

Inhalt

Vorwort — IX

Ufuk Topkara, Bernhard Nitsche

Einleitung — 1

I Methodische Überlegungen zum Resonanzverhältnis

Robin Flack

Resonanz in Hartmut Rosas Soziologie der Weltbeziehung

Einführendes zu zentralen Bestimmungen und Intention des

Resonanz-Begriffs — 11

Stefan Gaßmann

Skizze einer resonanztheoretischen Beschreibung des Verhältnisses von Gottesbild und Lebensform

Fundamentaltheologisch motiviertes Arbeitsprogramm zur Erschließung der sozialen Strukturierung religiöser Weltbezüge — 29

Jonas Erulo

Resonanz und Emanzipation

Hartmut Rosa zwischen Kritischer Theorie und Konformismus? — 55

Philip S. Gorski

Fragments of the Sacred

A Symptomatic Reading of Resonance Theory — 73

II Theologische Grundlegungen des Resonanzverhältnisses

Bernhard Nitsche

Resonanz von Gottesbild und Lebensform: Der Mensch als Ebenbild Gottes — 93

Anne Konsek

Von demokratischer Politik im Aggressionsmodus und hörenden Herzen

Ein sozialetisches Votum für Bürgerräte und Mini-Öffentlichkeiten — 123

Ufuk Topkara

Gottesbild und Lebensvollzug im Kontext von Verantwortung (*mas'ūliyya*) und Vertrauen (*tawakkul*)

Eine Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa — 151

III Resonanz in historischen Zusammenhängen

Volker Leppin

Alter Christus

Reenactment und Repräsentation im Leben des Franz von Assisi — 195

Michael Höffner

Anrufbar werden

Eine resonanztheoretische Kritik der „Lebensform Gehorsam“ am Beispiel der Gehorsamskonzeption des Franz von Sales — 211

Daniela Blum

In einer Welt mit, in einer Welt ohne Gott

Zum Zusammenhang von Gottesbeziehung und Weltbezug bei Maria von Oignies und Madeleine Delbrêl — 233

Michaela Bill-Mrziglod

Mystische Sprachbilder resonanter Welt- und Gottesbeziehungen bei Caterina von Siena und Teresa von Avila — 249

IV Resonanz in gemeinschaftlichen Zusammenhängen

Isabella Bruckner

Gastliche Ordnungen

Die *Regula Benedicti* resonanztheoretisch gelesen — 271

Ulrich Engel

Die dominikanische Lebensform als *tertium* im Resonanzraum von Norm (Regel) und Leben (Konstitutionen)

Ordenstheologische Reflexionen im Anschluss an Hartmut Rosa — 291

Thomas Eggensperger

Repräsentativ Leiten und Entscheiden in der Organisationsstruktur von Orden

Resonanzachsen und die Trias von Gemeinschaft — 315

V Resonanz in praktischen/schulischen Zusammenhängen

Fahimah Ulfat

Welche Implikationen hat das Konzept der Resonanzsensibilität für unterschiedliche Formen von Gottesbeziehungen im islamischen Religionsunterricht? — 333

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes — 345

Register — 349

Vorwort

Hartmut Rosas Resonanztheorie bietet eine faszinierende soziologische Perspektive auf das Subjekt-Welt-Verhältnis in der gegenwärtigen beschleunigten Moderne. Seine Analyse der Entfremdungserfahrungen, die aus einer Resonanzkrise resultieren, und sein Vorschlag eines responsiven Weltbezugs zur Überwindung spätmoderner Entfremdungen, haben weitreichende Diskussionen in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen angestoßen. Besonders für die Theologie erweist sich Rosas Ansatz als spannend, da er Religionen als einen kulturellen und praxisbezogenen Schatz von inhaltlichen Sinnstiftungen, religiösen Ritualen und Praktiken zur Kultivierung resonanter Weltverhältnisse würdigt.

Der vorliegende Band versammelt Beiträge, die sich aus christlicher und islamischer Perspektive mit Hartmut Rosas Resonanztheorie auseinandersetzen. Das Projekt ist aus einem christlich-muslimisch angelegten inter-theologischen Seminar erwachsen, welches unter dem Titel „Zur Resonanz von Gottesbild und Lebensform“ (Ludwigshafen 2023) stattfand. Dieses nahm die Verschränkung der vertikalen Transzendenzbeziehung und der horizontalen Lebensbeziehungen in den Blick. Die Besonderheit des daraus entwickelten Projekts liegt in seiner interreligiösen Dimensionierung und der dadurch möglichen, gemeinsamen intertheologischen Reflexion über eine zeitgenössische soziologische Theorie. Dabei wird die wechselseitige Verfung der religiösen Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zu den konkreten Lebensbeziehungen beleuchtet. Die Verflechtung dieses Wechselverhältnisses geschieht vorrangig in sogenannten diagonalen Resonanzachsen oder organisierten potentiellen Resonanzräumen wie offiziellen gemeinsamen Gebetsveranstaltungen, religiös-liturgischen Ritualen, eingeführten sozial-religiösen Praktiken, religiös-ethischen Ordnungen und sorgenden Institutionen.

Ausgehend von der besonderen Relevanz der vertikalen Resonanzbeziehung zu Gott, durchdringen die verschiedenen Beiträge Rosas Theorie mit den Symbolen, Werten und Praktiken ihrer eigenen Traditionen und gestalten die Frage nach Resonanz als Grundprinzip religiösen Erlebens und Handelns neu. Dies eröffnet nicht nur einen vertieften Dialog zwischen Theologie und Soziologie, sondern auch zwischen den beiden Religionen selbst, indem gemeinsame Muster der menschlichen Suche nach Verbindung, Hoffnung und Sinn sichtbar werden.

Diese Publikation wird mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF) gefördert (Förderkennzeichen: 01UD2407Y).

Unser Dank gilt Dr. Torsten Wollina vom Verlag De Gruyter Brill für seine aufmerksame Begleitung des Bandes und seine Unterstützung beim Aufbau der Reihe „Traditions in Transformation. Thinking with Theology“. Karin Mittmann,

ebenfalls von De Gruyter Brill, danken wir für ihre sorgfältige und fortwährende Betreuung.

Wir möchten uns bei allen Autorinnen und Autoren für ihre wertvollen Beiträge bedanken, die diesen Band möglich machten und bereichern. Ein ganz besonderer Dank gilt Robin Flack für seine engagierte Mitarbeit, sein konzeptionelles Mitgestalten und seine fachliche Begleitung der Beiträge. Ohne seine Mitwirkung wäre der Band in dieser Form und Zeit nicht zustande gekommen.

Ufuk Topkara, Berlin

Bernhard Nitsche, Münster

Einleitung

Theologie, die das Verdanktsein des bewussten menschlichen Lebens und der ganzen Welt von Gott her versteht und von daher vernünftig aufzuklären und zu bestimmen versucht, hat den vernunftgeleiteten Logos in Bezug auf den Theos gerade auch in seinen sozialen und mundanen Implikationen zu bedenken. In diesem doppelten Zusammenhang gibt es ein konstitutives Beziehungsverhältnis von passivem Einbezogensein und Empfangen und responsorischer Existenz, zu dem sowohl das intuitive und emotive als auch das bewusste und reflexive Sich-Beziehen-Auf gehört. Das religiöse Leben von Menschen vollzieht sich im Gespür für und in Resonanz zu einer göttlichen Wirklichkeit, die Beziehungsverhältnisse zur sozialen Mitwelt und geschaffenen Umwelt inspiriert. Umgekehrt werden die signifikanten Ereignisse des Lebens und die entscheidenden Herausforderungen der lebenspraktischen, sozialen, technischen und politischen Einbindung in Welt und Gesellschaft zum Anlass, eine angemessene Antwort in religiöser Rückbindung zu finden. Die Auseinandersetzung der christlichen und islamischen Theologie mit der Resonanztheorie von Hartmut Rosa eröffnet hier neue Perspektiven für das Verständnis der wechselseitigen Verfung von Gottesbild und Lebensform in den jeweiligen Traditionen.

Denn Hartmut Rosa beschäftigt sich seit Jahrzehnten soziologisch mit dem gegenwärtigem Subjekt-Weltverhältnis und nimmt dabei Zeitaspekte und die Beschleunigungsdynamiken im Kapitalismus in den Blick. Rosa versteht die Moderne als eine Formation, die systematisch durch die Logik der Steigerung von Wachstum in Ökonomie, in Optionen und im Wohlstand bestimmt ist. Dies geschieht durch eine Beschleunigung und Effizienzsteigerung in allen Prozessen sowie durch den Druck von permanenter kultureller und technischer Innovation. Diese Formation versucht sich immer neu dynamisch zu stabilisieren und durch industrielle und kulturelle Revolutionen zu reproduzieren. Zugleich ist dieses Rad, das sich immer schneller dreht und die Weltenreichweite vergrößern will, vielfach durch einen *overthrill* im „rasenden Stillstand“ (Paul Virilio) bestimmt.

Die daraus resultierenden Entfremdungserfahrungen bezeichnet Rosa als eine Resonanzkrise, weil es im Beziehungsverhältnis zwischen den menschlichen Subjekten und ihren relevanten Weltausschnitten zu einem Verstummen in einer beziehungslosen Beziehung kommt, die nicht mehr von einem lebendigen, anregenden und wirklichkeitsverändernden Antwortverhältnis gekennzeichnet ist. Für Rosa ist demgegenüber ein responsiver Weltbezug von zentraler Bedeutung für ein gelingendes Leben. Die Einübung und Kultivierung resonanzsensibler Lebensformen erweist sich für ihn als Antitoxin, um die spätmodernen Entfremdungen zu

überwinden. Dabei sieht Rosa in den Traditionen der Religionen einen kulturellen und praxisbezogenen Schatz von inhaltlichen Sinnstiftungen, religiösen Ritualen und Praktiken, um genau solche resonanten Weltverhältnisse zum Klingen zu bringen. Dies geschieht vertikal durch die Einübung von Aufmerksamkeit für die Tiefenresonanz, die das hörende Herz in der Stille und in religiösen Übungen anrührt, und dies geschieht durch einen großen Pool von Anregungen für ein lebendiges und resonantes Leben. Über diese Wertschätzung hinaus ist theologisch von besonderem Interesse, dass Rosa in seiner Soziologie der Weltbeziehungen die Grundlagen für ein Resonanzverständnis ausarbeitet, das nicht nur ein Analyseinstrument darstellt, sondern auch ein normatives Ideal bildet.

Zunächst kann in Bezug darauf festgehalten werden, dass ein responsives Gottesverhältnis und Weltverhältnis das Ziel christlicher und muslimischer Glaubenspraxis ist. Die theologische Auseinandersetzung mit diesem Thema ist nicht neu, sondern hat bereits verschiedene Bereiche wie die Religionspädagogik, die Reflexion religiöser Kultpraktiken und die Missiologie erreicht. Die Übertragung einer soziologischen Theorie auf theologische Fragestellungen ist ein komplexes Unterfangen. Daher legt dieser Sammelband einerseits die notwendigen Grundlagen und operiert andererseits experimentell, indem Theologinnen und Theologen beider Traditionen versuchen, Rosas Ansätze auf zentrale Glaubens- und Lebensfragen zu übertragen.

Der christliche Dialog mit Rosas Theorie fokussiert in den folgenden Beiträgen die Beziehung zwischen Gottesbild und menschlicher Lebensform sowie die soziale Bedeutung religiöser Gemeinschaften, wobei zentrale Konzepte wie die Gottesebenbildlichkeit und Freiheit des Menschen sowie die daraus resultierende Verantwortung in den Mittelpunkt rücken. Im islamischen Kontext wird hingegen die relationale Dimension im Gottesverhältnis akzentuiert und anhand der Leitkategorien von Vertrauen und Verantwortung reflektiert.

Die Besonderheit dieses Projekts liegt folglich im Dialog zwischen zwei Religionen und ihren Lebenspraxen sowie ihren theologischen Reflexionstraditionen, die sich gemeinsam mit einer zeitgenössischen soziologischen Theorie auseinandersetzen. Dabei ist beiden Perspektiven gemeinsam, dass eine vertikale Resonanzbeziehung zu Gott beleuchtet wird, die Auswirkungen auf die horizontale Resonanzbeziehung von Menschen hat und für das Wechselverhältnis von vertikaler und horizontaler Dimension sensibilisiert. Beide Traditionen durchdringen die Theorie mit ihren eigenen Symbolen, Werten und Praktiken, was einen interdisziplinären Diskurs fördert und die Frage nach Resonanz als Grundprinzip religiösen Erlebens und Handelns neu gestaltet. Diese Annäherung ermöglicht es, das Spannungsfeld zwischen individuellem Glauben, gesellschaftlichen Strukturen und theologischer Reflexion tiefgehender zu erfassen und für gegenwärtige Herausforderungen nutzbar zu machen. Im Kontext dieser theologischen Untersuchungen

zeigt sich, dass die Resonanztheorie von Hartmut Rosa nicht nur als soziologisches Modell, sondern auch als ein vielversprechender Rahmen für die inter-theologische Reflexion auf die Beschaffenheit menschlichen Glaubens und seiner Beziehung zu Gott verstanden werden kann.

Für die christliche Theologie bedeutet dies u. a., das Gottesbild als eine Quelle einer lebendigen Antwortbeziehung zu begreifen, die das menschliche Leben zur Erfüllung führen soll. Biblisch wird der Mensch als Bild Gottes verstanden, der in einer dialogischen Beziehung zu Gott steht und die Implikate dieses Resonanzverhältnisses zu Gunsten des Lebens und der Menschen zur Geltung bringen soll. Deshalb kann Resonanz, wie Rosa sie versteht, als Ausdruck dieser beseelten, lebendigen Verbindung verstanden werden, die durch Freiwilligkeit, Freiheit und Verantwortung geprägt ist und in einen christusförmig inspirierten Lebensentwurf münden soll. Bei einer christlichen Anwendung erscheinen die Leit motive des Christusbildes, der Heiligen, und der gemeinschaftlichen Gotteserfahrung als Ausdrucksformen einer vertikalen Tiefenresonanz, die das individuelle wie das gemeinschaftliche Leben durchdringt.

In der islamischen Theologie lassen sich ähnliche Überlegungen finden, jedoch mit einem Fokus auf die relationalen und responsiven Aspekte – etwa durch die Bedeutung von Vertrauen (*tawakkul*) und der Verantwortlichkeit (*mas'ūliyya*). Hier kann die Resonanztheorie helfen, das Gottesverhältnis als eine dialogische, beziehungsfördernde Dynamik zu verstehen, die auf gegenseitiger Responsivität aufbaut.

Während die christliche Theologie das Erlebnis der göttlichen Liebe und Gemeinschaft in Form einer lebendigen Antwort in der Welt betont, rückt im Islam die Anerkennung der dynamischen Gottes-Welt-Beziehung in den Blick, die von Responsivität und Vertrauen geprägt ist.

Diese Annäherungen eröffnen nicht nur einen vertieften Dialog zwischen Theologie und Soziologie, sondern auch zwischen den beiden Religionen, indem sie gemeinsame Grundmuster der menschlichen Suche nach Verbindung, Hoffnung und Sinn sichtbar machen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die mögliche Transformation des religiösen Selbstverständnisses durch eine intensive Auseinandersetzung mit der Resonanztheorie. Sowohl Christen als auch Muslime sind eingeladen, ihre Glaubens- und Lebenshaltung so auszurichten, dass sie auf die lebendige Gegenwart Gottes antworten können. Also sind sie dazu aufgerufen, die konstitutive Unverfügbarkeit lebendiger Beziehungen aus der Unverfügbarkeit der Beziehung zum Göttlichen zu verstehen und eine medio-passiven Haltung im Sinne Hartmut Rosas zu kultivieren. Daraus resultiert ein Modus der Gottesbeziehung sowie der Weltbeziehung, in dem der oder die Gläubige zugleich hört und antwortet, passiv empfangend und aktiv sich verhaltend ist. Der oder die Gläubige antwortet im Hören auf Gott

selbstbestimmt und selbstwirksam auf den Anruf Gottes und auf die Herausforderungen der Gesellschaft in die er/sie gestellt ist. Zugleich tritt er/sie dadurch in Beziehung zur eigenen religiösen Tradition, die, wenn sie nicht stumm, sondern resonant ist, das Individuum in seiner Suche nach Sinn, Identität und Gemeinschaft trägt. Rosas Soziologie der Weltbeziehung mit dem Begriff der Resonanz als normatives Kriterium bietet somit ein transdisziplinäres Werkzeug an, um religiöse Erfahrungen in ihrer Tiefe zu verstehen, zu analysieren und zukunftsweisend zu gestalten. Dies fordert die verschiedenen religiösen und theologischen Traditionen auf, ihre anthropologischen und soteriologischen Modelle mit dem Konzept der lebendigen Responsivität in Einklang zu bringen und dadurch die Relevanz religiöser Ressourcen, religiöser Inspirationen und religiöser Praktiken im gesellschaftlichen Kontext neu zu erschließen.

Die Untersuchung des Resonanzverhältnisses zwischen Gottesbildern und Lebensformen bietet eine vielversprechende Perspektive, um den Dialog zwischen christlicher und islamischer Theologie nicht nur gerechter und tiefergehender zu gestalten, sondern ihn auch aktiv in aktuelle gesellschaftliche Debatten einzubinden. Durch die Linse der Resonanztheorie können beide Traditionslinien ihre individuelle Glaubenserfahrung, das Gemeinschaftsleben und die gesellschaftliche Verantwortung neu reflektieren. Dies geschieht im Bewusstsein, dass eine lebendige Antwort auf Gott aus religiöser Perspektive das Fundament für eine lebendige, gerechte und solidarische Gesellschaft bildet. Diese Herangehensweise ermöglicht es, über rein historische oder komparative Vergleiche hinauszugehen und die dynamische Wechselwirkung zwischen dem Glauben und seiner praktischen Ausgestaltung im Alltag zu beleuchten. Sie öffnet Räume für das Verständnis, wie unterschiedliche Gottesbilder zu ähnlichen oder komplementären Formen des gesellschaftlichen Engagements und der ethischen Verantwortung führen können.

Indem der Fokus auf Resonanz gelegt wird, kann der Dialog die gemeinsamen Sehnsüchte nach Sinn, Gemeinschaft und Gerechtigkeit hervorheben, die in beiden Religionen tief verwurzelt sind. Dies fördert nicht nur das gegenseitige Verständnis, sondern stärkt auch das Potenzial von Religionen, konstruktiv zu einem friedlichen und solidarischen Zusammenleben in einer pluralistischen Welt beizutragen.

Die Erkundung zum Resonanzverhältnis zwischen Gottesbild und Lebensform beginnt mit methodischen Überlegungen zum Resonanzverhältnis.

Robin Flack stellt in seinem Beitrag einleitend Hartmut Rosas Soziologie der Weltbeziehungen in ihrer Intention vor dem biographischen und wissenschaftlichen Hintergrund Hartmut Rosas dar und erläutert das von ihm ausgearbeitete Verständnis von Resonanz. Flack benennt dabei phänomenologische Grundlagen, das zentrale Begriffspaar Resonanz und Entfremdung, Kriterien und kontextuelle Faktoren für Resonanz und die normative Schlagseite Rosas Ausführungen. Fortgeführt wird diese Einleitung mit einer Darstellung des Mediopassiv und Hinwei-

sen zur Anwendung in historischen Untersuchungen, die die späteren historischen Untersuchungen im Sammelband fundieren.

Dieser Aufriss wird von Stefan Gassmann vertieft, der fundamentaltheologisch motiviert versucht, die soziale Strukturierung religiöser Weltbezüge mithilfe von Rosa zu erschließen. Hierfür wird das Verhältnis von Gottesbild und Lebensform als ein fundamentaltheologisches Desiderat aufgeführt und danach gefragt, ob Rosas Soziologie der Weltbeziehungen methodologisch eher soziologisch oder sozialphilosophisch zu verorten ist. Dabei wird die Heuristik der Resonanztheorie als Spezifikum herausgestellt, die diese Theorie für die fundamentaltheologische Erschließung interessant macht. Die für Rosa von Charles Taylor übernommenen „starken Wertungen“ werden hinsichtlich ihrer Quellen bedacht. Gefragt wird, ob diese Quellen einen Frageüberhang in sich tragen, der für eine theologische Auslegung ansprechbar macht.

