich trage mit dem Ausdruck »ungünstige Widerfahrnisse als Schaffenskraft entbindende Gnade; leidend-tätige Form«.

<sup>345</sup> Ebd., Bd. 2, 45 u.ö.

<sup>346</sup> Ebd., Bd. 1, 242.

<sup>347</sup> Vgl. ebd., Bd. 2, 320f: »Nicht die Verständigkeit ist das Beseelende des Vorsehungsglaubens, sondern das Gotterleiden, das sich den Händen Gottes übergeben weiß, in diesem Übergebensein Freud und Leid, Sinnhaftigkeit und Grauen, Ausweitung und Begrenzung nimmt, wie sie sich machen, und das Leben nach den mit dem allen geschenkten oder bleibenden Möglichkeiten ethischer Gestaltung vollbringt. Eben in diesem Gotterleiden aber ist es auch dem geringen menschlichen Leben gegeben, sich zum duldend oder tathaft Heroischen und damit zum Außerordentlichen und Großen zu erheben«.

<sup>348</sup> Ebd., Bd. 1, 244, behauptet Hirsch, dieser Begriff sei von ihm selber »neu gebildet« im Anschluß an Apg 17,22. Allerdings ist er aus der Antike vertraut und daher religionswissenschaftlich keineswegs eine Neubildung. Vgl. Theophrast, Characteres, Oxonii 1952, 16.

oder Äußerungen einer gegen Einsicht und Zweck des Menschen stehenden Gottesmacht, sei es einer zornigen und strafenden, sei es einer Glück ausschüttenden. Sie verkehrt damit irdisches Erleiden in ein keinen Überwindungswillen zulassendes Erleiden göttlicher Züchtigungen und irdisches Tun in ein Vollstrecken irgendwoher kommender göttlicher Ratschlüsse«. <sup>349</sup> Es wirkt fast, als hätte er damit die deutsche Mystik im Blick. <sup>350</sup> Entscheidbar wird das anhand dieser Karikatur allerdings nicht. Hirsch selber schreibt nur »Propheten und Psalmen« einen mit diesem Aberglauben »verunreinigten Vorsehungsglauben« zu <sup>351</sup> – warum auch immer.

Der ›reine‹ Vorsehungsglaube dagegen habe es »im irdischen Tun und Leiden mit dem Lebendigen zu tun, der uns durch sein Fügen und Rufen täglich in der Bestimmung unsrer menschlichen Lebendigkeit erschafft und so [?] der Vollendung zuführt. Er sucht und findet im irdischen Leiden das Empfangen der Möglichkeit oder der Aufgabe, zu schaffen, zu lieben [...]«. <sup>352</sup> Die entscheidende Differenz zu einer ›bloß‹ schöpfungstheologischen Passivitätsthese ist bei Hirsch demnach, daß der (so gefaßte!) Glaube das Leiden (hier wieder negativ enggeführt) als ›Möglichkeit und Aufgabe‹ erkenne, um aus dieser Passivität passioniert tätig zu werden. Nur bleibt dieser Übergang doppelt unklar: das ›so‹, in dem Gott zur Vollendung führe ist ebenso dunkel wie das ›Suchen und Finden‹ des Glaubens. Wie genau das von Hirsch als schmerzlich konnotierte Leiden in der Welt mit dem Erleiden Gottes zusammenhängt, ist deutlich unklarer als in der Mystik oder bei Luther. Wenn er auf die »Krebsabteilung im Krankenhaus« verweist, behauptet er: »Es gibt Leiden und Geschick, das man nur gehorsam in Anbetung der verborgenen Liebe Gottes hinnehmen kann (›durchleiden‹)«. <sup>353</sup> Anders als Levinas' Ringen mit der Sinnlosigkeit dieses Leidens, wird es von Hirsch fraglos als Wirken der Liebe Gottes integriert und entsprechender Gehorsam gefordert. Diese fromme ›Ruhigstellung‹ des Patienten begründet Hirsch mit seinem Glaubensverständnis: »Gottesglaube gründet die Kraft zum stillhaltenden Leiden, und Gottesglaube gründet die Vollmacht zum wagenden Tun«. <sup>354</sup> Warum aber und zu welchem Ende dem übelsten Leiden mit Gehorsam zu begegnen sei und nicht mit ›wagendem

<sup>349</sup> Ebd., 243.

<sup>350</sup> Vgl. ebd., 244: »Unter Christen sind die äußerlichen Phänomene der Deisdämönie (Sühneriten, Buße in Sack und Asche, Orakel, Los, Weihungen) usw. verschwunden oder gemildert. Als falsche Zerbrochenheit, Ergebung, Buße aber ist sie ihrem Wesen nach noch in ihrer Lähmungsspielart sehr mächtig« (mit erneutem Verweis auf ›Propheten und Psalmen‹).

<sup>351</sup> Ebd., 243.

<sup>352</sup> Ebd.

<sup>353</sup> Ebd., 244.

<sup>354</sup> Ebd.

Tun« und Widerstand, um dieses Leiden zu vermeiden oder letztlich aus der Welt zu schaffen, bleibt gefährlich fraglos. Es scheint, daß Hirsch hier der semantischen Kontinuität des schmerzlichen Leidens und Gotterleidens erliegt – und das wider besseres Wissen.

Denn aus dem Glauben folge keine »*Formel*, was in bestimmter Lage Gottes Wille an uns ist, Leiden oder Wagen, Stillehalten oder Widerstehn«. <sup>355</sup> Diese Bemerkung eröffnet wieder alle Möglichkeiten, aus dem schmerzlichen Leiden gerade den *Widerstand* dagegen zu evozieren, und ihn als durch das Pathos evoziertes Ethos zu begreifen. Besteht die Pointe Hirschs letztlich darin, daß der Glaube diese Negativität überwinde? Der »Glaube schließt das tiefe heimliche Ja der Ewigkeit in und unter jedem Nein der Kreatürlichkeit auf«. <sup>356</sup> Der Vorsehungsglaube sei gegenüber der »praktischen Gottlosigkeit« dadurch bestimmt, »im Leiden lebendig zu sein und in Hingabe an den andern gütig zu sein«. <sup>357</sup> Es klingt beinahe nach der prophetischen Frömmigkeit eines Levinas, wenn Hirsch gegen die »Verschlossenheit« der Gottlosigkeit die »Hingabe an den andern« setzt, als die Grundfigur der Nichtindifferenz gegenüber dem Leiden des Anderen. Was man sich unter dem Gotterleiden zu denken habe, tritt in der Brechung durch die »Bejahung« zutage: »Keine Negativität der Lebenserfahrung hält dem Glauben stand« <sup>358</sup> klingt wie eine Reprise von Hohelied 8,6: »Denn Liebe ist stark wie der Tod und Leidenschaft unwiderstehlich wie das Totenreich« – und das wäre eine treffende, kreative Wende des Erleidens.

Versucht man sich im Passivitätsdenken Hirschs zu orientieren, ergibt sich folgende Konstellation: Das (1) schmerzliche Leiden im Leben wird gegen Gottlosigkeit und Aberglaube als (2) Gottleiden (oder Gott erleiden) begriffen in einer schöpfungstheologischen Perspektive, aber entscheidend (3) als *bejahtes* Gotterleiden erst christlich pointiert und auf die Überwindung des Leidens gerichtet. <sup>359</sup> Daß »Mein Leben und Geschick«, also »ich selbst« vor Gott mich als »ein unwiderruflich Gefügetes« vorfinde, das sei »Gott Erleiden«. Erst aber wenn Gott als der Lebendige erkannt werde, und zwar nicht nur schöpfungstheologisch, sondern als der, »der durch Tod Leben weckt«, antworte der Glaube mit dem »*Ja* des Glaubens im Gotterleiden« im Unterschied zur Resignation. <sup>360</sup> Daß man dieses Schema bereits in der deutschen Mystik finden kann, wurde oben erörtert. Daß Hirsch darüber hinausführt, ist in seiner Wende vom Pathos zum Ethos erkennbar – die aber »leider« mit einer abwegigen Verkürzung der »reinen Passi-

<sup>355</sup> Ebd.

<sup>356</sup> Ebd., 242.

<sup>357</sup> Ebd., 245.

<sup>358</sup> Ebd., 242.

<sup>359</sup> Die »unendliche Kraft der lebendigen Religion« liege darin, »daß sie als bejahtes Gotterleiden da ist« (ebd., 242).

<sup>360</sup> Ebd., 245.

vität« (›sive mere passive‹) einhergeht: »Dies bejahte Gotterleiden ist nicht notwendig als reine Passivität da, es kann auch *Basis* eines Handelns sein, dann nämlich, wenn der Ruf darin vernehmbar wird.«<sup>361</sup> Sowohl bei Seuse wie bei Luther ist das Gotterleiden nie ›reine Passivität‹ im Sinne eines ›Stillhaltens‹,<sup>362</sup> sondern mystisch gesehen der kreative Grund der ›vita activa‹, bei Luther der kreative Grund der der Rechtfertigung folgenden ›vita passiva‹. Wie diese beiden kennt auch Hirsch eine *Kreativität* der Passivität: »Wo bejahtes Gotterleiden Muttergrund der Tat wird, da ist der Mensch entbunden zur Freiheit des großen Schaffens, des ganzen Liebens.«<sup>363</sup> Seine Grundmetaphern für die Antworten des Glaubens auf das Gotterleiden sind die »*Dankbarkeit*, die das leidend Empfangene als Geschenk des Lebendigen kennt« und das »*Vertrauen*, das im Leiden eine Gabe erahnt.«<sup>364</sup> Den Zusammenhang im Übergang von Gotterleiden zur tätigen Antwort des Glaubens findet Hirsch aber nicht im Wirken Gottes, sondern in der Bestimmung »Frömmigkeit ist Bewegung.«<sup>365</sup> Das klärt nur wenig, wenn hier offen bleibt, inwiefern die Frömmigkeit bewegte Bewegung und zugleich Selbstbewegung ist. Ihr ›Sein im Werden‹, also mit Luther ihr ›fieri‹ im ›esse‹, ist das Medium der ›responsiven cooperatio‹, die für Luthers ›vita passiva‹ kennzeichnend ist.

Wie von Härle oben zu recht kritisiert, orientiert sich Hirsch noch am Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, wenn die »Freiheit des Schaffens und Liebens« sich darin bewähre, »das aus erlittener Notwendigkeit sich Ergebende als *Gottesdienst* zu tun.«<sup>366</sup> Das bleibt eine ›Malitätsbonisierung‹, die aus dem Übel ein Gut zu machen sucht. Was für prekäre Möglichkeiten diese Freiheit als Gehorsam haben kann, deutet sich in der politisch-theologisch valenten Bemerkung an, »daß man da zur Tat von Gott sich gerufen weiß, wo einen irdische Schickungen und Gewalten in der Hand zu haben scheinen.«<sup>367</sup> Das zu zitieren, sollte reichen, es zu widerlegen. Aber Hirsch läßt es nicht bei dieser impliziten ›reductio ad absurdum‹ seiner Fassung des ›Gotterleidens‹, sondern zeigt, was das für eine ›Demokratiethorie‹ heißen könnte. Sobald man den »Ruf« vernommen habe, der sich im Erlittenen dem Glaube erschließe, habe man »*keine Wahl*« mehr; »sich dagegen verschließen heißt sich gegen Gott verschließen.«<sup>368</sup> Auch wenn hier *nicht* der politische Horizont *explizit* wird, läßt diese konsequente Entfaltung des Gotterleidens als determinierender Herrschaft, die

---

<sup>361</sup> Ebd.

<sup>362</sup> Ebd.

<sup>363</sup> Ebd.

<sup>364</sup> Ebd.

<sup>365</sup> Ebd.

<sup>366</sup> Ebd.

<sup>367</sup> Ebd., 245f.

<sup>368</sup> Ebd., 246.

notwendigen Gehorsam fordert, dem Leser kaum eine Wahl als die Implikationen zu erkennen.<sup>369</sup>

Hirsch kann auch anders, wenn er den kreativen Zirkel von Gotterleiden und Antwort vom Ja bis zum Schaffen und Lieben in »Andacht und Gebet« konkretisiert.<sup>370</sup> Darin erweise sich das Gottesverhältnis (im Erleiden) als »letzter Grund der Humanität« in Vernunft wie Gewissen. Hier kehrt die Figur von Ethos und Logos aus Pathos wieder – und so zeigt sich deren prekäre Offenheit, wie sie bei Waldenfels bemerkt wurde. Nur wird die Offenheit von Hirsch in bestimmter Weise *geschlossen*, und *darin* gründet die »reductio ad absurdum«. Wenn man Pathos zwar als Grund von Freiheit, die Freiheit aber als »wahllos« und »gehorsam« fixiert, wird die Responsorik des Glaubens unzulässig determiniert und diese vermeintliche Notwendigkeit durch das Pathos sanktioniert. Zwar weiß Hirsch um die Offenheit des Horizonts in »Leiden oder Wagen«, weiß also um die entscheidende Differenz von Gotterleiden und schmerzlichem Leiden. Er notiert auch die »verantwortliche Gewissenhaftigkeit« als Bestimmung der Humanität des Glaubens. Aber nichtsdestoweniger dominiert seine Pathosgeste der Unterwerfung unter den Ruf zum Gehorsam – also eine sehr bestimmte und seltsam fraglose Antwort auf das Pathos. Man sollte die Struktur nicht mit bestimmten Instantiierungen identifizieren und umgekehrt, nicht von denen her die Struktur für absurd erklären.

Zwar notiert Hirsch mit Anklang an Heidegger, »Vernunft und Gewissen sind zuletzt vernehmende Organe«<sup>371</sup> – aber die Grenzfälle dieses Vernehmens seien »Sendungsbewußtsein« und »ins leidende Stillehalten gekehrte Innerlichkeit«.<sup>372</sup> Hirschs eigenes Plädoyer für »das schweigend anbetende

<sup>369</sup> In *wie* gefährlicher Nähe, bis in die falsche Eindeutigkeit hinein, sich Levinas dazu befindet zeigt folgende Emphase: E. LEVINAS, Diachronie und Repräsentation, in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 194–217 (A-Dieu: 213ff): »Unterwerfung unter den Befehl, der dem Menschen – dem Ich – verordnet, für den Anderen geradezustehen, ist vielleicht ein strengerer Ausdruck für Liebe. Liebe, die noch nicht das ist, was das abgedroschene Wort in unserem Schrifttum und in unseren Heucheleien ausdrückt, sondern die Tatsache der Annäherung des Einzigen und folglich absolut *Anderen* [...]« (ebd., 213).

<sup>370</sup> HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 242: »Wo der Glaube an den Lebendigen in ihm Wirklichkeit wird, ist der Mensch lebendig auf die Weise, daß er sein unter Gesetz, Tod und Sünde gebanntes Leben als von Gott empfangnen Weg durch Tod zum Leben zu vollbringen vermag. Das füllt sein in der Doppelbewegung von Andacht und Gebet schwebendes Sein vor Gott mit der Erfahrung zugleich [!] des Gott Erleidens und des aus Gott ein Schaffender, Liebender Sein«.

<sup>371</sup> Ebd.; vgl. bereits in der Erstausgabe Leidfaden zur christlichen Lehre, Tübingen 1938, 98 (»Vernehmen«).

<sup>372</sup> HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 246.

Gottesleiden«<sup>373</sup> gerät in verschwiegene Gemeinschaft mit der mystischen<sup>374</sup> Passionsmeditation in ihrer kontemplativen Version.<sup>375</sup> In Sendungsbewußtsein und Innerlichkeit kann das Pathos zu extremistischen Formen von Logos und Ethos führen – was a fortiori deren Rückbindung an ein bestimmtes Widerfahrnis fordert, wie es in der Rechtfertigungstheologie expliziert wird. Daß auch diese Rückbindung noch fallibel bleibt, ist klar. Mit Hirsch zu sagen: »Es gibt Rechenschaft und Rechtfertigung, aber es gibt keinen letzten Beweis«,<sup>376</sup> ohne daß aus dieser Einsicht in die Fallibilität ein ›Relativismus‹ folgte.<sup>377</sup> Diese Rechenschaft allerdings im Horizont des Ethos zu verorten, in der ›ethischen Subjektivität‹,<sup>378</sup> ist zwar möglich, läuft aber Gefahr, das *quer* stehende Pathos von vornherein in dieser Perspektive zu verengen,<sup>379</sup> statt es als das Tun wie Leiden *voraus und zugrunde Liegende* zu verstehen.

### B) Reine Rezeptivität (Barth)

Zu den wirkungsmächtigsten Kritik- wie Transformationsfiguren der vermeintlich ›vorkritischen‹ Passivität gehört, wie skizziert, die Reduktion auf die Rezeptivität als minimaler Form der Aktivität. Daß das nicht unproblematisch ist und nicht erst eine Erfindung Schleiermachers, dürfte einsichtig geworden sein.<sup>380</sup> Hermeneutisch ist der Funktion dieser Transformations-

<sup>373</sup> Ebd., Bd. 2, 322.

<sup>374</sup> Vgl. ebd., Bd. 1, 216.

<sup>375</sup> Daher ist vielleicht die Urimpression seines Gottesleidens die Szene von Gethsemane oder der Kreuzigung, obgleich er im *christologischen* Kontext *nicht* vom ›Gottesleiden‹ Jesu spricht. Vgl. ebd., 60, 132f. In der Studie von M. ROTH, *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin/New York 2002, wird in der Erörterung von Hirschs ›Gottesleiden‹ insinuiert, daß auch der Begriff bei Hirsch im christologischen Zusammenhang gebraucht werde (vgl. ebd., 263–267, 264).

<sup>376</sup> HIRSCH, *Christliche Rechenschaft*, Bd. 1, 246.

<sup>377</sup> Angemerkt sei nur, daß Hirschs Erörterung der ›schlechthinnigen Abhängigkeit‹ zwar formal der des ›Gottesleidens‹ entspricht, aber keinen Bezug auf letzteres nimmt. Vgl. »Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« (ebd., Bd. 1, 303ff).

<sup>378</sup> Vgl. ROTH, *Gott im Widerspruch?*, 265f; mit E. HIRSCH, *Weltbewußtsein und Glaubensgeheimnis*, Berlin 1967, 67ff, 83f, 97ff, 112f.

<sup>379</sup> Daher könnte die naheliegende Reduktion auf das schmerzliche Erleiden rühren.

<sup>380</sup> Vgl. M. APEL, *Die Grundbegriffe der Kritik der reinen Vernunft, Rezeptivität, Spontaneität und intellektuelle Anschauung*, in ihrer Bedeutung für die kritische Erkenntnistheorie, Berlin 1894; I. HEIDEMANN, *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Köln 1958, 97–170; J. GROELL, *Rezeptivität und Spontaneität. Studien zu einer Grundkategorie im psychologisch-pädagogischen Denken Schleiermachers*, Diss. Münster 1966; A. EDEL, ›Action‹ and ›passion‹. Some philosophical reflections, in: I. DÜRING (Hg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum* veranstaltet in Göteborg,

figur in *theologischer* Perspektive noch näher nachzugehen, um zu fragen, wie und in welchem Sinne Rezeptivität mehr als ›minimaler Aktivität‹ oder Spontaneität sein kann. »Die *conversio ad Deum*« sei nicht »als Gesetzeserfüllung zu interpretieren, sondern als Rezeption der Wirklichkeit aus der Hand Gottes, als Glaube also«,<sup>381</sup> meinte Walter Mostert. Aber die thomistisch tradierte (und Mostert nur zu vertraute)<sup>382</sup> ›Rezeption‹ wirkt hier nach dem bisherigen seltsam unpassend. Denn in der Regel wird sie *nicht* im Sinne einer *quer* zur Korrelation stehenden ›Rezeptivität höherer Ordnung‹ gebraucht. Das dürfte daran liegen, daß sie als ›receptio‹ bzw. potentialiter als ›receptivitas‹ ein *Vermögen* bezeichnet, das aktualisiert stets eine Tätigkeit darstellt. Die theologische Konsequenz der Umbesetzung der Passivität durch die Rezeptivität wäre dann, daß sich *so* keine ›reine Passivität‹ mehr artikulieren ließe.

Einen sprachlichen Sonderfall (in der Begriffsgeschichte)<sup>383</sup> der Rezeptivität bildet die ungewöhnliche Prägung Karl Barths von der ›reinen Rezeptivität‹ im Verein mit der ›reinen Spontaneität‹ – als hätte er Schleiermacher im Sinn, um dessen dynamische Polarität auf ihre Grenzwerte hin aufzulösen. Im Zusammenhang der Anthropologie gebraucht Barth den ›Dank‹ als Grundmetapher des Lebens: »Indem es [das menschliche Sein] Dank ist, kehrt es zurück zu Gottes Gnade, in der es seinen Ursprung hat. Als von Gott her ist es Objekt in reiner Rezeptivität. Und da sein Ort der Kreis ist, in welchem es nur, indem es von Gott ausgeht, zu Gott wieder zurückkehren kann, wird es nie aufhören können [!], auch dieses Objekt auch in reiner Rezeptivität zu sein. Es kann aber gerade als Objekt der Gnade Gottes gerade in seiner reinen Rezeptivität nicht anders sein, als daß es wirklich zu Gott zurückkehrt. [...] Es ist [...] ein doppelt erschlossenes

---

August 1966, Heidelberg 1969, 59–64; M. GLOUBERMAN, Kant on receptivity. Form and content, *Kantstudien* 66, 1975, 313–330; W. BERNARD, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988.

<sup>381</sup> W. MOSTERT, Sünde als Unterlassung. Bemerkungen zur Hermeneutik des Verhältnisses von Sünde, Gesetz und Wirklichkeit (1982), in: DERS., Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. P. BÜHLER/G. EBELING, Tübingen 1998, 157–175, 169, ebd. ›aktive Rezeptionsformen‹. Vgl. DERS., Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott? (1977), in: ebd., 101–133, wo er mit Augustin vom »Rezipieren von Gegebenem, von unbestreitbar vorhandenem Gutem und Schönerem« handelt als »Genuß« (ebd., 112; mit *De doctr. Christ.* 1, 4f; *De civ.* 11, 25; R. LORENZ, Art. Augustin II. Theologie, *RGG<sup>3</sup>* I, 743–748, 743, und Lit. 748).

<sup>382</sup> W. MOSTERT, Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin, Tübingen 1978.

<sup>383</sup> Vgl. TH. S. HOFFMANN, Rezeptivität, *HWPh* 8, 1992, 1009–1014.

Sein. Und *als zu Gott hin* erschlossen ist es *Subjekt* in reiner *Spontaneität*«. <sup>384</sup> Bemerkenswert ist, daß die ›reine Rezeptivität‹ hier als *schöpfungstheologische* Bestimmung eingeführt wird und damit zweideutig wird, wenn dieselbe ungewöhnliche Prägung später auch als Bestimmung des Rechtfertigungsglaubens auftritt. <sup>385</sup> Im soteriologischen Zusammenhang verwendet Barth für die Rechtfertigung ansonsten vor allem die Ausdrücke der Widerfahrung <sup>386</sup> und des Ereignisses, <sup>387</sup> unter auffälligem Ausfall des ›mere passive‹, nicht der Sache, aber dem ›Begriff‹ nach. Nur im Vorübergehen taucht das Paradox auf, an dessen Entfaltung oben gearbeitet wurde: »daß gerade der rechtfertigende Glaube, und dieser gerade in seiner Leerheit und Passivität, auch diesen Charakter höchster Fülle und Aktivität trägt«. <sup>388</sup> *Wie* dieser Zusammenhang zu verstehen wäre – wird allerdings weniger klar.

Barths reine Rezeptivität wirkt wie eine Gegenbesetzung zu Schleiermachers ›Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‹, die Barth seinerseits für »ein Attentat auf das Wesen des Menschen« hielt, das »gerade nach christlicher Einsicht nicht zu dulden ist, sondern abgewehrt werden muß«. <sup>389</sup> Damit übernimmt er Hegels Kritik an Schleiermacher – und erbt auch Hegels polemisches Unverständnis dessen. Barth zufolge sei »im Namen der Menschlichkeit« <sup>390</sup> gegen Schleiermachers These zu protestieren. Zu diesem Zweck rekurriert er auf seine affirmative Definition des Menschen als wesentlich Handelndem, <sup>391</sup> die er aber nicht aus der ›neuzeitlichen‹ Anthropologie abzuleiten sucht, sondern aus der Grundbestimmung Gottes als Handelndem. <sup>392</sup> Über die Problematik dieser Bestimmung (in Gegenbesetzung zu Schleiermachers Gotteslehre, der angeblich Gottes Eigenschaften als Gottes Ursächlichkeiten kausal interpretiere) wäre eigens zu streiten, oder auch nicht. Daß bereits bei Schleiermacher nicht ein ›bloßes‹ Kausalschema zugrunde liegt, ist längst gezeigt, und daher einer

<sup>384</sup> K. BARTH, KD III/2, 207. Was Barth im Folgenden in den Bestimmungen von Verantwortung, Gehorsam und Demut entfaltet, trägt allerdings *nicht* den Schluß auf eine *reine* Spontaneität.

<sup>385</sup> KD IV/1, 709: Die »negative Gestalt des Glaubens« sei sein »Charakter als reine Rezeptivität seinem Gegenstand gegenüber. Wir haben uns dann – im Blick darauf, daß der Glaube Rezeptivität diesem Gegenstand gegenüber ist – verbessern müssen: er kann doch nur *scheinbar*, er kann nur in seinem menschlichen Außenaspekt negativ sein«. Positiv sei er die Demut im Gehorsam (ebd., 710). Inwiefern hier die humilitas-Tradition wirksam ist, wäre eigens zu untersuchen.

<sup>386</sup> Ebd., 619, 631, 640ff.

<sup>387</sup> Ebd., 610, 657, 659.

<sup>388</sup> Ebd., 711.

<sup>389</sup> KD II/2, 614.

<sup>390</sup> Ebd.

<sup>391</sup> Ebd., 572; III/2, 216.

<sup>392</sup> Dazu exemplarisch U. H. J. KÖRTNER, Der handelnde Gott. Zum Verständnis der absoluten Metapher vom Handeln Gottes bei Karl Barth, NZSTh 31, 1989, 18–40.



Erörterung nicht mehr bedürftig.<sup>393</sup> Ist nicht vielmehr einzuwenden, das Handlungs- als Gegenbesetzung zum Kausalschema sei eine engführende Interpretation der mehrdimensionalen Wirksamkeit Gottes, die nicht allein als Handeln zu verstehen sei, sondern auch als Wirken in Ereignissen, Widerfahrnissen und Prozessen? Jedenfalls ist Barths Kritik der Abhängigkeitsmetapher als kausalistisch weder notwendig noch angebracht. Sie erklärt aber, wieso er nicht auf die Passivitätsmetaphorik zurückgreifen kann, weil auch sie der Bestimmung des Menschen als ›wesentlich Handelndem‹ widerspräche. Daß auch die Gegenbesetzung zu Luther weder notwendig noch angebracht ist, sollte nach den voranstehenden Ausführungen gleichfalls klar sein.

Mit der Grundfigur der reinen Rezeptivität übernimmt Barth die Transformation der Passivität in die *Rezeptivität*, so daß fraglich ist, ob er sie als minimale Spontaneität oder im Sinne Kants (vor dem ›opus postumum‹) als Anderes der Spontaneität versteht. In beiden Fällen bleibt die Figur der Rezeptivität konsistent zur Bestimmung des Menschen im Horizont des Handlungsprimats. Der Mensch ist Täter im Widerspruch oder in Entsprechung zum Handeln Gottes. Daher bleibt er auch in der reinen Rezeptivität Täter, allerdings nicht mehr im Widerspruch, sondern in Entsprechung zum Handeln Gottes. So kann man den Menschen im Glauben als Täter, aber in seiner Tat als rein rezeptiv bestimmen, sofern er dem Willen Gottes entspricht. – Darin zeigt sich, wie selbstverständlich der Ausfall eines ›Anderen der Aktivität‹ geworden zu sein scheint und welche Verengung der Sprache die Folge ist, wenn es der Aufmerksamkeit für dieses mehrdimensionale Andere fehlt. Vor allem aber überrascht, daß das quer zum menschlichen Tun und Leiden stehende Gottesverhältnis in gleichsam kreatürlicher Kontinuität *handlungslogisch* interpretiert wird.

Andererseits ermöglicht Barths Interpretation eine Pointe, auf die Ulrich H.J. Körtner hinweist:<sup>394</sup> Es sei nicht so, »als ob z.B. eine passive, rezeptive (!) Haltung jener göttlichen Möglichkeit notwendig entsprechend wäre: ihr könnte eine aktive spontane Haltung u.U. viel besser entsprechen.«<sup>395</sup> Er könnte noch schärfer formulieren: wenn, dann entspricht Barth zufolge der rein rezeptive Mensch vor allem in seiner spontanen Aktivität Gottes Handeln. Das würde unterschritten, wenn er ›passiv‹ bliebe im pejorativen Sinne eines Nichtstuns, Lassens oder gar des Widerspruchs. Nur ist diese Pointe *nicht* gebunden an die Transformation der Passivität in die Rezeptivität. Denn Entsprechendes ließ sich schon in der deutschen Mystik formulieren mit der Gerichtetheit des leidentlichen Lebens durch das Gott-

<sup>393</sup> Vgl. G. EBELING, Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein, in: DERS., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 116–136, 119ff.

<sup>394</sup> KÖRTNER, Der handelnde Gott, 35.

<sup>395</sup> KD I/2, 291.

leiden, das ein liebendes Leben in der ›vita activa‹ evozierte. Deutlicher noch zeigte sich das in Luthers Bestimmung des Glaubenslebens als ›vita passiva‹, die nicht in leidentlichem Leben besteht, sondern in der ›cooperatio Dei‹ kraft *responsiver* und *passionierter* Spontaneität.

Barths Pointierung als *reine* Rezeptivität impliziert, daß in der Entsprechung von Täter zu Täter dem Menschen kein (legitimer?) Eigensinn als von Gott unabhängiger Autonomie zukommt, sondern sein Sinn ganz in der *Entsprechung* zu Gott bestimmt wird. Damit erscheint die reine Rezeptivität nicht als Minimalform der Spontaneität, gleichsam als natürlicher Rest der Kreatur. Sonst würde Barth eine kreatürliche Kapazität in transzendentaltheoretischer Fassung wiederholen, was kaum passend wäre. Die reine Rezeptivität ist eher eine Maximalform der Spontaneität, allerdings nicht aus sich selbst, sondern rein empfangend oder in reiner Entsprechung. So folgt Barth der Kantischen Rezeptivität im dualen Sinne. Aber darin liegt auch ein prekäres Implikat: daß die Rezeptivität ›nur‹ als Funktion des Handelns verstanden werden kann.

Ein möglicher, aber von Barth nicht ausgeführter Gewinn der Rezeptivität in Kantischer Tradition wäre, daß damit noch andere Andere des Handelns in den Sinn kommen könnten. War bei Kant die Rezeptivität wesentlich *Sinnlichkeit*, könnte mit der reinen Rezeptivität die Sinnlichkeit des Glaubens thematisch werden. Das war aber wohl eher Schleiermachers Intuition, wenn er die Anschauung des Universums höchst sinnlich bis in seine Brautmetaphorik in der Liebesszene der Reden vor Augen stellte. Sinnlichkeit sollte dann nicht ›nur‹ die der Augen sein, auch nicht in Gegenbesetzung allein die der Ohren. Ein weiterer möglicher Gewinn wäre, daß mit der Rezeptivität die *Affektivität* bis in die Hetero- und Autoaffektion in den Sinn kommen könnte. Auch das war aber wohl eher Schleiermachers Intuition in seiner Interpretation der Frömmigkeit als Gefühl.

War Rezeptivität bei Kant der Ausdruck für die *Sinnlichkeit* bzw. die Anschauung, als deren Gegebenheitsweise, könnte man auf die Idee kommen, in der reinen Rezeptivität würde Barth *seine* Version der ›Anschauung des Universums‹ entwerfen, eine christologisch präzisierte Anschauung allerdings. Jedenfalls steht die ›reine Rezeptivität‹ nicht in der Tradition des spekulativen Idealismus mit seiner ›transzendentalen Anschauung‹, sondern in der der transzendentaltheoretischen Anschauungslehre als *empirischer Anschauung* des Konkreten, was als *reine* Rezeptivität im Grenzwert eine ›empirische Anschauung Gottes in Christus‹ meinen könnte. Was würde das heißen? Es wäre nicht die Anschauung des Universums, sondern Gottes in Christus, und es wäre nicht als Pathos (Gefühl) oder Logos (Wissen) gedacht – sondern als Ethos? Als tätiges Empfangen des Handelns Gottes? Da Rezeptivität aber seit Kant deutlich mit Sinnlichkeit konnotiert ist, wäre reine Rezeptivität ein wesentlich *sinnliches* Empfangen des Wirkens Gottes, mit Sinn und Geschmack für Gottes Präsenz in der Endlichkeit. Wenn man

hier weitergehen würde, ergäbe sich daraus die Möglichkeit eines die sinnliche Natur des Menschen affizierenden Glaubensverständnisses.

Was aber ausgeblendet wird in Barths Rezeptivitätsthese ist das Andere von Ethos und Logos. Durch den Handlungsprimat wird das Ethos (Gottes) zum Horizont des Ethos (des Menschen) wie seines Logos (der Theologie) – während das Pathos als eigener Sinn für das Widerfahrende appräsent bleibt. Damit verliert er, was bei Schleiermacher zentral war, die irreduzible Eigenart des Pathos gegenüber Ethos und Logos. Reine Rezeptivität bleibt eine Transformation des Passivitätsdenkens, die als integralen Horizont das Ethos bzw. die Handlungslogik hat. Demgegenüber ist mit Günter Bader daran zu erinnern: »Theologische Handlungstheorie ist die in innerer Teleologie zu Ende gebrachte Handlungstheorie. Zu Ende gebracht insofern, als [...] das Phänomen Handlung aus sich selbst heraus nicht vollendet werden kann, sondern nach einer neuen Ebene der Betrachtung ruft.«<sup>396</sup> Im Zeichen des Pathos kann man das weiterführen: daß das Handeln nicht nur aus sich heraus nicht vollendet werden kann, sondern nicht aus sich heraus begonnen werden kann. Es wird geweckt durch das Pathos, durch Widerfahrnisse beispielsweise, die die Antwort evozieren, in der sich Begehren und Bedeuten, Ethos und Logos ausbilden. Wenn Barth Gottes Tat als »seine eigene, bewußte, gewollte und vollbrachte *Entscheidung*«<sup>397</sup> begriff, ist darin der Handlungsbegriff so dominant, daß alles Fremde im Eigenen, Opake im Wissen wie auch das Nichtintentionale im Wollen und Vollbringen appräsent bleibt. Schon das im Handeln stets präsente Andere des intentionalen Aktes, die korrelative Passivität, gerät aus dem Blick. Wäre nicht, dieses Handlungsverständnis erweiternd, zu fragen, ob das Ethos Gottes ein Ethos aus Pathos ist, ein Handeln im Zeichen der Passion Christi, nicht ohne Gottes Passionen?

Ein Problem des Ethos und des intentionalen Aktes als basalem Horizont ist ferner, daß damit die Passion vor allem als Aktion zu begreifen wäre. Was aber ist mit dem Passiven in der Passion Christi? Ist sie nur Tat? Jedenfalls fehlt der Sinn für das Affektive, auch das schmerzliche Leiden. Das als eine ›Theorie des Schmerzes Gottes‹ auszuführen, wäre nicht notwendig die Pointe.<sup>398</sup> Man muß nicht auf ›passiones corporales‹ Gottes abheben, aber zumindest auf die ›passiones animae corporisque‹ Christi. Inwiefern sind Passionen in Tun und Leiden Christi präsent und wirksam? Um nicht die erörterte Einheit von Leib und Seele wieder zu verspielen, kann man die

<sup>396</sup> G. BADER, Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie, ZThK 78, 1981, 31–56, 56.

<sup>397</sup> KD II/1, 304.

<sup>398</sup> Vgl. K. KITAMORI, Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen 1972 (original Tokyo 1958); vgl. zu den Problemen B. OGURO-OPITZ, Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori, Frankfurt a.M./Bern/Cirencester/U.K. 1980.

Frage so formulieren: Was bedeutet die Sinnlichkeit und die Exposition des beseelten Leibes in der Passion? Ist sie nicht eine so gefährliche wie folgenreiche Preisgabe des leiblichen Selbst? Und darin eine Gabe, nicht als Akt eines Souveräns oder intentionalen Akteurs, sondern ein nichtintentionales Ereignis? Das Passive in der Passion Christi wäre der sinnliche Sinn dessen, was er erleidet, die Wirkung der Sünde der Anderen und die Leidenschaft des Leidens *für* sie. Dürfte man das etwas spekulativ weiterdenken, ergäbe sich die Frage nach dem Pathos Gottes in der Passion Christi: auch ihm widerfährt darin, was nicht nur Funktion seines intentionalen Aktes ist. In diesem Widerfahren wird er als Wem des Widerfahrnisses zu einem Wer der Antwort. Ihm widerfährt die Passion und er antwortet darauf – mit der Auferweckung Christi. Daß ihm in der Passion etwas Übles widerfuhr, genauer ›das Übel‹, ist der sinnliche Sinn dessen, daß er darin die Sünde der Welt ertrug, und darauf nicht mit Zorn, sondern aus und mit Liebe antwortete, also aus und mit Pathos.

Der Handlungsprimat führt auch die Antwort des Menschen auf das Handeln Gottes in die Enge der *Entsprechung*, gewissermaßen in Wiederholung der altkirchlichen *συνάφεια κατὰ θέλημα*,<sup>399</sup> die Willenseinheit von Gott und Mensch. Dem handelnden Gott entspricht der handelnde Mensch. Demgegenüber kannten die deutsche Mystik und Luther auch die Figur, dem leidenden Christus entspricht der leidende Christ. Aber auch das ist noch mimetisch gedacht in zu enger Entsprechung. Wäre nicht im Sinne der mehrdimensionalen Passivität horizonterweiternd zu sagen: Der Mensch entspricht Gott in Pathos, Ethos und Logos? Und er entspricht Gott nicht nur, sondern er *antwortet* ihm? Und das Pathos des Menschen wäre sein Sinn für die sinnliche Wirksamkeit Gottes? Dabei darf das Pathos sc. nicht auf schmerzliches Leiden enggeführt werden, sondern es ist das Gegebensein des Wirkens Gottes ebenso wie der sinnliche Sinn für sein Wirken. Sind Ethos und Logos die evozierten Antworten auf das, was im Pathos widerfährt – wäre Barths Engführung eine Antwort im Horizont des Ethos (seines ›Metaethos‹). Die Antwort als *Entsprechung* zu konzipieren, wäre jedenfalls zu eng, wenn damit jede Differenz bereits als Abfall von der Ordnung der Entsprechung gälte. Das oben vorgeschlagene Schema der Responsorik ist demgegenüber differenzsensibler. Statt eine Abhängigkeit oder eine Entsprechung zum Woher ist Gottes Wirken das *Woher des Getroffenseins* und das *Worauf der Antwort*, nicht in möglichst fugenloser Entsprechung, sondern in einem Chiasmus,<sup>400</sup> bei dem auf beiden Seiten

<sup>399</sup> Vgl. L. ABRAMOWSKI, *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin 1981.

<sup>400</sup> Vgl. PH. STOELLGER, *Interpretation der Theologie – Theologie der Interpretation. Probleme eines Chiasmus*, in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), *Interpretation in den Wissenschaften*, Würzburg 2005, 151–171.

ein Überschuß und Eigensinn gewahrt wird, der nicht in einer Vermittlung aufgeht.

Die genannten Einwände gegen eine strikt *handlungslogische* Interpretation des Gottesverhältnisses und die Folgen für eine Appräsenz des Pathos und seine Transformation in die ethisch grundierte Rezeptivität gelten nur, so könnte man zu recht wie U.H.J. Körtner einwenden,<sup>401</sup> wenn man das ›Handeln Gottes‹ nicht als *Metapher* erkennt, sondern für einen ›notwendigen Begriff‹ oder eine Beschreibung hielte. Daß das Handeln Gottes bei Barth als absolute Metapher fungiert, mit einem apophatischen Beiklang, eine Metapher für »Gott über Gott« zu sein,<sup>402</sup> wie Körtner vorschlägt, hieße allerdings auch, daß zum einen andere Metaphern möglich und in diesem Fall wünschenswert sind; und zum anderen, daß die als prekär kritisierten Implikationen der Handlungsmetapher nicht als notwendige Deduktionen präsentiert werden, wie das geschähe, wenn man das Handlungsmodell ›beim Wort‹ nähme. Körtners Beurteilung als »schlechterdings notwendig«<sup>403</sup> würde die Handlungsmetapher als nicht variierbar und alternativlos härten. Auch wenn er plausiblerweise auf Blumenbergs Konzept der ›absoluten‹ Metapher verweist, heißt daß auch für Körtner sicher nicht, eine *bestimmte* Metapher als ›absolut notwendig‹ in Hegelschem Sinn zu behaupten. Wenn, dann wäre sie ›weniger als notwendig‹, in erhellender und irreduzibler Weise so wesentlich wie faktizitär, aber darin variierbar und ›supplementierbar‹ durch andere Metaphern. Daß Gott handelt, ist für die religiöse Rede unersetzbar und damit auch für die Theologie nicht reduzierbar. Aber einerseits wirft die Metapher die genannten Probleme auf, andererseits ›gibt‹ es eben deshalb deren Verwandte, wie das Wirken Gottes oder das komplexe Widerfahrnis. Vor allem wird mit der Handlungsmetapher alles Pathische und Passionierte an Gottes Präsenz schwer sagbar, zumal die Passivität der Passion Christi, weshalb die Handlungsmetapher der Supplemente besonders bedürftig ist.

Körtners Antwort auf dieses Problem lautet: »Jesu Geschick [!] ist nun nicht nur Ausdruck unserer Grundpassivität, sondern Passion: völliges Scheitern des eigenen Handelns. Insofern besagt das Geschick Jesu, daß jeder Versuch, sich durch das eigene Handeln zu konstituieren, widersinnig und zum Scheitern verurteilt ist.«<sup>404</sup> So sehr dem Schluß zuzustimmen ist, so sehr fragt sich, ob die Passion als Figur des *Scheiterns* nicht unterbestimmt wäre. Wird in der Präsenz der Passivität in der Passion, von Gethsemane über das Ecce homo bis zum Kreuz, nicht ein Drittes zwischen Logos und Ethos vor Augen geführt, was unsentimental zu Herzen geht? Das Getrof-

<sup>401</sup> Im Sinne von KÖRTNER, Der handelnde Gott, passim.

<sup>402</sup> Ebd., 39, 26.

<sup>403</sup> Ebd., 40.

<sup>404</sup> Ebd., 38.

fensein oder nüchterner das Widerfahrnis der Passion würde nur ein negatives begriffen, wenn man darin allein das Scheitern des Handlungsprimats wahrnähme. Insofern ist diese Formulierung zwar signifikant und erhellt eine ›Krisis‹, zumal der Handlungslogik; aber sie zeigt auch einen Sprachmangel im Blick auf Figuren eines Denkens im Zeichen des Pathos.

### C) Wendungen der Rezeptivität

#### (1) Rezeptivität als Gegebensein (Körtner)

Im Anschluß an Barths ›reine Rezeptivität‹ hat Ulrich H.J. Körtner diese Wendung aufgenommen,<sup>405</sup> um die ›Grundpassivität‹ des Menschen (mit Jüngel),<sup>406</sup> »die sein Sein konstituierende Passivität« (mit Ebeling)<sup>407</sup> bzw. seine ›schlechthinnige Abhängigkeit‹ von Gottes *Handeln* zum Ausdruck zu bringen. Körtner schreibt nicht Barths Gegenbesetzung zu Schleiermacher in dieser Frage fort. Gegen die Umstellung auf das Wirken oder die Wirksamkeit Gottes hält Körtner allerdings am Handeln Gottes fest als einer ›absoluten Metapher‹,<sup>408</sup> trotz der analytischen Problemen damit<sup>409</sup> und gegen Wilfried Härles Plädoyer für deren Ersetzung durch das Wirken.<sup>410</sup> Es bleibt als Problem, daß damit die Passivität des Menschen zum Korrelat der Aktivität Gottes wird. Hermeneutisch weiterführend fragt Körtner: »Welche Phänomene [...] lassen die angesprochene Grundpassivität in Erscheinung treten?«<sup>411</sup> Dann geht es darum, wo sie sich »zeigt«<sup>412</sup> (intransitiv), also um die Phänomenalität des Pathos ›coram Deo‹. Dafür verweist er auf Lebensvorgänge, die sich »weder in der Kategorie des Aktiven noch derjenigen des Passiven begrifflich fassen lassen«,<sup>413</sup> als da wären Schlafen, Träumen, Wachsein, Atmen, Triebe, Affekte, Stimmungen und sinnliche Wahrnehmungen. All diese Phänomene könnten zwar auch Funktion des Handelns werden, es seien aber nicht eigentlich Handlungen, keine Selektionsakte, gleichwohl durchaus einem Subjekt zuzuschreiben und nicht ›nur‹ kontingente Vorgänge.

<sup>405</sup> U. H. J. KÖRTNER, Solange die Erde steht. Schöpfungsglaube in der Risikogesellschaft, Hannover 1997, 83–94 (Kapitel IV: Reine Rezeptivität. Über die menschliche Grundpassivität als Element einer theologischen Handlungstheorie).

<sup>406</sup> E. JÜNGEL, Tod, Gütersloh<sup>3</sup>1985, 116.

<sup>407</sup> G. EBELING, Luther, Einführung in sein Denken, Tübingen<sup>4</sup>1981, 117.

<sup>408</sup> Ebd. 84f.

<sup>409</sup> Vgl. CHR. SCHWÖBEL, God. Action and revelation, Kampen 1992; v.a. I. U. DALFERTH, Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984, 193ff.

<sup>410</sup> HÄRLE, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 283ff.

<sup>411</sup> KÖRTNER, Solange die Erde steht, 86.

<sup>412</sup> Ebd., 86.

<sup>413</sup> Ebd., 87.

Die von Körtner in erhellender Weise angeführten kreatürlichen Vollzüge erinnern merklich an Husserls passive Synthesen.<sup>414</sup> Angebracht wäre es, hier einerseits auf die Nichtintentionalität zu verweisen, wie sie oben mit Husserl und Levinas erörtert wurde, andererseits, daß mit diesen Phänomenen verschiedene *Andere* des Handelns in den Blick kommen. Ob allerdings die *Kontingen*z als Modalität solcher nicht eigentlich aktiven, sondern passiven Vollzüge zurückgewiesen werden muß, ist fraglich. Körtners Verweis auf die »lebensnotwendige Unterbrechung unseres Tätigseins« im Schlaf<sup>415</sup> ist jedenfalls nicht zureichend als »Notwendigkeit«, sondern eher als faktische Regelmäßigkeit und konkrete Kontingen

z zu bestimmen, als glückliches Widerfahren des Schlafes beispielsweise, den Körtner als »Gnade« versteht (mit Luther).<sup>416</sup> Schlaf kann bei Luther indes nicht nur zu den guten Werken gerechnet werden, sondern auch als Sündenmetapher dienen.<sup>417</sup> Die exemplarischen Phänomene sind von merklich anderer Art als Körtners Verdichtung der Semantik der Passivität, die er vor allem am Geborenwerden, Leiden und Sterben vor Augen führt.<sup>418</sup> Das »Sein von der Geburt her«, wie er in Anklang an Hannah Arendt<sup>419</sup> formuliert, zeige am deutlichsten »eine Grundpassivität [...], die jedes aktive Moment ausschließt.«<sup>420</sup> Damit rekurriert er auf theologisch traditionelle Paradigmen der Passivität, die den lebensweltlichen Hintergrund bilden für die Metaphorik von Tod und Geburt in Schöpfung, Sünde und Neuschöpfung. Seine Grundfigur »Das Daß unseres Daseins [...] bleibt unserem Handeln entzogen«<sup>421</sup> läßt die hermeneutisch-phänomenologische Frage nach den Passivitäten hinter sich. Damit wäre aber die Frage nach der Phänomenalität der Grundpassivität auf die Grenzlagen des Lebens reduziert, und es bliebe ein »nacktes Daß« der Passivität (die einer Geworfenheit gefährlich nahe kommen könnte). Daß das »Daß« des Daseins für die Schöpfung wie »eigentlich« für die Neuschöpfung eine Grundfigur bildet, ist unstrittig. Daß der Tod aber als Metapher für den negatorischen Aspekt der Rechtfertigung (wie in der Taufe) dienen kann, weil die »mortificatio« der »vivificatio« vorangehe, könnte auch Anlaß zur Metapherkritik geben. Auffällig ist hier, daß Körtner die »reine Rezeptivität« maßgeblich auf die Schöpfungs- wie Erhaltungs-

<sup>414</sup> Vgl. Hua XI; HOLENSTEIN, *Passive Genesis*; und auch E. STRAUSS, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, 279 (über Schlaf und Wachsein).

<sup>415</sup> Ebd., 89.

<sup>416</sup> Ebd., 89, 94.

<sup>417</sup> S.o.V, 5 C.

<sup>418</sup> KÖRTNER, *Solange die Erde steht*, 91f.

<sup>419</sup> H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 1998.

<sup>420</sup> KÖRTNER, *Solange die Erde steht*, 92.

<sup>421</sup> Ebd.

und erst *von dorthen* auf die Rechtfertigungslehre bezieht<sup>422</sup> – und *nicht* auf die Passivität der Sünde und ihre Persistenz.

