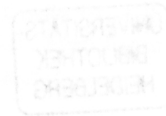


Steffi Hobuß, Nicola Tams (Hg.)

Lassen und Tun

Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis
von Gabe und kulturellen Praktiken



[transcript]



2014 A 9867

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2014 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2475-5
PDF-ISBN 978-3-8394-2475-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

**Gabe und kulturelle Praktiken im Spannungsfeld zwischen
Lassen und Tun. Eine Einleitung**

Nicola Tams & Steffi Hobuß | 7

**Quo maius pati nequit. Komparative des Leidens
und ihre Eskalationen**

Philipp Stoellger | 29

**Aktivität und Passivität der visuellen Wahrnehmung bei
Platon und Aristoteles**

Steffi Hobuß | 57

**Müßiger Widerstand? Vom subversiven Nichtstun der Philosophie
am Ende der Geschichte**

Martin G. Weiss | 79

**Schweigen die Sirenen? Epistemische Gewalt und
feministische Herausforderungen**

Sabine Hark | 99

**»Aber das Gedicht spricht ja!« –
Ethik und Textualität in Celans Gedichten *Schibboleth*
und *Du liegst***

Martin Schierbaum | 119

**Gabe und Performativität.
Von der performativen Kraft leerer Versprechen**

Nicola Tams | 159

**Übertreibung und Zweideutigkeit: Derrida und Merleau-Ponty über
Passivität und Aktivität im Performativen**

Marie-Eve Morin | 183

Über die Bedingungen einer bedingungslosen Gastlichkeit

Pascal Delhom | 209

Tun und Lassen im Mund.

Anthropologische Dimensionen des Mundraums

Hartmut Böhme | 231

Autor_innen | 259

**Gabe und kulturelle Praktiken im
Spannungsfeld zwischen Lassen und Tun**

Eine Einleitung

NICOLA TAMS & STEFFI HOBUB

»Die kurze Antwort auf die Frage nach der sozialen Konstruktion ist die folgende: Wenn Konstruktion bedeutet, dass auf die Materialität des Körpers einseitig die Gewalt der Konstruktion wirkt [...], haben wir es mit einem falschen Konzept von Konstruktion zu tun. [...] Es handelt sich um eine chiasmatische Situation, in der die Sprache [...] an der Herstellung des Körpers beteiligt ist, der Körper andererseits von keiner dieser Herstellungsversuche je ganz erfasst oder erschöpft werden kann.«¹

Das Thema dieses Sammelbands ist die Verschränkung von Gabe und kulturellen Praktiken aus philosophischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive. Der Ausgangspunkt ist eine gelegentlich geäußerte Kritik daran, dass sich die Kulturwissenschaften und die Kulturphilosophie zu stark auf die Bereiche der kulturellen Praktiken fixierten.

¹ Butler, Judith: »Körper in Teilen«, in: Deuber-Mankowsky, Astrid/Holzhey, Christoph F.E./Michaelson, Anja: Der Einsatz des Lebens, Berlin: b_books 2009, S. 49-54, hier: S. 50f.

Quo maius pati nequit

Komparative des Leidens und ihre Eskalationen

PHILIPP STOELLGER

1. VORAB: TUN UND LASSEN – AKTIVITÄT UND PASSIVITÄT?

Umgangssprachlich liegt es nahe, Tun und Lassen mit der Unterscheidung von Aktivität und Passivität gleichzusetzen. Ist doch das Lassen eben kein Tun, sondern dessen Anderes: ein Nicht- oder Nichtstun. Man kann sich selbst bestimmen, oder sich bestimmen lassen. So naheliegend diese Gleichsetzung ist, sie würde einiges verkennen (lassen). Denn bestimmt zu werden, gar fremdbestimmt (sei es in Liebe oder Gewalt) ist etwas gründlich anderes, als sich bestimmen zu lassen. Das heißt schlicht: Lassen ist kein Passiv, sondern ein transitives Aktiv. Zugespitzt: Lassen ist ein Tun, wenn auch ein besonderes. Das gilt grammatisch eindeutig: »jemand lässt etwas« ist ein Aktiv. Das gilt juristisch, sofern das Lassen wie Unterlassen eine Form des Tuns sei.¹ Es gilt auch philosophisch in mehrfacher Weise: Lassen und Rezeptivität sind noch vom aktiven Subjekt aus rekonstruierbar, Passivität hingegen, gar *reine* Passivität nicht. Seitens der Theologie ist das bereits in der deutschen Mystik und verschärft bei Luther geklärt worden.²

-
- 1 Vgl. Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen, Stuttgart: Reclam 1995; Stoellger, Philipp: Sterbenlassen. Für und Wider eine Unvermeidlichkeit, Teil I und II, in: *PrimaryCare*, (2007) 20/21, S. 337-340; (2007) 22, S. 367-371.
- 2 Vgl. Stoellger, Philipp: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Ergo: Die Differenz von Aktiv und Passiv ist nicht parallel zu Tun und Lassen, sondern Tun und Lassen sind zwei Formen der Aktivität, von der die Passivität zu unterscheiden ist.³ Und weiter noch, es gilt zweierlei Passiv zu unterscheiden: die unendlichen Korrelationen von Aktiv und Passiv, also ein korrelatives Passiv, mehr oder weniger; und davon unterschieden ein ›reines‹ oder ›absolutes‹ Passiv, etwa der Tod, das Gottesverhältnis oder möglicherweise der unbedingte Anspruch des Anderen.

Die Differenz von Lassen und Passivität lässt sich an einer paradoxen Formulierung der deutschen Mystik Johannes Taulers zeigen:

»Soll Göttliches (in den Menschen) hinein, so muß notwendigerweise das Geschöpfliche (zuerst) den Menschen verlassen. Alles Geschöpfliche 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«⁴.

Da jedes Lassen noch ein Tun ist, führt dies mit der *Verdopplung* des Lassens zu einem infiniten Regress: das Lassen des Lassens des Lassens... Soll auch das Lassen noch gelassen werden, wird *perpetuiert*, 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 wird das Problem der Eigenaktivität nicht nur verschoben, sondern verewigt – woraus sich der Erweis der Unmöglichkeit ergibt, mit dem Lassen dasjenige Andere des Tuns in den Blick zu bekommen, das bei Luther oder Levinas Passivität heißt.

3 Vgl. Stoellger, Philipp: Was man nicht lassen kann. Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹, in: Hermeneutische Blätter: Lassen, (2003) 2, S. 59-67.

4 Tauler, Johannes: Predigten. Vollständige Ausgabe, übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einsiedeln: Johannes³1987, S. 170f (Hervorhebungen: P.S.); vgl. ebd., S. 177ff.

2. LEVINAS' PASSIVERE PASSIVITÄT

Levinas erklärte etwas paradox oder hyperbolisch:

»Die Subjektivität [...] vollzieht sich als eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität. Der diachronen Vergangenheit [...] entspricht oder antwortet die unübernehmbare Passivität des Sich«⁵.

Dieser ›Vollzug‹ der Subjektivität wird in Aufnahme einer Figur von Husserls ›Analysen zur passiven Synthesis‹ entfaltet:

»Se passer‹ – sich vollziehen – denkwürdiger Ausdruck, in dem das *sich* sich gleichsam abzeichnet in der Vergangenheit, die vergeht und so *sich* vollzieht wie das Altwerden – ohne ›aktive Synthesis‹«⁶.

Subjektivität, die üblicherweise als Aktivität und Vermögen bestimmt wurde, erfährt hier eine Schubumkehr: Sie wird, was sie sein wird, in passiver Genese.

Die wesentlichen Metaphern für diese ›passivere Passivität‹ sind bei Levinas (der Mystik verwandt) *leibliche*: »Verwundbarkeit, Ausgesetztsein der Beleidigung, der Verletzung«⁷. Und diese Metaphorik des Leibes bestimmt auch die grammatische Näherbestimmung:

»Passivität, die passiver ist als jede Geduld, Passivität des Akkusativs, des Anklagefalls, Trauma einer Anklage, unter der eine Geisel bis hin zur Verfolgung zu leiden hat, Infragestellung der Identität [...] der Geisel, die an die Stelle der Anderen gesetzt wird: *Sich* – Niederlegung oder Niederlage der Identität des *Ich*. Genau das ist, radikal gedacht, die Sensibilität. In diesem Sinne Sensibilität als die Subjektivität des Subjekts«⁸.

5 Levinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, S. 49. Vgl. ders.: Das sinnlose Leiden, in: ders., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München: Carl Hanser 1995, S. 117-131.

6 E. Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, S. 49f. »Die Antwort, die Verantwortung ist – für den Nächsten einzustehen – erklingt in dieser Passivität, in diesem Sich-vom-Sein-Lösen der Subjektivität, in dieser Sensibilität oder Empfindlichkeit der Sinne« (ebd., S. 50).

7 Ebd.

8 Ebd.

Die ostentativ theologische Fortbestimmung der ›Sensibilität‹ lautet dann: »Stellvertretung für den Anderen – der Eine an der Stelle des Anderen – Sühne«⁹.

