

Stefan Gaßmann

# Skizze einer resonanztheoretischen Beschreibung des Verhältnisses von Gottesbild und Lebensform

Fundamentaltheologisch motiviertes Arbeitsprogramm zur Erschließung der sozialen Strukturierung religiöser Weltbezüge

## 1 Einleitung

Die Bestimmung des Resonanzverhältnisses von Gottesbild und Lebensform ist eine heuristische Formel, die weitergehender Präzisierung bedarf und damit in verdichteter Form ein ganzes Arbeitsprogramm eröffnet: Was ist gemeint, wenn man von Gottesbild spricht, von Lebensform und deren Verhältnis zueinander? Was genau bedeutet es, wenn man dieses Verhältnis als ein resonantes bezeichnet? Keineswegs erhebe ich den Anspruch, im Folgenden dieses Arbeitsprogramm umfassend beschreiben oder nur eine der genannten Fragen erschöpfend beantworten zu können. Vielmehr möchte ich aufzeigen, dass *aufgrund der Resonanztheorie Hartmut Rosas* die im Raum stehenden Begriffe „Gottesbild“, „Lebensform“ und deren Verhältnis so konzeptualisiert werden können, dass der mit diesen Begriffen markierte *Fragehorizont orientiert* ist und das in ihm angelegte *Arbeitsprogramm konkretere Konturen* gewinnt. Dazu werde ich im Folgenden zunächst in wenigen Zügen erläutern, inwiefern überhaupt die Frage nach dem Verhältnis von Gottesbild und Lebensform ein fundamentaltheologisches Desiderat ist und dabei knapp skizzieren, warum die Resonanztheorie für eine weitere Präzisierung dieser Fragestellung ein vielversprechender Ausgangspunkt zu sein scheint. In grundlegende methodologische Schwierigkeiten werde ich zunächst entlang der Frage, ob sie als Soziologie oder Sozialphilosophie aufzufassen ist, einführen, um dann das in der Rezeption besonders präsenste Theoriestück horizontaler, diagonalen und vertikaler Resonanzachsen kritisch zu diskutieren. Ziel ist es aufzuzeigen, dass diese Typologie ihren heuristischen Wert hat, aber für eine weitergehende Beschreibung und Analyse sozialer Verhältnisse wegen vieler Unklarheiten ein wenig geeigneter Ausgangspunkt ist. Demgegenüber sollen im sich anschließenden Schritt die von Charles Taylors Philosophie in die Resonanztheorie übernommenen Konzepte als geeigneterer Ausgangspunkt ausgewiesen werden,

die ich im Anschluss daran auf ihr Potential für die Verhältnisbestimmung des Verhältnisses von Gottesbild und Lebensform befragen will.

## 2 Das Verhältnis von Gottesbild und Lebensform: ein fundamentaltheologisches Desiderat und wie es erschlossen werden kann

Religiöses und theologisches Sprechen steht in der Gegenwart vor der Herausforderung, sich in säkularen oder postsäkularen Kontexten artikulieren zu müssen. Diese Schwierigkeit lässt sich auf der Grundlage von Klaus Viertbauers Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Gedanken zum epistemischen Status religiöser Wahrheiten unter den Bedingungen der Moderne wie folgt präzisieren: Religionen können heute *nicht* mit dem Anspruch einer *umfassenden Weltanschauung* auftreten, sondern sind als eine *Lebensform* unter vielen zu verstehen, die grundlegende Überzeugungen in Bezug auf die Welt auch mit nicht-religiösen Menschen anderer *Weltanschauung* teilt (Viertbauer 2022, 15–16, 148–156). Der Begriff „Lebensform“ lehnt sich bei Viertbauer an Rahel Jaeggi an (Jaeggi 2014) und nicht an Ludwig Wittgensteins Verschränkung von Sprachspiel und Lebensform (Viertbauer 2022, 148 f.), den etwa Saskia Wendel in Anschlag bringt, um einen ganz ähnlichen Gedanken wie Viertbauer zu formulieren (Wendel 2018, 93). Der Begriff „Lebensform“ bedürfte einer eigenen Diskussion, die hier nicht geleistet werden kann. Pragmatisch kann man ihn mit Wedel auch als „Lebenspraxis“ (Wendel 2018, 93) verstehen, in der Leben gemeinsam gedeutet und Handeln auf eine Form gelingenden Lebens orientiert wird (Wendel 2018, 92), die aber darin dann keine starken *epistemischen* Ansprüche mehr formulieren kann, zumindest nicht für Menschen, die nicht an dieser Lebensform teilnehmen. Die Annahme der Existenz eines Unbedingten ist folglich *glauben und hoffen*, nicht intersubjektiv vermittelbares und ausweisbares Wissen (Wendel 2016, 93), d. h. verstehbar nur innerhalb einer geteilten Lebensform.

Wendel sieht dabei den Grund des Aufkommens von Religion in der Beschaffenheit bewussten Lebens verankert: „Bewusstes Leben deutet sein Leben und bringt Lebenspraxen hervor, in denen, durch die und als diese es sein Leben vollzieht. Es sucht seinem Leben in jenen Deutungspraxen den Sinn abzuringen, den es aus sich selbst heraus nicht besitzt und konstituiert so je eigene Identitäten“ (Wendel 2018, 93–94). „Bewusstes Leben kann, muss aber nicht religiös ausgerichtet sein“ (Wendel 2018, 97). Die Rede vom „bewussten Leben“ schließt dabei an das Denken Dieter Henrichs an, das als eine der wichtigsten philosophischen Referenzpunkte der gegenwärtigen deutschsprachigen Religionsphilosophie und

Fundamentaltheologie gelten kann. Henrich zielt dabei auf „Abschluss-“ oder „letzte Gedanken“ bzw. „letzte Theorien“, die nach Wendel auch „im Zentrum“ (Wendel 2018, 92) religiöser Weltdeutung stünden. Henrich macht aber deutlich, dass „mögliche letzte Theorien gar nicht als Alternative zur selben Sache aufeinander bezogen sind. Solche letzten Theorien bestimmten vielmehr, welche Fragen und sogar auch welche Erfahrungen als basal zu gelten haben. In Beziehung auf sie, werden dann andere Fragen gar nicht aufgenommen und andere Erfahrungsmöglichkeiten gar nicht erst freigesetzt“ (Henrich 1982, 128). Damit deutet er an, dass der erstpörsönliche Zugang zu sinnhaften Deutungen „bewussten Lebens“ in seiner ganzen existenzphilosophischen Relevanz (Lerch 2009, 21–25) letztlich immer eingewiesen ist in *Erfahrungen*, sodass „sich gewisse faktische Verhältnisse überhaupt nur in bestimmten Bewußtseinsstellungen umsetzen und reproduzieren lassen“ (Henrich 1982, 128). „Lebensformen“, verstanden als solche „Bewusstseinsstellungen“ ermöglichen bestimmte Erfahrungen oder verhindern sie; „letzte Theorien“ eröffnen dabei dann Verständigung und damit Sprache und Intersubjektivität, was letzte Gedanken allererst intersubjektiv *explikabel* macht. Damit macht Henrich deutlich, dass hier ein komplexer Zusammenhang von kollektiver Lebensform, Verständigung, Subjektivität überhaupt und *Erfahrung* des „bewussten Lebens“ vorhanden ist. Nicht von ungefähr plädiert Henrich für eine *verstehende Soziologie* im Weberschen Sinne (Henrich 1982, 130), um die Wechselseitigkeit von erstpörsönlicher Perspektive und Sozialform zu erfassen, zielt doch das Verstehen gerade auf die erstpörsönliche Perspektive, die aber hermeneutisch immer schon sozial vorstrukturiert verstanden werden muss – dies wird an späterer Stelle ausführlicher erörtert.

Diese Überlegungen bedeuten zweierlei. Erstens: Versteht man religiöse Weltdeutung als Form eines solchen Abschlussgedankens, dann muss die Explikation der darin beschlossenen Erfahrungsdimensionen auch das Verhältnis von Weltdeutung und entsprechender kollektiver Lebensform mitbedenken. Das scheint mir Wendel in der Sache, entlang der von Henrich aufgewiesenen „Doppelstruktur“ von Bewusstsein, zu diskutieren (Wendel 2018, 94–97). Diese bedeutet, dass bewusstes Leben immer sowohl erstpörsönliches Subjekt als auch in der Welt mit anderen seiende Person ist, also in drittpörsönlich beschreibbaren Verhältnissen situiert ist. Dabei blendet Wendel aber die Dimension der „Erfahrung“ aus. Dies führt mich zum zweiten Punkt: Religiöse Weltdeutung muss, gerade wenn sie von der Struktur bewussten Lebens her begründet wird, so verstanden werden, dass sie *Erfahrung*, ein *Widerfahrnis*, ein *Ereignis* beinhaltet, das letztlich unverfügbar bleibt. Bernhard Nitsche schreibt, Martin Heideggers Denken des Ereignisses aufgreifend, „dass das Göttliche und das Menschliche in einem zugleich unverfügbaren und dynamischen Zusammenhang stehen, der nicht mehr durchschaut, aber unter Ideen reflexiv angeleitet werden kann. Im Geschehen der Gabe

wird die Frage nach dem Ur-Sprung im Ereignis relevant, ohne dass dieser eingeholt oder überschaut werden könnte“ (Nitsche 2018, 388). Das heißt m.E., dass die *Explikation* religiöser „letzter Gedanken“ nicht nur einfach eine *diskursiv-propositionale* Seite hat, die durch Bewusstseinsstellungen, entsprechende Lebensformen und damit ein gemeinsames „Sprachspiel“ eröffnet wird, sondern sie bezieht sich eben wesentlich auf *Erfahrungen*.<sup>1</sup> Karl Rahners vielzitatierter Satz „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“ (Rahner 2006, 39), bringt damit m.E. sehr treffend zum Ausdruck, dass die Artikulation religiöser Überzeugungen, mithin auch von *Gottesbildern*, gerade im Kontext der Spätmoderne, Artikulation einer Erfahrung ist, eines Widerfahrnisses, einer Begegnung, christlich gesprochen: der Offenbarung des sich selbstmitteilenden Gottes. Magnus Lerch weist daher zurecht auf das Problem einer epistemischen Engführung des Offenbarungsbegriffs bei Wendels Versuch einer freiheitsphilosophischen Reformulierung desselben hin, in der Offenbarung nicht mehr als *Grund*, sondern ausschließlich als *Deutungskategorie* des Glaubens fungieren solle (Wendel 2022): für Offenbarungsreligion zentral aber sei „die Überzeugung, dass die geglaubte Hoffnung zwar zutiefst *für mich* relevant ist, aber gleichwohl nicht *aus mir* stammt“ (Lerch 2022, 143).

