

Beschleunigungsapokalyptik und Resonanzutopien

Eine theologische Kritik der Zeit- und Sozialphilosophie

Hartmut Rosas

Michael Schüßler

Einmal im Jahr wird die Wochenendbeilage „Gesellschaft“ der Süddeutschen Zeitung von den SZ-Volontär*innen gestaltet. Im Juli 2015 schrieb die angehende Journalistin Anne Kostrzewa über: Tempo!

Mein guter Freund Otto und ich saßen an der Isar in München. Wir redeten über dies und das, die Zukunft, das Leben, aber Otto war nicht bei der Sache. Er drehte seine Bionadeflasche zwischen den Fingern ... und schaute immer wieder auf sein Handy, ohne tatsächlich draufzuschauen. Dann platzte es plötzlich aus ihm heraus: „Wir werden alle arbeiten, bis wir tot umfallen.“ Bämm. Das konnte einfach nicht wahr sein. Für mich war Otto immer der Inbegriff dessen gewesen, was die Soziologen „Generation Y“ nennen. Gemeint sind wir unter 30-Jährigen, für die eine ausgewogene Work-Life-Balance angeblich alles ist ... So ist Otto. Wenn er eine gute Idee braucht, setzt er sich ins Café und sinniert so lange, bis ihm etwas Schlaues einfällt ... Und jetzt redet sogar er vom Burn-out. Weil ihm alles viel zu schnell geht. Tempo: Wann ist das eigentlich ein Wort geworden, vor dem die Leute Angst haben?¹

1. Theologische Beobachtungen zur Zeit- und Sozialkritik von Hartmut Rosa

Ist die Welt also zu schnell für den Menschen? Und ist sie zu schnell, um darin mit Gott zu rechnen? Dass unser Lebenstempo manchmal bedrohliche Züge annimmt, das ist seit längerem eine gängige Alltagserfahrung. Noch jede krisenhaft erlebte Gesellschaftstransforma-

¹ Anne Kostrzewa, Tempo sei Dank, in: SZ Gesellschaft vom 06.07.2015, <http://www.sueddeutsche.de/leben/tempo-wider-den-bremsern-1.2539564> (letzter Aufruf am 19.09.2016).

tion der Neuzeit wurde von manifesten Existenzängsten begleitet. Begrifflich scharf und konzeptionell neu erklärbar wurden die jüngsten Tempoverschärfungen an der Jahrtausendwende aber erst wieder mit Hartmut Rosas Beschleunigungsstudie von 2005.² Rosa kompilierte auf der sozialstrukturellen Makroebene bisherige Analysen zu einem sich selbst antreibenden Beschleunigungszirkel. Niemand hatte bis dahin die Veränderung gegenwärtiger Zeitstrukturen so klug und alltagsnah auf den Punkt gebracht. Das lag nicht zuletzt daran, dass erstens die Widersprüche und Paradoxien des Zeiterlebens einmal hinreichend differenziert darstellbar waren: Endlich keine schiefen Vereinfachungen mehr (Simplify your life!). Und dass zweitens die Perspektive zwar durchaus kritisch war, aber doch weitgehend frei schien von kulturpessimistischen Wertungen. Zumindest wenn man sich das Schlusswort³ vom Leib hielt, aber darauf komme ich noch.

Rosa konnte zeigen, dass und wie die Stabilitäten des modernen Chronotops⁴ von den Temporalstrukturen der Gegenwart im wahren Sinne des Wortes erneut *überholt* worden sind. Wir erleben demnach „das Ende einer Zeiterfahrung, in der die historische Entwicklung ebenso wie die lebensgeschichtliche Entfaltung als *gerichtet* und *kontrollierbar* zugleich erscheinen, in der *Veränderungen* also gleichsam einen Bewegungskoeffizienten tragen“⁵.

Trotz all dem scheint Rosa als reiner Zeit- und Beschleunigungsforscher allerdings gründlich missverstanden. Mit diesen Themen wurde er zwar bekannt. Sein Erkenntnisinteresse aber ist breiter und grundlegender.

1.1 Heimatverlust und die moralische Landkarte der Moderne

Zeitsoziologie ist für Rosa die primäre Arena einer sozialphilosophischen Fundamentalkritik post- und spätmoderner Gesellschaften. Schon in seiner Dissertation zur politischen Philosophie von Charles

² Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt/M. 2005.

³ Vgl. ebd., 460–490.

⁴ So etwas anders gelagert auch Aleida Assmann, Ist die Zeit ist aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne, München 2013.

⁵ Rosa, Beschleunigung (s. Anm. 2), 451.

Taylor liegt sein Ansatzpunkt in der kritischen Analyse unseres „Indie-Welt-Gestellt-seins“. Von Taylor übernimmt er die These, dass das konkrete Denken, Fühlen und Handeln der Subjekte von den starken Wertungen ihrer „moralischen Landkarten“ Vorbewusst, aber grundlegend orientiert wird. Menschen richten sich an einer „normalen existenziellen Problemdefinition“⁶ aus. Wenn das stimmt, dann findet sich gleich am Anfang von Rosas Dissertation seine eigene „existenzielle Problemdefinition“. Die beginnt nämlich mit Nietzsches Gedicht „Der Freigeist/Vereinsamt“ (1884) und den Zeilen: „Die Welt – ein Tor zu tausend Wüsten stumm und kalt ... Bald wird es schneien – Weh dem, der keine Heimat hat.“⁷

Seither arbeitet Rosa in der Spur von Taylor gegen Nietzsche an einer „starken Sozialphilosophie“⁸, „die sich nicht scheut, Fragen der Gerechtigkeit, gelingender individueller und kollektiver Identität und des ‚guten Lebens‘ aufzugreifen“⁹. Im schwachen Denken der Postmoderne sieht Rosa dagegen die Gefahr eines normativ tauben Relativismus. „Wenn jede mögliche Identität nur das kontingente, passive Produkt willkürlicher diskursiver Ereignisse ist, wird die Rede von Freiheit, Gerechtigkeit oder Selbstbestimmung sinnlos und der völlige ethische und politische und sogar epistemologische *Relativismus* unvermeidlich.“¹⁰ Stattdessen geht es ihm um die Fragen, „wieviel und welche ‚Heimat‘ menschliches Leben und Handeln bedarf und welche Art von Lebensform infolgedessen die Moderne darstellt sowie ..., wo ... ihre potenziellen und konkreten Defizite, Gefahren und Pathologien liegen“¹¹. Damit scheint sein Forschungsprogramm klar umrissen. Die Beschleunigungsstudie hat sich den Pathologien der Moderne gewidmet. Das Problem bestehe in der kapitalistischen Steigerungslogik einer bis zum rasenden Stillstand beschleunigten Gesellschaft, die sich selbst zerstören wird. Die zweite Frage nach dem Bedarf an Heimat und der Rettung einer modernen

⁶ Vgl. dazu Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen in Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012, 404–413.

⁷ Zitiert nach Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M. 1998, 15.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Ebd., 22.

¹⁰ Ebd., 20.

¹¹ Ebd., 22f.

Lebensform beantwortet Rosa mit dem Resonanz-Buch. Wie lässt sich in einer entzauberten, stummen und kalten Welt ein gutes, richtiges und gerechtes Leben führen?

In der Jenaer Antrittsvorlesung beschreibt Rosa seine Sorge über einen drohenden Orientierungsverlust: „Wird die Welt ... in einem so hohen Maße dynamisch, dass eine permanente Neuvermessung der Landkarte erforderlich wird, weil nicht nur ... Wege einfach verschwinden und andernorts neu entstehen ..., sondern weil überdies auch die Weltoptionen als solche ... sich ständig ändern, dann wird es auf jeden Fall schwierig, den Kompass nicht zu verlieren, oder genauer gesagt: dann hilft es nichts, über einen Kompass zu verfügen, weil die Richtung unklar wird.“¹² Als kluger Beobachter nimmt er natürlich wahr, dass „neuartige Landkarten ..., gewissermaßen *Metalandkarten* entstehen, die nicht mehr Zielzustände als Berge auszeichnen, sondern nur noch *Bewegungsweisen*: ... es schadet dabei nichts, wenn wir den nächsten Schritt nicht im Voraus wissen.“¹³ In diese Richtung zu forschen würde allerdings bedeuten, dass man „die moralische Landkarte der Moderne ... preisgeben muss, denn mit unseren alten Autonomie- und Authentizitätsbergen ist ein solches Leben nicht mehr vereinbar“¹⁴. Daran will er aber unbedingt festhalten. Denn „Subjekte erfahren ihr Leben meines Erachtens dann als ein gutes Leben, wenn sie ihren eigenen Lebensvollzug als Bewegung auf ihrer moralischen Landkarte in einer ausgezeichneten Richtung, also hin zu den Bergen, interpretieren können. Das erfordert ... ausreichende Stabilität der wahrgenommenen ... Welt, damit die Orientierungskraft der Landkarte ihre Wirkung nicht verliert.“¹⁵ Die Brüchigkeit und Fragilität der gegenwärtigen Lebensführung, die Erfahrung der „existenziellen Geworfenheit“ und die Verflüssigung sozialer Erwartungsstrukturen scheinen ihm dagegen lebensgefährlich: „Wasser ist als tragendes ein trügerisches Element.“¹⁶ Rosa bietet also moderne Soziologie und kritische Sozialphilosophie als Therapeutikum an gegen die Pathologien und Risiken spätmoderner Lebensführung.

¹² Rosa, *Weltbeziehungen* (s. Anm. 6), 412.

¹³ Ebd., 412f.

¹⁴ Ebd., 413.

¹⁵ Ebd., 412.

¹⁶ Ebd., 413.

Spätestens hier wird es nun aber auch für Theolog*innen interessant. Denn eine an starken Wertungen ausgerichtete Gesellschaftskritik und die Begleitung von Menschen in den Bergen und Tälern ihrer „normalen existenziellen Problemdefinition“ gehören ja seit langem zum Kerngeschäft des Christentums. Die in diesem Band versammelten Beiträge benennen denn auch wesentliche Themen und Felder, wo sich die zeitphilosophische und die theologische Orientierung, mit Rosa gesprochen, an ähnlichen Bergen und Resonanzachsen ausrichten.