Dem näher nachzugehen wird im Folgenden zu einem Gespräch zwischen Phänomenologie und (protestantischer) Theologie führen – in Form eines Chiasmus wechselseitigen Anspruchs und Antwortens, die auf je ihre Weise differieren. Um einen Verdacht vorab zu benennen: Es geht *nicht* um eine Konkurrenz und Konkurrenz im Passivitätsdenken zwischen Theologie und Phänomenologie; auch *nicht* um eine theologische Indienstnahme der Phänomenologie; noch weniger um eine ›fundamentalanthropologische‹ Fusion beider. Es geht vielmehr darum, wie beide einander förderlich sein können in ihrer Aufmerksamkeit und Entfaltung der Phänomene und Probleme von Pathos und Passivität. Denn – für all das haben wir kaum noch Worte, nachdem ›Passivität‹ im Prozess der Moderne (um nicht Tribunal zu sagen) als vormodern verurteilt wurde. Es geht daher um einen wechselseitigen Wahrnehmungs- und Sprachgewinn.

3. PATHOSREGISTER: DIFFERENZEN DER PASSIVITÄT

Passivität ist eine riskante, wenn nicht sogar eine gefährliche Kategorie. Die Kritik daran und die transzendentaltheoretische Reduktion auf minimale Aktivität (wie Empfangen oder Rezeptivität) ist normativ begründet und verständlich, wenn es um die Zurückweisung repressiver Fremdbestimmung geht. Daher ist auch die Fremdbestimmung durch Trauma, Gewalt, Tyrannei, Schmerz oder Krankheit negativ besetzt. So kann man die Medizin als universale Heilsveranstaltung (und Heilsökonomie) der Moderne verstehen, um sich gegen die schmerzlichen Passivitäten der Natur, die wir sind, zu wehren.

Allerdings kann die Aufmerksamkeit für Passivität/-en nicht schlicht *Affirmation* suchen, als ginge es darum, solche schmerzlichen Fremdbestimmungen zu rehabilitieren oder gar zu feiern. Das ist trivial, aber doch ein untriviales Problem. Denn die Pauschalisierung von Passivität als Negativum (als modernes *malum*) provoziert Kritik, wenn Passivität differenzierter gesehen wird. Damit ergibt sich eine naheliegende Hermeneutik des Verdachts gegenüber ›Passivitätsforschungen‹, als würde damit wiederholt und affirmiert, was doch in der

9 E. Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 50. Vgl. ders., *Humanismus des anderen Menschen*. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. *Intention, Ereignis und der Andere*, Hamburg: Meiner 1989, S. 85-104.

Moderne im Zeichen von Autonomie und Selbstbestimmung errungen und abgearbeitet worden war.

Pathos und Passivität aber sind *nicht* mit ›Leiden‹ und ›Schmerz‹ identisch, wodurch sich (im Deutschen) Sprachprobleme ergeben. Das zeigt sich, wenn vom Leiden zur Verletzbarkeit, dem Pathischen, der Leidenschaft, dem Begehren und dem Mitleid übergegangen wird. Gäbe es diesseits der ›Antwortregister‹¹⁰ auch *Pathosregister*, wären die beunruhigend vielfältig. Denn ›Pathos und Passivität‹ werden auf vielerlei Weise ausgesagt.

Diese Vieldeutigkeit sollte man erinnern und zu wahren suchen gegenüber der nächstliegenden Vereindeutigung. Denn *Leiden ist nicht gleich Schmerz und Unlust*. Das Pathische oder Passive humanen Daseins kann man in seiner Vielsinnigkeit an polaren Figuren verdeutlichen. Widerfahren oder erlitten werden: Geburt und Tod ebenso wie lustvolle und unlustvolle Fremdbestimmung (heil-same oder unheilvolle), die Alterität (Eigenleib, Andere), ebenso lust- wie un-lustvoll, Glück wie Leid (i.e.S.), die sich beide in Überwältigung und Aphasie zeigen können, Träume wie Traumata oder Lust wie Schmerz. Das heißt: Erlitten wird nicht nur Leidliches, sondern auch Glückliches und Lustvolles. Nennenswert ist zudem, dass diese Antagonisten durchaus gemischt auftreten können, in ›gemischten Gefühlen‹, wenn die Polaritäten ineinander spielen, und es ist keineswegs immer klar, ob eine Fremdbestimmung so oder so ›ist‹, ›wirkt‹ und aufzufassen ist.

Von Pathos und Passivität zu sprechen geht einher mit der Frage nach dem Blick bzw. der Nähe und Distanz. Darüber entscheidet bereits die Art und Weise der Thematisierung von Passivität, sei es in Generalisierung (in der reinen Kategorie), der Individualisierung (Innenperspektive) oder Spezialisierung (der Diagnostiker und Therapeuten) oder der Differenzierung in hermeneutischer oder phänomenologischer Perspektive, sei es in Beobachtdistanz oder Teilnehmeridentifikation.

In Ordnungsfragen *kategorialer* Art werden entscheidende Selektionen getroffen: Zunächst einmal ist Pathos oder Passivität schlicht eine Kategorie, allerdings mit der Frage, ob sie – mit Aristoteles unterschieden – zu den ›großen‹ oder ›kleinen‹ Kategorien gehört (wie Relation, bzw. Ort, Zeit, Lage, Haben), die Kontingentes (bzw. Akzidentelles) bezeichnen. Wenn hingegen Sein wesentlich geschichtlich ist, Menschsein stets ›mehr unsere Zufälle als unsere Wahl‹¹¹ oder wenn der Mensch wird, was er sein soll, kraft des Zufallens von Gabe und

10 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

11 Vgl. Marquardt, Odo: *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Studien, Stuttgart: Reclam 1986, S. 118.

Gnade, werden diese vermeintlichen Kontingenzen und marginalen Aspekte höchst wesentlich. Dann ändert sich auch die Ordnung und Wertung der Kategorien, also der Aspekte unter denen ›etwas als etwas‹ bestimmt wird. Was im Aristotelismus als eher ›marginaler‹ Aspekt galt, kann in der Theologie seit Luther oder der Phänomenologie bei Levinas und Waldenfels basal und gewichtig werden, wenn sich der Blick wendet. Bereits in der Ordnung der Kategorien wird über die Wahrnehmungsordnung der ›Dinge‹ entschieden. In maximaler Abstraktion ist die Ordnung der Kategorien Ausdruck der Konkurrenz um Relevanz und Konsequenz der Leitdifferenzen, unter denen wahrgenommen und ausgewählt wird, was wichtig ist und was vielmehr nicht.

Analoges gilt *grammatisch*: Die Passivität der Verbform ist so selbstverständlich wie erstaunlich ungeklärt (gegenüber dem Aktiv). Als vorzüglich gilt oft die Vermittlung im Medium (aus dem Griechischen), Diminutive wie die der Rezeptivität, oder *vermeintliche* Passivitätsformen wie das Lassen (des Lassens, *Sichbestimmenlassen*¹²). Nochmals Analoges kehrt in der *Anthropologie* wieder: Wenn der Mensch vor allem dann Mensch sei, wenn er autonomer Agent ist, kraft seiner Selbstbestimmung setzt, was er ist, werden die Passivitäten und Kontingenzen entweder negiert als Fremdbestimmung oder marginalisiert als bestenfalls irrelevant. Die Perspektiven als Pathosregister ließen sich in diverser Hinsicht weiterführen. Dabei fällt auf, dass bestimmte disziplinäre Perspektiven einen besonderen Sinn für Pathos und Passivität aufweisen: beispielsweise Medizin und Psychologie, Hermeneutik und Phänomenologie sowie Metaethik und Theologie.

Nimmt man die Theologie zum Beispiel, ist der Sinn für Passivität allerdings mitnichten immer wünschenswert in Bestimmtheit und Wertung. Wie man es mit ›Passivität‹ hält, entscheidet sich erst in der näheren Bestimmung der nach- und vorlaufenden semantischen Qualifizierung – oder Disqualifizierung. Eine alte Denkgewohnheit ist, Passivität mit schmerzlichem Leiden gleichzusetzen und zu rationalisieren: *Leiden als Strafe* zu verstehen, als *gerechte* Strafe – durch die Götter (Antike wie Judentum und Christentum), oder durch Menschen, als Rache, Vergeltung oder aber durch Recht und Gesetz. Das hält sich in verwandelter Form bis in die zeitgenössischen Gesundheitsdiskurse: Wer leidet, an Krebs oder

12 Das Problem zeigt sich in der (sehr hilfreichen) Studie von Martin Seel über das Sichbestimmenlassen, mit der er seinen Sinn für das Andere der Selbstbestimmung zeigt – und doch in deren Horizont verbleibt. Ist doch das ›Lassen‹ die Minimalform der Aktivität und das Sichbestimmenlassen immer noch Wahl und indirekte Selbstbestimmung (vgl. Seel, Martin: Bestimmen und Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 46 (1998) 3, S. 351-365).

Herzkrankungen zum Beispiel, habe höchstwahrscheinlich nicht gesund genug gelebt. Der Zynismus dieses Tun-Ergehens-Denkens liegt auf der Hand, spätestens seit der sog. ›Krise der Weisheit‹ Israels, wie sie das Hiobbuch vor Augen führt. Seitdem ist Leiden nicht mehr als Strafe durch Gott verständlich – auch wenn sich diese Vorstellung nach wie vor durchhält. Theologisch ist das ein Grammatikfehler: weil Gott damit zum Urheber des Übels und das Übel zum (heilspädagogischen) Instrument gemacht würde.