Jonas Erulo verfolgt die Verbindung Rosas Soziologie zur Kritischen Theorie. Dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Frage nach dem guten Leben, dem Modus der Kritik, der Frage nach den Weltbeziehungen sowie der Entfremdung herausgearbeitet und Resonanz als normatives Ideal dabei u. a. vor dem Hintergrund des herrschaftsüberwindenden Anspruches der Kritischen Theorie beleuchtet. Der Gedankengang endet mit vier kritischen Rückfragen, die sich aus der Vertiefung Rosas mit der Kritischen Theorie ergeben.

Philip Gorski beschäftigt sich mit der Fragmentierung des Heiligen und liest die Ausführungen Rosas als symptomatisch. Dafür zeichnet Gorski die Soziologie in ihrer Auseinandersetzung mit dem Heiligen bis zur Resonanztheorie nach und betont mit Weber die „Entzauberung der Welt“. In der westlichen Gegenwarts-kultur können die Säkularisierungstendenzen auch als Fragmentierungen des Heiligen verstanden werden, da es historisch von einem Monopol des Heiligen bei den Kirchen zu Fragmentierungen kam. Unsere Gesellschaft sei nicht säkular, aber auch nicht christlich und in diese Situation einer bestimmten Fragmentierung in einer gemischten Gesellschaft versucht Rosa mit Resonanz ein Bedeutungsangebot anzubieten.

Auf die methodischen Überlegungen folgen drei theologische Grundlegungen, die den spezifisch christlichen und den spezifischen islamischen Zugang zum Resonanzverhältnis herausarbeiten und sozialetisch grundlegend, Partizipation und Integration auch als Aufgaben einer religiösen Demokratiekultur herausstellen.

In seinem Beitrag behandelt Bernhard Nitsche die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der christlichen Theologie und Anthropologie. Er untersucht, unter dem Aspekt der von Hartmut Rosa diskutierten Resonanz zwischen den Menschen und der göttlichen Tiefendimension, aus der die Beziehung zwischen Gottesbild und menschlicher Lebensform hervorgeht, die in unterschiedlichen Akzenten und Modellen gelebt und verwirklicht wird. Der Gott entsprechende

Mensch ist in seiner Gottesbeziehung und Menschenbeziehung grundsätzlich als freie und einzigartige Person bestimmt, weshalb Freiheit und Freisetzung sowie ein Leben in und aus Beziehungen, in Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Treue wesentliche Dimensionen der Verantwortung des Menschen sind.

Anne Webers Zugang hingegen ist sozialetisch. Die Herausforderungen der Demokratie paart sie mit der Gesellschaftsanalyse Rosas und besonders dem Aggressionsmodus, in dem sich Demokratien nach Rosa derzeit befinden. Rosa selbst hat den Religionen mit der Einübung in den Modus des „hörenden Herzen“ eine Stabilisierung der Demokratien zugeschrieben. Weber greift diese an die Kirchen gestellte Aufgabe von Rosa auf, bringt sie in Verbindung mit Verlautbarungen der deutschen Kirchen und votiert für partizipativ-integrative Beteiligungsformate.

Der Beitrag von Ufuk Topkara untersucht, inwiefern Hartmut Rosas Resonanztheorie Denkanstöße für eine zeitgenössische Islamische Theologie bereithält, insbesondere im Hinblick auf das Verständnis von Verantwortung (*mas'ūliyya*). Dabei wird die Vielschichtigkeit des Verantwortungsbegriffs im Islam beleuchtet und seine Relevanz für zeitgenössische ethisch-theologische Diskurse herausgearbeitet. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der relationalen Dimension von Verantwortung und deren Verwurzelung im Gottesbild sowie im Konzept des Vertrauens (*tawakkul*). Der Beitrag plädiert für eine Ethik der Mäßigung und des Ausgleichs, die sowohl individuelle als auch gemeinschaftliche Belange berücksichtigt und die Notwendigkeit der Anerkennung von Grenzen betont. Es wird argumentiert, dass die Islamische Theologie durch die Auseinandersetzung mit der Resonanztheorie nicht nur ihr eigenes Sinnangebot aktualisieren, sondern auch einen Beitrag zum interdisziplinären Diskurs leisten kann.

Hierauf folgen acht verschiedene Untersuchungen von Resonanz in historischen Zusammenhängen.

Volker Leppin beleuchtet das Reenactment und Repräsentation des Franz von Assisi. Resonanz im Sinne Rosas wird bei Leppin als hermeneutisches Modell verwendet und auf die Religiosität des Mittelalters bis hin zur frühen Neuzeit bezogen. Zentrale Anker dieser Religiosität waren einerseits Repräsentationen, die entlang der rückwärtigen Identifikation über die Stigmatisierung und den exemplarischen Büsser thematisiert werden. Dabei versucht Leppin in Auseinandersetzung mit Günther Thomas Einschätzung von Rosas Theorie, der Resonanz in der Christusbeziehung von Franz von Assisi näher zu kommen.

Michael Höffner untersucht das Gehorsamskonzept des Franz von Sales resonanztheoretisch. Dessen Gehorsamsverständnis birgt das Potential in sich, die Haltung des hörenden Herzes und damit eine mediopassive Aufmerksamkeit für eine vertikale Resonanzbeziehung einzuüben. Die theoretischen Ausführungen Rosas hierzu werden mit Rahel Jaeggis Verständnis von Lebensformen vertieft und auf die Epochenübergang zur Neuzeit bei von Sales angewandt.

Michaela Bill-Mrziglod deutet die mythischen Sprachbilder bei Caterina von Siena und Teresa von Avila. Bill-Mrziglod dient die Resonanztheorie als Ausgangspunkt für die Betrachtung der vormodernen religiösen Erfahrungen. Dieser Anknüpfungspunkt ermöglicht einen neuen Zugang zu den Bildern der Welt- und Gottbeziehungen beider Mystikerinnen, obwohl diese Methode durch den vormodernen Erfahrungshorizont an Grenzen stößt, so z. B. wenn bei ihnen die Welt immer aufs Jenseits bezogen ist.

Daniela Blum hingegen betrachtet den Zusammenhang von Gottesbeziehung und Weltbezug bei Maria von Oignies und Madeleine Delbrêl und damit eine mittelalterliche und eine moderne Lebensform. Beide werden historisch eingeordnet und resonanztheoretisch gedeutet. Trotz verschiedener Subjekt-Welt-Verhältnisse kann Blum Analogien aufspüren, aber auch Unterschiede in den Formen der Weltbeziehung, die bei beiden dennoch resonant im Sinne Rosas waren. Grund hierfür könnte das verbindende Element einer mystischen Weltsicht sein, die auch über Epochengrenzen etwas in der Welt gegenwärtig und antwortend sein lässt.

Rosas Resonanztheorie wird in einem weiteren Abschnitt auf Zusammenhänge religiöser Gemeinschaften hin untersucht. Isabella Bruckner liest die *Regula Benedicti* resonanztheoretisch. Grundlage ist Rosas Hypothese zur Beschleunigung der Zeit im Kontext der Moderne, der Bruckner ein biblisches Zeitkonzept nach Gen 1 und die Ordnung der Zeit in der *Regula Benedicti* entgegensetzt. Auch die soziale Strukturierung von Gemeinschaft und Individuum wird gemäß der Regel im Hinblick auf Resonanz analysiert sowie die Stellung des Gastes, wodurch sich neue Perspektiven auf die Regel gewinnen lassen.

Ulrich Engel schaut den dominikanischen Lebensraum als *tertium* im Resonanzraum von Norm (Regel) und Leben (Konstitutionen) an. Theoretische Ausgangspunkte sind Rosas Soziologie als eine Theorie des guten Lebens und Rahel Jaeggis Ausführungen zu Lebensformen als reflektierte Transformationspraktiken. Diese werden ins Gespräch mit der dominikanischen Predigt und einer Deutung der Ordensverfassung als Ausdruck dominikanischer Spiritualität sowie der Ordensexistenz nach dem Vorbild der Regel gebracht. Die dominikanische Regelflexibilisierung und die dominikanische Lebensform als *tertium* zu Norm und Leben wird als ein Resonanzgeschehen in Anlehnung an das Resonanzdreieck bei Rosa schematisch ausgearbeitet.

Auch Thomas Eggenesperger deutet die dominikanische Gemeinschaft, aber mit einem Fokus auf das repräsentative Leiten und Entscheiden. Grundlage der Analyse ist eine Skizzierung der Struktur der Katholischen Kirche mit Fokus auf das Konfliktpotential, nach der die Entstehung verschiedener geistlicher Gemeinschaften als Antworten auf die kirchlichen Herausforderungen gesehen werden.

Der Predigerorden wird daraufhin in seinem Führen und Leiten beleuchtet und mit Blick auf die Resonanzachsen innerhalb der Gemeinschaft untersucht.

Resonanz hinsichtlich religionspädagogischer Konzepte betrachtet schließlich Fahimah Ulfat. Das Resonanzdreieck von Rosa aufgreifend fragt sie nach der Resonanzsensibilität für unterschiedliche Formen von Gottesbeziehungen im islamischen Religionsunterricht. In ihrer Forschung zu Gottesvorstellungen bei Kindern und Jugendlichen konnte Ulfat drei Typen der Gottesbeziehung rekonstruieren (im Modus der Personalisierung, der Moralisierung/Traditionsorientierung und der Gottesferne). Aufgrund der Heterogenität der Gottesbeziehungen fragt Ulfat mit Rosa danach, welches didaktische Konzept diesem Umstand gerecht werden kann und fordert eine vertrauensvolle Gottesbeziehung nicht nur gelegentlich im Religionsunterricht zu thematisieren, sondern als ‚Leitmotiv‘ zu setzen.

I Methodische Überlegungen zum Resonanzverhältnis

Robin Flack

Resonanz in Hartmut Rosas Soziologie der Weltbeziehung

Einführendes zu zentralen Bestimmungen und Intention des Resonanz-Begriffs

1 Einleitung

Nicht erst seit der Verleihung des Leibniz-Preises am 15. März 2023 ist Hartmut Rosa in zahlreichen Medien ein gern gesehener Gast, um die beschleunigte Moderne und seine Theorie eines gelingenden Weltverhältnisses zu erklären. Neben dem Interesse einer breiteren Öffentlichkeit gibt es in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen theoretische Annäherungen: Hierzu gehören u. a. ein Sammelband aus der Theologie (Kläden und Schüssler 2017), der Soziologie (Peters und Schulz 2017), ein multiperspektivischer (Wils 2019) sowie das von ihm und Kolleg:innen in Erfurt und Graz initiierte Graduiertenkolleg „Resonante Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken in Antike und Gegenwart“, das sich einer interdisziplinären Erforschung des Resonanzbegriffs verpflichtet und eine großzügige DFG-Förderung in zwei Phasen (2017–2026) aufweist.¹

Wie lassen sich die zahlreichen Einladungen, interdisziplinären Annäherungen, Preise und Förderungen erklären? Sicherlich trifft Rosas Zeitdiagnose einer entfremdeten und beschleunigten Moderne den Zeitgeist. Dabei bleibt Rosa nicht bei einer Analyse für ein Fachpublikum stehen, sondern schreibt bewusst lesbar und damit für Nichtsoziolog:innen rezipierbar. Neben seiner zugänglichen Sprache mit greifbaren Begriffen wie Resonanz, Entfremdung usw. lässt auch sein ausgefächerter Blick auf Weltbeziehungen mit u. a. soziologischen, phänomenologischen, literaturwissenschaftlichen und philosophischen Bezügen viele Anknüpfungspunkte zu, um noch offene Fragen durch eigene Zugänge und Forschungen zu klären. Diese Offenheit lädt auch zu theologischen Auseinandersetzungen ein. Zugleich ist der normative Anspruch für die Theologie spannend, da jenseits des Deskriptiven Resonanz eine positive und normativ aufgeladene Gegenbestimmung zur Entfremdung darstellt. Da das Normative zentral zum Verständnis der bisherigen Kritik an Rosas Soziologie der Weltbeziehungen und ihrer Rezeption ist, wird

¹ Siehe: <https://dk-resonance.uni-graz.at/de/>.

mit ihr im Folgenden in einem Zweischritt begonnen. Zuerst werden zentrale Publikationen Rosas chronologisch skizziert, um den organisch gewachsenen Fragehorizont nachzuvollziehen, der 2016 zur Soziologie der Weltbeziehungen mit dem Titel „Resonanz“ führte. Danach wird dieser vor dem Hintergrund der Rezeption kurz ausgeführt. Hieran schließt sich eine Einführung in zentrale Begriffe von Rosas Soziologie der Weltbeziehung an. Da Stefan Gassmann im hierauf folgenden Beitrag die soziale Strukturiertheit der Weltbeziehungen ausführt, wird dieser Aspekt von Resonanz in diesem Beitrag nicht thematisiert, obwohl soziale Strukturen zentrale Bausteine Rosas Theorie sind. Stattdessen wird das Mediopassiv als Welthaltung ausgeführt sowie Hinweise zur Übertragbarkeit Rosas Ausführungen auf die Vormoderne gegeben.

2 Intention der „Soziologie der Weltbeziehungen“

2.1 Biographischer Auftakt

Hartmut Rosas akademische Laufbahn folgt einem retrospektiv hineinlesbaren roten Faden, den Rosa auch bei sich selbst beschreibt (Jung 2022, 0:55–8:00). In dieser Denkbewegung lassen sich zentrale Intentionen und Fragen seiner Soziologie der Weltbeziehungen verstehen.

Rosa begann sein Studium der Philosophie, Germanistik und Politik, weil ihn die Frage beschäftigte, was Menschen antreibt. An der Londoner School of Economics hatte er Charles Taylor sowie dessen Diagnose zur Entstehung der neuzeitlichen Identität und den Quellen des Selbst entdeckt. Hierzu promovierte Rosa bei Axel Honneth (Rosa 1998) und kam über Honneth zur Kritischen Theorie, dessen Perspektive und Interdisziplinarität er sich auch in seiner Soziologie der Weltbeziehungen verpflichtet fühlt.

Rosa hat in seiner Habilitation versucht, das moderne Weltverhältnis in Bezug auf die Zeitverhältnisse zu betrachten und dabei Beschleunigungslogiken als spezifisch modern analysiert. (Rosa 2005) Aus Anregungen der Jenaer-Forschungsgruppe zur Postwachstumsgesellschaft ist die These entstanden, dass eine moderne Gesellschaft sich durch „dynamischen Stabilisierung“ auszeichnet, d.h., dass „sie zur Erhaltung ihres institutionellen Status quo auf die stetige Realisierung ökonomischen Wachstums, technischer Beschleunigung, kultureller Innovierung und politische Aktivierung angewiesen ist“. (Rosa 2019b, 36)

Rosa versucht, den Steigerungszwängen, der Eskalationslogik sowie der damit verbundenen Entfremdung einen positiven Begriff als Alternative entgegenzusetzen, um nicht bei einer Kritik der bestehenden Verhältnisse stehen zu bleiben,

sondern Lösungsvorschläge zu entwickeln. Mit dem Begriff Resonanz meint Rosa eine Antwort gefunden zu haben. Dabei entfaltet er neben dem Begriff eine grundlegende Soziologie der Weltbeziehungen in dem zentralen Werk, um dessen Rezeption und Weiterentwicklung es im Folgenden geht. (Rosa 2016)

Während Rosa zunächst die Alternative zur Resonanzkrise der Spätmoderne in einer Postwachstumsgesellschaft sah (Rosa 2016, 722–736), sieht er sie aktuell in einem Modus des Mediopassiven (Rosa 2019b). Bei den Religionen verortet er einen großen Schatz an kulturellen Praktiken, Narrativen, Praktiken, Zeiten uvm., die das Einüben in diesen Modus etablieren können (Rosa 2022). Seine große Leidenschaft, die Heavy Metal Musik, konnte er resonanztheoretisch ausführlicher analysieren und somit sein breites Interessenspektrum für seine soziologische Arbeit fruchtbar machen (Rosa 2023).

2.2 Intention vor dem Hintergrund anderer Wissenschaftstheorien

Diese Ecksteine Rosas wissenschaftlicher Biographie verdeutlichen die Konturen seines Entwurfs einer Soziologie der Weltbeziehungen. Er will mit dieser eine grundlegende deskriptive Theorie vor dem Hintergrund der Probleme der Spätmoderne entwickeln, die zugleich eine normative, die eine Alternative zur modernen Entfremdung aufzeigt. Dieser doppelte Anspruch ist auf ein geteiltes Echo gestoßen, zumal die Grenzüberschreitungen jenseits des Methodischen u. a. auch im beachtlichen Bogen der Betrachtungen zu Sport, Literatur, Musik, Theologie und Philosophie liegt. Diese Leistung eines großen „Wurf[s]“ (Kutschmann 2016, 615) wurde gesehen, ebenso das heuristische Potential (Kutschmann 2016, 614–615; Heidenreich 2016, 185–186). Bei einem „begrifflichen Tausendsassa“ (Haubner 2017, 217) bestehe jedoch die Gefahr, zu viel zu wollen und dadurch zu wenig leisten zu können (Bandelin 2017, 131.140–142; Heidenreich 2016, 187–191; Kutschmann 2016, 615–618), sodass man sich am Ende fragen müsse, was Resonanz nicht sei. Der Anspruch auf normativer Ebene ist ferner absolut: Rosa glaubt, mit Resonanz nicht nur eine Lösung für das Problem der Beschleunigung gefunden zu haben (Rosa 2016, 13), sondern einen normativen Monismus. Dieser Anspruch mit entsprechenden Repliken wird unten in 3.4 besprochen. Die Verwischung von normativer und deskriptiver Ebene wird vor allem von soziologischer Seite kritisiert, sodass die Theorie reformuliert werden müsse (Waldenburger und Teutoburg-Weiss 2017, 54),

Die skizzierte Auseinandersetzung macht deutlich, dass Rosas Theorie nicht unkritisch wahrgenommen wird. Doch gerade der holistische Ansatz und die Möglichkeit normativ wie deskriptiv arbeiten zu können, macht sie für die Theologie spannend, zumal Rosa Religionen als wichtige Ressourcen von Resonanzbil-

dung ansieht (Rosa 2022). Entsprechend gehen die Beiträge in diesem Band verschiedenen Möglichkeiten der produktiven Aufnahme der Resonanztheorie nach.

Hilfreich kann es sein, wenn man Rosas Weltbeziehung nicht nach den Kriterien soziologischer Einzeluntersuchungen misst, die im Detail empirisch belegbar sein müssen. Gerade in den reflektierenden Betrachtungen und grundsätzlichen phänomenologischen Überlegungen zum Weltverhältnis des Menschen liegt ein Wert für sich jenseits der empirischen Belegbarkeit, der besonders für Theologie interessant ist. Daher ist es angebracht, Rosas theoretischen Entwurf vor allem als Sozialphilosophie zu verstehen, die rezipiert und weitergedacht werden sollte.

3 Weltbeziehungen und Resonanz

3.1 Phänomenologische Grundlagen

In Rosas Soziologie sind Weltbeziehungen bestimmendes Element im Sozialraum und auf Subjektebene. Dabei sind sie für Rosa nicht nur Mittel, um Gesellschaft zu verstehen und zu beschreiben, sondern Kriterium für ein gelingendes Leben. Die normative Schlagseite seiner Soziologie kann Rosa auf anthropologische Grundannahmen zurückführen, die er der Phänomenologie entnimmt. Rosa folgt der phänomenologischen Tradition Bernhard Waldenfels², indem er den Menschen „nicht in erster Linie als sprach-, vernunft- oder empfindungsfähiges, sondern als *resonanzfähiges* Wesen“ (Rosa 2016, 68)² ansieht. Aus dieser fundamentalen Bezogenheit des Menschen auf die Welt folgert Rosa, dass gelingende Weltbeziehungen ein gutes Leben auszeichnen. Entsprechend entwirft er mit seiner Theorie zur Resonanz nicht nur einen deskriptiven Begriff, sondern versucht, ihn „im Sinne eines ‚normativen Monismus‘ als Metakriterium des gelingenden Lebens zu etablieren“ (Rosa 2016, 749).