Das fundamentaltheologische Dilemma ist dann folgendes: wenn es mit Wendel bzw. Henrich und Viertbauer bzw. Habermas als religionsphilosophisch plausibel gelten kann, dass unter den Bedingungen der Moderne religiöses Sprechen nicht mehr in der Selbstpräsentation einer Weltanschauung geschehen kann, sondern sich im Rahmen des Sprachspiels einer Lebensform vollzieht, in dem aber – fundamentaltheologisch gesehen – die Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes artikuliert werden soll, kann dann diese Erfahrung überhaupt noch in andere Lebensformen übersetzt werden? Und falls nicht, ist dann religiöses bzw. genauer christliches Sprechen, im säkularen Kontext eigentlich authentisch möglich? Hier besteht eine Lücke dadurch, dass eine Rahmentheorie fehlt, die eine Übersetzungsleistung erbringen könnte, um einerseits die erstpersönlichen Dimensionen religiöser Erfahrung und Weltdeutung mit den kollektiven Lebensformen, in denen sich diese vollzieht, abzubilden und zugleich in nicht-religiöse Kontexte übersetzen zu können. Hartmut Rosas Resonanztheorie könnte dafür ein geeigneter Ausgangspunkt sein.

---

<sup>1</sup> Die Problematik, einen Erfahrungsbegriff im Zusammenhang von religionsphilosophischer Reflexion des epistemischen Gehalts religiösen Sprechens zu veranschlagen, kann hier nicht diskutiert werden; sie beruht im katholischen Bereich darauf, dass mit der Kategorie „Erfahrung“ in der Zeit der Weimarer Republik ein dezidiert moderne- und autonomiekritisches Verständnis von Offenbarung profiliert werden sollte, das bis heute nachwirkt. Dazu verweise ich grundlegend auf die Beiträge in: Lerch und Stoll 2021.

Diese ist weit über Fachkreise hinaus bekannt. Auch im theologischen Diskurs wird sie wahrgenommen (Kläden und Schüßler 2017) und ihr „eine hohe *theologische Anschlussfähigkeit* zugeschrieben“ (Kläden 2018, 395), wobei zu konstatieren ist, dass hier insbesondere das noch zu diskutierende Theoriestück der Unterscheidung vertikaler, horizontaler und diagonalen Resonanz mit Interesse aufgenommen wird (Rosenstock 2018, 406–407; Nitsche 2023a; Nitsche 2023b; Dehn 2023). Dabei ist allerdings festzustellen, dass eine tiefergehende systematische Auseinandersetzung mit den theoretischen Potentialen dieses Ansatzes bisher in der Theologie weitgehend aussteht. So ist der Resonanzbegriff bisher nicht auf sein religionsphilosophisches Profil hin reflektiert worden: etwa inwiefern die Resonanz wesentlich ausmachende „Unverfügbarkeit“ (Rosa 2017a, 295) mit dem von Wendel als für das Verständnis von Religion zentralem „Unbedingten“ (Wendel 2010, 62–63.) in Verbindung gebracht werden oder inwiefern es mit dem „im Selbstbewusstsein aufkommenden Gefühl der Verdanktheit“ (Wendel 2010, 32) in ein Verhältnis gesetzt werden kann. Insofern „Resonanz“ konzeptuell als maßgeblich „phänomenologisch inspirierte“ (Rosa 2019, 14) Form von Responsivität (Rosa 2017a, 67–68)<sup>2</sup> verstanden werden kann, ist es ein Geschehen von Ruf und Antwort, Präsenz und Absenz und damit zudem in hohem Maße anschlussfähig an Diskurse zur Frage nach der kategorialen Bestimmung religiöser Erfahrung als Offenbarungsereignis.<sup>3</sup> Eine fundamentaltheologische Diskussion des Zusammenhangs von Resonanz und einer Beschreibung von Offenbarung durch „Erfahrung“ oder auch „Ereignis“ wurde jedoch bisher lediglich von Bernhard Nitsche ange-rissen (Nitsche 2022, bes. 271–277).

Eine religionsphilosophische Diskussion des Resonanzbegriffes wäre zudem notwendig, um die in ihm angelegte Spannung zwischen seiner prinzipiellen Unverfügbarkeit und der sozialen Struktur des Weltbezuges, die Resonanz fördert oder verhindert, zu diskutieren (Kläden 2018, 398). Gerade auch um der Gefahr einer affirmativen Theorie<sup>4</sup> zu wahren und die Frage zu vermeiden „[w]er entscheidet, ob Resonanz vorliegt oder nicht?“ (Kläden 2018, 398), wäre eine sorgfältige Kriteriologie individueller Resonanzerfahrung zu entwickeln. Alle diese Fragen müssen hier abgeblendet werden. Es soll im Folgenden ausschließlich um die Theorieteile gehen, die für eine konzeptionelle Präzisierung des Verhältnisses von

<sup>2</sup> Rosa bezieht sich dabei ausdrücklich auf Bernhard Waldenfels' Arbeiten zum Responsivitätsbegriff. Vertiefend sei hier auf Robin Flacks Beitrag in diesem Band hingewiesen.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Eberts Deutung des Glaubensaktes als Geschehen von Pathos und Response in Anlehnung an Waldenfels: Ebert 2020, 614–629.

<sup>4</sup> Diese Gefahr ist von verschiedener Seite konstatiert wurden: Heidenreich 2016, 191–193; Brumlik 2016, 120–123; Haubner 2017, 228–230; Kirchhoff 2017, 206 f.; Meißner 2017, 150 f. Rosa hat dem in Rosa 2017b vehement widersprochen.

Lebensform und Gottesbild relevant sind. Da es hierbei insbesondere um den *soziologischen* Anteil von Rosas „Soziologie der Weltbeziehungen“ geht, ist es zunächst hilfreich, sich über den Status dieses soziologischen Anteils zu verständigen, gerade weil Rosas Ansatz innerhalb der soziologischen Diskussion zwar auf ein breites, aber durchaus geteiltes Echo gestoßen ist. Einerseits wird das heuristische Potential des Resonanzbegriffes gesehen (Heidenreich 2016, 185–186; Kutschmann 2016, 614–615; Hellmich 2017, 304), der viele verschiedene Phänomene zusammenzubündeln vermag und damit einen großen theoretischen „Wurf“ (Kutschmann 2016, 615) darstelle. Zugleich wird insbesondere in der wissenschaftlichen Diskussion der Resonanztheorie betont, dass sich Resonanz als „begrifflicher Tausendsassa [erweist], dessen vielfältige gesellschaftskritische Anschlussmöglichkeiten sich einem hohen theoretischen Abstraktionsniveau verdanken und forschungsspezifische Anschlüsse nicht gerade erleichtern“ (Haubner 2017, 217). Die Resonanztheorie wolle zugleich zu viel und leiste wissenschaftlich zu wenig, (Bandelin 2017, 131, 140–142.; Heidenreich 2016, 187–191; Kutschmann 2016, 615–618) sodass man sich am Ende eher fragen müsse, was Resonanz nun *nicht* sei. Das soziologische Analysepotential des Ansatzes ohne eine größere theoretische Reformulierung wurde sogar grundsätzlich in Frage gestellt (Waldenburger und Teutoburg-Weiss 2017, 54).

### 3 Überlegungen zum methodologischen Status einer „Soziologie der Weltbeziehungen“: Soziologie oder Sozialphilosophie?

Die Anfragen unterstreichen m. E. die oben bereits eingestreute Feststellung, dass ein klare Kriteriologie ein dringendes Desiderat für eine weitere Rezeption der Resonanztheorie darstellt. Die zum Teil sehr kritischen Einschätzungen dürften aber darüber hinaus auch damit zusammenhängen, dass Rosas Ansatz methodologisch nicht einfach einzuordnen ist und somit nicht klar zu bestimmen, was überhaupt und auf welche Weise durch die Resonanztheorie erklärt wird. M.E ist das Verhältnis der Resonanztheorie zu mindestens drei Theoriefamilien zu diskutieren: Rosa versteht seinen Ansatz *erstens* als vierte Gestalt der *kritischen Theorie*, steht *zweitens* zugleich in der Tradition einer *verstehenden Soziologie* nach Max Weber und ist *drittens* stark vom *phänomenologischen Denken* (Gugutzer 2017, 70) inspiriert. Eine ausführliche Erörterung des Verhältnisses der Resonanztheorie zu jeder dieser drei Grundlagenstränge kann hier nicht geleistet werden. Versucht wird aber, das Problem zu skizzieren, das sich aus dieser methodologischen Diversität in den Grundlagen der Resonanztheorie ergibt. Am prägnantesten und

instruktivsten lässt sich dies vielleicht entlang der Fragestellung erörtern, ob Rosas Resonanztheorie als Sozialphilosophie oder als Soziologie aufzufassen ist, auch wenn durch die Engführung auf diese Opposition weite Teile des Diskursfeldes ausgeklammert werden, etwa ob es nicht auch eine „philosophische Soziologie“ wie bei Simmel sein könnte und wie eine „verstehende Soziologie“ zu einer Sozialphilosophie zu positionieren wäre.