Die jüngere Alternative zum Strafmodell ist *Leiden als Gnade*, als Auszeichnung. Wenn der Tun-Ergehens-Zusammenhang zerfiel wie modrige Pilze, kann die Korrektur dieses Irrtums zu einer irrigen (wenn nicht irren) Korrektur führen. Der Leidende ist nicht mehr der Ungerechte, sondern gerade der Gerechte – der leidende Gerechte. Das Gerechte am Leiden ist dann die Auszeichnung des Leidenden. Christus, die Märtyrer und ›alle‹ Heiligen sind die Exempla dieses Verständnisses. Die Mystik hat das exzessiv ausagiert. Und dazu ist das Nötige seit langem gesagt, prägnant vor Augen geführt in Seuses Fußtuchvision:

»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 zertrümmerte Löcher hinein«¹³.

Eine deutende Stimme in der Vision meint zu ihm: »Solch ein Spielzeug wirst du in deiner Brüder Rede werden«¹⁴. Nach dieser sogenannten *Fußtuchvision* verzichtete Seuse auf seine autoaggressiven Bußübungen. Die visionäre Kehre führte ihn dazu, von seiner Leidenssucht zu *lassen*, weil sie im Grunde Selbstsucht sei. Wer Leiden will und sucht – wird darin bestenfalls sich selbst finden und verlieren. 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.

13 Seuse, Heinrich: Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Zürich/Düsseldorf: Benziger 1999, S. 86.

14 Ebd.

4. SPRACHPROBLEME DER PASSIVITÄT

Die Unvermeidlichkeit des Logos, des Sprechens von Passivität, und damit des unvermeidlichen Sinns solchen Sprechens provoziert die dreifaltige Frage: Wie sprechen, wie *nicht* sprechen, wie *nicht nicht* sprechen von Passivität? ›Denk nicht, sondern schau!‹ könnte man mit Wittgenstein einwenden. Aber der Anspruch des Sagens und Zeigens bleibt auf Dauer unausweichlich. Angesichts von leid- oder lustvollen Passivitäten stellt sich früher oder später die ›Passion der Deutung‹ ein: eine Unvermeidlichkeit von ›Sinn‹ im Sagen und Denken. Es stellt oder schleicht sich ein ›Zusammenhang‹ ein, und sei es liminal in passiver Synthesis von Sinn in Assoziation oder Konnotation. Die Frage ist dann, *welcher* Sinn *wie* zu *verantworten* ist, und was für ein Verhältnis insbesondere zum Leiden, zum Leidenden und damit zum Anderen eingenommen wird. Das lässt sich modellhaft unterscheiden in *Dual*, *Korrelation*, *Kreuzung* und *Komparativ*.

Das Standardverfahren der Bearbeitung von ›Passivität‹ ist die *Korrelation*, die sich abgrenzt gegenüber den (vermeintlich vormodernen) *Dualismen*. Angeblich, so die retrospektive Konstruktion, habe von Aristoteles über Descartes bis zu Leibniz ein (metaphysischer) Dual von aktiv-passiv geherrscht, der transzendentaltheoretisch zu vermitteln sei, um überhaupt Passivität denken und von ihr intelligibel sprechen zu können.¹⁵ Seit der Passivitätskritik der Aufklärung (Kant, Schelling etc.) herrscht daher das Modell einer Korrelation (Schleiermacher, Cohen, Cassirer und Tillich z. B.). Dem entspricht die Umbesetzung der Passivität durch *Rezeptivität*, Empfänglichkeit, Aufnahmevermögen oder Fassungsvermögen. Die Gegebenheitsweise von Widerfahrungen ist dann die stets ›selbst gemachte‹ *Erfahrung*. Was auch immer widerfährt, das Subjekt ist darin rezeptiv – und das heißt: minimal aktiv, bei noch so großer Passivität. Das kann auf zwei Weisen gefasst werden: entweder wird *nur* von der basalen Aktivität des Subjekts ausgegangen. Dann ist Passivität nur eine Hemmung oder Minimierung dieser Aktivität. Oder Passivität ist das polar Andere der Aktivität, wird aber begriffen nur als deren korrelativ anderes (so wie das ›*alter ego*‹). Korrelation dominiert auch die dialektische Tradition (Hegel) wie die semiotische (Peirce). Nur was in reflexiver Weise vermittelbar sei, könne überhaupt gedacht und gesagt werden.

Demgegenüber ›gibt es‹ aber durchaus Alternativen. Husserls passive Synthesis als ein ›Erkennen‹ *ohne Ichaktivität oder -beteiligung* ist das eine Modell. Eine Art Ausschaltung oder ›Epoché‹ der Subjektaktivität könnte man das nen-

15 Dass das historisch so nicht zutrifft, dass auch bereits in der Scholastik (bei Thomas v. Aquin etwa) die Passivität als Rezeptivität vermittelt wurde, sei nur notiert.

nen, in den Grenzfällen von Konnotation, Affektion, Assoziation etc. Das ist bereits ein Hinweis auf die *negativistische* Tradition, mit dem Problem der Passivität umzugehen.

In theologischer Tradition wurde das Modell der *Kreuzung* in der Mystik wie bei Luther problemgeschichtlich weitergeführt: Es gibt immanent immer Korrelationen von Aktivität und Passivität, aber das *Gottesverhältnis* sei *rein passiv* (schöpfungstheologisch, soteriologisch). Das kann negativistisch verfasst sein (und klingt dann für viele ›pessimistisch‹); es kann auch emphatisch verfasst werden (schöpfung- und neuschöpfungstheologisch).

Diese Tradition scheint auch bei Levinas noch wirksam zu sein, auch wenn das eine *quaestio disputanda* ist. Dabei geht es um die Frage, wie die eingangs angeführte ›*passivere Passivität*‹ heißen soll. Ist das eine Kreuzung, eine Passivität, die quer steht zur Korrelation von aktiv-passiv? Oder ist das doch eine Steigerung, Übertreibung, Hyperbolé oder Entschränkung der (anfänglich noch korrelativen) Passivität? Der Wortlaut legt die Anknüpfung und Entschränkung nahe. Die Sprache wäre dann die der Eminenz oder Exzellenz, der Überschreitung. Dafür spricht auch der Sprachduktus von Levinas. Im Unterschied zu Husserls Passivität der Nichtbeteiligung des aktintentionalen Ich ist Levinas' *passivere 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«¹⁶.

›Anstelle‹ des Selbstbewusstseins tritt ein vorreflexives 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 unwiderruflich ist, das heißt, daß diese Passivität sich nicht in Akti-

16 Wenzler, Ludwig: Einleitung. Menschsein vom Anderen her, in: Emmanuel Levinas: Humanismus des anderen Menschen, Hamburg: Meiner 1989, S. VII-XXVII, XI. Das oben notierte Fragezeichen bezieht sich auf den Ausdruck ›Tatsache‹: wäre damit ein *factum brutum* gemeint, wäre das sonderbar. Es *könnte* sein, dass hier ein ethisch anspruchsvoller Sinn der *Tatsache* gemeint ist. Allerdings zeigte sich dann auch, dass Levinas dominant im Register des *Ethos* denkt und spricht, auch wenn das in ›Jenseits des Seins‹ durch die ›*passivere Passivität*‹ umgeformt wird.

vität ummünzen läßt, wie das die Verstandesrezeptivität auszeichnet, die sich immer in spontanes Aufnehmen umkehrt«¹⁷.

Wenn es der Anspruch des Anderen ist, der ›mich bewegt‹ und erst als Subjekt ›erweckt‹, ist erstens diese ›Urstiftungsrelation‹ all meiner Ichaktivität vorgängig, und zweitens bin ich darin in einer Weise passiv, die jeder 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‹ vorauszusetzen. So bleibt dieses Angesprochen-, In-Anspruch-Genommen- bzw. Beanspruchtworden meiner Antwort gegenüber uneinholbar vorgängig. Erst aus meinem Getroffensein geht die Artikulation meiner Beteiligung hervor, die sich in der Antwort zeigt. Darin manifestiert sich die *Kreativität* solch einer passiveren 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«¹⁸. Hier bestätigt sich der ›andere Anfang‹ eines ›anderen Ethos‹, mit Waldenfels gesagt: »Spuren eines Ethos, das dem Pathos eingezeichnet ist«¹⁹ – und *vice versa* kann man theologisch formulieren: Spuren eines Pathos, das dem Ethos eingezeichnet ist.

Eine prägnante Gestalt dieses Pathos ist die *Passion*, in theologischer Perspektive die Passion Christi, in Levinas' Perspektive die jedes Anderen. Das

17 Levinas, Emmanuel: Vom Einen zum Anderen. Transzendenz und Zeit, in: ders.: Zwischen uns, S. 167-193, 189. Vgl. ebd., S. 180: »Das Nicht-Intentionale ist von allem Anfang an Passivität, der Akkusativ ist gewissermaßen sein erster Fall. (Genau genommen 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.)«.

18 L. Wenzler: Einleitung. Menschsein vom Anderen her, S. XII. Hier von ›fähig‹ und ›machen‹ zu sprechen, ist allerdings recht misslich.

19 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 98.

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«²⁰.