Dem Resonanzwesen Mensch erscheint die Welt dem Menschen immer als Frage, auf die er zu antworten hat. Diese „Antwortlichkeit“ der Welt ist mit dem Begriff der „Responsivität“ umschrieben, die Rosa ebenfalls von Waldenfels übernimmt. Da die Welt zu einer eigenen Positionierung aufruft, ist die Frage eine Anfrage: Die Dinge der Welt gehen den Menschen nicht nur an, sie „sprechen uns an oder sagen und zu“ (Rosa 2016, 187). Rosa zitiert hier Waldenfels (2007, 484). Entsprechend ist für Rosa „[d]ie Präsenz von Welt [...] grundsätzlich eine *pathische*,

2 Waldenfels spricht gar vom *homo respondens* (Waldenfels 2015, 15–27).

das heißt, wenn das Urmoment der Weltbeziehung im Gewahrwerden besteht – „etwas ist da, etwas ist gegenwärtig“ (Rosa 2016, 188).

Rosa unterscheidet drei Arten, wie die Welt erscheinen kann: als a) positiv und damit anziehend bzw. attraktiv; b) negativ und damit abstoßend bzw. repulsiv oder c) neutral und damit uninteressant bzw. indifferent. Auf diese Erscheinungen von Weltausschnitten folge beim Menschen eine grundemotionale Antwort; so auf einen anziehenden Weltausschnitt Begehren, auf einen abstoßenden Angst und ein neutraler werde ignoriert (Rosa 2016, 187–188). Die zwei grundemotionalen Antworten Begehren und Angst sieht Rosa bei den Religionen wie Philosophien bestätigt, da auch diese die „beiden Grundprinzipien explizit oder implizit zu den Kardinalformen der menschlichen Existenzweisen rechnen“ (Rosa 2016, 190)³. Angst könne sich dabei sowohl auf ein Zuwenig wie auch Zuviel von Weltbeziehung beziehen, wenn z. B. ein Selbstverlust befürchtet wird oder der Verlust von Ordnung, wie bei Überregulierung oder Chaos, der zum Verlust gelingender Weltbeziehung führen könne. (Rosa 2016, 192)⁴ Angst versteht Rosa ebenso wie das Begehren „als grundlegende Triebkräfte und existentielle Seinsweisen des Menschen“, die er deshalb als fundamental auffassen kann, weil sie beim ihm „als *Angst vor Entfremdung*, das heißt vor einem Stumm- und/oder Feindlichwerden der Welt und vor einem korrespondierenden Beziehungsverlust, und *als Resonanzbegehren* gedeutet werden“ (Rosa 2016, 194–195).

Menschliche Weltbeziehungen sind somit für Rosa immer mit Emotionen verbunden, aber nicht mit diesen zu verwechseln, da negative Emotionen wie Trauer positive Welterfahrung ermöglichen und umgekehrt positive Erlebnisse zu Tränen rühren können (Rosa 2016, 288). Wie am letzten Beispiel deutlich wird, sind menschliche Weltbeziehungen immer auch leiblich konstituiert. Für Rosa ist das In-der-Welt-Sein zutiefst körperlich, sodass er feststellen kann, dass es „keine Welt ohne Leib, aber auch kein Leib ohne Welt“ (Rosa 2016, 145) gebe. Daraus folge, dass der menschliche Körper ein Medium und Instrument für die Weltbeziehungen ist. Dabei sei nicht nur die Haut ein „*atmendes und antwortendes Resonanzorgan*“ (Rosa 2016, 90), sondern der ganze Körper ließe sich wie eine Membran konzeptualisieren, über die sich die Welt in das Subjekt einschreibe und das Subjekt sich in der Welt ausdrücke (Rosa 2016, 146).

³ Als Beispiele nennt er Jesu Ausspruch „In der Welt habt Ihr Angst“ (Joh 16,33), Heidegger, Kierkegaard, Agamben, aber auch die buddhistische Lehre von der Überwindung von Angst und Begehren.

⁴ Rosa bezieht sich hier auf Riemann 1961.

3.2 Resonanz und Entfremdung

Unter Resonanz versteht Rosa ein Beziehungsverhältnis zwischen menschlichem Subjekt und einem Weltausschnitt, bei dem es zu einem Antwortverhältnis kommt. Weil es in diesem Fall gelinge, die Welt dergestalt zum Sprechen bringen, dass sie den Menschen zutiefst anrühre, spricht Rosa von einer gelingenden Responsivität bzw. Anverwandlung eines Weltausschnitts in diesem Moment.

Resonanz als Begriff ist dem lateinischen *re-sonare* „wider-hallen“ entnommen und verweist somit auf eine Beziehung zwischen zwei Polen, von Rosa auch Stimmgabeln genannt, die mit Eigenfrequenz schwingen, aber zugleich den anderen Körper anregen (Rosa 2016, 282). Trotz der Wortentlehnung aus der Physik handelt es sich bei der gegenseitigen Anregung nicht um eine Gesetzmäßigkeit, die sich exakt voraussagen oder messen ließe. Resonanz ist bei Rosa ein Beziehungsbegriff, dem immer ein Moment der Unverfügbarkeit innewohnt. Da für Rosa sowohl das Subjekt als auch der im Resonanzgeschehen antwortende Weltausschnitt mit je eigener Stimme sprechen, können sie einander antworten, müssen dies aber nicht. Die Eigenschwingungen regen nicht automatisch an und ebenso wenig könne die Antwort und Wirkung vorausgesagt werden. Vielmehr werde bei dem Versuch, Resonanz zu erzwingen und planbar zu machen, dem Beziehungsmoment ihre Unverfügbarkeit genommen. Durch Automatismen sei dem Gegenüber die Möglichkeit entzogen, die Eigenschwingung selbst herauszubilden, weshalb keine Resonanz entstehen könne. Selbst wenn eine solche Beziehung mit einem Weltausschnitt sich wie Anverwandlung anfühle, so sei es vielmehr ein Echo, da nur das Eigene gehört werde, aber keine genuine Antwort (Rosa 2016, 285–286). Rosa entnimmt der physikalischen Bedeutung von Resonanz eine weitere Beobachtung, die auf die Gefahren von zu viel Resonanz hinweist: Resonanzen können sich periodisch derart gegenseitig steigern, dass es zu einer Resonanzkatastrophe kommen kann. Exemplarisch hierfür setzt Rosa einen Brückeneinsturz, der durch einen ungünstigen Gleichschritt von Soldaten auf ihr ausgelöst wird. Am Ende einer Resonanzkatastrophe werden durch diese eine oder alle Resonanzkörper zerstört (Rosa 2016, 283).

Um das Antwortverhältnis zu illustrieren, verwendet Rosa den Begriff Resonanzdraht, den er mit Pfeilen visualisiert. Der vibrierende Draht beschreibt die Beziehung zwischen den zwei Enden. Auf der einen Seite schwingt das Subjekt, auf der anderen der Weltausschnitt. Der Weltausschnitt berührt das Subjekt, d. h. affiziert ihn. Hierauf wird mit Emotionen (*e-movere* „hinaus-bewegen“), intrinsischem Interesse, d. h. Libido, und entsprechenden Wirksamkeitserfahrungen geantwortet. Darstellen lässt sich der Draht als: Af←fekt und E→motion (Rosa 2016, 279). Die emotionale Antwort konzipiert Rosa sehr leiblich. Sie drücke sich im erhöhten Herzschlag, lachen, weinen, Gänsehaut uvm. aus. Resonanz werde kör-

perlich empfunden, aber nicht nur, da auch intrinsische Interesse und Selbstwirksamkeit Teil der Respons sind. Entscheidendes Kriterium, ob es sich um eine resonante Beziehung handelt, ist eine innere Verwandlung als Antwort auf die Berührung. Für Rosa ist die Transformation wechselseitig, sodass er von einer Verflüssigung von Selbst und Welt spricht. Diese sei somit keine „Fixierung; sie meint die Möglichkeit des Neu- und Anderswerdens von Subjekt und Welt und damit auch: die Möglichkeit genuiner Begegnung“ (Rosa 2016, 326). Resonanz ist für Rosa Anverwandlung und keine „*Aneignung* im Sinne einer Ressourcenerweiterung“ (Rosa 2016, 318).

Als Gegenteil von Resonanz bezeichnet Rosa Entfremdung. Unter Entfremdung versteht er „eine spezifische Weltbeziehung, in der Subjekt einander indifferent oder feindlich (repulsiv) und mithin innerlich unverbunden gegenüberstehen. Daher kann Entfremdung auch als *Beziehung der Beziehungslosigkeit* (Rahel Jaeggi) bestimmt werden“ (Rosa 2016, 316). Rosa glaubt, in seiner Theorie den Entfremdungsbegriff der Kritischen Theorie genauer bestimmen zu können, da bisher diskutierte Antonyme wie Identität, Authentizität, Autonomie, Anerkennung oder Sinn das Andere der Entfremdung nicht ausreichend bestimmen würden. Vielmehr handele es sich bei Entfremdung um einen Beziehungsbegriff, sodass ihr Gegenteil ebenfalls ein Modus der (Welt-)Beziehung sein müsse: keine stumme Weltbeziehung, sondern ein sprechendes, d. h. resonantes Weltverhältnis (Rosa 2016, 299–305). Während sich bei einem Resonanzphänomen die beiden Körper verstärken und in einem Wechselverhältnis stehen, dämpfe Entfremdung die Eigenschwingungen. „Die eigene und/oder die fremde Stimme werden in einem Zustand der Entfremdung mithin tendenziell *unhörbar* oder *nichtssagend* gemacht – Subjekt und Welt stehen sich stumm und starr gegenüber“ (Rosa 2016, 307). In stummen Weltbeziehungen werde die Welt behandelt und ihr nicht begegnet, in ihr geraten „die Weltdinge (einschließlich der Mensch und des eigenen Körpers) nur als Ressourcen, Instrumente oder kausale Wirkursachen in den Blick [...] – die Beziehungen zu ihnen sind dann in diesem Sinne *verdinglicht*; es bildet sich kein vibrierender Draht aus“ (Rosa 2016, 307).

Resonanz und Entfremdung stehen für Rosa in einem dialektischen Verhältnis, bei dem sich beide einander bedingen, denn die Erfahrung von Resonanz setze ihre Unverfügbarkeit als zentrales Element voraus und dies beinhalte, dass der Draht trotz stimmiger Grundvoraussetzungen nicht vibrieren bzw. der Weltausschnitt stumm bleiben kann. Im dialogischen Prozess mit einem Weltausschnitt scheinen intensive Resonanzmomente immer nur als Momente auf, sodass Augenblicke des Verliebtseins, Aufgehens in Musik usw. eine Resonanzsehnsucht als Versprechen aufkommen lassen. Eine Antwortbeziehung könne nicht erzwungen werden, vielmehr führe der Versuch, alles Fremde, Störende – die die Antwort des Gegenübers enthalten kann – zu eliminieren dazu, dass die eigene Stimme der zweiten

Stimmgabel genommen werde und Entfremdung eintritt. Jede Seite der Beziehung habe das Recht auf Resonanzverweigerung, d.h. sich bewusst nicht auf eine sich gegenseitig berührende Antwortbeziehung einzulassen. Das kann heißen, dass Menschen z.B. im Gespräch blockieren, kein leibliches Entgegenkommen durch Augenkontakt, Lächeln usw. zeigen (Rosa 2016, 257–259).

Entfremdung im Sinne der fortgesetzten Existenz eines *Nicht anverwandbaren Anderen* [ist] sogar eine konstitutive Bedingung der Möglichkeiten von Resonanz und, etwa in der Phase der Pubertät, darüber hinaus eine Voraussetzung für die Entwicklung von *Tiefenresonanz*, weil er sie die Entfaltung einer eigenen Stimme ermöglicht. Jeder Versuch, die soziale Welt in Resonanz aufzulösen, nähme daher unweigerlich totalitäre und damit resonanzvernichtende Züge an; das Recht auf Resonanzverweigerung [...] erscheint als elementares Menschenrecht (Rosa 2016, 750).

Um mit eigener Stimme sprechen und damit erst in ein echtes Antwortverhältnis kommen zu können, braucht es ein geschlossen Selbst und dieses bedarf auch stumme und indifferente Weltbeziehungen. Diese Voraussetzung diskutiert Rosa im Zuge der veränderten Selbstkonzeptionen und greift Charles Taylors Unterscheidung von einem porösen Selbst im 15. Jahrhundert und einem abgepufferten (*buffered*) Selbst in der Moderne auf (Rosa 2016, 651). „Das moderne Subjekt musste gegenüber seiner Umwelt erst ‚geschlossen‘ werden, um eine eigene Stimme entfalten und die Weltausschnitte, in denen es sich bewegt, als von ihm getrennte *Andere* erfahren zu können“ (Rosa 2016, 650).

3.3 Kriterien und kontextuelle Faktoren für Resonanz

Von den verschiedenen Eigenschaften, die Resonanz ausmachen, hält Rosa drei Jahre nach Erscheinung seines Theoriewerks vier als zentral fest:

1) *Affizierung* im Sinne der Fähigkeit und Erfahrung eines „Berührtwerdens“ durch ein Anderes, ohne durch dieses Andere dominiert oder fremdbestimmt zu werden. 2) *Selbstwirksamkeit* im Sinne der Fähigkeit und Erfahrung, dieses Andere zu berühren oder zu erreichen, ohne über es zu verfügen oder es zu beherrschen. 3) *Transformation* im Sinne einer wechselseitigen Anverwandlung, die sich von einer einseitigen, vereinnahmenden Aneignung kategorial unterscheidet; sie beinhaltet eine fortwährende Selbst- und Weltmodifikation in der, so möchte ich hinzufügen, just un-entfremdete Lebendigkeit erfahren wird. 4) *Unverfügbarkeit* in einem doppelten Sinne: Zum einen lässt sich Resonanz nicht und niemals erzwingen (und ebenso wenig absolut ausschließen), weshalb sie in ihrem Auftreten, ihrer Intensität und ihrer Dauer nicht kontrollierbar ist, und zum anderen – was vielleicht noch wichtiger ist – lässt sich niemals vorhersagen, was das Ergebnis der Transformation sein wird. Eine Resonanzbeziehung ist grundsätzlich ergebnisoffen (Rosa 2019b, 45–46).

Neben der Selbstwirksamkeit machen die Libido, Aufmerksamkeit und grundsätzlich Energie die Antwort des Subjekts aus und können damit zu den Voraussetzungen für Resonanz ergänzt werden (Rosa 2016, 433).

Jenseits einer Eigenschaftsbestimmung von Resonanz beschreibt Rosa auch kontextuelle Faktoren, die keine strengen Kriterien sind, aber die Wahrscheinlichkeit von Resonanzerfahrungen stark beeinflussen. Ein zentraler Faktor ist der Raum. Ein geeigneter Raum ist zwar keine notwendige, aber oftmals hinreichende Bedingung für Resonanz, da sie sich meistens in ihr förderlichen Orten ereignet, aber auch in ungünstigen geschieht bzw. in förderlichen Räumen nicht einstellen kann. Mit Räumen selbst kann in Resonanz getreten werden, wie mit einer Landschaft (Rosa 2016, 453–472). Als kontextueller Faktor ist mit Raum jedoch derjenige gemeint, in welchem gelingende Responsivität zwischen anderen Weltausschnitten erfolgt, wie bspw. in Schulen, religiös aufgeladenen Orten u.ä. In Räume sind Stimmungen entscheidend, welche für Begegnungen ein- oder verstimmen. Aufgrund der Leiblichkeit jeglicher Weltbeziehung sind materielle Gegebenheiten des Raums mitbestimmend für die Stimmung: So können Landschaften als abweisend oder einladend empfunden werden, ebenso Menschen in ihrer Kleidung, Mimik, Gestik und Raumanordnung wie Tischgruppierungen in Schulen, Arbeitsflächen, Architektur uvm. (Rosa 2016, 633–644). Obwohl persönliche Vorlieben und Prägnungen mit hineinspielen, wie Orte wahrgenommen werden, können aufgrund von sozial erlernten Wahrnehmungen und gewissen anthropologischen Gegebenheiten dennoch allgemeine Aussagen über resonanzhemmende oder -fördernde Räume getroffen werden. Ein resonanzförderlicher Raum, wie bspw. eine Kirche, weckt durch ihr Resonanzversprechen eine Resonanzsehnsucht. Dass eine resonanzfördernde Raumgestaltung dadurch ggf. zu falschen Versprechungen und Erwartungshaltungen führen kann, kritisiert Rosa an „Resonanzoasen“. Unter diesen versteht Rosa in der Gegenwart geschaffene Orte, deren Raumgestaltung Störendes zu eliminieren versuche und so ein Resonanzversprechen inszeniert werde, wie in Kinos, Wellnessoasen, Safaris, Konzertsäle usw. Rosa konstatiert, „[d]ass dies dem verdinglichenden Versuch gleicht, Resonanz kommodifizierend verfügbar zu machen, und daher eher Echoeffekten als Resonanzwirkungen erzeugt“ (Rosa 2016, 644, 615–630). Das Paradoxe, dass gerade die Resonanzorientierung in verschiedenen modernen Lebensbereichen wie Arbeit, Freizeit, Familie dazu führe, Resonanz nur zu simulieren, weil sie erzwungen und mit einer Strategie der Reichweitenvergrößerung nachgegangen werde, formuliert Rosa an verschiedenen Stellen. (Rosa 2016, 469–472, 479, 497, 579, 615–619) Zentral ist für Rosa, dass echte Berührung nicht erzwungen werden kann, da das Gegenüber immer unverfügbar bleibe.

Neben räumlichen kontextuellen Faktoren nennt Rosa ferner soziologische: Hierzu zählen die kognitiven Landkarten, die die Resonanzsensibilitäten prägen

und beibringen, welche Weltausschnitte Resonanzerfahrungen erwarten lassen und welchen stumm bzw. instrumentell zu begegnen ist. Mit Charles Taylor unterscheidet Rosa starke und schwache Wertungen (*was soll ich tun* gegenüber *was möchte ich tun*) und vermutet, dass Resonanzerfahrungen

„sich (nur) in Weltbegegnungen ein[stellen], in denen starke und schwache Wertungen (oder Bewertung und Begehrung) momenthaft übereinstimmen beziehungsweise wo beide Dimensionen unseres normativen Bezogenseins zugleich angesprochen werden und sich in einer Balance befinden“ (Rosa 2016, 231, siehe ebenso Beitrag Gassmann).

Diese unterscheiden sich kulturell, aber auch innerkulturell entlang von Parametern wie Geschlecht, Alter, Generations- und Religionszugehörigkeit (Rosa 2016, 654–662). Unabdingbar ist ferner intrinsisches Interesse, um die Affizierung überhaupt zuzulassen. Dieses ist biologisch, biographisch und sozial geprägt.

Ebenfalls soziologisch sind institutionelle Kontexte, in denen Menschen z.T. in verdinglichten Handlungsabläufen funktionieren müssen und entsprechend Resonanzerfahrungen ausschalten. Dass dies nicht notwendigerweise schlecht ist, kann an juristischen Verfahren, medizinischen Eingriffen, Militär und Versuchsabläufen in Forschung usw. plausibilisiert werden. Aber selbst bei Institutionen, die mit Resonanzen arbeiten, können die Logiken des Ablaufs zu Resonanzhemmungen führen, wie wenn Steigerungs- und Protokollisierungsdynamiken in Theater, Schule, Zeitungen usw. bestimmend werden (Rosa 2016, 662–670).

Zeit ist ferner als kontextueller Faktor bzw. Bedingung an verschiedenen Stellen genannt: Nicht nur die Resonanzerfahrung selbst ist in der Zeit verortet. Sie braucht auch eine gewisse Vorlaufzeit, damit sich beide Pole aufeinander einstellen können. Wenn diese z.B. aufgrund von institutionellen Zwängen nicht mehr gegeben ist, führe das notwendige Ausbleiben von resonanten Beziehungen zu starken Entfremdungserfahrungen, wie z.B. bei Pflegekräften (Rosa 2016, 400–401). Gerade hier zeige sich, dass Resonanz und Beschleunigung „in einem antagonistischen oder zumindest spannungsgeladenen Verhältnis [stehen], weil Resonanzerfahrungen grundsätzlich den Modus der Zeiterfahrung berühren und verändern“ (Rosa 2016, 693). Gerade im Hinblick auf die Zeit sieht Rosa in den Religionen Ressourcen für die Entwicklung von Resonanzsensibilitäten, weil sie Weltausschnitte nicht nur spirituell aufladen, sondern Anderszeiten stiften, die dem Beschleunigungsparadigma entzogen sind und die sich rituell wiederholen, sei es wöchentlich am Sonntag oder jährlich im liturgischen Kalender (Rosa 2022).