Wenngleich in der gesamten Tradition des abendländischen Denkens immer auf die Sozialität des Menschen reflektiert wurde, taucht der Begriff „Sozialphilosophie“ erst im 19. Jh. auf und steht im engen Zusammenhang mit dem Aufkommen des Sozialismus (Röttgers 1995, 1217–1218). Stark gemacht wurde der Begriff von dem neukantianischen Rechtsphilosophen Rudolf Stammler, bei dem die für die Diskussion des wissenschaftstheoretischen Status einer Sozialphilosophie entscheidende Schwierigkeit einer *Verschränkung von Deskriptivität und Normativität* zu finden ist: „Sie ist eine Philosophie des Sozialen und zugleich eine soziale Philosophie, d. h. eine die sich bewußt in eine soziale Praxis involviert findet und sich in ihr engagiert“ (Röttgers 1995, 1219). Einerseits soll das soziale „Wesen“ des Menschen, die „Gesetzmäßigkeit“ des gesellschaftlichen Lebens, *theoretisch* gehoben werden, andererseits soll die tatsächliche gesellschaftliche Gegenwart normativ-kritisch in praktischer Hinsicht im Sinne dieser „Gesetze“ gestaltet werden. Genau diese Verschränkung von Deskriptivität und Normativität markiert den Punkt, an dem die Auseinandersetzung mit der Soziologie einsetzt: soll die Soziologie die „harte“ empirisch-deskriptive Seite der Erforschung des Sozialen sein und die Sozialphilosophie demgegenüber die „weiche“ normativ-ethische Seite? (Röttgers 1995, 1220–1221.) Die immer noch als programmatisch angesehene Antrittsrede (Röttgers 1995, 1223; vgl. Forst et al. 2009, 11) von Max Horkheimer als Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung aus dem Jahr 1931 spiegelt diese Diskussion wieder (Horkheimer 1981, 39–40.): Für Horkheimer sollen Sozialphilosophie und die verschiedenen Sozialwissenschaften, nicht nur allein die Soziologie, in einem Konzept von „Interdisziplinarität und Methodenvielfalt“ (Müller-Doohm 2006, 216) im wechselseitigen Gespräch die gesellschaftliche Wirklichkeit erfassen. Damit ist das Gründungsprogramm der Kritischen Theorie beschrieben.

Nun ist „Kritische Theorie“ aber heute ein Ausdruck, der so vielfältige Ansätze zusammenfasst, dass man mit Axel Honneth fragen darf, was eigentlich noch das einheitliche Moment Kritischer Theorie sein soll (Honneth 2020a, 7). In Anlehnung an Horkheimer macht er allerdings deutlich, dass der Kern Kritischer Theorie der Versuch sei, genau nicht eine rein positivistisch-szientistische Theorie zu entwickeln, die sich selbst gleichsam im luftleeren Raum entwirft, sondern eine, „die sich sowohl ihren sozialen Entstehungskontext als auch ihren praktischen Verwendungszusammenhang ständig bewusst hält“ (Honneth 2020b, 30), eben eine *kritische* Theorie, die gleichwohl den Anspruch erhebt, *nicht bloße Sozialphilosophie* zu



sein, sondern wissenschaftliche *Theorie*. Kurzum: Es geht um das Programm der *Ideologiekritik*, dem „Zentrum“ (Haardt 1987, 36) Kritischer Theorie „als Aufklärung der Gesellschaftsmitglieder über die sie bestimmenden sozialen Zwänge“ (Haardt 1987, 36).

Die Ideologiekritik der Kritischen Theorie vor dem Hintergrund seiner Arbeiten zum Phänomen der Beschleunigung zu erneuern, ist das ausdrückliche Anliegen Hartmut Rosas bei der Entwicklung einer „Kritischen Theorie der Sozialen Beschleunigung“ (Rosa 2022, 93), mit der es ihm um die Freilegung von „Pathologien der Vernunft“ geht, um letztlich „den Begriff der Entfremdung als wichtiges begriffliches Werkzeug [...] aber auch die Begriffe der Ideologie und der falschen Bedürfnisse neuzufassen und wiederzubeleben“ (Rosa 2022, 10). Bezeichnend ist dabei sein Anspruch, den „ursprünglichen Intuitionen der ‚Gründerväter‘ dieser Tradition“ [...] treu zu bleiben, ohne sich unnötig und im Übermaß von methodologisch-konzeptuellen Überlegungen und Prinzipien fesseln und im theoretischen Horizont beschränken zu lassen“ (Rosa 2022, 71). Leitend für die Vorstellung von „falschen Bedürfnissen“ ist dabei die „– vor allem in der Auseinandersetzung mit Charles Taylor gewonnene [...] – Überzeugung, daß menschliche Subjekte in ihren Handlungen und Überzeugungen stets von einer [...] Vorstellung des *guten Lebens* geleitet sind“ (Rosa 2022, 73). Genau an dieser Frage setzt die Resonanztheorie ein, indem sie die *deskriptiv-theoretische Dimension* einer *Anthropologie der Responsivität* im Gespräch mit empirischer Forschung zu plausibilisieren sucht und davon ausgehend sowie darauf aufbauend eine Gesellschaftskritik entwickelt.

Lässt sich dieses Programm nun aber als eine Sozialphilosophie bezeichnen? Während Adorno noch „Sozialphilosophie“ mit „Kritischer Gesellschaftstheorie“ gleichsetzte (Röttgers 1995, 1224), so ist für den prominentesten Vertreter der zweiten Generation der Frankfurter Schule, Jürgen Habermas, die Sozialphilosophie von der Kritischen Theorie zu unterscheiden, da Sozialphilosophie für sich genommen keine geschichtsphilosophische Dimension beinhalte (Röttgers 1995, 1225) und damit gerade nicht auf Kritik und Veränderung der sozialen Wirklichkeit angelegt sei. „Sozialphilosophie“ wäre damit unter Verzicht auf *Deskriptivität* nur normativ. Die oben angeführte soziologische Kritik an Rosa scheint mir in vielerlei Hinsicht auf diesen Punkt hinauszulaufen. Dann wäre die Typisierung des Ansatzes als Sozialphilosophie und nicht als Kritische Theorie oder Soziologie polemisch-abwertend und würde Rosas eigene Ansprüche zurückweisen.

So möchte ich es aber nicht verstanden wissen: Denn man kann Kritische Theorie als Typus von Sozialphilosophie einem anderen Strang von Sozialphilosophie gegenüberstellen, in dem sich „fundamentalphilosophische Entwürfe [finden, S.G.], die das In-Gesellschaft-Sein des Menschen [...] ganz grundsätzlich ausdeuten und ins Zentrum ihrer Philosophie stellen“ und die sich damit als „fundamentale Philosophien menschlicher Relationalität und Bezogenheit verste-



hen“ (Saar 2021, 349) lassen. Zu diesen Ansätzen gehören auch Reflexionen auf die Relationalität, die sich von der Sprachlichkeit des Menschen leiten lassen, wozu insbesondere der kanadische Philosoph Charles Taylor zu zählen ist (Saar 2021, 349). Taylor selbst ist stark durch die phänomenologische Philosophie geprägt, wie auch viele andere Sozialphilosophen, die dieser fundamentalphilosophisch-relationalistischen Richtung zugeordnet werden können.<sup>5</sup> Das Verhältnis einer solchen phänomenologisch geprägten fundamentalen Sozialphilosophie und der Kritischen Theorie kann keineswegs als geklärt gelten, sodass nicht notwendigerweise ein Widerspruch zwischen beiden Strängen anzunehmen ist.<sup>6</sup>

Insofern erscheint es mir auch von Rosas Ansatz her gerechtfertigt „Resonanz“ viel stärker als sozialphilosophische Kategorie zu verstehen, die eine vermittelnde Stellung zwischen phänomenologischer und dialogischer Sozialphilosophie einerseits und Kritischer Theorie andererseits einnimmt. Der Resonanzbegriff, den Rosa von Taylor übernimmt, kann man vielleicht am besten mit Honneths Charakterisierung des Taylorschen Ansatzes als einer philosophischen Anthropologie mit „Absicht einer therapeutischen Zeitdiagnose“ (Honneth 2013b, 228) verstehen, die vorrangig „existenzialphänomenologisch“ geprägt ist (Honneth 2013b, 232). Rosa selber unterstreicht, dass die Resonanztheorie stärker auch als eine Anthropologie wahrzunehmen sei (Rosa 2017b, 320–321), frei nach Bernhard Waldenfels: Es geht Rosa darum zu zeigen, dass der Mensch ein *homo respondens* ist und Weltbezüge immer responsiv strukturiert sind. Wenn dem aber so ist, dann ist es die Kernaufgabe der Resonanztheorie zunächst diese anthropologisch-sozialphilosophische Kernannahme zu plausibilisieren. Es ist meine These, dass dies die argumentationslogische Funktion seiner Typologie der Resonanzsphären ist, die daher einen stärker heuristischen und an die Alltagserfahrung anschließenden Charakter hat. Gerade dieser heuristische, nach Plausibilisierung suchende Charakter, scheint mir die Ursache dafür zu sein, dass dieses Theoriestück einerseits in der Diskussion der Resonanztheorie so großes Interesse auf sich zieht, andererseits aber bei genauerer Betrachtung nur sehr bedingt operationalisierbare, analytische Kategorien be-

---

5 Für die phänomenologische Reflexion von Sozialität grundlegend ist der Bezug auf Husserls fünfte Cartesianische Meditation und der darin entwickelten Bestimmung des Verhältnisses von Selbst- und Fremdbewusstsein, das als „phänomenologische Neuentdeckung des Anderen“ (Bedorf 2011, 81) gelten kann. Nicht überholt dazu ist bis heute die Studie Theunissen 1965, in der insbesondere der Brückenschlag von Husserls Überlegungen zur Dialogphilosophie angedacht wird. Theunissen unterstreicht damit den engen Zusammenhang phänomenologischer und dialogphilosophischer Zugänge zur Sozialphilosophie, die beide auf die fundamentale Relationalität von Subjektivität reflektieren. In der neueren Diskussion dieses husserlschen Grundlagentextes sei insbesondere verwiesen auf Steinbock 2003 sowie Waldenfels 1994 und Waldenfels 2015.

6 Der Suhrkamp-Verlag hat dazu für 2026 einen u. a. von Rosa herausgegeben Band angekündigt, der das Verhältnis von Kritischer Theorie und Phänomenologie in den Blick nehmen soll.

reitestellt, die dann auch empirisch-soziologisch aufgegriffen werden könnten. Diese These will ich im Folgenden begründen, auch um zu unterstreichen, warum es sinnvoller in Bezug auf die Resonanztheorie ist von Sozialphilosophie, die auf die grundlegende responsive Struktur menschlicher Weltbezüge reflektiert, zu sprechen, statt von Soziologie.