Die hermeneutische Rätselfrage ist dabei, ob Levinas christologische Figuren übernimmt – und anthropologisch wendet. Nicht *einer* ist der ›leidende Gerechte‹, nicht Christus exklusiv ein für allemal, sondern *jeder Mensch* ist in dieser Weise gefordert. Nicht einer steht vor dem Gesetz, sondern jeder. Jenseits einer Kontroverstheologie ist diese gefährliche Nähe oder ›freundliche Übernahme‹ christologischer Inventionen eine abgründige hermeneutische Komplikation. Theologisch meldet sich Skepsis, ob – falls dem so wäre – nicht eine unendliche Überforderung des Menschen die Folge wäre. Im Zeichen des ›Humanismus des anderen Menschen‹ indes wäre genau das die Pointe. Phänomenologisch meldet sich Skepsis, ob damit nicht das Udenkbare schlechthin zur Urstiftung von Ethik und Metaethik würde. Im Zeichen eines Denkens des ›Jenseits‹ indes wäre genau das intendiert.

Ein hermeneutischer Vorschlag der ›Nichtverbindung von Verbindung und Nichtverbindung‹ muss die Differenz wahren: bei Levinas wird nicht Christologie übernommen oder gegenbesetzt, sondern es gibt eine irritierende Nähe bei immer noch größerer Differenz (oder umgekehrt?). In einem Punkt aber scheint mir die Nähe zur engsten Verwandtschaft zu werden: Es geht darum, die Immanenz der Transzendenz zu zeigen und zu sagen (und denkbar zu machen).

5. PATHOS ALS FIGUR DES DRITTEN ZU LOGOS UND ETHOS

Dieser kategoriale Dreischritt von Pathos, Ethos und Logos ist in der rhetorischen Tradition seit Aristoteles nur zu vertraut. Theologisch so zu differenzieren ist hilfreich, seit die Passion Christi zum Anfang der Theologie geworden ist. Das entsprechende Pathosdenken fand seine besondere Prägnanz in der deutschen Mystik und bei Luther. Auch bei Descartes etwa (im Traktat über die ›Passionen der Seele‹) war es noch prominent präsent. Von der Aufklärung und dem Idealismus hingegen wurde es zurückgewiesen (als *nonsense* oder absurd),

20 E. Levinas: Vom Einen zum Anderen, S. 176.

bis es dann wiederkehrte in Husserls Analysen zur passiven Synthesis und von neuem besondere Prägnanz fand v.a. bei Levinas, Ricœur²¹ und Bernhard Waldenfels. Sie begegnen in der theologischen Tradition der ›reinen Passivität‹ des Geschöpfes; der negatierten Passivität des Sünders (bis zur Akedie); dem *mere passive* der Rechtfertigung und der *vita passiva* christlichen Lebens (in Differenz zur *vita activa* vs. *contemplativa*) – bis zum ›leidenden Gott‹ in der Theologie des 20. Jahrhunderts (H. Jonas, H. Blumenberg, J. Moltmann, E. Jünger).

Überhaupt derart zentral von Passivität zu sprechen, ist neuzeitlich ungewöhnlich. Fragte Hans Blumenberg in seiner Passionsmeditation doch kritisch, warum Nietzsche die Passion nicht verstehen konnte.²² In gewisser Weise verfiel Nietzsche sich noch in den ›Eskalationen‹ Gottes und des Gottdenkens, die mit Anselms Argument angezeigt wurde: *quo maius cogitari nequit*. Diese Steigerungslogik zehrte von einer Dialektik, wie sie im Idealismus auf die Spitze getrieben wurde. Und dieselbe ist noch wirksam in der gegenläufigen Negativistik von Nietzsches Gottesüberwindungspathos. Dieser Verzicht auf eine dialektische Steigerungslogik fällt schwer, wenn man sich an Hegel misst, was selbst Derrida zum Problem wurde.

Das einmal dahingestellt, geht es doch um die Frage des Unaufhebbaren, einer widerständigen Kontingenz, oder aufhebungsresistenten Negativität, wie sie die Urszene des Kreuzestodes vor Augen führt. Sowenig das *malum* ›aufzuheben‹ ist und die Dialektik hier versagen *muss*, sowenig lässt sich dem (nicht auf das *malum* reduzierbaren) Pathos mit einem dialektischen Logos zureichend begegnen. Eine steigerungslogische Dialektik, freier formuliert: Ein Logos, der gegenüber dem Pathos das erste und letzte Wort behält, präntiert Macht: den Willen zur Macht, zur Deutungsmacht über das Pathos. Nur, eine Kreuzestheologie kann nicht zureichend als Logoschristologie verfasst sein – wenn sie vor allem Pathoschristologie zu sein hat: Passionstheologie.

21 Mit seinem ›Dreifuß der Passivität‹: vgl. Stoellger, Philipp: Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: Dalferth, Ingolf U./ders. (Hg.): Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 273-316.

22 Vgl. Blumenberg, Hans: Matthäuspassion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 306.

6. KOMPETITION UND KOMPARATISTIK

Nur zu schnell gerät man im Sprechen und Denken von Passivität in eine *Kompetition* und *Komparatistik* von Logos und Pathos. Und das ist prekär, zumal auch hier ›im Text‹ das Pathos im Medium des Logos thematisch ist. Die hermeneutische Frage ist daher, wie vom Pathos (seinen Phänomenen und Problemen) die Rede sein kann, ohne in eine solche Dialektik zu geraten, in der der Logos als Universalmedium und Vermittlungsinstanz herrscht. Die gelegentliche Kryptik und Opazität von Levinas' Art zu sagen, zu sprechen, zu stottern und emphatisch zu stammeln, scheint darin ihren Sprachsin zu haben: im Ringen um ein Sprechen, das *nicht* dem stets schon Gesagten (der dialektischen Tradition) das erste und letzte Wort überlässt.

Um dieses Problem selbst dialektisch zu begreifen, ist der Hinweis auf die rhetorische und phänomenologische Tradition des *Chiasmus* hilfreich. Bildet er doch ein Verhältnismodell, das *nicht* triadisch und *nicht* steigerungslogisch verfasst ist (mit Valéry, Merleau-Ponty, Waldenfels). Wird der Chiasmus zudem diachron und asymmetrisch konzipiert, erlaubt er eine Verhältnisbestimmung von *ego* und *alter* wie von Erfahrung und Widerfahrung, *ohne* damit bereits eine Teleologie oder einseitige Dominanz mitzusetzen. Er ist diskreter, zurückhaltender und damit phänomensensibler als eine solche Dialektik, die mehr präntiert. Es geht darin *auch* um die Diskretion und Zurückhaltung von Deutungsmachtansprüchen.

Ein davon zu *unterscheidendes* Problem ist, ob Pathos bzw. Pathosereignisse stets ›in Ordnung‹ gehen oder gebracht werden. Eine anthropologische, soziologische, phänomenologische oder theologische Ordnung kann und wird in der Regel versuchen, alles Widerfahrende in Ordnung zu bringen: in die Ordnung des Seins, Denkens, Lebens etc. Waldenfels wagt man kaum zu widersprechen, wenn er ›Ordnung‹ als phänomenologische Möglichkeitsbedingung von Außerordentlichem begreift: ›Es gibt Ordnung‹, schon immer. Denn ›gibt es‹ immer schon Kultur, symbolische Form, Tradition, Vorgaben etc. Die Frage ist nur, ob *Außerordentliches* immer schon *in einer Ordnung* auftritt einerseits; und wenn dem *nicht* so wäre, ob es stets ›in Ordnung gebracht‹ wird oder werden muss.

Das Problem lässt sich theologisch verdeutlichen: Passion und Kreuz Jesu waren offenbar schlechthin außerordentlich gegenüber der Ordnung des römisch-jüdischen Religionsrechts, wider die Ordnung der dominanten Theologien der Zeit und auch wider die Ordnung des Politischen der Zeit. Christlich hingegen galt sein Leben wie Sterben weder als ›in Ordnung‹ noch als nur ›wider die Ordnung‹, sondern als Anfang einer neuen Ordnung (Neues Testament und Christentum).

Damit ergibt sich ein gravierendes Problem: Selbst wenn dieses außerordentliche Ereignis nicht ›auf die Reihe‹ einer schon bestehenden Ordnung gebracht werden konnte – wurde es gleichsam ›zur Strecke gebracht‹, indem es zum Anfang einer neuen Ordnung wurde – und damit in einer höheren Ordnung aufgeht: der Heilsökonomie.

Eine alte Ordnung galt als *non capax* Christi. Die neue Ordnung Christi wurde dann aber so konzipiert, auf dass man ihn fassen und einordnen konnte. Nur wird damit das Außerordentliche ›in Ordnung gebracht‹, gleichsam normalisiert und um seine Widerständigkeit gebracht. Im Extremfall kann dann gelten, dass die Institution *qua* Institution suisuffizient ist und des Außerordentlichen (namens Geist Christi) nicht bedarf, um heilsökonomisch korrekt zu funktionieren (wie es Augustin in seiner späten Amts- und Sakramentslehre vertrat). Dagegen insistieren die Reform- und Revolutionsbewegungen des Christentums auf dem Ungenügen, der Suiinsuffizienz der Institution – im Namen eines Außerordentlichen, das nicht in der Ordnung aufgeht, auch wenn es von ihr symbolisiert wird. Dieser Einspruch wird dann allerdings regelmäßig ›unglücklich‹, wenn durch eine *andere* Ordnung das Andere der Ordnung repräsentiert werden soll. Eine weitere Ordnung kann die Spannung von Ordnung und Außerordentlichem nicht ›aufheben‹ und integrieren.