Sein besonderer Beitrag zur Frage nach der Passivität in Auseinandersetzung mit Barths Rezeptivitätsthese liegt indes noch an anderer Stelle. Körtner verwies auf Lebensvorgänge, »die sich [...] weder in der Kategorie des Aktiven noch derjenigen des Passiven begrifflich fassen lassen«. Mit der Figur des ›Weder-Noch‹ artikuliert er eine deutliche Differenz gegenüber seinem Insistieren auf der Metapher des Handelns, sowohl des Menschen wie Gottes. Denn die Pointe der (mit Luther und Schleiermacher, gegen Barth) als Passivität interpretierten ›reinen Rezeptivität‹ ist dann, *nicht* mehr als Funktion von Aktivität verstanden zu werden, wie es schon Husserl gegen Kant in seinen Analysen zur passiven Synthesis begründet hatte. Weil »die Grundpassivität des Menschen die Alternative von Aktivität und Passivität übersteigt«, so Körtner zu recht, »sollte ihr Begriff durch einen weniger mißverständlichen ersetzt werden«. <sup>423</sup> Darauf antwortet Körtners eigener Vorschlag. Die Lösung dieses Problems der Benennung finde sich *nicht* in Barths Begriff der ›reinen Rezeptivität‹. Denn, so das Argument, der Mensch existiere nicht nur, indem er *handle* (wie Barth meinte). <sup>424</sup> »Das Wesen reiner Rezeptivität [...] läßt sich vielleicht am besten als *Gegebensein* bestimmen [...]. Dasein heißt Gegebensein. Das Dasein ist, indem es sich selbst gegeben ist. Alles Handeln aber setzt solches Sich-selbst-gegebensein voraus. Im Handeln verhält der Mensch sich zu sich selbst. Daß er sich zu sich selbst *verhalten* kann, setzt voraus, daß er sich selbst *gegeben ist*«. <sup>425</sup> *Gegebensein* als Grundfigur der Passivität ist nun allerdings nicht eine hamartiologische oder soteriologische Metapher, sondern eine schöpfungstheologische, auch wenn Körtner sie treffend an die Rechtfertigungslehre rückbindet. Aufgrund dieser Amphibolie könnte hier auch an die transzendentaltheoretische Passivität i.S. von Eilert Herms<sup>426</sup> erinnert werden.

Der Einwand im Sinne der rechtfertigungstheologischen Rückbindung dieser Figur müßte aber eher noch lauten, daß dieses *Gegebensein* von einem *Gegebenwerden* abkünftig ist, von der *passiven Genesis* des Selbst. Erst mit der dreifachen Passivität – von hamartiologischem Sich-gegebensein gegenüber dem soteriologischen Sich-gegebenwerden zum schöpfungstheologischen Rückblick wie eschatologischen Ausblick dem Sich-*neu-gegebensein* – würden die ›Gegebenheitsweisen‹ hinreichend differenzierbar. Dann könnte man nicht mehr sagen, »seine Erlösung, d.h. seine

---

<sup>422</sup> Ebd., 93.

<sup>423</sup> Ebd., 92.

<sup>424</sup> Ebd.

<sup>425</sup> Ebd., 93.

<sup>426</sup> W. HÄRLE/E. HERMS, Rechtfertigung, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch, Göttingen 1980.



gerechtfertigte Existenz ist dem Glaubenden schlicht gegeben«. <sup>427</sup> Diese Gegebenheit ist alles andere als schlicht. Denn was ›Gegebensein‹ heißen mag, ist mindestens so entfaltungs-fähig wie -bedürftig. Körtner jedoch rekurriert final wieder auf die Handlungsmetapher zur Entfaltung dessen. Weil wir uns nicht ›durch uns selbst‹ gegeben seien, sei »zur Beschreibung des sich selbst als gerechtfertigt Gegebenseins vom Handeln Gottes als des Gebers zu sprechen«. <sup>428</sup> Dann aber wäre der Gewinn des Gegebenseins und -werdens gegenüber der Handlungsmetapher retrahiert. *Gabe* und *Gastlichkeit* als Grundmetapher eröffnet noch andere Möglichkeiten des Sprachdenkens als das Handeln.

(2) ›*Étant donné*‹ (*Marion*)

Hier ist nicht zureichend Raum ›gegeben‹, um die ausgedehnte Diskussion um Gabe, Gegebenheit und Gegebensein zu entfalten und weiterzuführen, wie sie sich seit Mauss und von neuem im Anschluß an Derridas ›Zeit geben‹ oder ›Le Siècle de Pardon‹ und Ricoeurs Antwort zur ›Vergebung‹ entwickelt hat, geschweige denn Jean-Luc Marions umfangreiches Oeuvre, das die wohl in- und extensivste Entfaltung des Gegebenseins und -werdens darstellt, die ›es gibt‹ derzeit. Aber ein exemplarischer Hinweis darauf ist nötig, weil er die Schlichtheit des Gegebenseins radikal entselbstverständlicht, ohne auf die Handlung eines Gebers zu rekurrieren. Marion <sup>429</sup> weitet die Metapher des ›Gegebenseins‹ aus auf ›alles und jedes Seiende‹, wodurch seine Phänomenologie des ›étant donné‹ zu einer phänomenologisch wie *schöpfungstheologisch* mit Gewinn lesbaren unendlich ›komplizierten‹ Explikation der ›donation‹ wird. Zur phänomenologischen Rückbindung schließt er an Husserls selbstkritische Wendung aus der Kri-sisschrift an. Dort erklärte er, bereits in seinen Logischen Untersuchungen von 1901 werde »die ›Evidenz‹ (dieser starre logische Götze) zum Problem gemacht, von der Bevorzugung der wissenschaftlichen Evidenz befreit und zur allgemeinen originalen Selbstgebung erweitert«. <sup>430</sup> Diese Andeutung macht Marion zum ›Prinzip der Prinzipien‹ seiner Phänomenologie der *Selbstgebung* (›auto-donation‹), um das *Gegebensein* (›étant donné‹) des Seins zu verstehen. Nicht die natürliche oder methodische Gebung eines Gegebenen (Erscheinung eines Erscheinenden), sondern dessen *Selbstgebung* wird damit zum Prinzip der Reduktion. Diese Methode wird allerdings so gewendet, daß sie eine ›Gegen-Methode‹ wird, die auf das ›Sich-Geben‹ des Seins zielt, statt auf dessen Konstitution kraft der Evidenz oder

<sup>427</sup> KÖRTNER, Solange die Erde steht, 94.

<sup>428</sup> Ebd.

<sup>429</sup> J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998.

<sup>430</sup> E. HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua VI, 237.

kraft eines souveränen Subjekts. An deren Stelle tritt die *Intuition* (statt der diskursiv-methodischen Erkenntnis), da *sie* es sei, die originär *gibt*. Daher ist auch nicht die Intention des Bewußtseins leitend, sondern die vor ihr liegende Transzendenz der Gegebenheit.

Marion argumentiert strikt für die Aposteriorität der Gegebenheitsweise allen Seins, womit er »dem Phänomen grundsätzlich die Initiative lassen« will, »von sich selbst her zu erscheinen, so daß kein Prinzip im allgemeinen mehr als Bedingungsmöglichkeit auftritt – auch nicht das Ego als konstituierendes«. <sup>431</sup> Daß in diesem ›Lassen‹<sup>432</sup> die erläuterten Paradoxien wieder auftreten, ist klar. Denn dieses unvermeidlich transitive und aktive Lassen ist kein ›Nichttun‹, in dem man in reiner (nicht-transzendentaler) Anschauung das Phänomen ›deutungsfrei und vorurteilslos‹ erblickt, sondern es ist eine *nolens volens gezielte* Einklammerung des intentionalen Zugriffs. So merklich das transitive Aktiv im Lassen ist, so merklich ist auch, daß Marion *nicht* (wie beansprucht) die Anfangsparadoxie der Phänomenologie damit überwunden hätte. »Sie ergreift die Initiative in Hinsicht auf das reine Erscheinen als Sichzeigen, *um es sofort dadurch zu verlieren*«. <sup>433</sup> An dieser *Verdeckung* des Zugriffs im ›Lassen‹ leidet nicht nur Marions Sublimierung der Intentionalität, sondern schon seine ihn autorisierende Referenz in dieser Sache. Heidegger formulierte: »Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selber her sehen lassen«. <sup>434</sup> Soll das nicht nur Verdeckung mit den Mitteln der Sprache sein, kann man es als Metapher im theoretischen Text verstehen, mit der ein ›methodisiertes Nichttun‹ zum Ausdruck kommen soll. Das Sein ›sich geben lassen‹ *zielt* darauf, das der Wahrnehmung Gegebene nicht als Funktion des Zugriffs zu konzipieren, sondern als eine Vorgabe, auf die alle Wahrnehmung und Thematisierung nur Antwort sein kann. Dieser Vorgabe des ›étant donné‹ werden wir nur verspätet gewahr (also diachron passiv), nicht autonom, nicht subsumtiv, sondern (positiv formuliert) in einer vom Gegebenen evozierten Kreativität, <sup>435</sup> die es zum Anfang einer neuen Interpretationsreihe ›werden lässt‹ – wobei in diesem Lassen *einzuklammern* ist, was sich von selbst versteht, das Wahrgenommene unter schon Bekanntes zu subsumie-

<sup>431</sup> Vgl. J.-L. MARION, Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit, in: R. KÜHN/M. STAUDIGL (Hg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg 2003, 125-138, 128. Vgl. M. HENRY, Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion, in: ebd., 63-75.

<sup>432</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Was man nicht lassen kann. Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹, in: *Lassen*, *Hermeneutische Blätter* 2/2003, 59-67.

<sup>433</sup> MARION, Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit, 125.

<sup>434</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 34 (et passim).

<sup>435</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Der Wert der Herkunft. Zur theologischen Vorgeschichte der Originalität und ihrer ewigen Wiederkehr, in: J. HUBER (Hg.), *Kultur-Analysen, Interventionen* 10, Zürich 2001, 337-370.

ren, unter die Selbst- und Vorverständnisse, die in der ebenso vorgängigen Evidenz immer schon zuhanden sind.

Die Vorgaben – wie Husserls Universum der ›Vorgegebenheit‹ – sind so gesehen ›nicht-evident‹.<sup>436</sup> In elementarer Weise versetzen sie mich in ›Unkenntnis‹, »weil sie mir geschehen«,<sup>437</sup> was als Urimpression ein basales Nichtverstehen und Befremden impliziert. Marions Beispiel für dieses ›Auferlegen‹ ist seltsamerweise die Prüfungsaufgabe, die einem Kandidaten vorgelegt wird. Deren »Bewegung des Sich-mir-auferlegens, des Mir-geschehens aus einem räumlichen oder zeitlichen ›Vor‹ heraus genügen genau, um eine Gegebenheit auszumachen«. <sup>438</sup> Ob dieses Beispiel glücklich gewählt ist, sei dahingestellt, ebenso ob es den Schluß trägt, *daher* brauche es keinen Rekurs auf einen Geber (abgesehen von der gefährlichen Nähe des Prüfers zum Schöpfer). Die gegebene Gabe, wie ›beispielsweise‹ das Universum der Gegebenheit respektive ›die Schöpfung‹, zeige sich in der Bewegung der sich gebenden Gabe, wie der sich stellenden (?) Aufgabe, *ohne* daß damit ein Vorverstehen gegeben wäre. Dieses Mir-geschehen ist ein *Ereignis*, das das Verstehen erst weckt als Begehren eines Logos.<sup>439</sup>

Das Erscheinende wird von Marion (vermeintlich, also in intentionaler Weise) demnach nicht auf die konstitutive Evidenz reduziert, sondern auf deren *Woher*, das sich selbst Gebende. Darin *kann* man eine *passive Reduktion* erkennen, allerdings in einer Generalität, die für die Interpretation prägnant bestimmter Gaben unzureichend erscheinen kann, in Hamartologie wie Soteriologie. Die These hat gleichwohl die Pointe, das basale Pathos im *Seinsverhältnis* nicht im Horizont des Ethos (wie der Rezeptivität) oder des Logos (etwa der Konstitutionsleistungen des Subjekts) zu denken. Es geht vielmehr um ein universales *Werden* des ›étant donné‹ von allem und jedem, in dessen Horizont er auch die (kreatürliche) Selbstwerdung verortet. Implikat von Marions Gegen-Methode ist, daß »jedes ›Seiende‹ aufgrund einer solchen zu entfaltenden Gegebenheit als Phänomen ein ›Sich‹ (*soi*) besitzt«. <sup>440</sup> Während Waldenfels diese Selbstbeziehung als passive *Genesis* rekonstruierte, wird sie bei Marion erstaunlich ›selbstverständlich‹ gesetzt und behauptet. Die Struktur dieses Sich oder Selbst bleibt dabei zweideutig, insofern es von sich oder vom Anderen her ist oder wird, dem es erscheint. Marion hält dieses ›Sich‹ für den »Ursprung [...] des Phänomens, das kein anderes Prinzip und keinen anderen Ursprung als sich selbst kennt«<sup>441</sup> – womit eine kreative Alterität appräsentiert würde. Er versucht auf diese Weise dasjenige ›Sich‹ (oder Selbst) zu denken, das bei Heidegger

<sup>436</sup> MARION, Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit, 128.

<sup>437</sup> Ebd., 131.

<sup>438</sup> Ebd.

<sup>439</sup> Vgl. ebd., 132f.

<sup>440</sup> Ebd., 127.

<sup>441</sup> Ebd., 128.

stets mitgesetzt, aber ungedacht bleibt, das Sich im ›Sichzeigen‹ des Phänomens.

Die Art und Weise, wie Marion dies zu ›denken‹ sucht, ist allerdings einigermaßen schwer nachzuvollziehen: »Ein solches ›Sich‹ besteht in dem Abstand (*écart*), der das Hervorbrechen (Gegebenheit) in bezug auf sein Gegebenes unterscheidet sowie damit verbindet: Was zum Erscheinen aufsteigt, erreicht dies unter dem Druck der Gegebenheit, indem es mit diesem Elan beladen ist«. <sup>442</sup> Wenn dieser Satz verständlich wäre, würde er eine Antwort auf die Frage nach Marions Verständnis des ›Sich-gegebenenseins‹ enthalten. Klar ist, daß das Sich nicht als ›unmittelbare Einheit‹ eines sich zeigenden Phänomens verstanden ist, sondern durch eine *Differenz* gezeichnet ist. Stärker noch, daß es in einer Differenz *besteht*, in jenem Abstand (*écart*), der zwischen Gegebenheit und Gegebenem besteht. Phänomenologisch üblicher formuliert wäre das die Differenz von Phänomenalität und Phänomen (oder ›donation‹ und ›don‹). Damit ist gesetzt, daß diese Differenz eine ›Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung‹ leisten soll, als konkurrierte diese Phänomenologie mit Hegel. In dieselbe Richtung weist auch die Formulierung: »Vom Gesichtspunkt des Erkennenden aus heißt diese Vorwärtsbewegung *Intentionalität*; aus der Sicht der Sache selbst betrachtet erhält sie den Titel *Gegebenheit*«. <sup>443</sup> Nur fragt sich, wie man eine Bewegung ›aus der Sicht der Sache selbst‹ formulieren kann, und woher diese beiden Perspektiven entworfen werden. Der Ort der Einheit dieser beiden Sätze ist jedenfalls keiner der beiden für sich. Wenn hier keine Hegelsche Präntention im Spiel ist, wird man den zweiten Satz als Selbstentgegnung des ersten lesen können (wenn nicht müssen).

Gegenüber dem Phänomen hat die Phänomenalität (die Gegebenheit) offenbar eine Dynamik, die das Phänomen erst erzeugt, es ›unter Druck‹ setzen kann, auf daß es erscheint. »Das Erscheinen des Phänomens erlegt sich nicht deshalb auf, weil es schon den Rang eines Objekts oder eines Seienden besäße, sondern es bezieht diesen Rang (oder andere) daher, weil das phänomenale Erscheinen gemäß der Autorität einer Gegebenheit geschieht, die auf dem Phänomen lastet und in ihm (sich) setzt«. <sup>444</sup> Der *Gegebenheit* eignet in Marions Kennzeichnung eine quasi-divine ›Autorität‹, die erst werden läßt, was dadurch ist bzw. erscheint – als wäre die Gegebenheit das ›ens realissimum‹, oder hier treffender, das ›ens realisans‹, der ›Grund des Seins‹, dasjenige, was das Dasein ins Sein ruft. Ohne diese latente theologische Rückbindung würde die erstaunlich eigendynamische Phänomenalität als eine Abstraktion der Struktur des Phänomens erscheinen, die metaphysisch hypostasiert würde. Marion überschreitet hier die Phänome-

<sup>442</sup> Ebd., 138.

<sup>443</sup> Ebd., 137.

<sup>444</sup> Ebd., 138.

nologie in eine metaphysisch klingende Ontologie, die als Begründungstheorie der Phänomenologie fungiert. Daher ist auch verständlich, warum die Gegebenheit hier als Grund auftritt, der das Sich eines Phänomens setzt kraft der Selbstgebung der Gegebenheit. Ist es bei Michel Henry das ›Erste Sich‹ des Lebens (also der Sohn des Vaters) der jedes anders Sich zeugt,<sup>445</sup> ist es hier das Sich des Zeigens der Gegebenheit, das das Sich jedes Phänomens ›gibt‹. Wie Levinas überschreitet Marion die Phänomenologie in eine ›Hyper-‹ oder Meta-Phänomenologie, die doppeldeutbar wird durch ihre theologische Resonanz. Statt allerdings vom Logos ins Ethos und das Pathos der Metaethik zurückzugehen, denkt Marion von einem absoluten Seinsgeschehen her, in dem das Spiel des Parmenides fortgesetzt wird, Ethos und Pathos also faktisch im Horizont des Logos dieser (an Dionysios erinnernden) Metaphysik geschaut werden. Nur, *für wen* das alles?

»Sich durch sich zu zeigen – dies verlangt ein ›Sich‹. Letzteres kann nur von der Gegebenheit herkommen, die im Gegebenen arbeitet und es mit einem phänomenologischen Mangel belädt, mit dem Hervorbrechen auf die Sichtbarkeit selbst hin. Das Phänomen kann *sich* gewiß zeigen und muß es; aber nur, weil es *sich* gibt.«<sup>446</sup> Dieses ›es gibt sich‹ ist etwas anderes als das Phänomen, das sich gibt. Gleiches gilt im Modell des Zeigens: was sich zeigt, zeigt sich nur aufgrund dessen, daß ›es‹ sich zeigt. Hier bleibt auch ohne einen großen ›Geber‹ oder ›Zeiger‹ ein Agierendes oder Wirkendes im Spiel der Phänomene, das bei aller Reduktion auf die Struktur der Gegebenheit bzw. Phänomenalität in Wendungen artikuliert wird, die unvermeidlich an ein ›ens realissimum‹ erinnern und aus dieser Erinnerung ihre Plausibilität ziehen. Denn daß hier eine ›Druck‹ erzeugende, sich ›auferlegende‹ Autorität in, mit und unter den Phänomenen wirkt, wäre phänomenologische Metaphysik, in der eine Struktur als Agent oder Wirkungszentrum übertrieben würde – wenn nicht noch andere Intuitionen leitend wären. Was *zeigt sich* hier, wenn Marion mit Pathos deklariert: »Das Erscheinen muß sich auf diese Weise dem Imperialismus der Erkenntnisbedingungen *a priori* entziehen (wenn nicht sogar diesem stets widersprechen)«. <sup>447</sup> Solch ein Widerspruch ist jedenfalls nicht aus der phänomenologischen Tradition zu beziehen. Bei Marion wird zweifelhaft, ob eine *doppelte* Lesbarkeit (in der die Philosophie auch theologisch lesbar würde) nicht vielmehr gefährdet wird, wenn man die Phänomenologie an eine Souveränität (theologischer Prägung?) rückbindet zum Zwecke absoluter Begründung.

<sup>445</sup> Vgl. M. HENRY, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg 2002; DERS., *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg 1997; DERS., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, hg. v. M. UHL, Montpellier 2002.

<sup>446</sup> MARION, *Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit*, 138.

<sup>447</sup> Ebd., 137

Von der »Reduktion auf das ›konstituierende Ich« meinte Marion eingangs programmatisch, daß dieses Ich »sich im letzten als ein ›Mich‹ der passiven Empfänglichkeit erweisen muß«. <sup>448</sup> Daß mit der Empfänglichkeit eine natürliche Kapazität unterstellt wird, bleibt fraglos und erinnert nur zu deutlich an die thomistische Tradition. Klar wird darin, daß dieses ›Mich‹ oder ›moi‹ nicht an die Stelle des ›Ich‹ tritt, sondern, durchaus unselbstverständlich, *jedem* Phänomen kraft der Gegebenheit zu eigen sei. Die Identität (bzw. logische Reflexivität) eines jeden ›etwas‹ wird hier gleichsam ›animiert‹ mit einer quasi-personalen Identität ausgestattet. Alles Gegebene, das sich zeigt, ›habe‹ solch ein Sich, nicht aus sich selbst, sondern aufgrund der darin sich gebenden Gegebenheit. Das mag für ›Mensch und Maus‹ noch nachvollziehbar sein, sofern hier nicht eine reflexive Subjektivität gemeint ist, sondern eine ›anima‹. Aber daß alles, was sich zeigt, von dieser Art sein soll, ist seltsam – als ›gäbe es‹ schreiende Steine. Verständlich könnte diese ungeheure Generalisierung des ›Sich‹ durch das ›Sichgeben‹ werden, wenn hier an die Schöpfungslehre gedacht ist, in der alles, was ist, ›ins Sein gerufen wird‹. Dann aber bestünde die Identität des Sich nicht in einer Selbstbeziehung, sondern in einer Beziehung zu dem, *der* hier ruft. Aber ›gibt der sich‹ in jedem Phänomen? Der unterbestimmte Hang zu einer Ur-Offenbarung oder einer allzu natürlichen Theologie scheint sich hier zu wiederholen. Zwar geschieht dies unter Wahrung der Schöpfer/Geschöpf-Differenz, sofern die Autorität der Gegebenheit strikt vom Gegebenen unterschieden wird, aber jedes Gegebene sei ein Sichgeben der Gegebenheit. Damit würde sich der Schöpfer in der Schöpfung geben, wenn nicht sogar verausgaben. Denn warum es eine ausgezeichnete Selbstgabe in Christus geben sollte über diese ubiquitäre Selbstgebung hinaus, bleibt uneinsichtig. Jedes »Phänomen als eine Gabe« zu bestimmen, <sup>449</sup> löst nicht das Problem des ›Sich‹, sondern generalisiert es ad infinitum, ohne daß die Eigenart eines humanen Selbst verständlicher würde, geschweige denn das Außerordentliche des Selbst Christi.

Wenn man diese Kehre Marions als ›Phänomenologie der Schöpfung‹ liest, ist es ein erstaunlicher Mißgriff, von einer ›passiven Empfänglichkeit‹ zu sprechen. Husserl hätte hier von ›purer Passivität‹ gesprochen, nicht von Rezeptivität oder Empfänglichkeit. Denn Rezeptivität ist später, korrelativ und damit eine Unterbestimmung dessen, was bei Schleiermacher ›schlechthinnige Abhängigkeit‹ hieß oder bei Körtner ›reine Rezeptivität‹ als Gegebensein heißen sollte. Die Metaphorik von Gabe, Gegebensein bis zur Vergebung ist mit diesem Hinweis auf Marion alles andere als befriedigend bearbeitet. Es zeigt sich daran allerdings zum einen die Unselbstverständlichkeit, das Gegebensein an einen Geber rückzubinden, und zum

---

<sup>448</sup> Ebd., 127.

<sup>449</sup> Ebd., 138.

anderen, daß mit Gabe und Gegebensein ein metaphorischer Horizont eröffnet ist, in dem Passivität, Nichtintentionalität und die phänomenalen Vollzüge noch anders und vielleicht weiterführend zu entfalten wären als im Zeichen der Handlung.

### (3) Kapazität und Empfänglichkeit (Ricoeur)

Ricoeur konzipiert seine Phänomenologie des Selbst letztlich im Zeichen des Ethos und hat daher gewisse Probleme mit der Eigenart des Pathos. Ihm zufolge sei das Ziel einer »verantwortlichen Antwort auf den Anruf des Anderen« nur dann zu erreichen, wenn man »eine Fähigkeit der Empfänglichkeit [capacité d'accueil], der Unterscheidung und der Anerkennung« voraussetze, die »meines Erachtens einer anderen Philosophie des Selben [Même]« angehöre.<sup>450</sup> Die These des *rezeptionsfähigen* Selbst bringt erhebliche Voraussetzungen mit sich: »Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit [capacité d'accueil] zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt, welche man besser durch seine Fähigkeit der Wiederaufnahme [pouvoir de reprise] gegenüber vorgängigen Objektivationen als durch eine anfängliche Trennung definiert.«<sup>451</sup> Ricoeur formuliert damit ein transzendentaltheoretisches Argument, wie es bei Thomas nachweisbar war:<sup>452</sup> daß bei aller Vorgängigkeit des Anderen eine immer noch basalere *Rezeptivität* des Selbst vorausgesetzt werden müsse, um überhaupt etwas empfangen zu können, sei es der Anspruch des Anderen, die Gnade Gottes oder bereits, um überhaupt etwas anderes diskriminieren zu können vom eigenen. Damit wird für den bei Ricoeur programmatischen Chiasmus von »idem« und »ipse« die natürliche Kapazität basal.

Nur wurde gerade diese Voraussetzung von Levinas ebenso zurückgewiesen wie auf andere Weise von Luther gegenüber der aristotelistischen bzw. thomistischen Anthropologie. Die paradoxe These – eher ein Zeugnis als eine intelligible Behauptung –, daß der Andere diese Aufnahmefähigkeit erst schaffe oder werden lasse in seinem Anspruch, läßt sich *nicht* in

<sup>450</sup> P. RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 407.

<sup>451</sup> Ebd.

<sup>452</sup> Thomas von Aquin, *De Ver. q. 26: De passionibus animae*; STh I-II q. 22, a. 1–3: *De subjecto passionum animae*. Vgl. auch schon Thomas: »omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis« (STh I, q. 75, a. 5); vgl. STh I q. 68 a. 2; *De pot. q. 3 a. 3 ob. 1*; I Sent. ds. 17 q. 1 a. 1 (sc 1); II Sent. ds. 17 q. 3 a. 1 (co); ds. 15 q. 1 a. 2 (ra 2); ds. 17 q. 2, a. 1 (ag 3); ds. 32 q. 2 a. 3 (co); III Sent. ds. 14 q. 1 a. 1 (co); IV Sent. ds. 36 q. 1 a. 4 (co); ds. 48 q. 1 a. 3 (ag 4); ds. 49 q. 2 a. 1 (co); q. 2 a. 2 (co) u.ö. Seit Boethius, *Trost der Philosophie/Consolatio Philosophiae*, München/Zürich 1990, V,4f (254–261; vgl. CSEL 67, 117f). Vgl. Joannes Cassianus, *Collationum XXIV Collectio In Tres Partes Divisa*, MPL 49, 972D: »Physicum est axioma: Quidquid est in recipiente, est per modum recipientis, quod hic aptare licet«. *Liber de causis* 9 (ed. Bardenhewer 1882/ND 1957, 174); Albertus Magnus, *De fato* 2; *De causis* II, 2, 23.

die transzendentalen These übersetzen, die diese Genesis als Selbstsetzung voraussetzte. Diese Generalthese liegt allerdings der Phänomenologie des Selbst wie der Religionstheorie von Ricoeur zugrunde, die er auf Kants Religionsschrift zurückführt. »Le religieux nous atteint au niveau de notre capacité la plus fondamentale d'agir. C'est l'*homo capax*, l'homme capable, qui est interpellé et restauré.«<sup>453</sup> Für eine *hamartiologisch* präzisierte Anthropologie wäre dieses anthropologische Theorem unerschwinglich. War es doch in Tradition Luthers gerade die *Unfähigkeit* des Menschen zur ›cooperatio in iustificatione‹, die die soteriologische Passivitätsthese begründete. Daß *ex post* kraft dessen der Mensch fähig *wird* zu ›kooperieren‹, ist ebenso unstrittig wie daß das nicht in die Konstitutionsbedingungen rückprojiziert werden kann.

Für die Frage nach den Transformationen der Passivität ist bemerkenswert, daß die ›Rezeptivität‹ oft synonym mit *Empfänglichkeit* verwendet wird (wie auch bei Ricoeur, in der Übersetzung). Damit kehren die Probleme der thomistischen ›receptivitas‹ wieder: Empfänglichkeit als ›Vermögen‹ des Menschen, als Möglichkeit, die er aktualisieren kann oder muß, wenn etwas auf ihn wirkt oder ihm widerfährt. Sie bildet den ethisch imprägnierten Rekursgrund aller Aufforderung zum ›facere quod in se est‹, auch in Kants moralphilosophischer Religionstheorie. Daher erscheint die Empfänglichkeit wie die Rezeptivität als Grundsatz einer Integration des Pathos in das Ethos.

*Anders* verhält es sich, wenn nicht die transzendente Konstruktion einer Struktur der Empfänglichkeit, sondern das konkrete *Empfangen* ›in actu‹ vor Augen steht, etwa das Empfangen einer *Gabe*. Damit tritt an die Stelle einer anthropologischen Kapazität ein exemplarischer Vollzug, der *ex post* die Funktion einer Grundmetapher bekommen kann. Ein neutestamentliches Beispiel dafür gibt Gerhard Friedrich: »Glaube heißt, sich von Gott beschenken lassen [...] Ein Geschenk kann man sich nicht selbst geben. Ein Geschenk kann man aber ablehnen. Man kann nicht von sich aus glauben, man kann aber dem Ruf des Evangeliums nicht folgen und ungehorsam sein (Röm 10,16). Der Mensch, der nicht die Fähigkeit hat, sich das Heil zu erwerben, hat aber die Möglichkeit der Negation. Die Predigt ist nicht ein magischer Vorgang, bei dem sich die Umwandlung des Menschen zu einem Glaubenden mit unwiderstehbarer Gewalt vollzieht, sondern der Mensch hat das Vermögen, sich zu widersetzen, dem Wirken Gottes Widerstand zu leisten und im Unglauben zu verharren (2 Kor 4,3)«. <sup>454</sup> Das *Empfangen* einer Gabe allerdings ist nicht *äquivalent* zur Passivität, denn es

<sup>453</sup> P. RICOEUR, *Phénoménologie de la Religion* (1), *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 45, 1993, 59–75, 68.

<sup>454</sup> G. FRIEDRICH, *Glaube und Verkündigung bei Paulus*, in: F. HAHN/G. KLEIN (Hg.), *Glaube im Neuen Testament*, Neukirchen 1982, 93–113, 112.



wäre ein Vollzug ›in actu‹ und darin bereits *Antwort*. Man kann darin eine hermeneutische Pointe entdecken, daß die Gabe nur *indirekt* in ihren *Spuren* und *Wirkungen* begriffen wird, also an der Spur der Passivität im Dank wie in der Antwort. Aber die Klärung der Problemkonstellation von soteriologischer, hamartiologischer und soteriologischer Passivität wäre damit elegant umgangen.

Ein Beleg für den Versuch der Transformation der Passivität ins Empfangen findet sich bei Wilfried Härle:<sup>455</sup> »Im Blick auf die Beziehung zu Gott, und damit im Blick auf das *Heil* ist der Mensch *rein passiv, nur Empfangender*. Hier ist jede cooperatio des Menschen ausgeschlossen«<sup>456</sup> – als wäre Barths Paradox ›reiner Rezeptivität‹ hier vorausgesetzt. Ähnliches findet sich auch bei Eberhard Jüngel: Im christlichen Gottesdienst gehe es »grundlegend darum, daß der Mensch, statt selber zu wirken, *empfängt* und so Gottes bzw. Christi Werk in uns wirken läßt [!]. Nur von dieser soteriologischen *Passivität* her« seien die agendarischen Handlungen der Gemeinde als opera zu verstehen.<sup>457</sup> ›Empfangen‹ jedoch ist diachron verspätet gegenüber der Bestimmung ›rein passiv‹. Härle hingegen bemerkt in exemplarischer Klarheit, daß ›relative‹ und ›radikale‹ Passivität deutlich zu unterscheiden sind. Aber statt die radikale Passivität als *quer* stehend zur Korrelation von Aktivität und Passivität zu verorten, folgt auch er der semantischen Kontinuität von relativer und radikaler: »Weil die relative P. endlicher Personen in ihrer radikalen gesetzt ist, verhält sich ihre A.[ktivität], *indem* sie sich zu ihrer relativen P. verhält, unvermeidlich zugleich zu ihrer radikalen P. und kann sich ihre A. zu ihrer radikalen P. nur verhalten, *indem* sie sich zu ihrer relativen verhält«. <sup>458</sup> Damit ist relational formuliert, daß die korrelativen Passivitäten *und* Aktivitäten evoziert werden von einer quer zu ihnen stehenden Passivität, auf die das evozierte Logos und Ethos wiederum antworten.

Nur scheint Härle die reine wie die relative Passivität als *Gegenbegriff* zur Aktivität zu positionieren. Die Pointe der oben erörterten Figuren von Widerfahrung, Ereignis und Anspruch war allerdings gerade, die ›reine‹ Passivität *nicht* als *Gegenbegriff* zur Aktivität zu fassen, sondern als *Relation zur Korrelation von Aktivität und Passivität*. Kreuzt die reine oder ›passivere‹ Passivität chiastisch die Korrelation, löst sich das Problem, das Härle noch sieht: »Als gemeinsames Grunddilemma läßt sich konstatieren: Entweder wird dem Menschen eine eigenständige A[ktivität] Gott gegenüber zugesprochen, dann erscheint die *Gottheit Gottes* als in Frage gestellt. Oder es wird dem Menschen in der Beziehung zu Gott reine P[assivität] attestiert,

<sup>455</sup> W. HÄRLE, Dogmatik, Berlin/New York 1995.

<sup>456</sup> Ebd., 291.

<sup>457</sup> E. JÜNGEL, Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 283–310, 291.

<sup>458</sup> W. HÄRLE, Aktivität/Passivität, RGG<sup>4</sup> I, 1998, 260–262, 261.

dann wird die *Personalität des Menschen* (und mithin seine Verantwortlichkeit) in Frage gestellt.<sup>459</sup> Daß Luthers ›vita passiva‹ gerade die *creative*, Gewissen und Verantwortung *weckende* Wirkung der *soteriologischen* Passivität entfaltet, zeigt die Überschreitung dieses ›Dilemmas‹. Das deutet sich an in einem nicht näher ausgeführten Hinweis bei Härle, daß Passivität nicht als Untätigkeit, sondern als »Bestimmt werden«<sup>460</sup> zu verstehen sei. Ob das in dem Modell der ›Bestimmung‹ (zur Selbstbestimmung) gedacht werden muß, wie es in exemplarischer Präzision D. Korsch vorgeführt hat,<sup>461</sup> wäre eigens zu erörtern. Denn es erscheint wie eine Integration von Ethos und Pathos in den Logos (der Logik der Bestimmtheit). Das Sprachdenken im Zeichen des Pathos eröffnet auch andere Möglichkeiten, um die *Vollzüge* thematisch werden zu lassen und sie in prägnanten Metaphern zu artikulieren, in bestimmten Unbestimmtheiten.

#### (4) Gastlichkeit (Levinas/Derrida)

Levinas meinte: »Unsere abendländische ›Passivität‹ ist eine Rezeptivität, der eine Übernahme folgt. Die Empfindungen werden in mir hervorgebracht, aber ich bin es, der sich diese Empfindungen zu eigen macht und sie wahrnimmt. Wir haben es mit einem passiven Subjekt zu tun, wenn es sich seine Inhalte nicht selbst gibt. Gewiß. Aber es nimmt sie auf. Es liefert sich mehr aus, wenn es ausgesagt wird; welche Rückzugsmöglichkeiten es für das *Gesagte* – Wörter und Sätze – auch immer geben mag –, das *Sagen* ist Öffnung, ein neuer Grad an Passivität. Bevor ich rede, bin ich mit einer Form bekleidet, ich *bin*, wo mein Sein mich verbirgt. Sprechen heißt, diese Kapsel der Form durchbrechen und sich ausliefern«.<sup>462</sup> *Deshalb* ist es unvermeidlich, selber zu sagen, was zwar empfunden und erlebt werden mag, aber nicht *als* Empfindung oder Erleben zureichend begriffen werden kann. *Diese* Offenheit jedenfalls wäre deutlich different zur Rezeptivität als transzendentaler Möglichkeitsbedingung. Sie wäre eine widerfahren-

<sup>459</sup> Ebd., 261f. Demonstriert wird diese Problemlage von E. HIRSCH, *Christliche Rechenschaft*, bearb. von H. GERDES, Werke III,1,1-2, Berlin/Schleswig-Holstein 1978, Bd. 1, 303ff: »Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«.

<sup>460</sup> HÄRLE, *Aktivität/Passivität*, 262.

<sup>461</sup> D. KORSCH, *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium*, Tübingen 1989, 214ff.

<sup>462</sup> LEVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 113, mit der Fortführung: »Sie sehen, ich bewerte die Emphase als ein Vorgehen. Ich meine in ihr die *via eminentiae* zu finden. Jedenfalls ist sie die Weise, in der ich von der Verantwortung zur Stellvertretung übergehe. Die Emphase, das bedeutet zugleich eine rhetorische Figur, ein Übertreiben im Ausdruck, eine Weise des Sich-Übersteigerns und eine Weise des Sich-Zeigens. Das Wort ist sehr gut, genau wie das Wort ›Hyperbel‹: es gibt Hyperbeln, in denen Begriffe sich verwandeln. Eine solche Verwandlung beschreiben, auch das heißt Phänomenologie treiben. Die Steigerung bis ins Äußerste als philosophische Methode!«.

de Wirklichkeit, eröffnet durch die Gegenwart des Anderen. Hier greift nicht mehr der solenne Grundsatz »omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis«,<sup>463</sup> weil die Synthesefähigkeit des ›aliquis‹ überschritten wird, ohne dadurch ›destruiert‹ zu werden, geweckt und evoziert. Das geschieht nicht ›nur‹ in außerordentlichen Ereignissen, sondern auch in, mit und unter den ordentlichen, sofern in ihnen Außerordentliches präsent ist.

Was könnte Rezeptivität meinen, wenn sie derart different zur transzendentalen Kapazität des Menschen bestimmt wird? »*Etwas Gegebenes aufzunehmen* ist [...] nicht die ursprüngliche Art und Weise, sich auf das Sein zu beziehen.«<sup>464</sup> Statt eine formale Generalität zu postulieren, kann Rezeptivität eine Urimpression *responsiver Offenheit*, eine Öffnung durch den Anderen für ihn bedeuten. Ein Beispiel dafür, das eine andere Vorstellung der Rezeptivität gäbe, ist die *Gastlichkeit*. Sie ist eine Metapher, die die Wahrnehmung des Anderen erst ›möglich‹ werden läßt, gleichsam in transzendentaler Funktion den Sinn der Sinnlichkeit vor Augen stellt.<sup>465</sup> Einen Sinn allerdings, der nicht rein und aller Sinnlichkeit voraus liegt, sondern nur in ihr durch den Anderen evoziert wird. »Die Metapher [...] – der Verweis auf die Abwesenheit – kann als eine Auszeichnung betrachtet werden, die von einer Ordnung herrührt, die von der reinen Rezeptivität völlig verschieden ist. Die Abwesenheit, zu der die Metapher hinführt, ist jetzt kein anderes, aber noch zukünftiges oder schon vergangenes Gegebenes mehr. Die Bedeutung ist kein tröstender Ersatz für eine enttäuschte Wahrnehmung, sondern *macht überhaupt erst die Wahrnehmung möglich*. Die reine Rezeptivität [!], als ein reines Sinnliches ohne Bedeutung, ist nur ein Mythos oder eine Abstraktion.«<sup>466</sup> Reine Sinnlichkeit ist eine prekäre Hyperbole. Auch wenn sie *selber* als theologische Metapher einer transzendentaltheoretischen These gebraucht werden kann. Statt aber eine Reflexionsbestimmung zu paradoxieren – wie es in der ›passiveren Passivität‹ gleichfalls geschah – kann man auch den Weg in die metaphorische Prägnanz suchen. ›Gastlichkeit‹ ist solch eine prägnante Metapher der Rezeption, die nicht durch Rezeptivität bedingt wäre, ähnlich dem Empfang einer Gabe im Unterschied zur Empfänglichkeit.

Seinen Nachruf auf Emmanuel Levinas<sup>467</sup> mit der Rede ›Das Wort zum Empfang‹ (anlässlich einer Hommage für Levinas) überschrieb Derrida mit

<sup>463</sup> Thomas, STh I, q. 75, a. 5c; vgl. De pot. q. 3, a. 3, ob. 1; STh I, q. 68, a. 2; I Sent. q. 8 a. 5 3c.

<sup>464</sup> LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen, 21.

<sup>465</sup> Vgl. »Das Symbol ist nicht die Verkürzung einer wirklichen Gegenwart, die vorgängig zu ihm existieren würde, vielmehr gibt es mehr, als irgendeine Rezeptivität der Welt jemals aufnehmen kann« (ebd., 21).

<sup>466</sup> Ebd., 11f.

<sup>467</sup> J. DERRIDA, Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München 1999.

einer Grußformel, dem ›*Adieu*‹. Das Wort zum Abschied ohne Wiederkehr sagt mehr, als es von sich aus sagen kann. Es ist eine Grenzgeste der Gastlichkeit im Abschied. Derrida »grüßt den Anderen jenseits des Seins«, <sup>468</sup> ›vor, für und bei Gott‹. <sup>469</sup> Dieser Gruß, zum Abschied, wie das Willkommen zum Empfang, *wird* nur möglich, durch den Anderen, den Ankommenden oder den Gehenden. In diesem schlichten Sinn ist der *Gruß* »vom Anderen über die Aufnahmefähigkeit des Ich hinaus *empfangen*«. <sup>470</sup> Ohne jeden Hintersinn und hermeneutische Präntention der Tiefe zeigt sich an dieser Paradoxie die Gewöhnlichkeit des Außerordentlichen, einer Rezeption, die nicht der eigenen Fähigkeit entspringt, sondern der Vergegenwärtigung des Anderen noch in seinem Vorübergegangensein. Die anthropologische ›Offenheit‹ als formale Struktur erfährt darin eine »Umkehrung: [...] Offenheit im allgemeinen von der Gastlichkeit oder vom Empfang her zu denken«. <sup>471</sup> Die Pointe wäre verspielt, würde man einwenden, Empfang und Gastlichkeit seien nur möglich von Gnaden eines Souveräns, beherrscht vom *Gastgeber*, der nach Maßgabe seiner Solvenz und Generosität bestimme, wen er wie empfängt. Es geht vielmehr um ein Beispiel des *Anderen der Intentionalität*. Im Ethos, das sich in der Gastlichkeit für den Anderen zeigt, läßt sich eine Spur des Pathos ausmachen, auf das die Gastlichkeit antwortet. Noch einmal responsorisch formuliert: »das *Ja zum Anderen* antwortet schon auf den Empfang *des Anderen*«. <sup>472</sup>

Daß durch den Anderen die Aufmerksamkeit geweckt wird, mit der man ihm begegnet, daß darin die Intentionalität sich regt in Begehren und Bedeuten, all das sei unbestritten. Aber es liegt noch im zuvorkommendsten Empfang etwas Zuvorkommendes, das ihn erst evoziert. <sup>473</sup> Die Urimpression dieser Umkehrung ist nicht die vielgequälte ›Geiselnahme durch den Anderen‹, sondern das schlichte Ereignis, ihn anzusprechen: »Den Anderen ansprechen, heißt, seinen Ausdruck empfangen«, <sup>474</sup> von ihm her empfangen, was aus der eigenen Rezeptivität <sup>475</sup> aus undenkbar wäre, nicht intentional erschwinglich. Daß das dem Gebet nur zu ähnlich scheint, ist merklich. Die Gegenwart des Anderen ermöglicht erst die Ansprache –

<sup>468</sup> Ebd., 22.

<sup>469</sup> Vgl. J. DERRIDA, *Donner la mort*, in: J.-M. RABATÉ/M. WETZEL (Hg.), *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont, décembre 1990*, Paris 1992, 51 (Vgl. J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris 1999).

<sup>470</sup> DERRIDA, *Adieu*, 36; vgl. E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg <sup>2</sup>1993, 64; vgl. 141ff, 128.

<sup>471</sup> DERRIDA, *Adieu*, 37.

<sup>472</sup> Ebd., 41

<sup>473</sup> »Doch ist der Empfang überhaupt eine Geste? Eher wohl erster Antrieb, und ein anscheinend passiver Antrieb, aber *richtiger* Antrieb« (ebd., 44).

<sup>474</sup> LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, 64.

<sup>475</sup> »Der Empfang bestimmt die Aufnahme, die Rezeptivität des Aufnehmens als ethische Beziehung« (DERRIDA, *Adieu*, 44).

und in der Ansprache exponiert sich der Sprecher in einer Weise, die seine Rezeptionsfähigkeit nicht ›deckt‹ und sichert. Von dieser Szene her läßt sich eine Offenheit verstehen, die ›ins Offene‹ geht.

Die Szene eröffnet die Möglichkeit, Rezeptivität *anders* zu verstehen als gewöhnlich: »Dieses *Aufnehmen*, ein Wort, das hier hervorgehoben ist und als Synonym für *empfangen* hingestellt wird, nimmt auf nur in dem Maße, einem maßlosen Maße, wie es jenseits der Aufnahmefähigkeit des Ich aufnimmt«. <sup>476</sup> Dieses ›Übermaß‹ könnte eine bloße ›Überforderung‹ sein, als würde von einem Menschen gefordert, Unerträgliches zu tragen und das in übermenschlichem Gehorsam. Das bliebe opak, wenn nicht mit dem Aufnehmen ein Empfangen einherginge, in dem empfangen *wird*, was man sich nicht selber zu geben vermöchte, ja nicht einmal ›von sich aus‹ zu empfangen in der Lage wäre. <sup>477</sup> Nolens volens kehrt darin ein anderes Verständnis der Vernunft wieder, nicht einfach als Fortbestimmung der rezeptionsfähigen Vernunft, sondern einer *Vernunft der Sinnlichkeit* im genitivus subiectivus: »Es geht um das Verständnis von Rezeption. Was Aufnehmen heißt, läßt sich nur vom gastlichen Empfang aus, vom offenen bzw. dem Anderen bereiteten Empfang aus begreifen oder erfassen. Die Vernunft selber ist ein *Aufnehmen*. Das ist eine andere Weise auszudrücken, sofern man noch unter dem Gesetz der Tradition, aber gegen sie, gegen die überlieferten Gegensätze sprechen will, daß die Vernunft Sinnlichkeit *ist*. Die Vernunft selber ist Empfang, insofern sie Empfang der Idee des Unendlichen ist – und der Empfang ist rational«. <sup>478</sup>

Die Rationalität des üblichen Schemas von Anschauung und Begriff wird hier herausgefordert und anders verstanden als bisher. Nicht erst die von Gnaden der Vernunft der Anschauung zukommenden Begriffe lassen die Sinnlichkeit rational werden ›secundum modum recipientis‹. Sondern im Widerfahrnis der Gastlichkeit wird der Gastgeber erst, was er ist. »Das Sinnliche [...] knüpft den Knoten der Inkarnation in einer Verstrickung, die weiter reicht als die Selbstapperzeption; einer Verstrickung, in der ich an den Anderen gebunden bin, schon bevor ich an meinen eigenen Leib gebunden bin [...] Gordischer Knoten des Leibes!«. <sup>479</sup> Den zu durchschlagen

<sup>476</sup> Ebd., 45, mit der Fortführung: »Dieses asymmetrische Mißverhältnis kennzeichnet [...] das Gesetz der Gastlichkeit«. Vgl. »Dringlichkeit, durch die der Imperativ [...] unwiderruflich ist, das heißt, daß diese Passivität sich nicht in Aktivität ummünzen läßt, wie das die Verstandesrezeptivität auszeichnet, die sich immer in spontanes Aufnehmen umkehrt« (LEVINAS, Vom Einen zum Anderen, in: DERS., Zwischen uns, 167–193, 189).

<sup>477</sup> »Gast, der in seinem eigenen Haus empfangen wird. Er empfängt die Gastfreundschaft, die er *in* seinem eigenen Haus empfängt [...]. Der Empfangende ist zuallererst Empfangener bei sich [...]. Wer empfängt, wird empfangen [...]« (DERRIDA, Adieu, 62).

<sup>478</sup> Ebd., 45, zu ›Totalität und Unendlichkeit‹.

<sup>479</sup> LEVINAS, Jenseits des Seins, 173f.

mit einer Zweistämmelehre, so daß ex post vermittelt werden muß, was im Vollzug verstrickt ist, provozierte das vermeintliche Alogon der Sinnlichkeit. Dagegen konnte die immer schon gängige ›Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn‹ auf eine Verstrickung verweisen, die uns diachron schon im Rücken liegt, wenn wir ›sinnlich rezipieren‹. Levinas geht über diese symboltheoretische These noch hinaus mit seinem Hinweis auf das Woher dieser Synthesis. Sie ist nicht der Sinnlichkeit ›an sich‹ zu eigen, sondern wird ihr zu eigen aus der Relation vom Anderen her und in der Anrede an ihn. Wenn das Woher der Antwort und Wohin der Anrede den ›liminalen‹ oder ›an-archischen‹ Anfang des Sinns bilden, hat das im Gegenzug Folgen für die Vernunft.<sup>480</sup> Nicht in ›formaler Ontologie‹ bildet sie einen neutralen Horizont perspektivenindifferenter Allgemeinheit, sondern es geht um eine »Vernunft, die *fähig ist aufzunehmen*«,<sup>481</sup> aber diese Fähigkeit nicht von sich aus immer schon hat, sondern erst erhält ›ab extra et altero‹ (oder ›altera‹<sup>482</sup>).<sup>483</sup> Das an der prägnanten Metapher der Gastlichkeit darzustellen, erinnert, wie die Anrede an das Gebet, nolens volens an die Szene des Abendmahls, nicht zuletzt wenn Levinas in befremdlicher Umständlichkeit Neologismen bildet: »das Sich-selbst-Entrissen-werden-zugunsten-eines-Anderen-in-einem-den-eigenen-Bissen-Brot-dem-Anderen-Geben«. <sup>484</sup>

Dieser ›raptus‹ ist eine ›cooperatio‹ für den Anderen. Die ›quer stehende‹ Passivität ereignet sich *in* der Öffnung des einen auf den Anderen, *in* der Weckung von Ethos und Logos. Der Sitz im Leben der ›categoria non grata‹ ist der Anfang des Lebens für den Anderen, ›initium novae creaturae‹: »die Intentionalität öffnet sich gleich an der Schwelle ihrer selbst

<sup>480</sup> Derrida versteht die ›bloße Passivität‹ als ›Abdankung der Vernunft‹: »Diese Tür ist alles andere als bloße Passivität, das Gegenteil einer Abdankung der Vernunft« (Adieu, 46).