## 4 Heuristik: Das Theoriestück der Resonanzsphären

Wie schon beim Resonanzbegriff selber sind zwar auch bei Resonanzsphären Konturen einer Kriteriologie erkennbar, die aber bei genauerem Hinsehen unscharf wird. Schon die Terminologie ist über die Zeit hinweg nicht konsequent. So spricht Rosa in jüngeren Veröffentlichungen statt von „Resonanzachsen“ eher von „Resonanzsphären“ (Rosa 2019a), wohingegen mit letzterem Begriff in dem Grundlagenwerk „Resonanz“ noch Klassen bestimmter Resonanzachsen bezeichnet werden: Horizontale, diagonale und vertikale Resonanzachsen bilden jeweils eine Resonanzsphäre. Rosa verwendet diese Begriffe, um soziale Formationen zu bezeichnen, die einen Rahmen bieten, in dem Resonanzerfahrungen einfacher zu machen sind; sie stabilisieren daher die punktuelle und immer unverfügbar bleibende Resonanzerfahrung, ohne dass sie diese erzwingen könnten (Rosa 2017a, 296–297). Mit Rosa lassen sich diese sozialen Formationen durchaus mit dem Begriff der Lebensform in Verbindung bringen, (Rosa 2017a, 297; Rosa 2019b, 35) was hier aber nicht weiter besprochen werden kann.

Der Kontext von Rosas Konzeptualisierungen von Resonanzachsen ist seine Modernekritik, die stark vereinfacht darauf hinausläuft, dass die Beschleunigungsdynamik die zeitintensive Ausbildung von Resonanzachsen zunehmend erschwert und damit ein gutes Leben in Gesellschaften, die sich nur noch „dynamisch stabilisieren“ können, immer schwieriger zu realisieren wird (Rosa 2017a 297, bes. 693–694). Dieser Kontext würde einen eigenen Aufsatz verdienen, muss von mir aber im Folgenden weitgehend ausgeklammert werden.

Resonanzachsen sind die „sozial[en] Formation[en]“ (Rosa 2017a, 297), in denen Subjekte Resonanz erwarten, damit also auch hohe Selbstwirksamkeitserwartungen verbinden (Rosa 2017a, 269–281). Das heißt vereinfacht gesagt: Hier trauen sich Menschen zu den jeweils im Blick stehenden Weltausschnitt zu „erreichen“, „bewegen“ und zu „berühren“ und umgekehrt auch erwarten „berührt, erreicht, bewegt“ zu werden (Rosa 2017a, 270). Sie erwarten hier einem Weltausschnitt zu begegnen, der sie mit eigener Stimme anspricht – im resonanztheoretischen Sinn – und den sie mit eigener Stimme ansprechen können. Sie erwarten

also eine responsive Relation: Gelingt diese, wird der Weltausschnitt als resonant erlebt. Wegen der fundamentalen Unverfügbarkeit solcher Resonanz, kann diese aber auch innerhalb stabiler Resonanzachsen ausbleiben.

Die Schwierigkeit der Differenzierung in horizontale, diagonale und vertikale Achsentyphen besteht m.E. darin, dass sie zwar einigen heuristischen Nutzen hat, bei genauerem Hinsehen aber zu unscharf ist, um deutlich zwischen verschiedenen Typen von Resonanzachsen differenzieren zu können. Im Wesentlichen unterscheidet Rosa Resonanzachsen nach den Polen, auf die sich die responsive Relation eines Subjekts ausrichtet: *Horizontale Resonanzachsen* betreffen Beziehungen zwischen Menschen. Dabei nennt Rosa die Bereiche Familie, Freundschaft und Demokratie. Was macht aber nun die Spezifik der „Horizontalität“ der Resonanzerfahrung im Unterschied von anderen Typen von Resonanz aus? Rosa diskutiert hier vor allen Dingen die Abgrenzung des Resonanzbegriffes vom Anerkennungsparadigma, wie es prominent Axel Honneth vertritt. Dabei arbeitet sich Rosa besonders an Honneths Formel eines „Kampfs um Anerkennung“ ab, wo es demgegenüber keinen „Kampf um Resonanz“ geben könne (Rosa 2017a, 333). Der kompetitive Modus, den Rosa im „Kampf um Anerkennung“ erkennt, verunmögliche das Gelingen responsiver Beziehungen und bleibe zudem im Rahmen „formaler“ – i. e.: rechtlicher – Anerkennung, die noch nicht das wirkliche Berührt- und Erreichtwerden absichern könne, sondern maximal eine hilfreiche Bedingung für die Etablierung von Resonanzachsen darstelle (Rosa 2017a, 339). Eine eingehendere sozialetische und moralphilosophische Bewertung (Haker 2019) des Verhältnisses von Anerkennung und Resonanz muss hier ausbleiben.

Auch bei *diagonalen Resonanzachsen*, auch „Dingresonanz“ (Rosa 2017a, 392–393, 395) genannt, bleibt vieles im Unklaren. Nach Rosa beziehen sich diagonale Resonanzachsen allgemein gesprochen auf alle nichtmenschlichen Weltausschnitte. Rosa denkt hierbei zunächst an den Bereich der Arbeit, was möglicherweise in Bezug auf das Kunsthandwerk noch intuitiv einzuleuchten mag, weil sich hier jemand in eine intensive Beziehung zu Werkstoff und Arbeitsprozess setzt (Haubner 2017). Rosa nennt aber auch den Bereich Schule, in dem der „Unterrichtsstoff“ (Rosa 2017a, 407–10) zum resonanten „Ding“ wird. Eigentlich stehen aber in seinen Ausführungen eher die Beziehungen zwischen Lehrkräften und Schüler:innen im Fokus. Ähnliche Unklarheiten begegnen im Bereich Sport, weil es hier Rosa weniger um die Beziehung zwischen Sportler:in und Sportgerät geht, was zwar auch noch thematisiert wird (Rosa 2017a, 428), sondern eher um Formen des Sporterlebens wie „Public viewing“ o. ä. (Rosa 2017a, 424–26), also vereinfacht gesagt: das Erlebnis von zwischenmenschlicher Verbundenheit im Blick auf den Sport. Oder es geht um die Beziehung zur eigenen Leiblichkeit (Rosa 2017a 421–422.), wobei dann die Abgrenzung von diagonalen Resonanz als spezifischer Form und der Leiblichkeit als allgemeiner Grundvoraussetzung von Resonanz (Rosa

2017a, 144–151) überhaupt nicht mehr deutlich wird. Was diagonale Resonanz eigentlich sein soll und inwiefern sie von horizontaler Resonanz abgegrenzt werden kann, wird in diesen Ausführungen nicht klar. Systematisch müsste man etwa fragen: Inwiefern ist Demokratie, wo es auch immer um „die Sache“ geht, als horizontale Resonanzsphäre aufzufassen und nicht als diagonale, in der die „gemeinsame Sache“ „resonanztechnisch aufgeladen“ wird? Oder inwiefern soll Sport diagonale Resonanzachsen eröffnen und nicht horizontale? Weil die Relationen von der Sache her bestimmt sind, in Familie und Freundschaft aber von intimen Beziehungen? Dann ginge es aber letztlich in beiden Fällen wieder nur um zwischenmenschliche Beziehungen, im einen Fall nur um solche, die sich auf eine gemeinsame Sache beziehen: Es ist aber Rosa gerade wichtig deutlich zu machen, dass es auch responsive Relationen zu *nichtmenschlichen Weltausschnitten* gibt, sodass „die Resonanzqualität den Dingen nicht einfach nur als abgeleitete oder übertragene Sozialbeziehung zukommt“ (Rosa 2017a, 392).

Auch hierin scheint es mir eher darum zu gehen, eine responsive Anthropologie stark zu machen, als eine Krieriologie für ein klar beschreibbares Phänomenfeld zu entwickeln. Es wäre sicherlich reizvoll hier Bernhard Waldenfels' Überlegungen zur „Mitwirkung der Dinge“ bei der sozialen Erfahrung am „Leitfaden des Mitseins“ (Waldenfels 2015, 230–261) mit Rosas Konzept diagonalen Resonanzachsen ins Gespräch zu bringen. Rosa selber deutet jedenfalls an, dass es ihm im Blick auf das Feld diagonalen Resonanz eher um den fundamentalen responsiven Charakter jeder Form von Weltbezug zu tun ist, wenn er schreibt: „Dinge gewinnen ihre Resonanzqualität vielmehr aus ihrer Einbettung in das Lebens- und Weltganze, wie es dem erfahrenden und handelnden Subjekt gegenübertritt“ (Rosa 2017a, 392).

Die *Welt als Ganze* steht aber dann in dem – für den theologischen Fragezusammenhang sicherlich am interessantesten – werkgenetisch wohl ältesten Segment der Typologie von Resonanzachsen im Blick: der Klasse *vertikaler Resonanzachsen*. Rosa nennt dabei die Bereiche Religion, Natur, Kunst und Geschichte. Anders als bei horizontaler und diagonalen Resonanz gibt es für vertikale Resonanz ein klares Kriterium, wann vom Erleben vertikaler Resonanz gesprochen werden kann: der *Aufhebung* – im dreifachen hegelschen Sinne von Negation, Konservierung und Elevation – *der Unterscheidung von Innen und Außen* (Rosa 2017a, 441–442, 456–457); das bedeutet aber kein Verschwimmen von Subjekt und Welt, sonst käme keine resonante Beziehung mit zwei mit eigener Stimme sprechenden Polen zustande, sondern eine Verflüssigung des Weltverhältnisses als Ganzem. Die Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass genau diese Verflüssigung ein Kriterium von Resonanz überhaupt sein soll (Rosa 2017a 318). Es erscheint zwar durchaus plausibel, dass dieses Kriterium sich auf eine Resonanzsphäre überträgt, bei der die Beziehung zur Welt überhaupt als resonant erlebt wird: Wenn Resonanz

eine Veränderung der Qualität des In-der-Welt-Seins ist, dann ist immer das ganze In-der-Welt-Sein betroffen. Dann ist aber wiederum fraglich, warum vertikale Resonanz von anderen Typen von Resonanz abgegrenzt werden sollte.