Das Pathos als Figur des Dritten zu Ethos und Logos ist zunächst ein Widerlager gegen logische wie dialektische Aufhebungspräntionen und Ordnungsversuche. Aber dergleichen kehrt wieder am Ort des Logos des Pathos. *Krankengespräche* können so verlaufen, dass man den Eindruck gewinnt, es ginge darum, wer ›mehr‹ gelitten habe, ›kränker‹ sei oder die aufwendigere Behandlung benötige. Vielleicht gibt es dergleichen auch als Arztgespräche, wer die spektakuläreren Fälle habe, in einer Art Wettkampf der Heilungskompetenz. Von religiösen Wundertätern wird dergleichen ja erzählt, und die Geschichten aller Heiligen (wie in der *Legenda Aurea*) machen gelegentlich den Eindruck einer religiösen Olympiade über die Zeiten hinweg. ›*Opfergespräche*‹ könnte man das nennen, im Zeichen der Frage: Wer ist das größere Opfer? Zu diesem religiösen Wettkampfsport hat das Christentum nicht wenig beigetragen.

Quo maius pati nequit – war für die ersten Christen klar: Niemand hat je mehr gelitten oder könnte mehr leiden als Christus selbst. Das Kreuz sei das Pathosereignis, über das hinaus nichts Größeres erlitten werden könne. Aber kaum ist das formuliert, das Kreuz Christi sei ›*mors turpissima crucis*‹,²³ ist schon das

23 Vgl. Hengel, Martin: *Mors turpissima crucis*. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ›Torheit‹ des ›Wortes vom Kreuz‹, in: Friedrich, Johannes/ Pöhlmann, Wolf-

proton pseudos präsent: der sprachliche Sündenfall. Denn das provozierte umgehend 1. Imitationen und 2. Kompetitionen der Imitatoren und schließlich 3. die umfassende Kritik dieser Opferlogik, sei es kulturtheoretisch (Girard) oder historisch als Moderation und Relativierung des Außerordentlichen.

Wenn über Pathos und Passivität gesprochen wird, kann sich eine Variation von Kompetition und Komparation einstellen: wer der mehr Leidende oder das größere Opfer ist – nicht ohne den prekären Hintersinn, damit Aufmerksamkeit zu erzeugen und in eine Position von Bedeutung und Deutungsmacht zu kommen.

Denn die Opferrolle ist bei noch so großer Ohnmacht immer noch mächtiger als gedacht: Die Leidensgeschichte Israels war *auch* eine Geschichte von (exklusiver) Erwählung; die Leiden des Gottesknechts waren Symptom seiner Auszeichnung; die Passionsgeschichte war die Erscheinung der Hoheit in Niedrigkeit; die Schwäche und Leiden des Paulus waren Zeichen seiner apostolischen Vollmacht; die Leidenssuche und -sucht der Mystiker (wie des jungen Seuse) galten als von Gott geschickt (zur Prüfung und Auszeichnung) – und so geht es immer weiter mit Kompetitionen und Komparativen. Die christliche Urimpression dessen ist der Gekreuzigte. Um es mit Eberhard Jüngel zu exemplifizieren: Am ›Kreuz Jesu Christi wird jene Ohnmacht erfahren, die als Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe nicht destruiert, sondern allererst konstituiert‹.²⁴ Damit wird ein metaphysischer Allmachtsbegriff zerstört und die Macht des ›leidenden Gottes‹ neu zu begreifen versucht: als Macht der Liebe. So schleicht sich von neuem ein Komparativ ein: bei noch so großer Ohnmacht eine immer noch größere Macht zu postulieren, kraft derer letztlich die Macht des Todes gebrochen wird.

Seit Christus oder schon seit der Leidensgeschichte Israels wie des Gottesknechts steht das Opfer unter Machtverdacht – wenn es als Gottes Bote, Gottes Sohn oder Samariter gesehen und ausgestellt wird. Darin gründet der religiöse Reflex der *Compassion* und der affektiven *Identifikation* mit dem Leidenden. Diese Ambivalenz sollte nicht übersehen werden. Nicht nur Diakonie und Spendenwesen, sondern vordem die Sozialdynamik der Gemeinden und Kirchen ken-

gang/Stuhlmacher, Peter (Hg.): *Rechtfertigung*, Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 1976, S. 125-184.

24 Jüngel, Eberhard: *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: Mohr Siebeck 1990, S. 151-162, 160.

nen daher einen beinahe instinktiven Reflexbogen: sich für den einzusetzen, der als Opfer erscheint, und sich kraft dessen zu vergemeinschaften. Opfer vergemeinschaften seit jeher, nur christlich nicht mehr *gegen* das Opfer (wie Girard meinte), sondern für und mit dem Opfer. Das Leiden des Anderen wird zum Grund der ›kommenden Gemeinschaft‹, des Mit-Seins mit ihm und miteinander. Dass dabei erhebliche Exklusionen und Blindheiten drohen, kann leicht vergessen werden.

In politischen Kontexten wird die Rolle des Opfers und des Leidenden ebenso funktionalisiert wie in Verbreitungsmedien. Das gilt nicht nur für die Rhetorik der Vergebung (wie sie Derrida problematisierte), sondern auch für die von Leid und Opfer. Dass die Inszenierung des Leids, der Opfer, die Ausstellung von potentiell Leid wie der Verletzlichkeit auch zur medialen und ästhetischen Strategie geworden ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Leiden (im Wartezimmer) wie Verletzlichkeit (etwa Nacktheit auf der Theaterbühne) dient *auch* der *Aufmerksamkeitsgenerierung*. Der ›Ecce homo‹ wie der leidende Gottesknecht sind ›cultural patterns‹ geworden. Damit ist noch nichts über Sinn und Geschmack solcher Expositionen gesagt. Aber es weckt Zweifel an einer fraglosen Rezeption und Attraktion solcher Strategien. Wenn ein ›heiliger Vater‹ sein Leiden ausstellt oder ausgestellt wird, kann solche Exposition auch gewollt wirken. Und sie wird theologisch abgründig, wenn ein ›heiliger Vater‹ als Haupt der ›sündlosen Kirche‹ selbst nur als sündlos gelten kann – so dass sein Leiden das Leiden eines Sündlosen ist. Abgründig, denn das kann nicht mehr exemplarisch, sondern muss theologisch sakramental aufgefasst werden: Wer nicht um seiner Sünden willen leidet, muss doch für andere leiden.

Den Strategien der Aufmerksamkeitsgenerierung entspricht, was psychologisch ›Opferidentifikation‹ genannt wird. Es ist spätestens seit dem Samariertergleichnis ein kultureller Reflex im Christentum, sich mit dem Opfer zu identifizieren – steht er doch unter ›Christusverdacht‹: als einer der Geringsten unter seinen Brüdern, der ihm nachfolgt im Leiden. So plausibel das *prima facie* ist und eine gewichtige Intuition christlichen Ethos darstellt, so prekär ist der Nebeneffekt: Wer sich mit dem Opfer identifiziert, steht auf der richtigen Seite, so scheint es. Dass damit eine Selbstermächtigung und eventuell auch Exkulpation einhergeht, ist die appräsente Seite dessen.

Ethisch ergibt sich hier ein weiteres Problem: Wenn das Leiden des Anderen ›im Affekt‹ zum Mitleiden und zum Eingreifen bzw. zur Hilfe führt – wem wird dann geholfen und warum? Warum hilft der Samariter dem unter die Räuber Gefallenen? Um seine Haltung zu zeigen, oder allein um Gottes willen (um Gott zu gefallen?), um eines Wertes wie der Nächstenliebe willen, oder schlicht um des Anderen willen, der da zum Opfer geworden ist? Wenn es ihm vor allem darum

ginge, seine Haltung zu zeigen – wäre das *dubios*. Denn dann ginge es erst sekundär um den Anderen, primär aber um das Zeigen der eigenen Haltung. Das wäre in kantischer Tradition eine äußerliche Güte, die vor allem so scheinen, erscheinen und gesehen werden will. Sie mag noch so gut und richtig sein, wenn sie zu zeigen das *primum movens* der guten Tat wäre – würde diese zur Selbstdarstellung. Die Hermeneutik des Verdachts würde darin vielleicht nur eine Selbsthilfe sehen, auch wenn dabei dem Anderen etwas zugute kommt. Theologisch ist es subtiler: Wird dem Anderen nur ›um Christi willen‹ geholfen (vom Lohnkalkül einmal abgesehen)? Ist dann die Zuwendung zum Anderen (wie die entsprechende Vergemeinschaftung) nur auf das Eine aus: auf Christus- bzw. Gottesgemeinschaft? Dann würde der Andere zum Vehikel oder Medium zu diesem Zwecke – und nicht ›um seiner selbst willen‹ relevant werden.