Zugleich muss ich aber auch auf Unterschiede und problematische Aspekte hinweisen, die gerade von der Praktischen Theologie her sichtbar und drängend erscheinen. Als eine solche kann christliche Theologie nämlich drei Dingen konstitutiv nicht ausweichen: einer oft irritierend neuen Gegenwart, den alltäglichen Handlungsproblemen der Praxis und dem Evangelium vom Gott Jesu im Hier und Jetzt. Wenn es mit Rainer Bucher stimmt, „dass es anders kommen wird als geplant, weil es anders ist als wir denken, und die Zukunft zwar die Folge unserer Projekte sein wird, aber diese Folgen ganz andere sein werden, als man erwartet“, dann hätte sich die Theologie „auch hier aller falschen Sicherheiten zu entäußern“, hätte „wesentlich Experimental- und ‚Exposure‘-Charakter“¹⁷. Das ist natürlich herausfordernd. Nichts scheint ja naheliegender, als sich weiterhin an die vertrauten Festkörpern der Moderne zu halten. Katholische Kirche und Theologie hatten ja auch lange genug gebraucht, um mit dem II. Vatikanum endlich die Moderne als neuen, jetzt dynamischen Stabilitätsraum für sich bewohnbar zu machen.

Doch christliche Zeitgenossenschaft scheint mir anderes zu verlangen, als mit Rosa erneut vor dem trügerischen Wasser der nächsten Gesellschaft zu warnen. Christian Bauer berichtet von einer paradigmatischen Szene, die ich selbst miterlebt habe: „Während einer theologischen Diskussion über die Postmoderne meldet sich ein sympathischer Praktischer Theologe der älteren Generation zu Wort. Er beklagt, dass heute alles ins Schwimmen geraten sei. Man müsse daher nach festem Grund suchen – woraufhin ein Systematiker folgendermaßen reagiert: ‚Wo alles ins Schwimmen gerät, ist es

¹⁷ Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 228.

das Falscheste, mit den Füßen nach festem Grund zu suchen. Dann ertrinkt man nämlich. Man sollte lieber versuchen, schwimmen zu lernen.“¹⁸

Eine derart verunsicherte Theologie kann ihre Zeitgenossenschaft zwar nicht mehr in moralisierender Fundamentalkritik finden, bleibt aber dem biblischen Reich-Gottes-Horizont treu, dass nämlich ein Neubeginn des „Richtigen“ auch unter den Bedingungen des „Falschen“ (in Umkehrung Adornos) jederzeit zum Ereignis werden könnte. Die Emphase der Kritik wäre dann gebrochen¹⁹ und verletzbar²⁰, aber doch in der Weigerung präsent, sich in den Unsicherheiten und Kontingenzen allzu schön einzurichten.²¹

Vor diesem Hintergrund erkenne ich als Theologe in Rosas Soziologie zumindest zwei zu problematisierende Denkfiguren, die mir aus dem heimischen Diskurs in Kirche und Theologie sehr vertraut sind. Die eine findet sich im letzten Kapitel des Beschleunigungsbuches, die andere im Grundansatz der Resonanz-These.

1.2 Beschleunigungsapokalyptik

In den letzten Zeilen der Beschleunigungsstudie schreibt Rosa: „Die Alternative zwischen einer *finalen Katastrophe* und einer *radikalen Revolution* stellt ... kaum ein Ende dar, um dessentwillen man eine Geschichte zu lesen oder zu schreiben beginnt“.²² Doch genau darauf scheint es nach Rosa hinauszulaufen. Er spielt im Schlusskapitel mehrere Szenarien durch, wie es mit der Akzelerationsgeschichte

¹⁸ Christian Bauer, Differenzen der Spätmoderne. Praktische Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart, in: Stefan Gärtner/Tobias Kläden/Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen, Würzburg 2014, 29–49, hier 29.

¹⁹ Vgl. zur Abgrenzung aktueller Kulturkritik vom Bild des Flaneurs Ralf Konersmann, Kulturkritik, Frankfurt/M. 2008, 124ff., hier 130f.

²⁰ Vgl. Birgit Hoyer/Michael Schüßler, Exklusion und Exposure. Von der notwendigen Verletzbarkeit praktischer Theologie, in: Johann Pock/Birgit Hoyer/Michael Schüßler (Hg.), Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie, Münster 2012, 5–15.

²¹ Vgl. dazu Michael Schüßler, Pastoral Riot! Wie die ‚cultural turns‘ die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: Salzburger Theologische Zeitschrift 17 (2013), H.1, 3–24.

²² Rosa, Beschleunigung (s. Anm. 2), 489.

wohl weitergeht²³. Eine politische Steuerung der Beschleunigungsprozesse erweist sich regelmäßig als unrealistisch und der postmoderne Verzicht auf Gegensteuerung sei zu risikoreich. Bleiben noch der revolutionäre Griff zur Notbremse oder, und das hält er für das Wahrscheinlichste, es geht einfach so weiter in den Abgrund. „Den Verlust der Fähigkeit, Bewegung und Beharrung zu balancieren ... wird die moderne Gesellschaft schließlich mit der Erzeugung nuklearer oder klimatischer Katastrophen, mit sich rasend schnell ausbreitenden neuen Krankheiten oder neuen Formen des politischen Zusammenbruchs und der Eruption unkontrollierbarer Gewalt bezahlen, die insbesondere dort zu erwarten stehen, wo die von den Beschleunigungs- und Wachstumsprozessen ausgeschlossenen Massen sich gegen die Beschleunigungsgesellschaft zur Wehr setzen.“²⁴ Die unaufhaltsame Steigerungslogik untergräbt und zerstört die zivilisatorischen Errungenschaften der westlichen Moderne. Wozu also fast 500 Seiten hochelaborierte Analyse, wenn am Ende steht, dass wahrscheinlich sowieso alles den Bach runtergeht? Rosa lässt keinen Zweifel an der pädagogischen Absicht dieses dramatischen Endes. Denn in genau dieser verschärften „Beunruhigung kann eine kreative zeitgenössische Sozialtheorie vielleicht den Anstoß für das Auffinden einer fünften Endung der Beschleunigungsgeschichte finden“²⁵.

Dieser „Dreh“ erinnert schon sehr an die theologischen Diskurse zur Apokalyptik. Der letzte Großmeister in diesem Fach war und ist Johann Baptist Metz.²⁶ Ebenfalls in der Tradition kritischer Theorie sieht Metz in der spätmodernen Beschleunigung den „mythischen Bann der losgelassenen, der entfesselten und sich selbst überlassenen Zeit“²⁷. Zeit und Geschichte hält er mit Walter Benjamin für eine Anhäufung von Katastrophen. Nur die biblische Zeitform der befris-

²³ Vgl. ebd., 486–490.

²⁴ *Hartmut Rosa, Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2013, 489.

²⁵ *Rosa, Beschleunigung* (s. Anm. 2), 490.

²⁶ Vgl. grundlegend *Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (in Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer), Freiburg/Br. 2006.

²⁷ *Ders., Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über ‚Resurrektion oder Reinkarnation‘*, in: *Concilium* 29 (1993) 458–462, hier 458.

teten Zeit, einer Zeit mit Finale kann den Menschen in der Gegenwart zur Umkehr vom Beschleunigungswahn bewegen.

Metz geht es um eine Moralisierung der Wissenschafts- und Alltagspraxis im Sinne der Nachfolge Jesu, um die Erzeugung von kritischem Handlungsdruck auf die Gegenwart. Metz schreibt ganz freimütig, bei ihm „wird ‚Apokalyptik‘ als Reflexionsbegriff verwendet, um den Faktor ‚Zeit‘ ... zu thematisieren. Die Betonung des Erwartungscharakters christlicher Hoffnung will die Praxis der Christen ... unter Zeitdruck setzen.“²⁸

Mir scheint, dass Rosas Zeit-Analysen letztlich ein ganz ähnliches Projekt verfolgen. Es geht um eine Moralisierung und Politisierung der Sozialtheorie mit den besten Absichten, nämlich die Versprechen der Moderne im Moment ihrer größten Bedrohung zu retten. Er nennt mit Verweis auf Habermas und Taylor die Begriffe Reflexivität, Authentizität und vor allem Autonomie, „als das Versprechen, ... die eigenen Ziele, Werte, Paradigmen und Praktiken des guten Lebens weitestgehend unabhängig von äußerem Druck und externer Einschränkung bestimmen zu können“²⁹.

Aber diese apokalyptische Politisierung hat auch ihre Probleme.³⁰ Ihre Methoden sind ebenso altbekannt wie problematisch. Es handelt sich um eine gut gemeinte Drohbotschaft, wie sie im religiösen Diskurs häufig zu finden ist. Gedroht wird jetzt aber nicht mehr mit den drastischen Mitteln des höllischen Fegefeuers, sondern mit der Selbstzerstörung einer Menschheit, die bei Metz den rettenden Gotteshorizont vergessen hat und bei Rosa die Werte von Aufklärung und Moderne. Das hat immer einen latent paternalistischen Grundzug und die häufig anzutreffende Nebenwirkung, dass aufgrund von Gewöhnungseffekten die Dosis so weit erhöht werden muss, bis das heilsam gemeinte Medikament in Gift umzuschlagen droht. Was im Beschleunigungsbuch 2005 noch als Zeitregime des rasenden Stillstands durchging, wird in einer zuerst 2010 auf Englisch erschiene-

²⁸ Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992, 165.

²⁹ Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 24), 117.

³⁰ Vgl. dazu Michael Schüßler, Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse, in: Michael Hölzl/Henning Klingen/Peter Zeilinger (Hg.), Jahrbuch für Politische Theologie, Bd. 6/7. Extra ecclesiam ...: Zur Institution und Kritik von Kirche, Münster 2013, 286–307.

nen Publikation zu einer „neuen Form des Totalitarismus“ stilisiert. Es gebe „praktisch keine Lebens- oder Gesellschaftssphäre, die nicht vom Diktat der Geschwindigkeit betroffen ... wäre“³¹. Der Zugriff abstrakter Zeitnormen habe noch brutalere Auswirkungen „als das beispielsweise in Saddam Husseins Irak der Fall gewesen sein mag oder sogar im zeitgenössischen Nordkorea der Fall ist“³², weil noch mehr Menschen als dort „des Nachts schweißgebadet und von entsetzlicher Angst gepeinigt, mit einem unendlichen Druck auf der Brust aufwachen in der Erwartung, daß es um sie bereits geschehen sei, daß ihr sozialer Tod (oder zumindest ihr tiefer Fall) mehr oder minder unvermeidlich sei“³³. Das ist zumindest gewagt formuliert und zeigt wohl den Aufwand, den man betreiben muss, um hierzulande eine apokalyptische Bedrohungslage durch Zeitstrukturen plausibel zu machen.