Hille Haker formuliert die These, dass diagonale und vertikale Resonanz als *Antwortgeschehen* Analogformen zur horizontalen Achse seien (Haker 2019, 40). Diese These trifft meines Erachtens einen richtigen Punkt, insofern sie markiert, dass es bei allen von Rosa aufgezeigten Typen von Resonanz um „Antwortlichkeit“, i. e. Responsivität geht. Es zeigt sich durch diesen kursorischen Durchgang, dass die Differenzierung der verschiedenen Typen von Resonanzachsen in Rosas Theorie zwar einen *heuristischen Nutzen* hat, um den *Blick dafür zu schärfen, was Resonanz überhaupt ist*, sich aber am Ende für die *Deskription spezifischer responsiver Weltverhältnisse* als wenig hilfreich darstellt, da sie viel zu unscharf ist. Auch wenn gerade die Unterscheidung von Resonanzachsen auf Interesse stößt, halte ich es doch für aussichtsreicher sich einerseits auf diese responsive Anthropologie zu konzentrieren und andererseits auf das, was den Kern der Idee einer Resonanzachse überhaupt ausmacht: Was sind die sozialen Bedingungen, die responsive Räume ermöglichen, in denen sich Resonanzerfahrungen stabilisieren können? Und wie soll das eigentlich gedacht sein? Wenn Resonanz unverfügbar ist, wie kann ihr Eintreten dann „stabilisiert“, erwartbar werden? Dazu ist es sinnvoll, Rosas Prägung vom Denken Charles Taylors stärker in den Blick zu nehmen.

## 5 Lebensformen und Artikulation starker Wertungen

Ausgangspunkt Taylors ist die anthropologische Grundannahme, dass Menschen „selbstinterpretierende Wesen“ sind (Rosa 2017a, 215). Erfahrung ist immer schon Deutung bzw. gedeutet. Welt gibt es für ein Subjekt nur durch Interpretation. Damit ist die zentrale Basiskategorie einer *verstehenden Soziologie* genannt, wie sie Max Weber projiziert – bemerkenswerterweise verweist Rosa in „Resonanz“ an einigen Stellen im selben Atemzug auf Taylor und Weber (Rosa 2017a, 188 Anm. 142, 650–651, 688). Wie Axel Honneth in Bezug auf Taylor schreibt: „Soziales Handeln ist ohne Bezugnahme auf das situationsgebundene Selbstverständnis der handelnden Subjekte gar nicht angemessen aufzufassen; der Erklärung einer Handlung muß daher ein hermeneutisches Verständnis der jeder unmittelbaren Beobachtung entzogenen Perspektive des Handelnden unbedingt vorhergehen“ (Honneth 2013b, 231). Somit geht es Taylor, der in dieser Hinsicht stark von Harry Frankfurt inspiriert ist, (Honneth 2013b, 232) um die „Analyse der evaluativen Komponenten der menschlichen Identitätsbildung“ (Honneth 2013b, 233), welche als sozial struktu-

riert betrachtet werden müssen. Diese Komponenten nennt Taylor und mit ihm Rosa „starke Wertungen“.

Honneth schreibt in Bezug zu Taylor, dass die *Artikulationen* starker Wertungen immer „auf die Unterstützung einer kollektiv geteilten Lebensform angewiesen“ (Honneth 2013b, 241) blieben. Dieses Verhältnis von kollektiver Lebensform und Artikulation starker Wertungen übernimmt Rosa: Ausgehend von der Annahme, dass Welt immer nur als interpretierte vorliegt, arbeitet Rosa mit Taylor heraus, dass zwei Ebenen der Interpretation unterschieden werden müssen (Rosa 1998, 69): Die zweite Ebene ist das, was man durchschnittlich mit der aktiven Deutung des individuellen Subjekts assoziieren kann. Die erste, grundlegendere Ebene ist eine sozial vorgeformte, die besonders mit dem Begriff der „Sozialen Imagination“ verbunden ist. Soziale Imagination kommt ähnlich wie expliziter Sprache eine Artikulationsfunktion zu und umfasst alle kulturellen Praktiken, Rituale und Institutionen (Rosa 1998, 131), aber auch etwa Literatur (Rosa 2017a, 357), die Welt und damit Sinn überhaupt erst erschließen und dem Subjekt sowohl zeitlich als auch prinzipiell vorausgehen.

Diese zwei Ebenen stehen in Wechselwirkung miteinander (Rosa 1998, 162–167): Kann das Subjekt seine Selbstdeutung nicht zu den sozialen Vorgaben in Beziehung setzen, so würde Taylor von *Entfremdung* sprechen (Rosa 1998, 201–202). Subjekte können aber grundsätzlich auf die sozialen Vorgaben der ersten Interpretationsebene Einfluss nehmen und diese so verändern, dass sie sich *authentisch* darin wiederfinden können – Authentizität ist einer der Zentralbegriffe der Taylorschen Anthropologie (Rosa 1998, 195–200). Man könnte also in Paraphrase des Titels der Dissertation Rosas sagen: Die erste Interpretationsebene ist der Bereich „kultureller Praxis“, die zweite Interpretationsebene die individueller „Identität“, deren Gelingen oder Misslingen durch das Verhältnis zur ersten Interpretationsebene bestimmt ist. Beide stehen in einem Wechselverhältnis.

Rosa übernimmt dieses Konzept, das er in seiner grundlegenden Monographie zu Taylor herausarbeitet, nicht eins zu eins, sondern dynamisiert es. In Taylors Authentizitätsbegriff sei Rosas Ansicht nach die Annahme eines invarianten Identitätskerns angelegt, was aus soziologischer Sicht nicht ausweisbar sei. (Rosa 2017a, 302) Identität müsse resonanztheoretisch als eine dynamische Größe verstanden werden, da das Subjekt immer von seinem Weltbezug her geprägt ist: es ist „In-der-Welt-sein“ (Rosa 2017a, 62–63, 65–66). Umgekehrt muss gesagt werden: Was Welt ist, ist immer auch von den Subjekten – im Plural – her eröffnet. Also ist der Weltbezug keine statische Größe, die das Subjekt determiniert.

Welt als Raum möglicher Erfahrung wird durch Erfahrung verändert. Sprache und kulturelle Praxis, mithin subjektbezogene, aber überindividuelle, soziale Größen, formieren Welt (Rosa 2017a, 152), werden aber auch durch Subjekte und ihren Weltbezug verändert. Das bedeutet für Rosa, dass die leiblichen und emo-

tionalen Aspekte der Weltbeziehung „stets schon Element und Ausdruck bestimmter Welthaltungen“ (Rosa 2017a, 214) sind.

Diese Haltung beschreibt Rosa nun als eine Positionsbestimmung innerhalb der sogenannten kognitiven, moralischen und affektiven Landkarten – dieses Landkartenkonzept übernimmt Rosa weitgehend von Taylor, differenziert es aber mit der Hinzufügung der drittgenannten Begehrenslandkarte weiter aus. Diese Landkarten stellen im Wesentlichen die erste Interpretationsebene dar.

Durch Begegnung mit Weltausschnitten bilden sich im Laufe des menschlichen Entwicklungsprozesses kognitive Landkarten aus, die aus dem Wunsch nach *sprachlicher Artikulation* von Selbst- und Weltdeutung entstehen (Rosa 2017a, 216). Sie „verzeichnen, *was es gibt in der Welt und wie die Welt beschaffen ist*, aber auch: *worauf es dabei* (für die Subjekte) *jeweils ankommt*, welche Haltung die jeweils richtige ist“ (Rosa 2017a, 216). Sie sind somit *diskursiv-begrifflich* zu verstehen. Dabei sollten sie allerdings *nicht als rein objektivierend* verstanden werden: Rosa diskutiert etwa, dass „archaischere“ Kulturen die Welt auch auf kognitiver Ebene stärker responsiv kartographieren (Rosa 2017a, 219–220) und dass umgekehrt die kapitalistische Gesellschaft der Moderne eine Grundhaltung impliziere, die demgegenüber stumme Weltverhältnisse privilegiere und dementsprechend auch die Welt kognitiv strukturiere.

Dabei gibt es Ausbildungen von „Weltsphären“, die konzeptionelle m. E. den funktional differenzierten Sektionen moderner Gesellschaften bei Luhmann entsprechen. Entscheidend ist, dass diese Weltsphären einerseits durch *sprachlich artikulierte* und damit *explizite Institutionen* geprägt sind, andererseits durch ein spezifisches Erleben, eine Erfahrungsdimension, eine „implizit-praktische“ Seite, die mit der artikulierten, institutionalisierten Ebene in Wechselwirkung steht – Rosa wiederholt hier quasi auf kollektiver Ebene die Unterscheidung der zwei Interpretationsebenen. Diese einzelnen Weltsphären stehen untereinander wiederum in Beziehungen, beeinflussen sich wechselseitig und werden durch grundlegende Welthaltungen geprägt. Ein Beispiel, das Rosa gibt: Die Haltung „Jungs weinen nicht“ wird tendenziell zu einem insgesamt repulsiveren Weltverhältnis und entsprechender Kartographierung der Welt führen, da damit eine Haltung des sich Nicht-berühren-lassens privilegiert wird (Rosa 2017a, 217–218).

Die moralischen Landkarten markieren in dieser kognitiv kartographierten Welt die *Quellen starker Wertungen*, die damit so etwas wie die Bestimmung der „Höhenlinie unserer kognitiven Weltkarte [sind, S.G.]: Sie definieren die ‚Berge‘ des Anzustrebenden und die ‚Täler‘ des zu Vermeidenden“ (Rosa 2017a, 228), womit die moralischen Landkarten nicht eine eigene Kategorie der Kartographierung der Welt gegenüber den kognitiven Landkarten darstellen, sondern erst mit diesen zusammen „Welt“ überhaupt strukturieren.