Institutionelle Faktoren machen deutlich, dass Zeit eine Ressource ist, die bestimmt, ob einzelne Weltausschnitte überhaupt erreichbar sind. Hierzu gehört sowohl die Zeit für eine konkrete Begegnung als auch eine nötige Vorlaufzeit für bestimmte Weltausschnitte: So sind z.B. Sprach- und Kulturkenntnisse notwendig,

um mit einigen Kulturausschnitten in eine Antwortbeziehung treten zu können, auszubildende Fertigkeiten zum Musizieren usw. Das notwendige kulturelle und soziale Kapital versteht Rosa unter der Reichweitenvergrößerung der Moderne, die Weltausschnitte dadurch erreichbar macht, dass wir ausreichend Zeit für sie haben. Dass hierbei innergesellschaftlich kritisierenswürdige Diskrepanzen vorherrschen, die bei fehlenden Haltungen und/oder Fertigkeiten Zugänge unmöglich machen und zu stummen Weltverhältnissen führen, benennt Rosa (Rosa 2016, 661).

Zeit ist ferner im Empfinden von Resonanz entscheidend: So kann das Bewusstsein der Vergänglichkeit von Resonanzmomenten die Erfahrung intensivieren (Rosa 2016, 204). Die Reflexion von Zeit könne auch zu Resonanzen im Vertikalen führen, wenn „die Welt selbst eine Stimme hat“ (Rosa 2016, 331), wie bei der Kontemplation der „Unermesslichkeit der Zeit und der Seele“ (Rosa 2016, 264) beim Betrachten von Berggipfeln. Die Reflexion von Zeit werde besonders intensiv, wenn vermittelt über historisch aufgeladene Orte mit der Geschichte selbst eine Antwortbeziehung aufgebaut wird (Rosa 2016, 500–514). Diese Resonanzerfahrungen selbst überbrücken Vergangenheit und Zukunft, heben Zeit in gewisser Weise auf, denn sie transzendieren „momenthaft die chronologische und lineare Zeiterfahrung und setzen den ressourcenorientierten Zeitumgang außer Kraft. Es ist unmöglich, in Resonanz zu sein und sich gleichzeitig zu wünschen, noch oder schon anderswo zu sein“ (Rosa 2016, 693).

An den kontextuellen Faktoren und der notwendigen Selbstwirksamkeit bei Resonanzerfahrungen kann abgeleitet werden, dass Autonomie zentral für Resonanzerfahrungen ist. Dies verweist u. a. darauf, dass die Resonanztheorie nicht nur einen deskriptiven, sondern auch normativen Anspruch vertritt.

3.4 Normative Schlagseite der Resonanztheorie

Wie dargestellt, kann Rosa aufgrund der anthropologischen Grundannahme, dass Menschen zuallererst resonanzfähige Wesen sind, Anverwandlungen von Weltausschnitten positiv deuten und entsprechend eine Theorie des guten Lebens mit Resonanz als normativen Monismus setzen. Den normativen Monismus begründet er mit der Spannweite des Begriffs. Resonanz setze Autonomie voraus, weil für diese das Subjekt sich als selbstwirksam erfahren und seine eigene Stimme frei entfalten müsse, um in die wechselseitige Antwortbeziehung eintreten zu können. Um mit eigener Stimme sprechen zu können, seien Freiheit, Selbstbestimmung, Handlungsfähigkeit und Selbstwirksamkeit wichtig. Da die eigene Stimmfaltung unter Fremdbestimmung und Unterdrückung nicht funktioniere, kann Rosa festhalten: „Eine Kritik der Resonanzverhältnisse zielt also notwendig auf Emanzipation und Autonomie“ (Rosa 2016, 755). Resonanz könne ideologisch oder instru-

mental ausgenutzt werden, um gesellschaftlich von Individuen mehr Arbeits- und Kreativkraft zu fordern. Wenn aber versucht werde, Resonanzerfahrungen zu verdinglichen, instrumentalisieren oder sie zu erzwingen bzw. automatisch zu erzeugen, widerspreche dies der inhärenten Unverfügbarkeit der sprechenden Weltbeziehungen. Hier könne „[e]ine Kritik der Resonanzverhältnisse [...] ansetzen [...]“. Instrumentelle Resonanz ist deshalb eine Form von ideologischer Resonanz oder, besser noch, von *Resonanzsimulation*“ (Rosa 2016, 319). Auch die Umweltzerstörung könne resonanztheoretisch kritisiert werden, da der instrumentelle Umgang mit der Natur ihr die Stimme nehme und somit keine Resonanzbeziehung aufgebaut werden könne (Rosa 2016, 712).

Der Anspruch eines normativen Monismus wurde immer wieder angefragt. So erscheint für Hille Haker in „intersubjektiven Beziehungen [...] der Anerkennungsbegriff jedoch unverzichtbar und nicht in die Resonanz integrierbar zu sein“ (Haker 2019, 40), sodass er Resonanzbegriff um Anerkennung und Verantwortung erweitert werden müsse, damit ethische Urteile ausreichend getroffen werden können. Für Bernd Sommer müsse Resonanz um den Begriff der Nachhaltigkeit erweitert werden, damit er der Umweltkrise gerecht werden könne (Sommer 2019). Holmer Steinfath hingegen versteht Resonanz additiv, sodass der Begriff vor diesem Hintergrund schon kein Monismus sei. Darüber hinaus könne es zu „Resonanzkonflikten“ kommen, die mehr als eine Kategorie benötigen, um gelöst zu werden (Steinfath 2019). Rosa entgegnet diesen drei Anfragen im gleichen Sammelband überzeugend, dass Resonanz für diese Fälle keine Ergänzung benötige (Rosa 2019c). Ob Rosa dennoch einen ausreichenden normativen Monismus formuliert, ist mit dieser Entgegnung noch nicht hinreichend geklärt.

Wie dargelegt hat Rosa in modernen Gesellschaften Beschleunigungslogiken analysiert und versucht, Alternativen zur dynamischen Stabilisierung und den damit einhergehenden Eskalationsdynamiken zu formulieren. Mit Resonanz hat Rosa eine monistische Analysekategorie und ein Gegenstück zur Entfremdung vorgeschlagen, doch ist dies allein keine ausreichende Alternative. Zuerst sah er sie 2016 in der Vision einer Postwachstumsgesellschaft, die ihn allerdings nicht mehr überzeugt (Rosa 2016, 722–737; Rosa 2019b, 39). Gemeinsam mit Charles Taylor sieht Rosa in der Moderne durchaus eine in vielen Teilen positiv zu bewertende „spirituelle Unabhängigkeitserklärung“ (Rosa 2019b, 40–43; Taylor 1988, 278). Das Streben nach Autonomie und Emanzipation führe neben allem Positiven zugleich zu einem Aggressionsverhältnis, das sich dramatisch im Verhältnis zur Natur, Geschichte, Politik, zu anderen Menschen (die antagonistisch gedeutet werden) zeige und eine allgemeine Entfremdung darstelle, sodass eine neue Haltung zur Welt gefunden werden müsse, die über die 2016 formulierten Ideen hinausgehen (Rosa 2019b, 43–46).

4 Weltbeziehungen im Modus Mediopassiv

Schon 2016 fragte Rosa sich, welche Haltungen Resonanzerfahrungen besonders fördern und damit zu einem guten Leben beitragen und welche nicht. Dort unterschied er bei den Weltverhältnissen nur zwischen aktiven und passiven, also solchen, in denen das Subjekt die Welt primär passiv bzw. pathisch oder aktiv erlebt. Dazwischen kannte er nur Indifferenz, die er nicht vertiefend behandelte. Dem passiven und aktiven Weltverhältnis fügte er als kognitive Variablen Weltbejahung und Weltverneinung hinzu, sodass er zu vier kognitiv-kulturellen Grundformen der Weltbeziehung kam. Dabei folgte er Max Webers Analyse der protestantischen Ethik, wenn er eine weltverneinende-aktive Grundhaltung mit Weltbeherrschung und der modernen kapitalistischen Gesellschaft zusammendenkt, bei denen stumme Weltbeziehungen privilegiert werden würden. Demgegenüber schien ihm „ein passiv-pathisch-bejahendes Weltkonzept eine ideale Basis für eine Resonanzen ermöglichende oder sogar stiftende Form der Weltbeziehung zu sein, weil es eine kognitive Aufwertung von Resonanzverhältnissen beinhaltet“ (Rosa 2016, 223, 211–225).

Das Entweder-Oder von aktiven oder passiven Weltverhältnissen hat Rosa modifiziert: Er beschreibt eine vierte Haltung, das Mediopassiv, welches einen Modus zwischen passiv und aktiv benennt, bei dem nicht klar sei, wer Täter oder Opfer ist. Dieser Modus existiert sprachlich z.B. im Altgriechischen, aber im Deutschen nicht. Dennoch scheint er in Ausdrücken wie „es schneit“, „es begab sich“ u. ä. auf (Rosa 2019b, 46). Auf Weltbeziehungen übertragen bedeute dies, dass das Subjekt der Welt weder pathisch ausgeliefert ist, noch sie rein zweckmäßig gestaltet. Es erlebe sich sowohl aktiv wie passiv. Klassische Täter- und Opferrollen würden durchbrochen,

[so]dass sich das Wesentliche in einem fortwährenden, dynamischen Austausch- und Transformationsprozess dazwischen ereignet. An die Stelle der für die Sozialformation der Moderne dominanten Haltung des Beherrschens, Nutzens und Kontrollierens träte in einem solchen Naturverhältnis eine Haltung des *Hörens und Antwortens* (Rosa 2019b, 47).

Rosa glaubt mit dieser Haltung eine Alternative zum modernen Unabhängigkeitsparadigma gefunden zu haben, weil alle fünf von ihm diagnostizierten Krisen der Moderne so überwunden werden können, nicht nur das Verhältnis zur Natur. Neben diesem könne zweitens das Verhältnis zur Geschichte jenseits von Täter- oder Opferbewusstsein gerade im Mediopassiven positiv genutzt werden. Produktiv und damit resonant mit Geschichte umzugehen, heißt für Rosa, sich von der Geschichte etwas sagen zu lassen, ohne dass sie zwanghaft verpflichte, wobei die Zukunft mitgedacht werde (Rosa 2019b, 48–49). Der Zweifel an politischer Souve-

ränität sowie der Souveränitätsverlust im politischen Handeln ließe sich nur jenseits von Freund/Feind-Schemata lösen, wenn Politik nicht nur als Kampf um Hegemonie verstanden werde. Beziehend auf Hannah Arendts republikanische Konzeption des Politischen ginge es vielmehr darum, sich sowohl berühren zu lassen, zugleich aber selbstwirksam zu antworten, mediopassiv bzw. medioaktiv gemeinsam etwas entstehen zu lassen (Rosa 2019b, 49–52). Resonanztheoretisch könne es also nicht darum gehen, nur die eigenen Interessen durchzusetzen, da so das Berührt-Werden fehle und ein Herrschaftsverhältnis entstehe, dass resonanztheoretisch kritisierbar ist. Denn ohne Hören und Antworten würden nicht nur die Opfer, sondern auch die Täter zu stummen Weltverhältnissen gezwungen. „Nicht ausgeschlossen sind in Resonanzbeziehungen jedoch Autoritätsverhältnisse: Sich *von anderen etwas sagen zu lassen* ist geradezu Bestandteil auch eines medioaktiven Weltverhältnisses, solange dies nicht die Erfahrung und die Erwartung von Selbstwirksamkeit unterminiert“ (Rosa 2019b, 51). Die Erfahrung der Entfremdung, besonders evident in der „Burnout-Krise“, könne fünftens gerade mediopassiv durch eine besonders resonante Lebensweise entgegengewirkt werden.

Rosa versucht mit dem mediopassiven Weltverhältnis eine alternative Haltung aufzuzeigen, denn „[d]er Sozialformation der Moderne entgleitet so die Welt *individuell-psychisch* ebenso wie *kollektiv-politisch* und *wissenschaftlich-technisch*“ (Rosa 2019b, 53). Diese „radikale Transformation“ ist, wie auch die Wortschöpfung, nichts grundlegend Neues. Rosa verweist in seinem publizierten Vortrag „Demokratie braucht Religion“ darauf, dass gerade die Religionen das Hören und Antworten in Narrationen, Bildern, Liedern, Traditionen, Ritualen usw. einüben (Rosa 2022). Dennoch lässt sich die Frage stellen, inwieweit die Resonanztheorie sich historisch anwenden lässt, wenn viele Voraussetzungen und der Ausgangspunkt der Überlegungen in der Moderne verortet sind.

5 Hinweise zur Anwendung in historischen Untersuchungen

Rosa sieht seine Soziologie der Weltbeziehungen als einen Versuch an, diese grundlegend zu beschreiben, wenn er sich nicht nur soziologischer Studien bedient, sondern ebenso phänomenologischen Überlegungen, um „Grundelemente menschlicher Weltbeziehungen“ (Rosa 2016, 81–328) auszuloten und „Resonanz und Entfremdung als Basiskategorien einer Weltbeziehungstheorie“ (Rosa 2016, 246–328) sowie mithilfe von Spiegelneuronen „Intersubjektivität als anthropologische Basis“ (Rosa 2016, 246–269) zu beschreiben.

Neben dieser grundlegenden Verortung von Weltbeziehungen sticht hervor, dass sein Untersuchungsgegenstand und seine Kriterien von modernen Prämissen ausgehen. Er rekonstruiert die Moderne resonanztheoretisch (Rosa 2016, 515–630) und beschreibt die Moderne als eine „Geschichte gesteigerter Resonanzsensibilität“ (Rosa 2016, 599–614).

Das Projekt der Moderne wird bestimmt durch die Strategie der Weltreichweitenvergrößerung, aber es wird motiviert von der Hoffnung auf Weltanverwandlung: *Dass wir hinausziehen können in die Welt, um den Platz zu finden, der „uns anspricht“, an dem wir heimisch werden können, den wir zu dem unseren machen dürfen* – das ist die Verheißung der modernen Freiheitsvorstellung (Rosa 2016, 599).

Vor dem Hintergrund dieses modernen Horizonts stellt sich die Frage, wie Rosas Theorie auf vormoderne Gesellschaften anzuwenden ist. Eine Rückproduktion von Mentalitäten ist immer problematisch, zumal die aktuelle Forschung auch durch den eigenen Standort befangen ist. Für vormoderne Gesellschaften ist u. a. zu fragen, inwieweit in diesen Resonanzsehnsucht vorherrschend war, wenn diese in der Moderne durch ein Weltverstummen infolge der neuen Produktionsweisen motiviert ist (Rosa 2016, 523–540). Zugleich müssten die Bedingungen für Resonanz in der Vormoderne erörtert werden, da Rosa das Sprechen mit eigener Stimme und damit ein geschlossenes Selbst als Bedingung für ein gelingendes Antwortverhältnis nennt. Inwieweit ein modernes Autonomieverständnis sich auf vormoderne Zeiten übertragen lassen, ist eine der Herausforderungen, die sich die historische Anwendung der Resonanztheorie stellen muss. Rosa folgt, wie bereits erwähnt, Charles Taylor, wenn er dem „abgepufferten“ Selbst des 21. Jahrhunderts ein

poröses“ des 15. Jahrhunderts gegenüberstellt, bei dem es „eine gleichsam *magische* innere Entsprechung zwischen Innen- und Außenwelt [gab. ...] Ein Selbst um 1500 war eingebettet in einen *Strom des Lebens*, [...] der die Glieder einer Gemeinschaft auf eine durch Resonanzen und Influenzen bestimmte Weise zueinander in Beziehung setzte, die den um das Jahr 2000 lebenden Individuen letztlich nicht einmal mehr wirklich vorstellbar ist (Rosa 2016, 64).

Die Frage, wie Menschen vor 500 Jahren Weltausschnitte und inwieweit sie diese als von ihnen selbst getrennt wahrgenommen haben – eine Voraussetzung, um von einem Gegenüber zu sprechen (Rosa 2016, 650) – ist in der Rekonstruktion kaum möglich. Rosa selbst deutet an, dass dies „nicht einmal mehr wirklich vorstellbar ist.“ Die Resonanzsphären, die Rosa ausformuliert (Rosa 2016, 331–514, siehe Beitrag Gassmann), werden auch als spezifisch moderne ausgewiesen, gleichfalls die Entfremdungserscheinungen. Für die Geschichte gilt, was Rosa auf andere Kulturkontexte formuliert:

Die Weltbeziehungen anderen Kulturen, so steht zu vermuten, weisen andere Mischungsverhältnisse und Wechselwirkungen von Resonanz und Entfremdung ebenso wie zwischen Offenheit und Geschlossenheit in der Begegnung von Selbst und Welt auf; sie lassen sich gewiss nicht einfach entlang einer eindimensionalen Resonanzskala ordnen (Rosa 2016, 653–654).

Rosa plädierte schon 2016 für resonanztheoretische kulturvergleichende Studien und konnte im Forschungsverbund zwischen den Universitäten in Erfurt und Graz das Doktoradskolleg „Resonante Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken in Antike und Gegenwart“ etablieren. In diesem werden rituelle Praktiken in den Blick genommen und als sozio-religiöse Praktiken Weltbeziehungsmuster gedeutet, um die Wechselwirkungen von resonanten und stummen Weltbeziehungen zu untersuchen.⁵ Als ein Ergebnis kann u.a. das Werk von Jörg Rüpke „Ritual als Resonanzerfahrung“ (Rüpke 2022) angesehen werden. Die Untersuchungen basieren auf Rosas Annahme,

dass jede gesellschaftliche Formation in ihren Praktiken je spezifische Resonanzsensibilitäten oder Resonanzachsen zu manchen Weltausschnitten (etwa zu bestimmten Pflanzen, Tieren, Menschen, Orten, Göttern oder Planeten) ausbildet, anderen Weltausschnitten jedoch indifferent oder sogar feindlich bzw. aggressiv gegenübersteht. Dabei sind es insbesondere die ritualisierten und institutionalisierten sozialen Praktiken, in denen Menschen lernen und einüben, welche Weltausschnitte es gibt (so gehören zu einer Welt etwa Götter und Dämonen, zur anderen aber Viren und schwarze Löcher) und welchen sie resonant, welchen indifferent und welchen sie repulsiv gegenüberstehen. Die Soziologie der Weltbeziehung widmet sich konsequenterweise der Frage nach der Art und Qualität der Beziehungen, die sich in den empirisch beobachtbaren Institutionen und Praktiken zwischen den handelnden Akteuren, zwischen Akteuren und Dingen und im Selbstbezug der Subjekte herausbilden (Rosa 2019a, 16).

Neben Ritualen sind aber auch andere historische Untersuchungsgegenstände besonders mit Blick auf Religionen spannend und bisher nicht untersucht. Dabei sollte es aufgrund der Quellenlage schwierig bisweilen unmöglich sein, deskriptive Aussagen zu vormodernen Resonanzverhältnissen treffen zu können, selbst wenn bei greifbaren Individuen solche plausibel annehmbar sind. Deshalb wird es lohnen, die normativen Vorstellungen der Zeit, nicht aber die Resonanzerfahrungen selbst, zu untersuchen. So könnte bis zu einem gewissen Grad evaluativen Landkarten untersucht werden sowie grundsätzlich das Sozial Imaginative, welches in religiösen Texten und Sozialformen erscheinen. In Klostergemeinschaften könnten Zeit-, Raum- und Handlungseinteilung Rückschlüsse auf Resonanzsensibilitäten und -achsen zumindest normativ ermöglichen.

5 Siehe: <https://dk-resonance.uni-graz.at/de/das-doktoratskolleg/ueber-das-kolleg/>.

Der Blick auf das Normative in diesen Quellen kann dabei auch einen Brückenschlag zu aktuellen Problemfeldern ermöglichen, wenn sich für die Theologie die Frage stellt, wie die eigene Religion Resonanzen ermöglicht oder verunmöglicht und wie heute ein gutes Leben aussehen kann. Diese vielversprechenden Perspektiven wurden aber bisher kaum in den Blick genommen. Einige Beiträge in diesem Band können daher für zukünftige Vertiefungen wertvolle Anregungen darstellen.