Destruktive Effekte des Zeitregimes sind einerseits nicht zu unterschätzen. Tatsächlich erhöhen Zeitdruck und latente Beschleunigungsnormen die Angst, abgehängt zu werden und in letzter Konsequenz die bisherige Lebensgrundlage zu verlieren. Doch wenn man Rosas differenzierte Zeit-Analysen ernst nimmt, dann sieht man paradoxe Veränderungsdynamiken, die sich nicht so einfach politisieren lassen. Neben beschleunigter Modernisierung zeigen sich auch Aspekte einer „Verzeitlichung der Zeit“, die noch einmal anders gelagert sind.³⁴ Die Zeit wäre dann nicht mehr mit Linie, Kreis oder Spirale vergleichbar, sondern selbst eine Art plurales und kontingentes Netzwerk einzelner Zeitpunkte, eben „temporali-

³¹ Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 24), 90.

³² Ebd.

³³ Ebd., 89. Martin Dornes vom Frankfurter Institut für Sozialforschung schiebt zu dieser Stelle: „Selbst wenn das zuträfe, was empirisch über die eventuelle Zunahme von Albträumen oder Schlafstörungen erfasst werden könnte, handelt es sich auch jenseits solcher (fehlenden) Belege um eine bedenkliche Verharmlosung von wirklich totalitären, diktatorischen Regimen. Dem Autor fehlt anscheinend das Sensorium für deren Unterdrückungsgewalt und ihre verheerenden Folgen, weil ihm seine negative Dramatisierungsrhetorik einen differenzierten Blick zu trüben scheint. Das ist umso bedauerlicher, als er über diesen Blick durchaus verfügt, wie seine ebenso umfassende wie subtile Monographie zur Beschleunigung zeigt“, *Martin Dornes, Die Modernisierung der Seele. Kind – Familie – Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2012, 317f.

³⁴ Vgl. dazu *Michael Schußler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Pastoral in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013, 85–120.

sierte Komplexität, auf der viel Verschiedenes eingetragen werden kann, sofern es nur nacheinander vorkommt³⁵. Die Zeit emanzipiert sich von topologischer Metaphorik und macht sich quasi selbständig.³⁶ Genau diese von (ehemals) festgelegten Rhythmen und Sicherheiten entkoppelte Zeitstruktur wird in Analogie zu philosophischen und physikalischen Entwicklungen³⁷ als „Verzeitlichung der Zeit“ bezeichnet: über das, was man mit seiner Zeit macht, kann und muss zu jedem Zeitpunkt neu entschieden werden. Diese Zeitauffassung entspricht einer bisher nicht gekannten Verflüssigung des modernen Raum-Zeit-Regimes und seiner überschaubaren Sequenzierungen. „So verändert sich der Charakter von ‚Gegenwart‘ erheblich. Sie wird zu einem Knotenpunkt. Und zwar zu einem sehr unübersichtlichen Knotenpunkt. Es laufen sehr verschiedene kulturelle Entwicklungsstränge zusammen bei gleichzeitigem Verlassen bisheriger Kontrolloptionen ...“³⁸ Nicht Beschleunigung allein wäre dann bedeutsam, sondern eine Art existenzielles Unsicherheitserleben aufgrund gesellschaftlicher Verflüssigungsdynamiken. Wenn aber Beschleunigung nicht allein das Problem ist, kann dann Resonanz allein die Lösung sein?

1.3 Erlösung durch Resonanz?

In epochalen Umbruchsphasen müssen Menschen sich auf allen drei Ebenen auf Neues einstellen: im Handeln, im Denken und im Fühlen.³⁹ Doch Kopf, Herz und Hand, so meint Dirk Baecker, scheinen unterschiedliche Strategien zu verfolgen. „Zugleich neu handeln,

³⁵ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1998, 1014.

³⁶ Vgl. auch Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/M. 1996, 31ff.

³⁷ Vgl. dazu Mike Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt 1998.

³⁸ Stefan Böschen/Kurt Weiß, *Die Gegenwart der Zukunft. Perspektiven zeitkritischer Wissenspolitik*, Wiesbaden 2007, 254.

³⁹ Vgl. zum folgenden Michael Schüßler, *Du musst dein Fühlen ändern. Eine Recherche zu den Affektstrukturen christlicher Dispositive*, in: Ulrike Bechmann/Rainer Bucher/Rainer Krockauer/Johann Pock (Hg.) *Abfall. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendung*, Münster 2015, 109–135.

neu denken und neu fühlen zu müssen, überfordert uns. Am liebsten, so scheint mir, handeln wir wie heute, denken wie gestern und fühlen wie vorgestern.“ Es entsteht der „Eindruck eines strukturellen Vorgriffs um den Preis einer emotionalen Verspätung, die bei der jeweils vorhergehenden Epoche Rückhalt sucht“. Das erklärt das wachsende Interesse an den emotional-affektiven Grundlagen unseres (Zusammen)Lebens. „Zu einem Zeitpunkt, in dem auch noch die letzte methodische Gewissheit bezüglich des Aufenthalts des Menschen auf dieser Erde verloren geht, vergewissern wir uns emotional einer ebenso spontanen wie robusten Körperlichkeit, die der Unruhe eines nervösen Geistes wie selbstverständlich zur Seite steht.“⁴⁰ Die eigene Körperlichkeit, die unmittelbar spürbaren Resonanzen des eigenen Handelns und Erlebens werden quasi zur Letztinstanz des Welt- und Selbstverhältnisses. Das scheint eine treffende Beschreibung. Doch lässt sich daraus auch schon eine normative Sozialphilosophie ableiten?

Rosa versucht es jedenfalls: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung“, so beginnt er sein Resonanz-Buch. Beschleunigung führt zu Entfremdung, wogegen Resonanzbeziehungen ein gutes und erfülltes Leben ermöglichen. Was ist damit gemeint? Gleich zu Beginn darf *Anna* auf dem Weg zur Arbeit die Sonne genießen und sich auf die Kolleg*innen freuen, während ihre Antipodin *Hannah* das grelle Licht hasst und die dumpfen Sprüche auf der Arbeit verabscheut. *Anna* erlebt sich von der Welt getragen, *Hannah* in die Welt geworfen und ihr ausgesetzt. Solch gegensätzliche Erfahrungen des „In-die-Welt-Gestellt-seins“ rechnet Rosa nach und nach zur Theorie hoch. Auf der einen Seite gibt es stumme und entfremdete Weltbeziehungen, die das Leben pathologisch zerstören. Die instrumentelle Wachstumslogik des beschleunigten Kapitalismus verspricht zwar Glück und Erfüllung durch Reichweitenvergrößerung: höher, weiter, schneller, mehr! Wer aber so lebt, führt gerade kein gutes Leben, sondern zerstört es letztlich. Die Welt antwortet uns nicht, weil sie immer schon weiter ist oder wir immer schon anderswo. „Für spätmoderne Subjekte ist die Welt

⁴⁰ Dirk Baecker, Nach der Postmoderne/After postmodernism, in: Institut für Auslandsbeziehungen (Hg.), Future Perfect: Zeitgenössische Kunst aus Deutschland/Contemporary Art from Germany. Ausstellungskatalog, Nürnberg 2013, 92–104, hier 97.

(das Selbst eingeschlossen) stumm, kalt, gleichgültig und sogar abstoßend geworden.“⁴¹

Rosa setzt dagegen auf Intensität und Qualität. Der Schlüssel zum guten Leben liegt auf einer anderen Ebene, nämlich in warmen und antwortenden Resonanzerfahrungen, wenn etwas „ins Schwingen kommt“. Statt um Reichweitenvergrößerung geht es um intensive Erfahrungen des „Berührt-werdens“, um die Anverwandlung von Welt. Er illustriert das zunächst als beschreibbare Empirie, an leibbezogenen Sinneserfahrungen über das mechanische Modell kommunizierender Röhren bis zu den neurobiologischen Resonanzeffekten von Spiegelneuronen. Die Antwort auf Beschleunigung formuliert Rosa in der Semantik sozialtherapeutischer Affektstrukturen: Wenn die Augen leuchten, wenn ein vibrierender Draht entsteht und man von etwas bis ins Innerste berührt wird, dann ereignet sich Resonanz. Zugleich macht Rosa klar: Das soll mehr sein als eine Metapher. Es geht nicht nur um einen emotionalen Gefühlszustand, sondern um affektive und damit soziale Formen der Weltbeziehung.⁴² Resonanz meint kein Echo, bei dem lediglich das Eigene nachhallt, sondern tatsächliche Gegenseitigkeit, bei der das Antwortende mit eigener Stimme spricht.⁴³ Und das muss nicht immer nur schön und erfreulich sein. Auch das Traurige kann zu einer identitätskonstituierenden Erfahrung des Berührt- und Ergriffenseins werden: „*Der Film war so schön, ich habe so geheult*“.⁴⁴

Rosa versteht Resonanz außerdem nicht nur als analytische Beschreibung, sondern zugleich als normatives Konzept, „als Maßstab des gelingenden Lebens und damit als Kriterium einer normativ orientierten Sozialphilosophie“.⁴⁵ Mit dieser Perspektive resonanter vs. entfremdeter Weltbeziehungen untersucht er die Felder des sozialen Lebens daraufhin, ob und wie dort jeweils Resonanzräume eröffnet oder Resonanzen blockiert werden: Familie, Politik, Kunst, Objektbeziehungen, Schule, Arbeit – und auch Religion. Mit

⁴¹ Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 24), 146f.

⁴² Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen, Berlin 2016, 288.

⁴³ Vgl. ebd., 285f.

⁴⁴ Ebd., 288.

⁴⁵ Ebd., 294.