Was starke Wertung bei Rosa meint, kann in Abgrenzung von schwachen Wertungen genauer bestimmt werden: Eine starke Wertung ist etwas, das vom je subjektiven, affektiven Begehren (Rosa 2017a, 228) unabhängig ist. Während man eine schwache Wertung<sup>7</sup> mit dem Satz „ich will“ erfassen kann, bedeutet starke Wertung „etwas ist wert getan zu werden“ oder „etwas ist wichtig“ (Rosa 2017a, 228). Rosas Beispiel zur Erläuterung dieser Unterscheidung stellt dies instruktiv dar: an einem Sonntagmorgen halte ich es für unbedingt wichtig und wert getan zu werden in die Messe zu gehen, aber ich will eigentlich ein Bier trinken. Die starke Wertung behält ihre Geltung für ein Subjekt, unabhängig von seinem faktischen Begehren. Starke Wertungen zwingen zu einer Stellungnahme des Subjekts, zum Einnehmen einer Position zu einem Weltausschnitt, weil es erfährt, dass es von dieser starken Wertung in Anspruch genommen wird. Erst von dieser Positionsbestimmung aus, wird ein Standpunkt möglich, von dem ausgehend kognitiv-reflexive und moralisch-evaluative Landkarten ausgebildet werden können (Rosa 2017a, 189). Damit sind starke Wertungen dann gleichsam die „attrahierenden und repulsiven Qualitäten unseres Weltverhältnisses“ (Rosa 2017a, 188). Aus den starken Wertungen folgt allererst die Bedeutsamkeit von Welt. Rosa schreibt: „Resonanztheoretisch ist hier der Umstand von besonderer Bedeutung, dass starke Wertungen in der Wahrnehmung der Subjekte nicht von diesen selbst ausgehen – sondern von Weltausschnitte, *die sie etwas angehen*“ (Rosa 2017a, 228).

Starke Wertungen sind für Rosas Kritik der Resonanzverhältnisse zudem das zentrale Element zur Erklärung der Ausbildung stabiler Resonanzachsen: Für Rosa sind starke Wertungen, wie oben dargestellt, die „Weltausschnitte, die mit ‚eigener Stimme sprechen‘, die uns *antworten* oder *an uns appellieren* (oder uns *widersprechen*) können“ (Rosa 2017a, 229). Die Natur spricht, die Kunst sagt, die Geschichte lehrt etc.: Starke Wertungen laden Weltausschnitte „resonanztheoretisch“ auf – so eine übliche Redewendung Rosas: Subjekte *machen* dort Resonanzerfahrungen und *erwarten umgekehrt* auch im Zusammenhang mit starken Wertungen Resonanzerfahrung. Sie haben also eine *höhere Selbstwirksamkeitserwartung*. Sie rechnen in Beziehungen zu Quellen starker Wertungen damit die Welt zu erreichen, zu bewegen und zu berühren und von der Welt erreicht, bewegt und berührt zu werden. Starke Wertungen sind somit eine Ermöglichungsbedingung zur Ausbildung von Resonanzachsen, da sie Selbstwirksamkeitserwartungen fördern.

---

7 Auch diesen Begriff übernimmt Rosa von Taylor, der sich darin wiederum an Harry Frankfurt anlehnt (Rosa 1998, 99). Rosa vereinfacht Taylors Konzept verschiedener starker Wertungen jedoch, in dem er nur noch zwischen starken und schwachen Wertungen differenziert, wohingegen Taylor innerhalb der starken Wertungen noch Lebens-, Hyper- und konstitutive Güter unterscheidet (vgl. Rosa 1998, 117–19). Rosas Begriff starker Wertungen scheint mir insgesamt am Ehesten der letzten Kategorie zu entsprechen, wobei er dies nicht wirklich erörtert.

Nur geht Rosa nicht davon aus, dass die Quellen starker Wertungen automatisch die motivationalen Energien von Subjekten wecken. Man denke an das Beispiel mit dem Bier und der Messe: Starke Wertungen implizieren nicht notwendig auch eine schwache Wertung. Die Marken der schwachen Wertungen bilden in Rosas Begrifflichkeiten noch einmal eine eigene begehrend-affektive Landkarte aus. Aus den Quellen starker Wertungen folgen zunächst punktuelle Resonanz Erfahrungen, aber nur wenn diese dauerhaft mit schwachen Wertungen übereingebracht werden kann, bilden sich Resonanzachsen aus (Rosa 2017a, 231–232): Sprich, etwas ist es wert getan zu werden und ich will es auch tun.

Was dies nun konkret bedeutet, wird bei Rosa allerdings nicht recht deutlich. Unklar bleibt zudem schon bei Taylor, ob starke Wertungen etwas sind, das *nur* vom *individuellen Subjekt* – also der zweiten Interpretationsebene – *unabhängig* ist, weil ihm diese durch die sozial strukturierte Erschließung von Welt – der ersten Interpretationsebene – vorausliegen, oder ob starke Wertungen Quellpunkte oder unverrückbare Landschaftsmarken sind, die von Subjekten gleichsam nicht durch deren kulturelle Praxis *er*-funden, sondern vielmehr *ge*-funden werden. Dann lägen die Quellen starker Wertungen noch der ersten Interpretationsebene voraus. Dies wäre für eine theologische Rezeption der Resonanztheorie eine entscheidende Frage, gerade auch im Blick auf die von Saskia Wendel aufgeworfene Frage, ob man „Offenbarung“ als Grund oder als Deutungskategorie des Glaubens zu verstehen habe. Es ist daher sinnvoll eingehender den Status der Quellen starker Wertungen bei Taylor und Rosa in den Blick zu nehmen.

## 6 Unklarheiten des Konzepts der „Quellen starker Wertung“ und theologische Frageüberhänge

Erst in der Auseinandersetzung mit Taylors Denken übernimmt Rosa seine zentralen Konzepte Resonanz und Entfremdung: Schon 2011– also fünf Jahre vor Veröffentlichung von „Resonanz“ – entwickelt er bereits in dem Aufsatz „Is There Anybody Out There?“ im Gespräch mit Taylor die Konzeption der vier genannten vertikalen Resonanzsphären, Religion, Natur, Kunst und Geschichte (Rosa 2011, 21). Hier benennt Rosa das Arbeitsprogramm, das er dann in „Resonanz“ zu bearbeiten versucht: Auch wenn, wie gezeigt, Rosas Ansatz als Sozialphilosophie zu verstehen ist, geht es ihm *nicht* darum zu klären „ob die Welt nun antwortet, wie Taylor glaubt, oder schweigt, wie Camus meint, sondern eine systematische *Soziologie der Weltbeziehung*“ (Rosa 2011, 43) zu entwickeln.

Mir erscheint deswegen die *Soziologie der Weltbeziehungen* stärker als Sozialphilosophie zu verstehen zu sein, weil sie auf die anthropologisch-relationalen

Grundlagen des Sozialen abstellt und hier zentral die Sprachlichkeit bzw. „Antwortlichkeit“ des menschlichen Weltbezugs in den Mittelpunkt rückt. Diese Verbindung von einer auf die Sprachlichkeit des Weltbezugs fokussierten Anthropologie und Sozialphilosophie übernimmt Rosa einerseits von Taylor, andererseits wirken Rosas Überlegungen aber auch auf Taylors eigenes Denken zurück. Das Wort „Resonanz“ hat in früheren Arbeiten bei Taylor keine festumrissenen Konturen; in „Ein säkulares Zeitalter“ wird es etwa für die Bezeichnung der Erfahrung der Fülle verwendet (Taylor 2009, 19; Rosa 2017a, 197). Dass Resonanz aber von Rosa als ein romantisches Konzept (Rosa 2017a, 293, 613) verstanden wird, das die „Dualismen der Moderne“, etwa zwischen Geist und Natur, miteinander versöhnt, ist ein von Taylor aufgenommener Gedankenstrang.

Bei dieser Annahme von Resonanz als eines romantischen Konzepts setzt wieder Taylors Rezeption von Rosas Theorie ein: Die Romantik bilde gewissermaßen das Modell für Rosas Konzeption von Autonomie, das sich dadurch auszeichne, dass das Subjekt so autonom, also abgeschlossen und in sich stehend gedacht werden müsse, dass es mit eigener Stimme sprechen könne (Rosa 2017a, 313–314), zugleich aber so offen, dass es auch von der Welt, zu der es in Beziehung tritt, erreicht, bewegt und berührt werden kann. Es geht um eine responsive Relation, in der wechselseitig mit eigener Stimme gesprochen und geantwortet wird. Die Romantik, so kann man Taylor verstehen, steht für genau solch eine Form des Weltbezugs und ein entsprechendes Verständnis menschlicher Autonomie: Menschen „erfassen nicht einfach nur“ Objekte im romantischen Verständnis des Weltbezugs, „sondern [...] stellen die Bedeutung von Dingen wieder her. Und indem wir [i. e. Menschen, S.G.] das tun, gelangen wir zu unseren eigenen spezifischen Kräften, denen der symbolischen Enthüllung (oder der Dichtung). Wir erhalten nicht einfach die Antwort, sondern wirken zusammen, um sie zu bestimmen“ (Taylor 2017, 260). Es geht hier um das, was Rosa die wechselseitige Anverwandlung im Zuge einer resonanten Weltbeziehung nennt<sup>8</sup>, was im Denken der Romantiker mit dem Begriff „Selbsttätigkeit“ eingeholt wird: Die Sprache ist im romantischen Verständnis nicht einfach eine Nachbildung der Wirklichkeit, sondern ein dialogisches Geschehen (Taylor 2017, 261), das die verlorene Einheit von Welt und Mensch in einer „kreativen, verändernden Weise“ (Taylor 2017, 260) wiederherstellen soll, eine Übersetzung, die „nicht einfach eine unvollständige Annäherung an die Bedeutung“ (Taylor 2017, 260) ist, sondern auch „ein Beitrag zur gemeinsamen Arbeit an der Wiederherstellung des Kontakts, der Verbundenheit zwischen uns und der Welt“ (Taylor 2017, 261). Dementsprechend sei die „Resonanzthese“ (Taylor 2017, 264) vom romantischen Denken her auch in der Mitte von Ontologie

---

<sup>8</sup> Ausführlicher dazu in diesem Band der Beitrag von Robin Flack.

und Psychologie zu situieren. Taylor fragt: „Gibt es menschliche Bedeutungen, die sich auf Tatsachen über den Raum zwischen menschlichen Wesen und ihrer ökologischen Nische stützen und zwar von ihnen verschieden, aber vergleichbar ‚objektiv‘ sind wie die Tatsachen, die das für das Leben Bedeutsame begründen?“ (Taylor 2017, 265).