Die Komplikation zeigt sich auch im Glaubensverständnis: Der Sinn des Glaubens, der Liebe zu Gott, ist *nicht Gott selbst*, auch nicht der *Glaube selbst*, sondern der Nächste bis zum Äußersten, zum Feind. Das heißt, nicht das Gottesverhältnis selber ist Sinn und Zweck des Glaubens, sondern dessen Unwucht und Wendung zum Dritten und Nächsten. Der Sinn Gott zu lieben, ist den Nächsten zu lieben. Schärfer formuliert: Der Sinn Gott zu lieben, ist nicht ihn zu lieben, sondern *wie* er zu lieben (den Nächsten). Denn der Glaube trifft in Gott auf den Inbegriff von Gemeinsinn, der von Gott weg weist in die Sozialverhältnisse. Diese Wendung, gleichsam das Exzentrische, die Unwucht in der Wendung zu Gott hinaus zum Nächsten, ist entscheidend. Sonst könnte sich der Glaube in seiner Hingabe an Gott genügen – und Gott in der Hingabe des Glaubens. Es wäre ein heiler Zirkel, der darüber die Welt vergessen ließe. So könnte eine Grenzform von mönchischer oder mystischer Lebensform enden und den Sinn des Glaubens wie Gottes verfehlen.

7. HOMO CAPAX PASSIVITATIS?

Die Kompetitionen um Passivität finden einen Fokus in der Anthropologie (bzw. Subjektivitätstheorie). Denn wenn Widerfahrung als zu bewältigende in den Blick genommen wird, dann ist die Frage, ob und wie das Subjekt oder Selbst dazu in der Lage ist, Widerfahrung in Erfahrung zu transformieren, sei es epistemisch oder ethisch. Damit steht das Vermögen des Subjekts in Frage. Der *homo capax* bildet das Standardmodell – reflexiv, handlungstheoretisch, vermögensstheoretisch oder schöpfungstheologisch –, um mit den Widrigkeiten und Widerfahrungen umzugehen, die sich in der Passivität versammeln.

Im Hintergrund dieser Formulierung steht Ricœurs anthropologischer Grundsatz des *homo capax* (in *Das Selbst als ein Anderer*, den Gifford-Lectures, und insbesondere den beiden theologischen Vorlesungen, die »abgesondert« publiziert wurden).²⁵ Ricœur notierte,

»daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen sind [...] Der Begriff »Andersheit« bleibt dann dem spekulativen Diskurs vorbehalten, während die Passivität zur Bezeugung der Andersheit selbst wird.«²⁶

Die Ebenendifferenz von Spekulation und Phänomenologie provisorisch zugestanden, wird dann der spekulative, dialektische Diskurs beim (späten) Ricœur durch die Alterität reguliert, mit einer gravierenden These: »Der wichtigste Vorzug einer solchen Dialektik besteht darin, es dem Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzunehmen.«²⁷

Ricœur entwarf seinen »trépied de la passivité« erstens als die »Erfahrung des Eigenleibes« (*corps propre*) bzw. des Leibes (*chair*), der als »Vermittlung zwischen dem Selbst und einer Welt« verstanden wird, die ihrerseits als fremd erfahren wird (*étranger[er]ité*); zweitens als die Fremderfahrung des Selbst im Verhältnis zum »Anderen als es selbst« (*la relation de soi à l'étranger*, au sens précis de *l'autre que soi*); und drittens als die Passivitätserfahrung im Selbstverhältnis im Gewissen.²⁸ Dieser »Dreifuß der Passivität, *mithin der Andersheit*«²⁹ (*le trépied de la passivité, et donc de l'altérité*) sucht die »disparaten [disparates] Erfahrungen« der Andersheit bzw. die »Verschiedenheit der Brennpunkte« (*diversité de foyers*) zusammen zu denken. Gegen das »verherrlichte Cogito« ebenso wie gegen das »gedemütigte Cogito« spricht Ricœur vom »gebrochenen Cogito«, um verständlich zu machen, dass es hier seine »ihrerseits gebrochene Bezeugung«³⁰ finde. Und *dennoch* bleibt dieses »Selbst als ein Anderer« bei Ricœur ein

25 Vgl. Ricœur, Paul: *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 28 (1988), S. 83-99; ders.: *Phénoménologie de la Religion* (1), in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 45 (1993), S. 59-75.

26 Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink 1996, S. 383.

27 Ebd.

28 Vgl. ebd., S. 384.

29 Ebd. Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 286f.

30 P. Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, S. 383.

homo capax, der es vermag, mit diesen drei Passivitäten mehr oder minder souverän umzugehen.

Dass es in Ricœurs Religionsphilosophie dabei nicht geblieben ist, ist das Bemerkenswerte. War seine Theorie des Selbst noch von einem *homo capax* bestimmt, dem »vermögenden« Menschen, der letztlich seine Selbstwerdung bestimmt, so zerbricht diese gut humanistische Voraussetzung in Ricœurs Arbeit am Tod (»Lebendig bis in den Tod«)³¹ – auch wenn er selbst dort noch *Lebendig bis in den Tod* zu denken versucht. Das »mysterium« der Passivität, sei es *tremendum* oder (zugleich) *fascinosum*, ist, dass sie als Widerfahrung immer die eigenen Vermögen ebenso herausfordert, wie sie sie überfordert, wenn es »erst« wird. Gegenüber Gott und Tod, Geschichte wie Zukunft, Kontingenz oder Unmöglichkeiten erweist sich der *homo capax* letztlich immer als überfordert. Levinas' Hyperbolé des Anspruchs des Anderen ist ein Paradigma dessen, aber eben nicht das einzige. Geht es doch mit der Passivität im Grenzwert um das, was den Horizont des Logos überschreitet, des *dialektischen* Logos (bei Ricœur). Eine Figur dessen ist die Störung, der Riss – oder, auch ausgespart in seinem früheren »Dreifuß«, der Tod.

Solch ein Riss macht sich bemerkbar, wenn einem die Worte fehlen (nicht nur sprachkritisch, wenn sie einem zerfallen wie modrige Pilze, sondern wenn Aphasie, also Sprachlosigkeit sich einstellt). Statt der Bilder und der Imagination des Todes, der Toten und des eigenen Todes verweist Ricœur auf das Ringen mit dem Tode, weil »im Laufe dieses Ringens selbst das *Wesentliche* auftaucht«, die »innere Gnade«, und zwar »[d]as Religiöse [...] *das Allgemeinreligiöse*«³². »Es handelt sich vermutlich dabei um die einzige Situation, in der man von einer religiösen Erfahrung sprechen kann«, bekennt Ricœur. Denn in diesem Ringen komme es – nicht zur Aphasie, zum Zusammenbruch aller Sprache, sondern zur »Mobilisierung der tiefsten Lebensquellen im Aufscheinen des Wesentlichen«³³.

Der *homo capax* kommt an seine Grenze – über die er auch in der Reflexion der Grenze mit keiner Dialektik hinaus und hinweg kommt. *Daraus* wird Ricœurs Ikonoklasmus und Imaginationskritik verständlich: nicht über den Tod

31 Vgl. zu diesem Wandel im Denken des Subjekts bei Ricœur: Gutjahr, Marco: *Das Imaginäre und der Tod. Ricœur und der Exorzismus der Schreckensbilder*, in: Stoellger, Philipp/ders. (Hg.): *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, S. 247-284, 263ff.

32 Ricœur, Paul: *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, übersetzt und herausgegeben von Alexander Chucholowski, Hamburg: Meiner 2007, S. 17.

33 Ebd., S. 19. Zu den »Sackgassen der Erfahrung« bei Ricœur: vgl. M. Gutjahr: *Das Imaginäre und der Tod*, S. 259ff.

hinaus – sondern in überraschender Schubumkehr hinein ins Leben: das Sterben als ultimative Intensivierung des Lebens im Ringen mit dem Tod. Kein heroisches Ergreifen des Todes (gegen Heidegger), sondern – eine Intensivierung des letzten Lebens, noch der letzten Schwäche, bis zum letzten Atemzug. Wenn das ungefähr die Urimpression fasst, um die Ricœur kreist, ist auch seine Frage entscheidbar: »ist der Tod [...] tatsächlich *realer* als das Leben«³⁴? Aber wenn jede Einbildung eines jenseitigen Weiter- oder Überlebens ikonoklastisch zerschlagen³⁵ wird – was bleibt dann? Ricœurs Antwort klingt zunächst von neuem spekulativ und unerschwinglich: »die Übertragung der Liebe zum Leben auf den Anderen. Den Anderen, der mich überlebt, lieben«³⁶. Und Ricœur verweist hier auf die »großen rheinischen Mystiker«, um diesen Gewinn in der »Entsagung gegenüber dem eigenen Überleben«³⁷ zu verstehen. Abel reformuliert das so: »die Übertragung meines Verlangens zu leben auf die anderen [...], insofern es sich als unverletzbar, als stärker als der Tod erweist«³⁸. Das hieße: stark wie der Tod und darum stärker ist das Verlangen zu leben – allerdings nur das lebendige eigene Verlangen, nicht das eigene Leben. Aber – kann das auf andere »übertragen« werden?