Schleiermacher und William James meint Rosa, „ein wesentlicher Kern der religiösen Erfahrung ... liege in der Idee einer *entgegenkommenden, antwortenden* Welt, die uns berührt und der wir unerseits entgegenzugehen vermögen ...“⁴⁶ Während resonante Weltbeziehungen im Sinne von Martin Bubers Ich-Du-Beziehung als religiös erwünscht gelten, scheint ihm die Form stummer Beziehungslosigkeit dagegen theologisch als Sünde markiert zu sein. Im Gottesdienst verbinde sich dann die vertikale Tiefen- (oder Höhen-)Resonanz zu Gott mit der horizontalen Resonanzachse unter den Gläubigen.⁴⁷ Religion, das ist für Rosa ein großer Sinn- und Resonanzgenerator, der ganz in der Spur von Schleiermacher affektiv verankert ist. Denn ob „am ‚Grund der Welt‘ die Resonanz des Universums steht, wie Schleiermacher, Buber oder James glauben, oder nur das öde Schweigen des eisigen Weltenraums, wie ... Nietzsche oder Camus vermuten, lässt sich mit den Mitteln des Verstandes nicht entscheiden“, sondern „vielleicht nur resonanzsensibel ‚erspüren‘.“⁴⁸

1.4 Zur romantisch-theologischen Grammatik des Resonanzkonzepts

In einer ersten Lektüre scheint das alles recht nah an den Optionen einer kritischen Theologie und entsprechender pastoraler Praxis gebaut zu sein.⁴⁹ Die „konvergierenden Optionen“⁵⁰ liegen auf der Hand. Als subjektstarke, gesellschaftskritische und religionsaffine Sozialphilosophie könnte Rosa für die Theologie in jene Rolle hineinrutschen, die seit den 1980er Jahren mit Jürgen Habermas besetzt war. Das pastorale Ziel der Subjektwerdung aller Menschen verwirklicht sich dann in der spätmodernen Ermöglichung von Resonanzbeziehungen – zur Welt und zum Heiligen: In den Wüsten der Entfremdung bietet Kirche den Menschen Resonanzoasen wirklichen Mensch-Seins an.

⁴⁶ Ebd., 438f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 443.

⁴⁸ Ebd., 450.

⁴⁹ Vgl. dazu etwa für die Pastoraltheologie zusammenfassend und vertiefend *Herbert Haslinger, Pastoraltheologie*, Paderborn 2015.

⁵⁰ Vgl. *Norbert Mette/Hermann Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf 1983, 170–172.

Vielleicht lohnt sich aber vor und neben diesen absehbaren Konvergenzen noch ein zweiter, kritischer Blick auf Rosas Resonanzkonzept. Religion kommt nämlich nicht nur als Feld von Resonanzbeziehungen in den Blick. Vielmehr scheint die ganze Grammatik der Resonanz von einer Logik durchzogen, die theologisch sehr vertraut aussieht.

Rosa will einerseits stabile Resonanzachsen entdecken. Doch die als Resonanz bezeichnete Weltbeziehung selbst wird im Modus flüchtiger Transzendenz beschrieben. Immer wieder betont er, dass Resonanz gerade nicht gemacht oder gelernt werden kann, sondern sich als eine Art ereignishaftes Gnadenerfahrung in aller Freiheit einstellt oder eben ausbleibt. Sie vollzieht sich in der „*Be-rührung durch das unverfügbar Andere*, mit dem wir in eine Antwortbeziehung treten, die Widerspruch erlaubt und fordert“⁵¹. Was er Resonanz nennt, wird so als ereignisbasiertes Konzept immanenter Transzendenzen reformulierbar. „*Resonanzfähigkeit* gründet auf der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor allem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff und der Erwartung Entziehendem. In der Begegnung mit diesem Fremden setzt dann ein dialogischer Prozess der (stets partiell bleibenden) Anverwandlung ein, der die Resonanz-erfahrung konstituiert.“⁵² Die religiöse Dimension des Resonanzkonzepts⁵³ lässt sich jetzt seinerseits theologisch beobachten. Mit welcher Transzendenz rechnet Rosa?

Als Ereignis des Unverfügbaren scheint mir der Resonanzbegriff zunächst durchaus anschlussfähig an christliche Theologie.⁵⁴ Doch was den Status dieser Erfahrung betrifft, kann man fragen, wie ein „dialogischer Prozess mit dem Unverfügbaren“ überhaupt aussehen kann. Und wie wird daraus eine kritische Gesellschaftstheorie? Was die Sozialkritik angeht, scheint Rosa dem utopischen Adorno-Diktum zu folgen: Es gibt kein richtiges Leben im Falschen. Schließ-

⁵¹ Rosa, Resonanz (s. Anm. 42), 621, vgl. auch 295.

⁵² Ebd., 317.

⁵³ Darauf weist auch Kristin Merle in ihrem Beitrag in diesem Band, 230, hin.

⁵⁴ Vgl. dazu John D. Caputo, *The weakness of God. A theology of the event*, Bloomington 2006, und Judith Gruber/Michael Schüßler, *Das Ereignis theologisch denken*, in Salzburger Theologische Zeitschrift 20 (2016), H.1 (im Erscheinen).

lich sollen Resonanzbeziehungen die Subjekte vor dem totalitären Beschleunigungsregime bewahren. Es geht ihm ja um eine wirkliche Alternative zur Steigerungslogik der Spätmoderne. Allerdings ist sein empirisch fundiertes Resonanz-Kriterium nach einem anderen, heterotop verschobenen Motto gebaut: Da gibt es die richtige Resonanz nur unter den konstitutiven Bedingungen des Anderen, Fremden, Entfremdeten, also des Falschen. Spannend, dass Rosas Resonanzbegriff damit viel mehr Alterität, Differenz und postmoderne Ungewissheit beinhaltet, als er zugeben will, wenn es um Sozialkritik geht.

Eine für die Theologie spannende Frage könnte sein, ob sich die Differenz zum Unverfügbaren/Anderen wirklich dialogisch überbrücken lässt? Wenn ich recht sehe, konzipiert Rosa Resonanz als Überwindung und Versöhnung von Differenzen. Wohl auch vermittelt über Taylor bleibt das dem starken Identitäts- und Ganzheitsdenken Hegels verbunden. Das zeigt sich etwa, wenn Rosa auf die Alteritäts-Ethik der Verletzbarkeit von Lévinas zu sprechen kommt. „Das Leid, die Not, die Verletzbarkeit im Auge des ‚Anderen‘ zu sehen bedeutet in gewisser Weise – und hier verlasse ich die Spur der Philosophie von Lévinas‘ –, sie selbst zu spüren und zu empfinden.“⁵⁵ Während Lévinas letztlich auch aus jüdisch-theologischen Gründen den Respekt vor der irritierenden Andersartigkeit des Anderen stark macht und auffordert, den Riss zwischen uns nicht zu übergehen, stellt Rosa genau das in Aussicht. Doch lässt sich die Gesellschaft wirklich mit Resonanz-Romantik heilen?

Indem die Zerrissenheit von Gefühl und Verstand, Subjekt und Welt, Geist und Natur versöhnt werden sollen, lässt sich Resonanz nach Rosa jedenfalls ausdrücklich „als ein romantisches Konzept verstehen – es stellt sich den verdinglichenden Weltbegriffen des auf Berechnung, Fixierung, Beherrschung und Kontrolle gerichteten Rationalismus entgegen“⁵⁶. Das ist natürlich nicht so naiv gemeint, wie es vielleicht klingt. Er sieht die Gefahr, „ein (politisch durchaus gefährliches) romantisches Sehnsuchtskonzept“⁵⁷ zu entwickeln. Das wäre eben der Fall, wenn man „die zu den Ermöglichungsbedingungen von Resonanzerfahrungen zählenden konstitutiven

⁵⁵ Rosa, Resonanz (s. Anm. 42), 120.

⁵⁶ Ebd., 293.

⁵⁷ Ebd., 298.

Entfremdungsaspekte⁵⁸ vergessen würde. Wie er allerdings nach Resonanz in der Entfremdung sucht, das erinnert im Bestreben, Gegensätze in erlösende Ganzheiten zu versöhnen, an Hegel, und im Pathos gesellschaftlicher Fundamentalkritik an messianische Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin (Aufblitzen der Rettung) und Adorno (Schrei des Nichtversöhnten). Rosa schreibt: „Resonanz entsteht ... niemals dort, wo alles ‚reine Harmonie‘ ist, sondern ... ist ... gerade umgekehrt *das Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt ... An der Wurzel der Resonanz Erfahrung liegt der Schrei des Nichtversöhnten und der Schmerz des Entfremdeten. Sie hat ihre Mitte ... in der momenthaften, nur erahnten Gewissheit eines aufhebenden ‚Dennoch‘.*“⁵⁹ Spätestens hier kippt das ganze Resonanzkonzept endgültig in eine soteriologisch aufgeladene Dialektik, also in implizite Theologie. Als Erlösung von den Nöten der Existenzangst und Entfremdung erhalten Resonanzbeziehungen fast messianische Qualität. Im Text heißt es explizit, Resonanzereignisse seien „stets auch erfüllt von einem starken Moment der Sehnsucht: Sie bergen das *Versprechen* auf eine andere Form der Weltbeziehung – in gewisser Weise lässt sich vielleicht sogar sagen: ein Heilsversprechen –; sie vermitteln die Ahnung von einer tiefen Verbundenheit; aber sie beseitigen nicht die dazwischen liegenden Formen der Fremdheit und Unverfügbarkeit.“⁶⁰

1.5 Realistische Theologie der Resonanz/Unterbrechungen

Für die Theologie bleibt damit die Frage, ob es sich lohnt, auf eine Soziologie zu setzen, die selbst in eine romantisch grundierte Utopie umzuschlagen droht. In Bezug auf kritische Gesellschaftstheorie bezweifle ich jedenfalls, dass die Alternative zum steigerungslogischen Kapitalismus über Oasen affektiver Resonanz läuft. Wie Armin Nassehi schreibt, liegt das Problem romantischer Gesellschaftskritik von Taylor über die Frankfurter Kritische Theorie bis zu Rosas Resonanz darin, „dass man sich gelungenes Leben nur als Nähe vorstellen kann, nur als etwas, das Distanz aufhebt, nur wirkliche Verständi-

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., 321f.

⁶⁰ Ebd., 317.

gung“⁶¹. Das war auch die Kritik an der theologischen Rezeption der System-Lebenswelt-Dualität von Habermas⁶², an die Rosas Konzept anschließt. Gegen die entfremdenden Systeme der instrumentellen Vernunft setzt Rosa jetzt „sein“ Kontrastkonzept, nämlich antwortende Resonanzbeziehungen. In den Metaphern von Taylor geht es um Resonanzoasen der Fülle⁶³ in den Wüsten stummer und rein rationaler Weltbeziehungen⁶⁴. Doch es gibt eben auch „die zivilisatorischen Errungenschaften der prinzipiellen Fremdheit zwischen den Menschen“⁶⁵. Deshalb müsste, so Nassehi, „eine Apologie der Weltfremdheit geschrieben werden“ und deshalb kann es heilsam sein, auch „an der Unterbrechung von Resonanzzumutungen [zu, M. S.] arbeiten“⁶⁶. Rosas romantisches Resonanzkonzept wäre damit nicht nur Teil der Lösungssuche, sondern auch immer noch Teil des Problems.⁶⁷

Das spricht nicht prinzipiell gegen eine Theorie der Weltbeziehungen als Resonanz. Aber die Perspektive der Theologie verschärft vielleicht ihre Spur. Und womöglich ausgerechnet in eine realistischere und vielleicht etwas nüchternere Richtung. Mit Gott ist nämlich auch dann zu rechnen, wenn alle Resonanz ausbleibt. Die entscheidenden Dinge des Lebens kommen selten als großes Kino daher, als Intensiverfahrung. Oft sind es kleine, zufällige und uns zu-

⁶¹ Armin Nassehi, *Vertraute Fremde. Eine Apologie der Weltfremdheit*, in: Kursbuch 185, Hamburg 2016, 137–154, hier 147.