<sup>481</sup> Ebd., 46.

<sup>482</sup> Vgl. zur ›gender-Perspektive‹: »Mit Nachdruck wird ›die Frau‹ explizit als Empfangende ›schlechthin‹ definiert, wird auf das ›weibliche Sein‹ als ›den Empfangenden schlechthin‹, ›den Empfangenden an sich‹ verweisen« (DERRIDA, Adieu, 58f, mit LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, 226 (schon 1947: E. LEVINAS, Die Zeit und der Andere, Hamburg <sup>2</sup>1989 [OA 1947, NA 1979], 60f). Vgl. »Dieser absolute Vorrang des Empfangs, des Empfangens, der *Empfängnis* [accueilance] wäre eben die Weiblichkeit der ›Frau‹ [...]« (DERRIDA, Adieu, 63).

<sup>483</sup> »Diese Vernunft als Gesetz der Gastlichkeit? [...] In eine solche Aderung geraten, wie man weiß, die wagemutigen Analysen der Rezeptivität, jener Passivität vor der Passivität, deren Einsätze immer ausschlaggebender werden da, wo sich die Vokabeln scheinbar mitreißen lassen und sich in einem Diskurs desidentifizieren, der jede Bedeutung auf ihr Anderes hin öffnet (Beziehung *ohne* Beziehung, Passivität *ohne* Passivität, eine ›Passivität, die passiver ist als jede Passivität‹ usw.)« (DERRIDA, Adieu, 47; mit LEVINAS, Humanismus des Anderen Menschen, 94).

<sup>484</sup> LEVINAS, Jenseits des Seins, 178.

in ihrer allgemeinsten Struktur als Gastlichkeit<sup>485</sup> – nur öffnet sie nicht ›sich‹, sondern *wird* geöffnet durch den Gast, der die Gastlichkeit evoziert. Dann schwindet in concreto der Hiatus von Konstitution und Vollzug wie von Glauben und guten Werken respektive von Glauben und Leben. Die Arbeit an den Transformationen der Passivität in die Rezeptivität und ihre Verwandten zielt auf die Phänomenalität des ›mere passive‹ in den Lebensvollzügen des Glaubens. Die Gastlichkeit jedenfalls ist eine Metapher der Passivität, mit der sich leben und denken läßt.

D) *Lassen und Nichtstun (Härle/Mostert)*

Härles Interpretation der Passivität als ›Bestimmt werden‹ ist eine präzise Korrektur aller Versuche, die soteriologische Passivität als ›Sich bestimmen Lassen‹ zu verstehen.<sup>486</sup> Damit ist man bei einer weiteren Transformation der Passivität, dem ›Lassen‹, wie es in der Mystik wie bei Luther kritisch erörtert wurde. Wie diese Figur fortgeschrieben wird, zeigt im Zusammenhang seiner Dogmatik nochmals Wilfried Härle: »Man kann sich nur taufen *lassen*. Gerade diese mediale Form, d.h. dieses aktive Passiv entspricht genau dem Geschehen, in dem der Glaube an das Evangelium entsteht und besteht«. <sup>487</sup> Daß das eine ›mediale‹ Form sei, stimmt allerdings grammatisch nicht, denn es ist *nolens volens* ein transitives Aktiv. Ähnlich kann er in rechtfertigungstheologischer Hinsicht formulieren: »Die aktive Passivität des Sich-bestimmen-Lassens (im Unterschied zu der reinen Passivität des Getrieben-Werdens und der reinen Aktivität des Sich-selbst-Bestimmens) ist die Weise, in der ein Mensch am Entstehen [!], Bestehen, Wachsen des Glaubens beteiligt ist. Er tut dabei – genau genommen – *nichts*, sondern läßt etwas an sich und mit sich geschehen. Aber *daß* er nichts tut, sondern dies geschehen *läßt*, ist seine persönliche, verantwortliche Beteiligung an dem Geschehen des Glaubens«. <sup>488</sup> Darin begegnet er erneut E. Jüngel: »Der wahre Gottesdienst ist danach derjenige menschliche Dienst gegenüber Gott, der *Gottes eigenes Werk* wirken läßt; <sup>489</sup> oder auf verwandte Weise auch R. Bultmann, der die Aktivität im Lassen explizit macht: »Schlechthinnige Abhängigkeit ist nur da möglich, wo der Mensch einer Macht begegnet, der sein Innerstes sich frei entfaltet, der er sich befreit und aufatmend in

<sup>485</sup> Adieu, 72, mit der Fortsetzung: »[...] als Empfang des Antlitzes, Ethik der Gastlichkeit, Ethik also ganz allgemein«; »Die Intentionalität ist Gastlichkeit«. Vgl. B. LIEBSCH, Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur, Weilerswist 2005.

<sup>486</sup> Daß das *mutatis mutandis* auch für die hamartiologische Passivität geltend zu machen wäre, sofern man sie nicht als *malefactum* ethisch interpretiert, sei nur angemerkt.

<sup>487</sup> HÄRLE, Dogmatik, 549 (mit Verweis auf 14.1.3).

<sup>488</sup> Ebd., 516.

<sup>489</sup> JÜNGEL, Der evangelisch verstandene Gottesdienst, 289.

die Arme wirft – sich *unterwirft* in freier Selbsthingabe. Ist das Religion, so ist sie das Gegenteil von schöpferisch-aktivem Verhalten des Geistes, so besteht sie nicht im Schaffen, sondern im *Sich-Schenkenlassen* (wobei wiederum der psychische Zustand des erlebenden Individuums, den man als höchste Aktivität bezeichnen mag, gänzlich außer Betracht zu bleiben hat).<sup>490</sup>

Das Lassen – auch das ›Sich bestimmen lassen‹ wie das ›geschehen lassen‹ – (ver)birgt das Problem, daß es sich dabei um ein transitives und intentionales Aktiv handelt. Daher sind alle Versuche, aus dieser Intentionalität heraus das Widerfahren des Anderen zu beschreiben, zumindest mißverständlich. Als Retrospektive auf die eigene Antwort kann man zwar von einem evozierten, *responsiven* Lassen sprechen; in der prospektiven Perspektive jedoch würde das nur zu einem Effekt der eigenen Intentionalität werden. Schlicht gesagt, alles Lassen ist ein Tun – und deswegen ist das Lassen eine unglückliche Metapher für das Verhältnis zur quer stehenden Passivität. Wollte man es als intransitives und nicht-aktives Geschehen interpretieren, etwa wie ›sich zeigen‹ oder ›sich ängstigen‹, wäre das grammatischer abweichend. Denn während ›Zeigen‹ und ›Ängstigen‹ intransitiv verwendet werden *können*, ist das beim ›Lassen‹ grammatisch schlicht nicht möglich im Deutschen.

Martin Seels Aufsatzsammlung ›Sich bestimmen lassen‹ trägt daher ganz passend den Untertitel ›Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie.<sup>491</sup> Die Pointe – durchaus anschlussfähig an Korschs wie Härles These vom ›Bestimmtwerden‹ – ist, das Sich-bestimmen-lassen als revidierten und offenen Begriff der *Selbstbestimmung* zu konzipieren.<sup>492</sup> Damit wird

<sup>490</sup> R. BULTMANN, Religion und Kultur, in: Christliche Welt 34, 1920, Nr. 27, 417–421; Nr. 28, 435–439, ND in: J. MOLTMANN (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II, München 1963, 11–29, 18f. Bultmann kann das auch pagan im Verhältnis zum Schicksal formulieren: »In diesen Spannungen erlebt der Mensch sein *Schicksal*, oder: es wird ihm darin sein Schicksal angeboten. [...] Kennt er Augenblicke, in denen ihm in solcher Spannung ein Reichtum des Lebens zuwächst, so bedeutet das: er erlebt solchen Reichtum als *Schenkung*. Denn dies Leben ist ja weder Natur noch methodisch geschaffene Gestaltung. Es liegt in diesem Sich-schenken-lassen die Paradoxie vor, daß das Ich ganz auf seine eigene Kraft und Tätigkeit verzichtet, sich völlig abhängig weiß, und daß es doch spürt, daß in solcher Unterwerfung erst sein eigenes Leben zur Freiheit gelangt, ja daß es nur ehrlich bleiben und Größe gewinnen kann in solcher Unterwerfung und Beugung. Dies Erlebnis also, sich solcher Schenkung öffnen zu können, ist das Erlebnis *schlechthiniger Abhängigkeit*, der freien Selbsthingabe, ist die Geburtsstunde der *Religion*« (ebd. 25).

<sup>491</sup> M. SEEL, Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 2002. Vgl. bereits TH. REHBOCK, Gelassenheit und Vernunft. Zur Bedeutung der Gelassenheit für die Ethik, in: CHR. DEMMERLING (Hg.), Vernunft und Lebenspraxis, Frankfurt a. M. 1995, 271–308.

<sup>492</sup> SEEL, ebd., 279ff.



nicht Unerhebliches *gewonnen*: die Revision eines exklusiven Autonomiebegriffs bzw. dessen Öffnung auf den oder die Anderen hin (was nicht personal engzuführen ist). Dazu zählt auch das »Bestimmtsein ex ante«, etwa durch die Geschichte, das »Bestimmtwerden ex post« durch die nichtintentionalen Effekte der eigenen Entscheidung, sowie das »Bestimmtwerden in actu«, was Seel auf die »Fähigkeiten der Rezeptivität« bezieht.<sup>493</sup> Ersichtlich ist, wie hier sehr unterschiedliche Passivitäten gereiht werden. Das *Bestimmtwerden* ist eine Passivität, die diesseits intentionaler Akte liegt, und nicht eine Form der transitiven Aktivität, in der man fragen würde, was wir ›zulassen‹. Wie heterogen die ›Selbstbestimmungen‹ Seels sind, zeigt, wenn er auf Levinas' »Offenheit für Andere« verweist, die nicht Folge einer Pflicht sei – und daraufhin die »Quelle der Moral« als ein »freiwilliges und wechselseitiges Sicheinlassen auf die Situation eines jeweils Anderen« bestimmt<sup>494</sup> – was schlicht eine Konfundierung grundverschiedener Bestimmungen ist.

In seiner Lutherstudie ›Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers‹ entfaltet Härle die Figur des Lassens als *das* Integral des Denkens von der Passivität, faktisch in Auslegung des ›pati Deum‹.<sup>495</sup> Ausgehend von Luthers These: »Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum, qui dat verbum, quo per fidem divinitus datam apprehenso nascimur filii dei«<sup>496</sup> meint Härle zum ›pati‹: »Dieser Begriff kann (auch bei Luther) mindestens dreierlei bedeuten: erstens: Schmerzempfinden; zweitens: Objekt eines Widerfahrnisses sein; drittens: etwas geschehen lassen oder sich gefallen lassen. Ich habe den Eindruck und halte es sachlich für richtig, daß auch im Blick auf die Entstehung des Glaubens im Menschen alle drei Aspekte zur Geltung kommen: Es ist (*auch*) *schmerzlich*, wenn der alte Adam als das Subjekt des Unglaubens stirbt und der neue Mensch als das Subjekt von Glaube, Hoffnung und Liebe geboren wird. Sodann hat Gottes glaubenerweckendes Wirken für den Menschen den Charakter eines überhaupt nicht von ihm ausgehenden, sondern ausschließlich auf ihn zukommenden Geschehnisses, also eines *Widerfahrnisses*. Schließlich ist der Mensch an diesem Widerfahrnis so und dadurch beteiligt, daß er es an sich geschehen, es sich gefallen *läßt*«. <sup>497</sup>

Nach dem bisherigen fällt auf, wie die semantische Nähe von ›pati‹ und Schmerz wiederholt wird, was sicher durch Luther gedeckt, aber doch eine einseitig unlustvolle Interpretation des Glaubens wäre. Es kehrt gleichfalls

<sup>493</sup> Ebd., 288f.

<sup>494</sup> Ebd., 297.

<sup>495</sup> W. HÄRLE, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, Marburger Jahrbuch Theologie IV, Marburg 1992, 37–77, 72ff. Vgl. W. HÄRLE, Leiden als Fels des Atheismus?, FS E. Wölfel, Marburg 1992, 127–143, 134ff.

<sup>496</sup> WA 40/I, 610, 17f.

<sup>497</sup> HÄRLE, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk, 72f.

wieder die nicht handlungslogisch zu fassende Figur des Widerfahrnisses, die jedoch pejorativ (?) interpretiert wird durch die Bestimmung, ›Objekt‹ dessen zu sein. Nur kann man durchaus Selbst sein und werden, wenn und sofern einem etwas Gutes oder Übles widerfährt. Härle integriert schließlich alle Passivitäten in die Figur des Lassens. Das sei die zentrale und integrale Bestimmung: »Dieser dritte Bedeutungsaspekt umfaßt implizit auch die beiden anderen, erlaubt also eine umfassende Einbeziehung der Bedeutungsaspekte von ›(Er-)Leiden‹. Sein Spezifikum liegt darin, daß in ihm etwas darüber ausgesagt wird, wie der Mensch sich zu dem *verhält*, was ihm (auch) *schmerzhaft widerfährt*. Wenn es legitim ist, dieses Moment des Sich-Verhaltens als Geschehenlassen, Zulassen oder Sich-Gefallenlassen einzubeziehen, dann wäre dies genau der Punkt, an dem sich zeigen ließe, daß und wie der Glaube sowohl als Werk Gottes als auch als Werk des Menschen bezeichnet werden kann.«<sup>498</sup> Das war bei Luther die *responsorische* ›cooperatio‹ und ›vita passiva‹. Härle hingegen bezieht die Beteiligung auf die Konstitution bzw. die passive Genesis des Glaubens: »daß und wie der Mensch als tätiges Subjekt am Entstehen und Bestehen des Glaubens (und des Unglaubens) beteiligt ist.«<sup>499</sup> Dafür gibt er dem Interpretament des Lassens eine eigentümliche Wendung, es als *Nichtstun*<sup>500</sup> zu verstehen (was im Anschluß an *Husserls* passive Synthesis durchaus möglich ist): »Was heißt es denn genau: etwas zuzulassen, geschehen zu lassen, sich gefallen zu lassen oder zu erleiden? Es heißt: *nichts zu tun, was dies verhindern könnte*. Das ›Lassen‹ ist also ein ganz bestimmtes *Nichtstun*«. <sup>501</sup> Ad bonam partem könnte man sagen, mit dem Lassen als *Nichtstun* würde in *paradoxe* Weise *handlungstheoretisch* ausgesagt, was in Luthers Metaphorik der ›nuda materia‹ impliziert ist: daß am Menschen gehandelt *wird* und er darin sowenig kooperiert wie der Ton des Töpfers. Aber das *Nichtstun* könnte doch eine Unterbestimmung sein, dann zumindest, wenn als hamartiologisch passionierte Passivität gelten könnte, es gerade *nicht Lassen zu können*, was der Fall ist. ›Wir können's nicht lassen‹, weder die ›repugnatio‹ noch die ›concupiscentia‹ – das wäre eine durchaus phänomenal plausible Umschreibung der

<sup>498</sup> Ebd., 73.

<sup>499</sup> Ebd., 72.

<sup>500</sup> Vgl. mit signifikanter Differenz: B. GRONAU/A. LAGAAY (Hg.), *Performanzen des Nichttuns*, Wien 2008.

<sup>501</sup> HÄRLE, ebd., 73. Vgl. Die Beteiligung des Menschen an der Glaubensgenese bestehe genau darin, »daß er *nichts tut*. Insofern gilt: Gerade wenn und indem wir nichts tun, lassen wir Gottes Werk an uns geschehen. Das heißt zugleich: Ausgeschlossen ist hier *alles*, was wir *tun* oder *machen* können. Man kann diese Einsicht paradox, aber präzise formulieren, indem man sagt: Die höchst verantwortliche Beteiligung eines Menschen am Entstehen und Bestehen des Glaubens besteht darin, *nichts zu tun*, sondern Gott an sich wirken zu lassen. Auf die Frage: Was kann der Mensch tun, damit durch Gottes Wirken Glaube in ihm erweckt und erhalten werde? gibt es keine genauere (aber vielleicht auch keine tiefsinnigere) Antwort als: ›nichts‹« (ebd., 73).

Verstrickung in die Sünde als nicht von sich aus von sich lassen zu können. Das (sublimierte) transitive Aktiv des *so* ›bestimmten Nichtstuns‹ ist, wie die Mystik zeigte, potentiell tragisch, wenn nicht unmöglich.

Das *soteriologische Nichtstun* wäre dann ein *bestimmtes Unterlassen*. Nur – wird damit nicht das Ablassen von Unlust und Lieblosigkeit für möglich gehalten und am Ende sogar gefordert als *Konstitutionsbedingung* der Rechtfertigung? Zunächst anscheinend nicht. Denn lassen könne und solle der Mensch, was das Werk Gottes verhindert: das Tun der Werke mit Unlust und Lieblosigkeit, das Umgehen des äußeren Wortes des Evangeliums und das sich Verschließen gegen dieses Wort.<sup>502</sup> Mit letzterem kommt aber von neuem ein Moment des ›Ablassens von dem, was man nicht lassen kann‹ ins Spiel. Und diese Andeutung verstärkt sich in Härles Fazit: »Die Art und Weise, in der der Mensch am Zustandekommen und Wirklichsein des Glaubens durch Gottes Werk beteiligt ist, läßt sich m.E. am besten zum Ausdruck bringen durch das Wort ›Lassen‹, das in gleicher Weise eine passive Aktivität wie eine aktive Passivität bezeichnet. Dieses Lassen ist positiv zu beschreiben als das ›Geschehenlassen‹ von Gottes Glauben erweckendem Werk und es ist negativ zu beschreiben als das ›Unterlassen‹ alles dessen, wodurch der Mensch sich dem Wirken Gottes verschließen oder entziehen könnte.«<sup>503</sup> Offenbar versteht Härle die ›passive Aktivität‹ als das ›positiv‹ genannte ›Geschehenlassen‹, und das trifft – allerdings erst die *Antwort* auf das Widerfahren des Wirkens Gottes. Härles Paradox der ›aktiven Passivität‹ kennzeichnet das ›Unterlassen‹ als Aktivität, als *dezidiertes* Lassen, Abstandnehmen und Vermeiden des Naheliegenden, genauer gesagt: all dessen, was sich hamartiologisch Gott gegenüber von selbst versteht, was wir von uns aus gerade nicht lassen können. Wir wissen nicht, wie wir's lassen könnten. Dennoch ›alles lassen zu sollen‹, zeigt, daß darin die intentionale Aktivität *forciert* wird und sich gegen sich selbst richten *soll*, wenn auch in raffiniert sublimierter Form, wie bereits in der Mystik mit ihrem Ziel der Gelassenheit und Leere. Aber wie sollen wir nichts tun, wenn wir doch immer und überall tätig sind? Und was genau sollen wir nicht tun, wenn wir nicht überhaupt nichts tun können? Härle bleibt am ›höchsten Punkt‹ dieser Paradoxie ambivalent, wenn er meint, »daß dieses ›Nichts‹ genau dasjenige ist, was der Mensch *tun kann*«. <sup>504</sup> ›*Posse non peccare*‹ ist allerdings keine Bestimmung des Menschen *ex ante*, sondern *ex post* – und damit eine Bestimmung der *Antwort* des Glaubens auf sein Werden. In dieser Diachronie kann man gut von einem Lassen sprechen, das *responsiv* ist und darin aktiv sein soll, wie in der ›*vita passiva*‹.

---

<sup>502</sup> Ebd., 75.

<sup>503</sup> Ebd.

<sup>504</sup> Ebd., 73.

Walter Mostert hatte prima facie gegenläufig zu Härle vorgeschlagen, nicht den Glauben (schon gar nicht in seiner Genese) als Lassen zu bestimmen, sondern ›Sünde als Unterlassung‹.<sup>505</sup> *Unterlassung* sei die »Nichtwahrnehmung jener nicht gesetzlich auslegbaren Wirklichkeit Gottes«,<sup>506</sup> Sünde daher die »Ur-Unterlassung« als Undankbarkeit gegenüber Gott.<sup>507</sup> ›Unterlassen‹ hat grammatisch wie juristisch<sup>508</sup> die subtile Stärke, nicht notwendig intentional und transitiv zu sein, sofern es ohne jedes Wissen und Wollen auskommt. Damit spielt Mostert zunächst die erhellende Pointe zu, Sünde nicht über das ›malefactum‹ zu bestimmen, sondern als ›non-benefactum‹ oder ›non-male-non-factum‹. Wenn Sünde die Unterlassung des Dankes gegenüber Gott ist, was wäre dann der Glaube? »Der wahre Gegensatz gegen die Sünde ist also nicht die Begehung des Guten durch die Erfüllung des Gesetzes. Durch die Unterlassung der Übertretung und die Erfüllung des Gesetzes wird gerade das Böse nicht beseitigt, weil Unterlassung der Übertretung und Erfüllung des Gesetzes noch nicht Abwesenheit der Sünde sind. Dem Unterlassen kann daher nur sein Gegenteil, das Sein-Lassen, das Lassen widersprechen. Wenn der Verwirklichungswahn zerstört und das Schaffen Gott überlassen wird, wenn der Mensch auch gegenüber Gott die Regel des *sum cuique* befolgt, und das heißt: Die Gottheit gehört Gott, dann ist die Sünde wirklich das, was sie nicht sein will: nichts«. <sup>509</sup>

Das Lassen wird von Mostert als *Gegensatz* zum Tun oder Wirken verstanden, auch wenn es als ›Widerspruch‹ zum Unterlassen bestimmt wird. Damit erreicht er für Sünde wie Gnade eine Bestimmung, die nicht im Horizont des Gesetzes formuliert ist, und das ist sicher ein Gewinn. Klar wird aber auch, daß das Unterlassen des Dankes nicht durch ein Lassen im eigentlichen Sinne korrigiert werden kann. Denn wie soll man das Unterlassen lassen, von dem man nicht lassen kann? Indem man ›*tut*‹, dankbar *ist* gegenüber Gott, nicht als Lassen der Übertretungen, sondern als ›Gott Gott sein lassen‹.<sup>510</sup> Wie aber Gott Gott sein lassen, wenn der Mensch ge-

<sup>505</sup> W. MOSTERT, Sünde als Unterlassung. Bemerkungen zur Hermeneutik des Verhältnisses von Sünde, Gesetz und Wirklichkeit (1982), in: DERS., Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. P. BÜHLER/G. EBELING, Tübingen 1998, 157-175.

<sup>506</sup> Ebd., 168.

<sup>507</sup> Ebd., 168f. »Sünde ist Unterlassung, peccatum omissionis« (ebd., 172).

<sup>508</sup> Vgl. u.a. D. BIRNBACHER, Tun und Unterlassen, Stuttgart 1995; F.H. HOSSFELD, Tun und Unterlassen. Zur normativen Unterscheidung auf der Grundlage einer rechtbasierten Ethik, Frankfurt a.M. u.a. 2007; A. MOSENHEUER, Unterlassen und Beteiligung. Zur Abgrenzung von Täterschaft und Teilnahme bei Unterlassungsdelikten, Berlin 2009.

<sup>509</sup> MOSTERT, ebd., 174.

<sup>510</sup> Dazu verweist Mostert wie zu erwarten auf Luther: »Haec mea doctrina est, quae sinit deum esse deum, ergo non potest mentiri, quae dat deo honorem« (mit WA 17, 1; 232, 9f); »du must doch gott lassenn gott seyn, das er wisse mehr von dir wan du selbst« (mit WA 2, 690, 16f). »Dankopffer gibt mir meine Gottliche ehre, Es macht mich zum

nau das nicht vermag, hier keine ›Kapazität‹ unterstellt werden soll und wenn er dementsprechend die Sünde nicht lassen kann? »Man könnte versuchen, das Sein des Menschen als Lassen gegenüber seinem Sein als Unterlassen mit dem Wort Gelassenheit zu kennzeichnen«, allerdings nicht als ›Sein-Lassen des Bösen‹, sondern ›als Sein-Lassen Gottes‹. »So gesehen ist diese Gelassenheit extremster Ausdruck der Ungelassenheit gegenüber der Sünde«. <sup>511</sup> Die Sünde vermögen wir nicht zu lassen – aber woher dann die Gelassenheit? Und wozu diese mystische Tugend als Grundmetapher für den Glauben?

»Die Gelassenheit ist die Gestalt des neuen Adam, in der alles Tun, als Gegensatz des peccatum omissionis, und Lassen, als Gegensatz des peccatum commissionis, selbst Gestalt gewinnen muß. Mit dieser Gelassenheit entspricht der Mensch der Wahrheit«. <sup>512</sup> Wie aber wird die ›Gestalt des neuen Adam‹, also Christi, zu der ›des Menschen‹? Leider gibt Mostert keine nähere Auskunft darüber, ob diese Gelassenheit selber durch ein Lassen entstehen soll oder inwiefern die Figur ›Gott Gott sein zu lassen‹ als Bekenntnis, Zeugnis und Antwort zu verstehen wäre. Im Sinne Luthers müßte man ad bonam partem vermuten, daß die Gelassenheit nicht der Weg zum Glauben oder selber der Glaube sei, sondern eine Bestimmung der ›vita passiva‹. Gelassenheit wäre eine Bestimmung des Glaubenslebens – und damit eine diachrone Spur dessen, wovon in seiner Entstehung *nicht* als Lassen zu reden ist. Denn daß auch noch das Lassen, erst recht das Lassen von allem Tun, ein Tun bleibt – dieses Dilemma der deutschen Mystik scheint hier nicht kritisch genug präsent zu sein. Eindeutig ist aber, in Differenz zu Härles Lesart, daß der Mensch es nicht kraft seines Lassen vermag, von der Sünde zu lassen. »Diese theologische Gelassenheit, indem sie Gott Gott sein läßt, bietet gegen die Sünde auf, was allein ihr widerstehen kann: Gott«. <sup>513</sup> Und damit muß ein ›Gottleiden‹ die Widerfahrung dieses Widerstandes sein, den der Mensch von sich aus nie aufzubringen vermöchte.

Mosterts originelle hamartologisch-soteriologische Verdoppelung und asymmetrische Überkreuzung des Lassens findet eine Formulierung der

---

Gott und behelt mich zum Gott, Gleich wie widderumb die Werckopffer nehmen jhm seine Gotliche ehre und machen jhn zum Goetzen und lassen jhn nicht Gott bleiben« (WA 30/II, 602, 30-33); »hoc es deo favere, quod deus sit, quod corde, lingua, corde credo, quod hic mecum infra sit mecum [...] Das ist Gott gonnet die Gotheit« (WA 34/II, 180, 19-181, 3).

<sup>511</sup> MOSTERT, Sünde als Unterlassung, 174.

<sup>512</sup> Ebd., 175.

<sup>513</sup> Ebd. Vgl. »Ethisch und politisch erfreulich ist der Gelassene, weil er die Wirklichkeit Gottes gegen die Wirklichkeit seiner eigenen Sünde wendet, die er anders nicht lassen kann« (ebd.). Wendet ›er‹ die Wirklichkeit Gottes ›gegen die eigene Sünde‹? Wie sollte er etwas gegen etwas vermögen, das er nicht lassen kann?

Differenz von Sünde und Glaube *jenseits* der Handlungslogik und ihres Gesetzes, auch wenn die darin konstraintentional mitgesetzt bleibt. Umgekehrt wird von hier aus Härles Vorschlag noch einmal in ein anderes Licht gerückt. Man könnte seine Interpretation des Lassens als paradoxierenden Versuch verstehen, in der Handlungstheorie über sie hinaus zu gehen oder zumindest bis an ihre äußersten Grenzen. Denn ›Nichts‹ zu tun, sei Nichtstun, und rührt an das Andere des Handelns. Das ist nicht wenig, aber es bleibt ebenso ambig wie die mystische Einübung in die Gelassenheit. Es wäre weniger problematisch, im Blick auf die Anfangsgründe des Glaubens einerseits Passivität als das Andere des Handelns aufzunehmen, um nicht das *Handeln* gegen sich selber zu wenden (denn darin bliebe die Wirkung des Anderen noch jenseits des Horizonts), und andererseits die quer stehende Relation zu den Handlungs- und Leidensrelationen als Dimension des Widerfahrens Gottes davon zu unterscheiden. Daß das in den Vollzügen pragmatisch und semantisch dicht wird, spricht nicht gegen diese Unterscheidung, sondern gerade für sie als Orientierung im Denken von der Passivität.

Das läßt sich passend exemplifizieren. Das ›Nichthandeln‹ als Pseudonym der Passivität hatte auch Eberhard Jüngel angeführt, als er in Auslegung des Gleichnisses vom Schatz im Acker und der Perle meinte: »In Wirklichkeit ist das Verhalten der glücklichen Finder so sehr von dem Mehr des Gefundenen her dirigiert, daß das scheinbar *passive* Element (das Gefundene) zum *activum* wird, demgegenüber das sich mit Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit ergebende Verhalten der Finder, also das scheinbar aktive Element, nur als das jenem *activum* entsprechende *passivum* bestimmt werden kann, so ›daß dem Handeln Gottes auf der Seite des Menschen ein Nichthandeln entspricht – weil ja Gott schon gehandelt hat.«<sup>514</sup> Daß darin die Handlungslogik fortgeschrieben wird, ist unübersehbar. Aber die prägnante Pointe (des Gleichnisses) ist anders gelagert: Das nichtintentionale Finden ist ein Widerfahrnis, das in schönster Prägnanz die glückliche Passivität vor Augen führt – und nicht ein gegen sich selbst gerichtetes Handeln, geschweige denn Gelassenheit. Im Sinne des Gleichnisses bleibt zu erwägen, ob nicht im Zuge der *Antwort* im Zeichen des ›*posse non peccare*‹ ein *nichtintentionales* Lassen denkbar wird, das *nicht* mehr Tun wäre. Wie das Vergessen<sup>515</sup> eine Art ›passiver Analysis‹ ist, in der sich zerstreut, was

<sup>514</sup> JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen <sup>6</sup>1986, 145, mit E. FUCHS, Das Zeitverständnis Jesu, in: DERS., Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1965, 334. Vgl. JÜNGEL, ebd., 108: »Jesus ist nicht von seiner Aktivität her zu verstehen, er will das Reich Gottes nicht begründen; in seiner *Passivität* zeigt sich, wer er ist: der die Basileia Erwartende«, mit J. Weiss).

<sup>515</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Das Geheimnis der Erinnerung ist Vergessen, in: Vergessen, Hermeneutischer Blätter 1/98, 31–39.

wir nicht intentional ›lassen können‹, so könnte auch ein Lassen von *den* Sünden möglich werden, daß nicht mehr Funktion des Aktivs ist, sondern ein sich ereignendes Passiv. Dieses Lassen allerdings wäre weder Wissen noch Wollen, sondern gewissermaßen ›beiläufig‹, eine ›nichtstuende Nebenwirkung‹ der ›vita passiva‹. In dieser Nichtintentionalität könnte die von der Sprache des Lassens verstellte Pointe der Gelassenheit liegen.

#### E) Kreative Passivität (Jüngel)

Eberhard Jüngel hat eine Formulierung der Passivität vorgeschlagen, die weiter führt als die Paradoxierung der Aktivität im Nichtstun oder Lassen: die ›kreative Passivität‹. »Was heißt mere passive? Was heißt: der Mensch ist als Täter ausgeschlossen aus dem Geschehen seiner Rechtfertigung, um so gerade in der richtigen Weise in dieses Geschehen einbezogen zu sein? Was heißt Passivität im Gegensatz zur Tat? Es gibt höchst unterschiedliche Weisen von Passivität. Und es empfiehlt sich auch hier, präziser zu bestimmen, was gemeint ist, wenn wir sagen: der Mensch, auch Maria, auch der Mensch Jesus ist durch seinen passiven Gehorsam, ist jedenfalls nur passiv an der Rechtfertigung beteiligt. Es gibt die Passivität des toten Materials. Der Marmorblock, aus dem der Künstler seine Skulptur macht, ist passiv gegenüber dem, was der Künstler tut [...] Von einer solchen Passivität ist *nicht* die Rede, wenn von der Passivität, von dem Ausschluß des Tätigseins bei der Rechtfertigung die Rede ist.«<sup>516</sup> Daß von ebendieser Passivität durchaus die Rede ist bei Luther wie bei Gerhard und in welchem Sinn, wurde oben erörtert. Das ist insofern erinnenswert, als darin Aristoteles präsenter ist, als Jüngel zugesteht, wenn er fortfährt: »Vielmehr ist das (alttestamentliche) Modell für die ausschließlich *passive* Beteiligung des Menschen an seiner Rechtfertigung der Sabbat, an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird. Wobei das Nicht-Wirken am Sabbat nicht selber eine *Leistung* werden darf! Auch daran erkennt man, wie dialektisch der Begriff der Passivität ist. Man kann das Nichts-Tun ja durchaus als Leistung empfinden. Man würde so gern handeln, und nun ist man gezwungen, nichts zu tun; deshalb *leistet* man das Nichts-Tun. Das ist selbstverständlich nicht gemeint, wenn auf den Sabbat verwiesen wird, sondern der Sabbat ist deshalb der Tag der kreativen Passivität, weil er der Tag des Feierns ist.«<sup>517</sup> Gegenüber dem Lassen wie dem Nichtstun<sup>518</sup> zehrt Jüngels gelungene Paradoxierung

<sup>516</sup> E. JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 155.

<sup>517</sup> Ebd.

<sup>518</sup> Ebd.: »Und wenn der Sünder dann, wie Maria, sagt: ›mir geschehe, wie Du gesagt hast‹ (Lk 1,38), dann wird man tunlichst nicht behaupten, daß der Mensch damit Gott

von einer ganz bestimmten Grundmetapher, der *Feier des Sabbats* – in der zeitweilig vergessen wird, was ihr an Alltag vorausgeht oder folgen mag. Es ist ein *außerordentliches Ereignis*, von dem hier die Rede ist, in der die Ordnung des alltäglichen Tuns vorübergehend außer Kraft gesetzt wird. In der *Suspension der Intentionalität* durch Fest und Feier *wird* möglich, was von sich aus kein Mensch vermöchte. Von dieser Urimpression aus ist es dann durchaus plausibel, *diese* Passivität als *aktiv* wahrzunehmen (worin vielleicht eine Mimesis des Schöpfers mitklingt).

Demnach ist diese Passivität kein Gegensatz zur Aktivität des Menschen, auch keine gegen sich selbst gerichtete Aktivität des Lassens, sondern widerfahrende Wirkung eines Ereignisses, die Aktivitäten wie Passivitäten evoziert, auch Spontaneität und Leidenschaft: »Das ist die Spontaneität in der Passivität: daß man Gott den Raum läßt, den Gott sich nimmt, den Gott sich – und uns! – schafft. Nochmals anders formuliert: Indem Gott den Menschen rechtfertigt, öffnet er den Menschen für sein Gemeinschaft schaffendes Wort, für seine Gemeinschaft schaffende Gnade. 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, und wenn wir dem widersprechen, daß Maria oder irgendein anderer Mensch noch anders als *mere passive* am Rechtfertigungsgeschehen beteiligt sei.«<sup>519</sup> Um so erstaunlicher ist es, daß Jüngel doch wieder das ›Lassen‹ einführt, allerdings nicht als Interpreta-

---

und seinem Handeln Raum *gibt*. Man wird dann nur eben dies behaupten können, daß der Mensch Gott den Raum *läßt*, den Gott sich nimmt, den Gott schafft«.

<sup>519</sup> Ebd. Vgl. E. JÜNGEL, Art. Glaube, Systematisch-theologisch, RGG<sup>4</sup> III, 2000, 953-974: »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 strengen Gegensatz zu allen Werken [...]« (ebd., 963, zu Luther); »Die kreative Passivität des G. gegenüber Gott setzt intensivste, von Liebe und Vernunft geleitete Aktivität gegenüber der Welt aus sich heraus« (ebd.). »Der G. versetzt vielmehr in eine – dem Sabbat vergleichbare – kreative Passivität, der bereits intensivste Lebendigkeit eignet, insofern der Glaubende gerade als Nicht-Handelnder (Röm 4,5) ewiges Leben empfängt [...]. Wegen der das Ich in eine höchst lebendige Passivität versetzenden Kraft des G. empfiehlt es sich auch nicht, den G. (mit Bultmann, Barth, K. Rahner u.a.) als menschliche Tat oder Entscheidung zu bestimmen. Glaubend erfährt sich das Ich als bereits entschieden. Wer glaubt, [...]führt den Anfang des Glaubens auf Gott selbst zurück« (ebd., 974). Vgl. bereits 1997 E. JÜNGEL, Wertlose Würde – Gewissenhafte Gewissenlosigkeit Erinnerungen an den christlichen Ursprung lebensorientierender Begriffe, in: Frankfurter Rundschau Nr. 41, 18.2.1997, 10: »Die moralische Anstrengung, für andere dazusein, ist zum Scheitern verurteilt, wenn ihr nicht die kreative Passivität zur Seite steht, in der ich mich von anderen her empfangen«.



ment der Genesis des Glaubens, sondern seiner Lebensvollzüge, und das ist unproblematisch, sofern hier der Antwortcharakter des Lassens klargestellt wird.

Im Rückblick auf die oben erörterten Sprachregeln von Jüngel wie Ebeling läßt sich mit diesem erhellenden Paradox auch für verschiedene Perspektiven der Gewinn formulieren, den der Glaube ›gemacht‹ zu haben bekennt: daß das Gottesverhältnis bei noch so großer Passivität eben darin immer noch belebender ist, genauer gesagt: kraft dieser Passivität derart lebendig wird. Darin wird zwar das Rechtfertigungsverhältnis wie schon bei Luther mit Hilfe des Schöpfungsverhältnisses interpretiert, aber das doch in einer Plausibilität und Prägnanz, die in ihrer Pointe erhellend ist ›si per impossibile Deus non esset‹: »Zum menschlichen Lebensvollzug gehört folglich zuerst und vor allem eine *kreative Passivität*, in der ich dessen inne werde, daß ich mich selber empfangen, daß ich ein mit mir selbst Begabter bin. In solcher kreativen Passivität verifiziert der Mensch, daß er ein Geschöpf, ja daß er ein von Gott *geliebtes Geschöpf* ist. Das ist der souveräne *Indikativ* der Gnade, der allen *Imperativen*, die uns zum Handeln herausfordern, vorausgeht.«<sup>520</sup> Was Jüngel als Interpretationsfigur des ›mere passive‹ einführte, taugt offensichtlich auch als ganz ›profane‹ anthropologische Bestimmung.<sup>521</sup>

#### F) Abhängigkeit von Ausgelegtheit (Herms)

Die schöpfungstheologische Interpretation der reinen Passivität läßt sich bei Eilert Herms belegen und näher befragen. Seine maßgebliche Grundfigur ist eine transzendentaltheoretische Analyse der Korrelation von Abhängigkeit und Freiheit, von der aus er die Faktizität dieser Korrelation im humanen Dasein expliziert und sie schöpfungstheologisch interpretiert:

<sup>520</sup> E. JÜNGEL, Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht, [http://www.ekd.de/gesellschaft/bioethik\\_juen-gel\\_vortrag\\_020128.html](http://www.ekd.de/gesellschaft/bioethik_juen-gel_vortrag_020128.html) (1.10.2009). Er fährt fort mit der von Bultmann übernommenen Figur: »Aus diesem souveränen Indikativ kreativer Passivität geht dann allerdings das menschliche Handeln und der uns fordernde Imperativ unmittelbar hervor«. Vgl. ebd.: »These 4: Das christliche Verständnis des Menschen kennt diesen als eine von Gott unwiderruflich bejahte und anerkannte Person, der unantastbare Würde zukommt. Weder die Person noch deren Würde wird durch eigenes Handeln konstituiert, das vielmehr aus Ereignissen kreativer Passivität allererst hervorgeht«.

<sup>521</sup> Dann allerdings kann man zurückfragen, ob nicht die schöpfungstheologische Interpretation der hamartiologischen Passivität insofern eine Unterinterpretation sein könnte, als die hamartiologische Kehrseite derselben latent gelassen wird. Hermeneutisch gesprochen wird die Rechtfertigung hier im Horizont der Schöpfung interpretiert – und das ist so erhellend wie es doch als eine Subsumtion des Neuen unter das Alte wirken kann. Vgl. weiterhin E. JÜNGEL, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, Heidelberg 1985, 56ff: Die Passivität des Glaubens (vgl. ebd. 54). Vgl. JÜNGEL, Rechtfertigung, 145, 153, 155, 212.

»Das Dasein, die Existenz der Beziehung zwischen uns und unserer Umwelt ist uns als Spielraum unserer – auf Abhängigkeit von der Umwelt relativen – Freiheit gegenüber der Umwelt schlechthin passiv vorgegeben. Wir können keinen Akt innerweltlicher (umweltbezogener) Freiheit denken, der selber die Bedingungen seiner Möglichkeit ins Dasein gebracht hätte. Dieses Begründetsein von Welt außerhalb der Welt meint der biblisch-christliche Schöpfungsgedanke.«<sup>522</sup> Der Schluß von der Strukturanalyse auf einen ›Grund extra nos‹ und die Identifikation dessen mit dem Schöpfer ist sc. angreifbar,<sup>523</sup> aber nichtsdestoweniger eine für die Theologie mögliche Darstellungsform des propositional übersetzbaren Gehalts ihres Zeugnisses ad extra.

Bemerkenswert ist über diese (reichlich diskutierte) Problemlage hinaus, daß und wie Herms seine transzendentaltheoretische These an den Phänomenen ausweist, woher er sie gewinnt und wie er sie konkretisiert. Es bleibt nicht bei einer transzendentalen Strukturanalyse, sondern er entfaltet seine Entdeckung in hermeneutisch<sup>524</sup> zu nennendem Sinn: »Auslegung und Ausgelegtheit bilden die beiden Schichten der Erfahrungskonstitution. Die eine Schicht (Auslegung) besteht aus Handlungen, die einer Person als ihre Handlungen zugerechnet werden müssen. Die andere (Ausgelegtheit) besteht aus einem Geschehen, das der Person nicht zugerechnet werden kann, weil durch dieses Geschehen die Person als auslegungsfähige Instanz

<sup>522</sup> E. HERMS, Was heißt ›theologische Kompetenz‹?, in: DERS., Theorie für die Praxis – Beiträge zur Theologie, München 1982, 35–49, 41f. Die Figur findet sich in den Publikationen von Herms durchgängig; vgl. u.a. DERS., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 410ff, bes. 415.

<sup>523</sup> Vgl. E. HERMS, Gotteslehre und Ideologiebegriff, in: DERS., Theorie für die Praxis, 144–163, 158: »Die zwischen Subjekt und Objekt spielende relationale Freiheit ist bloß relative Freiheit aufgrund ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von der Macht dessen, der dem Nichtseienden ruft, daß es sei (Röm 4,17). Als relative Freiheit empfängt sie sich aus der alle bestimmbare Wirklichkeit seinlassenden Macht Gottes«. Wird hier aus der anthropologischen Analyse des ›Gefühls‹ ontologisch gefolgert und damit ein Relat der Relation hypostasiert?

<sup>524</sup> Dazu gibt er selber Grund genug, wenn er seine Passivitätsinterpretation an Jüngel und Ebeling anschließt. Vgl. ebd., 156: Bei Bultmann wird die Erschließung religiös besetzt, während sie bei Heidegger der konstitutive »Grundzug welthafter Existenz überhaupt« ist. »Als solches kommt gerade die passive Konstitution aller möglichen Phänomene, das Auslegbarwerden von Seiendem als dies oder jenes, in Betracht. So eröffnet die Auffassung der in Gottes Offenbarsein gründenden Erschließung der glaubenden Existenz als ein ›Existenzial‹ die Perspektive auf eine gleichartige Konstitution welthafter Existenz bloß als solcher. E. Jüngel [...] und G. Ebeling haben diese Linie ausgezogen. Das Recht dieser Ansicht gründet in der gemeinchristlichen Überzeugung, daß ebenso wie der Glaube auch welthafte Sein überhaupt als gegenwärtige Tat Gottes existiert«.

erst aufgebaut wird«. <sup>525</sup> Die *Ausgelegtheit* kann man als hermeneutische Fassung der ›passiven Synthesis‹ verstehen, auch wenn Herms überraschenderweise auf diesen Husserlbezug nicht hinweist. Er überschreitet faktisch die transzendente Phänomenologie, sofern die *Ausgelegtheit* nicht Funktion eines ›präpersonalen Subjekts‹ sei. <sup>526</sup> Wollte man diese These auf die phänomenologische Tradition beziehen, käme man in die Nähe von Levinas' Diachronie und die Geschichte Israels als ein Paradigma der *Ausgelegtheit*. Geschichte als retrospektiver Horizont ist ein kulturelles Sediment, dessen passive Genesis jeder Synthesis im Rücken liegt, nicht als ›Determination‹, sondern bei allem Bestimmtwerden dadurch als Eröffnung von Erfahrung und Erwartung. Geschichte eröffnet den Erfahrungsraum und Erwartungshorizont einer Kultur. <sup>527</sup> Daß mit der Geschichte als stets vorgängiger Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn auch ein *Integrationshorizont* ›gegeben‹ ist, heißt nicht, daß man ihn allein zur Integration und Stabilisierung der ›eigenen‹ Identität *gebrauchen* muß.

Auch wenn Herms noch an der Frage der *Erfahrungskonstitution* festhält, wählt er in diesem Zusammenhang die Figur der *Widerfahrung* als Interpretation der *schlechthinnigen Passivität*: »An allen Auslegungsakten nimmt die Person in ihrer relativen, auf Vorgegebenheiten bezogenen Freiheit teil. Hingegen ist ihre eigene *Ausgelegtheit* als weltbestimmendes Selbst jeder Person immer schon in schlechthinniger Passivität widerfahren. Im personalen Vollzugspunkt von Erfahrung manifestieren sich also die beiden Schichten der *Erfahrungskonstitution* als die Aktivität aller Weltauslegung einerseits und schlechthinnige Passivität des Teilhabens an der Weltgegenwart andererseits«. <sup>528</sup> Diese zweischichtige *Erfahrungskonstitution* expliziert Herms mit Schleiermachers Unterscheidung von ›Anschauung‹ und ›Gefühl‹, womit der *Logos* der Weltauslegung im *Pathos* sein *Woher* entdeckt.

Kann man sagen, hier liege eine These von der Genesis des *Logos* aus dem *Pathos* vor? Dann jedenfalls dürften die aktive Anschauung und das als passiv bestimmte Gefühl nicht *koordiniert*, <sup>529</sup> sondern müßten in asymme-

<sup>525</sup> E. HERMS, Die Bedeutung der natürlichen Theologie für die pastorale Praxis, in: DERS., Theorie für die Praxis, 98-113, 106.

<sup>526</sup> »Die Eigenart der beiden Schichten kann man entweder durch ihre Beziehung auf je ein anderes handelndes Subjekt beschreiben: auf weltauslegende Personen einerseits und auf das die Person dazu befähigende präpersonale Subjekt andererseits. Aber diese Beschreibung ist wenig ergiebig, weil das die Personen begründende präpersonale Subjekt nur in Form einer Negation angesprochen werden kann« (ebd., 106).

<sup>527</sup> R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>528</sup> HERMS, Die Bedeutung der natürlichen Theologie für die pastorale Praxis, 106.

<sup>529</sup> Wie Herms es auch keineswegs vorschlägt: »Die aktive Vermittlungsstruktur aller Anschauung bleibt von der passiven Unmittelbarkeit des Selbstgefühls, in dem sie

trischer Diachronie aufeinander bezogen werden. Das geschieht allerdings *nicht* bei Herms, zumal wenn er die Pathe zu Begleitumständen der Kognition macht: »Erfahrung als Erkenntnis der gegenwärtigen Welt (Kognition) gründet im Widerfahrnis ihrer Gegenwart (Emotion). Alle mögliche Erfahrung ist Erkenntnis, begründet und begleitet von Gefühlen«. <sup>530</sup> Der Singular von ›Gefühl‹, also das Pathos, das weder Wissen noch Tun ist, gilt Herms als ›Sinn für den Sinn‹ des Ganzen, der »sinnhafte[n] Wirklichkeit in ihrer widerfahrnishaften Primärgestalt«, die sich im Gefühl nicht blind und dunkel zeige, sondern »gerade als erkennbare. Gefühl ist die Manifestation der Erkennbarkeit von Welt. In ihm wird Erkenntnis angeboten und zu ihr aufgerufen«. <sup>531</sup> Darin wird einerseits das Pathos als Grund des Logos verstanden – aber im selben Zuge auch auf die Erkenntnis teleologisch enggeführt. Daß das Gefühl wie die Gefühle nicht ›dunkel und konfus‹ sind, sondern höchst klar und deutlich sein können, sei hier nicht begründet. Durch die epistemische Offenheit und Wirkung des Pathos ermöglicht Herms jedenfalls, die Genesis des Logos aus dem Pathos ›einleuchten‹ zu lassen.

In diesem Sinne läßt sich Herms' ›Logos vom Pathos‹ folgendermaßen kurzfassen: Er operiert mit einem transzendentaltheoretischen Begriff der reinen Passivität, die der Korrelation von Aktivität und Passivität (i.S. von Spontaneität und Rezeptivität) voraus liegt. Dieser Begriff bezeichnet die ›Vorgegebenheit‹ wie die ›Ausgelegtheit‹ des Seins von Welt und Mensch als Ermöglichungsgrund der Freiheit einerseits, und als Möglichkeit der Erkenntnis andererseits. In Ethos und Logos also entfaltet sich das Pathos. Das kontinuierliche Verhältnis der Urpassivität zur Korrelation wird über die Gefühle gedacht. – Allerdings ist die quer stehende Passivität in der gesamten Korrelation von Aktivitäten und Passivitäten wirksam, wie oben vorgeschlagen. Die besondere Auszeichnung der Gefühle für die Wirksamkeit des Pathos ist zwar naheliegend und auch plausibel, aber liefe Gefahr, die Wirksamkeit des Pathos in Logos und Ethos auf die Pathe zu beschränken. Offen bleibt, ob die Urpassivität deskriptiv gemeint ist oder als kategoriale Notwendigkeit behauptet wird (als anthropologische Beschreibung oder als transzendente Möglichkeitsbedingung). Daher fragt sich, ob die kategorial basale Urpassivität notwendig (Herms), nur möglicherweise oder so kontingent wie faktizitär religiös qualifiziert ist; d.h. ob die religiöse Qualifizierung christlich besetzt werden muß oder kann? Besteht nicht eine Stärke der Figur des ›Pathos‹ darin, *mehrdeutbar* zu sein, und daher einen Topos zu bilden, an dem sich divergente Perspektiven

---

gründet, unterschieden« (DERS., ›Weltanschauung‹ bei F. Schleiermacher und A. Ritschl, in: DERS., Theorie für die Praxis, 122-143, 128).