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.
- Heidenreich, Felix. 2016. „Hartmut Rosas Resonanz: Lösung oder Heuristik?“ *Philosophische Rundschau* 63(3): 185 – 194.
- 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.
- Jung, Tilo. „Soziologe Hartmut Rosa. Folge 611,“ *Jung & Naiv – Politik für Desinteressierte* (Podcast), 24. 11. 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=XIdvK-qyjs&t=528s>.
- Kläden, Tobias und Michael Schüßler, Hg. 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg i. Bg.: Herder.
- Kutschmann, Werner. 2016. „Rosa, Hartmut, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen. Berlin 2016“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70(4): 614 – 619.
- Peters, Christian Helge und Peter Schulz, Hg. 2017. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript.
- Riemann, Fritz. 1961. *Grundformen der Angst*. München: Reinhardt.
- Rosa, Hartmut. 1998. *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a.M./New York: Campus
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp
- 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. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, hg. v. Klaus Dörre u. a., 35 – 55. Wiesbaden: Springer VS.

- Rosa, Hartmut. 2019c. „Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils, 191 – 212. Baden-Baden: Nomos.
- Rosa, Hartmut. 2022. *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022*. München: Kösel.
- Rosa, Hartmut. 2023. *When monsters roar and angels sing. Eine kleine Soziologie des Heavy Metal*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rüpke, Jörg. 2022. *Ritual als Resonanzerfahrung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sommer, Bernd. 2019. „Resonanz und Nachhaltigkeit: Zum Verhältnis zweier Schlüsselbegriffe zeitgenössischer Gesellschaftskritik.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils, 151 – 163. Baden-Baden: Nomos.
- Steinfath, Holmer. 2019. „Resonanz und gutes Leben.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils, 45 – 56. Baden-Baden: Nomos.
- Taylor, Charles. 1988. „Legitimationskrise?“ In *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Charles Taylor, 235 – 294. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2007. *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2015. *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Waldenburger, Lisa und Hannes Teutoburg-Weiss. 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, 53 – 68. Bielefeld: Transcript.
- Wils, Jean-Pierre, Hg. 2019. *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.

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*.¹ 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 erstpersionlichen 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.

¹ 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)² 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.³ 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 Theorie⁴ 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

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

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

⁴ Diese Gefahr ist von verschiedener Seite konstatiert wurden: Heidenreich 2016, 191–193; Brumlik 2016, 120–123; Haubner 2017, 228–230.; Kirchhoff 2017, 206f.; 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.⁵ 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.⁶

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 Wertung⁷ 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 nennt⁸, 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

⁸ 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/Jaeggi, Rahel/Saar, Martin. 2009. „Vorwort“. In *Sozialphilosophie und Kritik*, hg.v. denselben, 11 – 14. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg. ²2010. *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. ⁵2020a. „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. ²1981. „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. ⁹2022. *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. ⁸2021. 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.

Jonas Erulo

Resonanz und Emanzipation

Hartmut Rosa zwischen Kritischer Theorie und Konformismus?

Hartmut Rosa beansprucht für sich eine Verbindung insbesondere mit der ersten Generation der Kritischen Theorie. Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Fromm – auch in Rekurs auf Marx und Lukács – sind die expliziten Hauptbezüge (Rosa 2016, 51. 541–549. 555–587). Gegen das negativ-kritische Vorgehen etwa eines Adornos will Rosa mit seiner Resonanztheorie aber eine „affirmative Revolution“ (Rosa 2017, 311–329) Kritischer Theorie vollziehen.¹ Mit „Resonanz“ soll ein inhaltlich bestimmtes Kriterium zur Kritik des Bestehenden und dessen, worum es in den angestrebten anderen Verhältnissen gehen soll, angegeben werden.² Im folgenden Beitrag soll das Kriterium der Resonanz auf seine impliziten und expliziten Kontinuitäten zu Motiven der Kritischen Theorie Adornos sowohl in seiner Bestimmung als auch in seiner Funktionsweise beleuchtet werden. Gefragt wird, ob Rosa mit seinem affirmationistischen Turn eine erweiternde und präzisierende Ergänzung der Kritischen Theorie vornimmt und insbesondere, ob dabei deren kritischen Schärfe und emanzipatorische Intention bewahrt wird.

1 Worum es geht: Das Gute Leben und Glück

Die vielleicht stärkste Übereinstimmung zwischen Rosa und der (frühen) Kritischen Theorie kann in der Zentralität der Frage nach Glück und dem guten Leben gefunden werden. Diese will Rosa von einer epistemischen Abwertung befreien, die mit ihrer Privatisierung (Rosa 2016, 18) in der Moderne einhergeht. Die Frage nach Glück bekommt in der frühen Kritischen Theorie ausdrücklich erkenntnistheore-

1 Die frühe Kritische Theorie wurde schon immer mit der Kritik konfrontiert, keinen Maßstab ihrer Kritik des bestehenden ausweisen zu können. Eine Rekonstruktion und partielle Wiederlegung des Vorwurfes findet sich in Eichler 2013, 32–64.

2 In diesem Bestreben gegenwärtiger Kritischer Theorie steht Rosa nicht allein: Auf unterschiedlicher Weise suchen unter anderen Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Christoph Menke nach greifbareren Kriterien der Kritik und der Benennung des Sein-Sollenden anderen, ohne dabei zu einem programmatischen Affirmationismus überzugehen, wie es etwa bei Badiou der Fall ist (Badiou 2003). Dabei verpflichten sich Honneth (Honneth 2011) und Jaeggi (Jaeggi 2014) eher einem Modus der immanenten Kritik, der vom Gegenstand heraus die Kriterien entwickelt; Menke arbeitet sich an der Unverfügbarkeit des Glückens konkreter Freiheit in der Dialektik von Kraft und Form ab.

tische und metaphysische Dignität und wird als „nicht formulierbare[s] *Gegen-
glück*“ zur Instanz des Protestes im Namen „einer *anderen Existenzweise*“ (Rosa 2016, 51). Rosa selbst zitiert dazu Hauke Brunkhorst: „Die universelle Sehnsucht nach Glück und Erfüllung ist der kritischen Theorie ein Letztes“ (Brunkhorst 1985, 375; Rosa 2016, 51). Die Glücksthematik (bzw. die Verunmöglichung von Glück) wird dabei in Bezug auf die gesellschaftliche Gesamtvermittlung und dem daraus resultierenden „gesellschaftlichen Weltverhältnis“ (Rosa 2016, 52) thematisiert. In der *Philosophischen Terminologie* schreibt Adorno, dass Philosophie sich am „Begriff des richtigen Lebens“ orientieren müsse, will „sie nicht bloß zu einem Spiel mit sich selbst werden“ (Adorno 1973, 190). Wie ist aber dieses Vorhaben kompatibel mit Adornos Wort, demnach es im Falschen kein richtiges Leben gebe? (Adorno 2003b, 43). Die ganze Bemühung Kritischer Theorie müssen verstanden werden als der Versuch, diese Spannung auszuhalten und die Frage doch noch stellen zu können, was zu einem neuen Verständnis von Philosophie führt (Adorno, 1973, 190). Die Aussage Adornos zeugt daher weniger von einem Pessimismus – wie Rosa unterstellt – als von der Weigerung, über Abkürzungen des Weges und Verkürzungen der Sache sich auf das richtige Leben zu berufen.

- (1) Die Aussage meint grundsätzlich, dass es keinen direkten Zugang zu einem Kriterium für das gute Leben geben kann, angesichts der Totalität des Falschen/der falschen Totalität, da innerhalb dieser auch die Einzelnen und damit ihr Bezug zur Wahrheit auf eine verstellte Weise vermittelt ist. Existiert der Mensch in bestimmten Verhältnissen und sind diese Verhältnisse solche, die den Menschen entmenslichen und das Subjekt entmündigen, dann stellt sich die Frage, wie überhaupt der Maßstab gewonnen werden kann, um gegebene Verhältnisse im Namen des Menschen einer Kritik zu unterziehen und zu verändern (Erulo 2024, 79–84).
- (2) Sie ist kohärent mit Adornos Ablehnung einer Anthropologie als Bestimmung dessen, was der Mensch sei (Adorno 2003e, 130), aus der man die Bedingungen des gelingenden Lebens ableiten könnte. Diese impliziere eine Ontologisierung und Verdinglichung des Menschen (Edinger 2022, 186). Dabei will Adorno vermeiden, dass das gute Leben als Realisierung von essentialistisch aufgefassten Merkmalen des Menschen als „Gattungswesens“ verstanden wird, was den Ernst der tatsächlichen (Opfer)geschichte übergehen würde: Im *Begriff* des Menschen beziehungsweise des guten Lebens wäre zumindest ein Unterpfand des realisierten guten Lebens gegeben, welches sich des „Zeitkerns“ (Adorno 2003c, 364) entledigt.
- (3) Schließlich will sich Adorno einer Logik der Erwartung-Entsprechung entziehen, die das Gelingen als Sättigung eines Mangels versteht. Zwar impliziert Adornos Glücksvorstellung eine Erfüllung des Mangels, jedoch als Minimal- und Vorbedingung, die den materiellen Kern des Glückes bewahrt: Das Kri-

terium „dass keiner mehr hungern soll“ (Adorno 2003b, 206) gilt, weil ungeschmälerte „Freiheit [...], einzig unter gesellschaftlichen Bedingungen entfesselter Güterfülle“ (Adorno 2003c, 218) hervorzubringen sei. Doch selbst die Bedürfniserfüllung bricht mit der Formulierung von Bedürfnissen in der Warentauschgesellschaft (Adorno 2003d, 392–396), und lasse sich nicht mit einer Entfesselung der Produktivkräfte decken. Die Ablehnung einer Logik der Sättigung des Mangels gelte prinzipiell, auch angesichts der Verwandtschaft zwischen Glück und Wahrheit: Beide seien Überschüssiges und Umfassendes und lassen sich nicht von der Struktur des Subjektes ableiten (Adorno 2003b, 126). Außerdem würde eine solche Logik in ihrem Glücks- und Wahrheitsverständnis das Bestehende reproduzieren. Das „richtige Leben“ impliziert aber eine andere Vermittlung von Subjekt, Welt und deren Verhältnis, die einen Moment der Unverfügbarkeit und Überraschung beinhaltet. Aus diesen Gründen wird für Adorno „Glück“ zugänglich stets nur fragmentarisch, in schwindenden Erfahrungen (Adorno 2003b, 126), die als „Spur“ eines „ganzen Glückes“ (Adorno 2003c, 395–396), das auf ein anderes Ganzes verweist und die bestehende Selbstidentität bricht, zu deuten sind. Das Offenhalten der „Versprechungen jenes anderen“ (Adorno 2003c, 395–396) scheint auch die von Adorno geschätzte Lehre der kantischen Glücksthematik zu sein: Es ist die Forderung nach der Realisierung von Glück in Entsprechung der Moralität, die die Selbstidentität des moralischen Subjektes unterbricht. Es genügt nicht, dass das moralische Subjekt im Vollzug der Moralität mit sich übereinstimmt: Zum höchsten Gut gehört auch eine (unverfügbare) Realisierung von Glück, die eine andere Verfassung der Welt intendiert (Kant, GMS, BA 62). Die Verbindung von Freiheit und Glück befreit Freiheit vor Selbstreferenzialität und bringt selbst den utopischen und nicht auto-produktiven Charakter des sein sollenden ins Spiel.³

Selbst wenn nun Rosa eine affirmative Bestimmung des guten Lebens als Qualität der Weltbeziehung, in denen Resonanzerfahrungen gelingen kann, festmacht, dann steht er in einer Kontinuität zu dem Zugang Adornos. Das Kriterium der

3 „Wenn es damit abginge, dass man die Kategorie der Freiheit allein als Schlüssel der Utopie ansehen würde, dann wäre wirklich der Inhalt des Idealismus gleichbedeutend mit der Utopie, denn der Idealismus will ja nichts anderes als die Realisierung der Freiheit, ohne die Realisierung des Glücks dabei eigentlich mitzudenken. Es ist also ein Zusammenhang, in dem alle diese Kategorien vorkommen, in dem ebenso die Kategorie des Glücks, die als isolierte immer etwas Armseliges und den Anderen Beträgendes hat, sich verändern würde, wie auf der anderen Seite auch die Kategorie der Freiheit, die dann nicht mehr Selbstzweck und gar Selbstzweck der Innerlichkeit wäre, sondern die sich erfüllen müsste“ (Adorno/Bloch 1977, 65).

Resonanz wählt er als Alternative zu den linear abgerufenen Kriterien der *Selbstbestimmung* und *Selbstverwirklichung* und dem Maßstab der *Authentizität*, die sich einer anti-essentialistischen Moderne, die nicht auf ein wesensmäßigen *telos* des Menschseins zu bestimmen ist, übrigbleiben (Rosa 2016, 42). Diese lief (eventuell auch gegen die Intention einer Orientierung an Selbstbestimmung und Authentizität) in der eigenen Dialektik der Moderne auf eine Konzentration auf Ressourcenausstattung und der Ausdehnung von „Möglichkeitshorizonten“ und „Reichweiten“ (Rosa 2016, 44–45) mit einem Verlust der Qualität der Weltbeziehung. Dabei macht Rosa einen Moment der Unverfügbarkeit und Überraschung in der Bestimmung des Gelingens stark, der mit der Logik der Selbstverwirklichung prinzipiell inkompatibel ist.

2 Welcher Modus der Kritik?

Doch auch bezüglich der Intention und Ausführung der Kritik ist Rosa näher an Adorno und Horkheimer, als er bereit ist zuzugeben. Wenn Rosa gegen die frühe Kritische Theorie gerichtet behauptet,

dass eine Kritische Theorie das Bewusstsein für und die Hoffnung auf die Möglichkeit eines anderen In-der-Weltseins, und damit einer alternativen gesellschaftlichen Formation, aufrechterhalten muss, wenn sie ihr eigenes Projekt nicht verraten will. Das pure Begnügen mit der Unversöhnlichkeit gegenüber den bestehenden Verhältnissen reicht nämlich nach meiner Überzeugung keineswegs aus für jene Aufgabe (Rosa 2017, 312),

befindet er sich ganz bei der Grundintention von Adorno und Horkheimer. Die frühe Kritische Theorie verharret eben nicht in einem „pure[n] Begnügen mit der Unversöhnlichkeit“. Die Weigerung, direkt ein normatives Kriterium der Kritik zu formulieren, beruht zum einen auf dem spezifischen Modus der Kritik. Gehört Kritik zum Akt des Begreifens von falschen Verhältnissen, vollzieht sich Philosophie selbst als Kritik. Vielleicht die kompakteste Definition der Aufgabe Kritischer Theorie liefert Horkheimer mit dem bekannten Ausdruck, Kritische Theorie sei „ein einziges entfaltetes Existentialurteil“ (Horkheimer 1992, 201). Erkenntnis sei keine bloße Nachzeichnung und Adäquation der Wirklichkeit, sondern bereits im Begreifen des Gegenstandes nicht von einem Urteil über dessen (Nicht-)Seinsollen zu trennen im Wissen um die Veränderbarkeit und Veränderungswürdigkeit der Verhältnisse. Kritische Theorie sei darin „die theoretische Seite der Anstrengung, das vorhandene Elend abzuschaffen“ (Horkheimer 2009, 131). Diese Aufgabe wird als immanente Kritik vollzogen im Modus bestimmter Negation, als Kritik, die die bestehende Verfassung der Wirklichkeit mit ihrer eigenen Selbstwidersprüchlichkeit konfrontiert. Immanente Kritik verweigere sich dem Sprung zu einem

abstrakten Kriterium, suche aber ein Moment der Transzendenz gegenüber der Immanenz in der gegebenen Totalität. Das Ineinander und die Spannung zwischen transzendierendem Anliegen und immanenter Kritik macht dabei den bewusst aporetischen Charakter kritischer Theorie aus:

Jede radikale Kritik ist mit einer grundlegenden Aporie konfrontiert: Wenn radikale Kritik an die normativen Maßstäbe ihres Gegenstandes anschließt, ist sie nicht länger radikal, da sie ihren Gegenstand an seinen eigenen Maßstäben misst und ihn dadurch affirmiert. Trägt sie jedoch eigene äußerliche Maßstäbe an den Gegenstand heran, um seine Affirmation zu vermeiden, verfehlt sie ihren Gegenstand, weil sie ihn an fremden Maßstäben misst. Die Radikalität und der Gegenstandsbezug von Kritik scheinen somit in einer virulenten Spannung zu stehen (Spoo 2020, 202).

Eine solche Kritik ist darin aber durchaus auf eine Veränderung aus und vollzieht sich „[i]n der Treue zur Idee, dass, wie es ist, nicht das Letzte sein solle“ (Adorno 2003e, 701). Außerdem ist die Resistenz gegenüber der Überschwänglichkeit einer Auspinselung dadurch motiviert, dass die Veränderung, um die es geht, nicht einfach eine quantitative Neujustierung von Proportionen sei, sondern qualitativer Art ist, und dass gleichzeitig das angestrebte Andere eben eine Umgestaltung dieser Wirklichkeit impliziere und sich nicht in ein *mundus intelligibilis* verlagern lasse oder im Begriff selbst geleistet werde.

Was eher einen Unterschied zu Adorno markiert, ist Rosas Überzeugung,

dass (nicht) alle positiven Erfahrungen, die Subjekte in einer kapitalistischen Gesellschaft (etwa in ihrer Arbeit, in der Familie, im Konsum etc.) machen können, per se illusionär, ideologisch, falsch, reifizierend etc. sein müssen und daher keinesfalls als Anker- und Ausgangspunkt für eine grundlegende Veränderung dienen können (Rosa 2017, 313).

Diese Aussage kann tatsächlich als Widerspruch zum Vorgehen früher Kritischer Theorie stehen, sollte sie eine Minderung der Auswirkung der Verdinglichung und Fetischisierung der Verhältnisse intendieren und leugnen wollen, dass (kapitalistische) Herrschaftsverhältnisse jede Erfahrung und die Weise selbst, Erfahrung zu machen, verstellen, sodass es in der intendierten Befreiung um die Befreiung genau von dieser Synthese geht, welche auch das imaginative Potential affiziert. Auch stünde sie in Widerspruch zum revolutionären Charakter Kritischer Theorie, wenn sie die Veränderung als Verbesserung des Gegebenen in Kontinuität zum Gegebenen versteht. Adorno will jedoch in der Methode konsequenter Negation weniger die grundsätzliche Möglichkeit guter Erfahrungen negieren (diese gibt er ausdrücklich zu, als Fragmente und Spur eines anderen), als vor allem Konformismus und Pseudokritik vermeiden, die in der Kritik und Ablehnung des Bestehenden dessen Grundzüge reproduzieren. Tatsächlich ist

Konformismus [...] der Hauptgegner Adornos. Heute ist der Hauptgegenstand der Kritik die Pseudokritik. Pseudokritisch sind Positionen, die niemand weh tun – nicht dem Kritiker und nicht dem Kritisierten. [...] Nichtkonformistisches Verhalten erfordert ein gewisses Maß an Emanzipation des Individuums, das grundsätzlich zu urteilen in der Lage sein muss (Dankemeyer 202, 255–256).

Darin, ob sie nicht in eine Pseudokritik münde, müsste Rosas „affirmative Revolution“ der Kritischen Theorie sich prüfen lassen. Es lassen sich zumindest Hinweise anführen, dass es nicht zwingend so sei.