⁶² Vgl. dazu *Bucher*, *Risiko der Gegenwart* (s. Anm. 17), 27–42.

⁶³ Vgl. *Charles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 18ff.

⁶⁴ Vgl. *Rosa*, *Resonanz* (s. Anm. 42), 615ff.

⁶⁵ *Nassehi*, *Vertraute Fremde* (s. Anm. 61), 147.

⁶⁶ *Ebd.*, 148.

⁶⁷ Armen Avenessian kritisiert im Gespräch mit Rosa dessen Konzept aus der Perspektive einer neuen linken und digital ansetzenden Beschleunigungsaffirmation, dem Akzelerationismus. Man müsse schneller sein als die Kontroll- und Entfremdungsmechanismen des Marktes, diese mit ihren eigenen digitalen Waffen zu überwinden versuchen. „Um es klar zu sagen: Sich-selbst-Befragen hilft nicht, Achtsamkeit hilft nicht, und Resonanz hilft auch nicht. Sie sind mit ihrer Theorie, Herr Rosa, immer noch ganz auf die Gegenwart fixiert ... Anstatt aufs Jetzt und das Glück im Augenblick zu starren, sollten wir eine andere, eine bessere Zukunft imaginieren. Wie kann diese Zukunft aussehen, und inwiefern kann uns die Technik helfen, sie zu verwirklichen?“, *Armen Avenessian*, in: *Wieviel Zukunft trägt die Vergangenheit?* Svenja Flaßpöhler im Gespräch mit Hartmut Rosa und Armen Avenessian, *Philosophie Magazin* 2016, Heft 5, 60–65, hier 63.

fallende Erfahrungen. Das religiöse Leben besteht zu großen Teilen aus dem Schwarzbrot der Gottessuche und der Erfahrung von Gottesferne, und nicht aus einer Kette von Erleuchtungen. Der christlich bezeugte Glaube läuft nicht einfach darauf hinaus, die Unsicherheiten des Lebens mit religiös-emotionalen Resonanzverfahren abzufedern. Mit Gott rechnen heißt eben, tatsächlich mit dem Ereignis des ganz Anderen zu rechnen.⁶⁸

Die Theologie hat hier eine lange Tradition in der Suche nach Resonanz. Bis in eine Zeit, in der sich die Erfahrung, „unsere Kommandobrücken antworten nicht mehr“⁶⁹, nicht primär auf Kaiser, König oder Kanzlerin bezog, sondern auf die göttliche Kommando- brücke im Jenseits.

Dabei kennen die Archive des Christentums aber mindestens zwei Traditionslinien. Die eine ist offenbarungsoptimistisch und religionsbezogen. So funktionierte das machtbewusste Christentum seit der Konstantinischen Wende, als stabilisierende und staatstragende, manchmal auch kritische Verortung des Menschen in der sozialen Welt und im Kosmos. So funktionierten bis vor kurzem Kulturprotestantismus und Katholizismus. Es ist die Spur religiöser Erfahrung, die Resonanz mit dem Unendlichen inszeniert und den Einzelnen in der Welt beheimaten will.

Der andere Strang ist religionskritisch und kontingenzempfindlich. Es ist der Strang einer negativen Theologie. Auch sie sagt, dass man etwas über Gott im Verhältnis zu Welt und Mensch erkennen kann. Aber das wäre paradoxerweise, dass beides immer ein Geheimnis bleiben wird. Negative Theologie betont die Unverfügbarkeit Gottes. Und immer wenn man das Geheimnis Gottes und das Geheimnis des Menschen zu eindeutig in den Griff bekommen will, dann zerstört man es – und mit ihm eben auch das Humane und das Humanisie-

⁶⁸ Mir liegt es tatsächlich näher, wie Taylor schreibt, „romantische Vorstellungen vom Trost im Gefühl oder in der wiedergewonnenen Einheit zu untergraben“ und stattdessen „die Unheilbarkeit des Bruchs, das Fehlens eines Zentrums und die ... Abwesenheit der Fülle herauszustreichen“ (Taylor, *Zeitalter* [s. Anm. 63], 27). Doch anders als Taylor meint, ist eine solch „postmoderne“ Position nicht grundsätzlich christentumsfeindlich, wohl aber aus Gründen des Glaubens religionskritisch. Ein Kontrastprogramm zu Taylors und auch Rosas Rhetorik vom „Erleben der Fülle“ findet sich etwa in *Michel de Certeau*, *Glaubensschwäche*, Stuttgart 2009.

⁶⁹ So Rosa, *Beschleunigung* (s. Anm. 2), 460.

rende im Gottesbegriff Jesu. Das Evangelium ist kein sanftes Ruhekitzel und kein Generator von Intensiverfahrungen. Es fordert vielmehr dazu auf, sich vom Risiko und den Gefährdungen des Lebens beunruhigen zu lassen.⁷⁰ Es kommt darauf an, bei allem, was wir von Gott wissen und erfahren, nie seine unverfügbare Geheimnishaftigkeit zu vergessen, indem man sie mit den eigenen Projektionen ausfüllt.

In ihren besten Traditionen transformieren die Archive des Christentums unsere religiösen Resonanz-Sehnsüchte in einer bestimmten Weise. Wenn von Gott her wirklich jeder Mensch bedingungslos angenommen und geliebt ist, dann entkrampft sich die eigene Suche nach erlösender Antwort eines Absoluten.⁷¹ Wir müssen die Resonanz mit dem Heiligen nicht herstellen, weil sie uns auch dann zugesagt ist, wenn wir sie gerade nicht erleben. Es geht um Vertrauen in den Geschenkcharakter des Lebens, der sich hier und dort ereignet, den wir aber nicht in der Hand haben. Damit entkrampft sich auch die Beziehung zum Anderen. Gelingendes Leben hängt nicht mehr allein an der Authentizität der eigenen Resonanzbeziehungen, sondern am Respekt vor der Würde und Eigensinnigkeit des und der Anderen – auch wenn Resonanzen ausbleiben.

Unter der Nummer 380 im neuen Gotteslob findet sich die Hymne des Katholizismus „Großer Gott, wir loben dich“. Mit Rosa müsste man dieses Lied wohl als Ausdruck einer stabilen Achse religiöser Resonanzgewissheit bezeichnen. Darunter ist allerdings eine Sentenz von Karl Rahner abgedruckt, die mit der Wirklichkeit von Resonanzunterbrechungen im Glauben konfrontiert: „Glauben heißt, die Unbegreiflichkeit Gottes ein Leben lang aushalten“.

2. Normalität der Unruhe und engagierte Ereignistheologien

Jetzt lässt sich die Frage der SZ-Volontärin vom Beginn ein zweites Mal aufnehmen. „Tempo: Wann ist das eigentlich ein Wort geworden, vor dem die Leute Angst haben?“⁷² Ralf Konersmann antwortet

⁷⁰ Vgl. dazu *John Caputo*, *The insistence of God. A theology of perhaps*, Bloomington 2013.

⁷¹ ... und verschärft sich womöglich auf Gott hin. Vgl. dazu den Beitrag von *Ottmar Fuchs* in diesem Band.

⁷² *Kostrzewa*, *Tempo sei Dank* (s. Anm. 1).

in seiner Genealogie der Unruhe⁷³: seit jenen menschlichen Erfahrungen mit Gott und Welt, die im biblischen Schöpfungsmythos überliefert sind. Diese kulturhistorische Tiefenschärfe bei Konersmann ist deshalb aufschlussreich, weil sie nicht allein dem sozialwissenschaftlichen Paradigma der (Post-/Spät-)Moderne verpflichtet bleibt. Das ermöglicht eine etwas andere Sicht der Dinge. „Mir geht es nicht darum, vor der ‚blinden Wut des Machens‘ zu warnen und ein weiteres Mal für ‚Entschleunigung‘ oder ‚Langsamkeit‘ zu werben; ... ich trete einen Schritt zurück, um die Unruhe und ihre Fraglosigkeit zunächst einmal zu *verstehen* ... Die primäre ... Aufgabe heutiger Aufklärung besteht in der Verdeutlichung dieser blindlings übernommenen Grundsätze und Direktiven: in der Verdeutlichung dessen, woran selbst die Ungläubigen glauben. Sie ist also, genau genommen, Selbstaufklärung.“⁷⁴

Seine Genealogie erzählt und bestätigt zugleich die These von drei epochalen Zeit-Dispositiven⁷⁵, einem vormodern mythischen Ewigkeits-Dispositiv, einem modern dynamisierten Geschichts-Dispositiv und dem Ereignis-Dispositiv der gegenwärtigen Netzwerkgesellschaft. Das alles mit der Vermutung, dass sich für diese Formationen zwar historische Entstehungskonstellationen beschreiben lassen, dass aber alle drei Dispositive als Handlungs- und Weltverhältnisse in der Gegenwart gleichzeitig vorkommen und virulent sind.⁷⁶

2.1 Paradise Lost? Unruhe als Strafe im biblischen Schöpfungs-Mythos

Konersmann beginnt mit dem biblischen Schöpfungsmythos. Adam und Eva werden aus dem Paradies als Ort harmonischer Ruhe und stabiler Symmetrien in die Unruhe verstoßen, in die Mühsal des Kindergebärens, die beschwerliche Arbeit und den Tod. „Im Schweiß deines Angesichts / sollst du dein Brot essen / bis du zurückkehrst zum Ackerboden; / von dem du ja genommen. / Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück“ (Gen 3,19). Nachdem dann Kain seinen Bruder Abel erschlagen hat, muss er auch die postparadiesische

⁷³ Ralf Konersmann, *Die Unruhe der Welt*. Frankfurt/M. 2015.

⁷⁴ Ebd., 13.