<sup>530</sup> HERMS, Die Bedeutung der natürlichen Theologie für die pastorale Praxis, 106f.

<sup>531</sup> Ebd., 107.

begegnen? Offen bleibt hier zudem, wie sich die schöpfungstheologische Qualifizierung zur christologischen und trinitarischen verhält.

Dem geht Herms an einer protestantischen Urimpression nach, die die paradigmatische symbolische Prägnanz der *Ausgelegtheit* vor Augen führt: anhand von *Luthers Passionsmeditation*. In einem Vergleich von Luther und Freud<sup>532</sup> erörtert Herms die *unwillkürliche* Bestimmtheit der Bedingungen der Spontaneität und deren *Abhängigkeit* von *Affekten*, um nach dem Grund von Gewißheit zu fragen. Die werde geschaffen (nicht als Struktur, sondern in ihrer konkreten Bestimmtheit) in der *Passionsmeditation* als dem Medium des Wirkens des Geistes. Luther konzipierte die ›Ontologie der Person‹, wie Herms mit Joest formuliert,<sup>533</sup> gegen Thomismus, Nominalismus und Humanismus auf signifikant neue Weise. Der freie Wille des Geschöpfes werde zugestanden und im Gnadenhandeln gewahrt. Er erstrecke sich indes *nicht* auf die Konstitution seiner lebensbestimmenden Affekte und seiner basalen Gewißheit. Er *wird* vielmehr ›mere passive‹ von der basalen Gewißheit und den entsprechenden Affekten *bestimmt*. Die Pointe der Rechtfertigung somit, daß Gottes Gnadenhandeln die Gewißheit erst schafft, also nicht übernatürlich hinzutritt und auch nicht aus eigener Kraft frei gewählt wird. Das *Wie* dieses Handelns Gottes sei die ›heilsame Betrachtung des Leidens Christi‹,<sup>534</sup> das Luther aus der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit, insbesondere aus der deutschen Mystik, kannte und übte. Als heilsam gilt die Passionsmeditation, weil und insofern das ›nachdenkliche‹ und ›versonnene‹ Betrachten der Leiden Christi (v.a. der Kreuzigungsdarstellung) den Betrachter zutiefst bewegt und so verändert. Das innerliche ›movere‹ der Affekte führt in eine neue (oder nur nähere?) Bestimmung der basalen Gewißheit des Menschen, die heilsam ist, weil und insofern darin die Gnade Gottes wirkt. Die theologische Präzisierung erfordert die pneumatologische Fortbestimmung dieser Frömmigkeitspraxis. Es ist kein anderer als der heilige Geist, dem diese Vergewisserung zuzuschreiben ist.

*Diese* sehr konkrete Auslegung von Herms ist offenbar maßgebend für den Rekurs auf die *Ausgelegtheit*, die der Theologiegeschichte *vorgegeben*

<sup>532</sup> E. HERMS, Luther und Freud. Ein Theorievergleich, in: DERS., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 102–123, bes. 112ff. Vgl. S. FREUD, Psychopathologie des Alltagslebens, GW IV, London 1947, 268, 282ff. Vgl. zu Freuds Psychopathologie: PH. STOELLGER, Die Prägnanz des Versehens. Zu Funktion und Bedeutung des Nichtintentionalen in der Religion, in: B. BOOTHE/W. MARX (Hg.), Panne – Irrtum – Mißgeschick. Die Psychopathologie des Alltagslebens in interdisziplinärer Perspektive, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle 2003, 187–215.

<sup>533</sup> HERMS, Luther und Freud, 112f.

<sup>534</sup> Vgl. HERMS, ebd., 112f. Vgl. M. Luther, Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519), WA 2, 136–142; Sermones de Passione Christi (1518), WA 1, 335–345; Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), WA 2, 685–697; Exkurs ›De spe et passionibus‹ (resp. et desperatione) in den Operationes in Psalmos, (zu Ps 5,12 und Ps. 6,11), WA 5, 176, 32f und 217, 2f (AWA 2, 319, 3; 2, 389, 15f).

ist. Aber ist sie in ›schlechthinniger Passivität‹ vorgegeben? Luther selber jedenfalls hat diesen Topos der Passionsmeditation bekanntlich recht bald überschritten – und so auch Herms. Denn die Reflexionslogik der Frage nach der ›Grundgewißheit‹ ist zwar möglich, aber sinnvollerweise mehrdeutig. Sie *könnte* auch beantwortet werden mit einer Theorie absoluter Autoaffektion, wie sie z.B. Michel Henry vorschlägt. Wenn Herms die passive Genesis dieser Gewißheit auf das »Gnadenhandeln Gottes« zurückführt, wäre die soteriologisch qualifizierte Genesis passender als ein leibliches Selbstwerden vom Anderen her zu entfalten (*ipse*), statt sie im Zeichen eines absolut gewissen ›idem‹ zu verstehen. Wenn Herms erstaunlich ›physisch‹ formuliert, »diese Gewißheit verwandelt die Person in ihrer Substanz«,<sup>535</sup> wäre das ein Indiz für die passive Genesis, die ›alterologischer‹ gar nicht sein könnte. Dann jedenfalls ist es nötig, die ›schlechthinnige Passivität‹ gründlich zu differenzieren, etwa wie oben vorgeschlagen. Ist sie einerseits eine gegebene transzendente Strukturthese für das ›Zustandekommen des Wirklichkeitsbezuges‹,<sup>536</sup> muß diese (personontologische und ggf. schöpfungstheologische) Passivität deutlich von der *soteriologischen* unterschieden werden, die im Wirken Gottes ›verwandelnd‹ wirkt. Offen bliebe dabei immer noch die Frage nach der *hamartiologischen* Passivität.<sup>537</sup>

Emanuel Hirsch notierte in seiner Interpretation von Schleiermachers Abhängigkeits-Theorem: »Als allein im Widerspruch seiner selbst zu seiner Wahrheit sich verhaltend ist der Mensch die im Andersein gegen Gott mit Notwendigkeit gefangen liegende Freiheit, und eben als solche weiß er sich schlechthin abhängig von Gott, schlechthin getragen und bestimmt von Gott.«<sup>538</sup> Hier klingt die Einsicht Luthers in die Ambivalenz der reinen Passivität nach, auch hamartiologisch bestimmt zu sein. Hirschs Schluß von der Gefangenschaft auf das Getragensein von Gott ist nicht ohne Antizipation der Soteriologie denkbar. Denn davon lebt der »irrende Kreisgang des sich schuldig Wissens in schlechthinniger Abhängigkeit«, wie Hirsch mit Erinnerung an Kierkegaard formuliert.<sup>539</sup> Daher transformierte Hirsch die

<sup>535</sup> HERMS, Luther und Freud, 113 und 115.

<sup>536</sup> E. HERMS, Offenbarung, in: DERS., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 168–220, 178.

<sup>537</sup> Vgl. des weiteren: HERMS, Offenbarung und Glaube, 178f, 182, 248, 256f, 283, 346f, 366, zur passiven Konstitution von Offenbarung und Bewußtsein; 178, 234, 258, 262f, 305f, 397, zur passiven Konstitution von endlicher Freiheit. – Das Pathos kann auch zu Trauma und Selbstverlust führen, daher wäre die Gewißheit der *soteriologischen Passivität* abgelesen und nicht wie die schöpfungstheologische (oder anthropologische) Passivität übertragbar.

<sup>538</sup> HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 303ff, 304.

<sup>539</sup> Ebd., 306, vgl. 304. Vgl. 307: »Die Antinomie von Abhängigkeitsgefühl und Sündigkeitsgefühl ist es, die den Menschen hindert, sich durchsichtig als er selbst in Gott zu gründen«. Dennoch bleibt bei Hirsch ein transzendentes Rezeptivitätstheorem in Kraft: »Sich durchsichtig als sich selbst in Gott gründen, heißt sich als verantwortliche

schöpfungstheologische Generalthese des Abhängigkeitsgefühls in den Antagonismus ihrer »Doppelgestalt«<sup>540</sup> als Resignation oder Lebendigkeit, also in Hamartiologie und Soteriologie – in einer Formulierung, die auch mit Gewinn nachvollziehbar ist, »si per impossibile deus non esset«. Indem er die Vorfindlichkeit des Menschen (per se?) als Widerspruch bestimmt, wird von Hirsch indirekt das ›pure repugnante‹ des Flacius aufgerufen, das er in kierkegaardscher Dialektik raffiniert. »Die wahre Frage ist also nicht die der Theologen danach, ob und wie sich Schuld gedanklich mit der Erkenntnis verträgt, mit Notwendigkeit die in Schuld gefangene Freiheit zu sein, sondern die, ob es denn möglich sei, sich vor dem Gott, von dem man schlechthin abhängig ist, schuldig zu wissen in einem gelebten religiösen Verhältnis«.<sup>541</sup> Nicht der Logos des Pathos im genitivus obiectivus also ist die schwierige Frage, sondern die Duplizität des Pathos noch zu verstehen als Logos des Pathos im genitivus subiectivus.

### G) *Widerfahrnis* (Kamlah, Mildenerger, Bayer)

Eine diskrete Formulierung und vielleicht das brauchbarste Pseudonym der ›categoria non grata‹ ist die *Widerfahrung* oder das *Widerfahrnis*,<sup>542</sup> von der im Bisherigen intensiv Gebrauch gemacht wurde: als Ausdruck für ein jemandem widerfahrendes Ereignis, auf das er nicht nicht antworten kann. Es benennt eine Gegebenheit ineins mit der Dimension des ›für jemanden‹, also die Verstrickung darin und Beteiligung daran. Die Interpretationsfigur des Widerfahrnisses ist keine theologische Erfindung, sondern wurde zwischen Heidegger und Waldenfels von *Wilhelm Kamlah* pointiert.<sup>543</sup> Er rekurriert grammatisch auf die geläufige Unterscheidung von ›Handlung‹ und ›Widerfahrnis‹ unter den Termini von Aktiv und Passiv, und zwar sogleich mit dem Hinweis: »Nicht allein Widriges, sondern auch Beglückendes widerfährt uns«.<sup>544</sup> Das ist religionstheoretisch relevant, um Religion nicht als bloße ›Bewältigung‹ nur ›negativer‹ Kontingenzen zu reduzieren,

---

Freiheit aus Gott empfangen in schlechthinigem Hingebensein an Gott« (ebd.). Es folgt die Logik eines Entweder-Oder (ebd., 307f, mit Verweis auf die Krankheit zum Tode).

<sup>540</sup> Ebd., 307.

<sup>541</sup> Ebd., 308.

<sup>542</sup> Beides sind keine ›Neologismen‹, sondern so alt, daß sie bereits klassisch lexikalisiert sind. Vgl. Grimm, XIV, 1, 2 (= ND Bd. 29), 962–974. Die Präzisierung im Sinne von Ereignis und Vollzug ist allerdings m. W. bisher nicht belegt.

<sup>543</sup> W. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim/Wien/Zürich 1972, 34ff: »Widerfahrnis und Handlung«.

<sup>544</sup> Ebd., 34. Kamlah weist zu recht darauf hin, daß das Widerfahrnis geeigneter ist als das Erleben, um die anthropologischen ›Gegebenheiten‹ zu benennen. Zwar sind Widerfahrnisse oft ein bewußtes Erleben, aber Schlaf, Geburt oder Tod ›erleben‹ wir nicht (ebd., 38f).

sondern gleichursprünglich als Kultivierung auch der positiven zu verstehen, wie eben den glücklichen Widerfahrnissen.<sup>545</sup>

Von Geschehnissen oder (bei Kamlah *neutral* verstandenen) Ereignissen unterschieden ist das Widerfahrnis, indem es *für jemanden* ist, also kein abstraktes ›Geschehen‹, sondern eine nicht auf Handeln reduzierbare Relation zu einem Widerfahrenden, das personal, sachlich oder komplexiv verstanden werden kann. ›Etwas widerfährt *jemandem*‹ sei ein zweistelliger Prädikator, und nicht einstellig wie ›es ereignet sich‹. Nach diesen generellen Bestimmungen verdichtet Kamlah den Ausdruck in emphatischer Weise und wechselt damit die Tonlage wie die Prägnanz. Das Widerfahrnis bestimme die Grenzen des Horizontes eines jeden Lebens, denn: »Unser aller Leben ist eingespannt zwischen den Widerfahrnissen Geburt und Tod«,<sup>546</sup> die das ›erste und das letzte Wort‹ seien. Auch *im* Handeln sei stets das Widerfahrnis mitgesetzt, denn es gebe kein ›pures Handeln‹ (wie schon Schleiermacher in seiner Widerlegung der ›schlethinnigen Freiheit‹ zeigte). So seien die ›puren Widerfahrnisse‹ von denen zu unterscheiden, die in, mit und unter dem Handeln auftreten.<sup>547</sup> Mit Erinnerung an Waldenfels kann man sagen, es sind außerordentliche Widerfahrnisse oder solche in einer Ordnung.

Widerfahrnisse seien nie neutral, sondern stets affektiv getönt, »stets ›erfreulich‹ oder ›widrig‹, angenehm oder unangenehm, ›gut‹ oder ›schlimm‹ (›schlecht‹). Sie widerfahren uns *bezogen auf unsere Bedürftigkeit*«,<sup>548</sup> sind also nicht indifferent gegenüber unserem Bedeuten und Begehren. Sofern in den Affekten Passivität und Aktivität verflochten sind, widerfährt dem Widerfahrenden die Spontaneität des Affekts. Wohl daher meinte Husserl, Affekte seien »sozusagen eine aktive Passivität, nicht eine vom Ich ausgehende Aktivität.«<sup>549</sup> Widerfahrnisse sind zudem nicht nur *Ereignisse* im Blick auf unser Betroffensein von ihnen, sondern auch *Zustände* wie Vermögen, Krankheit oder Altern. »Gute und schlimme Widerfahrnisse treffen uns [...] nicht allein ›von außen‹, d.h. hier: aus der Umgebung unseres Kör-

<sup>545</sup> I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes, in: DIES. (Hg.), Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000, 1-44.

<sup>546</sup> KAMLAH, Philosophische Anthropologie, 35.

<sup>547</sup> Ebd., 37.

<sup>548</sup> Ebd., 36. Mit Levinas wäre zu ergänzen, nicht nur auf unsere Bedürftigkeit, sondern basal auf unser *Begehren*, das nicht wie Bedürfnisse gestillt werden kann.

<sup>549</sup> E. HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II, Beilage XII, Hua IV, 337. Vgl. M. LÖW-BEER, Zur Einschätzung von Gefühlen und Gefühlsleben, in: H. FINK-EITEL/G. LOHMANN (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M. 1993, 89-111, 97, spricht von der »Passivität der Gefühlserfahrung«, denn »Gefühlen ist man ausgeliefert [...], in dem Sinn, daß man sich mit ihnen zu beschäftigen hat, ob man will oder nicht«. Vgl. in Sache und Formulierung einvernehmlich G. LOHMANN, Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen, in: ebd., 266-292, 269f.



pers, sondern z.B. auch als Versagen des eigenen Körpers, ja ›von innen‹ als ›Stimmungen‹, die uns ›überkommen‹, vielleicht als übergroße Ängste in der Nacht, als ›Affekte‹ am Tage.<sup>550</sup> Daher lautet Kamlahs plausible Generalthese – mit Heidegger und doch gegen ihn –, daß »Anthropologie als Handlungslehre [...] eine verengende Fixierung« wäre, denn die »Widerfahrnisse sind für unser Selbstverständnis den Handlungen mindestens ebenbürtig. Und sie beschränken sich wiederum nicht auf die physiologisch erforschbaren ›Reize‹ der ›Außenwelt‹«,<sup>551</sup> wie der Sensualismus in reduktionistischer Weise meinte oder im physiologischen Reiz-Reaktions-Schema vorausgesetzt oder in der Reduktion auf Rezeptivität<sup>552</sup> vorgeschlagen wird. Es gehe vielmehr um die »Wiederentdeckung des Widerfahrnischarakters des menschlichen Lebens«.<sup>553</sup> Dieser Charakter ist nicht nur irreduzibel, sondern der Hinweis auf den Sinn der Sinnlichkeit (im genitivus subiectivus).<sup>554</sup>

Im Anschluß an Kamlah<sup>555</sup> spricht *Friedrich Mildenberger* von der ›Passivität‹ gleichfalls unter dem Namen von ›Widerfahrnis/widerfahren<sup>556</sup> (und der ›Betroffenheit‹), allerdings nicht schöpfungstheologisch oder ›allge-

<sup>550</sup> KAMLAH, *Anthropologie*, 50, vgl. 58, 60.

<sup>551</sup> Ebd., 37f.

<sup>552</sup> Vgl. ebd., 74 (gegen Kant, mit Hinweis auf die Gestaltpsychologie).

<sup>553</sup> Ebd., 39.

<sup>554</sup> Vgl. ebd., 41: »Was eine chirurgische ›Operation‹ als Handlung ist, weiß primär der Chirurg. Was sie als Widerfahrnis ist, weiß der Patient. Ein guter Arzt ist ein solcher, der wenigstens bemüht und in der Lage ist, sich in Krankheiten als Widerfahrnisse ›hineinzusetzen‹. Was ›Liebe‹ ist, kann niemand zureichend wissen, der nicht geliebt wird und nicht liebt oder doch liebte und geliebt wurde – geliebt werden ist ein Widerfahrnis, aber lieben in gewisser Weise auch. Den Prädikator ›Geburt‹ erlernt niemand mittels seiner eigenen Geburt. Eine Frau, die gebiert, erlernt ihn neu und anders als der Mann, der von Geburten nur erfährt und dem doch die Geburt eines eigenen Kindes beglückend widerfahren kann. Was ›sterben‹ ist, kann gleichfalls niemand in der Weise primär wissen, wie er wissen kann, was ›lieben‹ oder was ›dirigieren‹ ist. Doch wer an einem Sterbebett ausgeharrt hat oder wer einmal wissentlich in Lebensgefahr war, weiß es besser als ein Kind, das es nur ›vom Hörensagen‹ weiß«.

<sup>555</sup> FR. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 2: *Ökonomie als Theologie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 303f. »Dabei dient der Versuch, in den anthropologischen Kategorien Widerfahrnis und Handeln zu interpretieren, dazu, jene fatale Konkurrenz von göttlichem Handeln und menschlicher Freiheit zu vermeiden, die die theologische Reflexion auf den Geist *nolens volens* in den Dynamismus führt« (ebd., 350).

<sup>556</sup> V.a. in § 21 »Zeit zum Glauben« (ebd., 303ff). Daß die Passivität v.a. unter der Zeitthematik auftaucht, ist sachlich auf dem Hintergrund Husserls zu erwarten. Andere Aspekte, wie die oben ausgeführten zur Bildung, bleiben bei Mildenberger aber unthematisch. Vgl. FR. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 3: *Theologie als Ökonomie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 494.

mein anthropologisch«, sondern in der theologischen Konzentration auf den *soteriologischen* Aspekt: »Zeit zum Glauben kommt als Widerfahrnis zu [...] Leibhaftes Leben ist im Glauben betroffen. Und diese Betroffenheit ist gerade als solches In-der-Welt-Sein erfahrbar, dessen Widerfahrnischarakter in besonderer Weise deutlich wird«. <sup>557</sup> Merklich ist, daß hier der Zusammenhang der ›passiven Synthesis‹ nachklingt in der Zeitigung des Glaubens und dazu passend, daß der Glaube als *vita* thematisch wird, als Vollzugszusammenhang. Das wird von Mildenberger auf den ›Entdeckungszusammenhang‹ zurückbezogen. Die »Zeit der Gottesherrschaft zu entdecken und tätig wahrzunehmen, das ist unverfügbares Widerfahrnis, das nicht in die Zeitlosigkeit hineingedacht werden darf. Das Reich verschwände sonst in die Innerlichkeit hinein«. <sup>558</sup> Von diesen Lebensräumen des Glaubens her überträgt Mildenberger den ›Widerfahrnischarakter‹ des Lebens auf seine Entstehung, die er pneumatologisch präzisiert: »Im Geist widerfährt Christus. Dieses Widerfahrnis ist aber nicht als ein sprachloses Hingerissenwerden zu verstehen. Es ist Evangelium, Glaube, Taufe und Herrenmahl in der Gemeinde des Christus. Doch was hier zur Sprache kommt, kann nicht vom Welthandeln Gottes isoliert werden [...] Dieses Welthandeln Gottes begegnet als Ermöglichung und Ermächtigung zum Handeln der Glaubenden«. <sup>559</sup> Der Glaube ist a limine medial verfaßt und in Denk- wie Handlungszusammenhänge verstrickt. Wie aber der Übergang von Widerfahrnis und Handlung zu denken sei – wie es oben zwischen mere passive und *vita passiva* zu präzisieren gesucht wurde –, klärt Mildenberger nicht. Es zeigt sich bei ihm aber in aller Deutlichkeit, wie die ganze ›Lehre‹ von Gesetz und Evangelium, Glaube und Kirche in die Perspektive der Aufmerksamkeit auf die Passivität gerückt wird. – Wenn die Passivität des Glaubens aber nur als Entsprechung zur Aktivität Gottes verstanden wird, unterschreitet man nicht nur die ›Schlechthinnigkeit‹, man verkürzt auch die Mehrdimensionalität und Offenheit der Figur des Widerfahrnisses. Daß der Aspekt auf die Passivität den Horizont retrospektiv weitet für die Mehrdimensionalität des Wirkens Gottes *und* der humanen Vollzüge, wird hier nicht wahrgenommen.

*Oswald Bayer* interpretiert die Passivität auf andere Weise unter dem ›Pseudonym‹ des Widerfahrnisses und zwar primär als Bestimmung der ›Gegenstände‹ der Theologie in Gesetz, Evangelium und – nicht einfach Schöpfung, sondern die Verborgenheit Gottes. Gegenstand der Theologie seien diese »drei Widerfahrnisse [...], die sich in keiner Weise aufeinander zurückführen oder einem gemeinsamen Oberbegriff – etwa dem der Selbstoffenbarung Gottes – unterordnen lassen. Die drei Widerfahrnisse

<sup>557</sup> MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik*, Bd. 2, 306.

<sup>558</sup> Ebd., 325f, mit Hinweis auf die ›Leibhaftigkeit‹.

<sup>559</sup> Ebd., 352; vgl. 359f.

sind (a) der sich gegen mich richtende Widerspruch des mich der Sünde überführenden, mich verklagenden und dem Tod überantwortenden Gesetzes, (b) der Zuspruch des Evangeliums, in dem mit Jesus Christus Gott selbst für mich spricht, ja an meine Stelle tritt, (c) der Ansturm der keineswegs nur als Wirkung des Gesetzes zu verstehenden und dem Evangelium radikal widersprechenden, erdrückend unbegreiflichen Verborgenheit Gottes«. <sup>560</sup> Das erste Widerfahrnis wird von Bayer in zwei unterschieden, den ›usus politicus legis‹ vom ›usus elencticus‹, wobei ersterer »eher eine leise Gegenwart Gottes denn sein viertes Widerfahrnis« zu nennen sei. <sup>561</sup>

Im Grunde wird von Bayer Luthers dreifache Verborgenheit als Topik der Widerfahrnisse gewählt, in denen Gott präsent ist und wirksam: die Verborgenheit im Gesetz, in Kreuz und Auferstehung und in der Natur. Erschlossen werden alle drei von der Offenbarung des Verborgenen her im Wort von Kreuz und Auferstehung und dessen Zuspruch in der Rechtfertigung. Die beiden Widerfahrnisse in Gesetz und Evangelium entsprechen der oben gemachten Unterscheidung von hamartologischer und soteriologischer Passivität. Bemerkenswert ist bei Bayer darüber hinaus, daß die Verborgenheit in der Natur *nicht* als schöpfungstheologische Unversehrtheit einer › kreativen Passivität‹ angeführt wird, sondern als deren Antagonist, als dunkle, leidvolle Passivität: »Diese Verborgenheit bedrängt im Widerfahrnis blind wütender Naturkatastrophen, unaufhebbaren Unrechts, unschuldigen Leidens, des Hungerns und Mordens, eines jeden Krieges, im Widerfahrnis unheilbarer Krankheit, die einen jungen Menschen tötet. ›Gott‹ bleibt darin meist anonym, fast immer ins Passivum verhüllt, kein Liebhaber des Lebens, sondern dessen Verkläger und Verneiner, der Gottes offenbarem Willen und dem Evangelium widerspricht [...] Gott entspricht sich nicht, Gott widerspricht sich: Gott gegen Gott!« <sup>562</sup>

Bemerkenswert ist auch, daß dem widerfahrenden Gott nicht einfach mit ›Glaube‹ begegnet werde, weil »seine Wahrnehmung [...] nicht einfältig sein« könne. »Vielmehr schafft das überführende Gesetz Angst, das freisprechende Evangelium Freude, die Verborgenheit Gottes Schrecken, seine Bewahrung Dank«. <sup>563</sup> So wird der Glaube in *Affekten* entfaltet, die mit Waldenfels *responsorische* Affekte zu nennen wären, Pathe als Antwort auf das Pathos – mit der Pointe, darin einerseits die zu enge Handlungstheorie zu überschreiten und andererseits die Engführung des ›Deum pati‹ auf schmerzvolles Leiden zu vermeiden. Zur Stärke von Bayers Vorschlag gehört auch seine *differenzwahrende* Differenzbearbeitung. Es wird keine Reduktion der Passivität auf Rezeptivität vorgeschlagen, auch keine Indifferenz von Pa-

<sup>560</sup> O. BAYER, *Theologie*, Gütersloh 1994, 413.

<sup>561</sup> Ebd., 417, später wieder drei, 426.

<sup>562</sup> Ebd., 415f.

<sup>563</sup> Ebd., 418f.

thos und Antwort, sondern einerseits das Pathos theologisch differenziert, andererseits die entsprechenden Antworten darauf als phänomenale Gegebenheiten des Glaubens(lebens) bestimmt. Freude, Schrecken und Dank sind affektive Antworten, die die Präsenz des Widerfahrnisses ›im Gefühl‹ namhaft machen können, besser gesagt in der leibhaftigen ›creatura verbi‹. Auf mittelalterlichem (›contemplatio‹ oder ›actio‹) und neuzeitlichem (Wissen oder Tun) Hintergrund wurde von Schleiermacher ein ›Drittes‹ gesucht und im Pathos gefunden, nicht in den Affekten, sondern in einer konstitutiven Affektivität – worin nicht etwas ›schlechthin‹ Neues, sondern in relativer Abhängigkeit die Tradition des Pathos fortgeschrieben wurde, wie schon bei Luther.<sup>564</sup>

Bayer konzipiert den Rekurs auf Anschauung und Gefühl allerdings weiterführend in der Tradition des *Sprachdenkens*, sofern er die Transzendentalität des Glaubens »nicht dem Medium der Sprache entrückt, sondern *in* ihr sucht« und darin Schleiermachers »›Hermeneutik des Rückgangs‹« hinter die Sprache nicht folgt.<sup>565</sup> Das heißt nicht weniger, als *nicht* auf die frommen Gemütsregungen zurückzugehen als ein Diesseits der Sprache, sondern auf die »elementaren Sprachhandlungen, in denen Gesetz und Evangelium geschehen«.<sup>566</sup> Damit wird nicht auf eine anthropologische Grundbefindlichkeit oder als ›absolut notwendig‹ begründete Grundgewißheit rekurriert, sondern das Pathos vom Wort des Gesetzes und des Evangeliums her bestimmt, in denen es »eine jeweils andere *passio*« sei und »nicht einfach Ausdruck für die passive Konstitution von Existenz und Sinn überhaupt«,<sup>567</sup> wie Bayer gegen eine transzendentaltheoretische Interpretation der ›reinen Passivität‹ formuliert. Wie hartnäckig indes die Fi-

---

<sup>564</sup> Vgl. aber Bayers eigenwillige Abgrenzungen: »Wirklich gesprengt und korrigiert wurde das Zweierschema durch Luther, der, die Erfahrung und Sprache der Mystik Taulers aufnehmend, von der ›vita passiva‹ redet« (ebd. 419f). Im Unterschied zur römisch-katholischen wie der Theologie Barths (! ebd., 421) sei dieses Schema *erst* durch Luther zerbrochen worden. »In ihm ist der Glaube nicht mehr der Theorie untergeordnet, sondern eine *vita sui generis: vita passiva*. Theorie und Praxis sind nicht mehr nur zweistellig aufeinander bezogen; sie sind vielmehr auf den Glauben als ein *Drittes* hin bezogen und werden in ihrer Wahrheit und ihrer Lüge von ihm her bestimmt« (ebd., 421).

<sup>565</sup> Ebd., 425. Ob diese Kritik an Schleiermacher trifft, wäre eigens zu erörtern.

<sup>566</sup> Ebd.

<sup>567</sup> Ebd. »Die dann zu beachtenden Differenzierungen lassen sich nicht in eine einzige fundamentalanthropologische Bestimmung – in das eine Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit – hinein aufheben. Denn das Evangelium, das lebendig macht, wird in einer ganz anderen Weise erlitten als das Gesetz, das tötet. Erst recht unterscheidet sich der Glaube als das Erleiden und Empfangen des befreienden Evangeliums vom Erleiden des erdrückend verborgenen Wirkens Gottes jenseits von Gesetz und Evangelium, das in die höchste Anfechtung stürzen kann: in die Anfechtung durch Gott selbst« (ebd., 425f).

guren transzendentaler Vermittlungstheorie sind, mit der die Passivität auf Rezeptivität reduziert werden kann, belegt andeutungsweise noch Bayer selber: »Diese vielfältige *vita passiva* entspricht den Widerfahrnissen, die den Gegenstand der Theologie konstituieren – gilt es doch, den *homo recipiens* nach dem *deus dicens* zu definieren und nicht etwa umgekehrt zu verfahren«. <sup>568</sup> Daß der ›*homo recipiens*‹ und damit die Fähigkeit der Rezeptivität als *Antwort* auf den *deus dicens* zu verstehen wäre, das führt über eine Vermögensverdopplung merklich hinaus.

Als offene Rückfrage an alle Rede von Widerfahrung und Widerfahrnis meldete sich unvermeidlich, wie man ihr Verhältnis zur *Erfahrung*<sup>569</sup> bestimmen soll. Man kann Widerfahrung als eine ›widrige Erfahrung‹ bestimmen im Sinne einer Erfahrung, die nicht gemacht, sondern wider Willen oder nichtintentional ›durchgemacht‹ wird. Dabei darf sc. nicht die Unlust zu Einseitigkeiten führen, gilt doch gleiches auch für glückliche Widerfahrungen. Es wäre allerdings auch möglich, in der Widerfahrung ein Widerfahrnis wirken zu sehen, das ein ›*dehors*‹ benennt, ein Jenseits der Erfahrung und darin eine Überschreitung der kritischen Regel, nur das könne erfahren werden, was Gegenstand möglicher Erfahrung werden könne. Die kritischen Möglichkeitsbedingungen erweisen sich dieser Intuition gegenüber als Bedingungen der Unmöglichkeit – der Rede von allem, was nicht Gegenstand möglicher Erfahrung werden kann, besser gesagt, was die eigenen Möglichkeiten der Erfahrungskapazität überschreite. Ist es doch die Intuition eines *Anderen* der Erfahrung (des Logos, der Kapazität oder des Begriffsvermögens), die von der Mystik über Luther bis Levinas präsent ist und die im Gegenzug entsprechend vehemente Kritik an der Passivität motivierte. Wenn die Erfahrung als kritisch begrenztes Vermögen zur Gegenständlichkeitskonstitution basal wäre, würde im Zeichen des epistemischen Logos alles eigendynamische Pathos als Störung oder Überschwang kritisiert werden. Eben dagegen hilft die keineswegs unkritische Figur der Widerfahrung als *Anderes* der (epistemischen) Erfahrung.<sup>570</sup> Und in diesem Sinne scheint sie auch von Mildenberger wie Bayer aufgenommen zu werden.

Kant gebrauchte das Verb ›widerfahren‹ zwar selten, wenn dann aber für ›etwas‹, das durchaus Gegenstand der Erfahrung werden kann, aber nicht (allein) Funktion des eigenen Handelns ist. So kann einem Gerechtigkeit<sup>571</sup>

<sup>568</sup> Ebd., 426.

<sup>569</sup> WALDENFELS, *Topographie des Fremden*, 19, vgl. ebd. 18–20 zum Erfahrungsbegriff in diesem Sinne.

<sup>570</sup> Hier wäre die *ästhetische* Erfahrung als eine Horizonterweiterung der epistemischen Möglichkeitsbedingungen anzuschließen.

<sup>571</sup> Kant, AA VIII, 234; XI, 513; XXIII, 544.

widerfahren, Ehre,<sup>572</sup> Billigkeit<sup>573</sup> oder Güte.<sup>574</sup> Diese Widerfahrungen sind *nicht* nur Funktion des eigenen Handelns oder der eigenen Spontaneität, sondern zumindest stets auch des Handelns Anderer oder der äußeren Umstände und glücklicher Ereignisse.<sup>575</sup> Die eröffnete Alternative von Widerfahrung als Erfahrung oder als ihr Anderes kann so vermittelt werden. Was einem Gutes oder Übles widerfährt, kann im Zuge der Antwort darauf in Ethos und Logos zum Gegenstand der Erfahrung werden, sonst bliebe es unverständlich und im Grenzwert opak. Daß auch das möglich ist, zeigt aber, daß Widerfahrungen bis in Traumata hinein nicht in jedem Fall ›Gegenstand möglicher Erfahrung‹ sind, sondern einen sprachlos werden lassen können. »Widerfahrnisse zeichnen sich dadurch aus, daß die jeweils erlittene Wirkung ihre Möglichkeiten übersteigt«,<sup>576</sup> die natürlichen Kapazitäten des Menschen ebenso wie die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung.

Luther gebrauchte den Ausdruck des ›Widerfahrens‹ in entsprechender Zweideutbarkeit wie für die hamartiologische und soteriologische Passivität, für Freude, Heil und Gnade wie für Anfechtungen, die einem widerfahren.<sup>577</sup> Und Barth verwendete das Widerfahrnis für die »Auferstehung des gekreuzigten und gestorbenen [...] Jesus Christus«. <sup>578</sup> Als Pseudonym der Passivität ist die ›Widerfahrung‹ jedenfalls pervasiv, nicht nur in theologischer Rede. Dafür ließen sich Belege in Fülle finden und zwar *quer* zu theologischen Traditions- oder Schuldifferenzen. So wird ›die Widerfahrung‹ regelmäßig im Zusammenhang der ›Urstiftungsszene‹ des Christentums manifest, im Blick auf die *Passionsgeschichte* und deren kreative Wirkung: »Was da in Kreuz und Auferweckung Jesus Christus widerfahren ist, widerfährt im Taufritus dem, der damit zu Jesus Christus gehört, freilich so, wie das bei einer metaphorischen Prädikation der Fall ist: In der Taufe ist der Täufling Christus und ist doch nicht Christus. In dem Widerfahrnis des Todes ist die Aktivität des Sündigens ans Ende gekommen. Aus diesem Widerfahrnis aber kann und soll dann das neue Handeln kommen. Ich denke, mit einer solchen Beschreibung lasse sich schon treffen, was Paulus

<sup>572</sup> AA VIII, 376.

<sup>573</sup> AA IX, 56.

<sup>574</sup> AA XII, 201; vgl. VI, 455, 489.

<sup>575</sup> AA I, 449: »Laßt uns die Geschichte der Erdbeben durchlaufen, so finden wir unendlich viel Unglücksfälle, die Städten oder Ländern durch Erdbeben widerfahren sind«.

<sup>576</sup> WALDENFELS, Bruchlinien der Erfahrung, 59.

<sup>577</sup> Vgl. in der Bibelübersetzung Ps 119,41; Mt 18,19; Lk 2,10; 19,9; Act 20,19; Röm 11,25; ferner Meister Eckhart, Pr. 19, Werke. Texte und Übersetzungen, hg. v. N. LARGIER, Frankfurt a.M. 1993, Bd. 1, 159. Vgl. H. HÜHN, Widerfahrnis, HWPh XII, 2004, 678-680.

<sup>578</sup> K. BARTH, KD IV/1, 327ff, 329 (i.O. gesperrt); III/1, 399.

meint«. <sup>579</sup> Die passive Dimension des Glaubens führt zurück auf die Passionsgeschichte Jesu. Dieser Erinnerungslogik kann sich auch Pannenberg nicht entziehen: »Kreuzigung und Auferweckung« sind Jesus »»zugeschickt« worden als nur zu erleidendes und hinzunehmendes Widerfahrnis. Weder Kreuzigung noch Auferstehung [!] hat Jesus aktiv vollbracht«, auch wenn er mit der Möglichkeit seines Todes gerechnet und die zu ihm führende Konfrontation vielleicht sogar provoziert habe. »Dennoch bleiben sein Leiden und Tod Widerfahrnis und sind nicht in dem Sinne als eine Tat Jesu zu verstehen wie sein Auftreten mit der Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft.« <sup>580</sup> Auch wenn weder die ›Auferweckung‹ noch die ›Passion Jesu‹ für uns Gegenstand möglicher Erfahrung sind, ist das, was mit der Metapher der Auferweckung bezeugt wird, Freude, Heil und Gnade, gerade die Weise der Gegebenheit dieses Widerfahrnisses in der Widerfahrung. Die ›Amphibolie‹ der Widerfahrung sollte dann nicht reduziert werden, indem man sie zu einer Variante der Erfahrung oder zu einer *opaken* Externität verengt.

An den ›Bruchlinien der Erfahrung‹ hatte Bernhard Waldenfels seine Figur des Pathos-Denkens vorgeschlagen, die *nicht* den ›Jargon der Betroffenheit‹ aufnimmt, <sup>581</sup> sondern einen feinen Unterschied macht, das ›vorgängige Getroffensein‹ als konkrete Figur für das basale Pathos: <sup>582</sup> »was wir ›Widerfahrnis‹ nennen, bringt uns auf einen Weg besonderer Art. Dieser Weg öffnet sich, wenn wir das pathische Ereignis des Widerfahrnisses als *Getroffensein* zu denken versuchen«. <sup>583</sup> Dem Widerfahrnis eignet eine diachrone Vorgängigkeit, auf die wir – wie bereits erörtert – stets verspätet antworten. »Was uns zustößt oder zufällt, ist immer schon geschehen, wenn wir darauf antworten«. <sup>584</sup> Die Bezugnahme darauf ist unvermeidlich indirekt, wie die Bezugnahme auf das Ereignis der Rechtfertigung oder der Geburt, und daher nicht nur metaphysikaffin, sondern metaphernproduktiv. Das Getroffensein ist nicht aller Erfahrung gegenüber ›widrig‹, sondern wird von ihr bearbeitet, wenn man nolens volens Erfahrungen macht. Daß dabei aber auch etwas ›durchgemacht‹ wird, das die bisherigen Erfahrungen und Kapazitäten mehr oder minder gravierend überschreitet, ist ein Argument dafür, die Widerfahrnisse nicht allein als Funktion der Erfahrung zu verstehen.

<sup>579</sup> FR. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik*, Bd. 2, 340.

<sup>580</sup> W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 251.

<sup>581</sup> Auch wenn sc. nicht jede Rede von ›Betroffenheit‹ Jargon ist. Vgl. z.B. den Untertitel von E. LEVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg 1985.

<sup>582</sup> Vgl. WALDENFELS, *Bruchlinien der Erfahrung*, 54ff.

<sup>583</sup> Ebd., 56.

<sup>584</sup> Ebd.

Waldenfels steigerte die Diachronie des Widerfahrnisses zum Paradox der »Vorgängigkeit einer Wirkung, die ihrer Ursache vorausgeht«. <sup>585</sup> Die Irritation dieser Wendung ist gravierend, wenn man sie nicht für nonsense erklären will. Negativ abgewiesen wird mit ihr der Versuch, dem komplexen Ereignis eines Widerfahrnisses mit den Mitteln einer Handlungs- oder Ursprungslogik beizukommen. Daher sind Widerfahrnisse auch »nicht-intentional« nicht nur in dem Sinne, daß sie einer Intention vorausgehen oder zuwiderlaufen, sondern auch so, daß sie weder in der Intentionalität noch in deren Inversion aufgehen – sie stehen quer dazu. Als Figur des Pathos oder des Getroffenseins (besser m.E. des Getroffenwerdens) sind Widerfahrnisse wesentlich ihre Wirkung auf uns, für uns und *mit* uns. Für die Frage nach dem Widerfahrnis der Rechtfertigung heißt das, sie ist wesentlich die heilsame Wirkung der Gegenwart Gottes, von der aus erst zurückgefragt werden kann und muß nach dem Woher dieser Wirkung. Die Wirkung geht ihrer Ursache phänomenal voraus. Was immer dann interpretativ in Logos und Ethos entfaltet wird, ist Resonanz und Antwort auf diese Wirkung.

## 6) Im Rückblick: Passivität als Struktur und Ereignis

Die Transformationsfiguren des Pathos und die Pseudonyme der Passivität ließen sich noch vielfältig weiterverfolgen, sei es in Aisthesis oder Performanz, im Erleben, <sup>586</sup> Erlebnis <sup>587</sup> oder ›Alterität‹ und ›Externität‹ wie mancher anderen Grundmetapher. In räumlicher Metaphorik des ›Außer sich‹ bis in die Ekstase oder intensiv bis ins Innerste des ›interior intimo meo‹ und in den Zwischenräumen der Atmosphären, Emotionen und Stimmungen sind Figuren des Pathos präsent. An Möglichkeit und Bedarf der Weiterführung des Bisherigen besteht daher kein Mangel. Ist man der

<sup>585</sup> Ebd., 58.

<sup>586</sup> N. LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000, 157ff, 189, 293, 206, 296; vgl.: »auch für Religion gilt: alle Realitätserfahrung muß durch Widerstand der Systemoperationen gegen die Systemoperationen, durch Widerstand von Kommunikation gegen Kommunikation erzeugt werden. Es gibt keine Information, die von außen kommt. Das System muß sich selbst disziplinieren« (ebd., 254); »Wenn [...] das individuelle Erleben zum Letztgrund religiöser Überzeugungen aufgewertet wird, bleibt die Konsequenz, dem Individuum die Wahl seiner Religion, wenn überhaupt einer, freizustellen. Und wenn dies einmal akzeptiert ist, ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der Einsicht, daß die soziale Inkonsistenz, ja das Anders-Denken als die anderen, ein starkes Motiv für religiöse Überzeugungen werden kann« (ebd., 293). Vgl. u.a. Herms, oder z.B. K. STOCK, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995, 43, 46, 95ff.

<sup>587</sup> Etwa zum Zwecke den handlungstheoretischen Monismus der Interpretationsphilosophie zu erweitern um ein Anderes der Interpretation.



Passivität erst einmal auf der Spur, findet man sie allerorten, wenn auch meist inkognito und pseudonym.

In den Formen und Figuren des Passivitätsdenkens kehren in vielfach variiertester Gestalt bestimmte Fragen und Probleme immer wieder. Angesichts der Versuche, die Passivität des Menschen – in welcher Konkretion und Hinsicht auch immer – so zu formulieren, daß sie auch verständlich werde ›si per impossibile Deus non esset‹, fragte sich, ob und wie auf eine ›formal ontologische Grundstruktur‹ zu rekurrieren sei, bzw. ob in dieser Grundstruktur eine basale ›Fähigkeit‹ des Menschen vorausgesetzt werden müsse; und wie von dem Pathos gesprochen werden kann, wie es ›gegeben‹ ist und ›erscheint‹. Das läßt sich systematisch abkürzen in der rückblickenden Frage nach der Passivität *als Struktur und Ereignis*.

Die Frage nach einer ›formalen Struktur‹ als hermeneutischem Horizont oder Hintergrund der Rede von der Passivität in anthropologischer Hinsicht, ist *offen*, zumindest so lange man sie prospektiv erörtert. In gewisser Weise scheint dergleichen selbst bei Ebeling und Jüngel in Anspruch genommen zu werden. Wenn Ebeling die Figur des ›fieri vor esse‹ als ontologische These gebrauchte, um die rechtfertigungstheologische Einsicht allgemein anthropologisch zu formulieren, oder wenn Jüngel in der erhellenden Paradoxierung der ›kreativen Passivität‹ das rechtfertigungstheologische ›mere passive‹ schöpfungstheologisch interpretierte (mit der Feier des Sabbat) und sie damit auch dem verständlich machen konnte, dem ›Gott eine Leerstelle‹ bleibe, dann werden darin sehr präzise ›Urimpressionen‹ in verallgemeinernder Rede formuliert. Die nominale Struktur und die Perspektiven der Interpretation sind dabei ebenso transparent geworden wie die Möglichkeiten und Probleme einer Horizontüberschreitung *ad extra*. Wenn auf diesen Wegen theologischen Sprachdenkens von einer ›formalen Struktur‹ (wie ›nos extra nos esse‹) bzw. einer ›allgemeinen Anthropologie‹ (schlechthinniger Abhängigkeit o.ä.) Gebrauch gemacht wird, ist das dann eine ›geltungslogische‹ Voraussetzung der theologischen Rede oder umgekehrt eine sekundäre Extrapolation aus einer konkreten Urimpression?

Barth argumentierte leidenschaftlich gegen die ›Vorstellbarkeit‹ der Rechtfertigung und gegen jede anthropologische Rückbindung von deren Interpretation mit einer scharfen Kritik der Hermeneutik: »Zuerst also in diesem *Anderen* [Christus], nicht in uns, ist Alles wahr und wirklich. Eben *darum* ist unsere Rechtfertigung nicht Sache unseres Selbsterlebnisses und Selbstverständnisses, *darum* nicht in uns vorfindlich, *darum* uns unvorstellbar, *darum* eben: uns *rätselhaft*«. <sup>588</sup> In erstaunlicher Nähe erklärte *Hirsch* in seiner Interpretation des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit als dem Grund humaner Freiheit: »An dieser Paradoxie hat das Gottesverhältnis einen formellen Unterschied von allem Wirklichkeitsverständnis. Sie

<sup>588</sup> BARTH, KD IV/1, 613.

ist weiterer denkender Analyse nicht zugänglich«. <sup>589</sup> Die Paradoxie kann Hirsch auch das »Rätsel« dieses Wirklichkeitsverständnisses nennen. <sup>590</sup> Daß er hier kein »schöpfungstheologisches« Abhängigkeitsgefühl thematisiert, sondern Bestimmung des Menschen in der Duplizität von Sünde und Gnade, ist unverkennbar. Daher geht es auch ihm um die christologisch präzisierte Passivität, also die Passivität aus Passion, der Passion Christi.

Daß dieses basale Pathos, schöpfungstheologisch wie hamartiologisch und soteriologisch, »weiterer denkender Analyse« durchaus zugänglich ist, wurde im vorangegangenen zu zeigen versucht. Dennoch bleibt eine so initiale wie basale und finale Irritation bestehen – zu recht. Die *offene* Frage bleibt, ob oder wie man für die Rechtfertigung Sprachfiguren suchen und bilden soll, die sich im Modus des Selbsterlebnisses und Selbstverständnisses bewegen. Ungeachtet des Verständnisses des »Selbst« geht es hermeneutisch um die Frage nach der *Phänomenalität* oder der Gegebenheitsweise der Rechtfertigung, die sich hinsichtlich von Schöpfung und Sünde wiederholen. Daß Luther mit aller Drastik versucht hat, lebensweltlich prägnante Sprachfiguren dafür zu bilden, ist zwar kein zureichendes Argument, aber doch eine Anzeige, daß wir es nicht lassen können, uns *Vorstellungen* zu machen von dem, was in keiner erfüllten Anschauung gegeben ist. Die andere, nicht alternative Möglichkeit bleibt, *Reflexionsbestimmungen* zu suchen. Die Konstellationen von Pathos, Ethos und Logos, die im vorangehenden variiert wurden, sind von entsprechender Art. – *Beide* Formen des Sprachdenkens, die konkretisierenden Metaphern und Szenen sowie die Arbeit an bestimmten Reflexionsbestimmungen zur Orientierung im Sprachdenken machen allerdings nicht halt, wo Barth wie Hirsch ein Rätsel sahen.

*Passivität* ist nicht ein aktualisierbares *Vermögen*, sondern das Daß und Wie der »Gegebenheit« eines Widerfahrnisses. Als Pathos ist sie für den Passiven stets gegeben: sie fühlt sich irgendwie an und evoziert Handeln und Reflexion, ist also (bis auf Ausnahmen) nicht »tödlich«, sondern stets in bestimmter Hinsicht konkret und mit gleichzeitigem, vor- und nachzeitigem Tun präsent. Konrad Stock meinte, die »*Bewandtnis einer Szene für uns selbst* ist uns im Gefühl erschlossen«. <sup>591</sup> Michael Roth schlug im Anschluß daran vor, von der »Passivität als Strukturmerkmal humaner Personalität« <sup>592</sup> zu sprechen, um damit Brunners Forderung nach einer »formal-ontologischen Struktur« als Möglichkeitsbedingung für Gottes Gnadenhandeln

<sup>589</sup> HIRSCH, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, 304.

<sup>590</sup> Ebd., 305.

<sup>591</sup> STOCK, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, 43.