Diese Bedeutungen finden sich in Taylors Denken im Begriff der „Starken Wertungen“ wieder, die eben in diesem „Zwischenraum“ zwischen Ontologie und Psychologie „situert“ (Taylor 2017, 265) seien. Dass Rosa Resonanz als ein romantisches Konzept versteht, bedeutet von seiner Taylorrezeption her, dass starke Wertungen immer in resonante Beziehungen involviert sind, geht es doch um das Gelingen einer responsiven Relation. Starke Wertungen markieren genau die Weltausschnitte, an denen etwas von Menschen als „mit eigener Stimme sprechend“ erfahren wird, die uns „*etwas angehen*“ (Rosa 2017a, 228), „die uns *antworten* oder *an uns appellieren* (oder uns *widersprechen*) können“ (Rosa 2017a, 229), „wo wir uns angesprochen und aufgefordert fühlen zu antworten“ (Taylor 2017, 268). Starke Wertungen scheinen damit das zu sein, was ein responsives und damit resonantes Weltverhältnis überhaupt erst ermöglicht. Zugleich vermeidet Rosa aber selber sich festzulegen, wie starke Wertungen zwischen den Polen „Ontologie“ und „Psychologie“ zu verorten sind.

Trotz der *Zentralität starker Wertungen für das Verständnis von Resonanz*, dürfte dieses Problem für Rosa daher rühren, dass es soziologisch fraglich ist, *wie sich methodisch an starke Wertungen angenähert werden kann*, eine Frage, die Taylor selbst aufwirft. Er zeichnet dabei zwei Wege aus, die m.E. beide Rosas Versuche starke Wertungen zu erschließen, charakterisieren können: Einerseits ein *empirischer*, der in den Blick nimmt, auf welche „Art und Weise [...] Menschen das Land, die Wildnis, Gärten aufsuchen, um diese zu besuchen, aber auch zu bepflanzen; die Art und Weise, auf die sie zu den Denkmälern der Vergangenheit zurückkehren wollen und so weiter“ (Taylor 2017, 268). Den zweiten möchte ich, abweichend von Taylors Verwendung desselben Wortes an dieser Stelle, *hermeneutisch* nennen und dabei Gadammers Diktum folgen, dass *Sprache Welterfahrung* sei (Gadamer 2010, 442): in ihr gilt es „den dichterischen Entdeckungen/Erfindungen der Sprachen der Epiphanie zu folgen, die infolge der romantischen Epoche entstanden sind“ (Taylor 2017, 268). Rosa beschränkt sich nicht ausschließlich auf die Auseinandersetzung mit der Literatur der Romantik, aber die hermeneutische Arbeit an Dichtung stellt einen bedeutenden Teil seiner Überlegungen zu Resonanzerfahrungen da.

Dass Rosa aber bei der Erschließung – nur subjektiv erlebbarer – starker Wertungen dennoch *sozialphilosophisch* ansetzt, wird transparenter von dem oben dargestellten Konzept der zwei Interpretationsebenen. Nun ist aber die Schwierigkeit bei Taylor, dass „nur der Inhalt von starken Wertungen, nicht aber

das Wie ihres Vollzugs [...] bislang geklärt“ (Honneth 2013b, 235) sei, worin Axel Honneth meines Erachtens zuzustimmen ist: denn die oben dargestellten Konzepte liefern zwar viele hilfreiche Elemente für die Deskription des Zusammenhangs individueller Deutung und Sozialformation. Eine theoretische *Erklärung* dieser Zusammenhänge, stellt dieses Modell aber nicht dar, wohl gerade weil der Status der Quellen starker Wertungen und ihrer epistemischen Zugänglichkeit ungeklärt bleiben.

Dieselbe Schwierigkeit findet sich auch bei Rosa. Diese macht es gerade für eine theologische Rezeption der Resonanztheorie im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Gottesbild und Lebensform besonders schwierig, denn die Suche nach Quellen starker Wertungen bei Taylor – und in fortgesetzter Linie auch bei Rosa – kann mit Axel Honneth als *therapeutisches Element für den Verlust von Transzendenz* (Honneth 2013b, 247) gewertet werden: Sie formuliert damit aus *säkularer Perspektive* eine Sprache, die versucht, sich dem mit Transzendenz gemeinten wieder anzunähern und könnte damit die gesuchte *Übersetzungsfunktion* für religiöse Erfahrung in nicht-religiöse (Wissenschafts-)Kontexte übernehmen. Gerade für eine theologische Rezeption ist aber die Frage nach dem *Status der Quellen starker Wertungen* besonders virulent, oder in Taylors Diktion gesprochen: wie verhalten sich Ontologie und Psychologie in Bezug auf die starken Wertungen zueinander? Wie „objektivierbar“ sind diese überhaupt? Rosa wirft diese Frage selber immer wieder auf, blendet sie aber als Soziologe pragmatisch ab, weil es ihm nur um die soziale Struktur responsiver Relationen geht. Wieder mit Taylor könnte man sagen, er fokussiert einseitig den psychologischen Aspekt und lässt die Frage nach der ontologischen Seite offen. Rosa schreibt in seiner Replik auf Taylors Relektüre der Resonanztheorie, dass sich Taylors Verortung starker Wertungen zwischen Ontologie und Psychologie „mit der von mir selbst ursprünglich vorgeschlagenen phänomenologischen Lösung des Problems [decke, S.G.], nach der wir auch mit wissenschaftlichen Mitteln nichts über das Wesen oder Verhalten des ‚Steins an sich‘ aussagen können, sondern uns mit einer Analyse der Beziehung zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem begegnenden Stein begnügen müssen – und diese Beziehung kann so konzipiert sein, dass Steine und Berge etc. als unveränderlich schweigend und stumm oder aber als resonant erfahren werden“ (Rosa 2017b, 324).

Wie in der oben eingeführten Taylorschen Deutung romantischer Sprachphilosophie ist die responsive Relation beider Beziehungspole in ihrem Gelingen ein Geschehen wechselseitiger Anverwandlung, bei deren Gelingen sich das Weltverhältnis „verflüssigt“ – notabene: verflüssigt, d.h. die Pole verschwimmen *nicht* ineinander oder lösen sich auf, sie bleiben mit eigener Stimme sprechend. Das mag nun in Bezug auf „Steine“ unmittelbar verfangen, für ein religiöses Weltverhältnis, das einen Gottesbezug in Anschlag bringt, ist aber, neben der Betrachtung der

Erfahrung des Angesprochenwerdens, entscheidend *wer denn da spricht* und *inwiefern sich dies in der Weise des Angesprochenwerdens* selber zeigt: Welchen Sinn kann die Rede wechselseitiger Anverwandlung in Bezug auf religiöse Erfahrung haben? Oder noch einmal mit Wendel gesprochen: geht es hier um einen *Grund* oder eine *Deutungskategorie* des Glaubens? Hier bricht das ganze Gewicht der offenbarungstheologischen Frage ein, was *Selbstmitteilung Gottes* bedeutet, ob dies intersubjektiv ausweisbar ist und wenn ja wie? Fragen, die an anderer Stelle zu klären sind.

Dieser kursorische Durchgang zeigt m.E., dass Axel Honneths allein in Bezug auf Taylor getroffene Feststellung, dass das „Wie“ der Verhältnisbestimmung kollektiver Lebensform und starker Wertungen unklar bleibt, auch für Rosa verfängt: Liegen starke Wertungen noch der ersten Interpretationsebene voraus oder sind sie dieser zuzuordnen? Wie aber formiert sich überhaupt diese erste Interpretationsebene? Wie kann sie überhaupt beschrieben werden? Empirisch? Und wenn nicht, inwiefern sind dann starke Wertungen überhaupt als intersubjektiv gültige Größen beschreibbar? Sind sie am Ende doch nur je subjektiv erfassbar? Je nach Beantwortung dieser Frage wäre auch das Verhältnis dieser starken Wertungen zur Ausbildung kollektiver Lebensformen anders zu behandeln. Auch im Blick darauf, bleiben innerhalb der Theorie viele Fragen offen: Wie ist der Umfang der „kollektiven Lebensformen“ oder der „Weltsphären“ zu bestimmen? Ist etwa eine Ordensgemeinschaft eine eigene kollektive Lebensform? Ist eine Gesellschaft insgesamt eine kollektive Lebensform? Wenn es beide wären, wie sind dann die Wechselverhältnisse zu bestimmen, etwa einer hierarchisch verfassten Lebensform zu einer demokratisch verfassten Gesellschaft?

## 7 Resonanztheorie und Verhältnis von Gottesbild und Lebensform: Orientierung und Eröffnung eines Arbeitsprogramms

Diese Fragen machen deutlich, dass die Resonanztheorie einen anregenden Orientierungsrahmen für die theologische Arbeit an der Verhältnisbestimmung von Gottesbild und Lebensform darstellt: Sie bietet Kategorien an, die die Verhältnisbestimmung nicht nur präzisieren können, sondern auch Folgefragen provozieren, die zu einer weitergehenden Verständigung über das im Raum stehende Problem anregen. Es erscheint mir besonders reizvoll zu sein, dass diese Kategorien eine geeignete begriffliche Grundlage dafür bieten könnten, diese Fragen in interdisziplinärer Perspektive weiter zu bearbeiten. Dabei ist allerdings auch Vorsicht geboten: Wie sowohl die Diskussion der methodologischen Einordnung des Ge-

samtansatzes, als auch des häufig aufgegriffenen Konzeptes der Typologie von Resonanzsphären zeigt, ist vieles in Rosas Theorie unausgegoren. Das ist kein Schaden, sondern dann, wenn man einen großen theoretischen Wurf wagt, wohl kaum zu vermeiden, bei der weiteren Arbeit im Detail aber zu berücksichtigen. Hilfreicher für die Bearbeitung der theologischen Fragen, scheinen die von Taylor übernommenen und in der Resonanztheorie weiterentwickelten Überlegungen zur Verhältnisbestimmung individueller Deutung, kollektiver – gedeuteter – Lebensform und damit Welterschließung sowie den Quellen starker Wertung zu sein, da dies – bei allen offenen Fragen – eine hilfreichere Konzeptualisierung des Verhältnisses von Gottesbild und Lebensform zu versprechen scheint, insofern man „Gottesbilder“ und entsprechende „Theologien“ als Teil eines Versuchs der Artikulation starker Wertungen versteht. Die Resonanztheorie bietet damit, bei allen Unklarheiten und Unterbestimmtheiten im Detail, einen Rahmen, innerhalb dessen die Frage nach dem Verhältnis von Gottesbild und Lebensform präzisiert werden kann.