Es ist nur bemerkenswert, dass Ricœur dies zu einer Überschreitung von »Soi-même« führt: »Selbst der *Ipseitität* entsagen?«³⁹ fragt er, oder: »Dem *ipse* für eine Vorbereitung auf den Tod entsagen?«⁴⁰. Als Möglichkeitsbedingung dessen gilt ihm das »Vertrauen in die Sorge Gottes, »schematisiert« als Gedächtnis Gottes und *dauerhafte* [...] Bewahrung des Gewesen-seins?«⁴¹ Vorbildlich dafür gilt ihm der Gehorsam Jesu im Dienst für die Anderen – und zwar Vorbildlich für eine »positive Ethik der Abgeschiedenheit«⁴². Das ermöglicht dann ein »Mourir au bénéfice de«⁴³, ein »Sterben zum Wohle von«⁴⁴ – also Ricœurs Version der Sub-

34 P. Ricœur: *Lebendig bis in den Tod*, S. 35.

35 Vgl. ebd., S. 59.

36 Ebd. Vgl. weiterhin ebd., S. 61, und die Einleitung von Oliver Abel in: Vorwort, in:

P. Ricœur: *Lebendig bis in den Tod*, S. XIX-XXXI, XXIV und XXXI.

37 P. Ricœur: *Lebendig bis in den Tod*, S. 59.

38 O. Abel: Vorwort, S. XXXI.

39 P. Ricœur: *Lebendig bis in den Tod*, S. 69. Vgl. die ausführliche Herleitung dieser »Überschreitung« in: M. Gutjahr: *Das Imaginäre und der Tod*, v. a. S. 282f.

40 P. Ricœur: *Lebendig bis in den Tod*, S. 69.

41 Ebd., S. 71.

42 Ebd., S. 73.

43 Ebd., S. 74.

44 Ebd., S. 75.

stitution (gegen Levinas)⁴⁵ als Gabe. Im Rückblick auf die oben genannte Schubumkehr des Glaubens als »Begehren Gottes« in das Begehren des Nächsten kehrt hier philosophisch die Frage wieder, ob der Mensch so »capax«, so vermögend sein kann, angesichts des Todes »sein Leben auf das der Anderen zu übertragen« – es hin- und wegzugeben *à fonds perdu*?

Ricœurs Weg vom spekulativen *Diskurs* über sein Bekenntnis, »auf Hegel zu verzichten«, zum *Chiasmus* führt in einen finalen *Bruch* in *Lebendig bis in den Tod*. Hier gerät Ricœur an die Grenze dessen: was ihm vorausgeht und »was bleibt« oder auch nicht bleibt. Der *symmetrische* Chiasmus von *ego* und *alter* wie von *idem* und *ipse* gerät aus dem Lot, kommt in eine Schiefelage. Er wird – in Levinas verwandter Weise – asymmetrisch: Der Primat des Anderen zeigt sich als Silberstreif am Horizont des eigenen Lebens, nicht eigentlich als *Primat*, sondern als das Wofür und Worumwillen des eigenen Lebens »bis in den Tod«.

8. QUO NIHIL MAIUS PATI: NIETZSCHE CONTRA LEVINAS?

Die »Niedrigkeit« zu denken und vom Widerfahrenen zu sprechen, entkommt am Ort des Selbst oder Subjekts keineswegs dem Problem einer Kompetition und Komparation. Die religiösen, sozialen wie politischen Diskurse sind voll von dieser prekären Logik. Und es fragt sich auch, ob nicht Levinas' eingangs angeführte Wendung von der »passiveren Passivität« an derselben Teil hat?

»Die Subjektivität [...] vollzieht sich als eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität. Der diachronen Vergangenheit [...] entspricht oder antwortet die unübernehmbare Passivität des Sich«⁴⁶.

Eine Hermeneutik des Verdachts fände hier vermutlich eine sublimierte Selbststeigerung im Leiden, eine Selbstvergrößerung im Opfer – und damit eine Selbstverschließung in der Kompetition mit anderen. Nietzsche würde die Geste der passiveren Passivität geradezu *heroisch* erscheinen – gegenüber dem natürlichen Hang des Menschen, dem Leiden »auszuweichen«:

»Der Mensch weicht nach Kräften dem Leiden aus, aber noch mehr der Deutung des erlittenen Leidens, in immer neuen Zielen sucht er das dahinten Liegende zu vergessen. Wenn der Arme und Geplagte sich gegen das Schicksal aufbäumt, welches ihn gerade an diese

45 Vgl. ebd., S. 77; vgl. O. Abel: Vorwort, S. VIIIff., bes. XIIIff.

46 E. Levinas: *Jenseits des Seins oder als anders als Sein geschieht*, S. 49.

rauhste Küste des Daseins warf, so will auch er sich nur betrügen: er mag nicht in das tiefe Auge hineinsehen, das ihn aus der Mitte seines Leidens fragend anblickt, als ob es sagen wollte: ist es dir nicht leichter gemacht, das Dasein zu begreifen?⁴⁷

Levinas notierte: »Die eigene Passivität des Aushaltens, der Geduld – die passiver ist als alle zum Freiwilligen korrelative Passivität – bedeutet in der ›passiven‹ Synthesis ihrer Zeitlichkeit⁴⁸. Nur – was soll das bedeuten und was kann ›Bedeuten‹ bedeuten in dieser passiven Synthesis? Es wird jedenfalls alles, nur nicht ›leichter gemacht, das Dasein zu begreifen‹, wenn man Levinas folgt. Und wenn einer dem Leiden *nicht* ausgewichen ist, dann er. Hier begegnen sich seltsamerweise Nietzsche und Levinas – Nähe aus einer immer noch größeren Ferne. Das *könnte* daran liegen, dass beide gegen die Eskalationen des Gottesbegriffs andachten und -schrieben: gegen den Gott des *quo nihil maius cogitari nequit* Anselms (der, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann). Nietzsche schrieb vom Menschen in einer Konkurrenz gegen Gott; Levinas hingegen in einer *Rekurrenz* und kenotischen Logik: Als könne Kleineres und Niedrigeres nicht gedacht werden. Nur deutet sich auch bei Levinas ein fast ›heroisch‹ zu nennender Gestus an: wenn einem die unausweichliche Übernahme unendlicher Verantwortung für den Nächsten zugemutet wird – als hätte auch der ›Humanismus des anderen Menschen‹ einen ›anderen‹ Übermenschen im Sinn. Das wiederum könnte daran liegen, dass Nietzsches Übermensch wie Levinas' ›Geisel‹ Verwandte der Christologie sind: der eine in rigoroser Selbststeigerung, der andere in rigoroser Fremderhaltung? Der eine in Konkurrenz und Competition; der andere vielleicht nicht weniger kompetitiv, als ginge es darum die *vita passiva* Christi in radikaler Weise als ethische Lebensform einsichtig zu machen. Ich halte diese hermeneutischen Vermutungen für *unentscheidbar*. Aber sie sind dennoch nicht grundlos.

Beide Eskalationen – einmal der Aktivität in Nietzsches eskalierender Selbststeigerung, einmal der Passivität in Levinas' ›Fremdsteigerung‹ – artikulieren sich hyperbolisch, exzessiv und unendlich übertreibend. Es sind Übertreibungen der Immanenz, in denen Transzendenz zu sagen und zu denken gesucht wird (darin der mystischen Sprachlogik verwandt), sei es die Selbsttranszendenz des Subjekts, sei es die Transzendenz des anderen Menschen.

47 Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1869-1874, in: ders.: Kritische Studienausgabe Bd. 7, herausgegeben von Colli, Giorgio/Montinari, Mazzimo, München/Berlin/New York: dtv 1980, S. 822.

48 E. Levinas: Jenseits des Seins oder als anders als Sein geschieht, S. 124.

Die Theologie protestantischer Provenienz (genauer: in Luthers Spuren) würde hier anders sprechen. Sie macht eine kategoriale Differenz zwischen der korrelativen Passivität (immanent) und der ›absoluten‹, ›reinen‹, quer zu den Korrelationen stehenden Passivität Gott gegenüber. Dann kann gesagt werden, der Mensch sei ›rein passiv‹ in Schöpfung und Versöhnung, die seine ›Kapazität‹ schlechthin überschreiten. Aber diese kategoriale Differenz muss dann am Ort der Lebensvollzüge dennoch vermittelt werden: wenn es um die Lebensform aus dieser Passivität geht (*vita passiva*). Das Problem ist ursprünglich verdichtet reflektiert in der Figur Jesu, in der Koinzidenz von Immanenz und Transzendenz.