<sup>592</sup> Vgl. ROTH, Gott im Widerspruch?, 556ff. Vgl. zu Anwendung dessen auf das Gebet: DERS., Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit. Überlegungen zum Menschen im Gebet, Luther 75, 2004, 123–142.

am Menschen zu entsprechen.<sup>593</sup> Wenn Roth affirmativ Brunner aufnimmt mit der These, der Mensch sei »ein Freiheitswesen mit der Fähigkeit zum Mitwirken beim Zustandekommen des Glaubens«,<sup>594</sup> reizt er damit die protestantische Tradition zum Widerspruch. Denn damit vertritt er nolens volens die thomistische Figur einer basalen Rezeptivität, der gegenüber die Passivität, von der er als ›Strukturmerkmal‹ auszugehen gedenkt, stets sekundär erscheinen muß. Dem entspricht auch, wenn er die Passivität des Menschen als Korrelat zur ›actio Gottes‹ bestimmt.<sup>595</sup> Dadurch bleibt die Passivität bloßer Gegenbegriff zur Aktivität, und es wird *nicht* ein ›Drittes‹ der quer stehenden Relation gedacht, wie es in dieser Hinsicht nicht nur bei Luther leitend war. Wenn Roth auf seine Weise faktisch an dem Problem der Sprachregeln Ebelings wie Jüngels arbeitet, um die protestantische These des ›mere passive‹ anthropologisch nachvollziehbar zu machen, so sei dem in der ›formal-ontologischen Struktur‹ »nicht anders« als mit der Figur der »Offenheit der Person für Gottes Gnadenhandeln« zu entsprechen, wie er im Anschluß an Stock formuliert.<sup>596</sup> Diese Alternativlosigkeit ist allerdings weder notwendig, noch wünschenswert. Waldenfels beispielsweise zeigte mindestens eine andere Möglichkeit, die die These des ›nicht anders als‹ widerlegt. Die übrigen ›Transformationsfiguren‹ der Passivität, wie hier exemplarisch ausgeführt, tun ein Übriges.

Wenn man in Eilert Herms' transzendentaltheoretischer Grundierung seiner Theologie eine ›Ontologie der Person‹ erkennt, bleibt die Frage, ob das eine Entfaltung der Theologie Luthers ist, oder ob diese nur als deren Konkretion dienen soll. Ersteres scheint intendiert, wenn es heißt: »der Affekt ist nicht das einzige Fundament jeder Willensentscheidung, sondern setzt seinerseits die Gewißheit hinsichtlich dessen voraus, was der Endzweck der menschlichen Existenz ist, was also die ewige Bestimmung des Menschen in Wahrheit ist. Diese Gewißheit über den Endzweck und die eigentliche Bestimmung des Menschen hat formal immer den Charakter der zwingenden *Evidenz des Wahrseins einer bestimmten Darstellung* der menschlichen Bestimmung. Insofern tritt die Gewißheit immer erst im Laufe des Lebens auf, hat also einen vermittelten Charakter [...] ist erlebnismäßig konstituiert: durch den Gesamtzusammenhang des jeweiligen

---

<sup>593</sup> So Roth, *Gott im Widerspruch?*, 559, wenn er mit Stock »die den Menschen als Menschen konstituierende Lebensgewißheit als formal-ontologische Struktur humaner Personalität« unterscheidet »von der je individuell ontisch-existentiellen Prägung der Lebensgewißheit«.

<sup>594</sup> Ebd., 557.

<sup>595</sup> Ebd., passim.

<sup>596</sup> ROTH, *Gott im Widerspruch?*, 558, mit STOCK, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, 32.

Selbsterlebens der Person, das Ganze der Lebenserfahrung«. <sup>597</sup> Auch wenn daran im Einzelnen manches fraglich sein mag, bleibt der Verweis auf das *Wo und Woher* des Gewahrwerdens der ›zwingenden (?) Evidenz‹ theologisch unmißverständlich konkret. Dieses hermeneutische Verhältnis sollte man nicht als besonderen Fall eines Allgemeinen schematisieren, als gäbe es eine ›allgemeine Anthropologie‹ und in porphyrianischer Architektonik mancherlei Un- und Unterarten, als deren eine dann die lutherische gelten würde. Aufgrund der responsiven Deutungsfähigkeit wie -bedürftigkeit eines Pathos ist die entsprechende Gewißheit auch keineswegs infallibel. Die Evidenz des ›mere passive iustificari‹ als einer bestimmten Darstellung des heilsamen Bestimmtwerdens sollte daher *nicht* mit der Wahrheit einer ›Lehre‹ identifiziert werden, wenn es um die Wahrheitsgewißheit des Sinns eines Widerfahrnisses geht.

Daß Barth der Figur einer ›anthropologischen Struktur‹ widersprach, weil damit dem Menschen eine natürliche, unversehrte Offenheit für Gottes Handeln zugeschrieben werde, entspricht der Problematik einer ›transzendentalen Rezeptivität‹ als bereits bei Thomas belegbarer ontologischer Disposition des Menschen, wie sie von Jüngels Aufnahme des Rezeptionstheorems (›secundum modum recipientis‹) noch fortgeschrieben wird. Es geht hermeneutisch gesehen um die Frage, ob ein konkretes Ereignis als Instantiierung einer allgemeinen Struktur dargestellt und zur Geltung gebracht wird, oder ob umgekehrt diese Struktur als hermeneutische Hypothese aus dem Ereignis extrapoliert wird. In beiden Fällen sollte, um Übertreibungen des Geltungsanspruchs zu vermeiden, die Struktur nicht als ›unwiderstehlich und unwidersprechlich‹ gehärtet werden, sondern in ihrer interpretativen und explikativen Funktion rückgebunden bleiben an ihr Interpretandum.

In dieser Funktion wurde auf Waldenfels' Responsorik und Phänomenologie von Pathos und Antwort rekuriert. Das *kann* man sc. als ›strukturelle Reduktion‹ verstehen, in der die ›passive Reduktion‹ in einer Weise formuliert wird, die abstrahierbar erscheinen kann von dem, was sie interpretiert. Aber dann liefe man Gefahr, die Ordnung dem Außerordentlichen stets und immer *voraus*zusetzen, statt sie als Entfaltung eines außerordentlichen Ereignisses zu verstehen. Beide Denkbewegungen sind möglich. Sie geraten aber dann in einen Widerstreit, wenn um den Behauptungscharakter der Voraussetzungen gestritten und deren hermeneutische Funktion darüber vergessen wird – als ginge es letztlich um diese ›Allgemeinheiten‹, statt um

<sup>597</sup> HERMS, Luther und Freud, 110f. Vgl. DERS., Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds, in: ders., Theorie für die Praxis, 214–252, 250f: »Die Wirkungsfähigkeit aller übrigen Inhalte theologischer Anthropologie variiert mit der Konkretheit, in der die in der Natur des Menschen gelegenen Bedingungen der Möglichkeit, Heil zu verfehlen und zu gewinnen, in den Begriff vom Menschen aufgenommen werden«.

das zu interpretierende ›Konkretum‹. Allerdings ist zur Interpretation eine Klärung des Verhältnisses von Pathos, Ethos und Logos unvermeidlich. Sie eröffnet hermeneutische Übergänge im Verständnis verschiedener ›Urimpressionen‹ und ermöglicht die differenzwahrende Differenzbearbeitung verschiedener Pathosereignisse. Und dazu ist es unvermeidlich, Formen und Figuren des Sprachdenkens zu finden, die zur Verständigung in verschiedener Hinsicht und über verschiedene Ereignisse hilfreich sind.

Die Antworten auf ein Pathosereignis sind so fallibel, wie Ethos und Logos eines Pathos, und sei es der Logos einer Problemgeschichte ihrer Konstellationen. Die Wahrheitsgewißheit wird daher nicht ›gesichert‹ durch ein Rationalitätsschema, das die Wahrheit des Konkreten von der Wahrheit eines allgemeinen Begründungsschemas abhängig macht – sonst würde das Pathos abhängig von einem ›allgemeinen‹ Logos. Der nicht weniger fallible, aber an Szenen, Geschichten und Phänomenen orientierte Versuch der wenigen vorangehenden Seiten bestand in einer Hermeneutik der Differenzen von Pathos, Ethos und Logos und ihrer kooperativen Konstellationen. Von Ereignissen aus Strukturen zu bilden, ist als Richtungssinn dieses Versuchs zu verstehen, wie, wann und zu welchem Ende von Passivität und Pathos gesprochen wurde. Die leitende Szene war darin die christologisch bestimmte ›Passivität aus Passion‹ mit ihren Resonanzen im Verständnis des Menschen und des passionierten Lebens. In theologischer Perspektive wurde vorgeschlagen, die Passivität des Menschen aus der Passion Christi zu verstehen, soteriologisch wie hamartiologisch. Daß die Rechtfertigung ›mere passive‹ die Passivität als Passion mit aller Leidenschaft freisetzt, ist die Kreativität dieser Passivität, in der Ethos und Logos evoziert werden. Der mehrdimensionale Sinn der Passivität läßt sich durchaus auch dem erschließen, der in strukturaler Reduktion vom Pathos aus denkt, ohne diese Passion im Sinn zu haben. Inwieweit die Phänomenologie in ›cooperatio‹ mit einer differenzhermeneutischen Theologie der Entfaltung der Passion der Passivität wie der Passivität der Passion hilfreich wurde, bleibt dem Leser überlassen. Pathos, Ethos und Logos jedenfalls bleiben irreduzibel aufeinander, gerade in ihrer ›cooperatio‹. Das ist keine ›Aufhebung‹ des Problems, aber doch eine Gestalt seiner Bearbeitung, an die sich anschließen läßt.

## Literaturverzeichnis

(Quellen der Alten Kirche und des Mittelalters werden nach Buch und Kapitelzählung zitiert nach Maßgabe von ThWNT und RAC. Im übrigen gelten die Abkürzungen der TRE).

- ABEL, G., Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a.M. 1993.
- ABRAMOWSKI, L., Drei christologische Untersuchungen, Berlin 1981.
- ADAM, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte 2, Gütersloh <sup>2</sup>1972/Berlin 1973.
- ALLWEYER, M., Der Begriff leit und liden bei Meister Eckhart und H. Seuse, Diss. phil. Freiburg 1951.
- ALTHAUS, P., Die christliche Wahrheit, Gütersloh <sup>8</sup>1969.
- AMBROSIUS, De bono mortis, CSEL 32/1, hg. v. K. SCHENK, Wien u.a. 1897, 703-753.
- AMBROSIUS, De Isaac, CSEL 32/1, hg. v. K. SCHENK, Wien u.a. 1897, 640-700.
- AMBROSIUS, De Jacob et vita beata, CSEL 32/2, hg. v. K. SCHENK, Wien u.a. 1897, 3-70.
- AMBROSIUS, De poenitentia, MPL 16, 465-524.
- APEL, M., Die Grundbegriffe der Kritik der reinen Vernunft, Receptivität, Spontaneität und intellektuelle Anschauung, in ihrer Bedeutung für die kritische Erkenntnistheorie, Berlin 1894.
- ARENDT, H., Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich <sup>10</sup>1998.
- ARISTOTELES, Analytica Priora et Posteriora, hg. v. W. D. ROSS, Oxford 1964 (= 1989); Lehre vom Schluß oder Erste Analytik, übers. v. E. ROLFES, Hamburg 1921 (1975); Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, übers. v. E. ROLFES, Hamburg 1922 (=1976).
- ARISTOTELES, Ars Rhetorica, hg. v. W. D. ROSS, Oxford 1959 (=1991).
- ARISTOTELES, De Anima, hg. v. W. D. ROSS, Oxford 1956 (=1989).
- ARISTOTELES, De Arte Poetica. Liber, hg. v. I. BYWATER, Oxford <sup>2</sup>1911 (=1953); Poetik, übers. v. M. FUHRMANN, Stuttgart <sup>2</sup>1994 (=2001).
- ARISTOTELES, Ethica Nicomachae, hg. v. I. BYWATER, Oxford 1894 (=1970); Nikomachische Ethik, übers. v. E. ROLFES/G. BIEN, Hamburg <sup>4</sup>1985.
- ARISTOTELES, Kategorien, Lehre vom Satz. Porphyrius, Einleitung in die Kategorien, übers. v. E. ROLFES, <sup>2</sup>1925 (=1974).
- ARISTOTELES, Magna Moralia, übers. v. F. DIRLMEIER, Berlin <sup>5</sup>1983.
- ARISTOTELES, Metaphysica, hg. v. W. JAEGER, Oxford <sup>10</sup>1989; Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übers. v. F. F. SCHWARZ, Stuttgart <sup>2</sup>1984.
- ARISTOTELES, Organon, 3 Bde., hg. v. H. G. ZEKL, Hamburg 1998 (= Darmstadt 1998).
- ARISTOTELES, Physik. Vorlesungen über Natur, übers. v. H. G. ZEKL, griech./dt., Hamburg 1987/1988.
- ARISTOTELES, Politica, hg. v. W. D. ROSS, Oxford <sup>11</sup>1990; Politik, übers. v. E. ROLFES, Hamburg <sup>4</sup>1981.
- ARISTOTELES, Rhetorik, hg. u. übers. v. F. G. SIEVEKE, München <sup>5</sup>1995.

- ARISTOTELES, *Topica et Sophistici Elenchi*, hg. v. W. D. ROSS, Oxford 1958 (=1989); *Topik*, übers. v. E. ROLFES, Hamburg <sup>2</sup>1922 (=1968); *Sophistische Widerlegungen*, übers. v. E. ROLFES, Hamburg <sup>2</sup>1922 (=1968).
- ARISTOTELES, *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*, übers. v. O. GIGON, Zürich/München 1950 [= München 1983].
- AUER, A., *Leidenstheologie des Mittelalters. Das geistige Österreich*, Bd. 3, Salzburg 1947.
- AUER, A., *Leidenstheologie des Spätmittelalters. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien*, Bd. 2, St. Ottilien 1952.
- AUGUSTIN, A., *Confessiones libri tredecim*, CSEL 33, hg. v. P. KNÖLL, Prag u.a. 1896, 1-388; MPL 32, 659-868.
- AUGUSTIN, A., *Contra Faustum*, CSEL 25, h.g. v. J. ZYCHA, Prag u.a. 1892, 251-797; MPL 42, 207-518.
- AUGUSTIN, A., *Contra Iulianum libri sex*, MPL 44, 641-874.
- AUGUSTIN, A., *Contra Iulianum opus imperfectum*, CSEL 85/1, hg. v. M. ZELZER, Wien 1974, 3-506; MPL 45, 1049-1608.
- AUGUSTIN, A., *De consensu evangelistarum libri quattuor*, CSEL 43, hg. F. WEHRICH, Wien 1904, 1-62. 81-418; MPL 34, 1041-1230.
- AUGUSTIN, A., *De continentia liber unus*, CSEL 41, hg. v. J. ZYCHA, Prag u.a. 1900, 141-183; MPL 50, 349-372.
- AUGUSTIN, A., *De civitate Dei libri viginti duo*, CSEL 40/1, hg. v. E. HOFFMANN, Prag u.a. 1899, 3-660; 40/2, hg. v. E. HOFFMANN, Prag u.a. 1900, 1-670; MPL 41, 13-804.
- AUGUSTIN, A., *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, MPL 40, 11-100.
- AUGUSTIN, A., *De libero arbitrio libri tres*, CSEL 74, h.g. v. W. M. GREEN, Wien 1956, 3-154; MPL 32, 1221-1310.
- AUGUSTIN, A., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo*, CSEL 90, hg. v. J. B. BAUER, Wien 1992, 3-156; MPL 32, 1309-1378.
- AUGUSTIN, A., *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo*, CSEL 42, hg. v. K. FVRBA/J. ZYCHA, Prag u.a. 1902, 211-319; MPL 44, 413-474.
- AUGUSTIN, A., *De vera religione liber unus*, CSEL 77/2, h.g. v. J. MARTIN, Wien 1962, 3-81; MPL 34, 121-172.
- AUGUSTIN, A., *De fide spe et caritate liber unus*, MPL 40, 231-290.
- AUGUSTIN, A., *Ennarationes in Psalmos*, MPL 36, 67-1028; 37, 1033-1966.
- AUGUSTIN, A., *De Genesi ad litteram libri duodecim*, CSEL 28/1, hg. v. J. ZYCHA, Prag u.a. 1894, 459-503; MPL 34, 245-486.
- BADER, G., *Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie*, ZThK 78, 1981, 31-56.
- BAEUMKER, C., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Münster 1890/ND Frankfurt a.M. 1963.
- BAKER, R. R., *The Thomistic Theory of the Passions and their Influence upon the Will*, Diss. Notre Dame/Ind. 1941.
- BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik 3*, Einsiedeln 1980.
- BARTH, K., *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich <sup>6</sup>1952ff (=KD).
- BAUR, J., *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«*, Tübingen 1989.
- BAYER, O., *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971.
- BAYER, O., *Theologie*, Gütersloh 1994.

- BAYER, O., Was ist das: Theologie? Eine Skizze, Stuttgart 1973.
- BECK, H.-G., Theoria. Ein byzantinischer Traum?, München 1983, 24.
- BEER, T., Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Luthers, 2 Bde., Leipzig 1974.
- Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen <sup>8</sup>1979 (=BSLK).
- BERNARD, W., Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988.
- BIRNBACHER, D., Tun und Unterlassen, Stuttgart 1995.
- BIZER, E., Fides ex auditu, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1961.
- BLAUMEISER, H., Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521), Paderborn 1995.
- BLUMENBERG, H., Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979.
- BLUMENBERG, H., Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35 (Vortrag auf der Third International Conference on Patristic Studies, Oxford 1959), Studia Patristica VI, hg. v. F.L. CROSS. TU 81, Berlin 1962, 294-302.
- BLUMENBERG, H., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1988.
- BLUMENBERG, H., Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986.
- BLUMENBERG, H., Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu Curiositas, ABG 14, 1970, 7-40.
- BOETHIUS, Trost der Philosophie/Consolatio Philosophiae, München/Zürich 1990.
- BÖHME, G., Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Zug 2003.
- BÖHME, G./BÖHME, H., Feuer, Erde, Wasser, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996 (= 2004).
- BONAVENTURA, Itinerarium mentis in Deum, in: DERS., Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera omnia, ed. Quaracchi, 1891, Bd. V, 293-316.
- BONNER, G., Concupiscentia, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Basel 1986-1994, 1113-1122.
- BRAUN, H., An die Hebräer, HNT 14, Tübingen 1984.
- BRENNAN, R. E., Thomistische Psychologie, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1957.
- BROWN, D., Analyzing Love, Cambridge 1987.
- BROWN, D., The Problem of Pain, in: R. MORGAN (Hg.), The Religion of the Incarnation. Anglican Essays in Commemoration of Lux Mundi, Birstol 1989, 46-59.
- BRÜGGER, M., Der Weg des Menschen nach der Predigt des J. Tauler. Studien zum Bedeutungsfeld des Wortes Minne, Diss. phil. Tübingen 1955.
- BUBER, M., Werke, Bd. 1, München 1962.
- BÜCHSEL, F., θυμός, ἐπιθυμία κτλ., ThWNT III, ND 1990, 167-173.
- BÜHLER, P., Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis, Tübingen 1981.
- BULTMANN, R., Religion und Kultur, in: Christliche Welt 34, 1920, Nr. 27, 417-421; Nr. 28, 435-439, ND in: J. (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II, München 1963, 11-29.
- BUSCH, K./DÄRMANN, I. (Hg.), „pathos“. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs, Bielefeld 2007.



- CASSIANUS, J., Collationum XXIV Collectio In Tres Partes Divisa, MPL 49.
- CASSIRER, E., Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1987.
- CASSIRER, E., Rousseau, Kant, Goethe, hg. v. R. A. BAST, Hamburg 1991.
- Categoriae et Liber de Interpretatione, hg. v. L. MINIO-PALUELLO, Oxford 1949 (=1989).
- CHRYSOSTOMUS, Homolia in Johannem, MPG 59, 1-20.
- COORS, M., Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt – Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift, Göttingen 2009.
- CSÁNYI, D. A., Optima pars, *Studia monastica* 2, 1960, 5-78.
- DABROCK, P., Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentalthologie, Stuttgart 2000.
- DACHSELT, R., Pathos. Tradition und Aktualität einer vergessenen Kategorie der Poetik, Heidelberg 2003.
- DALFERTH, I. U., Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984.
- DALFERTH, I. U., Gott und Sünde, *NZSTh* 33, 1991, 1-22.
- DALFERTH, I. U., Religiöse Rede von Gott, München 1981.
- DALFERTH, I. U./STOELLGER, PH., Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes, in: dies. (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, 1-44.
- DALFERTH, I. U./STOELLGER, PH. (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000.
- DALFERTH, I. U./STOELLGER, PH./HUNZIKER, A. (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Hermeneutik des Außerordentlichen*, Tübingen 2009.
- DELITZSCH, F., *Commentar zum Briefe an die Hebräer*, Leipzig 1857 (=Gießen 1989).
- DERRIDA, J., *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München 1999.
- DERRIDA, J., Donner la mort, in: J.-M. RABATÉ/M. WETZEL (Hg.), *L'Ethique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont, décembre 1990*, Paris 1992.
- DERRIDA, J., *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris 2000.
- DESCARTES, R., Brief an Regius, in: DERS., *Oeuvres*, Bd. III, hg. v. Ch. ADAM/P. TANNERY, ND Paris 1996 (=AT).
- DESCARTES, R., *Die Leidenschaften der Seele/Les passions de l'âme*, hg. u. übers. von K. HAMMACHER, Hamburg 1996.
- DIELS, H./KRANZ, W. (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin-Grunewald 1951 (=1907/22).
- DIERKEN, J., *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen 1996.
- DIETER, TH., *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin/New York 2001.
- DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, Göttingen/Stuttgart 1922ff.
- DIONYSIOS AREOPAGITA/PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia u.a.*, hrsg. von G. HEIL/A. M. RITTER, Stuttgart 1991.
- DIONYSIOS AREOPAGITA/PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De divinis nominibus/Die Namen Gottes*, übers. v. B. R. SUCHLA, Stuttgart 1988.

- DIONYSIOS AREOPAGITA/PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA, Über die mystische Theologie und Briefe, hg. v. A. M. RITTER, Stuttgart 1994.
- DOERRIE, H. (Hg.), Passio SS. Maccabaeorum. Die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, III, 22, Göttingen, 1938.
- DOERRIE, H., Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung *παθεῖν* – *μαθεῖν* im griechischen Denken, Wiesbaden 1956.
- EBELING, G., Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen <sup>3</sup>1987ff.
- EBELING, G., Luther, Einführung in sein Denken, Tübingen <sup>4</sup>1981.
- EBELING, G., Lutherstudien, Bd. 1, Tübingen 1971; Bd. 2,1: Disputatio de homine 1, Tübingen 1977; Bd. 2,2: Disputatio de homine 2, Tübingen 1982; Bd. 2,3: Disputatio de homine 3, Tübingen 1989; Bd. 3: Begriffsuntersuchungen. Textinterpretationen. Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985.
- EBELING, G., Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein, in: DERS., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 116-136.
- EBELING, H., Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität, in: DERS. (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M. 1976, 9-40 (Neuausgabe Frankfurt a.M. 1996, 7-40).
- ECKHART, Deutsche Predigten und Traktate, hg. v. J. QUINT, München <sup>2</sup>1963.
- ECKHART, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. v. J. QUINT/G. STEER (=DW); J. KOCH/H. FISCHER/K. WEISS/K. CHRIST/B. DECKER/A. ZIMMERMANN/B. GEYER/E. BENZ/E. SEEBERG/L. STURLESE (=LW), Stuttgart 1936ff.
- ECKHART, Lateinische Werke, Frankfurt a.M. 1993.
- ECKHART, Werke I/II. Texte und Übersetzungen, hg. v. N. LARGIER. I: Deutsche Werke I (Predigten 1-65), II: Deutsche Werke II (Predigten 66-86 und Traktate), Frankfurt a.M. 1993.
- EDEL, A., ›Action‹ and ›passion‹. Some philosophical reflections, in: I. DÜRING (Hg.), Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg, August 1966, Heidelberg 1969, 59-64.
- ELERT, W., Dogma, Ethos, Pathos. Dreierlei Christentum, Leipzig 1920.
- ELM, R., Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996.
- ELZE, M., Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation, FS H. RÜCKERT, Berlin 1966, 121-151.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., Paul and the Stoics, Edinburgh 2000.
- EWALD, P., Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881.
- FICKER, J., Zu den Bemerkungen Luthers in Taulers Sermones (Augsburg 1508), Theologische Studien und Kritiken 107, 1936, 46-64.
- FIDDES, P., The Creative Suffering of God, Oxford 1988.
- FISCHER, J., Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989.
- FLACIUS ILLYRICUS, M., Clavis Scripturae Sacrae seu De Sermone Sacrarum Literarum, Leipzig 1695.
- FRANKL, V. E., Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee, Wien 1950.
- FREUD, S., Psychopathologie des Alltagslebens, GW IV, London 1947.
- FRIEDRICH, G., Glaube und Verkündigung bei Paulus, in: F. HAHN/G. KLEIN (Hg.), Glaube im Neuen Testament, Neukirchen 1982, 93-113.
- FRIES, J. F., Neue Kritik der Vernunft, Bd. 1, Heidelberg 1807.

- FUCHS, E., Das Zeitverständnis Jesu, in: DERS., Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1965.
- GAGLIARDI, E. (Hg.), Dokumente zur Geschichte des Zürcher Bürgermeisters Hans Waldmann, Basel 1913.
- GALLUS, TH., Extractio Vercellensis, in: Dionysii Cartusiani opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium, cura et labore monachorum Sacri Ordinis Cartusienensis, favente Pont. Max. Leone XIII, Monstrolii 1896-1935, Bd. 14-16, 19-25, 26ff in Tornaci, Bd. XVI.
- GERHARD, J., Loci theologici, ed. F. FRANK/PREUSS, Berolini 1864/Lipsiae 1885.
- GIGON, O., Einleitung zu: Von der Seele, in: Aristoteles, Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst, übers. v. O. GIGON, Zürich/München 1950 [= München 1983], 181-256.
- GLOUBERMAN, M., Kant on receptivity. Form and content, Kantstudien 66, 1975, 313-330.
- GONDREAU, P., The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas. Münster 2002.
- GOODMAN, N., Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt a.M. 1973.
- GORGAS, Reden, Fragmente und Testimonien, hg. v. Th. BUCHHEIM, Hamburg 1989.
- GREGOR VON NYSSA, Contra Eunomion, MPG 45, 243-1122.
- GROEBNER, V., Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter, München/Wien 2003.
- GROELL, J., Rezeptivität und Spontaneität. Studien zu einer Grundkategorie im psychologisch-pädagogischen Denken Schleiermachers, Diss. Münster 1966.
- GRONAU, B./LAGAAY A. (Hg.), Performanzen des Nichttuns, Wien u.a. 2008.
- HAAS, A. M., Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1989.
- HAAS, A. M., Luther und die Mystik, in: DERS., Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt a.M. 1989, 264-285.
- HAAS, A. M., Mystik als Aussage. Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt a.M. 1996.
- HAPP, H., Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff, Berlin/New York 1971.
- HÄRLE, W., Aktivität/Passivität, RGG<sup>4</sup>, I, 1998, 260-262.
- HÄRLE, W., Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, Marburger Jahrbuch Theologie IV, Marburg 1992, 37-77.
- HÄRLE, W., Dogmatik, Berlin/New York 1995.
- HÄRLE, W., Leiden als Fels des Atheismus?, FS E. WÖLFEL, Marburg 1992, 127-143.
- HÄRLE, W./HERMS, E., Rechtfertigung, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch, Göttingen 1980.
- HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, Tübingen <sup>10</sup>1963.
- HEIDEMANN, I., Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Köln 1958, 97-170.
- HENGEL, M., Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«, in: J. FRIEDRICH/W. PÖHLMANN/P. STUHLMACHER (Hg.), Rechtfertigung, FS E. KÄSEMANN, Tübingen 1976, 125-184.
- HENRY, M., Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg 2003.
- HENRY, M., Auto-donation. Entretiens et conférences, hg.v. M. UHL, Montpellier 2002.

- HENRY, M., *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*. Freiburg 1997.
- HENRY, M., *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches* Freiburg 2002.
- HENRY, M., *Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion*, in: R. KÜHN/M. STAUDIGL (Hg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg 2003, 63–75.
- HERMS, E., *›Weltanschauung‹ bei F. Schleiermacher und A. Ritschl*, in: DERS., *Theorie für die Praxis – Beiträge zur Theologie*, München 1982, 122–143.
- HERMS, E., *Die Bedeutung der natürlichen Theologie für die pastorale Praxis*, in: DERS., *Theorie für die Praxis*, 98–113.
- HERMS, E., *Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds*, in: DERS., *Theorie für die Praxis*, 214–252.
- HERMS, E., *Gotteslehre und Ideologiebegriff*, in: DERS., *Theorie für die Praxis*, 144–163.
- HERMS, E., *Luther und Freud. Ein Theorievergleich*, in: DERS., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 102–123.
- HERMS, E., *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*, Tübingen 2003.
- HERMS, E., *Offenbarung*, in: DERS., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 168–220.
- HESCHEL, A. J., *The Prophets*, New York 1962.
- HIERONYMUS, *Commentarius in Mattaei*, MPL 26, 15–218.
- HIRSCH, E., *Christliche Rechenschaft*, bearb. von H. GERDES, *Werke III,1,1-2*, Berlin/Schleswig-Holstein 1978.
- HIRSCH, E., *Leidfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938.
- HIRSCH, E., *Weltbewußtsein und Glaubensgeheimnis*, Berlin 1967.
- HOFFMANN, TH. S., *Rezeptivität*, HWPh 8, 1992, 1009–1014.
- HOLENSTEIN, E., *Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie*, *Tijdschrift voor Filosofie* 33, 1971, 112–153.
- HOLENSTEIN, E., *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972.
- HOLL, K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I. Luther, Tübingen <sup>2/3</sup>1923.
- HOOGLAND, M.-R., *God, passion and power. Thomas Aquinas on Christ crucified and the almightiness of God*, Leuven 2003.
- HOSSELD, F. H., *Tun und Unterlassen. Zur normativen Unterscheidung auf der Grundlage einer rechtebasierten Ethik*, Frankfurt a.M. u.a. 2007.
- HUDSON, W. D., *Could the World Embody God?*, in: I. MAHALINGHAM/B. CARR (Hg.), *Logical Foundations*, London 1991, 167–174.
- HÜHN, H., *Widerfahrnis*, HWPh XII, 2004, 678–680.
- HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hg. v. L. LANDGREBE, Hamburg 1972.
- HUSSERL, E., *Husserliana. Gesammelte Werke. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. M.-K. VAN BREDÁ/ S. IJSELING/ R. BERNET*, Den Haag 1963ff (seit 1984 The Hague/Boston/Lancaster, seit 1987 Dordrecht/Boston/Lancaster) (=Hua).
- IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses. Gegen die Häresien*, *Fontes Christiani* 8,2-5, hg. und übers. v. N. Brox, Freiburg i. Br. 1995–2001.
- JANOWSKI, B., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

- JANOWSKI, J. CHR., Allererlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 2000.
- JANTZEN, G., *God's World, God's Body*, London 1984.
- JANTZEN, G., Omnipresence and Incorporeality, *Religious Studies* 13, 1977, 85-91.
- JANTZEN, G., On Worshipping an Embodied God, *Canadian Journal of Philosophy* 8, 1978, 511-519.
- JOACHIM, H. H., *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away*, Oxford 1922.
- JOEST, W., *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.
- JÜNGEL, E., Wertlose Würde – Gewissenhafte Gewissenlosigkeit Erinnerungen an den christlichen Ursprung lebensorientierender Begriffe in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 41, 18.2.1997, 10.
- JÜNGEL, E., Art. Glaube, Systematisch-theologisch, *RGG<sup>4</sup>* Bd. 3, 2000, 953-974.
- JÜNGEL, E., *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998.
- JÜNGEL, E., Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 261-282
- JÜNGEL, E., Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 283-310.
- JÜNGEL, E., Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: DERS., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 290-317.
- JÜNGEL, E., Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: ebd., 163-182.
- JÜNGEL, E., Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: DERS., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1988, 206-233.
- JÜNGEL, E., Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ›Anonymität‹ des Christenmenschen, in: DERS., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 178-192.
- JÜNGEL, E., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003.
- JÜNGEL, E., *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, Heidelberg 1985.
- JÜNGEL, E., Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den ›Gottesbegriff nach Auschwitz‹, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 151-162.
- JÜNGEL, E., Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht, [http://www.ekd.de/EKD-Texte/2086\\_bioethik\\_juengel\\_vortrag\\_020128.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/2086_bioethik_juengel_vortrag_020128.html).
- JÜNGEL, E., Karl Barth, in: DERS., *Barth-Studien*, Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 15-21.
- JÜNGEL, E., Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen <sup>6</sup>1986, 145.
- JÜNGEL, E., Tod, Gütersloh <sup>3</sup>1985.

- JÜNGEL, E., Zur Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: DERS., Wertlose Wahrheit, 213-242.
- JÜNGEL, E., Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie, in: L. GRANE/B. LOHSE (Hg.), Luther und die Theologie der Gegenwart, Göttingen 1980, 17-96.
- KAHN, J. D., A Thomistic Theory of Emotions, Diss. Notre Dame/Ind. 1957.
- KAMLAH, W., Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim/Wien/Zürich 1972.
- KANT, I., Gesammelte Schriften, Berlin 1902ff (=AA).
- KANT, I., Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. W. WEISCHEDEL, Frankfurt a.M. 1977ff.
- KEIL, H. (Hg.), Grammatici Latini, 8 Bände, Leipzig 1857-1880 (ND Hildesheim 1981).
- KIECKHEFER, R., The Notion of Passivity in the Sermons of John Tauler, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 48, 1981, 198-211.
- KIERKEGAARD, S., Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Teil I, *Gesammelte Werke* 16, Gütersloh 1982.
- KITAMORI, K., *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972.
- KNUDSEN, CHR., Intentions and impositions, in: *Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge 1982, 479-495.
- KOBUSCH, TH., Intuition, *HWPPh* IV, 1976, 524-540.
- KOBUSCH, TH., Luther und die scholastische Prinzipienlehre, *Medioevo* 13, 1987, 303-340.
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. H. DENZINGER/P. HÜNERMANN, Freiburg <sup>38</sup>1999 (=DH).
- KÖPF, U., Die Bilderfrage in der Reformationszeit, *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 90, 1990, 38-64.
- KÖPF, U., Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, in: H. STACHOWIAK (Hg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd. I, Hamburg 1986 (=Darmstadt 1997), 280-298.
- KORSCH, D., Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.
- KORSCH, D., Im Affekt, *Affekte. Hermeneutische Blätter* 1+2/2004, 6-9.
- KÖRTNER, U. H. J., Der handelnde Gott. Zum Verständnis der absoluten Metapher vom Handeln Gottes bei Karl Barth, *NZSTh* 31, 1989, 18-40.
- KÖRTNER, U. H. J., Solange die Erde steht. Schöpfungsglaube in der Risikogesellschaft, Hannover 1997.
- KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1989.
- KRANZ, M., *Widerfahrnis*, *HWPPh* 12, Darmstadt 2004, 1408-1424.
- KRUG, W. T., *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre als erster Haupttheil eines vollständigen Systems der Philosophie*, Leipzig 1818.
- LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart <sup>3</sup>1990.
- LANGER, S. K., *Mind. An Essay on Human Feeling*, Bd. 1-3, Baltimore/London 1867/1972/1982.
- LEVINAS, E., Das nicht-intentionale Bewußtsein, in: DERS., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1991, 154-166.
- LEVINAS, E., Das sinnlose Leiden, in: DERS., *Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 117-131.

- LEVINAS, E., Diachronie und Repräsentation, in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 194-217.
- LEVINAS, E., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München <sup>3</sup>1992.
- LEVINAS, E., Die Zeit und der Andere, Hamburg <sup>2</sup>1989 [OA 1947, NA 1979].
- LEVINAS, E., Gott und die Philosophie, in: B. CASPER (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981, 81-123.
- LEVINAS, E., Humanismus des anderen Menschen. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. Intention, Ereignis und der Andere, Hamburg 1989.
- LEVINAS, E., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992.
- LEVINAS, E., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München <sup>2</sup>1993.
- LEVINAS, E., Vom Einen zum Anderen. Transzendenz und Zeit, in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 167-193.
- LEVINAS, E., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985.
- LIEBSCH, B. (Hg.), Gewalt verstehen, Berlin 2003.
- LIEBSCH, B., Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur, Weilerswist 2005.
- LIEBSCH, B., Geschichte als Antwort und Versprechen, Freiburg/München 1999.
- LIEBSCH, B., Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit, Differenz, Gewalt, Berlin 2001.
- LIENHARD, M., Martin Luthers christologisches Zeugnis, Berlin/Göttingen 1980.
- LINK, CHR., Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang, EvTh 44, 1984, 315-351.
- LÖW-BEER, M., Zur Einschätzung von Gefühlen und Gefühlsleben, in: H. FINK-EITEL/G. LOHMANN (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M. 1993, 89-111.
- LÜERS, G., Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926.
- LUHMANN, N., Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000.
- LUTHER, M., D. Kritische Gesamtausgabe, Weimar/Graz 1883ff (=WA).
- MACHOLZ, CHR., Das ›Passivum divinum‹, seine Anfänge im Alten Testament und der ›Hofstil‹, ZNW 81, 1990, 247-253.
- MAIMON, S., Versuch über die Transzendentalphilosophie, hg. v. F. EHRENSPERGER, Hamburg 2004.
- MANETTI, G., Über die Würde und Erhabenheit des Menschen/De dignitate et excellentia hominis, hg. v. A. BUCK, Hamburg 1990.
- MARGREITER, R., Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997.
- MARION, J.-L., Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris <sup>2</sup>1998.
- MARION, J.-L., Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris 1989.
- MARION, J.-L., Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit, in: R. KÜHN/M. STAUDIGL (Hg.), Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie, Würzburg 2003, 125-138.
- MARQUARD, M., Die Vorstellung des ›Ordo Salutis‹ in ihrer Funktion für die Lebensführung der Glaubenden, Marburger Jahrbuch Theologie III. Lebensführung, Marburg 1990, 29-53.
- MARQUARD, O., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1987.

- MATHIEU, V., Kants Opus postumum, Frankfurt a.M. 1989.
- MATTHIAS, M., Ordo salutis, ZKG 115, 2004, 318-346.
- MAURER, E., Zorn Gottes, HWPh XII, 2004, 1390-1395.
- MAURER, F., Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der staufischen Zeit, München/Bern 1951.
- MAXIMUS CONFESSOR, sec. transl. Iohannis Scoti Eriugena, Quaestiones ad Thalassium MPG 22, 243-786.
- MECKENSTOCK G., (Hg.), Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer, Berlin/NewYork 1993.
- MEIER, M., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI/2, 1912.
- MERKLE, J.C., Heschel's Theology of Divine Pathos, Louvain Studies 10, 1984, 151-156.
- MERLEAU-PONTY, M., Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen, hg. v. C. LEFORT, München 1986.
- MERLEAU-PONTY, M., Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966.
- MERSCH, D., Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.
- METZGER, G., Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts, Göttingen 1964.
- MEYER-KALKUS, R., Pathos, HWPh VII, 1989, 193-199.
- MIETH, D., Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969.
- MIGGELBRINK, R., Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg/Basel/Wien 2000.
- MIGGELBRINK, R., Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002.
- MIGNE, J.-P., Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, omnium ss. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum, sive Latinorum, sive Graecorum, Paris 1974 (=MPL/MPG).
- MILDENBERGER, Fr., Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 2: Ökonomie als Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- MILDENBERGER, Fr., Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 3: Theologie als Ökonomie, Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- MOELLER, B., Tauler und Luther, in: La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16 – 19 mai 1961. Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1963, 157-168.
- MÖLLER, B., Die Anfechtung bei Johann Tauler, Diss. theol. Mainz 1956.
- MOSENHEUER, A., Unterlassen und Beteiligung. Zur Abgrenzung von Täterschaft und Teilnahme bei Unterlassungsdelikten, Berlin 2009.
- MOSTERT, W., Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott? (1977), in: ebd., 101-133.
- MOSTERT, W., Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin, Tübingen 1978.
- MOSTERT, W., Sünde als Unterlassung. Bemerkungen zur Hermeneutik des Verhältnisses von Sünde, Gesetz und Wirklichkeit (1982), in: DERS., Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. P. BÜHLER/G. EBELING, Tübingen 1998, 157-175.



- MÜLLER, A. V., Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht, Bern 1918.
- NANCY, J.-L., Corpus, Berlin 2003.
- NATORP, P., Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen, Marburg <sup>2</sup>1910.
- NATORP, P., Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Bd. 1: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen 1912.
- NEMO, PH., Job et l'Excès du Mal, Paris 1977.
- NICKL, P., Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus, Hamburg 2001.
- NOBLE, H.-D., La Nature de l'Émotion selon les Modernes et selon Saint Thomas, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 2, 1908, 225-245, 466-483.
- NUSSBAUM, M. C., The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton/Oxford 1994.
- NUSSBAUM, M. C., Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart 2002.
- O'DALY, G. J. P., Anima, animus, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Basel 1986-1994, 315-340.
- OGURO-OPITZ, B., Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori, Frankfurt a.M./Bern/Cirencester/U.K. 1980.
- OHLY, FR., Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik, Baden-Baden 1989.
- Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. LEHMANN/W. PANNENBERG, Freiburg/Göttingen 1986.
- OLBRICHT, TH. H. /SUMNEY, J. L. (Hg.), Paul and pathos, Atlanta/Ga. 2001.
- OZMENT, ST., An Aid to Luther's Marginal Comments to Johannes Tauler's Sermons, Harvard Theological Review 63, 1970, 305-311.
- OZMENT, ST., Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of J. Tauler, J. Gerson and M. Luther [1509-1516] in the Context of their Theological Thought, Leiden 1969.
- PANNENBERG, W., Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964.
- PAPE-MÜLLER, S., Textfunktionen des Passivs. Untersuchungen zur Verwendung von grammatisch-lexikalischen Passivformen, Tübingen 1980.
- PASSOW, F., Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Leipzig <sup>5</sup>1952.
- PERLMAN, L., Abraham Heschel's Idea of Revelation, Atlanta/Ga. 1989, 91-101.
- PFÜRTNER, S., Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1958.
- PINOMAA, L., Über den Zorn Gottes in der Theologie Luthers, Helsinki 1938.
- PLATON, Werke, hg. v. G. Eigler, bearb. v. H. HOFFMANN, übers. von FR. SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1977 (=1990).
- PLESSNER, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/New York <sup>3</sup>1975.
- PLESSNER, P., Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes, Leipzig 1888.
- PLETT, H. F., Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance, Göttingen 1975.
- PLEUSER, CHR., Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin 1967.
- PLOTIN, Plotins Schriften, übers. v. R. HARDER, Hamburg 1956.

- POHLENZ, M., Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909.
- PORPHYRIOS, Divisiones, in: ARISTOTELES, Organon, Bd. 2 (ed. Zekl).
- QUINT, J., Mystik und Sprache, DVS 27, 1953, 48-76.
- RAHNER, K./VORGRIMMLER, H., Kleines Konzilskompandium, <sup>23</sup>1991.
- REHBOCK, TH., Gelassenheit und Vernunft. Zur Bedeutung der Gelassenheit für die Ethik, in: DEMMERLING, CHR. (Hg.), Vernunft und Lebenspraxis, Frankfurt a.M. 1995, 271-308.
- RICHARDS, I.A., The Philosophy of Rhetoric, Oxford 1965 (=1936).
- RICKEN, F., Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976.
- RICOEUR, P., Das Selbst als ein Anderer, München 1996.
- RICOEUR, P., Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg/München 1960.
- RICOEUR, P., Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971.
- RICOEUR, P., Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice, Tübingen 1990.
- RICOEUR, P., Phénoménologie de la Religion (1), Revue de l'Institut Catholique de Paris, 45, 1993, 59-75.
- RINGLEBEN, J., Reden über die Religion, in: D. LANGE (Hg.), Friedrich Schleiermacher: 1768 – 1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 236-258.
- RINGLEBEN, J., Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards, Berlin 1983.
- ROBERTS, R. C., Thomas Aquinas on the Morality of Emotions, in: History of Philosophy Quarterly 9, 1992, 287-304.
- ROHKOHL, W., Die Bedeutung Jesu Christi bei J. Tauler, Diss. Halle 1922.
- ROTH, G., Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a.M. 2003.
- ROTH, M., Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik, Berlin/New York 2002.
- ROTH, M., Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit. Überlegungen zum Menschen im Gebet, Luther 75, 2004, 123-142.
- RUDOLPH, E., Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur Systematischen Theologie, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1994.
- RUHBACH, G./SUDBRACK, J., Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden, München 1989.
- SAROT, M., God, Passibility and Corporeality, Kampen 1993.
- SCHAEDE, ST., Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie, Tübingen 2004.
- SCHEEBEN, H. C., Der Konvent der Predigerbrüder in Straßburg, die religiöse Heimat Taulers, in: P. E. FILTHAUT (Hg.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen 1961, 37ff.
- SCHEEBEN, H. C., Zur Biographie J. Taulers, in: P. E. FILTHAUT (Hg.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen 1961, 19ff.
- SCHEEBEN, M. J., Gesammelte Schriften, Freiburg 1949ff.
- SCHELLING, F.W.J., System des transcendentalen Idealismus, 1800, in: DERS., Ausgewählte Werke, Schriften von 1799-1801, Darmstadt 1982, 327-634.
- SCHELLING, F.W.J., Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des

- Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts, 1798/<sup>2</sup>1806/<sup>3</sup>1809, in: DERS., *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794–1798*, Darmstadt 1980, 399–637.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Der christliche Glaube 1821/22*, hg. v. H. PEITER, Berlin/New York 1984.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg. v. M. REDEKER, Berlin <sup>7</sup>1960.
- SCHRÖTER, J./FREY, J. (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu*, Berlin/New York 2005.
- SCHRUPP, CHR., *Das Werden des ›gotformigen‹ Menschen bei Tauler. Studien zum sprachlichen Ausdruck für den seelischen Bewegungsvorgang in der Mystik*, Diss. phil. Mainz 1962.
- SCHÜTTE, W., *Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls*, NZSTh 10, 1968, 387–397.
- SCHWÖBEL, CHR., *God. Action and Revelation*, Kampen 1992.
- SCOTUS, J. DUNS, *Opera Omnia*, hg. v. M. Perantoni u.a., Civitas Vaticana 1950ff.
- SEEBERG, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig <sup>3</sup>1923 (=ND Darmstadt 1965).
- SEEL, M., *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M. 2002.
- SEILS, M., *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, Gütersloh 1962.
- SEMMELOTH, O., *Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, Scholastik 29, 1954, 24–52.
- SERTILLANGES, A. G., *Der heilige Thomas von Aquin*, Köln <sup>2</sup>1954.
- SEUSE, H., *Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hg. v. G. HOFMANN, Einführung v. E. Jungclaussen, Einl. v. A. M. HAAS*, Zürich/Düsseldorf 1999 (=1966) (=DMS).
- SEUSE, H., *Deutsche Schriften*, hg. v. K. BIHLMAYER, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1961 (=DS).
- SONTAG, S., *Das Leiden anderer betrachten*, Frankfurt a.M. 2005.
- STALLMACH, J., *Dynamis und energieia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1959.
- STOBAIOS, J., *Anthologium*, hg. v. C. WACHSMUTH/O. HENSE, Berlin 1884–1923.
- STOCK, K., *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh 1995.
- STOELLGER, PH., *Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung. Ordnung und Außerordentliches in theologischer Perspektive*, in: B. BOOTHE (Hg.), *Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde*, Zürich 2008, 111–148.
- STOELLGER, PH., *Das Bild als unbewegter Beweger? Zur effektiven und affektiven Dimension des Bildes als Performanz seiner ikonischen Energie*, in: G. BOEHM/B. MERSMANN/CHR. SPIES (Hg.), *Movens Bild. Zwischen Affekt und Evidenz*, München 2008, 183–223.
- STOELLGER, PH., *Der Wert der Herkunft. Zur theologischen Vorgeschichte der Originalität und ihrer ewigen Wiederkehr*, in: J. HUBER (Hg.), *Kultur-Analysen, Interventionen* 10, Zürich 2001, 337–370.
- STOELLGER, PH., *Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs*, in: CHR. GÄRTNER/D. POLLACK/M. WOHLRAB-SAHR (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, 129–167.

- STOELLGER, PH., Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: J. SCHRÖTER/J. FREY (Hg.), Deutungen des Todes Jesu, Berlin/New York 2005, 577-607.
- STOELLGER, PH., Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. KORSCH/E. RUDOLPH (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 100-138.
- STOELLGER, PH., Die Passivität der Bildung. Zur passiven Synthesis in der Bildungsgeschichte, in: P. BAHR (Hg.), Gebildete Religion – Die Aktualität protestantischer Bildungstradition, Leipzig 2009, 19-64.
- STOELLGER, PH., Die Prägnanz des Versehens. Zu Funktion und Bedeutung des Nichtintentionalen in der Religion, in: B. BOOTHE/W. MARX (Hg.), Panne – Irrtum – Mißgeschick. Die Psychopathologie des Alltagslebens in interdisziplinärer Perspektive, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle 2003, 187-215.
- STOELLGER, PH., Entzugerscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion, in: G. FIGAL (Hg.), Internationales Jahrbuch für Hermeneutik Bd. 5, Tübingen 2006, 165-200.
- STOELLGER, PH., Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: K. TANNER (Hg.), Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, 185-222.
- STOELLGER, PH., Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von Geschichte(n) in theologischer Perspektive, in: V. DEPKAT/M. MÜLLER/A.U. SOMMER (Hg.), Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit, Stuttgart 2004, 49-88.
- STOELLGER, PH., Immanenzlust. Zur Entdeckung und Intensivierung der Immanenz des Lebens. Von Bruno über Spinoza zu Goethe, in: ST. SCHAEDE (Hg.), Kompetenzen des Lebensbegriffs, Tübingen 2009.
- STOELLGER, PH., Interpretation der Theologie – Theologie der Interpretation. Probleme eines Chiasmus, in: I. U. DALFERT/PH. STOELLGER (Hg.), Interpretation in den Wissenschaften, Würzburg 2005, 151-171.
- STOELLGER, PH., Kunst des Scheiterns. Zum Spiel von Erwartung und Enttäuschung, in: *Primary Care* 51/52, 2004, 4, 1065-1071.
- STOELLGER, PH., Lesarten des Bösen. Überlegungen zum Bösen in theologischer Perspektive, in: B. BOOTHE/PH. STOELLGER (Hg.), Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz im Verhältnis von Moral und Religion, Würzburg 2004, 72-97.
- STOELLGER, PH., Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000.
- STOELLGER, PH., Mythos, Metaphysik und Metapher. Sapientiale Formen des Wissens in hermeneutischer Perspektive, in: K. GLOY/R. ZU LIPPE (Hg.), Weißheit – Wissen – Information, Göttingen 2005, 53-79.
- STOELLGER, PH., Rez. P. Dabrock, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart 2000, *ThLZ* 127, 2002, 1106-1110.
- STOELLGER, PH., Rez. P. Nickl, Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus, Hamburg 2001, in: *Ars Disputandi*, 2, 2002 (<http://www.arsdisputandi.org>).
- STOELLGER, PH., Selbstwerdung. Paul Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I. U. DALFERT/PH. STOELLGER (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, 273-316.
- STOELLGER, PH., Tempus est donum Dei. Zeit Geben und Lassen – oder Kaufen und Stehlen, in: *Zeit Geben. Hermeneutische Blätter* 2006, FS HANS WEDER, 31-46.