⁷⁵ Vgl. dazu Schüßler, *Mit Gott neu beginnen* (s. Anm. 34).

⁷⁶ Eine neuere empirisch-lebensgeschichtliche Unterfütterung dieser Gleichzeitigkeit findet sich in Gunter Weidenhaus, *Soziale Raumzeit*, Berlin 2015.

Heimat von Adam und Eva verlassen. Gottes verschärfter Urteilspruch lautet: „Ruhelos und rastlos wirst du auf Erden sein.“ (Gen 4,12) Konersmann meint: „Kain ist die Protogestalt all derer, die ihre Lebenszeit als eine Zeit der Rastlosigkeit erfahren, ja als Entfesselung des Wandels überhaupt. In der theologischen Lesart ist diese nicht bloß sporadische, sondern prinzipielle Beunruhigung das Zeichen der Gefallenheit, die fortwährend den Zustand disqualifiziert, den der Brudermörder Kain einst herbeigeführt hat.“⁷⁷ Das ist bis heute wirkmächtig. Das Zeitliche bleibt das Defizitäre. Es fehlen ihm die paradiesische Stabilität und die erfüllenden Resonanzen des Ewigen. Gemessen an der ursprünglichen Fülle erscheinen das Zeitliche, das Menschliche und das Unvollkommene als prinzipiell entfremdet. Womöglich spiegelt sich nicht nur in den Entschleunigungs-oasen, sondern auch im Verlangen nach einer antwortenden Welt letztlich eine anonym gewordene Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies. „Angesichts dieser Vorgeschichte halte ich die verbreitete Vorstellung, die Unruhe sei in Gestalt der Beschleunigung oder der Gier in die eben noch intakte Welt eingebrochen, in die Welt des Ursprungs und der natürlichen Geborgenheit, für verfehlt. Solche Darstellungen bleiben in der Spur des Mythos und klammern sich an sein zentrales Motiv: den Verlust des Paradieses.“⁷⁸ Vielleicht ist es das verborgen wirkende, paradiesische Ideal, das mit seiner utopischen Makellosigkeit jeder Generation ihre eigene Unzulänglichkeit aufzeigt, die es dann schleunigst zu kompensieren gilt.

2.2 Unruhe als Möglichkeitsraum im Geschichtskonzept der Moderne

Konersmann zeigt, dass auch die Dynamik der Moderne von diesem biblischen Mythos lebt – und zwar von seiner Umkehrung ins Gegenteil. Der zentrale Begriff moderner Zeitkonzepte ist der Kollektivsingular „Geschichte“: „Mit der Singularisierung von den vielen Geschichten zur einen Geschichte eröffnete sich eine neue Zentralperspektive aufs große Ganze der Weltgeschichte. Weltzeit wurde mit einem teleologisch gerichteten Zeitpfeil versehen und damit zur Weltgeschichte“⁷⁹, so Aleida Assmann. Vom Paradies her be-

⁷⁷ Konersmann, Unruhe (s. Anm. 73), 118.

⁷⁸ Ebd., 317.

⁷⁹ Assmann, Zeit aus den Fugen (s. Anm. 4), 78.

trachtet, konnte diese profane Geschichte aber eigentlich nur eine Verfallsgeschichte sein. An der Wende zur Neuzeit schreibt Blaise Pascal (1623–1662): „Der Mensch ... weiß nicht, welchen Platz er einnehmen soll, er hat sich offensichtlich verirrt ... Ruhelos ... und ohne Erfolg sucht er ihn überall in einer unergründlichen Finsternis“.⁸⁰ Rosa hätte wohl von stummen Weltbeziehungen gesprochen.

Die Moderne verkehrt jetzt diese Deutung der temporalen Unruhe als Verhängnis ins völlige Gegenteil. Im Freiheitspathos von Friedrich Schiller erscheint die Verstoßung des Kain in die Unruhe der Zeit nicht mehr als Strafe, sondern als Befreiung, als „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschheitsgeschichte.“⁸¹ Warum? Weil sie dem Menschen all die Möglichkeiten zur Weltentdeckung und Zukunftsgestaltung eröffnet hat. Der umtriebige Kain hätte die Langeweile und Perspektivlosigkeit der paradiesischen Ewigkeit wohl gar nicht ausgehalten. Erst der Abfall von der ewigen Harmonie des Paradieses ermöglicht nach und nach, was die Moderne ausmacht: Dynamik, Entwicklung, Fortschritt. Kain wird zu einem Helden der Aufklärung, der jetzt allerdings ohne die Sicherheiten des Paradieses zurechtkommen muss. Der Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit bei Kant ist jedenfalls auch der Ausgang aus der trägen und langweiligen Ewigkeit des Paradieses.⁸²

Aus der nach vorn dynamisierten Lebens- und Welterfahrung entsteht seit dem 18. Jahrhundert ein ganz bestimmtes Geschichtskonzept, das die Unruhe einerseits positiv umwertet und zugleich deren anarchischen Schrecken mit neuen Zeitordnungen zu bannen versucht. „Die Geschichte antwortet auf die ... Ruhelosigkeit des Menschen, indem sie dessen unsicher gewordenen ‚Platz‘ ... in die chronographisch gebändigte Flucht der Epochen und Verlaufsformen einfügt.“⁸³

Auch Theologie und Kirche mussten in der Moderne eine recht neue Verbindung von Gott, Zeit und Welt entwerfen. Und wie sollte es anders sein: Die Dynamisierung Gottes, der Kirche und ihrer Pastoral lief über die beiden modernen Zentralkonzepte Geschichte und Subjekt. Bis heute ist die anthropologische Wende zum Sub-

⁸⁰ Pascal, *Pensées*, zitiert nach *Konersmann*, Unruhe (s. Anm. 73), 168.

⁸¹ Schiller, zitiert nach ebd., 158.

⁸² Vgl. ebd., 166.

⁸³ Ebd., 169.

jekt für die Theologie formgebend. Den damit verbundenen Bruch im theologischen Zeitverhältnis bringt der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu auf den Punkt. „Die Schöpfung ist kein überzeitliches Phänomen, sie hat ihren Ort im Gang der Zeit ... Und wenn Gott in die Geschichte eingetreten ist, ... dann sind meine Vorstellungen von Gott nicht mehr ewigkeitlich, statisch, überzeitlich. Er ist ein Gott in der Zeit, ein kommender Gott und nicht mehr ein Gott, der in der fernen Vergangenheit als Schöpfer tätig war, wie ihn eine primitive Vorstellung sieht.“⁸⁴ Deutlicher kann man die Abkehr vom mythologischen Ewigkeits-Dispositiv nicht beschreiben. Gott selbst unterliegt durch die Inkarnation in Jesus von Nazareth der temporalen Dynamik, was theologische Fragen aufwirft, etwa nach der Veränderbarkeit eines ewigen Gottes selbst. Die Lösung lag in einer Theologie der Geschichte. Gott selbst habe die historische Dynamik in Gang gesetzt und sei dort auch zu finden. Er wird zum eschatologischen *Sinngeber und Endpunkt* des geschichtlichen Wandels. Der metaphysische „Gott über uns“ kippt quasi in einen geschichtstheologischen „Gott vor uns“⁸⁵, so der treffende Aufsatztitel von Johann B. Metz aus den 1960ern. Damit wird auch verständlich, dass bis heute das Thema Zeit in der Theologie vor allem als Eschatologie, als Lehre von den letzten Dingen bearbeitet wird.

Der christliche Glaube und die ihn reflektierende Theologie hängt seither am modernen Dispositiv historischer Zeit. Gott verbürgt seit Hegel einen untergründigen Sinn in der dialektischen Kontinuität von Geschichte und seit den Katastrophen des 20. Jahrhunderts mit Adorno und Benjamin in deren erlösender Unterbrechung. Für beide aber gilt, was Mike Sandbothe über das Zeitdenken des 20. Jahrhunderts insgesamt schreibt: „Zeit wird von ihnen als einheitliche und universale Grundstruktur begriffen, die sich der historischen Kontingenz und dem kulturellen Wandel entzieht.“⁸⁶ Die Verzeitlichung der Zeit aber stellt genau das in Frage.

⁸⁴ Marie-Dominique Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne, Mainz 2005, 104.

⁸⁵ Vgl. Johann Baptist Metz, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Siegfried Unseld (Hg.), Ernst Bloch zu Ehren, Frankfurt/M. 1965, 227–241, hier 232.

⁸⁶ Sandbothe (s. Anm. 37), 3.

2.3 Ereignis-Dispositiv der Gegenwart

Was im 20. Jahrhundert theologisch hart umkämpft zum Durchbruch kam, ist heute erneut in der Krise. Denn die nachholende Modernisierung der katholischen Theologie entpuppt sich auch zeitstrukturell eben genau als das: als modern. Sie folgt mit Zygmunt Bauman dem „Wunsch, neue Stabilitäten zu entdecken oder zu erfinden, Stabilitäten, die sich zur Abwechslung einmal wirklich als stabil erweisen sollten, auf die man sich verlassen konnte und dank derer die Welt vorhersehbar und damit steuerbar werden sollte“⁸⁷. Der ewige Gott gilt als Garant der zeitmächtigen Freiheit des Subjekts und als geschichtsmächtiges Ende der Zeit.

Das ist aber heute immer weniger plausibel, wie Rosa so treffend analysiert hat. Nachdem die Theologie kräftezehrend eine moderne Zeitlichkeit ihres Gottesbegriffs entdeckt hat, verflüssigt sich also gerade auch dieses Dispositiv. Nachdem das mythologische Schema „oben göttliche Ewigkeit – unten menschliche Zeitlichkeit“ nicht mehr funktionierte, verblasst nun auch die moderne Verzeitlichung des Glaubens als „Theologie der Geschichte“. Im Gegensatz zu Rosa sind etwa Aleida Assmann oder Hans-Ulrich Gumbrecht übereinstimmend der Meinung, „dass uns nicht etwa (apokalyptisch) die ‚Zeit an sich‘ aus den Fugen gerät, sondern nur ... ein spezifischer Chronotop an sein Ende gelangt scheint, ein Chronotop allerdings, den die westliche Kultur über Jahrhunderte für metahistorisch stabil gehalten und nicht zuletzt deshalb ‚historische Zeit‘ genannt hat.“⁸⁸ Die Beschleunigungs- und Differenzierungsdynamik der Gegenwart produziert offenbar eine Vielfalt an Welten, Perspektiven und Eigenzeiten, die auch die letzten Einheitsbegriffe sprengen, nämlich *das* Subjekt, *die* Geschichte und auch *die* Beschleunigung selbst.