3 Die Zentralität der Frage nach der „Weltbeziehung“

Resonanz dient als „Maßstab des gelingenden Lebens [...], als] Kriterium einer normativ orientierten Sozialphilosophie“ (Rosa 2016, 58). Wenn Rosa also seine Gesellschaftskritik als „Kritik der Resonanzverhältnisse“ gestaltet, die nach der „Qualität des Weltverhältnisses“ fragt, dann bedenkt das Kriterium der Resonanz die gesellschaftliche Gesamtvermittlung. Genuin im Sinne Kritischer Theorie steht hier die Frage nach dem Weltverhältnis/der Weltbeziehung als das, worauf es ankommt. Die intendierte gelungene Subjektgestalt ist damit nicht nur nicht von der Verfasstheit der Welt zu trennen, sondern nur unter der Frage ihres Weltverhältnisses anzugehen. Dieses Vorgehen gründet auf die Einsicht in die „Wechselseitige Durchdringung von Subjekt und Welt“ (Rosa 2016, 60), auf deren gegenseitigen Vermittlung. Rosa spricht in explizitem Verweis auf den Marx der Pariser Manuskripten von einer „Gleichursprünglichkeit“ von Subjekt, Welt und deren Relation. Die Relation ist dabei selbst durch die Gestalt der mit-erzeugten sozialen Raumes als (mögliches) Resonanzmedium vermittelt.

Die Perspektive der „Resonanz“ führt indes besonders jene Bewegung weiter, mit der vor allem Adorno und Marcuse den Niederschlag gesellschaftlicher Verhältnisse auf die Subjekte reflektiert hatten. Wo diese insbesondere durch Rekurs auf Freud die Konstitution einer gesellschaftlich geprägten Triebstruktur und Triebökonomie sowie die psychische Dimension ideologischer Denkformen untersucht hatten, bedient sich Rosa aber vor allem phänomenologischer Mittel, um Soziales und Individuelles zu vermitteln und die Erfahrungsweise der Subjekte zu bestimmen. Zu fragen wäre, ob Rosas Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt adäquat die gesellschaftliche Gesamtvermittlung bedenkt. Zwar fasst Rosa letzte nicht als Totalität auf, jedoch verweist die Auffassung der „dynamischen Stabilisierung“ (Rosa 2016, 699) als Kernmerkmal spätmoderner Gesellschaften, auf das Verständnis einer sich durch Krise und Widerspruch in einem potentiell un-

endlichen, rasenden Voranschreiten zusammenhaltenden dynamische Totalität qua „prozessierender Widerspruch“ (Marx 1983, 593).⁴ Auch die Beschleunigung (Rosa 2005) – die als das Problem der Spätmoderne (für die Resonanz die Lösung sein soll) diagnostiziert wird – lässt sich als eine Ausprägung von Fetischisierung und Verdinglichung verstehen, damit als allumfassende, strukturell angelegte Verhinderung einer gelungenen Weltbeziehung.

4 Resonanz im Zusammenspiel mit Entfremdung: zwischen Maßstab der Kritik und normatives Ideal

Resonanz sei damit nicht bloß inhaltliche Bestimmung des Sein-Sollenden, das realisiert werden muss, sondern selbst kritisch-utopisches Moment und Ort des Aufbruchs der Verhältnisse. Sie soll darin die Züge der Erfahrungen des *Nicht-identischen* bei Adorno haben, die gleichzeitig sich der *Totalität des Falschen* entziehen und darin diese erst als zu verwerfende kennzeichnen und die Möglichkeit eines Anderen versprechen. So schreibt Rosa: „An der Wurzel der Resonanzerfahrung liegt der Schrei des Nichtversöhnten und der Schmerz des Entfremdeten. Sie hat ihre Mitte nicht im Leugnen und Verdrängen des Widerstehenden, sondern in der momenthaften, nur erahnten Gewissheit eines aufhebenden ‚Dennoch‘“ (Rosa 2017, 322) und führe ein „Versöhnungsversprechen inmitten repulsiver oder schweigender Weltbeziehungen“ (Rosa 2017, 321) mit sich mit. Außerdem haben Resonanzerfahrungen in sich selbst ein transformativ-utopisches Potential als – so Rosa – „Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt“ (Rosa 2017, 321). Resonanz habe nämlich ihre Effektivität im Moment der Anverwandlung, die als „Verflüssigung“ verdinglichter und erstarrter Weltverhältnisse gilt, und die „Möglichkeit des Neu- und Anderswerden von Subjekt und Welt“ (Rosa 2017, 321) eröffnet. Darin befreie sie zur Erfahrung des Nichtidentischen im Sinne dessen, was seine Andersheit ankündigt und sich doch für eine Beziehung öffnet.

Der Vorwurf eines reinen Affirmationismus ist darin bereits dadurch aufgebrochen, dass Rosa die Bestimmungen von Resonanz im Zusammenhang einer „Dialektik von Resonanz und Entfremdung“ (Rosa 2017, 325) herausarbeitet. Damit

⁴ Zum Begriff des „Prozessierenden Widerspruch“ bei Marx: Ortlieb 2012 und Scheit 2022, 89–129. Zum Verhältnis zwischen objektive Widersprüchlichkeit der Verhältnisse und Niederschlag auf das seelische Leben der Individuen: Schmieder, 2012.

wird Resonanz – das Andere der Entfremdung – nicht losgelöst von dem gedacht, was sie überwinden soll, wie es im Fall einer schlechten Abstraktion wäre, die damit enden würde, weltlos zu sein. Was resonant werden soll, sind dieselbe Welt und dieselben Subjekte in der Welt, die entfremdet sind. Damit ist Resonanz selbst der Prozess der Verwandlung einer stummen/repulsiven Welt. Der *Erfahrung der Entfremdung* (dem Bewusstsein der Entfremdung) wird außerdem ein befreiendes Potential zugesprochen, als Möglichkeit, sich von jeglicher gegebenen positiven Ordnung zu distanzieren, sofern man sich in dieser nicht wiederfinden kann (Rosa 2017, 323) und Prozesse der Anverwandlung zu initiieren. So schreibt Rosa:

Ein Weltverhältnis, das keine Störungen und Unterbrechungen, keine Begegnungen mit dem Fremden und Unvertrauten, keine Phasen des Fremdwerdens von Selbst und Welt kennte und zuließe, wäre, [...] nicht nur tendenziell flach und, im Verdrängen alles Nichtidentischen oder Nichtharmonischen, zugleich potentiell totalitär, sondern es verwandelte sich am Ende und unter der Hand in ein stummes Weltverhältnis, weil die Welt ihr Unverfügbares, ihre eigene Stimme und damit die Antwortqualität verlöre – und das Subjekt seine Fähigkeit zur Anverwandlung des Fremden, in deren Verlauf es sich selbst verwandelt (Rosa 2016, 60).

Über die Entfremdung hindurch ergebe sich auch jener „Subjektivierungs- und Individualisierungsschub“, der dazu führt „in Auseinandersetzung mit der Welt eigenständig resonante Weltsegmente zu finden und zu erschließen“ (Rosa 2017, 323).⁵ Diese Einsicht Rosas kann in Kontinuität zur Lehre Hegels bezüglich des Verhältnisses zwischen Bildung und Entfremdung gelesen werden, und bewahrt damit den dialektischen Charakter jeder Emanzipationsbewegung (Hegel 1986a, 359–440). Im Geistkapitel behandelt Hegel das Ringen um eine Norm als dem Gesetz, nach dem Anerkennung des einzelnen als nicht beliebiges stattfinden könne (die Würdigung, dessen „eigenen Stimme“ in Rosas Sprache). Hegel reflektiert darin die spezifische Dialektik der Emanzipation: Das Bewusstsein will seine eigene Unbedingtheit (mit der die Figur einer Allgemeinheit einhergeht, die sich in gelungener allgegenseitiger Anerkennung konkretisiert) dadurch affirmieren, dass es sie in eine konkrete Ordnung hinein vermittelt; damit muss es von jeder Ordnung als unzulängliche gleichzeitig Distanz nehmen, kann sich dafür nur auf sich als Träger eines Unbedingtheitsanspruchs berufen und ist daher auf sich zurückgeworfen, diesseits der konkreten Vermittlung (Vgl. Bertram 2017, 350–352). Diese Vermittlung geschehe im „provokativen Konnex“ (Sandkaulen 2014, 430) der zusammenlaufenden Bewegungen von Bildung und Entfremdung. Bildung benennt dabei die emanzipierende Vermittlung von Objekt, Subjekt und deren Beziehung.

5 So das Fazit: „Daher wird es [...] darauf ankommen, das Verhältnis von Resonanz, Entfremdung und Anverwandlung nuanciert zu bestimmen“ (Rosa 2016, 60).

In der Bildung (die als Chiffre der aufgeklärten Moderne gilt) trete der Geist in ein bewusstes Verhältnis zu sich selbst und löse alle natürlichen/traditionellen Bindungen auf sowie die damit verbundenen Gestalten des Selbst. Träger der Bildung sei das Individuum und sein Geltungsanspruch (Sandkaulen 2014, 432). Entfremdung markiere die bleibende Unzulänglichkeit der gegebenen Vermittlung, die die Aufgabe der Bildung vorantreibt. In der Rechtsphilosophie ist die Rede von Entfremdung als einem „absolute[n] Durchgangspunkt“ (Hegel 1986b, 343): Sie bedeutet die Möglichkeit, sich von jeglicher gegebenen positiven Ordnung zu distanzieren, sofern man sich in dieser nicht ganz wiederfinden kann. Darin sei Entfremdung „Bedingung der [...] Bildung“ (Hegel 1986c, 461; Sandkaulen, 2009, 186–207). Im Durchgang durch die Figuren von Glaube, Aufklärung („reine Einsicht“), Schrecken, Moralität und Gewissen wird schließlich die Figur der *Verzeihung* (Hegel 1986a, 464–494; Appel 2012, 348–350) erreicht: Das jeweilige Gewissen hält an seiner Überzeugung – in gutem Gewissen – fest und geht doch damit auf die anderen zu; es hält an seiner Einzelheit fest, ohne diese borniert zu verschließen.

5 Resonanz zwischen Mündigkeit und „gerechtem Tausch“

Die anderen, intendierten Weltverhältnisse, ließen sich wiederum demnach daran erkennen, „dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und Antworten“ (Rosa 2016, 762). Rosas Intention kann hier in Kontinuität mit dem Verständnis von Versöhnung Adornos gestellt werden:

- (1) Die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen impliziert die Überwindung eines Weltverhältnisses im Modus des Beherrschens und der Reduktion auf den Kampf um Selbsterhalt (Adorno 2003b, 191; Adorno 2003c, 274).
- (2) Ergebnis ist einerseits – mit Adorno gesprochen – die Ermöglichung einer „ungeschmälerten“ (Adorno 2003e, 747) bzw. „unreglementierten Erfahrung“ (Adorno 2003e, 752) der Welt in ihrem unendlich qualitativen Reichtum: Das Hören auf die Stimme des Objektes.
- (3) Andererseits ginge es um die Freisetzung einer „opferlosen Nichtidentität der Subjekte“ selbst, um eine Subjektkonstitution, die nicht über Selbstaufopferung und Opferung anderer aufgrund gesellschaftlicher Zwänge ergeht und die nicht dem Identitätszwang erliegt.
- (4) Rosa spricht davon, die eigene Stimme zu entwickeln, die nicht Anderes verstummen lässt. Dies kann in Nähe zu Adornos Verständnis von Mündigkeit gesetzt werden und der oben dargestellten Fähigkeit zur Erfahrung ohne Abbruch der Reflexion.

Resonanz bestimmt die Qualität der unter diesen Bedingungen ermöglichten Weltbeziehung des in Resonanz Tretenden unter fünf Aspekten:

1. Die *Affizierung*, die „Fähigkeit des ›Berührtwerdens‹“ ohne durch das Andere „dominiert oder fremdbestimmt zu werden“.
2. Die *Selbstwirksamkeit*, die „Fähigkeit, ein Anderes zu berühren“, ohne über das Andere „zu verfügen oder es zu beherrschen“.
3. Die *Wechselseitige Anverwandlung*: Weder das Subjekt noch das Andere werden einverleibt, sondern es findet eine gegenseitige „Selbst-Transformation“ statt.
4. Die *Unverfügbarkeit* vom Geschehen von Resonanz, die sich nicht erzwingen lässt – als grundsätzliches offenes Geschehen doppelter Kontingenz.
5. Die Berücksichtigung des *Resonanzraumes*: Was in Resonanz tritt, muss „offen genug“ und „hinreichend geschlossen“ sein, um sich affizieren lassen zu können und eine „wirksame Eigenfrequenz“ zu entwickeln (Rosa 2017, 315–316).

Darin wird der Niederschlag einer umfassenden Versöhnung von Subjekt und Objekt in der Bewahrung deren Differenz und Eigenständigkeit und darin eine grundsätzliche Befreiung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses konturiert. Berührt werden können und berühren, sowie das gegenseitige Sich-Anverwandeln in der Kontingenz einer freien Begegnung beschreiben die Möglichkeit eines ungezwungenen, unvorherbestimmten Austausches zwischen in sich reichen und sich bereichernden Größen. In Bezug auf Hegels Figur der „Verzeihung“ kann wiederum zusammengefasst werden: Die Körper machen sich porös, sie sprechen mit ihrer Stimme und hören die Stimme des Anderen, ohne ihren Standpunkt und Anspruch preiszugeben – es geschieht eine Anverwandlung. Die Figur der Verzeihung bewahrt selbst ein Moment der Unverfügbarkeit und Kontingenz; sie lässt sich nicht abseits des Versöhnungsgeschehens deduzieren. Das *dass* einer solchen Versöhnung kann, strikt genommen, nur nachträglich behauptet werden.

Rosa teilt darin mit Adorno die Skepsis gegenüber einer hypertrophischen und illusionären Affirmation von Autonomie, gleichzeitig bleibt Autonomie für beide ein Anliegen und Kriterium von Emanzipation. So schreibt Rosa: „Mit Adorno scheint es mir unabweisbar, dass Resonanzerfahrungen mit einem Moment der Ohnmacht und damit des Autonomieverlustes einhergehen. Allerdings [...] mit einem Autonomieverlust, der uns vielleicht vorübergehend die Sprache und Begriffe raubt, aber nicht die eigene Stimme“ (Rosa 2017, 319). Doch heißt es auch: „Autonomie im Sinne von Selbstwirksamkeit bezeichnet die andere unverzichtbare Seite von Resonanzbeziehungen. Eben deshalb beharre ich darauf, dass Resonanz nur möglich ist, wo beide Seiten ›mit eigener Stimme‹ sprechen“ (Rosa 2017, 320). Rosa befürwortet einen Moment der Ohnmacht als Unterbrechung einer manipulativen Logik des Beherrschens, in der das Subjekt die Fremdheit seiner Umwelt reduziert,

diese zum Raum eines autarkischen Selbstentwurfes macht und darin erstarren lässt. Diese Unterbrechung befreit auch das Subjekt vor dem Wahn einer vollständigen Souveränität und Auto-affektion.

So behauptet Adorno mit der These des „Vorrang[s] des Objektes“ (Adorno 2003e, 747) keine passive Ergebenheit des Subjektes gegenüber einem sich aufdrängenden Objekte. Die These thematisiert vielmehr die Korrelation zwischen einem nicht-erstarrten, der Reflexion fähigen und darin wirklich autonomen Subjekt und der Fähigkeit, die Fremdheit und das Objekte in seiner qualitativen Reichhaltigkeit und Unreduzierbarkeit zu erfahren. Das Ideal der Erkenntnis ist selbst ein „Objekt ungeschmälerter Erfahrung“ (Adorno 2003e, 747), das „Nicht-identische, befreit vom subjektiven Bann und zu greifen durch dessen Selbstkritik hindurch“ (Adorno 2003e, 252). Mit Rosa: Es geht darum, das Objekt mit der „eigenen Stimme“ reden zu lassen. Doch der Vorrang des Objekts impliziert keine Minderung der Leistung des Subjekts, wie deutlich in der sechsten These der *Elemente des Antisemitismus* dargestellt wird (Erulo 2024, 153–158). Die Bewahrung der Differenz des Objektes bedeute, dass „[z]wischen [...] innen und außen, [...] ein Abgrund“ klafft, den „das Subjekt, auf eigene Gefahr, überbrücken muss“ (Adorno 2003a, 213).⁶ Es ist in und durch seine eigenständige Leistung des Begriffes und der Reflexion („bewusste Projektion“, Adorno 2003a, 213), dass das Subjekt die Mannigfaltigkeit und den qualitativen Reichtum der äußeren Welt bewahrt. Die Aufgabe der Reflexion und Vermittlung von Subjekt und Objekt durch das Subjekt müsse dabei aktiv bleiben und darf sich nicht fixieren, ansonsten drohe eine Erstarrung des Ichs:

Wenn die Verschränkung unterbrochen wird, erstarrt das Ich. Geht es, positivistisch, im Registrieren von Gegebenem auf, ohne selbst zu geben, so schrumpft es zum Punkt, und wenn es, idealistisch, die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst entwirft, erschöpft es sich in sturer Wiederholung. Beide Male gibt es den Geist auf. Nur in der Vermittlung [...] wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die ganze Natur befangen ist (Adorno 2003a, 214).

Das Subjekt gewinnt gerade in der Fähigkeit, auf das „Zarte“ und den „Reichtum“ des Qualitativen einzugehen, seine eigene innere „Tiefe“ (Adorno 2003a, 214).

Ohnmacht im Sinne der Angleichung an das Bestehende und des Verlusts von Selbstwirksamkeit wird wiederum von Rosa aber auch als Fehlform aufgefasst. Entsprechend wird die Gefahr, die mit dem Abbruch der Reflexion einhergeht, auch von Adorno in beide Richtungen artikuliert: Sie besteht nicht nur in der Versu-

⁶ Zur Verschränkung psychologischer, erkenntnistheoretischer und gesellschaftskritischer Aspekte in den Passagen der „Elemente des Antisemitismus“: Ziege 2017, 92 und Salzborn 2010, 109–114.

chung, die Fremdheit der Welt aufzuheben um sie zur Funktion des Ichs zu machen, sondern auch in der möglichen Verkümmern des Ichs. „Es verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich und verliert so die Fähigkeit zur Differenz. [...] Es schwillt über und verkümmert zugleich“ (Adorno 2003a, 214). Allerdings gedenkt Adorno stärker der Realität subjektiver Ohnmacht innerhalb bestehender Herrschaftsverhältnisse und deren subjektiven, ideologischen Niederschlag. Realisierte Autonomie hat Bestand nicht ohne eine andere Verfassung der Welt. Daher sei das Subjekt auch immer mit einer realen Ohnmacht konfrontiert. Will man nicht die Überwindung der Ohnmacht in Gesten vermeintlicher Selbstbehauptung vortäuschen, gewinnt Autonomie bestand auch in der Reflexion der eigenen Ohnmacht, die zum Ort des Widerstandes gegen jene Weltverhältnisse wird, die den Menschen zu Selbsterhaltung durch reine Beherrschung und eben zu Ohnmacht zwingen (Gimmel 2015, 110). Das Bewusstsein der Ohnmacht und das Nicht. Abbrechen von Reflexion halte Möglichkeiten des notwendigen anderen Ganzen offen und bewahre vor einem rastlosen Aktivismus: „Sind die Türen verrammelt, so darf der Gedanke erst recht nicht abbrechen. [...] An ihm ist es, nicht die Situation als endgültig hinzunehmen. Zu verändern ist sie, wenn irgend, durch ungeschmälerte Einsicht“ (Adorno 2003e, 796). Dagegen wäre die reale Kapitulation vor dem Gegebenen die „Pseudo-Aktivität“ – bestenfalls wäre diese ein „Versuch, inmitten einer durch und durch vermittelten und verhärteten Gesellschaft sich Enklaven der Unmittelbarkeit zu retten“ (Adorno 2003e, 796). Der forcierte Übergang zur Praxis sei außerdem oft erkaufte durch die Preisgabe autonomen Denkens (Adorno 2003e, 798). Das Streben nach Autonomie bei gleichzeitiger Reflexion der Ohnmacht ist aber – angesichts der Geschichte des prekären Ausgangs des Ichs aus Unmündigkeit genau das, was unbedingt zu retten wäre als Bedingung und inzipierende Verwirklichung des Widerstandes gegen jegliche Heteronomie und Herrschaft. Das Subjekt, das seine Autonomie anders als in der Vermittlung des Heteronomen zu behaupten trachtet, verfallt hingegen dem offenen Wahn.