- STOELLGER, PH., Theismuskritik und protestantische Ethik, in: B. BOOTHE/PH. STOELLGER (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz im Verhältnis von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 176–196.
- STOELLGER, PH., „Und als er ihn sah, jammerte es ihn“. Zur Performanz von Pathoszenen am strittigen Beispiel des Mitleids, in: I. U. DALFERT/A. HUNZIKER (Hg.), *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts*, Tübingen 2007, 289–305.
- STOELLGER, PH., Vergebung als Gabe, in: *Pardon, Hermeneutische Blätter* 1/2002, 33–46.
- STOELLGER, PH., Was man nicht lassen kann. Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹, in: *Hermeneutische Blätter* 2/2003, Lassen, 59–67.
- STOELLGER, PH., Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive, in: J. ALBRECHT/J. HUBER/K. IMESCH/K. JOST/PH. STOELLGER (Hg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2004, 259–282.
- STOELLGER, PH., Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion, in: J. ALBRECHT/J. HUBER/K. IMESCH/K. JOST/PH. STOELLGER (Hg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2004, 7–27.
- STOELLGER, PH., Zufall, RGG<sup>4</sup> Bd. VII, 2005, 1913–1915.
- STRACK, H. L./BILLERBECK, P. (Hg.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922ff.
- STRAUSS, E., *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg <sup>2</sup>1956.
- STRAUSS, D. F., *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*, Bd. 2, Tübingen 1841.
- STRUB, CHR., *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg/München 1991.
- STRUB, CHR., Peirce über Metaphern. Zur Interpretation von CP 2.277, in: H. PAPE (Hg.), *Kreativität und Logik*, Frankfurt a.M. 1994, 209–232.
- TAULER, J., *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. v. F. VETTER, Dublin/Zürich <sup>2</sup>1968 (=Vetter).
- TAULER, J., *Johannes Tauler*, hg., eingeleitet und übersetzt von L. GNÄDINGER, Olten/Freiburg im Breisgau 1983.
- TAULER, J., *Predigten. Vollständige Ausgabe, übertr. u. hg. v. G. HOFMANN, Einf. v. A. M. HAAS*, Einsiedeln <sup>3</sup>1987 (=Hofmann).
- TERTULLIAN, *De Anima*, MPL 2, 641–752.
- THEOPHRAST, *Characteres*, Oxonii 1952.
- THÉRY, G., *Thomas Gallus, Crand Commentaire sur la Théologie mystique*, Paris 1934.
- THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, hg. v. DE RUBEIS/BILLUART u.a., Taurini 1927ff (ed. Marietti).
- THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig 1934ff (ed. Walberberg).
- THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia, ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, hg. v. R. BUSA, Stuttgart–Bad Cannstatt 1980.
- THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones Disputatae ad Fidem Optimarum Editionum*, hg. v. R. P. MANDONNET, Paris 1925ff.

- THOMASIIUS, G., Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Bd. 2, Erlangen 1855.
- TITLEY, R., *La Douleur sensible. Est-elle une Passion corporelle ou une Passion animale selon Saint Thomas d'Aquin?*, Diss. Montréal 1967.
- TYMIENIECKA, A.-T. (Hg.), *The Phenomenological Realism of the Possible Worlds. The »A Priori«, Activity and Passivity of Consciousness, Phenomenology and Nature*, Dordrecht 1974.
- VAN DEN BROM, L. J., *Divine Presence in the World*, Kampen 1993.
- VAN DEN BROM, L. J., *God's Omnipresent Agency*, *Religious Studies* 20, 1984, 637-655.
- VILLWOCK, J., *Die Sprache – ein »Gespräch der Seele mit Gott«*. Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik, Frankfurt a.M. 1996.
- VIOLA, B., *The Passions*, hg. v. J. WALSH, Los Angeles, Calif. 2003.
- VOGT-TERHORST, A., *Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers*, Breslau 1920.
- VÖLKER, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
- VÖLKER, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.
- VOLKMANN, ST., *Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie*, Marburg 2004.
- WÄLDE, M., *Passivität*, *HWPh* VII, 1989, 164-168.
- WALDENFELS, B., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 1991.
- WALDENFELS, B., *Topographie des Fremden I. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a.M. 1997.
- WALDENFELS, B., *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994.
- WALDENFELS, B., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M. 2002.
- WALDENFELS, B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000.
- WALDENFELS, B., *Das überbewältigte Leiden*, in: DERS., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 1990, 120-134.
- WALDENFELS, B., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a.M. 2004.
- WEIGL, E., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373 – 429)*, Kempten 1925.
- WEIL, H. G., *The Dynamic Aspect of Emotions in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Diss. Rom 1966.
- WEINRICH, H., *Für eine nichtaristotelische Theorie der Aktiv-Passiv-Diathese in der deutschen Sprache*, in: DERS., *Sprache, das heißt Sprachen. Mit einem vollständigen Schriftenverzeichnis des Autors 1956-2001*, Tübingen 2001, 61-81.
- WEISGERBER, L., *»Die Welt im Passiv«*, in: S. Gutenbrunner (Hg.), *Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben*. FS FR. MAURER, Stuttgart 1963, 25-59.
- WENZLER, L., *Einleitung. Menschsein vom Anderen her*, in: E. LEVINAS, *Humanismus des anderen Menschen. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. »Intention, Ereignis und der Andere«*, Hamburg 1989, VII-XXVII.
- WOLTERSTORFF, N., *Suffering Love*, in: TH. V. MORRIS (Hg.), *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame/Ind. 1988, 196-237.
- WONDRA, G., *The Pathos of God*, *The Reformed Review* 18, 1964/65, 28-35.

WREDE, G., *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei J. Tauler*, Uppsala 1974.

ZEKL, H. G., Einleitungen, in: ARISTOTELES, *Organon*, Bd. 2, hg. v. H.G. ZEKL, Hamburg 1998, IX-LXXII.

## Namensregister

- Abel, G. 22f, 343  
Abramowski, L. 435  
Adam, A. 288  
Adam, Chr. 376  
Aischylos 31f  
Allweyer, M. 163  
Althaus, P. 123  
Ambrosius von Mailand 30, 51, 77f,  
123  
Anselm von Canterbury 119, 313f  
Apel, M. 429  
Apuleius 30  
Arendt, H. 8, 438  
Aristoteles 6, 12-14, 17, 20, 25, 27,  
34, 38-53, 55-58, 61-68, 70, 72,  
78, 80, 84f, 88-97, 100, 103, 106,  
109f, 114, 123f, 128, 135-140,  
142, 176, 203, 206, 208, 214, 216,  
218, 221, 226, 229-231, 233f, 237,  
256, 262-265, 267-269, 271f, 274,  
277, 280-283, 285, 298, 318, 326,  
330, 333, 363, 365f, 369, 374f,  
429f, 462  
Audax 140  
Auer, A. 163  
Augustin, A. 14, 16f, 22, 25, 30, 38,  
51, 73, 75-91, 95, 104-107, 109,  
111f, 114, 117, 122, 127, 131, 174,  
185, 204, 231, 233, 237, 248, 251,  
290, 300, 310, 326, 334, 341, 414,  
430  
Bader, G. 434  
Baumker, C. 42  
Baker, R. R. 94  
Balthasar, H. U. von 127  
Barth, K. 37, 41, 131, 306, 324, 360,  
429-437, 439, 448, 463, 475, 477,  
480f, 483  
Baur, J. 358f  
Bayer, O. 4, 144, 218, 299, 302-304,  
470, 473-476  
Beck, H.-G. 175  
Beer, T. 288, 471  
Benz, E. 168  
Bernard, W. 41, 299, 430  
Billerbeck, P. 35  
Bizer, E. 418  
Blaumeiser, H. 137, 218  
Blumenberg, H. 22, 79, 247, 276,  
284, 316, 364, 396, 398, 436  
Böhme, G. 9, 50, 52, 54  
Böhme, H. 52  
Boethius 107, 133, 366, 446  
Bonaventura 159, 175  
Bonner, G. 81, 84  
Braun, H. 35  
Brennan, R. E. 94  
Brown, D. 129  
Brügger, M. 163  
Bruno, G. 130  
Brom, L. J. van den 130  
Buber, M. 361, 413  
Büchsel, Fr. 73f  
Bühler, P. 218, 430, 459  
Bultmann, R. 41, 347, 360, 454f,  
463-465  
Busch, K. 1  
Cassianus, J. 366, 446  
Cassirer, E. 22, 50f, 54f, 62, 276, 279,  
395f, 398, 419f



- Christ, K. 168  
 Cicero 73, 86  
 Coors, M. 369  
 Cusanus, Nikolaus 133, 313  
 Csányi, D. A. 203  
 Cyrill von Alexandrien 117
- Dabrock, P. 416  
 Dachzelt, R. 16  
 Därmann, I. 1  
 Dalferth, I.U. 10-12, 36, 57, 99, 295,  
 351, 354, 357, 410, 435, 437, 471  
 Decker, B. 168  
 Deleuze, G. 55  
 Delitzsch, F. 37  
 Derrida, J. 4, 8, 54, 257, 309, 401,  
 440, 450-453  
 Descartes, R. 3, 41, 59, 68, 97, 229,  
 231, 363, 374-376, 408, 430  
 Diels, H. 33  
 Dierken, J. 41, 360  
 Dieter, Th. 206, 218, 230-234  
 Dilthey, W. 396f  
 Dionysios Areopagita 15, 34, 65, 104,  
 173-175, 344, 444  
 Doerrie, H. 27
- Ebeling, G. 48, 215, 228, 230, 243f,  
 254-256, 261-266, 268, 273-285,  
 288, 313, 316, 323, 332, 351, 394,  
 430, 432, 437, 459, 464f, 480, 482  
 Edel, A. 429  
 Elm, R. 91  
 Elze, M. 189  
 Engberg-Pedersen, T. 74  
 Ewald, P. 77
- Fazio, B. 50  
 Ficker, J. 216  
 Fiddes, P. 129  
 Filthaut, P. E. 163  
 Fiore, J. von 144  
 Fischer, H. 168
- Fischer, J. 298  
 Flacius Illyricus, M. 219, 232, 240,  
 370-372, 470  
 Frankl, V. E. 144  
 Freud, S. 424, 468f, 483  
 Frey, J. 11, 35, 122, 260  
 Friedrich, G. 447  
 Friedrich, J. 119  
 Fries, J. Fr. 384-386  
 Fuchs, E. 461
- Gagliardi, E. 191  
 Gallus, Th. 174f  
 Gerhard, J. 127, 371-374, 462  
 Geyer, B. 168  
 Gigon, O. 63-65  
 Glouberman, M. 430  
 Gondreau, P. 94  
 Goodman, N. 22, 307  
 Gorgias 32, 39, 136  
 Groebner, V. 156, 189-191, 196  
 Groell, J. 429  
 Gronau, B. 1, 457
- Haas, A. M. 132f, 135, 145, 175f, 179,  
 203, 207, 216, 299  
 Happ, H. 43f, 46  
 Härle, W. 18, 225, 297, 427, 437, 439,  
 448f, 454, 456-459  
 Hartshorne, Ch. 130  
 Heidegger, M. 7f, 51, 168, 340, 342,  
 347, 428, 441, 443, 465, 470, 472  
 Heidemann, I. 429  
 Hengel, M. 119  
 Henry, M. 9, 55, 60f, 67, 330, 441,  
 444, 469  
 Herms, E. 1, 8, 439, 464-469, 479,  
 482f  
 Heschel, A. J. 127  
 Hirsch, E. 423-429, 449, 469f, 480f  
 Hoffmann, Th. S. 13, 178, 430  
 Holenstein, E. 335f, 338, 377f, 383,  
 438

- Holl, K. 229  
 Hoogland, M.-R. 94  
 Hudson, W. D. 130  
 Hühn, H. 477  
 Hugo von Balma 175  
 Hugo von St. Viktor 174  
 Husserl, E. 4, 8, 54, 130, 321, 334-340, 365, 377, 383, 390, 398, 418f, 423, 438-440, 442, 445, 457, 471f
- Janowski, B. 52, 74  
 Janowski, J. Chr. 75  
 Jantzen, G. M. 130  
 Joachim, H. H. 42  
 Joachim von Fiore 144  
 Joest, W. 215, 220, 224, 227, 233, 289-291, 293, 331, 352-354, 356-359, 361f, 394, 468  
 Jüngel, E. 1, 8, 36, 93, 192, 215, 279, 282-285, 289, 291, 306, 313, 319, 323f, 344, 351, 394, 437, 448, 454, 461-465, 480, 482f  
 Julian von Aeclanum 87
- Kahn, J. D. 94  
 Kamlah, W. 336, 470-472  
 Kant, I. 3, 9f, 41, 60, 111, 211, 285, 295, 335, 363f, 376-387, 390, 392, 419f, 430, 432f, 439, 447, 472, 476  
 Keil, H. 140  
 Kieckhefer, R. 146  
 Kierkegaard, S. 4, 168, 324, 400, 469  
 Kitamori, K. 434  
 Knudsen, Chr. 340  
 Kobusch, Th. 133, 229  
 Koch, J. 168  
 Köpf, U. 189f, 200-206, 291, 395  
 Korsch, D. 276, 292, 420, 449, 455  
 Körtner, U. H. J. 431f, 436, 438-440, 445  
 Koselleck, R. 466  
 Kranz, W. 33  
 Krug, W. T. 383
- Lacan, J. 407  
 Lagaay A. 1, 457  
 Laktanz 130  
 Lange, D. 366  
 Lausberg, H. 136  
 Leibniz, G. W. 3f, 10, 46, 141, 388, 409, 414  
 Lehmann, K. 358  
 Levinas, E. 4, 7-9, 15, 24, 54, 56, 104, 111, 122, 192, 207-213, 257, 259, 275, 282, 307, 310, 314-324, 326, 328-331, 334f, 337-351, 355-357, 359, 363-365, 367, 393-396, 400f, 407, 411-417, 425f, 428, 438, 444, 446, 449-453, 456, 466, 471, 476, 478  
 Liebsch, B. 1, 8, 415, 449, 454  
 Lienhard, M. 288  
 Link, Chr. 287, 298-307  
 Löw-Beer, M. 471  
 Lüers, G. 168  
 Luhmann, N. 479  
 Luther, M. 4, 9, 14-18, 22, 24-26, 34, 37, 45, 48f, 52, 65, 68, 83, 94, 130, 133f, 137, 143f, 146, 169f, 175f, 189, 192, 199-203, 206, 212-224, 226-242, 245-259, 261-269, 271-278, 280, 283-288, 290-296, 298-308, 310, 312f, 317, 320f, 323-326, 328f, 331, 334, 344, 347-349, 351-353, 355f, 358, 362f, 368f, 372f, 393f, 399, 402, 407, 410, 415, 417-419, 424f, 427, 432f, 435, 437-439, 446f, 449, 454, 456f, 459f, 462-464, 468f, 474-477, 481-483
- Macholz, Chr. 271  
 Maimon, S. 383f  
 Manetti, G. 50f  
 Margreiter, R. 166, 169  
 Marion, J.-L. 8, 440-445  
 Marquard, M. 369

- Marquard, O. 2  
 Mathieu, V. 383  
 Matthias, M. 369  
 Maurer, E. 131  
 Maurer, F. 140, 146  
 Maximus Confessor 300  
 Meckenstock G. 385  
 Meier, M. 94  
 Meister Eckhart 65, 163, 167, 169,  
 173, 177, 203, 205f, 298, 424, 477  
 Merkle, J.C. 127  
 Merleau-Ponty, M. 337, 339, 370,  
 394, 396, 398  
 Mersch, D. 4, 8, 14, 329, 404  
 Metzger, G. 356  
 Meyer-Kalkus, R. 13  
 Mieth, D. 203, 287, 298  
 Miggelbrink, R. 127  
 Mildenerger, Fr. 470, 472f, 476, 478  
 Moeller, B. 216f, 291  
 Möller, B. 151  
 Mostert, W. 430, 459f  
 Müller, A.V. 216  
 Müller, M. 11, 341  
  
 Nancy, J.-L. 1, 8, 26, 50, 52-56, 58-  
 62, 231, 256-261, 305, 309f, 312-  
 314, 317f, 320-322, 329, 419  
 Natorp, P. 364, 383, 387  
 Nemo, Ph. 209  
 Nickl, P. 92, 95, 116, 221  
 Nietzsche, I. 3, 61  
 Noble, H.-D. 94  
  
 O'Daly, G.J. P. 87  
 Ockham, W. von 133f, 221, 265  
 Oguro-Opitz, B. 434  
 Ohly, Fr. 135  
 Olbricht, Th. H. 74  
 Ozment, St. 146, 216  
  
 Pannenberg, W. 358, 478  
 Pape-Müller, S. 140  
  
 Passow, F. 27, 29  
 Perlman, L. 127  
 Pfürtner, S. 94  
 Philo 133, 174  
 Pico della Mirandola 50  
 Pinomaa, L. 130  
 Platon 31-34, 39, 43f, 46f, 70, 72f,  
 91, 136, 175, 203, 226, 334, 361  
 Plessner, H. 90, 356  
 Plessner, P. 374  
 Plett, H. F. 16  
 Pleuser, Chr. 145-149, 151, 159f,  
 163, 166, 168, 170-173, 177, 179  
 Plotin 81, 87, 133, 176  
 Pohlenz, M. 117  
 Pomponazzi, P. 50f  
 Porphyrios 75, 95  
  
 Quint, J. 163, 167f, 173, 206, 298  
  
 Rahner, K. 367, 463  
 Rehbock, Th. 455  
 Ricken, F. 92  
 Ricoeur, P. 4, 8, 11, 22, 36, 295, 315,  
 357, 395, 400, 411f, 415, 440, 446f  
 Ringleben, J. 366, 400, 424  
 Ritschl, A. 127, 467  
 Roberts, R. C. 103  
 Rohkohl, W. 163  
 Rosenzweig, F. 361  
 Roth, G. 2,  
 Roth, M. 429, 481f  
 Rudolph, E. 50f, 276, 420  
 Ruhbach, G. 134  
  
 Sarot, M. 94, 103, 127-129, 257  
 Schaede, St. 130, 315  
 Scheeben, H. C. 163  
 Scheeben, M. J. 159  
 Schelling, F.W.J. 387-392, 401  
 Schleiermacher, F.D.E. 1-4, 15, 41,  
 48, 127, 141, 173, 176, 200, 328,  
 330f, 334, 342, 347, 360, 364, 366,

- 385, 391, 413, 423, 429-431, 433f,  
437, 439, 445, 465-467, 469, 471,  
475
- Schmitz, H. 8
- Schröter, J. 11, 35, 122
- Schrupp, Chr. 163
- Schütte, W. 127
- Schwöbel, Chr. 354, 437
- Scotus, J. Duns 133, 283
- Seeberg, E. 168
- Seeberg, R. 77f
- Seel, M. 1, 297, 455f
- Seils, M. 295f
- Semmelroth, O. 175
- Sertillanges, A. G. 146
- Seuse, H. 25f, 132, 134f, 138f, 146f,  
149-154, 156f, 161-163, 167, 169,  
172, 177, 180f, 183-186, 193-197,  
199, 202f, 205, 209, 215, 248, 299,  
334, 427
- Sokrates 53, 57, 133
- Spinoza, B. de 53, 55f, 130
- Stallmach, J. 42
- Stobaios, J. 204
- Stock, K. 479, 481f
- Strack, H. L. 35
- Strauss, D. F. 123
- Strauss, E. 438
- Sturlese, L. 168
- Sudbrack, J. 134
- Sumney, J. L. 74
- Tannery, P. 376
- Tauler, J. 25f, 133f, 138, 145-147,  
149-151, 157, 159-164, 166, 168-  
173, 176-178, 180, 202-205, 216f,  
220, 227, 248, 298, 302, 307, 334
- Tertullian 30, 78
- Theophrast 424, 429
- Théry, G. 175
- Thomas Gallus 174f
- Thomas von Aquin 14, 17, 25, 38, 48,  
50f, 57, 65, 80, 88, 94-97, 99-112,  
114f, 117-129, 132, 134, 139, 146,  
149, 159f, 163, 165, 174, 188, 222,  
230f, 237, 241, 265, 300, 305, 332,  
365f, 374, 413, 430, 446, 450, 483
- Thomasius, G. 123
- Tittley, R. 94
- Tymieniecka, A.-T. 339
- Vergil 86
- Vico, G. 22
- Villwock, J. 16
- Vogt-Terhorst, A. 146, 163
- Völker, W. 174f
- Vorgrimmler, H. 367
- Wälde, M. 13, 383
- Waldenfels, B. 1, 4, 8, 26, 54, 275,  
338, 347, 359, 365, 393-418, 421-  
423, 428, 442, 470f, 474, 476-479,  
482f
- Weigl, E. 117
- Weil, H. G. 94
- Weinrich, H. 140f, 143
- Weisgerber, L. 140
- Weiss, J. 461
- Weiss, K. 168
- Wenzler, L. 337f
- Wilhelm von St. Thierry 174
- Wittgenstein, L. 396, 413
- Wolterstorff, N. 128
- Wondra, G. 127
- Wrede, G. 146
- Zekl, H. G. 39, 70, 95, 136
- Zimmermann, A. 168

## Begriffsregister

- Abduktion 347, 396  
Abhängigkeit/s 2, 5, 15, 18, 29, 110,  
275, 284, 331f, 347, 355, 365, 413,  
418, 423, 435, 447, 464f, 468  
-gefühl 4, 173, 432, 438, 469f, 481  
-metapher 423, 432  
-relative 328, 475  
-schlechthinnige 4, 15, 55, 176, 265,  
293, 295, 306, 328, 342, 429, 431,  
437, 445, 449, 454f, 465, 469, 475,  
480, 485  
-theorem 364, 469  
Abstraktion 13, 72, 107, 179, 212,  
443, 450  
Absurdität 35, 196, 209, 211, 253,  
255, 267f, 326  
Abjektion 101  
actio, s.a. Akt 66, 101, 268, 292, 299,  
375f, 475, 482  
actus purus 64, 97, 125, 402  
Ähnlichkeit 39  
- Un- 39, 329  
Ätherkörper 47  
Äquivokation 49  
Affekt/en 11-14, 16, 22, 29f, 32f, 35,  
38, 42, 57, 69-92, 102, 104, 116f,  
127, 130, 135-137, 139, 194, 197,  
200f, 221, 224, 227f, 290-292,  
302, 320, 330, 356, 360, 406, 437,  
468, 471f, 474f, 482  
- der Christen 88  
- glücklicher 291  
- Gottes 104  
- Grund- 73, 76, 221  
- guter 79  
- intellektiver 128  
-kritik 78  
-lehre 32, 73, 86, 88, 231  
-logik 79, 82  
- negativer 80, 82  
- niederer 80  
- ordneter 89  
-phobie 74  
-programme 102f  
- sponsorerischer 474  
-technik 135, 182, 197, 248  
-theorie 221  
- ungeordneter 81  
Affektion/s 41f, 53f, 56-58, 61, 67,  
69, 88, 90, 125, 127, 130, 132, 138,  
314, 334-336, 378f, 383, 385f,  
389, 420, 422  
- Auto- 55, 61, 66f, 291, 314, 330,  
343, 347, 379, 382, 385, 389, 392,  
433, 469  
- -theorie 385, 392  
- Gottes 125  
- Hetero- 56, 291, 314  
- intellektive 125-128  
- mystische 203  
- spekulative 392  
-technik 334  
Affektivität 72, 209, 410, 433, 475  
Akt, s.a. actio 77, 92, 95f, 115, 146,  
154, 203, 207, 233, 276, 279, 295,  
339, 341f, 352-356, 361f, 378,  
387-389, 397, 400f, 404f, 407f,  
410f, 413-415, 419, 434f, 456, 459  
Aktiv 3, 5, 15, 28, 38, 40, 98, 103,  
140f, 143, 178, 245, 279, 384,  
393f, 435f, 439, 448f, 455, 471  
Aktivität/s 1, 3, 7, 9, 15, 18f, 23, 39f,

- 40, 45, 48, 51f, 54, 63f, 68, 92f, 98f, 101, 105, 121, 132, 141, 146, 147f, 161, 165-167, 173, 175, 178, 182, 200-205, 207f, 212, 216f, 227, 262, 290, 292, 295, 298, 300, 303, 306f, 313, 315, 327-329, 332, 335, 337-339, 341, 354, 361f, 364f, 369, 376, 378f, 381, 383-397, 399, 405, 408, 410, 418, 422, 425, 431f, 437, 439, 448f, 452, 454-456, 458, 461-463, 466f, 471, 477, 482
- basale 147f, 306
  - der energiea 89
  - der Form 45
  - der Seele 132
  - korrelative 173, 323, 325, 332
  - minimale 51, 96, 98, 393, 430
  - minimierte 208
  - Paradoxierung der 462
  - passive 458
  - primat 132, 297, 388, 391
  - reine 40, 65, 297, 364, 376, 454
  - rezeptive 366
  - selbstbestimmte 1, 7
- Akzeptanz 145, 155, 242f, 362
- Akzidenz 53, 57, 117
- Allgemeinverbindlichkeit 282f
- Altes Testament 36, 52, 73, 204, 271
- Alterität 3, 56, 60, 68, 270, 297, 303, 333, 339f, 343-345, 347, 357, 366, 386, 400, 442, 479
- Alterologie 60
- Altruismus 316
- Ambiguität/s 108, 111, 137, 155, 157, 164, 181, 212, 307, 394, 415
- intoleranz 106
  - wahrnehmung 310
- Ambivalenz 10f, 33, 72, 77, 88, 185-187, 192, 197, 226, 286, 294, 297, 309, 311, 406, 469
- amor, s.a. Liebe 77, 79, 88, 104, 106f, 109f, 126, 174, 221
- Amphibolie 439, 478
- Amt 35, 358
- Analogie 87, 142, 235, 285, 335
- Anfangsgründe 49, 417, 461
- Anfechtung 151, 157, 162, 173, 184, 216, 224, 475, 477
- animal, s.a. Tier 30, 48, 54, 80, 89, 98, 119, 125, 220, 251, 253, 260, 274, 359, 369, 371, 374, 376
- Animalische 38
- des/im Menschen 47, 332, 356
- Animalität 18, 110, 254
- Anklage 10, 135, 211, 413
- Annihilierung 166f
- Anschauung/s 67, 317, 321, 335, 366, 377, 382, 384, 389, 391f, 425, 433, 452, 466, 475
- des Absoluten 391
  - des Universums 326, 366, 383, 391, 433
  - empirische 381f, 433
  - erfüllte 322, 326, 364, 481
  - intellektuelle 429
  - reine 133, 335, 381, 441
  - Selbst- 40
  - transzendente 56, 420, 433
  - unmittelbare 334, 353
  - vermögen 377
- Anspruch/s 9-11, 14, 23f, 53, 58, 95, 138, 209-212, 237, 240, 246, 255, 260, 269f, 274, 280-283, 309, 312-315, 319, 322f, 326, 336, 338-340, 344f, 346-351, 355-357, 359, 361f, 380, 394-407, 413-418, 423, 446, 448, 480
- ereignis 314, 351, 355, 394, 401f
  - gefüge 395
- Anthropologie 1, 12, 17, 20, 34, 38, 41, 49-52, 62, 64, 74, 111f, 132, 164, 168f, 223f, 229, 235, 238, 254f, 261, 263f, 266, 273f, 278, 281-284, 291, 305, 336, 349, 369-371, 378, 419f, 430f, 446f,

- 470-472, 480, 483  
 - der Daseinsmächte 278  
 - der Seelenkräfte 278  
 - philosophische 274, 336, 470f  
 - theologische 49, 223, 238, 282-284, 291, 483  
 Antichrist 156, 192  
 Antike 16, 32, 255, 424  
 Antinomie 10, 195, 310, 469  
 Antizipation 206, 469  
 - metaphorische 391  
 Antwort 9, 11f, 17-19, 21, 24-26, 47, 62, 68, 77, 81, 87, 93, 95, 100, 105, 119, 122, 129, 134, 137f, 144, 157, 162, 177, 182, 184, 186, 192, 194, 196, 207, 222, 243, 246-248, 266, 268, 279, 289, 293-295, 297, 303f, 306, 309-312, 314, 318f, 322f, 331, 336, 338, 343, 348, 350-363, 367, 384, 393-404, 406, 408-410, 412-419, 421f, 427f, 434-436, 440f, 443, 446, 448, 453, 455, 457f, 461, 474-477, 479, 483f  
 - auf das Pathos 24, 359, 361, 398, 417, 474  
 - auf die Passion 25, 87  
 - des Glaubens 352, 427, 458  
 -geschehen 361, 403  
 -verhalten 357, 362, 368  
 -vollzüge 358  
 Apathie 64, 73, 76, 116, 121, 174  
 - Gottes 116, 121, 130, 219  
 -kritik 130  
 -primat 86  
 Apperzeption 3, 336, 378, 387  
 Appräsenz 38, 304, 423, 436  
 - der Natur 49  
 Aristotelismus 126, 208, 231, 263f, 269  
 - Renaissance- 50f  
 - scholastischer 230, 235  
 - theologischer 68  
 Ästhetik 13, 15f  
 Askese 6, 16, 92, 166, 170, 204  
 Asymmetrie 38, 82, 131, 251, 296f, 395, 412  
 - soteriologische 394  
 Attraktion 105, 107, 113  
 Averroismus 50  
 Auferstehung/s 35, 124, 169, 187, 195, 218, 474, 477f  
 -bekenntnis 143  
 Aufklärung 32f, 410  
 Aufnehmen 338f, 451f  
 Auge/n 33, 37, 61, 74, 125, 135, 156, 171, 180, 182, 187f, 190, 194f, 201, 209, 248, 250, 256, 259, 264, 286, 289, 301, 320, 322, 325f, 334f, 350, 391, 415f, 423, 433, 436, 438, 447, 450, 461, 468  
 -blick 134, 165, 202, 334, 455  
 - inneres 56, 155  
 -lust 189f, 192  
 -schein 65  
 Ausdehnung 52, 60f  
 - der Seele 61  
 Ausdruck 6, 23, 27-29, 36, 38, 49, 62, 68, 77, 84, 92, 97, 104, 110, 116, 137-139, 141, 144, 146-149, 162f, 171, 177, 180, 182f, 197, 201, 209, 233, 235, 242, 248, 254, 259, 268, 270, 273, 275, 277f, 282, 292, 299, 306f, 311, 317f, 322, 324, 331, 336f, 361, 365, 384, 390, 399, 413, 418, 423f, 428, 431, 433, 436f, 441, 449, 451, 458, 460, 470f, 475, 477  
 - grammatischer 271, 413  
 Ausgelegtheit 464-468  
 Auslegung 37, 41, 86, 130, 163, 174, 203, 214, 231, 255, 303, 305, 430, 456, 461, 465, 468  
 Autonomie 1, 7, 18, 54, 294, 409, 416, 433  
 Barmherzigkeit, s.a. misericordia 87f,

- 131, 261, 304
- Basalbestimmung 23, 199, 222, 294
- Bedeutung 8, 10, 27-30, 32, 41, 52f,  
62, 65, 74, 96, 98, 101, 111, 127,  
140, 142, 147, 163, 174, 177, 208,  
212, 219, 221, 230, 257, 262, 277,  
280, 303, 306, 316, 318-322, 338,  
341-343, 346, 352, 386, 388, 403,  
419, 429, 450, 453, 455, 466-468
- Befehl 167, 343, 353, 428
- Begehren/s, s.a. concupiscentia 2, 19,  
22, 38, 62, 69-75, 78f, 82-86, 89,  
94f, 103-106, 109-114, 132, 161,  
175, 188f, 201f, 210, 215, 233,  
246, 251, 254, 286, 298, 314, 320f,  
337, 348, 398, 406-409, 413, 419,  
422, 434, 442, 451, 471
- affektives 72f, 76
- kritik 79
- natürliches 104, 251
- responsives 407
- sinnliches 104f, 110
- sündiges 74, 117
- unendliches 82f, 111
- weltliches 79
- Begierde, s.a. cupiditas 69, 71, 74f,  
84, 88, 379
- Begrenztheit 389f
- Un- 39
- Begriff/s 17, 19, 43, 59-61, 72, 92,  
95, 99, 102, 110, 118, 123, 133,  
135, 138, 145-149, 151, 159f, 163,  
166, 168, 170-173, 177, 179, 208,  
221, 233, 242, 255, 279-280, 282,  
291, 299, 315, 325f, 335f, 338,  
342, 353f, 356, 362, 365, 381f,  
385, 387f, 424, 429, 431, 436, 439,  
449, 452, 455f, 462f, 467, 483
- analyse 103, 415
- geschichte 13, 31, 315, 430,
- Reflexions- 364
- Beherrschung 78, 114, 380
- Selbst- 95
- Bekehrte/r 151, 169f, 172
- Un- 151, 169f
- Bekehrung, s.a. conversio, Konversion  
150, 169-171, 197, 231, 368-372
- Belehrung 29, 31, 183f
- Berührbarkeit 53
- Berührung 13, 39, 56, 59, 67, 170,  
200, 288, 317, 330
- Berufung 238, 315, 343
- Beseelung 318
- Bestimmung 176, 179, 208, 221f,  
237, 239, 242, 263, 270, 273-278,  
281, 283, 294, 305, 344, 347f, 353,  
356, 362, 369f, 375, 377, 390,  
406f, 424f, 427f, 430-433, 448f,  
457-460, 464, 468, 473, 475, 481f
- Selbst- 3, 6, 92, 116, 266, 291, 294,  
315, 331, 355, 358, 365, 383, 390,  
449, 455f
- Bestimmtheit 2, 20f, 29, 41, 106, 228,  
242, 246, 263, 272, 277, 282, 290,  
293, 302, 306, 323, 325, 332, 353,  
358, 360, 388, 390, 449, 468
- Bewährungszusammenhang 32
- Beweger 40, 185, 221
- bewegender 48, 362
- bewegter 81, 364
- unbewegter 16, 40, 47, 65, 364
- Bewegung/s, s.a. motus 30, 39-41,  
58, 61, 63, 66, 69-71, 82, 86, 89,  
96, 100-102, 109, 125-127, 136,  
148, 166, 170, 185, 194, 213, 224,  
232, 247, 256, 260, 263, 267, 337,  
341, 368, 375, 380, 393, 427, 442f
- energie 25, 72
- lehre 136, 223
- metaphorik 287
- relation 101
- Bewußtsein/s 200, 203, 208f, 212,  
320-322, 334-341, 343, 346-349,  
365, 381, 383f, 386-388, 391, 441,  
469
- aktivität 384



- bestimmung 423
- erfahrung 54
- erweiterung 340
- Selbst- 2, 208, 266, 334, 347, 364, 388f, 404, 449
- - unmittelbar 2f, 335
- Beziehung 55, 60, 62, 200, 279, 295, 337, 376, 382, 445, 448, 451, 453, 465f
- Selbst- 55, 61, 403f, 442, 445
- Bild 16, 21, 163, 188, 190f, 226, 294, 343, 368, 380
- lichkeit 21
- Ur- 31, 188, 225, 299
- Bildung/s 11, 33f, 89, 92, 171, 337f, 468f, 472
- geschichte 11, 91
- theorie 337
- Billigkeit 73, 477
- Biologie 50
- Blut 191f, 219, 247, 258
- Christi 191
- wunder 191
- zeuge 152, 182, 189f, 192
- Böse 11, 77, 112, 146, 193, 259, 279, 281, 323, 379, 459f
- Brautmystik 175, 200
- Buß/e 152, 169, 248, 272, 317, 425
- bewegung 273
- metapher 153
- praktiken 309
- übung 153f, 169
  
- causa, s.a. Ursache 59, 66, 69, 108, 111, 120f, 274
- prima 97
- Chiasmus 9, 12, 310, 313, 351, 395, 398, 400, 407, 412, 418f, 435, 446
- Christologie 12, 17, 20, 34, 60, 90, 117, 123, 129, 133, 187, 197, 217, 461, 478
- Trennungs- 122f, 159, 232
- Christus 16f, 20, 22, 24-26, 31, 34-36, 57, 65, 76, 80, 86-88, 90, 101, 113-126, 128f, 135, 137-139, 143f, 148f, 151-154, 156f, 159-161, 163, 168, 171-173, 175, 181, 183-187, 189-191, 194, 197f, 203, 210, 212, 215, 217-219, 224-226, 231f, 254, 257f, 260, 264, 266, 276, 278, 288f, 293f, 296, 298-300, 307-312, 315, 320, 323, 325, 328, 333, 338, 344, 346, 350, 358, 371-373, 421f, 433-436, 448, 460, 473f, 477, 480f, 484
- cognitio, s.a. Erkenntnis 79, 173-175, 217, 245, 377
- intuitiva 133
- discursiva 133
- communicatio idiomatum 121, 129, 231
- concupiscentia, s.a. Begehren 22, 30, 73, 75-81, 83-85, 87, 107-113, 117, 231-233, 251, 254, 275f, 290, 306, 310, 348, 422, 457
- conversio, s.a. Konversion, Bekehrung 112, 194, 204f, 371-373, 430
- cooperatio 144, 165, 215, 287, 289, 294-298, 317, 351-353, 356, 427, 433, 447f, 453, 457, 484
- cupiditas, s.a. Begierde 73, 75-77, 79, 86, 88, 107, 189, 290
- corpus, s.a. Körper 30, 55, 60, 65, 75, 78, 81, 98, 102, 104, 115, 117-120, 123-125, 174, 187, 219, 230, 232f, 246, 256f, 264, 309, 312, 319, 322, 330, 332f, 342, 421, 434
  
- Dativ 413
- Defekt 82
- delectatio, s.a. Lust 30, 106f, 109f, 118, 120, 126, 224
- Dekonstruktion 257
- Demut, s.a. humilitas 158, 184, 200, 381, 431
- Denk/en 2, 6, 12, 15, 18, 23, 26f, 38,

- 50, 59f, 62, 66f, 76, 86, 108, 122,  
175, 200, 207, 209, 213, 257, 261,  
267, 281, 291, 294, 303, 309, 313,  
334, 338, 342–348, 352, 356, 365,  
376, 378, 385, 388, 392f, 405, 411,  
417, 423, 428f, 437, 449, 456, 461,  
473, 478f
- organ 68
- poblem 280
- tätigkeit 224
- vermögen 63, 384
- weise 280
- Denkungsart 379f
- Destruktion 128, 229, 240f, 250,  
257f, 345, 354, 387
- Deutung 7, 11, 35, 122, 137, 180,  
192, 199, 218, 260, 347, 350, 414
- Selbst- 3
- Diachronie 107, 212, 237, 322, 329,  
340–342, 344f, 360, 367, 390, 401,  
413, 420, 428, 458, 466f, 479
- Dialektik 3, 11, 122, 131, 192, 202,  
260, 349, 365, 379, 383, 464
- negative 347
- Dialogismus 361, 397
- Diastase 13, 54, 399, 401, 416
- Ur- 417
- Dichter 33, 190
- Dichtung 16, 21, 33, 136, 140, 281
- Differenz 1, 4, 20, 23, 26, 31f, 39–41,  
44, 55, 57, 59, 61, 63f, 67f, 70,  
85f, 90, 105–107, 111, 114, 133,  
136f, 149, 160, 166, 179, 204f,  
209f, 212, 214, 224, 226, 229, 237,  
241, 256, 258, 261–264, 266–271,  
273–275, 279–282, 284–288, 291,  
303, 310, 312, 314, 316, 325f, 329,  
332–334, 341f, 346–348, 353f,  
358, 360–363, 379, 382f, 392, 394,  
398f, 401–404, 408, 411f, 416f,  
418, 424f, 428, 435, 439, 443, 445,  
457, 460f, 484
- basale 246
- bestimmung 89, 264
- bewußtsein 147, 192, 389, 421, 446
- denken 94
- der Pathosereignisse 411
- einheit 55
- eschatologische 278f
- ethische 277
- Fundamental- 39
- grammatische 173, 179
- Hermeneutik der 256, 268f, 286,  
347, 484
- hamartiologische 275
- irreduzible 23, 267, 384, 399
- mediale 333
- merkmal 149
- metapher 333
- orientierung 329
- radikale 212, 327, 347, 366
- reduktion 383
- reduzible 40
- relation 44, 90, 412
- responsive 394
- steigerung 348
- these 334, 417
- vermittlung 333, 348
- verstehen 267
- zeichen 333
- Differenzierung/s 72, 220, 226, 311,  
326, 346, 475
- geschehen 398, 412
- prozeß 399
- Dimension 5, 11f, 14–19, 25, 40, 88,  
101, 110, 141, 148, 176, 239f, 266,  
329, 413, 415, 461, 470, 478
- Dinglichkeit 59
- Diskontinuität 45, 54, 67
- Dissemination 108
- Distanz 39, 139, 182, 196, 201, 288,  
330
- dolor, s.a. Schmerz 30, 78, 102, 107,  
118–120, 126, 135, 222, 299f
- Dritte 1–3, 5f, 8f, 13–15, 17–19, 23f,  
27, 32, 170, 228, 299, 391, 398,

- 400, 436, 475, 482  
 Dual 3f, 40, 86, 141, 268, 363–366,  
 375, 408  
 Dualisierung 75, 166  
 – Ent- 40, 364, 386  
 Dualismus 3f, 46f, 60, 81, 363, 365,  
 374, 408  
 – axiologischer 44  
 – cartesischer 48  
 – ontologischer 44, 46f  
 Dualität 112, 320, 331, 376, 378,  
 381–383  
 Duplizität 20, 28, 96, 280f, 283, 302,  
 382, 470, 481  
 dynamis, s.a. Kraft 43, 45, 63–65, 68,  
 77, 89, 92f, 95, 164, 263, 276  
 Dyotheletismus 160  
  
 eidos 50, 57  
 Eifersucht 71f  
 Eigendynamik 26, 44f, 54f, 57, 65,  
 85, 90, 98, 110, 113f, 117, 119,  
 130, 166, 174, 188, 192f, 229, 242,  
 310, 336, 360, 379f, 422  
 – der Affekte 22, 77, 81–83, 90  
 – der Medien 189, 339  
 – des Körpers 15  
 – kreative 26  
 – nichtintentionale 85  
 Eigenschaft/s 41f, 98, 131, 139, 147,  
 150, 154, 167–169, 172, 176, 288,  
 376, 385, 431  
 – Gottes 82, 429  
 –prädikation 140  
 – widerfahrende 42  
 Einbildung/s 68, 420  
 –kraft 335, 379, 384  
 Eindeutigkeit 275, 280–282, 284f,  
 428  
 Eigensinn 207, 256, 261, 310, 312,  
 318f, 370, 392, 400, 422, 433, 436  
 – der Pathe 390  
 – der Sinnlichkeit 197, 310, 318, 322,  
 386  
 – des Körpers 310  
 – des Leidens 311f  
 Einheit, s.a. unio 20, 37, 39, 50f, 60,  
 67, 86, 92, 96, 100, 102, 116f, 120,  
 124, 133, 176, 181, 203, 222, 231–  
 233, 256, 280, 287–289, 291, 298,  
 335f, 341, 343, 374, 381f, 405,  
 411f, 417, 434, 443  
 Einsicht 8f, 49, 51, 59, 89, 114, 138,  
 151, 207, 216, 227, 235f, 266, 281,  
 283–287, 330, 351, 357, 363, 365,  
 394, 418, 425, 429, 431, 457, 469,  
 479f  
 Einwirkung 27, 70, 337, 385  
 Ekstase, Ekstasis 34, 70, 73, 174f,  
 200f, 288, 290, 292, 412, 479  
 Elemente 20, 46f, 52, 321  
 – vier 44  
 Elend 86f, 152  
 Embryo 62  
 Emergenz 361, 396  
 Emotion 12f, 61, 196, 330, 467, 479  
 Empfänger 412  
 Empfänglichkeit 322, 342, 378, 381f,  
 385f, 445–447, 450, 453  
 Empfangen 4, 27, 141, 163, 208, 289,  
 362, 400f, 425, 427, 433, 447f,  
 452f, 475  
 Empfindung 2, 12, 29, 128, 377f,  
 381, 383–385, 387, 389–391, 393,  
 449  
 Empirie 378, 397  
 Endlichkeit 134, 168, 341, 433  
 – des Menschen 22  
 – Un- 67, 111, 134, 212, 407, 451–  
 453  
 Engführung 6f, 9, 16, 32, 72, 102,  
 126, 233, 303, 328, 389, 410, 414,  
 435, 474  
 Entelechie 55, 262f  
 Entscheidung/s 7, 150, 157, 291, 352,  
 355, 434, 456, 463

- differenz 105
- Entstehung/s 91, 138, 456, 460, 473
- grund 32
- zusammenhang 229
- Entweltlichung 200, 224, 227, 290
- Entzug/s 10, 83, 107, 202, 224, 304, 341, 349
- erscheinung 11, 341
- Epoché 180, 261, 350, 395f, 441
- Erbarmen 71, 86, 162
- Erbschaft 223, 275, 278
- Ereignis 2, 12, 14, 17, 19, 21, 24, 27-29, 70, 85, 115, 137f, 169, 201, 246, 282f, 290, 305, 312, 315, 319, 329-331, 337, 339, 341, 350-354, 357, 359, 361f, 370, 395, 400-407, 411-414, 416, 418, 423, 431f, 442, 448, 450f, 463f, 470f, 477, 478-480, 483f
- der Rechtfertigung 289, 305, 478
- des Fremden 416
- einer Widerfahrung 13, 322, 352
- mentales 330
- nichtintentionales 340, 435, 340
- widerfahrendes 21, 354, 401, 414, 470
- zusammenhang 335, 370, 395, 397, 406
- Erfahrung/s 1, 5, 19, 21, 27, 29, 31, 33-35, 61, 89, 91, 100, 133f, 138f, 146, 166, 169, 175, 180, 201, 203, 208, 213, 229, 252, 276, 303, 305, 335f, 338, 348, 382, 397, 406, 416, 424, 428, 466f, 475-478
- begriff 42, 61, 229, 397, 476
- konstitution 465f
- mystische 133, 133, 202
- Selbst- 54, 160, 179, 254, 304f
- vollzug 178
- wissen 31
- Erhaltung 285
- Selbst- 3, 18, 61, 69, 315f
- Erkennbarkeit 39, 467
- Erkennen 8, 68, 133, 138, 163, 244, 321, 335, 363
- Gottes 245
- Erkenntnis, s.a. cognitio 8, 33f, 65f, 68, 72, 133, 173, 176, 189, 228-230, 244, 262, 298, 384, 441, 467, 470
- praktische 263, 298
- Selbst- 385
- stamm 377
- theoretische 133
- vermögen 95, 104, 378, 381, 383f
- weg 34
- Erleben 14, 18, 27, 31, 201, 203, 354, 449, 470, 479
- Erlebnis 2, 13, 29, 202, 334, 340, 393, 455, 479
- Erleiden, s.a. Leiden, passio 18, 27, 29f, 38, 40, 66, 96, 145, 147, 176, 190, 203, 208, 217, 222, 230, 311, 315, 319, 336, 352, 354, 375f, 408, 410, 413f, 425f, 428f, 475,
- des Göttlichen 15, 104, 176
- Gott- 181, 424, 426, 428
- Gottes 353, 423, 425
- Erleidnis 29
- Erleuchtung, s.a. illuminatio 154, 204, 371
- Erlösung/s 75, 278, 349, 439
- hoffnung 75
- Eros 73, 81, 415
- Eschatologie 7, 12, 75, 218, 235, 262f, 327, 349
- Ethik 9, 12, 41, 48, 50, 62f, 69-71, 77, 89, 91f, 103, 203, 209, 211, 259, 264, 271, 281, 294, 314, 324, 336, 338, 344, 348, 454, 455, 459, 470
- Meta- 9, 12, 115, 209, 314, 322, 419, 444
- Ethos 1-4, 7-9, 11, 14f, 17-21, 23-27, 31-33, 36f, 85, 89, 91-94, 114f, 123, 132, 134, 136f, 139, 157, 159, 171f, 201-203, 207-212,