9. KOMPETITIONEN: KOMPARATIVE UND DIMINUTIVE

Komparative sind in der Regel leistungsfähiger und langlebiger als Superlative. Die Geschichte des ontologischen Arguments Anselms zeigt das. Sein raffiniertes *quo nihil maius* bzw. *maius quam* ist immer noch größer als ein *maximus*. Ähnlich steht es um das Gottesprädikat der Perfektion (*ens perfectissimum*), dessen prozesstheologische Weiterführung als *perfectibilitas* immer noch weiter trägt. Nur ist man mit dieser Logik in dem, was Blumenberg eine Eskalation Gottes nannte oder »Gottesvergrößerung«: »Gott hatte sich den Menschen geschafften, daß dieser ihn ›großmache‹⁴⁹. Theologie zu treiben, sollte dann heißen, »Gott hochtreiben, ihn zu übertreiben⁵⁰, wozu er auf Anselms Argument verweist. Die Spätform (oder schon antike Vorform?) seien die »Exzesse des Philosophengotts⁵¹ mit der »Eskalation des Gottesbegriffs« und deren Konsequenzen im ›theologischen Absolutismus‹ des Nominalismus, dem gegenüber nur humane Selbstbehauptung noch helfen konnte. Der Gottestod ist der Tod des zu Perfekten – der im Perfekt immer gewesen sein wird.⁵²

Die Gegenbewegung war erwartbar: des Menschen Eskalationen in komparativer Selbststeigerung (bis in demütig hybride Programme wie ›Bewahrung der Schöpfung‹). Dazu gehörte die Aktivitätssteigerung und die Exklusion der Passivität als eines Menschen unwürdig oder unmöglich. Mit Schelling formuliert:

49 H. Blumenberg: Matthäuspasion, S. 100.

50 Ebd., S. 100f.

51 Vgl. ebd., S. 295ff.

52 Vgl. ebd., S. 302.

»Absolute Passivität [...] ist ein Begriff, der gar keiner Konstruktion fähig ist. *Receptivität, Capacität u.s.w. an sich* sind sinnlose Begriffe, und haben nur insofern Bedeutung, als man sich darunter nicht eine absolute *Negation*, sondern nur ein Minus von *Activität* denkt«⁵³.

Oder: »Absolute Passivität aber ist ein völlig sinnloser Begriff. Passivität gegen irgend eine Ursache bedeutet nur ein Minus von Widerstand gegen diese Ursache«⁵⁴. Die Aktivitätssteigerung bedeutet Passivitätsminderung bis zur Negation. *Quo maius pati nequit* ist demgegenüber eine Umbesetzung, eine Formvarianz von Anselms Wendung *quo maius cogitari nequit*: Gott sei der, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden könne. Eine »Umbesetzung« ist die Passivitätsformel, weil sie nicht im Horizont des Logos formuliert, sondern des Pathos. Eine Formvarianz ist sie, weil sie die Komparativik übernimmt. Damit wird eine Sprachlogik zu umschreiben gesucht, die sich im Sprechen von Passivität findet: die Kompetition zwischen Steigerung und Minimierung, wie in Nietzsche versus Levinas gegenläufigen Komparativen. Wer hat mehr gelitten, wer größeres, wer länger, tiefer, weiter – als ginge es um Leidenssport.

Verwendbar ist die Wendung vom *quo maius pati* zunächst als *christologische* Formel und damit in Differenz zur theistischen Steigerungslogik von Anselms Argument. So ruft sie zugleich die zweite Hälfte seines Arguments auf, wenn auch implizit: Gott sei *maius quam cogitari possit*.⁵⁵ Damit sind zwei We-

53 Schelling: Friedrich Wilhelm Joseph, 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, 1798/21806/31809, in: ders.: Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, S. 399-637, 465 (zur Wärmekapazität von Körpern).

54 Ebd., S. 556; vgl. ebd., S. 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., S. 560).

55 Vgl. Anselm von Canterbury: Prologion. Lateinisch-deutsche Ausgabe von Schmitt, Franziscus Salesius, Stuttgart: frommann-holzboog 1995, c. 15: »Herr, Du bist also nicht nur, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sondern bist etwas Größeres, als gedacht werden kann. Weil nämlich etwas derartiges gedacht werden kann: wenn Du das nicht bist, kann etwas Größeres als Du gedacht werden, was nicht geschehen kann.«

ge des Denkens und Sprechens angezeigt: die Negativik und die Eminenz oder Exzellenz der Selbstüberschreitung. Die eine endet in der Aphasie, die andere eher in der Plerophorie.

Was theologisch gesehen christologisch gilt, muss auch im Blick auf das Leiden *des Menschen* etwas erschließen: *Quo maius pati nequit* und *maius quam pati possit* – sind die beiden Bewegungen der Passivität: die intensive Steigerung (in Eminenz) oder die Übersteigerung und Negativität – bei der einem die Worte fehlen und die Fassungskraft überschritten wird. Die eine Bewegung geht noch vom *homo capax* aus, dessen Kapazität steigerungsfähig ist. Es wäre ein im Grenzwert heroisches Modell (der Selbststeigerung Nietzsches verwandt; imaginär ausgelebt in den Märtyrern und Heiligen). Die andere Bewegung bricht, zerbricht an dem Unfassbaren, das den Menschen hoffnungslos überfordert. Diese anthropologische Negativik kann in der Szene des Kreuzes oder anders in der unendlichen Überforderung durch den Anspruch des Anderen oder der Tora vorstellig werden.

Wäre da noch eine Verbindung dieser beiden nichtverbundenen Bewegungen? Dialektisch formuliert führt das in eine *Nichtverbindung* von Verbindung und Nichtverbindung. *Leiden mag im Normalfall der Logik des quo maius pati folgen; wird aber im Grenzwert maius quam pati possit werden. Das zeigt die Maximalpassivität, der Tod als maius quam pati possit* – und daher auch *maius quam loqui* oder *cogitari possit*. Auch wenn die christliche Theologie eine *noch* passivere Passivität bezeugt: Die Errettung aus dem Tod in der Neuschöpfung und Auferweckung. Ist das nur der Gipfel der Kompetition: Stark wie der Tod ist die Liebe, und damit letztlich schon immer stärker? Jedenfalls wechselt hier das Register – von der dunklen Passivität zu ihrem Antagonisten.

Eingangs wurde notiert, dass Passivität nicht auf Leiden zu reduzieren ist und Leiden nicht auf schmerzliches Leiden in aller Unlust. Das wird für diese letzte Andeutung wieder relevant: Die Passivität, von der die Theologie ausgeht und auf die sie zudenkt (und zuspricht), ist *nicht* der Schmerz.

Das bliebe negativistische, dunkle Passivitätsphänomenologie und -theologie: die *dark sides of life*. Unbedacht blieben damit die *bright sides*: von Schöpfung und Geburt über Geschichte und Treue bis zur Liebe und Versöhnung, gar der Vollendung der Kreatur. All das kann man lichte, helle, lustvolle und kreative Passivitäten nennen. Es sind jedenfalls die Passivitäten, von denen wir leben, auf die wir hoffen und die wir lieben – und die wir nicht lassen können und wollen.

LITERATUR

- Abel, Oliver: Vorwort, in: Ricœur, Paul: *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, übersetzt und herausgegeben von Alexander Chucholowski, Hamburg: Meiner 2007, S. XIX-XXXI.
- Anselm von Canterbury: *Proslogion. Lateinisch-deutsche Ausgabe* von Schmitt, Franziscus Salesius, Stuttgart: frommann-holzboog 1995.
- Birnbacher: Dieter, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart: Reclam 1995.
- Blumenberg, Hans: *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Gutjahr, Marco: *Das Imaginäre und der Tod. Ricœur und der Exorzismus der Schreckensbilder*, in: Philipp Stoellger/ders. (Hg.): *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, S. 247-284.
- Hengel, Martin: *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«*, in: Johannes Friedrich/Wolfgang Pöhlmann/Peter Stuhlmacher (Hg.): *Rechtfertigung, Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck 1976, S. 125-184.
- Jüngel, Eberhard: *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*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990, S. 151-162.
- Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. Intention, Ereignis und der Andere*, Hamburg: Meiner 1989, S. 85-104.
- Levinas, Emmanuel: *Vom Einen zum Anderen. Transzendenz und Zeit*, in: ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München: Carl Hanser 1995, S. 167-193.
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München: Alber 1992.
- Levinas, Emmanuel: *Das sinnlose Leiden*, in: ders.: *Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München: Carl Hanser 1995, S. 117-131.
- Marquardt, Odo: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1986.
- Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe Bd. 7*, herausgegeben von Colli, Giorgio/Montinari, Massimo München/Berlin/New York: dtv 1980.
- Ricœur, Paul: *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 28 (1988), S. 83-99.

- Ricœur, Paul: *Phénoménologie de la Religion (1)*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 45 (1993), S. 59-75.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink 1996, S. 383.
- Ricœur, Paul: *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, übersetzt und herausgegeben von Alexander Chucholowski, Hamburg: Meiner 2007.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *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, 1798/21806/31809*, in: ders.: *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, S. 399-637.
- Seel, Martin: *Bestimmen und Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46 (1998) 3, S. 351-365).
- Seuse, Heinrich: *Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann*, Zürich/Düsseldorf: Benziger 1999, S. 86.
- Stoellger, Philipp: *Was man nicht lassen kann. Grammatische Bemerkungen zum »Lassen«*, in: *Hermeneutische Blätter: Lassen*, (2003) 2, S. 59-67.
- Stoellger, Philipp: *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: Dalferth, Ingolf U./ders. (Hg.): *Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 273-316.
- Stoellger, Philipp: *Sterbenlassen. Für und Wider eine Unvermeidlichkeit*, Teil I und II, in: *PrimaryCare*, (2007) 20/21, S. 337-340; (2007) 22, S. 367-371.
- Stoellger, Philipp: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Tauler, Johannes: *Predigten. Vollständige Ausgabe, übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einsiedeln: Johannes* 31987.
- Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Wenzler, Ludwig: *Einleitung. Menschsein vom Anderen her*, in: Levinas, Emmanuel, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg: Meiner 1989, S. VII-XXVII.