Dieser Rahmen kann umgekehrt aber auch einen Untersuchungsbereich markieren, in dem die Resonanztheorie selber erprobt und dabei vertieft und präzisiert werden kann. Denn vielversprechender als sie *in abstracto* fortzuschreiben, scheint es mir, entlang konkreter religiöser kollektiver Lebensformen zu erproben, wie weit die Kategorien tragen, wie sie präzisiert oder erweitert werden müssen. Dazu ist aus katholischer Perspektive ein Blick auf Ordensgemeinschaften naheliegend. Zum einen können diese aus resonanztheoretischer Perspektive als Lebensformen begriffen werden, die sich aus Erfahrungen mit Quellen starker Wertungen formieren und zum anderen Resonanzachsen ausbilden wollen, um diese zu stabilisieren: Die Rede von der „Berufung“ zum geistlichen Leben bringt dies zum Ausdruck. Zum anderen wäre im Blick auf Ordensgemeinschaften, durch den Bezug etwa auf Ordensregeln, ein klarerer Untersuchungsfokus für die jeweilige Gemeinschaft prägenden (Gottes-)Bilder und Institutionen vorhanden, anhand derer der Begriff des „Sozial Imaginären“ innerhalb der Resonanztheorie auf seine Reichweite überprüft werden könnte. Es eröffnet sich so die Perspektive eines spannenden und fruchtbaren, interdisziplinären Arbeitsprogramms.

## Bibliographie

- Bandelin, Sebastian. 2017. „Resonanzverlangen oder Kampf um Anerkennung? Überlegungen zum normativen Gehalt der Resonanztheorie“. In *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 129 – 144. Bielefeld: transcript.
- Bedorf, Thomas. 2011. *Andere: Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Bielefeld: transcript.



- Brumlik, Micha. 2016. „Resonanz oder: Das Ende der Kritischen Theorie“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 5: 120 – 123.
- Dehn, Ulrich. 2023. „Theologie als Resonanzraum: Vorläufige Überlegungen zur hermeneutischen Beziehungsanalyse der interkulturellen Theologie“. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 107: 80 – 86.
- Ebert, Patrick. 2020. *Offenbarung und Entzug: Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Forst, Rainer/Hartmann, Martin/Jaeggli, Rahel/Saar, Martin. 2009. „Vorwort“. In *Sozialphilosophie und Kritik*, hg.v. denselben, 11 – 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg. <sup>2</sup>2010. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Gros, Alexis/ Dreher, Jochen/Rosa, Hartmut, Hg. 2024. *Phänomenologie und Kritische Theorie*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Gugutzer, Robert. 2017. „Resonante Leiber, stumme Körper? Hartmut Rosas Resonanztheorie aus Sicht der verkörperten Soziologie“. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg.v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 69 – 86. Bielefeld: transcript.
- Haardt, Alexander. 1987. Art.: Ideologie/Ideologiekritik. *Theologische Realencyclopädie* (16): 32 – 39.
- Haker, Hille. 2019. „Resonanz: Eine Analyse aus ethischer Perspektive“. In *Resonanz: Im Interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils, 33 – 43. Baden-Baden: Nomos.
- Haubner, Tine. 2017. „Auf der Suche nach Dingresonanz: Zum Verhältnis von Arbeit und Gesellschaftskritik in Hartmut Rosas kritischer Soziologie“. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. hg.v.Christian Helge Peters und Peter Schulz, 217 – 232. Bielefeld: transcript.
- Hellmich, Wolfgang. 2017. Rez.: „Rosa, Hartmut, Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehungen.“ *Phil. Jahrbuch* 124(2): 302 – 304.
- Heidenreich, Felix. 2016. „Hartmut Rosas Resonanz: Lösung oder Heuristik?“. *Phil. Rundschau* 63(3): 185 – 194.
- Henrich, Dieter. 1982. „Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung“. In *Selbstverhältnisse* v. Dieter Henrich, 109 – 130. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Honneth, Axel. 2013a. „Kritische Theorie: Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition“. In *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze: Erweiterte Neuauflage*, v. Axel Honneth, 25 – 72. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Honneth, Axel. 2013b. „Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte: Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor“. In: *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze: Erweiterte Neuauflage*, v. Axel Honneth, 227 – 247. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Honneth, Axel. <sup>5</sup>2020a. „Vorbemerkung“. In *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, v. Axel Honneth, 7f. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Honneth, Axel. 2020b. „Eine soziale Pathologie der Vernunft: Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie“. In *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, v. Axel Honneth, 28 – 56. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. <sup>2</sup>1981. „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“. In *Sozialphilosophische Studien: Aufsätze, Reden und Vorträge 1930 – 1972: Mit einem Anhang über Universität und Studium*, v. Max Horkheimer, hg.v. Werner Brede, 33 – 46. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Lerch, Magnus. 2009. *All-Einheit und Freiheit: Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet*. Würzburg: Echter.
- Lerch, Magnus/Stoll, Christian, Hg. 2021. *Gefährdete Moderne: Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Lerch, Magnus. 2022. „Vernunft und Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz. Eine Erwiderung auf Saskia Wendels Kritik an der Offenbarungstheologie“. In *Problemfall Offenbarung: Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, unter redaktioneller Mitarbeit von Agnes Slunitschek hg. v. Matthias Remenyi und Bernhard Nitsche, 120 – 145. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder.
- Kirchhoff, Christine. 2017. „Erfahrung trifft auf Resonanz: Ein Kommentar zu Hartmut Rosas Resonanztheorie aus der Perspektive der kritischen Theorie Adornos“. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 195 – 210. Bielefeld: transcript.
- Kläden, Tobias/Schüßler, Michael, Hg. 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Kläden, Tobias. 2018. „Hartmut Rosa als Gesprächspartner für die Theologie“. *Pastoraltheologie* 107: 394 – 400.
- Kutschmann, W. 2016. Rez.: „Rosa, Hartmut, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70(4): 614 – 619.
- Meißner, Hanna. 2017. „Ein anderes Subjekt ist möglich: Kritische Soziologie und der Blick an den Grenzen“. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 145 – 158. Bielefeld: transcript.
- Müller-Doohm, Stefan. 2006. „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“. In: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie* hg. v. Axel Honneth, 214 – 216. Wiesbaden: Springer.
- Nitsche, Bernhard. 2018. „Lerngewinne“. In *Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz?* hg. v. Bernhard Nitsche und Florian Baab, 369 – 405. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Nitsche, Bernhard. 2022. „Offenbarung als Resonanzereignis“. In *Problemfall Offenbarung: Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, unter redaktioneller Mitarbeit von Agnes Slunitschek hg. v. Matthias Remenyi und Bernhard Nitsche, 251 – 288. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder.
- Nitsche, Bernhard. 2023a. „Resonanz und Sakrament: Teil 1: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramenten Verständnis“. *Theologie und Glaube* 113(3): 201 – 216.
- Nitsche, Bernhard. 2023b. „Resonanz und Sakrament: Teil 2: Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung“. *Theologie und Glaube* 113(4): 294 – 303.
- Rahner, Karl. 2006. „Frömmigkeit früher und heute“. In *Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug* bearbeitet von Alber Raffelt, 31 – 46. Freiburg i. Br.: Herder.
- Röttgers, Kurt. 1995. Art.: „Sozialphilosophie“. In *Hist. Wörterbuch d. Philosophie* (9): 1217 – 1227.
- Rosa, Hartmut. 1998. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Rosa, Hartmut. 2011. „Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus“. In *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, hg. v. Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann, 15 – 43. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2017a. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehungen*. Berlin: Suhrkamp.

- Rosa, Hartmut. 2017b. „Für eine affirmative Revolution: Eine Antwort auf meine Kritiker\_innen“. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 311 – 321. Bielefeld: transcript.
- Rosa, Hartmut. 2019a. „Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie“. In *Resonanz: Im Interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils, 11 – 30. Baden-Baden: Nomos.
- Rosa, Hartmut. 2019b. „Spirituelle Abhängigkeitserklärung. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation“. In *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften*, hg. v. Klaus Dörre u. a. 35 – 55. Wiesbaden: Springer.
- Rosa, Hartmut. <sup>9</sup>2022. *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Aus dem Englischen v. Robin Celikates. Berlin: Suhrkamp.
- Rosenstock, Roland. 2018. „Etwas, was nicht ist und doch nicht nur nicht ist: Konturen einer resonanzsensiblen Theologie im Gespräch mit Hartmut Rosa“. *Pastoraltheologie* 107: 401 – 407.
- Saar, Martin. <sup>8</sup>2021. Art.: „Sozialphilosophie“. *Staatslexikon* (5): 347 – 351.
- Steinbock, Anthony. 2003. *Grenzüberschreitungen. Generative Phänomenologie nach Husserl* übersetzt u. mit einem Vorwort hg. v. Tanja Stähler. Freiburg i.Br.: Karl Alber.
- Taylor, Charles. 2009. *Ein säkulares Zeitalter*. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. 2017. „Resonanz und die Romantik“. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 249 – 270. Bielefeld: transcript.
- Theunissen, Michael. 1965. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter.
- Viertbauer, Klaus. 2022. *Religion und Lebensform: Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas*. Regensburg: Friedrich Putz.
- Waldenburger, Lisa/ Teutoburg-Weiss, Hannes. 2017. „Von resonanten Subjekten und responsiven Strukturen: Eine Auseinandersetzung mit Hartmut Rosas Soziologie der Weltbeziehungen aus Sicht des Critical Realism“. In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 69 – 86. Bielefeld: transcript.
- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2015. *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Wendel, Saskia. 2010. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Wendel, Saskia. 2018. „Zugänge zu Transzendenz oder Möglichkeitsbedingungen für das Aufkommen von Religion? Anmerkungen zu den anthropologischen Grundlagen des Religiösen“. In *Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz?* hg. v. Bernhard Nitsche und Florian Baab, 89 – 98. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Wendel, Saskia. 2022. „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!“ (Mk 15,39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens“. In *Problemfall Offenbarung: Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, unter redaktioneller Mitarbeit von Agnes Slunitschek hg. v. Matthias Remenyi und Bernhard Nitsche 89 – 119. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder.