- 214f, 228, 233, 245f, 259, 261,  
267, 286, 292-294, 296, 298, 303f,  
309, 312-315, 318, 320, 322-324,  
328f, 332, 338, 341f, 347f, 350,  
352, 362, 366, 370, 381, 385, 394f,  
398-400, 404-408, 410, 415, 419-  
423, 426, 429, 433-436, 442, 444,  
446-449, 451, 453, 467, 477, 479,  
481, 484
- aus Logos 114
  - aus (dem) Pathos 7, 19, 23f, 31, 89,  
91, 114, 201, 221, 224, 294, 236,  
244, 306, 322, 328, 381, 393f, 399,  
408, 414, 421, 428, 434, 482
  - des Menschen 59
  - des Logos 36, 421
  - des Pathos 91, 114, 298, 320, 322,  
484
- Evangelium 11, 131, 218, 222, 226,  
240, 245, 249, 264, 276, 282, 284f,  
288f, 297, 302, 318, 332, 352, 370,  
394, 407, 447, 449, 454, 458, 462,  
473-475
- Exempel 36, 182, 187, 217, 219, 307
- exemplum, s.a. Vorbild 36f, 186-188,  
217, 307
- Expansion 61
- Exposition 52, 60f, 126, 182, 186-  
188, 190, 257, 307, 309, 435
- Externalismus 363
- Externität 3, 10, 47, 55f, 59, 68, 110f,  
270, 303, 340, 357, 360, 366, 384,  
386, 411f, 418, 478f
- der Fremdheit, s. Fremdheit
  - des Geistes 360
  - externe 55, 340
  - interne 340
- Exzentrizität 55, 356
- Fall 12, 15, 18, 35, 48, 51, 66, 78,  
80-83, 85, 95, 111, 113f, 119, 126,  
133, 136, 142, 159f, 188, 191f,  
234, 247, 255, 274f, 277f, 280,  
288, 292, 294, 296, 299, 316, 328f,  
338, 343, 347, 349, 351, 364, 369,  
374, 391, 429, 432, 436, 457, 477,  
483
- Faktizität 47, 72, 145, 322, 339, 378,  
464
- Fegefeuer 152
- Figur 4, 6, 10, 12, 15, 24, 28, 61, 141,  
166, 179, 210, 243, 287f, 293f,  
309, 315, 322-324, 329f, 334, 348,  
353, 359, 362, 365, 370, 374, 384,  
398f, 405, 411, 416, 418, 428, 432,  
435-437, 439, 448f, 454, 456f,  
460f, 465, 476, 478, 480, 482f, 484
- absolute 9
  - der Passivität 8-10, 20, 324, 423
  - des Dritten 1, 3, 6, 13, 17, 19, 23f
  - des Imaginären 21
  - des Pathos 362, 467, 479
  - des Widerfahrnisses 28, 457, 473
  - korrelative 179
- Fiktion 22, 397
- Fleisch 21f, 34f, 52, 60, 67, 74f, 77,  
84f, 87, 103, 113, 117, 123-125,  
183, 187f, 215, 219, 226-228,  
231f, 237, 247, 257, 274, 276f,  
296, 339, 371, 444
- begehrendes 78
  - lichkeit 85
  - werdung 60, 257
- Form, s.a. forma 2, 7f, 10, 13, 20f,  
27f, 31, 42-47, 50-52, 55, 57, 65,  
67f, 70, 73, 80, 98, 102, 110, 123,  
128f, 140f, 144, 153, 155, 163,  
165, 175f, 185, 191, 200, 204, 217,  
229f, 234f, 258, 261, 264, 268,  
270, 275, 285f, 297, 299, 303, 312,  
322f, 328-330, 333, 335f, 338,  
341, 343, 351f, 355, 360, 362,  
373f, 377, 382-384, 386, 395, 406,  
413, 418, 424, 429, 441, 449, 454,  
456, 458, 466, 480f, 484
- begriff 55

- grammatische 27
- kulturelle 8, 10, 22, 365
- varianten 17, 26, 214f, 226, 237, 312, 315
- verlangen 45
- werdung 44, 395
- forma, s.a. Form 99-102, 114f, 221, 232, 234-236, 264, 268, 272, 303
- corporis 55, 65, 104, 117, 232, 264, 319
- Freiheit 2, 7f, 18, 48, 50, 76, 208, 210, 275, 278f, 292, 294f, 333, 365, 392, 413, 416, 427f, 454f, 464-467, 469-472, 480
- korrelative 333
- relative 4, 328, 465
- Un- 2, 275, 279, 333
- Freude, s.a. gaudium, laetitia 71, 88f, 92, 96, 105, 109, 120, 128, 136, 145, 148, 150, 152, 158, 176, 183, 199, 215, 289, 291, 303f, 407, 416, 474f, 477f
- Fremd/e 10, 85, 363, 394f, 397, 399f, 406, 409f, 415-419, 421, 434, 476
- bestimmung 273, 292f, 331, 365, 390, 409, 418, 421f
- bezug 402-405
- erfahrung 54, 254, 400
- erhaltung 10, 18, 316f
- heit 10, 47, 54, 237, 268, 294, 333, 360, 409, 411f, 414, 417
- - Externität der 412
- - Gottes 47, 414
- verhältnis 56, 327
- verstehen 12, 208
- fruitio, s.a. Genießen, Genuß 89, 106, 118, 120, 122, 159-161, 205, 321f
- Dei 79, 120, 159, 200, 203
- Frömmigkeit 2, 170, 212, 426f, 433, 481
- Passions- 187, 468
- Fühlbarkeit 85
- Fühlen 2, 8, 19f, 55, 281, 363
- Fürbitte 188, 190, 196
- Furcht, s.a. metus, timor 71, 76, 82, 88, 105, 107, 118, 126, 137, 139, 146, 148, 168, 248f
- Gabe/n 10f, 77, 87, 103, 115, 143, 153, 161, 164, 166, 180, 183, 238, 241, 245, 260, 275f, 278, 288f, 294f, 307, 309, 317, 322-325, 341, 344, 349, 359, 369f, 372, 380, 393, 400f, 403, 406, 409, 412, 427, 435, 440, 442, 445-448, 450
- Gottes 153, 318
- metapher 8, 115, 288
- tausch 183, 288, 290
- zirkel 183
- Gastlichkeit 440, 449-454
- Ganz/es 1, 39, 138f, 149, 256, 467, 483
- heit 119, 333
- heitlichkeit 22
- todthese 51
- werden 22, 297
- gaudium, s.a. Freude, laetitia 104, 107, 120, 126, 221, 301
- Geber 197, 260, 275, 309, 401, 403, 412, 440, 440, 442, 444f
- Gebet 16, 135, 243, 354, 428, 451, 453, 481
- Geborenwerden 2, 8, 438
- Geburt/s 8, 10, 28, 40, 58, 69, 99, 224-226, 262f, 270f, 289, 326, 438, 470-472, 478
- metapher 226
- Geduld 158, 181f, 184, 314, 317f, 341
- Gefühl 2-4, 12f, 15, 19, 24, 29, 55f, 59f, 72, 92, 95, 102, 116, 176, 201, 221, 326, 331, 334, 343, 382, 387, 391-393, 406, 423, 433, 447, 465-467, 471, 481
- schlechthinniger Abhängigkeit 4, 176, 429, 431, 449, 475, 480

- Selbst- 60, 330, 392, 466
- Gegebensein 208, 435, 437, 439f, 445f
- Gegensätzlichkeit 40, 56, 101f
- Gehorsam 34–37, 73f, 167, 187, 311, 353, 355f, 358, 367, 409, 418, 425, 427f, 431, 452, 466, 468f, 491
- passiver 380, 462
- Geist 11, 22, 51f, 56f, 64, 68, 86, 115, 125, 133, 144, 149, 155f, 161, 164f, 178, 184, 189, 202, 204, 225–228, 231f, 236, 257f, 267, 269, 277, 290, 296, 333, 360, 368, 371, 374, 385, 455, 468, 472f
- Heiliger 11, 119, 163–165, 252, 368, 468
- Gelassenheit 150, 154, 162, 167, 170, 172, 189, 341, 455, 458, 460–462
- Gemeinde 262, 448, 473
- Gemütszustand 29, 199
- Genesis 24, 29, 36, 60, 77, 85, 286, 324, 335, 343, 361f, 399, 404, 406, 408f, 414f, 417, 421, 447, 466f, 469
- der Intentionalität 361
- der Sünde 11, 80
- des Glaubens 290, 297, 457, 464
- des Selbst 11, 36, 295, 319, 357, 395, 414, 439
- passive 11, 19, 21, 36, 81, 90f, 102, 136f, 235, 266, 278, 290, 295, 297, 314, 319, 335f, 343, 351, 357, 362, 377, 383, 393f, 412, 421, 435, 438f, 442, 457, 466, 469
- Genießen, s.a. fruitio, Genießen 8, 76, 89
- genus tapeinoticon 122f
- Genuß, s.a. fruitio, Genuß 14, 120, 169f, 224, 430
- Gerechter 194, 358
- leidender 193f, 312, 315
- Gerechtigkeit, s.a. iustitia 31, 86, 95, 143, 184, 193, 242, 270, 288–290, 295, 302f, 305, 308, 372, 381, 400, 415, 476
- Gottes 152, 157, 180, 190, 196, 199, 324
- passive 242, 265
- Gerichtetheit 55, 179, 355, 432
- Geschehen/s 19, 27, 45, 141, 143, 147, 193, 239, 244, 291, 297, 306, 332, 339, 353f, 397, 405, 408, 454f, 459, 462, 465, 471
- lassen 457f
- prozess 28
- Geschehnis 29, 456, 471
- Geschicht/e 3, 10–14, 16, 18, 47f, 81, 91, 94, 115, 127, 143, 189, 191, 211f, 218, 278f, 287, 337, 341, 363, 365f, 390, 396, 409, 411, 414f, 423, 426, 456, 466, 477, 484
- der Passion(en) 82, 189
- Israels 48, 212, 312, 315, 318f, 323, 346, 395, 411, 466
- lichkeit 47, 107
- Geschick 29, 425f, 436
- Geschmack 22, 67, 134, 240, 253, 259, 266, 278, 298, 331, 392, 433
- Geschöpf 150, 152, 154, 157, 160, 165, 205–207, 225, 327, 342f, 346, 348f, 399, 445, 464, 468
- lichkeit 17, 220, 340, 342–344, 349f, 374, 393
- Gesetz 5, 32, 35, 74, 103f, 130, 167, 170, 179, 190, 193, 212, 222, 226, 242, 245, 248f, 254, 264, 276, 282, 284–287, 291, 318f, 349f, 352, 355, 358, 371, 384, 386, 394, 396, 407, 416, 428, 430, 452f, 459, 461, 473–475
- Gesetz und Evangelium 11, 131, 218, 222, 240, 302, 332, 449, 473–475
- Gesichtssinn 56
- Gestalt 4, 15, 39, 57, 67, 92, 125, 155f, 206, 208, 215, 231, 288f,

- 294, 303, 307, 329, 333, 338, 345,  
360, 394, 397, 403, 415, 431, 460,  
480, 484
- psychologie 396, 472
- theorie 398
- losigkeit 39
- Gestimmtheit 91, 105, 135, 291
- Getroffenwerden 29, 85, 293, 359f,  
406, 412f, 479
- Gewalt 1, 16, 60, 124, 153, 156, 189,  
191-194, 201, 378, 415, 427, 447
- Gewißheit 15, 237, 306, 468f, 482f
- Perseveranz- 36
- Gewohnheit 90f, 421
- Glaube/ns 2, 12, 26, 36, 41, 133, 152,  
157, 187, 192, 196f, 211, 217, 219,  
224-226, 228, 244, 253, 261-263,  
278f, 281f, 284f, 287f, 290, 297f,  
310, 324f, 331f, 346, 351-356,  
358f, 360-362, 367, 380, 381, 408,  
411, 415f, 418, 424-428, 430-433,  
437, 439, 447f, 454, 456-465,  
468f, 472-475, 478, 482
- erfahrung 132, 182, 354
- genese 353, 457
- gerechtigkeit 302
- leben 217, 292, 360, 433, 460
- lehre 2, 123, 224
- passiver 133, 380
- Un- 157, 247, 253, 276f, 447, 456f
- verständnis 288, 425, 434
- wahrheit 213, 233
- zeugen 184
- Gleichheit 39
- Un- 39
- Gleichnis 9, 194, 285f, 305, 320, 323,  
461
- Glück/s 2, 14, 16, 20, 25, 89, 136,  
145, 170, 199, 227, 286, 290, 298,  
304, 425
- fall 5, 21, 341
- streben 169
- Un- 6, 14, 27, 29, 136, 145, 211,  
406
- Gnade/n 12, 18, 45, 99, 103, 130f,  
151, 157, 166f, 199, 226, 254,  
269, 277, 297, 307, 310, 313, 327,  
331-333, 335, 356, 358, 366f, 380,  
415, 424, 430, 438, 446, 451f, 459,  
463f, 468, 477f, 481
- empfang 359
- handeln 468f, 481f
- gotliden, s.a. Gottleiden 147, 150,  
171-173, 176-179
- Gott/es
- begriff 126, 192, 389
- dienst 170, 261, 427, 448, 454
- ebenbildlichkeit 283
- erfahrung 179
- ferne 148, 170, 278
- geburt 169, 224
- heit 32, 123, 150, 161, 219, 232,  
448, 459
- lehre 17, 423, 431, 465
- leiden, s.a. gotliden 144, 149f, 160f,  
164-167, 171-173, 175-181, 199f,  
203, 205-207, 214-217, 222, 227,  
254, 290, 301, 306, 312, 319, 325,  
328, 423f, 460
- lieben 149, 156, 162, 173, 175f,  
180f, 199, 203, 207, 216, 222, 290,  
312, 423
- losigkeit 277, 426
- schau 118, 120-122, 205
- - Christi 120
- verhältnis 4, 49, 51, 166, 173-175,  
199, 201, 204, 206, 220, 234, 265,  
277, 327, 344, 357, 428, 432, 436,  
464, 480
- verständnis 241
- Grammatik 5f, 12f, 17, 29, 40, 139f,  
142f, 269, 363f
- der Theologie/theologische 9, 262,  
279
- Gravitation/s 66
- des Körpers 260



- kraft 7, 248, 264
- - des Körpers 61
- Grenz/e 1f, 7, 13, 37, 39, 59, 61, 65, 83, 112, 166, 208, 253, 256, 259, 314, 353, 390-392, 399, 416, 429, 461, 471
- begriff 364
- bestimmung 106, 358
- fall 98, 125, 344, 357, 364, 428
- figuren 10, 387
- geste 451
- lage 391, 393, 438
- verletzung 83
- wert 28, 40, 58, 65, 74, 99, 101, 106, 108, 118, 142, 153, 262, 271, 383, 406f, 430, 433, 477
- Griechisch 5, 27f, 31
- Grundaffekt, s. Affekt
- Grundmetapher, s. Metapher
- Güte 157, 275, 344, 477
- der Gabe, s. Gabe
- Gütertausch 289
- Gut/e 15, 27f, 33, 38, 43f, 67, 72, 74, 77, 88f, 91f, 96, 100, 104-107, 109-111, 113, 126, 144, 157, 193, 196, 348, 368f, 374f, 380f, 427, 430, 457, 459, 471, 477
- Habitus, habitus 38f, 89-92, 95, 103, 114f, 148, 221, 270, 307
- genese 336
- lehre 89
- Häresie 144, 161, 185, 307
- Halluzination 68, 408
- Hamartiologie 12, 17f, 111f, 164, 226, 237, 248, 254, 267, 270, 274, 322, 394, 411, 442, 470
- metaphorische 248
- Handeln 2, 5f, 9, 14, 18f, 23, 25, 28, 34, 38, 72, 98, 114f, 129, 143, 145, 177, 203, 205f, 210, 227, 244f, 262f, 268, 270f, 276, 294, 306, 313, 329, 340, 353f, 363, 365, 398, 403, 408, 427, 432-440, 461, 463f, 471-473, 477, 481, 483
- Gottes 145, 156, 172, 195, 199, 218, 222, 228, 240, 242, 271, 353f, 431-433, 435-437, 440, 461, 468
- Handlung/s 7, 27f, 68, 70, 92, 114f, 130, 338, 349, 353, 378, 380f, 390-392, 397, 434, 437, 446, 448, 465, 470, 472, 479
- aktivität 143, 405
- aspekt 177
- aussage 375, 406
- begriff 434
- einheit 197
- fähigkeit 7
- kontinuum 353
- koordination 421
- lehre 472
- logik 28, 244, 353, 408, 434, 437, 461
- metapher/metaphorik 354, 436, 440
- orientierung 421
- perspektive 375
- primat 432, 435, 437
- relation 48, 461
- rolle 140-143
- schema 353, 405, 429
- subjekt 2, 7, 28, 244
- theorie 434, 437, 461, 474
- weisen 11
- ziel 341
- zusammenhänge 101, 473
- Hapsis 330, 334
- Haut 56, 65, 67, 330, 339
- Haß 71f, 81f, 105, 290, 375
- Hedonismus 92
- Heiliger Geist, s. Geist, Heiliger
- Heiligung 262, 266, 296, 306, 313, 369, 371
- Heil/s 34, 75, 107, 139, 159, 168, 184, 196, 216, 238, 248, 251, 277f, 289, 301, 313, 331, 367, 373f,

- 447f, 477f, 483  
 -bedeutung 217  
 -egoismus 297  
 -ereignis 385, 414  
 -erfahrung 252, 256  
 -erkenntnis 406  
 -gegenwart 352  
 -geschehen 217, 238  
 -handeln 251  
 -metapher/metaphorik 153, 169,  
     218, 225, 313  
 -ökonomie 86, 158  
 -prozeß 216  
 -weg 158, 167f, 170f, 179  
 -wirklichkeit 352  
 - Un- 29, 75, 208f, 211f, 277f  
 - -medium 277  
 Heilung 96, 258  
 Hermeneutik 10-12, 22, 57, 83, 217,  
     248, 255, 267f, 364, 394, 396,  
     399f, 430, 459, 475, 480, 484  
 - der Differenz 256, 268f, 286, 347  
 - der Religion 410  
 - der Passion 159  
 Herz/ens 27, 73f, 125, 131, 152, 158,  
     160, 162, 168-172, 184f, 197, 201,  
     228, 248, 250, 253f, 290f, 317f,  
     321, 330, 368f, 373, 436  
 -lust 156, 158  
 Heteroaffektion, s. Affektion  
 Heteronomie 7, 18, 85, 167, 292,  
     294f, 363, 409  
 Hiat 13, 54, 399, 454  
 Hierarchie 91, 204, 227f  
 - ontologische 46  
 Himmel 63f, 151f, 162, 184, 190,  
     201, 231  
 -reich 150, 152  
 Hochmut 78, 82, 170  
 Hören 66, 283, 356f, 369f, 373f, 407-  
     409, 413, 417-419, 422  
 Hörer 32f, 136-139, 194, 248, 250,  
     265, 360, 408  
 Hoffnung, s.a. spes 76, 88, 105f, 126,  
     150, 156, 259, 287, 304, 306f, 403,  
     407, 456  
 Holocaust 211, 258, 416  
 homo, s.a. Mensch 78, 82, 84, 86,  
     96, 127, 211, 219, 223, 231, 235f,  
     238f, 253, 257f, 260f, 269, 271-  
     273, 371f, 436  
 - capax 154, 167, 366, 401, 407, 412f,  
     447  
 - Dei 216  
 - recipiens 476  
 - spiritualis 220, 223  
 Homonymie 227, 302  
 Humanität 48, 428  
 humilitas, s.a. Demut 178, 200, 212,  
     217f, 220, 286, 324, 431  
 Hyle, hyle 6, 38, 42-49, 52, 61, 64f,  
     70, 81, 93, 102, 123, 214, 263f,  
     330, 343  
 -begriff 44  
 -morphismus 12, 46, 264  
 Hypothese 19, 63f, 140, 283, 313,  
     388, 394, 483  
 Ideal 68, 73, 86, 88, 92, 115, 117,  
     387f  
 - Klugheits- 31  
 Idealismus 7, 9, 68  
 - spekulativer 433  
 - transzendentaler 388, 392, 398  
 Identität/s 36f, 39, 59f, 170, 192, 197,  
     212, 231, 258, 302, 315f, 327, 329,  
     343, 412, 445, 448, 466  
 -gewinn 298  
 - idem- 36, 59, 86, 315  
 - ipse- 36  
 -orientierung 60  
 -verlust 298  
 -verständnis 341  
 illuminatio, s.a. Erleuchtung 204f,  
     293, 366  
 Imagination/s 68, 192f, 360

- raum 189
- reichtum 247
- technik 33
- imitatio 157, 171, 192, 197, 286, 299, 307
- Christi 171, 187, 189, 191, 217, 307
- Impression/s 372
- theorie 3, 370
- Ur- 84, 139, 154, 210-212, 314-317, 319f, 322, 324f, 330, 334, 349f, 393f, 402, 416, 429, 442, 450f, 463, 468, 480, 484
- Indifferenz 106, 137, 194, 212, 256, 279, 284, 323f, 333, 339, 346, 402, 474
- Nicht- 212, 284, 426
- Individualität 47, 51, 133, 176, 233, 329
- Individuation/s 233
- prinzip 50
- Inferiorität 41, 64
- Inkarnation 60, 67, 88, 113, 119, 126, 257, 288, 296, 339, 430, 444, 452
- Innerlichkeit 56, 330, 428f, 473
- Inszenierung 135-137, 139, 154, 189f, 193, 296, 308f
- des Leidens 189, 196
- Integration/s 25, 59, 206, 208f, 253, 255f, 259, 261f, 267f, 310-312, 322, 346, 370, 399, 447, 449, 466
- horizont 411, 466
- kraft 375
- versuche 256, 259, 267
- intellectus, s.a. Intellekt 95-98, 174f, 189, 221f, 230, 372
- agens 95, 230
- divinus 97
- passibilis 95, 230, 233
- Intellekt, s.a. intellectus 95-97, 221, 230, 233, 291, 320
- passibler 230
- Intentionalität/s 61, 79f, 115, 137, 155, 161, 167, 172, 185, 197, 205, 212, 244, 287, 306, 321, 334, 336, 339f, 348, 353-355, 361, 391, 399, 441, 443, 451, 453-455, 463, 479
- basale 355
- Kontra- 349
- leibhaftige 72
- Nicht- 10, 80f, 212, 340, 344f, 348f, 355, 418, 438, 446, 462
- responsorische 155, 186, 321
- verdacht 334
- Interpretation/s 9, 12, 17, 23f, 39, 45, 53, 56, 65, 77, 83, 88, 129, 143, 145, 150, 154, 190, 197, 206f, 211, 221, 231, 233, 237, 246, 255, 260, 262-264, 268, 273, 276, 279, 303, 305, 311f, 314, 316f, 320, 329, 333, 350-352, 375, 395, 406, 416, 419, 432f, 435f, 454, 456, 461, 463, 466, 469, 475, 479f, 484
- bewegung 267
- christologische 181, 183
- figur 317, 464, 470
- handeln 14, 23, 340
- modell 203
- philosophie 14, 22, 479
- schema 23
- schöpfungstheologische 464
- Selbst- 354
- soteriologische 186, 222, 240, 319
- tendenz 258
- Intersubjektivität 339, 390, 402
- Intuition 23, 51, 54, 133, 317-319, 323, 328, 330, 345, 366, 433, 444, 476
- Irreduzibilität 399, 405f, 417
- iustitia, s.a. Gerechtigkeit 86, 242, 245f, 270, 272, 275f, 303, 367
- aliena 241, 303
- divina 242
- passiva 216, 241f, 248, 303, 306, 349
- Kadaver 52, 214, 252, 254-256, 258f,

- 267, 311  
 -gehorsam 254  
 -metaphorik 253, 313  
 Kapazität/s 95, 97f, 100, 132, 159,  
 222, 240f, 250, 283, 314, 319, 331,  
 343, 354, 356, 366, 374, 378, 401,  
 407, 412, 433, 445-447, 450, 460,  
 476-478  
 -these 373  
 Kasuistik 108  
 Kategorie/n 2, 4f, 12f, 16, 20f, 28,  
 38-41, 132, 140f, 216, 242, 244,  
 263-265, 305, 326, 328, 363, 374,  
 437, 461, 439, 472  
 -system 264  
 -tafel 39  
 Kausalschema 70, 109, 431f  
 Kenntnis 383  
 - natürliche 374  
 Kinetik 57  
 - der Affekte 82, 224  
 Klage 6, 74, 135, 150, 153, 186, 420  
 Klugheit/s 31-33, 91, 95  
 -ideal 31  
 Körper, s.a. corpus 15, 21, 33, 46-63,  
 65, 70f, 78, 96, 98, 100, 102, 109,  
 115, 119, 126f, 130, 136, 144,  
 186-190, 207, 230f, 233, 256-260,  
 309-312, 318, 320, 322, 333, 363,  
 374, 376, 388, 421, 472  
 - Gottes 57, 125, 130, 257  
 - der Welt 47  
 - des Geistes 258  
 - des Papstes 186-188  
 - Gesamt- 46  
 -lichkeit 45, 51, 57, 59, 62, 127f, 254,  
 309  
 - - Un- 128  
 -losigkeit 257  
 -medium 22, 80, 192  
 - - passibles 67  
 -metaphorik 256  
 -oberfläche 67  
 -phänomenologie 60  
 -qualen 119  
 -sinn 318  
 -theorem 58  
 -verhältnis 340  
 -wahrnehmung 56, 67  
 Kommunikation/s 10, 14, 66, 144,  
 186, 288, 309, 339, 395, 399, 479  
 -geschehen 243  
 -theorie 417  
 Komödie 70  
 Konkordienformel 368f, 373  
 Konnotation 30, 40, 143  
 Konstitution/s 21, 164f, 353, 374,  
 440, 454, 457, 465, 468  
 - aktive 8  
 -bedingungen 447, 458  
 -behauptung 283  
 -erlebnis 336  
 -grund 23  
 - passive 336, 465, 469, 475  
 -probleme 298  
 -schema 353  
 -theorie 21, 394, 396  
 Konstruktivismus 68  
 Kontemplation 174f, 182, 204  
 Kontingenz 5, 10, 14, 37, 43, 47, 56-  
 58, 99, 147, 347, 393, 410f, 414,  
 438, 470  
 - der Passion 103  
 - des Leidens 181  
 -erfahrung 410  
 -kultur 10, 57, 410, 471  
 -reduktion 410  
 -steigerung/s 10  
 - -methoden 108  
 -wahrung 10  
 Kontinuität/s 45, 88, 112, 194, 199f,  
 214, 216-218, 227, 245, 301f, 313,  
 329, 332-334, 343, 347, 432  
 -(hypo)these 47, 361  
 - - ontologische 99  
 - kausale 66

- mediale 333
- metaphysische 82
- semantische 218, 227, 254, 328, 410, 426, 448
- verhältnis 166, 199, 332
- Konversion/s, s.a. Bekehrung, conversio 374, 415
- ereignis 317
- Konvertibilität/s 28, 38
- axiom 375f
- Korrelation/s 3f, 9, 19f, 27, 40, 45, 47, 66, 100f, 103, 141f, 164, 166, 169-171, 178f, 199, 205, 216, 244, 314, 316, 326-329, 333, 335, 357f, 364f, 401, 410, 413, 424, 430, 448, 464, 467
- semiotische 329
- these 47
- von Aktiv/ität und Passiv/ität 15, 18, 173, 313, 328f, 364, 405, 408, 448, 467
- Korrelativität 376
- Kosmos 43f, 51
- Kraft, s.a. dynamis, vis 24, 35, 51, 65, 95, 105, 133f, 161, 184, 204, 241f, 255, 276, 279, 288, 291, 303, 305f, 308, 318, 342, 354-356, 359f, 368, 370f, 373, 377, 382, 384, 386, 415f, 420f, 425f, 455, 463, 468f
- Krankheit 6, 29f, 73, 96, 98, 147, 186, 306, 316, 470-472, 474
- Kreativität 182, 205, 225, 245, 303, 305, 338, 352, 427, 441, 484
- Kreatürlichkeit 166, 179, 244, 262, 274, 357, 374, 426
- Kreatur 48, 80, 102, 131, 161, 164, 175, 209f, 244, 269, 274, 279, 292, 331f, 356, 358, 368f, 371, 433
- Kreuz/es 36, 65, 116, 119-121, 126, 137, 147, 154, 159, 161, 169, 171, 188, 191, 215, 217-219, 258, 260, 288, 323, 350, 436, 474, 477
- theologie 137, 218
- tod 75
- Kreuzigung/s 119, 429, 470, 478
- darstellung 468
- szene 193
- Kühnheit 71, 105
- Kultur 2, 7, 12, 18f, 22f, 47f, 50, 89, 92, 156, 208, 276, 278f, 333f, 395-398, 403, 406, 411, 419f, 422, 441, 454, 455, 466
- anthropologie 54
- geschichte 47, 52
- philosophie 48
- theorie 49
- wesen 48
- Kunst 1, 10, 12, 16, 63, 79, 154, 184, 208, 307, 365
- lehre 136
- laetitia, s.a. Freude, gaudium 76, 99, 107
- Lassen 2, 10f, 14, 25, 28, 81, 147, 151, 154, 157, 163, 165, 167, 171f, 177-179, 182, 199, 204, 206, 220, 223f, 239-241, 244f, 247, 292, 295, 297, 303, 306, 324, 353, 355, 432, 441, 454-464
- Geschehen- 457f
- Unter- 6, 458-460
- Laster 6, 89f, 92, 112, 156, 332
- Lateinisch 30, 61, 139, 168, 298,
- Läuterung 148, 150f, 170
- Leben/s, s.a. vita 5f, 17, 19f, 25, 35, 51, 57, 59, 63, 65, 67, 74-76, 86-89, 103, 114, 116f, 126, 130, 132, 135, 144f, 149f, 153f, 162, 166, 168-171, 173, 176, 182, 185, 187, 196f, 199-206, 209, 215f, 219, 222, 225, 228, 235f, 248, 251-253, 261f, 266f, 270-272, 277, 279, 281, 286-289, 291f, 294-296, 298-304, 306f, 311, 316, 318, 323-325, 327, 335, 353, 356, 360, 367, 386, 388, 392, 396, 400, 409, 419, 421f,

- 424, 426, 428, 430, 433, 438, 444,  
453-455, 471, 473f, 482, 484
- affektives 91
  - begriff 130
  - christliches 18, 20, 75, 149, 171,  
173, 199, 217, 271, 275, 278, 324f,  
468f
  - ewiges 279, 463
  - form 1, 8, 91, 114, 145, 197, 203f,  
236, 295, 299, 301f, 304, 407, 421
  - führung 36, 200, 294, 369
  - göttliches 226
  - kraft 73f
  - leibliches 110, 228
  - leiden 218
  - leidendes 300
  - leidenschaftliches 25, 296, 325
  - leidentliches 18, 25, 217, 236, 254,  
286, 299, 317, 325, 350, 432f
  - leidvolles 197
  - menschliches 7, 19, 47, 63, 72, 114,  
200, 262, 266, 275, 279, 424, 472
  - metaphor 226
  - philosophie 61
  - prinzip 50
  - tätiges 8, 171, 182, 236, 438
  - vollzug 20, 178, 185, 201, 203, 326,  
328, 352, 464
  - weg 150, 170, 172, 199f, 271
  - welt 10f, 79, 129f, 134, 247, 294
- Lebendigkeit 55, 58, 73, 91, 304, 310,  
362, 425, 463, 470
- der Affekte 90
- Leib 21, 48f, 54f, 59-61, 63, 67, 70,  
72, 75, 78, 80, 90, 94, 199, 117,  
119, 123f, 152f, 160, 162, 180,  
184-186, 190, 219, 227, 231, 233,  
252, 261, 268, 276, 319, 330, 333,  
341, 357, 360, 374, 422, 434f, 452
- des Geistes 11, 29, 35, 333
  - haftigkeit 47, 50, 90, 473
  - lichkeit 11, 18, 47, 50f, 59, 85, 248
  - losigkeit 75, 82
  - phänomenologie 396
  - sein 51, 54
- Leid, s.a. leit, passio 3, 6f, 16, 20, 27,  
29, 31, 33f, 86, 120, 145-149,  
151f, 154f, 157-163, 166-168,  
170-173, 175, 177, 179-181, 184,  
194f, 197f, 210f, 215, 300, 303,  
424,
- empfindung 148
  - erfahrung 139, 181
  - interpretation 180
  - losigkeit 76
  - situation 148
- Leiden/s, s.a. Erleiden, liden, passio 2,  
5-7, 12-14, 18-21, 28-32, 34-40,  
42, 48, 65, 76, 86, 96, 117-122,  
128, 131, 134-136, 139f, 144-163,  
166-168, 170-173, 176-192, 194-  
200, 203, 205, 207-212, 215-219,  
226f, 228, 231, 238, 242, 254,  
259, 268, 270f, 290, 295, 299, 301,  
303-307, 310-312, 314-320, 322,  
324f, 328f, 334, 339, 342, 350,  
352, 363, 366, 375f, 381, 383-385,  
390, 397, 401, 406, 408, 410, 417f,  
421, 424-429, 432, 435, 456f, 464,  
468, 474, 478,
- aussage 375f
  - begriff 424
  - Christi 35, 116f, 122, 137, 148f,  
159, 181, 197, 215, 217, 219, 299,  
468,
  - darstellung 190, 197
  - der Seele 162, 176, 363, 376,
  - fähigkeit 7, 420
  - geschichte 182
  - gläubiges 158,
  - heilvolles 179, 186
  - liebe 150, 226
  - natürliches 163
  - Quellen des 151
  - schmerzliches 5-7, 27, 145, 215,  
219f, 228, 364, 424, 426, 428, 434f

- sinnloses 122, 181, 207–209, 212, 259, 311, 314, 318, 323, 326, 328, 341, 350, 355, 416
- stellvertretendes 185
- sucht 153f
- theologie 35, 135, 139, 144, 163, 221
- unglückliches 6f
- unschuldiges 152f, 474
- zeichen 153
- Leidenschaft 12, 17, 21, 33, 69f, 76, 88, 103, 105, 114, 117, 271, 296, 304, 320, 324f, 350, 363, 374–376, 408, 410, 415f, 426, 435, 463, 484
- leit, s.a. Leid 145–149, 159, 163, 168, 170f
- Lernen 31, 33–38, 373f, 421
- Lesbarkeit 133
- doppelte 323, 344f, 347, 444
- libido 73, 77–79, 83f, 86, 276
- Licht 7f, 24f, 77, 88, 126, 129, 133, 136, 143, 172, 175, 207, 211, 246, 257, 264, 304, 311, 316, 326, 342, 347f, 365, 388, 461
- liden, s.a. Leiden 146–151, 155, 160, 163, 166, 170–173, 177–180, 183
- got- 146f, 150, 171–173, 176–179
- Liebe/s, s.a. amor 20, 29, 32, 35, 39, 70–72, 74f, 81f, 95, 105f, 114, 122, 126, 128, 131, 145, 152f, 155, 157, 175, 177, 181, 183f, 192, 200, 202–205, 212, 249, 287, 290, 358, 415, 426f, 428, 435, 456, 463, 472
- Gottes 129, 131, 152, 157, 172f, 180, 424f
- beziehung 200
- gebot 413
- handeln 180
- metaphorik 173
- Nächsten- 122
- Selbst- 170
- werk 253
- Liebender 70, 428
- liep, s.a. Liebe 149, 170f, 177
- Lob 152, 156, 158, 181, 183–185, - Gottes 152f, 158, 183–185, 190f, 354
- Logik 12, 21, 65, 81, 84f, 130, 186, 196f, 257, 269, 281, 284, 295, 304, 306, 313, 335, 353, 359, 362, 367, 389–391, 395, 449, 470
- der Gabe 164, 325
- der Korrelation 141, 164
- des Lassens 223, 334
- des Tauschs 159, 180, 207
- Handlungs- 28, 244, 353, 408, 434, 437, 461
- Ursprungs- 353, 479
- Logos 1–4, 7–9, 14f, 17–21, 23–27, 31–34, 37, 85, 87, 89–94, 106, 114, 123, 132, 134, 137–139, 157, 172, 201, 207–212, 214f, 233, 244–246, 261, 267, 286, 292–294, 296, 298, 303f, 309f, 312–314, 318, 320, 322–324, 328f, 332, 341f, 346, 350, 354, 359, 362, 366, 370, 389f, 392–395, 398–400, 404–407, 409f, 415, 417–423, 429, 433–436, 442, 444, 448f, 453, 466f, 476f, 479, 481, 484
- aus (dem) Ethos 408
- aus (dem) Pathos 7, 19, 23f, 36, 214, 221, 228, 244, 246, 294, 328, 393f, 399, 408, 414, 428, 467
- des Pathos 267, 470, 484
- im Pathos 245
- göttlichen 87, 159
- Lohn 115, 152, 158f, 183f
- himmlischer 158
- Lokalität 39
- Lust, s.a. delectatio, libido 3, 7, 12, 14, 25, 29, 31, 71f, 74f, 84, 89, 91f, 105–107, 110, 137, 145, 151, 189, 193, 201, 227, 304, 326, 380, 458, 476
- begriff 92

- Un- 3, 7, 12, 14, 31, 71f, 91f, 105-107, 145f, 227, 326
- Lust-Unlust-Differenz 31, 107
- Lutherrenaissance 229, 424
  
- Macht, s.a. potentia 18, 82, 121, 155, 186, 234, 278f, 291f, 309, 331, 365, 368, 380, 454, 465
- Malisierung 44, 72, 75, 85
- Maßhalten 73
- materia, s.a. Materie 48, 99, 110, 114, 214, 226, 230, 233-236, 243, 271
- nuda 221, 234, 236, 247, 258, 270, 310, 329, 457
- prima 46
- pura 220f, 233f, 236, 261
- secunda 43, 233
- μαθεῖν 27, 31, 34f, 37
- Materialität 12, 14, 43, 45, 47-49, 54, 61, 68, 85, 90, 114, 227, 233, 250, 256, 260, 268, 277, 312, 319, 329f, 332, 360, 404
- der Medien 333
- des Menschen 50, 236, 248, 270, 329f, 334
- des Zeichens 15, 22, 329
- Materie, s.a. materia 12, 42-48, 50, 52, 55, 58, 63-65, 77, 89, 98, 100, 114, 123, 233-235, 248, 254, 270, 281, 285, 343, 365, 367, 376, 386
- formlose 43, 230
- geformte 43, 45
- metapher 235f
- pure 40
- μάθος 29, 33, 421f
- Martyrium 31, 190
- Medialität 21, 294, 371, 375
- des Heils 373
- Gottes 373
- Medien 14, 22, 139, 186-189, 248, 292, 312, 328f, 333f, 339, 422
- ereignis 402
- praxis 137, 190
- theoretisch 67
- these 333
- Meditation 138, 256, 258, 317, 343, 370f
- Christus- 189
- Passions- 137, 139, 157, 182, 186, 189, 197, 210, 212, 257, 286, 323, 429, 468f
- Medium, medium 4, 15, 19, 21, 23, 28, 54, 56, 59, 66f, 85, 124, 133, 138, 188-192, 210, 228, 256, 272, 277, 286, 292f, 296, 300, 328, 330, 333, 371, 389, 398, 403, 410, 427, 468, 475
- Körper- 22, 67, 80
- Kontakt- 56
- Leit- 56
- salutis 181, 194
- sekundäres 80
- Mehrdimensionalität 14, 16, 27f, 30, 32, 73, 109, 147, 176, 240, 267, 281, 292, 406, 408, 424, 473
- memento mori 187
- Mensch/en, s.a. homo 1f, 4, 6-8, 15, 17, 20, 22, 31f, 34, 38, 43, 45-55, 57-59, 62, 64f, 67, 69f, 72, 74-76, 78, 80-82, 85-91, 95, 97, 100, 103, 110-115, 118, 123, 130-134, 137f, 142f, 145, 147, 149-171, 173, 175-179, 181-187, 190, 198f, 202-206, 209, 212, 214, 216, 218, 220-228, 230-240, 243-245, 247-257, 260, 262-264, 266f, 269f, 272-279, 281-298, 303-307, 310, 315, 317, 318, 329-332, 334, 337f, 340, 344, 348f, 351-358, 360-362, 367-374, 377f, 380f, 398, 403, 419, 421, 425, 427, 431-435, 437, 439, 445, 447-450, 452-465, 467-470, 474, 477, 480-484
- äußerer 153, 157, 160f
- geistiger 223-226
- geistlicher 224



- gottförmiger 160, 163, 169f
- innerer 161
- leibhaftiger 73
- sinnlicher 224
- werk 226, 327, 456
- mere passive 4, 15, 17-19, 25, 44f, 48f, 51f, 85, 97f, 116, 120, 142, 170, 176, 199, 201, 214, 216f, 220-222, 226, 236-244, 248f, 267, 270, 275f, 294, 299-302, 312f, 319, 324f, 332, 335, 351, 358, 367-370, 421, 427, 431, 454, 462-464, 468, 473, 480, 482-484
- Metapher/n 8-10, 12, 21, 35f, 48f, 54, 58, 68, 75, 79, 84f, 97, 99, 112, 124, 128-130, 134, 144, 147, 152, 165, 168f, 176, 179, 202, 214f, 221, 223f, 226f, 232-236, 241, 246-248, 250f, 253f, 259, 266, 270, 274-278, 286, 289f, 294, 296f, 299, 306, 310, 321, 326, 329, 331, 344, 353f, 361, 364f, 369, 371f, 399, 403, 411, 420, 436, 438-441, 449f, 453-455, 458, 481
- absolute 128, 237, 326, 354, 431, 436f
- christologische 147
- der Passivität 17, 170, 246, 417
- der Sünde 215
- des Dritten 24
- destruktion 241
- feld 74
- Grund- 130, 149, 182, 216, 225, 233, 265, 287f, 293, 298, 340, 356, 361, 391, 399f, 427, 430, 440, 447, 460, 463, 479
- Hintergrund- 239
- kritik 127, 241, 438
- soteriologische 439
- spender 49
- Sünden- 22, 75, 83, 233, 253f, 277, 438
- Metaphorik 9, 17, 45, 131, 146, 165, 168f, 175, 200f, 214f, 241, 243, 246-248, 250-252, 255f, 258f, 261, 264, 266, 273, 276, 290, 292, 310, 313f, 317, 321, 331, 353, 355, 363, 372, 419, 438, 445, 479
- hamartiologische 254, 258, 261
- Luthers 45, 256, 261, 294, 323, 369, 457
- materiale/materialistische 331, 355
- schöpfungstheologische 245, 248
- soteriologische 235
- Sünden- 248, 281, 312
- Metaphorizität 21, 49, 134
- des Begehrens 75
- der concupiscentia 84
- Metaphysik 3-5, 12, 24, 41, 49, 51, 53, 57f, 83, 85, 130, 229, 269, 326, 340, 378, 444
- der Sünde 75
- Neuro- 68
- phänomenologische 444
- metus, s.a. Furcht 76, 107
- Milde 70f
- Mimesis 171, 195, 463
- Christi 153, 171f, 194f, 310
- der Passion 171, 254, 289, 300
- misericordia, s.a. Barmherzigkeit, Mitleid 75, 86-88
- Mitleid, s.a. misericordia 11, 29, 71, 122, 137, 139, 148
- Mitleiden 86, 148, 259, 314f
- Moderne 5, 8f, 13, 94, 237, 316, 363, 365, 422
- Mögliche 12f, 20f, 40, 53, 97, 106, 411
- Möglichkeit/s 5, 7, 9, 18, 26, 39, 42f, 45-47, 63, 65f, 68, 85, 92f, 95f, 98, 108, 126, 128f, 139, 163, 167, 171, 225, 262, 286, 304, 308, 311, 319, 343, 356, 366, 374f, 377, 379, 382, 388, 397, 401, 409, 416, 424-427, 429, 432, 434, 440, 447, 449, 452, 465, 467, 476-483

- bedingung 83, 132, 136, 144, 165, 449, 467, 476f, 481
- grund 85
- primat 93
- Un- 5, 7, 9f, 18, 54, 165, 167, 252, 256, 293, 319, 388, 409, 476
- Mönchtum 204
- motus, s.a. Bewegung 30, 75f, 86, 95, 101f, 104, 106, 109, 116, 221, 289f, 371, 376
- Mut 62, 70-72, 118, 185, 196
- Mystik 26, 34f, 37, 61, 65, 88, 118, 132-134, 137-139, 143f, 157, 163, 166, 169, 174f, 186, 198-207, 215f, 222, 231, 241, 247, 254, 263-265, 287f, 290f, 294, 296-299, 304, 306, 309f, 312f, 316f, 319, 323f, 326, 328, 334, 348, 351, 360, 366, 391, 402, 410, 415, 425, 454, 458, 475f
- deutsche 4, 14, 16f, 25f, 94, 117, 134f, 144, 146, 148, 159, 163, 168, 172, 174, 182, 199, 203f, 207, 212, 214-216, 222-224, 229, 319, 424-426, 432, 435, 460, 468
- Mystiker 26, 138f, 144, 163, 174, 201f, 205f
- Nachfolge 171, 206
- Christi 171-173
- Nächstenliebe, s. Liebe
- Nährseele, s. Seele
- Nährvermögen 62f
- Nahsinn 56, 67
- Natalität 8, 10, 262
- Natur 6, 12, 15f, 18f, 21-23, 25, 48-51, 54, 63, 66, 85, 89, 99, 110, 112f, 118, 145, 153, 158, 161, 200, 236, 267, 269, 288, 310f, 330-333, 339, 356, 364, 367, 387f, 395-398, 403, 419, 422, 429, 455, 474, 483
- Christi 123f, 129, 159
- ereignisse 6
- göttliche 158f
- menschliche 22, 123f, 159, 254, 275
- philosophie 26, 49f, 55, 305, 388
- sein 48f
- sinnliche 434
- und Gnade 45, 166, 269, 332f
- zweite 89
- Neid 71f, 82
- Neugeburt 58
- Neuplatonismus 61, 67f, 124, 172, 176, 218, 343, 348
- Anti- 52
- Neuschöpfung, s. Schöpfung
- Not 6, 27, 32, 43, 90, 152, 157f, 161f, 171, 181, 183, 194, 205, 259, 306, 341, 391, 399
- Notwendigkeit 56f, 116f, 151, 386, 427f, 438, 461, 467, 469f
- nous, s.a. Verstand, Vernunft 43, 46-50, 63-65, 68f, 82, 96, 128, 228, 230, 246, 263f, 320
- externer 65
- göttliche 50, 64
- passibler 95, 216, 222, 281
- passiver 64, 95
- Ohr 234, 250, 283, 418, 433
- Ökonomie 87, 106f, 111, 183, 413, 472
- der Affekte 86
- der Leiden 158, 183
- der Passionen 103
- Ökumene 237
- Offenbarung 192, 207, 282, 445, 468f, 474
- Selbst- 473
- Offenheit 28, 53, 55, 60f, 70, 104, 309, 311, 327, 396, 415, 424, 428, 449-452, 456, 467, 473, 482f
- Ontologie 12, 41, 50, 57, 123, 132, 220, 224, 227, 233-235, 264, 289-291, 293, 331, 343, 352, 354, 356,

- 358f, 361, 399, 437, 444, 453, 468, 482
- Opfer 18f, 36, 87, 141, 183f, 237, 258f, 261, 309
- gabe 124
- theologie 217, 258
- Ordnung/s 11, 24-26, 43, 46, 59, 73, 77f, 80f, 85-88, 90-92, 94, 103, 106f, 109f, 112-117, 122, 124, 134, 139, 146, 150, 153, 158f, 182, 190, 193, 207, 221, 224, 227, 261, 267, 287, 293, 310, 366, 384, 391, 394-396, 398f, 401-404, 407, 411f, 414f, 420f, 430, 435, 450, 463, 471, 483
- denken 94, 112
- der Affekte 88, 90f, 200
- der Habitus 115
- der Passionen 38, 94, 106, 115
- der Pathe 89
- der Widerfahrungen 158
- ewige 84, 158, 161
- gute 22, 209, 287, 415
- metaphysische 158
- neue 287, 420
- Organ 55f, 67, 69, 126, 228, 253, 428
- der Sinnlichkeit 56
- Orientierungspassion, s. Passion
- Orthodoxie
- altprotestantische 68, 367
- Ostererfahrung 312
- Oxymoron 255, 268
- Panentheismus 56
- Paradies 48, 79, 83, 90, 184
- geschichte 77, 81
- vertreibung 277
- Paradigmen 106, 291, 409
- der Passivität, s. Passivität
- Paradoxie 163, 171, 441, 451, 455, 458
- Paradoxierung 37, 120, 149f, 171, 177, 180, 183, 288, 334, 366, 389, 462, 480f
- der Aktivität, s. Aktivität
- Ent- 122
- Paränese 36, 262, 306
- Passibilität 6, 12, 35, 53, 55, 59, 68, 80, 86, 93, 96f, 104, 128, 130, 136, 309-311, 340, 378
- der Affektionen 88
- des Logos 420f
- Gottes 128
- Im- 124
- passio, s.a. Erleiden, Leiden 13f, 30f, 61, 80, 86, 88, 97-109, 111, 114, 116-121, 124-129, 137, 147, 159f, 173f, 188, 194, 215, 217f, 220, 222, 225, 232, 236, 265-268, 271, 275, 286f, 290, 299-303, 321, 325, 375f, 468, 475
- animalis/animae 20, 32, 59, 71, 94, 97, 99-102, 104, 112, 115, 119, 180, 232, 259, 330, 376, 434, 446
- Christi 31, 119, 121f, 124, 135, 217f
- com- 88, 131, 144, 172, 189, 194, 197, 209, 289, 314, 319
- corporis/corporalis 30, 102f, 115, 119, 180, 232, 320f, 421, 434
- pro- 117f
- Passion/s 11-14, 17, 19, 21, 23, 25f, 30, 35f, 38, 57, 75, 78, 81f, 86-89, 91, 94-97, 100, 103, 105-122, 124-132, 135-137, 139, 143f, 159, 171f, 188f, 192, 194, 197, 201, 214, 217, 228, 245, 257f, 260, 271, 275, 296-303, 309-312, 317, 320, 323-325, 332, 338, 348-351, 374f, 408-412, 414-416, 419-422, 434-437, 481, 484
- Christi 16f, 20, 24-26, 87f, 116, 118f, 137, 139, 144, 172, 190f, 218f, 225, 254, 258, 260, 266, 296, 298, 300, 323, 325, 350, 422, 434-436, 468, 481, 484