Der Soziologe Dirk Baecker geht deshalb davon aus, dass wir längst in einer *nächsten, digitalisierten Gesellschaft* leben. Die Leitmedien sind nicht mehr Schrift und Buchdruck, sondern Computer und Netzwerk. Das Leben funktioniert grundsätzlich immer weniger wie das Lesen eines Buches, also mit nacheinander ange-

⁸⁷ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 10.

⁸⁸ Hans-Ulrich Gumbrecht, *Präsenz*, Berlin 2012, 70, sowie Assmann, *Zeit aus den Fugen* (s. Anm. 4), 251–256.

ordneten und relativ überschaubaren Sequenzierungen (Kapiteln!), sondern wie das Navigieren auf einem Gleichzeitigkeit ermöglichenden Touchpad. Es geht nicht mehr um das Gleichgewicht mit dem besseren Neuen, sondern einfach um die Orientierungsfigur des „Nächsten“. Diese nächste Gesellschaft, so Baecker, „wird sich nicht mehr auf die soziale Ordnung von Status und Hierarchie und auch nicht auf die Sachordnung von Zuständen und ihren Funktionen verlassen, sondern sie wird eine Temporalordnung sein, die durch die Ereignishaftigkeit aller Prozesse gekennzeichnet ist und die jedes einzelne Ereignis als einen nächsten Schritt in einem prinzipiell unsicheren Gelände definiert“⁸⁹. Mit jedem Ereignis ist alles anders, aber nicht zwangsläufig neu und schon gar nicht automatisch mehr besser. Wie Baecker beschreibt auch der Rosa-Schüler Henning Laux in seiner Dissertation den „dynamischen Schwebezustand“⁹⁰ des Netzwerks als hegemoniale Sozialform im „Handgemenge des 21. Jahrhunderts“.⁹¹ Was hier recht abstrakt daherkommt, bleibt trotzdem nah an der Wirklichkeit. Die auch in der Theologie anzutreffende Plausibilität des „Poststrukturalismus“ verdankt sich ... nicht dem schriftstellerischen Geschick oder dem popkulturellen Charisma seiner Apologeten, sondern ... resultiert aus dem Umstand, dass es seinen Vertreterinnen gelungen ist, die *Dekonstruktion* moderner Institutionen auf den Begriff zu bringen⁹². Zugleich scheint wichtig, dass sich damit eben gerade nicht „alles auflöst“. Migrationskonflikte, die Auswirkungen des Klimawandels oder die Kontrollzugriffe des Digitalen konfrontieren mit sehr manifesten Problemen einer robusten Wirklichkeit. Doch um in den Verflüssigungen handlungsfähig zu bleiben, muss man eben „noch stärker als im immer verschwindenden Punkt der Gegenwart am Ereignis festhalten, weil nur an ihm zu studieren ist, womit man es noch zu tun hat“⁹³.

⁸⁹ Dirk Baecker, *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt/M., 2007, 8f. Vgl. dazu auch die Rezeption bei Henning Laux, *Soziologie im Zeitalter der Komposition. Koordinaten einer integrativen Netzwerktheorie*, Weilerswist 2014, 248–250.

⁹⁰ Laux, *Komposition* (s. Anm. 89), 279.

⁹¹ Vgl. ebd., 277.

⁹² Ebd., 247.

⁹³ Baecker, *Studien* (s. Anm. 89), 171.

Die moderne Sehnsucht, dass Veränderung die jeweils nächste Näherung zum Paradies bringt und nicht einfach nur die nächste Form der Unruhe, ist damit als Utopie entzaubert. Die Unruhe ist weder Utopie noch Pathologie, sondern die Normalität unserer westlichen Lebensweise.⁹⁴ „Es ist ja nicht wahr, dass die Gegenwart vor der Alternative stünde: irre Beschleunigung oder ängstliches Anklammern an das Bestehende“, meint Konersmann und bietet damit eine realistische Alternative zur Beschleunigungsapokalypik bei Rosa. „Die Unruhe ist ... weder ein ruckartiger, von anonymen Mächten erzwungener Tempowechsel noch das Zeichen der Entfremdung. Sie ist, im Gegenteil, genau das, was die europäische Zivilisationsgeschichte ausmacht und worauf diese Kultur ... von Anfang an gesetzt hat.“⁹⁵

Die großen Erzählungen der antiken und biblischen Mythen sind damit nicht verschwunden, sondern in veränderter Form äußerst präsent. „Der Mythos will Bilder geben, die allgemein überzeugen, und genau diese Wirkung scheint den Zusammensturz der großen Erzählungen überstanden zu haben. Kleinformig und ungenau beweglich vagabundieren die freien Erzählbruchstücke durch die Öffentlichkeit, weitergetragen und globalisiert durch die Traumfabriken, durch die Medien, die Werbung, die Programme der Parteien und, selbstverständlich, durch die Verlautbarungen der Wissenschaft.“⁹⁶ Was den Fragmenten des Mythos allerdings fehlt, das ist der stabile Erzählzusammenhang, dem sie entstammen. Ihr Sinn, ihre Bilder und die Kraft ihrer Selbstevidenz können von Kontext zu Kontext neu kompiliert und eben auch instrumentalisiert werden. Für die mythischen Bestände der Religionen gelte, „dass in den Öffentlichkeiten pluralistischer Gesellschaften weniger gegen sie als um sie gekämpft wird“⁹⁷. Was sich beobachten lässt, ist also nicht die säkularisierende Abschaffung, sondern die *Verflüssigung des Mythos*.

⁹⁴ „Dass wir die Dinge nicht auf sich beruhen lassen, ist ausgemacht, und eben diese Ausgemachtheit, ihre Geräuschlosigkeit, bildet den negativen und gerade als diese Negativität zur Absolutheit fähigen Konsens der Moderne“, Konersmann, Unruhe (s. Anm. 73), 318.

⁹⁵ Ebd., 317.

⁹⁶ Ebd., 313.

⁹⁷ Ebd.

2.4 Nachmoderne Resonanzen: In jeder Gegenwart mit Gott neu beginnen

Wie kann sich die Theologie auf diese ereignisbasierte Gegenwart einstellen, ohne ihre christliche Identität zu verlieren? Alles läuft darauf zu, dass die theologische Bearbeitung des Zeitthemas mehr Spielräume braucht. Die gibt es auch, weil sich die beschriebenen Zeitdispositive eben nicht einfach als Fortschrittsgeschichte gegenseitig abgelöst haben. Die historisch älteren Formationen liegen in Teilen an der Oberfläche und sind gleichzeitig in der Gegenwart virulent – allerdings unter den Witterungs-Bedingungen einer ereignisbasierten Gegenwart. Eine kommende Theologie der Zeit könnte damit mindestens drei Abzweigungen nehmen. Und alle lassen sich heute auch finden.

Sie kann *erstens* an ihrer modernen Formatierung festhalten und für die Dauerhaftigkeit ihrer erkämpften Modernität eintreten. „Wie kann in einer Zeit des Verschwindens von ‚Geschichte‘ ... Theologie der Geschichte weiterentwickelt werden, wenn es zu bewahren gilt, dass der jüdisch-christliche Glaube ein geschichtsbezogener und vom eschatologischen Horizont des Reiches Gottes konstituierter Glaube ist?“⁹⁸ Für diese Option ist die kritische Sozialphilosophie von Rosa Wasser auf die Mühlen. Er hält an den „moralischen Landkarten“ der Moderne fest und beantwortet die entstehende Gegenwartsdistanz, indem tatsächlich unverfügbare Resonanzereignisse zu einer negativ-dialektischen Gesellschaftsutopie „kritisch“ hochgerechnet werden. Für ähnlich gelagerte Projekte in der Theologie muss man zumindest auf die mitlaufenden Kosten hinweisen. Die „Versprechen der Moderne“ in Aufklärung und Romantik als Lösungsstrategien von heute auszugeben ist zwar erfolgreich, weil in Zeiten des Umbruchs viele Menschen einen Halt in der gerade vergehenden Epoche suchen.⁹⁹ Doch „die Unfähigkeit, sich kulturell unter Stress ... auf die veränderten Bedingungen anders einzustellen als mit intensiviertem Erfahrungshandeln, führt regelmäßig zu so etwas wie einem gesellschaftlichen Tunnelblick und damit dazu, dass andere Möglichkeiten gar nicht mehr wahrgenommen werden können“¹⁰⁰.

⁹⁸ Franz Gruber, Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Freiburg/Br. 1997, 310.

⁹⁹ Vgl. dazu Baecker, Nach der Postmoderne (s. Anm. 40).

¹⁰⁰ Harald Welzer, Selbst denken. Eine Anleitung zum Widerstand, Frankfurt/M. 2013, 15.

Die Theologie kann *zweitens* versuchen, das Ringen um „moderne Verzeitlichung“ zu überspringen und einfach direkt ihre mythologisch-metaphysische Ewigkeits-Formation zu beerben. Die offene Situation der Gegenwart ermöglicht durchaus solche temporalen Kurzschlüsse. Diese Option zeigt sich, ebenfalls exemplarisch zugespitzt, an den theologischen Stellungnahmen des Schriftstellers Martin Mosebach. Religion ist für ihn streng verbunden mit der ewigen Wahrheit des Mythischen. Diese Wahrheit braucht keine Gründe. Es reicht der Verweis auf ihre uralte, quasi ewig unveränderliche Dauer. Entsprechend sagt Mosebach über sein Zeitverständnis. „Ich fürchte mir eingestehen zu müssen, dass ich ein Steinzeitmensch bin“¹⁰¹. „Steinzeitmenschen haben ein unterentwickeltes Verhältnis zur Zeit. Unter Zukunft können sie sich überhaupt nichts vorstellen, von der Vergangenheit vermuten sie, dass sie so ähnlich wie die Gegenwart war.“¹⁰² In der Konsequenz hält Mosebach etwa in der Liturgie jede Abweichung vom lateinischen, tridentinischen Messritus für eine Häresie der Formlosigkeit. Gottes Ewigkeit und die Inszenierung kirchlicher Unveränderlichkeit werden wie bei Platons Urbild und Abbild eben einfach kurzgeschlossen. Bleibt die Frage, ob sich mit dieser Option etwas anderes anstellen lässt als traditionalistische Entsolidarisierung mit dem Heute.