Interessanterweise rekurriert Adorno gerade das Ideal des „gerechten Tausches“, um die Interaktion in befreiten Verhältnissen zu beschreiben. Im Tausch als „Äquivalententausch“ vollziehe sich unter modernen kapitalistischen Verhältnissen in der Form eines freien kommunikativen Geschehens die Subsumtion von allem in einer selbstidentischen Totalität. Alles werde durch Realabstraktion vom Besonderen (der Tätigkeit der Menschen als Lohnarbeit, der Güter als Waren, der berücksichtigten Bedürfnisse) vergleichbar gemacht und dem Prozess der Selbstverwertung des Wertes als Selbstzweck (als rasende und tautologische Bewegung) unterworfen. Es sei die konkrete Verwirklichung des identifizierenden Denkens. Adornos Umgang mit der Kategorie des Tausches verbindet dabei eine kritische und eine utopische Dimension (Braunstein 2018, 55). In der Transzendierung wird

der Tausch gerettet: „Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tausches, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendiere den Tausch“ (Adorno 2003c, 150). Mit Adorno gesprochen, wäre diese eine Totalität, die so verfasst ist, dass sie dem Besonderen keine Gewalt antut, ohne dafür gegenüber dem Besonderen indifferent zu werden: In dieser ist jene Einheit in der Trennung als eine „Einheit des vielen ohne Zwang“ (Bruhn 2003) möglich, die als qualitativ reiche und zwangslose jedoch nicht gelichgültige Begegnung zu verstehen ist.

6 Rückfragen

In Anschluss möchte ich in der Form von Rückfragen vier kritische Anmerkungen vor dem Hintergrund des Anspruchs Rosas, die frühe Kritische Theorie gerade in ihrem kritisch-emanzipatorischen Charakter weiterzuführen, formulieren:

1) Es bleibt fraglich, ob Rosas Bestimmung von Resonanz als positives und inhaltliches Kriterium zu einem Mehr an Bestimmtheit gegenüber dem Vorgehen früher Kritischer Theorie führt. So folgert Sven Ellmers:

Die Konturen des guten Lebens, die Rosa zeichnet, sind nicht nur vage, sondern viel zu vage. Weil bereits Resonanz als solche Maßstab der Sozialkritik sein soll, kann Rosa nicht mehr zwischen moralisch wünschenswerten und moralisch abzulehnenden Resonanzen unterscheiden. Der Preis, den eine Theorie bezahlen muss, die aus Gründen der Liberalität vollkommen offenhalten will, wie, womit, mit wem und zu welchen Zwecken die Menschen Resonanzbeziehungen eingehen – wichtig ist nur, dass sie welche eingehen –, ist normative Beliebigkeit und Verlust utopischer Orientierung (Ellmers 2020, 178).

Was Rosa als Inhalt von Resonanz formuliert sind weiterhin formale Kriterien, die das, was eine *Einheit des vielen ohne Zwang*, in der *opferlose Nicht-Identität der Subjekte* durch eine nicht repressive Vermittlung des Ganzen möglich wird, näher kennzeichnen (Vgl. Erulo 2024, 308–310). Tatsächlich bleibt in seinem Ansatz die ethisch-politische Dimension unterbelichtet.

2) Die Bestimmung von Resonanz als Kriterium des Guten und als Maßstab der Kritik bleibt an mehreren Stellen undialektisch. Sowohl das Intendierte als auch der Weg, es zu bestimmen, werden losgelöst von deren schon gegebenen Vermittlung mit der Wirklichkeit, wie sie vorerst ist, bestimmt. Statt einer Bewegung der ungebrochenen Reflexion der falschen Vermittlung des Realen, um über diese hinaus zu gehen (welche sich dadurch aber dicht an die Wirklichkeit abarbeitet), wird abstrakt ein ideales Andere behauptet. So lässt Adorno nicht von der Arbeit des Begriffes als Vermittlung im Begriff von Subjekt und Objekt und von Besonderem und Allgemeinen ab. Die falsche Vermittlung ist von einer repressiven

Vermittlung gekennzeichnet, und damit von einem gegenüber freier Autonomie und freiem Denken in sich widersprüchlichen Begriff. Im zu überwindenden Begriff selbst wird (im Modus der immanenten Kritik und bestimmten Negation) der Widerspruch zwischen der gegebenen Beschaffenheit der Wirklichkeit und ihrem Sein-Sollen artikuliert. Negative Dialektik insistiert auf der „Vermittlung des scheinbar Unmittelbaren und der auf allen Stufen sich entfaltenden Wechselseitigkeit von Unmittelbarkeit und Vermittlung“ (Adorno 2003e, 100). Dabei ist es eben das Nichtabbrechen der Reflexion – die es ermöglicht „durch den Begriff über den Begriff hinauszugelangen“ (Adorno 2003c, 27) und ungeschmälerte Erfahrung des Nicht-Identischen wiederzugewinnen – und nicht eine Absage an das Denken als Vollzug im Modus des „Verfügens“, die dazu führt, sich dem Erstarren zu entziehen und eine nicht-repressive Gestalt des Subjektes im Modus der Mündigkeit zu gewinnen. Auf der Grundlage von Rosas Vorgehen ist eine Ideologiekritik nahezu unmöglich, selbst dort, wo er kulturelle Phänomene oder die Erfahrungsweisen in der beschleunigten Spätmoderne einer Kritik unterzieht. Diese erscheinen bei Rosa vielmehr als kontingente Verfallsgestalten, vor denen eine Pflege der Resonanzfähigkeit bewahren könnte.

3) Mit Rosas undialektischen Ansatz geht einher, dass von ihm die Frage nach der doch intendierten Veränderung des Ganzen, nur schwerlich gestellt werden kann. Entsprechend bleibt auch die Frage nach den Subjekten der Veränderung unterbelichtet – eine Frage, die sich selbst auch dann stellt, wenn wie bei Adorno nicht von einem Gesamtsubjekt der Geschichte ausgegangen werden kann und intensiv die Selbstverstrickung der Subjekte reflektiert wird. Dies zeigt sich selbst in der Ablehnung von Honneths „Kampf um Anerkennung“ oder von Jacques Rancières Aufbegehren der „Anteillosen“ (Rancière 2002; Rancière 2006), welche minimal Rechenschaft dafür zu tragen versuchen, dass die angestrebten Verhältnisse sich nicht widerspruchsfrei einsetzen, sondern gegen den Widerstand von Herrschaft zu gewinnen sind. Den „Kampf um Anerkennung“ lehnt Rosa ab: Die Logik des Kampfes sei mit Resonanz inkompatibel, der Anspruch auf Anerkennung einseitig (Rosa 2017, 322), Resonanz bedürfe keiner dritten Instanz. Alle drei Aspekte benennen aber weniger Merkmale des zu realisierenden Zustandes als des Weges dahin im Ausgang von gegebenen Herrschafts- und Entfremdungsverhältnissen. Übrig scheint dann eher der mikrologische Weg zu bleiben, an der eigenen Resonanzfähigkeit zu arbeiten und Oasen der Resonanz zu schaffen, in der Hoffnung, dass diese ein transformatives Potential entfalten. Auch eine Kritik der Gründe von Herrschaftsverhältnissen bleibt aus, bei aller akuten Diagnose der Herrschafts- und Machteffekte. Sie sei sogar nicht das, worauf es ankomme. Denn Versöhnung selbst ist dabei „keine differenzlose Einheit, kein Zustand der Spannungslosigkeit“ (König 2016, 150). So schreibt Rosa:

Die Herausbildung von Resonanzachsen ist durchdrungen und durchzogen von Herrschaftsbeziehungen und Machteffekten [...] Hier zeigt sich, dass eine Subjekt- und Weltkonstitution frei von Machteffekten kaum denkbar ist. Machtkritik kann und sollte meines Erachtens aber [...] auf die reifizierenden, resonanzvernichtenden Aspekte von Herrschaft zielen, welche eine Verfügbarmachung des Anderen zum Ziel und eine Versteinigung und Erstarrung der Verhältnisse (und damit die Stillstellung der Prozesse des Anverwandels) zur Folge haben“ (Rosa 2017, 322).

4) Rosas Gesellschaftstheorie ist schließlich tendenziell geschichtslos. Zwar situiert sie sich innerhalb einer Diagnose der sozialen Pathologien der Spätmoderne, ihr entgeht aber das, was bei Adorno der *Zeitkern der Wahrheit* ist: Die unreduzierbare Bedeutung von geschichtlich Ereignistem, das einen Bruch in die Wirklichkeitsauffassung einführt, bleibend erinnerungswürdig ist, bestimmte Aufgaben auferlegt. So wird selbst angesichts der Diagnose einer beschleunigten und sich in der fortwährenden Bewegung und durch die Krisen selbst stabilisierenden Gesellschaft, keine Sehnsucht nach Unterbrechung dieser Bewegung und nach Rettung des Gebrochenen und Verlorenen formuliert. Gleichzeitig wird die Zäsur, die Auschwitz als Skandal der Zivilisation bedeutet, nicht zum Thema gemacht. Dieser Umstand ist damit verbunden, dass zwar die Möglichkeit von Fehlentwicklung der Moderne bedacht wird, nicht aber die des Ausbruchs der Konsequenzen der verpassten Emanzipation in der Form des offenen Wahns (dessen Kernmerkmal die antisemitische Raserei bildet). Anders gesagt: Das Kriterium der Resonanz ist ungenügend, um die spezifische Differenz zwischen autoritärer Versteifung der Verhältnisse und der Sehnsucht nach Auflösung im unvermittelten Kollektiv (etwa der deutschen Volksgemeinschaft, aber nicht nur) und die spezifische Qualität des Antisemitismus in seiner pathisch-projektiven Bestimmung auszumachen. Zumindest müsste das Konzept der Resonanz diesbezüglich weitergedacht werden. Allerdings würde sich an dieser Stelle die mangelnde Bestimmung bei Rosa von gesellschaftlicher Vermittlung und ihrer eigenen Dialektik niederschlagen – mit der die Schwierigkeit einhergeht, deren „negativen Aufhebung“ akkurat zu denken.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. 1973. *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*. Bd. 1, hg. v. Rudolf zur Lippe. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. und Bloch, Ernst. 1977. „Etwas fehlt ... über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno. Gesprächsleiter: Horst Krüger (1964).“ In *Gespräche mit Ernst Bloch*, hg. v. Rainer Traub und Harald Wieser, 58 – 77. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003a. „Dialektik der Aufklärung“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 3, hg. v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultze. Berlin: Suhrkamp.

- Adorno, Theodor W. 2003b. „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 4, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003c. „Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 6, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003d. „Soziologische Schriften I.“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 8, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003e. „Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen. Ohne Leitbild. Eingriffe. Stichworte.“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 10.2, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Appel, Kurt. 2012. „Drei Ausblicke auf die offenbare Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes.““ In: *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2. Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*, hg.v. Kurt Appel und Thomas Auinger, 347 – 357. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Badiou, Alain. 2003. *Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus*. Berlin: Merve.
- Bertram, Georg W. 2017. Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam.
- Braunstein, Dirk. 2018. *Wahrheit und Katastrophe. Texte zu Adorno*. Bielefeld: Transcript.
- Bruhn, Joachim. 2003. „Adorno: Die Konstellation des Materialismus.“ *Risse. Analyse und Subversion*: 5. <https://www.ca-ira.net/verein/positionen-und-texte/bruhn-adorno-materialismus/>
- Brunkhorst, Hauke, 1985. „Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie.“ *ZPhF* 39: 353 – 381.
- Dankemeyer, Iris. 2020. *Die Erotik des Ohrs. Musikalische Erfahrung und Emanzipation nach Adorno*. Berlin: Tiamat.
- Edinger, Sebastian. 2022. *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik*. Berlin: De Gruyter.
- Eichler, Lutz. 2013. *System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter ihrer strategischen Anerkennung*. Bielefeld: Transcript.
- Ellmers, Sven. 2020. Ein Impuls, Resonanz oder Freiheit – was begründet kritische Gesellschaftstheorie? *ZEMO* 3: 167 – 192.
- Erulo, Jonas. 2024. *Opferlose Nichtidentität in einem anderen Ganzen. Rückfragen zu einem nicht-sakrifikalischen Heils und Glaubensverständnis im Anschluss an Adorno*. Regensburg: Pustet.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986a. „Phänomenologie des Geistes.“ In *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845*, Bd. 3, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986b. „Grundlinien der Philosophie des Rechts.“ In *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845*, Bd. 7, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986c. „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.“ In *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845*, Bd. 10, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1992. *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Fisher 1992.

- Horkheimer, Max. 2009. Materialismus und Moral In *Horkheimer Gesammelte Schriften Bd. 3. Schriften 1931–1936*, hg. v. Alfred Schmidt, 111–150. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 2000. „Grundlegung der Metaphysik der Sitten.“ In Werkausgabe, Bd. 7. Berlin: Suhrkamp.
- Marx, Karl. 1983. „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ In *K. Marx/F. Engels, Werke*. Berlin: Dietz.
- Ortlieb, Claus Peter. 2012. „Der prozessierende Widerspruch. Produktion des relativen Mehrwerts und Krisendynamik.“ In *Ökonomie und Gesellschaft, Jahrbuch 24, Entfremdung – Ausbeutung – Revolte, Karl Marx neu verhandelt*, hg. v. Gerd Grözingen und Utz-Peter Reich, Marburg: Metropolis.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen*, Berlin: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2006. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp
- Rosa, Hartmut. 2017. „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, 311–329. Bielefeld: Transcript.
- Salzborn, Samuel. 2011. *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Sandkaulen, Birgit. 2009. „Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes.“ In *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels, Hegel-Studien Beiheft 52*, hg. v. Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt und Walter Jaeschke, 186–207, Hamburg: Meiner.
- Sandkaulen, Birgit. 2014. „Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung?“ In *Hegel-Jahrbuch 2014*, hg. v. Andreas Arndt, Myriam Gerhard und Jure Zovko, 430–438. Berlin: De Gruyter.
- Scheit, Gerhard. 2022. *Mit Marx. 12 zu Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg: Ça Ira.
- Schmieder, Falko. 2012. „Bewusstloses Produzieren Zur Pathologie des Arbeitslebens bei Marx und Freud.“ In *Arbeit in der Psychoanalyse Klinische und kulturtheoretische Beiträge*, hg. v. Anna Tuschling und Erik Porath, 169–193. Bielefeld: Transcript.
- Spoof, Georg. 2020. „Revolution und Geschichtsphilosophie. Zum Begriff der Kritik beim frühen und beim späten Marx.“ *Dialectus. Revista de Filosofia. Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras* 18: 202–218.
- Ziege, Eva-Marie. 2017. „Elemente des Antisemitismus.“ In *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, hg. v. Gunnar Hindrichs, 81–95, Berlin: De Gruyter.

Philip S. Gorski

Fragments of the Sacred

A Symptomatic Reading of Resonance Theory

It is rare for a work of critical social theory to have a broad public impact. Even in Germany, „das Land der Dichter und Denker.“ To be sure, some earlier works of the Frankfurt School made waves in neighboring fields, such as law, philosophy, and political science. One obviously thinks of Jürgen Habermas' now massive oeuvre. But while Habermas' political essays did sometimes penetrate into the „public sphere“, his turgid prose style rendered his academic work impenetrable to the broader public.

In this and other regards, Hartmut Rosa's work stands apart. Rosa's two major works, *Acceleration* (Rosa 2013) and *Resonance* (Rosa 2019), have not only sparked ongoing discussions throughout the humanities and social sciences in Germany; they have also penetrated public consciousness.

Rosa's work differs from earlier variants of Critical Theory in at least two ways. First, the lucidity and accessibility of its prose, which recalls first-generation theorists such as Erich Fromm or Herbert Marcuse. Second, for its focus on „the good life.“ Normative work in the second and third generations of the Frankfurt School tradition has typically focused on „the right“ rather than „the good.“ Rosa's „resonance“ ethics has a broad appeal that extends beyond the seminar room. As such, it marks the advent of a fourth generation of critical theory.

Rosa's thinking about resonance crystallized slowly over the course of a decade, (Gura 2007; Rosa 2013). In that book and in subsequent essays, finally achieving its penultimate form in *Resonance* (Rosa 2019). Rosa presents resonance as a discovery, as something that was always already there waiting to be unearthed. Drawing on the phenomenological tradition (Merleau-Ponty and Smith 1962; Waldenfels 1997), he argues that resonance is a universal form of human experience – perhaps even the most fundamental form of human experience. It follows that one should find evidence of resonance in all times and places. And, indeed, at the end of *Resonance*, Rosa proposes a comparative and historical research program into the various forms it has taken across time and space.

The goal of this essay is to place resonance theory within a much wider comparative and historical context that extends beyond European modernity. It will be argued that resonance theory describes rather than discovers, and that what it describes is a historical particular: the fragmented culture of the post-Christian West. Resonance is part of what remains of the Christian sacred.

That is only *part* of what remains of the Christian sacred becomes clearer if we compare Rosa's theory of resonance to classical theories of the sacred. Resonance describes the underlying dimensions of sacred *experience*. But it omits the dark and transgressive forms of sacred experience. And it sheds the ontological and moral dimensions of the sacred that made the sacred a durable and meaningful. The dissolution of the Christian sacred has led to amnesia as well as discovery.

This essay proceeds in IV parts. Part I summarily reviews modern theories of the sacred and compares them to Rosa's theory of resonance, exposing some key differences between them. It concludes that resonance theory (incompletely) describes fragments of the (Christian) sacred. Part II critically reviews neo-Weberian theories of secularization, particularly that of Charles Taylor. It argues that some of the deficiencies and blindspots in resonance theory are likely due to Taylor's influence on Rosa. More generally, it concludes that the neo-Weberian narrative and the resulting *Zeitdiagnose* are fatally flawed and in need of replacement. Part III sketches an alternative narrative based on a neo-Durkheimian theory: *the fragmentation of the sacred*. What is truly distinctive about the Western trajectory, it concludes, is not the cultural diversity of the contemporary era but rather the *monopolization of the sacred* by the Western Church of the Middle Ages. The conclusion offers a critical reflection on resonance theory. If Rosa's goal is to limn a secular version of „the good“, then that vision is incomplete. It requires a morality of the just as well as an ethos of the good if it is to guard itself against the devolution into darkness and transgression.

1 From the Sociology of the Sacred to the Phenomenology of Resonance

The grand ambition of Durkheim's last work is contained in its title: to describe „the elementary forms of religious life“ (Durkheim, Cosman and Cladis 2001). Or, more plainly, to discover a common denominator that unites all religious traditions, whether „primitive“ or „modern“, „Eastern“ or „Western.“ Durkheim proceeds by elimination. „Primitive“ religions make no distinction between the natural and the supernatural, for example, and some „Eastern“ religions are non-theistic. Supernaturalism and theism cannot serve as common denominators. Having thus dismissed these and other possible definitions of religion, Durkheim finally arrives at his famous claim that all religions are grounded upon a distinction between „the sacred and the profane.“

Durkheim argues that there are no transhistorical or cross-cultural forms of the sacred or the profane. What counts as „sacred“ and what as „profane“ is

completely specific to a given social and historical context. The contents of the distinction are arbitrary. What matters is not the content but the form: a binary opposition. The sacred can only be understood in relationship to the profane, and vice versa. What's elementary is the form, not the contents.

We can distinguish two underlying dimensions in Durkheim's usage of the sacred/profane distinction. What is common to all variants of the sacred/profane distinction, says Durkheim, is that: a. some things are set apart and regarded as special while others are not; and b. that some actions are enjoined or forbidden while others are regarded with indifference. The „things“ in question may be times, places, persons and objects, and the „actions“ in question define our proper relationship to sacred things. Durkheim does not explicitly name these two dimensions. Let's call them the ontological („things“) and the moral („actions“).

Like Rosa's theory of resonance, Durkheim's theory of the sacred must itself be seen in historical context. *The Elementary Forms* sits at the confluence of two major research programs in fin-de-siecle social science: the anthropology of „primitive“ or „ethnic“ religions in the Americas and the Antipodes and the comparative study of the „modern“ or „world religions“ of Eurasia. Durkheim sought to build a conceptual framework capacious enough to accommodate, say, the „primitive religion“ of the Australian Aborigines and the „modern religion“ of French Catholicism, not to mention the orthodox Judaism of his own childhood (Lukes 1972).