- der Seele 3, 59, 66, 97, 103
- des Fremden 416
- des Menschen 17, 112, 298
- (fest)spiele 188f, 192
- frömmigkeit 187, 468
- fremde 416
- geschichte 35, 188, 286, 477f
- Gottes 128, 131, 434
- gute 106, 110
- hermeneutik 319
- Inter- 14, 375
- Jesu 132, 189, 194, 211, 289, 478
- Kardinal- 22
- meditation s. Meditation
- Orientierungs- 107, 131
- phänomenologie 323, 410
- predigt 16, 137
- responsorische 416
- sensiblen 113
- sensitiven 125f
- szene 194
- theologie 145, 150, 210, 215
- Passiv 1-5, 15, 18, 28, 38, 40, 61, 80f, 98, 103, 140-144, 240, 245, 285, 297, 324, 363f, 408f, 413, 454, 462f, 470
- Objekt- 140-143
- Partner- 140-143
- Passiv-Valenz 143
- Subjekt- 140-143
- Passivierung 44
- Passivität/s 3-184
- aktive 45, 297, 454, 458, 471
- analyse 286, 347
- anthropologische 63, 227, 267, 469
- aus Passion 25f, 214, 298, 323-325, 481, 484
- begriff 17
- Christi 76
- christologische 481, 484
- coram Deo 227, 235, 244, 282, 286
- denken 115, 221, 313f, 347, 365, 392f, 426, 434, 480
- des Christen 87, 307
- des Gottesverhältnisses 199
- des Gottleidens 199, 216
- des Leidens 208
- Destruktion der 387
- diskurse 13
- dreifache 96f, 100, 439
- erfahrung 254, 341, 410f
- eschatologische 185
- ethische 302
- finale 225, 227
- glückliche 8, 200, 278, 394, 461
- Grund- 436-439
- hamartiologische 26, 209, 248, 259, 261, 265, 273, 280, 296, 310, 324, 351, 454, 464, 469
- heillose 277
- interpretation 253, 465
- kategorie 267
- korrelative 14, 20, 44f, 198f, 244, 272, 287, 295, 298, 301f, 323, 325-327, 329, 332, 334, 336, 338, 341, 345, 347, 353, 364, 366, 392, 410, 434, 448
- kreative 8, 89, 162, 182, 225, 245, 289, 325, 366, 391, 402, 411, 415, 419, 462-464, 474, 480
- kritik 6, 363f, 422
- - transzendentaltheoretische 423
- lebensweltliche 298
- lustvolle 199f, 291
- metapher 68, 225f
- - hamartiologische 256, 372
- metaphorik 52, 253, 313, 431
- - hamartiologische 226, 369f
- - soteriologische 215
- mit Passion 422
- ontologische 262
- Paradigmen der 9f, 13, 61, 438
- passivere 9, 14f, 19, 314, 316, 319, 323f, 342f, 345, 348f, 448, 450
- reine 40, 44f, 48f, 65, 95, 201, 225, 238, 243f, 297f, 323, 325, 327-

- 329, 364, 374, 376, 387, 401, 408,  
410, 419, 427, 430, 447f, 454, 464,  
467, 469, 475
- relation 18, 264, 267, 328, 352
  - relative 448
  - schlechthinnige 14, 49, 178f, 277,  
413, 466, 469
  - schöpfungstheologische 214, 221,  
265f, 273, 305f, 331, 344, 351,  
394, 469
  - soteriologische 17, 47, 185, 214f,  
220, 222, 240, 251, 263, 266, 270,  
272, 275, 284, 287, 292, 298, 301f,  
305f, 331, 351, 448f, 454, 469,  
474, 477
  - unlustvolle 6, 199, 227, 254, 328,  
406
  - unmittelbarer Berührung 67
  - vorrezeptive 335f
  - Ur- 4, 14, 142, 305, 325-329, 333,  
349, 358, 407f, 467
  - - quer stehende 205, 212, 216, 326,  
408
  - - regulative 173
  - - schöpfungstheologische 216,  
305f, 323
- passivitas 148, 293, 352f
- responsorische 359, 361, 394
- πάσχειν 27f, 32f, 39f, 40, 42, 176
- der Wahrnehmung 66
- Pathe 9, 12-17, 19-21, 23, 25, 27f,  
39, 41, 56-58, 61, 72, 76, 82, 86f,  
89-94, 103, 114, 117, 135-139,  
174f, 216, 247f, 259, 281, 323f,  
328, 330, 347, 390, 406, 410, 420,  
422, 467, 474
- Christi 90, 116
  - des Begehrens 69, 72
  - des Menschen 58
  - der Nährseele 69
  - der Seele 136, 138
  - kontingente 57
- παθεῖν 27, 31, 34f, 37, 100, 174
- παθικός 29
  - πάθη 29, 32f, 38f, 41f, 57, 69f
  - πάθημα 29, 33, 38, 70, 176,
  - παθηματικός 29
  - παθητικός 29, 41f, 64f, 68f, 372
  - παθητός 29, 116, 138
  - Pathogenese 417
  - Pathophobie 77, 174
  - Pathos 1, 3-7, 9-21, 23-28, 31f, 36-  
39, 41, 72, 74, 76, 80, 85f, 87, 89-  
94, 100, 114, 119, 123, 127, 132,  
134, 136-139, 157, 159, 171, 174-  
176, 183, 201-203, 206, 209, 211f,  
214, 216, 221, 224, 236, 244-250,  
259-261, 264-267, 271f, 279, 281,  
286f, 291-294, 298f, 301, 304,  
306, 314f, 317, 320-325, 328-330,  
334, 338, 344, 347f, 350-352, 359,  
361-363, 370, 381, 387, 389, 391-  
394, 398-400, 402f, 405-411, 414-  
417, 419-423, 426, 428f, 433-437,  
444, 446f, 449, 451, 466f, 469f,  
474-476, 478-481, 483, 484
  - als Passion 88
  - aus Passion 88
  - basales 20, 228, 246, 294, 329, 362,  
410, 419, 421, 442, 478, 481
  - Christi 36
  - denken 94
  - der Passion 24-26, 245
  - der Rechtfertigung 24, 261, 295
  - der Rede 202
  - ereignis 351, 406, 411, 414, 484
  - formel 17, 214, 411
  - Gottes 435
  - heilvolles 352
  - initiales 23
  - pures 198
  - soteriologisches 290, 304
  - szene 11, 17, 137, 139, 181
  - technik 334
  - Urstiftungs- 303
  - verständnis 417

- Wirkung des 410, 415, 467
- πάθος 27-34, 38, 40f, 62, 70, 74, 100, 117, 136, 176, 421f
- Pathotechnik 33, 136, 417
- Person 115f, 123f, 136, 140, 160, 219, 224, 227, 231, 233, 253, 288, 289-291, 293, 297, 331, 333, 346, 352, 354, 356-359, 361, 395, 416, 448, 464-466, 468f, 482f
- Christi 90, 119-124
- der Trinität 129
- verständnis 36, 331, 353, 357
- werdung 402
- Personalismus 361, 395
- Personalität 293, 331, 357, 449, 481f
- Perversion 77, 85
- Perzeptionen 3, 387f
- Phänomen 8, 13, 20, 24, 63, 84, 98, 103, 106, 114, 146, 149, 151, 179f, 192, 205, 211, 278, 292, 305, 326f, 333, 341, 396, 399, 422, 425, 434, 437f, 441-445, 465, 484
- Basis- 210, 314
- - der Sünde 84
- komplex 111
- Phänomenalität 40, 115, 199, 242, 248, 254, 277, 305, 328f, 351, 352, 389, 391f, 410, 438, 443f, 454, 481
- der Passivität 247
- des Fremden 410
- des Pathos 20, 437
- Phänomenologie 1, 8-11, 16, 22, 50, 81, 168, 213, 258f, 310, 321, 334-340, 342, 347f, 351, 359, 370, 377f, 392-398, 400f, 403, 405f, 411, 415-419, 422f, 440f, 443-445, 449, 466, 471, 483f
- der Passion 75, 348
- der Passivität 323
- der Schöpfung 445
- des Fremden 394, 397, 415
- des Pathos 322
- des Selbst 446f
- pathische 406
- Phantasie 63, 66, 379
- Philosophie 1, 3, 8, 34, 41f, 51, 67, 94, 117, 206, 218, 230, 263, 266f, 274f, 280-285, 297, 344-348, 350, 366, 383, 444, 446, 455, 471
- Physik 12, 48-50, 132, 269, 363, 375, 382, 388
- Pluralität 103, 112
- poenitentia, s.a. Reue 77, 126
- Poetik 16, 41, 136, 281
- Poiesis 11, 28, 137, 365, 417
- Polarität 3, 20, 81f, 104-107, 109, 112, 141, 228, 364, 430
- der Passivität 145
- der Pathe 20, 39
- Poststrukturalismus 396, 398, 405
- potentia, s.a. Macht 89, 95-97, 99, 120, 125, 233f, 236, 271f, 283f, 372f, 378
- appetitiva 95
- omni- 292
- passiva 96, 125, 378
- Potenz 95f, 104, 119, 125, 146, 220, 239, 276, 356f, 373, 378
- Prädikation/s 142, 477
- analyse 140
- Prägnanz 10, 19, 35, 80, 109, 124, 132f, 173, 200, 210, 215, 236, 250, 276, 294, 308, 320, 322f, 331, 361, 369, 415, 417, 420, 461, 464, 471
- metaphorische 72, 237, 241, 370, 450
- steigerung 254
- symbolische 54, 84, 128, 234, 247, 256, 276, 370, 411, 420, 468
- varianz 418
- verlust 108, 245, 276, 418
- Präsenz 14, 17, 20, 85, 107, 138, 189, 202, 257, 270, 278, 312, 319, 329, 341, 347f, 352, 360-363, 404f, 421f, 433, 436, 475

- Prästabilität 115  
 Pragmatik 17, 200  
 Praxis 11, 303, 391, 441, 465–467, 475, 483  
 -begriff 298  
 Predigt 16, 53, 138, 145f, 148, 159–161, 163, 167, 171, 173, 177, 199, 203, 206, 248, 298, 368–371, 447  
 principium, s.a. Prinzip 47, 57, 82, 121, 126, 221, 232, 235, 300, 353, 377, 380  
 - primae philosophiae 56  
 Prinzip, s.a. principium 25, 43–45, 51f, 62, 91, 132, 210, 213, 316, 381, 388, 397, 440–442  
 privatio 112, 272  
 Problemgeschichte 4f, 12–14, 17, 42, 146, 363, 381, 393, 414, 423, 484  
 Protestantismus 18, 41, 51f, 237, 332, 360, 368  
 Prozeß 29, 45, 47, 225, 237, 265, 422  
 -theologie 65  
 Prüfung 37, 66, 152, 155, 181, 358, 412  
 Pseudonym 9, 12, 17, 148, 170, 363, 387, 422f, 461, 470, 473, 377, 479  
 Psychologie 41, 62, 64, 94, 176, 263, 330, 335, 340, 387, 438, 483  
  
 Quadrupel 76f, 106f, 198  
 Qualität 20, 39, 41f, 46, 69, 168, 208  
 Quantität 39, 46  
 Quellen 133, 146, 149, 151, 163, 214  
 - des Leidens, s. Leiden  
  
 raptus 201, 215, 220, 246, 256, 287–290, 292–294, 296, 317, 353, 453  
 ratio, s.a. Vernunft, Verstand 30, 32, 78, 99, 105f, 110f, 113, 116, 119f, 224, 252f, 255, 263f, 275, 279–284, 320, 353  
 Rationalität 18, 62, 253f, 274, 346, 399, 452  
  
 Raub 10, 195, 289  
 Räumlichkeit 39, 45  
 - Nicht- 39  
 Raum 61, 134, 178, 206f, 258, 260, 291, 304, 335f, 377, 382, 384, 411, 418, 440, 463  
 Realisierung 44, 166, 295  
 - des Telos, s. Telos  
 Recht 73, 156, 192f, 299, 306, 332, 358, 367, 400, 411, 465  
 Rechtfertigung/s 8, 11, 17, 19f, 24, 103, 119, 144, 165, 199, 202, 211, 220, 225, 235f, 238, 242, 244, 253f, 261–263, 266, 270, 272f, 275, 282f, 285–287, 289–291, 295, 297, 299, 303, 305, 313, 315, 326, 332, 351, 358, 366, 369, 371, 381, 398, 401f, 422, 424, 427, 429, 431, 438f, 458, 462–464, 468, 474, 478–481, 484  
 -ereignis 373, 393  
 -gnade 313, 325, 367  
 -handeln 351  
 -lehre 93, 286, 349, 439  
 -passivität 254, 270, 303, 305  
 -relation 265  
 -theologie 315, 332, 351, 429  
 Rede 5f, 9, 12, 16, 21, 29, 31–33, 53, 63, 70, 90, 98, 101f, 121, 127–130, 135–140, 143–146, 149, 156, 176, 195, 200, 202, 210, 213, 225, 236, 246–252, 256, 258, 266–269, 278, 281–283, 292, 294, 310, 312, 324, 327, 331, 337, 339, 342, 345, 347, 355, 363, 366, 370, 377, 391, 397f, 402, 408–410, 412f, 433, 450, 462f, 476–478, 480  
 -ereignis 401f  
 - religiöse 134, 139, 145, 165, 177, 200f, 286, 328, 351, 436  
 - theologische 9, 19, 83, 128, 280, 283, 312, 320, 350, 354, 394, 480  
 Reduktion/s 3, 15f, 23–25, 50, 78f,

- 92, 205, 208, 266, 345, 365, 382,  
384, 386, 388, 393f, 396f, 418,  
423f, 429, 440f, 444f, 472, 474,  
483f
- horizonte 15
- modelle 363
- passive 24, 260, 322-325, 350, 362,  
393, 395, 401, 405f, 415, 417, 422,  
442, 483
- Reduktionismus 24
- Reflexivität 404, 445
- des Gefühls 59
- Regreß 165
- Regung 22, 76, 88, 91f, 137, 291
- Relat 47, 265, 357, 399, 402f, 413,  
465
- Relation/s 15, 18-20, 26, 39f, 46, 55,  
101, 113, 121, 123, 131, 142, 151,  
178, 264f, 267, 271, 325, 327f,  
334, 336, 342, 357f, 365, 390, 393,  
395, 399, 402f, 412f, 424, 448,  
453, 461, 465, 471, 482
- begriff 46
- des Pathos 325
- emergente 361
- geschehen 399, 412
- passive 327
- urpassive 358
- Relationalität 18, 39, 357, 363
- Religion/s 5, 10-12, 14, 18, 22, 34,  
57, 77, 89, 208, 276, 295, 307, 309,  
323, 364-366, 380, 410, 420, 426,  
447, 455, 468, 470f, 479
- philosophie 50, 319, 347
- theorie 447
- Reliquie 186
- Rekurrenz 343
- Remetaphorisierung 214, 229, 236,  
247
- Repräsentation 138, 189, 191, 312,  
329, 348, 361f, 387, 428
- repugnatio 45, 270, 311, 351, 355,  
362, 371, 457
- Repulsion 105, 107, 200
- Reue, s.a. poenitentia 126f, 146, 148,  
152, 248
- Resonanz 17, 19f, 144, 176, 182, 290,  
331, 395, 411, 479, 484
- raum 13, 214, 248, 296, 411
- Responsivität 398f, 405, 418
- Responsorik 359, 397, 415, 428, 435,  
483
- Rezeption/s 12, 97f, 101f, 146, 208,  
241-243, 336, 368, 370, 430, 450f
- fähigkeit 97, 99, 158, 165, 367, 372,  
452
- kapazität 46, 367
- theorem 67, 99, 483
- theorie 103
- vermögen 154
- Rezeptivität/s 3f, 9, 12-14, 41,  
95-98, 100, 102, 132, 147f, 154,  
163-165, 208, 230, 240-243, 250,  
283, 306, 314, 325, 335f, 345, 356,  
364-366, 369, 376-378, 381-387,  
390, 393, 407, 411, 423, 429-433,  
436f, 442, 445, 447, 449-454, 456,  
467, 472, 474, 476
- basale 163f, 222, 446, 482
- korrelative 3
- kritische 374
- primat 366
- reine 382f, 430-434, 437-439, 445,  
448, 450
- theorem 103, 469
- transzendente 365, 483
- Rezipient 99f, 367
- Reziprozität 408
- Rhetorik 6, 11, 16, 21, 28, 32f, 35,  
41, 76, 122, 134-139, 159, 248,  
253, 255, 260, 281, 294, 320, 323,  
329, 334, 411, 414, 417, 422
- der Affekte 135
- der Alterität 345
- der Passivität 134, 144, 146, 265,  
317, 340



- der Präsenz 363
- kritik 32, 410
- Rhetoriker 33, 76
- Riß 13, 54, 124, 287, 329, 333, 420
- Rückführung 322, 362, 422
- hermeneutische 24
- Ruhe 39, 73, 81, 107, 109, 161, 185, 224f, 227, 349
  
- Sabbat 462f, 480
- sacramentum, s.a. Sakrament 36, 188, 307
- Sakrament/s, s.a. sacramentum 11, 16, 249, 358, 360
- metapher 370
- Samariter
- gleichnis 211
- szene 320
- Satz 132, 216, 255, 282, 284, 418, 443, 449
- des Evangeliums 282, 284f
- des Gesetzes 282, 284f, 286f, 394
- theologischer 284, 286
- Schauen 161, 176, 225, 387
- Schicksal 29, 455
- Schmerz, s.a. dolor 148, 150, 153, 168, 189, 197, 208f, 259, 311, 317, 326, 328, 330, 334, 358, 419, 434, 456
- Schöpfer 45, 64, 75, 112, 161f, 166, 205, 244f, 260, 274, 277, 327, 343, 346, 374, 399, 414, 442, 445, 463, 465
- Schöpfung/s 12, 19, 48, 52, 65, 102, 166, 173, 200, 239, 244, 246, 251, 260-262, 276, 278, 298, 305, 309f, 326f, 332-335, 342f, 347, 349, 352, 421, 438, 442, 464, 473, 481
- handeln 251
- lehre 17, 49, 235, 245, 254, 445
- Neu- 8, 102, 165, 251, 332, 438
- theologie 17, 48f, 251, 262, 267, 274, 292, 305, 332, 349
  
- Scholastik 146, 175, 262-264, 274, 291
- Schrift 11, 16, 41, 63, 86, 127, 135f, 159, 188, 249, 333, 335, 360, 388, 397, 405
- Heilige 173, 369
- Schwäche 30, 76, 88
- Sediment 10, 115, 466
- Sedimentierung 90, 115
- Seele/n 3, 16, 29, 32f, 35, 43, 46-48, 50-52, 54-56, 58-74, 76, 82, 86, 90, 93-97, 100, 102-104, 109, 115, 117-120, 122-124, 132f, 136, 138, 149, 158-162, 165, 167, 173, 175, 180, 184f, 197, 201, 218f, 221, 227f, 230, 233, 237, 244, 247, 250, 256, 263, 274, 277, 279, 281, 288, 290, 311, 316, 318-320, 357, 360, 362f, 365, 373-376, 421, 434
- Christi 87, 119
- Gottes 160
- kräfte 112, 159f, 162, 278f
- leibhaftige 71
- lehre 12, 50, 65, 80, 94, 224, 228f, 234f, 274, 318, 417
- sterbliche 50
- Nähr- 47, 62, 69, 113f
- ordnung 66, 114
- teil 38, 63, 80, 87, 104, 115, 161, 203f, 220, 230
- - höherer/höchster 64, 97, 118, 120, 122, 160, 220, 227, 281
- - niederer 73, 78
- unsterbliche 100, 222, 230
- vermögen 46, 48, 99, 118, 129, 159, 167, 227
- zustand 28f
- Sehnsucht 71f, 348
- Sein/s 2, 8f, 18, 27, 33, 38, 40, 43, 54, 60f, 97, 115, 136, 139, 147, 164-166, 168, 206f, 209, 256, 262f, 265, 267-272, 276, 280, 283, 313-317, 320-322, 330f, 334,

- 337, 340-342, 345-349, 355, 404f, 427f, 430f, 437f, 440f, 443, 445, 449-453, 459f, 463, 465, 467, 473
- form 206
- grade 268f
- Nicht- 43, 268, 270, 272
- möglichkeit 44
- ordnung 106
- Selbst- 24
- vergessenheit 390
- weise 265
- Selbst 3, 5, 11, 36, 59-61, 86, 120, 151, 155, 167, 172, 176, 179, 190, 197, 200, 216, 244, 253, 291, 293, 295, 297, 314, 319, 331, 337, 341-343, 347f, 352f, 355, 357, 364, 376, 381, 384, 388, 394-397, 403-405, 408, 411, 414f, 417, 421, 439, 442, 445-447, 457, 466, 481
- anschauung, s. Anschauung
- beherrschung, s. Beherrschung
- bestimmung, s. Bestimmung
- bewußtsein, s. Bewußtsein
- beziehung, s. Beziehung
- bezug 402, 405
- deutung, s. Deutung
- erfahrung, s. Erfahrung
- erhaltung, s. Erhaltung
- erkenntnis, s. Erkenntnis
- gefühl, s. Gefühl
- interpretation, s. Interpretation
- leibliches 20, 228, 290, 357, 417, 422, 435
- liebe, s. Liebe
- organisation 44
- sein, s. Sein
- steigerung 3, 61
- sucht, s. Sucht
- verhältnis, s. Verhältnis
- verlust, s. Verlust
- verständlichkeit 9, 91, 145, 337, 340, 395, 409, 461
- - Un- 37, 445
- wahrnehmung, s. Wahrnehmung
- werdung 11, 36, 61, 91, 294, 295, 297, 303, 316, 357, 394, 396, 400, 405, 409, 412f, 421, 442, 469
- Zerissenheit des 86
- Semantik 17, 27, 135, 144, 146, 192, 197, 267f, 438, 466
- Semieose 23, 259f, 329, 333, 335, 340, 395
- Semiotik 257, 259f
- Sensibilität 12, 29, 314-318, 321f, 330, 340, 342, 355, 420
- senusualitas, s.a. Sinnlichkeit 80, 95, 104, 118
- simul iustus et peccator 231
- Simulation 136f, 310
- Sinn/en 10, 13, 15-17, 10-22, 24-28, 31f, 35f, 41f, 44, 46f, 52-54, 56, 58, 61, 67, 72, 75, 78, 81f, 86, 88, 91f, 96-98, 100, 102-104, 110, 112, 117-119, 125, 127-129, 133f, 138f, 142f, 146, 149, 151, 153, 155, 162, 165, 170, 172f, 175, 177, 179, 181, 183f, 188-191, 196f, 200, 203, 207-212, 215-217, 219f, 225, 227f, 231, 240, 244, 247, 250f, 256-261, 266, 272f, 278, 280f, 283, 286, 289f, 295f, 298, 300f, 304f, 307, 309-314, 317f, 320, 322-325, 329-331, 335, 338, 341f, 345-352, 357, 360f, 364, 368, 370, 372, 376, 378-383, 385f, 389-393, 395, 397f, 400, 403, 405f, 408, 411f, 418-423, 427, 430, 432-436, 438f, 450-451, 453, 359-462, 465-468, 470-472, 475, 478f, 483f
- der Sinnlichkeit 190, 197, 256, 260, 309, 351
- des Leidens 37, 149, 153, 155, 322
- einheit 209
- fülle 182
- gebung 207, 210f, 258f, 336

- kritik 258, 310
- sedimentierter 411
- sinnlicher 10, 41, 67, 86, 134, 281, 421, 435
- lichkeit/s, s.a. sensualitas 13, 16, 22, 41, 54, 56, 62, 95, 104, 110, 118, 129, 134, 139, 190-192, 197, 201, 247, 256-258, 260f, 266, 288, 309f, 313f, 317f, 320-322, 329, 331, 351, 361, 376-380, 385f, 390, 419-421, 430, 433, 435, 450, 452f, 466, 472
- - Apologie der 378f
- -kritik 378
- -phobie 75
- - reine 109f, 260, 382, 450
- losigkeit/s 192, 209-211, 257-259, 317, 351, 425
- -erfahrung 181
- lust 200
- welt 87
- widrigkeit 211, 311, 314
- zusammenhang 211
- Sinneswahrnehmung 66, 138, 208,
- Situation 39, 129, 147f, 213, 264, 337, 354, 399, 456
- Sorge 148, 168-170, 349
- Soteriologie 12f, 17, 49, 102, 132, 226, 235, 237, 240, 245, 248, 254, 261f, 267, 273, 305, 315, 394, 411, 442, 469f
- Sozialität 151, 339
- Spekulation 235, 343, 412
- spes, s.a. Hoffnung 106f, 236
- Spontaneität 3f, 9, 41, 48, 54, 201, 291, 325, 335, 353, 355-357, 361-363, 365, 376-378, 381-386, 429f, 432f, 463, 467f, 471, 477
- autonome 398
- basale 382, 384
- deliberative 291
- der Seele 290
- des Ethos 132
- evozierte 290, 292
- minimale 3, 365, 382f, 432
- natürliche 356
- reine 290, 430f
- responsive 291
- Ur- 382
- Sprach/e 16, 21, 27, 74, 134f, 138, 140, 163, 168, 173, 213, 234, 256, 265f, 279f, 294, 307, 314, 317, 342, 344, 346, 364, 393, 398, 403-405, 432, 441, 462, 473, 475
- analyse 96
- denken 9, 17f, 26, 129, 144, 146, 214, 234, 247, 280f, 285-287, 292, 294, 314, 341, 344f, 350, 405, 415, 422, 440, 449, 475, 480f, 484
- ereignis 404f
- figur 13, 481
- formen 12, 21, 329, 331
- gebrauch 96, 280f
- geschehen 403
- handeln 294
- kritik 257f, 309
- lehre 279
- philosophie 38, 396
- regel 129, 215, 279f, 282, 284f, 313, 323, 351, 394, 464, 482
- spiel 341
- Spur 8, 12, 65, 75, 134, 137, 172, 180, 213, 293, 322, 326f, 329, 338, 344, 346, 403, 414, 448, 460, 480
- der Passivität 10, 12, 214, 389, 448
- der Urpassivität 327
- des Pathos 248, 338, 451
- Stellvertreter 185-188, 317
- Stellvertretung/s 315-319, 328, 342, 449
- lehre 316
- Sterblichkeit 50, 230
- Un- 50
- Stimmung 13, 29, 102, 437, 471f, 479
- des Ethos 92

- Stoa 29, 33, 44, 73, 106
- Störung 13, 110, 112, 207, 209, 224, 266, 279, 283, 287, 329, 406, 415, 476
- Straf/e 32f, 35, 77, 83-85, 87f, 122, 127, 130, 143, 148, 151f, 157, 168, 170, 172, 179-181, 188, 190, 193, 198f, 217, 242, 286, 303, 319
- der Götter 31
  - Gottes 37, 190
  - leiden 153, 190
- Strebe/n 43f, 69f, 76, 80, 89, 105, 109, 126, 320, 387, 406f, 409
- vermögen 43, 45, 47, 62, 72
- Strebung 15, 22, 109, 290
- Struktur 6, 107-109, 154, 170, 202, 218, 232, 246, 269f, 279, 285f, 293, 295, 325, 333, 335f, 351, 353, 372, 377, 393-395, 398, 402, 404, 428, 442-444, 446f, 454, 468, 480f, 483f
- analyse 465
  - anthropologische 483
  - formale 451, 480
  - formel 173
  - merkmal 481f
  - ontologische 482
  - theorie 106, 268
- Strukturalismus 394, 396
- Substanz 39, 43-46, 52, 59, 78, 101, 139, 264, 274, 279, 357, 365, 469
- Subjekt 3-5, 7, 12, 20, 42, 52, 54, 59f, 63, 108, 133, 140-143, 151, 155, 176, 201f, 205f, 208, 210, 260, 295, 314, 330, 332, 338, 341, 349, 353, 363, 372, 378, 389f, 394f, 397, 401, 403, 405, 416f, 431, 437, 441f, 449, 456f, 465f
- Subjektivität/s 11, 36, 49, 56, 60, 295, 314, 316, 318, 330, 339, 357, 394, 402, 429, 445
- theorie 60, 176, 403
- Sucht 147, 202, 320, 343
- Selbst 154
- Sünde/n 11, 17, 19, 25, 35f, 74f, 77-81, 83-86, 88, 95, 102-104, 108, 111-113, 122, 130f, 145-147, 151, 155, 163, 168, 174, 180, 184, 188, 195-197, 207, 209, 211, 215, 226, 228, 232f, 247-249, 251, 253f, 265f, 269-272, 276-278, 280, 286, 288-290, 297, 206, 310f, 313, 316, 322, 324, 326f, 331-333, 335, 354, 358, 366, 369, 373f, 415, 322, 428, 430, 435, 438f, 458-462, 474, 481
- bekenntnis 251, 317
  - bewußtsein 313
  - fall 68
  - metapher, s. Metapher
  - metaphorik, s. Metaphorik
  - strafe 83, 146, 148, 168, 254
  - Ur- 112
  - vergehen 83
- Sünder 86, 113, 143, 151f, 155, 157, 181, 197, 217, 228, 231f, 240f, 248f, 250f, 253f, 270, 273, 288, 351, 358, 372, 462
- Suspension/s 463
- der Redundanz 118, 120, 159, 161, 219, 232, 320
  - these 160-162
- Symbol 60, 257, 321, 364f, 395, 450
- theorie 307, 396
- Synekdoche 74, 79, 112, 238, 326
- Synteresis 104, 110, 112, 124, 318, 374
- Synthese 335-337, 341
- passive 115, 390, 438
- Synthesis 7, 13, 19f, 31, 54, 134, 207f, 221, 257, 267, 309-311, 329, 335, 337, 339, 341, 374, 382, 384, 405, 412, 416, 453, 466
- aktive 54, 61, 91, 102, 137, 341, 347
  - passive 8, 11, 34, 54, 61, 130, 134, 210, 279, 315, 319, 334-341, 383,

- 419, 423, 439, 457, 466, 473
- tabula rasa 21, 68, 97, 243
- Täter 6, 104, 141, 193f, 306, 432f, 462
- Tätigsein 147, 163, 256, 438, 462
- Tätigwerden 97, 204
- Tapferkeit 95
- Tasten 56, 66f
- Tastsinn 41, 56, 119, 330
- Taufe 231, 414, 438, 473, 477
- Tausch 10, 159, 164, 171, 180, 196, 207, 238, 275f, 288-290, 307, 309
- Güter- 289
- Taxonomie 25, 94, 106, 108, 111f, 132, 139, 149, 201, 407
- Teleologie 4, 44, 110, 158, 256f, 263, 434
- metaphysische 104
- soteriologische 199, 227
- Telos 44f, 55, 92, 270, 325
- Realisierung des 44
- Temporalität 39
- Teufel 81, 151, 156, 179, 192, 195, 247f, 251, 278
- Text 29, 36, 52, 57, 64, 134f, 137, 146, 167, 237, 268, 317, 322, 324, 328, 344, 350, 420, 441, 464, 477
- funktion 140
- Theodizee 6, 13, 32, 121, 144, 209, 211, 414, 422
- Theologie 2, 4, 9-12, 17f, 24, 36f, 49-51, 61, 73, 84, 127, 130, 134, 138, 159, 173, 176, 178, 203, 206, 213, 218, 226, 229, 260, 266f, 274, 279-285, 287f, 292, 295f, 298f, 302-307, 310f, 332, 340, 343, 345-347, 350f, 359, 365, 368f, 394, 400f, 407, 416-421, 423, 430, 434-436, 455f, 465, 472-476, 482, 484
- der Natur 49
- geschichte 34, 468
- natürliche(re) 49, 51, 292, 374, 445, 466f
- Theosis 133
- Theorie 3, 12, 16, 38, 68, 130, 140f, 204, 291, 303, 316, 337, 378, 382, 391f, 394, 396, 399, 401-403, 434, 465-467, 469, 475, 483
- der Affekte 32
- der Hyle 38, 49
- Meta- 259, 396
- These 40, 44f, 48f, 51, 54f, 59, 85f, 103, 111f, 117, 125, 141, 152, 159, 209, 218, 221, 228, 230f, 233-236, 240, 245, 253-258, 260, 264, 272-274, 278, 283, 301, 315, 344, 347, 357, 363, 371f, 376, 389f, 406, 408, 418, 431, 442, 446f, 450, 453, 455f, 464-466, 480, 482
- Tier, s.a. animal 49f, 248, 369
- timor, s.a. Furcht 107, 119, 148, 221
- Tod 6-8, 10f, 28, 34f, 40, 51f, 58, 83, 99, 113, 117, 119, 121-124, 126, 152f, 161f, 168f, 186-188, 191-193, 195, 225, 247, 252, 257-260, 262f, 271, 277-279, 281, 288f, 304, 310f, 316, 325f, 364, 367, 369, 387, 406f, 426, 428, 437f, 470f, 474, 477f
- geistlicher 199, 277f
- leiblicher 162, 198, 226, 277
- sünde 196, 277
- Topik 31, 38, 41, 126, 132, 135f, 146, 149, 172, 474
- Tora 311, 318, 343f, 349, 393f
- Torheit 119, 139, 255f
- Tradition 5, 10, 15-18, 20, 22, 35, 39, 51, 55, 74, 79, 87, 127, 133, 138f, 146f, 159, 161, 169, 173-176, 187, 199, 204, 217, 221f, 224, 226, 229, 231, 272, 274, 276, 288, 298f, 310, 312, 315, 320f, 328, 334, 340, 342, 363, 365, 367, 375, 378f, 390f, 409-411, 415, 417, 421, 431, 433,

- 444f, 447, 452, 466, 475, 482
- aristotelische 139
  - mystische 67, 216, 236, 328
  - philosophische 86
  - theologische 8, 94, 132, 188, 342, 348, 399, 409, 414, 417f, 477
  - scholastische 157, 310
- Tragödie 33, 70
- Transformation/s 4, 18, 26, 65, 92, 94, 169, 240f, 243, 365, 383, 392, 394, 422f, 432, 434, 436, 447f, 454, 479
- figuren 429f, 479, 482
  - gestalt 9
- Transzendentaltheorie 3, 60f, 229, 395f
- Transzendenz 56, 213, 336, 338, 343, 345-348, 441, 478
- Trauer 33, 95, 105, 118, 122, 148, 154, 422
- Traum 114, 175, 437
- Trauma 286, 342, 348, 406, 469, 477
- Traurigkeit, s.a. tristitia 96, 107, 127, 224
- Trennungschristologie, s. Christologie
- Tridentinum 238, 359, 366
- Triebe 62, 69, 73, 110, 437
- Trinität 129, 225, 265
- tristitia, s.a. Traurigkeit 76, 99, 107, 118f, 148, 221
- Tropus 74
- Trost 135, 153, 156f, 162, 181, 183, 196f, 366, 446
- metapher 152
  - rede 135
- Tugend, s.a. virtus 32, 73, 89-92, 103f, 113-116, 138, 157f, 171, 181, 184, 205, 259, 341, 391, 396, 400, 460
- aus Passion 86
  - dianoetische 62
  - lehre 89f, 479, 481f
  - theologische 88, 115, 181
- Tun 2, 6, 9, 14f, 19-21, 24f, 39, 81, 146, 151, 154f, 165-167, 171, 176, 178f, 199, 204-206, 219f, 228, 242, 245, 268, 270f, 276, 291f, 295, 297, 303, 306, 363-366, 375f, 379, 385, 298, 401, 408, 410, 413, 418, 424-426, 429, 432, 434, 455, 458-463, 467, 475, 481
- Ubiquität 39
- Übergänge 19, 72, 89, 147, 267, 272, 285, 328, 382, 399, 410, 484
- Übel 43f, 75, 81, 84f, 86, 105-107, 110, 112f, 122, 143, 179, 375, 378, 380, 414, 421, 427, 435
- Überfahrt 61, 150
- Überschwang 24, 313, 390, 413, 476
- affektiver 82, 85
- unio, s.a. Einheit 123f, 134, 152, 160, 166, 168, 170, 174, 201, 221f, 224f, 264, 287-290, 296, 334, 348
- Unterdrückung 18, 114
- Unterscheidung/s 19-21, 68, 91, 98, 107f, 114, 117, 126, 151, 179, 194, 203f, 226f, 241, 266, 279, 281f, 298, 301, 350, 400-402, 404, 446, 459, 461, 466, 470, 474
- bedarf 22, 43, 79
  - grund 401
  - mangel 13, 166
  - merkmal 136, 287
- Unterwertigkeit 141
- Urbild, s. Bild
- Urdiastase, s. Diastase
- Urimpression, s. Impression
- Ursache, s.a. causa 43f, 63, 69, 145, 155, 378, 380, 388, 479
- Final- 70
  - Formal- 70
  - Material- 70
  - Wirk- 70
- Urstiftung/s 3, 304, 320, 356, 401
- differenz 399

- ereignis 292, 410, 416, 422
- geschehen 210, 293, 403
- passivität 295, 302
- pathos 303
- szene 154, 477
- relation 338
- zusammenhang 4, 9
- Ursprung 23, 37, 39, 43f, 64, 67, 69f, 72, 81, 83f, 106, 110, 117, 136, 139, 147, 168, 195, 210, 242, 245, 290f, 322, 338, 346f, 380, 391, 421, 430, 442, 461, 463
- der Sünde 81, 111f
- logik 353, 479
- Ursünde, s. Sünde
- Urpassivität, s. Passivität
  
- Valenz 140-143
- passive 141, 143
- Veränderung 29f, 39f, 66, 70, 96, 101f, 197, 205, 388, 410
- Verborgenheit 11, 192, 473f
- Verdienst 159, 184, 285, 307, 380
- gedanke 171, 206
- Vererbung 84
- Vergänglichkeit 52, 124, 170, 235, 255
- Vergebung 10, 143, 190, 196, 309, 440, 445
- Vergehen 2, 39, 47f, 58, 81, 99, 101, 202, 268
- Vergöttlichung 205
- Vergottung 132, 166
- Verhältnis 9-11, 14, 19, 33, 41, 46f, 59, 63f, 77, 83f, 90f, 103, 107, 114, 116, 122, 148, 151, 163f, 170, 179, 200, 202-204, 206, 210, 214, 218, 224, 242, 244, 265, 270, 273, 279, 287f, 294-296, 298, 305, 323, 326-329, 332f, 338, 343-345, 352, 356-358, 360, 364, 376, 380f, 384, 386-388, 391, 394, 401, 410, 422f, 430, 455, 459, 467, 470, 476, 483f
- bestimmung 128, 204, 398
- Selbst- 3, 49, 55f, 171-173, 199, 265, 326f, 339, 357, 376
- Verhängnis 2, 7, 81, 83, 275
- Verheißung 200, 252
- des neuen Bundes 369
- Verherrlichung 184f
- Gottes 185
- Verirrung 80f
- Verkündigung 1, 75, 249, 311f, 360, 373, 447
- Verletzung 10, 13, 153, 415
- Verlieren 97f
- Verlust 96, 109, 168, 184, 227, 259, 266f, 285
- Selbst- 61, 316, 469
- Vermittlung/s 4, 23, 40, 61, 87, 133, 237, 267f, 270, 292, 333, 376, 381f, 384, 387, 391, 399, 408, 436
- theorie 3, 476
- Vermögen/s 2, 63, 73f, 90, 100, 109, 132, 155, 163, 221, 246, 283, 306, 356, 359, 372, 375, 378, 381, 383-386, 420, 430, 447, 471, 476, 481
- der Rezeptivität 97, 314, 378
- des Menschen 15, 20, 447
- theorie 95
- Vermutung 63f, 66, 207, 226, 233, 342, 401
- Vernunft, s.a. nous, ratio 5, 10, 57, 61f, 72f, 76, 78, 86, 88f, 92, 95, 99, 105f, 110, 112-114, 116-118, 120, 122, 163, 165, 253, 306, 314, 365, 369, 380f, 384-386, 410, 416, 428, 452f, 455, 463, 471
- ordnung 73, 89, 112, 114
- praktische 24, 382
- reine 59, 429
- metapher 97
- Verständnis 37, 46, 55, 72, 110, 112, 146, 189, 192, 225, 229, 233, 261, 264, 280f, 306, 352, 355, 368, 411, 431, 443, 452, 464, 481, 484

- Un- 431
- Vor- 135, 177, 244, 267, 303, 309f, 321, 442
- Verstand, s.a. nous, ratio 97, 104, 111, 249, 368f, 377-379, 382, 385f, 420f
- Verstehen 12, 19, 50, 57, 112, 143, 208, 240, 247, 255f, 259, 261, 267f, 310f, 319, 344, 409, 417, 420, 442, 464
- Vor- 442
- Nicht- 12, 208, 237, 247, 253, 255, 261, 268, 310f, 320, 326, 362, 367, 369, 387, 442
- Verstockung 250
- Verstrickung 82, 149, 452f, 458, 470
- Versöhnung/s 52, 65, 96, 173, 244, 246, 269, 374
- handeln 49, 374
- Versuchung 88, 147, 151, 173, 224, 259
- Vervollkommnung 150
- Verwirklichung 41, 46, 66, 77, 85, 95f, 356f
- Verzweiflung 105, 146, 148, 221, 407
- Vielheit 39, 81, 133, 343
- virtus, s.a. Tugend 104, 127, 370
- Dei 355f
- passiva 221
- vis, s.a. Kraft 95, 105, 109, 115, 293, 320f, 356, 382
- appetitiva 103-105, 321
- apprehensiva 103, 320
- concupiscibilis 95, 104f, 109, 113, 118, 122, 132, 232, 246, 273, 299, 320, 332, 356, 368, 371, 373
- irascibilis 95, 104f, 113
- visio 56, 120, 334
- Vision 154, 162, 181f, 326
- widerfahrende 154
- vita, s.a. Leben 119, 144, 204, 223f, 235, 273, 275f, 299, 301f, 373, 422, 475
- activa 182, 203, 206, 287, 294, 298-302, 306, 473, 427, 433
- contemplativa 182, 203, 206, 298f
- mystica 205
- passiva 18, 25, 170, 182, 186, 199, 202f, 205f, 214f, 217, 236, 254, 266, 270f, 273, 286f, 294f, 298-310, 312, 320, 324f, 328, 348, 350-353, 362, 400f, 415, 418, 421-423, 427, 449, 457f, 460, 462, 473, 475f
- Vollendung 19, 58, 70, 94, 115, 170, 173, 184, 204, 211, 226, 236, 256f, 262f, 266, 271, 298, 313, 325, 327, 351, 360, 425
- der Natur 99
- Vollzug 19-21, 24, 29, 40f, 85, 107f, 137, 141, 147, 149, 179, 205, 241f, 266, 275, 290, 292f, 296, 298, 301f, 306, 324f, 353, 358, 360, 396, 401, 403f, 406, 410, 413, 438, 446-449, 453f, 461, 470, 473
- des Erleidens 29
- des Leidens 147
- Vorbild, s.a. exemplum 33, 36, 144, 168, 187f, 288, 307
- Vorfall 29
- Vorgang 29, 141, 143, 256, 299, 375, 398, 412, 437, 447
- Vormoderne 5
- Vorsehung/s 130
- glaube 424-426
- Wahrheit/s 11f, 36, 123, 150, 166, 178, 191f, 255, 272, 283, 304, 306, 319, 386, 444, 448, 460, 469, 475, 482-484
- begriff 191
- gewißheit 483f
- Wahrnehmung/s 3, 5, 14f, 33, 41, 56, 65-68, 103, 108, 186f, 191, 212, 230, 260, 309, 312, 320, 333, 335, 337f, 347, 360, 370, 381, 386, 395,



- 417, 441, 450, 474
- möglichkeiten 14
- organ 66, 333
- passive 376
- sinnliche 419, 437
- vermögen 63
- Selbst- 3, 376
- Wegwerfen 98
- Weisheit 31, 35, 109, 139, 150, 157, 181, 184-186, 228, 255
- Welt 3, 5, 23, 32, 47f, 57, 74f, 93, 119, 125, 130, 140, 143, 148, 150-152, 155, 157f, 163, 168, 170, 172, 176, 179, 181, 185, 188-190, 193f, 197f, 200, 202-204, 216, 218, 233, 235, 244, 254f, 258, 268, 285, 290, 311, 324, 327, 334-336, 339, 350, 367, 382f, 425f, 435, 450, 455, 463, 465, 467
- anschauung 467
- böse 194
- losigkeit 75, 200
- ordnung 32, 103
- seele 125, 218, 387f
- verhältnis 199, 358
- Werden 1f, 7, 37, 39f, 45, 47f, 58, 64, 82, 89, 101, 115, 142, 163, 165, 212, 225, 239f, 256, 259, 262f, 265, 267-273, 276, 287, 297, 305, 307, 315, 357f, 389, 396, 398, 401, 404, 427, 454, 458, 465
- Christi 36
- des Menschen 269
- Ent- 147, 150, 164, 167-169, 172, 220, 290
- universales 442
- Werk 42, 81, 85, 88, 123, 160f, 172, 178, 196, 204, 206, 212, 218, 222, 240, 244-246, 253, 281, 303, 306f, 309, 311, 335, 341, 354f, 358, 394, 404, 413f, 420, 438, 454, 457f, 463
- Christi 448
- des Geistes 164, 368
- Gottes 217, 243f, 299, 304, 306, 327, 457f
- Wesen 43, 53, 57f, 60, 80, 127-130, 152, 176, 283, 330, 359, 381, 386, 394, 425, 431, 439
- Wesentlichkeit 37, 47, 56-58, 135
- Widerfahrende 28, 37, 121, 155, 243, 346, 413, 417, 434, 471
- Widerfahrnis 6, 17, 28f, 32, 36, 38, 40, 46, 115, 136f, 146, 148f, 154f, 157, 159, 182, 215, 220, 226, 273, 289f, 305, 320, 323, 336, 349f, 352, 354, 359-361, 370, 397, 404, 406-409, 413f, 417, 424, 429, 432, 434-437, 452, 456f, 461, 467, 470-479, 481, 483
- außerordentliches 287, 414, 471
- basales 25
- charakter 472f
- Widerfahrung 2, 13, 19, 20f, 24, 28f, 40, 61, 70, 93, 100, 122, 132-134, 148f, 158, 180, 201, 208, 229, 242f, 252, 254, 265, 286, 304, 314, 322, 329, 331, 334, 339, 348, 350, 352, 359, 361, 393, 407, 410, 417, 422f, 431, 448, 460, 466, 470, 476-478
- Widerstand/s 7f, 15, 36, 45, 59, 105f, 139, 170, 185, 222, 224, 240f, 255, 261, 311, 319f, 322, 363, 370, 388f, 417, 421f, 426, 447, 460, 479
- kraft 105
- Widerständigkeit 44f, 48, 65, 256, 267
- Widernünftige 73
- Wiederholung 5, 14, 136f, 187-189, 201f, 239, 258, 263, 275, 297, 327, 373, 403, 421, 435
- reflexive 362
- Wille/ns 7, 37, 54, 62, 74-76, 80, 94f, 101, 103-105, 111, 114, 121, 125, 130, 149f, 155, 161, 170, 180f, 195, 228, 246, 307, 339, 368f,

- 371-373, 376, 386, 474, 476
- akt 32, 36, 77, 81, 85
  - freier 157, 359, 365, 367, 372f, 468
  - Gottes 48, 74f, 88, 126, 150, 157f, 161, 180, 197, 228, 291, 295, 297, 369, 426, 432
  - perfekter 116
- Wirken 2, 17, 19, 39f, 64, 161, 163, 165f, 169, 172f, 178f, 192, 199, 202-204, 206f, 224, 243, 290, 296, 311, 328, 352, 359f, 362, 371, 376, 425, 432, 435, 437, 456, 459, 462, 468
- Gottes 166, 176f, 179, 192, 207, 220, 241, 252, 271, 351, 353, 355, 373, 427, 433, 435f, 447, 457f, 469, 473, 475
- Wirkliche 12f, 21, 40, 53, 93, 97
- Wirklichkeit/s 39, 42, 46f, 63, 66, 79, 83, 85, 89, 92f, 95, 98, 118, 129, 137, 139, 171, 186, 218, 276, 289, 306, 345, 364f, 375, 378, 387, 409, 417, 420, 424, 428, 430, 450, 459, 460f, 465, 467
- bedingung 47
  - Gottes 459f
  - kriterium 191
  - primat 93, 126
  - verständnis 345, 439, 480f
  - wahrnehmung 187
- Wirksamkeit 66, 99, 129, 136, 138, 228, 276, 291, 312, 329, 333, 359f, 362, 365, 383, 423, 432, 435, 437, 467
- Wirkung/s 6f, 20f, 33f, 36, 38, 44, 88, 127, 134, 136, 149, 153, 156, 165f, 179, 193, 197, 240, 277, 301, 314, 320, 323-325, 329, 351, 356, 360, 368, 376, 397, 403, 408, 410f, 413, 415, 435, 448f, 461, 463, 467, 474, 477, 479
- geschichte 34, 40, 51, 73, 174, 176
  - mächtigkeit 80
  - potential 41
- Wissen 2, 6f, 9, 15, 19-21, 24f, 34, 54, 56, 80, 110, 176, 185, 303, 314, 324, 335, 338, 348, 364f, 370, 374, 406, 420, 422, 426, 433f, 459, 462, 467, 469, 475
- schaft/s 12, 30, 53, 123, 140, 204, 287, 351, 365, 435
  - -theorie 396
- Wort 6f, 16, 39, 54, 56, 84, 119, 123f, 133f, 138, 150, 153, 163, 196f, 211, 224, 245, 250, 252, 255, 266, 271, 281, 283, 288, 292, 296, 303, 312, 326, 331, 342f, 354-357, 361, 368f, 391, 402f, 412, 422, 428, 432, 436, 449-452, 458, 460, 463, 471, 474f
- Gottes 117, 122, 124, 215, 224, 279, 283, 287, 312, 352, 356f, 371, 403
- Wunsch 23, 79, 83, 139, 162, 185, 339, 376, 379f
- Wurzel 75, 77
- Xenologie 394, 409
- Xenomanie 416
- Xenophilie 416
- Zeichen 1, 7-9, 11, 13-15, 18, 20, 22, 26, 38, 73, 91f, 94, 113, 134, 144, 171-173, 180f, 185, 190f, 203, 212, 215, 222, 227, 232, 245f, 252, 254, 257, 259, 266f, 269, 272f, 278, 286, 289, 295, 297-299, 302f, 307, 314, 320, 324, 329f, 333, 349, 362-364, 399, 403, 405, 421, 434, 437, 446, 449, 461, 469, 476
- begriff 14
  - handeln 14f, 329
  - prozeß 23, 363
- Zeitigung 10, 335, 340f, 390, 473
- Zeitlichkeit 202, 341, 429
- Zerknirschung 248, 317

- Zeugung 82, 84f, 276  
Zeugnis 11, 35, 180, 191, 210, 235,  
245, 252, 256, 287f, 317, 330, 370,  
374, 446, 460, 465  
Zorn 20, 69-71, 73, 77, 87, 105, 126f,  
130f, 137, 240, 435  
- Christi 118  
- Gottes 87, 117, 127, 130f  
Zufall 2, 10, 57, 69, 117, 181, 417  
Zukunft 306f, 466  
Zukünftigkei 107, 235  
Zulassung 114, 155f  
- Gottes 156, 195  
Zunder 84, 113  
Zustand 27, 29, 40, 70, 141, 143, 225,  
249, 368, 378, 380, 392, 455, 471  
Zwischenbestimmung 4, 8, 19, 23,  
272