Drittens allerdings kann die Theologie versuchen, tatsächlich das Risiko der Gegenwart zum prekären Ort der Entdeckung Gottes zu machen. Um nicht gleich falsch verstanden zu werden: Dazu darf man natürlich nicht die Reich-Gottes-Botschaft preisgeben, aber man muss doch den modern-utopischen, geschichts- und subjektzentrierten Entdeckungsmodus verändern, in den ganze Theolog*innen-Generationen einsozialisiert sind. In diese Richtung geht Papst Franziskus mit seiner Interviewaussage, es gebe „die Versuchung, Gott in der Vergangenheit zu suchen oder in den Zukunftsmöglichkeiten. Gott ist sicher in der Vergangenheit, denn man findet ihn in den Abdrücken, die er hinterlassen hat. Er ist auch in der Zukunft als Versprechen. Aber der – sagen wir – ‚konkrete Gott‘ ist heute. (...) Gott kommt im Heute entgegen.“¹⁰³

¹⁰¹ Martin Mosebach, *Ewige Steinzeit*, in: Kursbuch 149, Berlin 2002, 9–16, hier 12.

¹⁰² Ebd., 16.

¹⁰³ *Papst Franziskus*, in: Antonio Spadaro SJ, *Das Interview mit Papst Franziskus*, Teil 2, zitiert nach: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433 (letzter Aufruf am 19.09.2016).

Wie der Jesuit Bergoglio mit seiner programmatischen Namensgebung landet auch Ralf Konersmann bei den Franziskanern. Den programmatischen Satz findet Konersmann in einer Zeile des französischen Dichters André Gide (1869–1951): „Man muß das *Paradies* immer wieder neu beginnen.“¹⁰⁴ Die moderne Geschichtsphilosophie hatte daraus eine revolutionäre Utopie gemacht. Herbert Marcuse, einer der entscheidenden Philosophen der Kritischen Theorie, hat „den Satz aus dem Zusammenhang gerissen und als Unterpfand einer konkreten Utopie lesen wollen, die am Paradies als dem vom Ursprung ans Ende versetzten Ziel der Geschichte festhalte und ihr die Richtung weise.“¹⁰⁵ Mit dieser romantisch-revolutionären Denkbewegung hat man den Schlüssel zu großen Teilen der anthropologisch gewendeten „Theologie der Geschichte“ im 20. Jahrhundert. Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu wurde exegetisch als Ursprung herausgearbeitet und für die Gegenwart handlungsleitend als utopisches Ziel von Mensch und Welt operationalisiert.

Doch wie Konersmann richtig meint, ist die Klarheit des Ziels nicht mit seiner politischen Herstellbarkeit gleichzusetzen. Immer wieder neu zu beginnen, das unterläuft jede tatsächliche Zielerreichung. Es verlangt vielmehr, „sich auf eine Situation des permanenten Aufschubs einzustellen“¹⁰⁶. Permanenter Aufschub, das ist eine treffende Definition unserer dekonstruktiven Realität. „Die(se) Unruhe ... unterläuft die Ermächtigungsphantasien der idealistischen Ästhetiken und Subjektphilosophien, den prometheischen Eifer des Könnens und des Schaffens, und proklamiert stattdessen eine Haltung der Bescheidenheit“¹⁰⁷. Konersmann empfiehlt eine engagierte Haltung, die, wie er schreibt, eine größere Nähe zu den Franziskanern als zu den Revolutionären hat. „Statt, wie die Anhänger der politischen Geschichte, auf das Ereignis des totalen Umsturzes und der Erlösung hinzuarbeiten, ist er bereit und entschlossen, Tag für Tag von neuem zu beginnen.“¹⁰⁸

Nichts scheint heute näher an den Seelsorgeerfahrungen in der Netzwerkgesellschaft. Vor diesem analytischen Hintergrund be-

¹⁰⁴ Konersmann, Unruhe (s. Anm. 73), 59.

¹⁰⁵ Ebd.; vgl. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1971, 158ff.

¹⁰⁶ Ebd., 59.

¹⁰⁷ Ebd., 60.

¹⁰⁸ Ebd., 64.

schreibt Claudia Schulz die Aufgabe von Seelsorge gerade nicht mehr darin, eine antwortende Welt zu inszenieren. Heute sind „nicht Antworten die Lösung des zukünftigen Orientierungsproblems, auch nicht die individuell erarbeiteten Antworten, sondern die Fähigkeit, ohne Antworten oder mit nur begrenzt gültigen Antworten zu leben und diese immer neu zu formulieren. Vermutlich ist schon der Begriff ‚Antwort‘ wenig hilfreich: In Zukunft geht es vor allem um eine Orientierung des Individuums in prinzipiell unüberschaubaren Prozessen, um ein dauerhaft flexibles Sich-Einknoten im sozialen Netz im Angesicht der Vorläufigkeit – was dann wiederum eine neue Art von Stabilität bietet.“¹⁰⁹

Im christlichen Archiv der Theologie gibt es die Hoffnung, dass es von Bedeutung ist, das als richtig Erkannte zu tun, auch wenn man weiß, dass man den oft destruktiven Strukturen damit nicht entkommt. Der französische Religionsphilosoph Maurice Blondel schrieb 1893 in „Die Tat“, es sei die Aufgabe von Christ*innen, „alles (zu) tun, was wir können, als hätten wir nur auf uns zu zählen; zugleich aber davon überzeugt bleiben, daß alles, was wir tun, zwar nötig, aber doch radikal unzulänglich ist.“¹¹⁰ In einer widersprüchlichen Welt kommt man oft nur mit solch paradoxen Denkfiguren weiter. Sie eröffnen Handlungsmöglichkeiten, ohne die eigenen guten Absichten schon für die bessere Welt zu halten. Dem oft schwachen Engagement für eine andere, nämlich gerechtere und solidarischere Welt, die mehr Vielfalt aushält, ja sogar begrüßt, als bisher, ist das vielleicht sogar näher als die Utopien von der einen großen, paradiesischen Gesellschaftsveränderung.

Auf der Suche nach einer entsprechend solidaritätsfähigen, aber ereignissensiblen Theologie der Zeit bin ich auf John Caputos Studie „The weakness of God“¹¹¹ gestoßen.¹¹² In seiner von Derrida inspirierten Ereignistheologie ist Gott nicht der, der die Zeit begrenzt,

¹⁰⁹ Claudia Schulz, Seelsorge auf dem Weg in die Netzwerkgesellschaft, in: Pastoraltheologie 101 (2012) 341–358.

¹¹⁰ Maurice Blondel, Die Aktion, Freiburg/Br. 1965, 410.

¹¹¹ Vgl. Caputo, The weakness of God (s. Anm. 54). Caputo entwickelt seine „theology of the event“ weiter im Gespräch mit Catherine Malabou, John Milbank, Slavoj Žižek, Bruno Latour und dem neuen Realismus von Quentin Meillassoux. Vgl. dazu Caputo, The insistence of God (s. Anm. 70).

¹¹² Den Hinweis verdanke ich einem unserer Nürnberger Salonabende mit Christian Bauer.

sondern der, der die Zeit gibt. Von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu her erscheint die Zeit nicht als Feind des Lebens und Glaubens, sondern als eine Gabe Gottes. Es ist die Gabe von Zeit gegen die ängstliche Sorge um das Morgen, denn „er weiß, was ihr braucht“ (Mk 6,7). Es ist die Gabe von Zeit als Gastfreundschaft, weil in der Freundlichkeit gegenüber Fremden das Reich Gottes zum Ereignis wird. Es ist die Gabe eines unverhofften Neuanfangs in den Zwängen des Alltags.

Nicht stabile Resonanzverhältnisse, nicht die Intensität des eigenen Erlebens, sondern verändernde Umkehrereignisse (*Metanoia*) werden für Caputo zur zentralen Kategorie eines christlichen Zeitverhältnisses. Und es geht nicht so sehr um das religiöse Bekenntnis, als vielmehr um eine wirkliche Veränderung vom Anderen her. „In the biblical tradition, God is not the object of a speculative mysticism that sweeps us up into an eternal now where we are one with the One, but the one who comes knocking at our door dressed in rags in search of bread and a cup of cold water“¹¹³.

Die Zeit der Gegenwart ist nicht der Gegner, sondern Bewährungsort des Evangeliums. Ohne einen letzten Sinn in der Zeit festhalten zu können, leben wir mit und in der Zeit. Eine solch spirituelle Lebenshaltung lässt Gott das Geheimnis unserer Zeit sein, das auch die religiösen und resonanztheoretischen Sicherheitsbedürfnisse noch einmal übersteigt. Wer sich auf den vergänglichen, beschleunigten Charakter der Gegenwart wirklich einlässt, wer gerade für Resonanzunterbrechungen sensibel bleibt, ist zu tiefen Bindungen im Stande. Mit den Worten aus dem Evangelium heißt das: Nur wer sein Leben in die Turbulenzen verflüssigter Zeit hinein verliert, wird es gewinnen (Mt 16,25).

3. Tempo sei Dank!

Auch der eingangs zitierte Zeitungsartikel versucht am Ende eine Antwort auf das Tempo der Welt. Was ist nun mit den Burn-out-Ängsten ihres Freundes Otto? Anne Kostrzewa schreibt: „Haben wir wirklich alle Angst vor dem Tempo der Gegenwart, oder haben wir

¹¹³ Caputo, *The weakness of God* (s. Anm. 54), 263.

einfach zu oft gelesen, dass es uns kaputt und krank macht? Es ist doch so: Wenn einem ständig jemand einredet, dass man Probleme hat, glaubt man irgendwann selbst daran. Und wenn man immer nur von Leuten umgeben ist, die darüber klagen, wie schnell und stressig alles geworden ist, dann wird man sich eher früher als später selbst gestresst fühlen ... Die Angst vor der Geschwindigkeit richtet sich nicht nur gegen den Stress, den der Einzelne im Leben hat oder zu haben glaubt. Sie stemmt sich gegen alles, was das Leben zu dem gemacht hat, was es heute – allen Kriegen, Finanzkrisen und Umweltkatastrophen zum Trotz – im Großen und Ganzen ist: so sicher, so lang und so aufregend wie nie. Deshalb, mein lieber, nachdenklicher Otto: Hör nicht auf die Angsthasen aus den Slow-Redaktionen. Freu dich stattdessen auf ein spannendes, im besten Sinne unvorhersehbares Leben. Tempo sei Dank.“¹¹⁴

¹¹⁴ *Kostrzewa*, Tempo sei Dank (s. Anm. 1).