The sociology of the sacred was not just a program of research, however. For some, including some scholars of religion, it was even a religion in its own right. This was most clearly the case for scholars such as Mircea Eliade, whose comparative scholarship had eventuated in a personal embrace of religious syncretism. For him, and for others, the use of the definite article – *the* sacred – implied that there was a single reality behind the profusion of religions (Eliade 1961). For these „traditionalists“ or „perennialists“, modern religions were a corrupted form of an original *ur*-religion that supposedly antedated Christianity (Sedgwick 2009). Not surprisingly perhaps, many of these „traditionalists“ were attracted to paganism and fascism (Rose 2022). The Italian „traditionalist“, Julius Evola was among them. So, it appears, was Eliade himself (Stigliano 2002).

The sociology of the sacred also attracted inter-War intellectuals from the anti-fascist left, such as Durkheim's student, Georges Bataille (Noys 2000). He and other members of the *College de Sociologie* took the Durkheimian tradition in another direction (Falasca-Zamponi 2011). They emphasized the ways in which rituals of transgression could create new forms of the sacred, and, in this way, serve as sources of political solidarity and resistance. They allied themselves with avant-garde artists, such as the Surrealists. They challenged conventional sexual mores in their writing, and in their own lives (Bataille 1986). They celebrated „waste“ and „excess“ as challenges to the ethics of frugality and scarcity that helped legitimate

capitalism (Bataille and Hurley 1988). They showed that new forms of the sacred could be – and were being – created by means of new forms of post-Christian ritual and in ways that disrupted the social order rather than reinforcing it. They lionized transgressive figures such as Baudelaire and DeSade. In short, they detached ritual from religion, and the sacred from social order. There were „secular“ forms of sacrality, and disruptive and even transgressive forms of ritual.

The Durkheimian School and its offshoots were by no means the only current flowing into the study of the sacred. There was also another tributary that originated in Protestant lands. Influenced perhaps by direct experience with French Catholicism and Orthodox Judaism, the Durkheimian school emphasized collective ritual (Bell 1992; Smith 2020). By contrast, the Protestant current highlighted individual experience. The path had already been blazed by renegade Transcendentalists such as Emerson (Gura 2007) and liberal theologians such as Friedrich Schleiermacher (Clements 1992), not to mention pietist revivalists such as Jonathan Edwards and George Whitefield. It was then given an academic twist by the pragmatist psychologist William James, who famously catalogued the „varieties of religious experience,“ (James, Carrette, James and Taylor 2003). By which he meant the *inner* experience of *individuals*. For him, religion was less about ultimate truth or social cohesion than about getting on in the world, particularly for those „twice-born“ men and women who had encountered debilitating psychological obstacles along the way. Meanwhile, the Lutheran phenomenologist and theologian Rudolf Otto emphasized the underlying commonalities of religious experience (Otto 1926). At their core, he claimed, was a personal encounter with the „numinous“, marked by a combination of fear and awe. In this, Otto’s definition combined the dark and even transgressive side of sacrality emphasized by Bataille et al with the light and functional side highlighted by the Durkheim school.

How does Rosa’s theory of resonance fit into this stream of work? How does it compare to previous theories of the sacred? What does it retain? And what does it leave out? The comparison is revealing.

Resonance theory diverges most sharply from the Durkheimian approach to the sacred. The Durkheimian approach is methodologically collectivist. It insists on the „sui generis“ reality of the social, and therefore on the causal primacy of collective ritual. The paradigmatic form of the sacred is „collective effervescence.“ Now, in his methodological statements, Rosa (rightly) insists on the need to connect micro and macro, emic and etic, interpretivism and structuralism, and so on (Reckwitz and Rosa 2023). But his theoretical analysis of resonance does not really adhere to these methodological principles. Rosa posits the transhistorical nature of resonance by grounding it in a phenomenological account of experience. What’s more he theorizes resonance in individualistic (if relational) terms. Note that three of the four forms of resonance (vertical, diagonal, and circular) can be experienced

in complete (human) solitude. And while the fourth form (horizontal) can take both individual and collective forms, it is conceptualized in terms of a dialogue in the form of a dyad.

Nor does this exhaust the differences. The ontological and moral dimensions that underpin the Durkheimian theory of the sacred are absent from Rosa's idea of resonance. To be sure, Rosa does not omit material „things.“ Objects may be „diagonal“ relata in experiences of resonance. Nor does he ignore social spaces. He notes various realms of social life that often figure as „spheres of resonance.“ But there are no things or places that are inherently „resonant“ in the way that things and places can be inherently and durably „sacred“ in Durkheim's sense. What's more, time figures into Rosa's theory only in the sense of speed. Acceleration hinders resonance; deceleration promotes it. But there are no inherently „resonant“ times. Further, resonance does not have a moral dimension. It does not forbid or enjoin. It does not generate a theory of justice. And the only virtue it knows is „openness“ to the world. It is morally and ethically „thin.“ Finally, resonance is explicitly decoupled from religion. There may be some overlap between spheres of resonance and religion, but there is no necessary relationship. This, in contrast to the Durkheimian tradition, where religion and the sacred were tightly and inherently connected.

In some ways, resonance theory can be seen as a straightforward continuation of the Protestant current. And indeed of long-term Protestant trends towards individualism and iconoclasm and against ritual and materiality (Eire 1989; Keane 2007; Muir 1997). Rosa's theory of resonance closely resembles Otto's definition of the sacred in its phenomenological and relational approach as well as its emphasis on „uncontrollability“ and „otherness.“ But with one key difference: it omits the dark side of the sacred that runs from the fire-and-brimstone preaching of the revivalists through the „fear and trembling“ of the existentialists to the „mysterium fascinans and tremendum“ of Otto and other phenomenologists. In this turning away from the dark side, of course, it follows the general trend within the liberal Protestantism of the 20th century to dispense with the problem of evil.

We can now begin to see why the fragmentation of the sacred is the historical condition of possibility a theory of resonance. Theories of the sacred bundled together the four dimensions of resonance into a single, integrated package. A package, moreover, that contained particular times, places and things, that were regarded as sacred, regardless of whether they were personally experienced as such. A package, finally, that was held together by certain positive and negative injunctions regarding good and evil. The theory of resonance spotlights four inner dimensions of sacred experience while setting them apart from the ontological and moral dimensions of the sacred. The four axes of resonance only became discoverable once the integrated package of the sacred came unbundled.

Fragmentation is not just theoretical, a matter of analytical dissection. On the contrary, the conceptual shifts are tracking structural and cultural shifts. The theory of resonance is a symptom of historical change, not the discovery of a ground state. To understand how the assemblage we call „the sacred“ fell apart, we must first understand how it was put together. And to understand that we must first move beyond secularization theory.

2 Historical Backdrop: ‘Disenchantment of the World’ or Fragmentation of the Sacred?

The dominant paradigm in the sociology of religion is secularization theory (Tschannen 1991). And the dominant version of that paradigm, inside and outside of sociology, is Max Weber’s disenchantment narrative. Now, Weber himself rarely used the word „secularization“, and then only in the narrow legal sense of placing church property under „secular“ control. But Weber’s followers constructed a theory of secularization out of three of Weber’s concepts: differentiation, rationalization and disenchantment (Berger 1969; Casanova 1994; Gauchet 1997).

Differentiation is of course a core concept in the classical social theories of the fin-de-siècle. But like „secularization“, the „differentiation“ concept was not a central term in the Weberian lexicon. It appeared only a few times in Weber’s oeuvre, most notably in the second *Zwischenbetrachtung* (Weber 1958). There, Weber famously spoke of the differentiation of seven „value spheres“ in Western societies: familial, religious, economic, political, scientific, artistic and erotic. The initial catalyst for the differentiation process, he argued, was the rupture between „mundane“ and „supramundane“ realms in the „world pictures“ of the „world rejecting religions“ that emerged in what Weber’s student, Karl Jaspers, would famously call „the Axial Age.“ (Jaspers 1953). In what became the West, Judaism and Christianity were the key examples. The „transcendental breakthrough“ during the Axial Age generated logical and sociological tensions between religious and non-religious values and elites which drove the differentiation process forward.

Unlike „secularization“ and „differentiation“, „rationalization“ was a central concept in Weber’s work, on some readings, the central concept (Hennis 1982; Schluchter 1985). Weber defined rationality in purely formal terms, as a relationship between means and ends. Rationalization took two basic forms: the adjustment of means to ends to maximize efficiency; and the clarification of ends to maximize consistency. Weber argued that differentiation drove rationalization and vice versa in a self-reinforcing fashion. Or, more specifically, that competition within and between elites drove rationalization. The differentiation of value spheres

made it possible to distinguish their specific ends from one another and to choose the most efficient means to their realization. In this regard, religion and eroticism are just as susceptible to „rationalization“ as are politics and markets.

The third master concept of neo-Weberian secularization theory is „disenchantment.“ It has been a source of much misunderstanding in the Anglophone literature on secularization. The problem is that the English term means both less and more than *Entzauberung*, the German original. Less insofar as it conceals the connection to Weber's theory of „magic.“ And more insofar as it suggests a psychological state rather than a social relation. For Weber, recall, magic connoted a form of „social action“ that aimed to control or manipulate unseen forces or powers. „Disenchantment“ does not mean „disaffection“ or „alienation“, as is sometimes suggested by Anglophone writers (Bennett 2001). It means the evacuation of such forces and powers from „the mundane world“ and their relocation to a „supramundane realm“ where they can be worshipped or appealed to via „worship“ or „prayer“ but not controlled or manipulated with „magical“ rituals or formulas.

While such misunderstandings are generally absent from the Germanophone scholarship, debates about the meaning of disenchantment are not. Roughly speaking, one can distinguish between minimalist and maximalist readings. On one side are those who argue that disenchantment is limited to the scientific sphere and that re-enchantment via charismatic leaders remains an ever-present possibility, if not a particularly likely one (Schluchter 2009). On the other side are those who take Weber at his word when he speaks of „the disenchantment of the world“, and not just of „science“, even if they do not accept his diagnosis (Joas 2021). This is not the place to review that debate in hopes of resolving it. My own position, which I cannot defend here, is that Weber's position was itself ambiguous and inconsistent, and therefore susceptible to both the minimalist and maximalist readings (for a similar view, see: (Lehmann 2008).

Now, although Weber himself did not advance a theory of secularization, it is not difficult to construct a narrative of secularization out of various pronouncements in his work. Such a narrative runs roughly as follows: 1. the Hebrew prophets articulated a particularistic form of ethical monotheism, a religion of one supreme God who proclaimed a moral law and established a covenant with one people: the Israelites. 2. Pauline Christianity universalized Jewish monotheism by abolishing the ritual laws of the „old covenant“ and extending a „new covenant“ to „the gentiles.“ 3. Medieval Catholicism took two steps backwards by: a. distinguishing a higher priestly vocation from a lower lay vocation and b. reintroducing a magical element into its soteriology via the sacraments („transubstantiation“). 4. Protestantism took two steps forward again by: a. announcing the „priesthood of all believers“ and b. making the sacraments a mere symbol bereft of soteriological si-

gnificance. This disenchantment process was most pronounced in Reformed Protestantism and its sectarian offshoots – „innerworldly asceticism“ in Weberian parlance. 5. The rise of the modern, bureaucratic state and of modern, Western capitalism – in a word of „states and markets“ – and of the „impersonal orders“ of modern society more generally then completes the disenchantment process by purging all remnants of magic from everyday life.

Weber's is a very Protestant reading of Western Christianity. Charles Taylor's certainly is not (Taylor 2007). And his version of the neo-Weberian narrative is of particular interest here because it is the only one that Rosa cites. This is not the place to review Taylor's argument in full. There are plenty of summaries available (Warner, VanAntwerpen and Calhoun 2010). Instead, I will simply highlight several features of Taylor's argument that are important to understanding various blind spots in Rosa's theory. The first concerns Taylor's methodological approach. It is wholly and resolutely „interpretive“ (Taylor 2023). Accordingly, there is little discussion of „structure“, e.g., the social organization of the Western churches or of religious forms of social domination. The stated goal is to „understand“ not „explain.“ The second concerns the evidentiary basis of Taylor's argument. The bibliographical apparatus of *A Secular Age* consists almost exclusively of canonical works of philosophy and theology peppered with a few well-known studies of church history for good measure. There is little on the social history of Western Christianity and even less on the history of Western esotericism. History is reduced to intellectual history, social history is sidelined, and the history of the sacred becomes the history of the church. The third concerns his concept of „fullness“, by which he means experiences that suggest there is „something more“ to reality than the disenchanted world picture of scientific materialism would suggest. For some, that something more might be „God“ or „nirvana“ or something conventionally „religious.“ For others, it might just be a feature of human experience or a source of personal meaning, such as one might find in a devotion to family, say, or by listening to music. There is no discussion of a „dark“ antonym to fullness, such as „Angst“ or „emptiness.“

The most obvious link between Taylor's theory of secularity and Rosa's theory of resonance is their respective concepts of „fullness“ and „resonance.“ In this regard it is worth noting that *A Secular Age* was published in 2007 (Taylor 2007), just two years before references to „resonance“ began to appear in Rosa's work. As noted earlier, Rosa does not explicitly advocate a purely interpretive approach to social science, and in his programmatic writings, he is clear that attention to social structures remains an indispensable moment in any properly sociological analysis. Nor can Rosa be fairly accused of reducing social history to intellectual history. On the contrary, he attributes the contemporary „crisis of resonance“ to the dynamics of „acceleration“ whose primary driver is modern capitalism. But Rosa's resonance

theory does not follow these methodological precepts. What Rosa *does* do, at least implicitly, and where the deeper influence of Taylor's work is evident is in: 1. His treatment of resonance as an anthropological universal rather than a „historical individual“ (Weber). 2. His insistence that resonance is „uncontrollable“ despite clear evidence that it can be induced and manipulated, the paradigmatic example being the Nazi rally. 3. His focus on positive forms of resonance inspired by attunement and oneness and his omission of negative variants that arise from transgression and destruction such as one might experience in an orgy or a riot. 4. The omission of fear-inducing forms of resonance. This is particularly striking in one of Rosa's favorite examples: of a solitary walker resonating with a mountain. A mountain may certainly induce awe; but it may also induce fear, whether a physical fear of falling or a metaphysical fear of finitude.

For all of these reasons, modern forms of resonance must be inserted into the *social history of the sacred* which must in turn be inserted into *the social history of power*. Only then can we fully understand why Rosa's „axes“ of resonance have become theoretically visible, why some forms of resonance are omitted from his analysis, and why various „spheres of resonance“ have become organizationally distinct. They are what is left when the Christian sacred collapses into its constituent parts, the church loses its monopoly over the sacred, and transgressive forms of resonance are unleashed. And the „best account“ of those changes, to use Taylor's term, is a neo-Durkheimian narrative of fragmentation, not a neo-Weberian narrative of disenchantment.

3 Contemporary Culture: Secularization or Fragmentation?

Some versions of secularization theory center the Protestant Reformation. Others make the Scientific Revolution the turning point. Still others revolve around the Enlightenment or the Industrial Revolution. Or some combination of these events (Gorski and Altinordu 2008). But while the narratives differ in their details, the moral of the story remains the same: „the West“ is exceptional in its secularity, and in this regard, ahead of „the rest“ (Harrison 2018)

Of course, what is meant by „secularity“ also varies from one version of the theory to another. Typically, it means one or more of the following: 1. The differentiation of religious and non-religious spheres. 2. The privatization of religious life and/or the decline of religious authority. 3. The decline of individual religious belief and practice. Let's call these the negative tenets of secularization theory.

To each negative tenet, there corresponds a positive tenet such that: 1. Secular spheres (e.g., state and market) governed by secular logics (e.g., power and profit) (Bruce 2002). 2. A „naked public sphere“ (Neuhaus 1984) stripped of religion and governed by „public reason“ (Rawls 1997; Rawls 2005). 3. Personal beliefs and lifestyles freed from dogmatic prohibitions and „ontological insecurity“ and guided by personal choice and scientific rationality (Norris and Inglehart 2011; Wilson 2016).

Now, the negative tenets are not without merit, if by „religion“ one means „Christianity“, and if one restricts one’s vision to „the West“ and ignores „the rest.“ There is overwhelming evidence that avowedly *Christian* belief and practice have declined in Western societies. Nor is America any longer an exception to this rule. The Christian churches there have undergone a rapid contraction in recent decades, particularly amongst younger age cohorts, and that decline has not left „strict“ or „traditionalist“ churches untouched (Burge 2023; Jim Davis 2023; Pollack and Rosta 2017). What’s more, „the separation of church and state“ has become a core tenet in the Western model of liberal democracy. It has come under challenge by religious conservatives and now by right-wing populists. But the prospects for a second „Christendom“ seem remote at best. The role of religious ritual and religious elites in public life have surely also declined.

The case for the positive tenets is much weaker, particularly if one incorporates „spirituality“ into the analysis (Albanese 2007; Heelas and Woodhead 2005). Certainly, spiritual logics have penetrated secular spheres. This is perhaps most obviously true of the „soft“ spheres of art and eroticism. But it is also true of „hard“ spheres such as science and the economy. Notwithstanding Kantian prohibitions on metaphysical speculation from empirical premises, the „hard core“ of modern science is surrounded by a large penumbra of spiritual speculation on „the Tao of physics“ and the „origins of UFOs“ (Pasulka 2019; White 2018). Call it parascience. Nor is the penetration of the spiritual into the economic confined to the mere commodification of the spiritual; it extends to techniques for managing „human resources“ and maximizing personal „potential“ (Chen 2022; Purser 2019). And while the authority of Christian clergy has surely declined, it is not clear that the influence of scientific rationality has undergone a corresponding growth, at least not as a principle of „life conduct.“

And if one expands the analysis yet further to include „the sacred“ in a Durkheimian sense, then the positive tenets are quickly rendered untenable. Seen from this perspective, the „secularization of the West“ has not resulted in „the disenchantment of the world“ much less the triumph of scientific materialism. It would probably be more accurate to say that the „secularization of the West“ has resulted in the *pluralization of the sacred* (Berger 2014). In part, this process of pluralization is due to the fragmentation of the Christian sacred. To this though, one

must add a second process: the production of new forms of sacrality. Sacrality now comes in different sizes or scales ranging from the global (e.g., international human rights), through the transnational (e.g., extant „world religions“) and national („liberal democracy“) to the local (life-style enclaves) and individual (DIY spirituality).

In sum, the plausibility of the neo-Weberian *Zeitdiagnose* and exceptionalist claims about Western secularity depend upon a narrow definition of „the religious“ that excludes contemporary forms of spirituality and sacrality and implies that the world is far more „disenchanted“ and „rationalized“ than it is. Likewise, the plausibility of the neo-Weberian narrative and exceptionalist claims about the Western trajectory depend upon a foreshortened historical perspective that stops at early modernity.

For if we extend our historical time horizon further back, not to 1500CE, as Taylor does, but to, say, 100CE, we find a cultural situation that more nearly resembles our own (Hopkins 2000). In the Western Empire, we find a variegated landscape that includes: 1) various and competing forms of monotheism, some Christian, others not, alongside. 2) high-brow, elite philosophies, some radically materialist (Epicureanism), some radically spiritualist (Gnosis), and others in between (Aristotelianism); 3) low-brow mass cults, some promising health and wellness, others eternal life, still others some of both. In short, we find a degree of diversity not unlike that which characterizes our own late imperial era.

Nor is this situation as exceptional as many moderns imagine. If we extend our geographical frame further out, beyond the bounds of Europe and its settler colonies, to the other great civilizations of Eurasia and Africa, our cultural situation suddenly appears more normal than exceptional. China and India have never been dominated by a single religion. Nor have the Muslim regions of the Near East ever been dominated by a single religious authority. Only Western Europe combines these two features.

4 From Monopolization to Fragmentation: A VERY Short History

Seen in a longer and wider perspective, what really sets the West apart is not its modern „secularity“ so much as its Medieval monopoly: *the monopoly of legitimate forms of the sacred claimed by the Roman Church* and largely achieved by around the year 1200. By this time, the Roman Church had effectively defined sacred space, time, objects, rituals and persons.

In brief: *Space*: Europe had been divided into a system of parishes centered around churches (Bartlett 1993; Mazel 2008). *Time*: Its calendar was defined around the stages of Christ's life and the celebration of his Saints. *Objects*: Relics of Christ and his saints and martyrs had been redistributed across the European landscape. *Rituals*: The seven sacraments of the Roman Church had been codified and now organized the various stages of the life cycle. *Persons*: Priests and monks were recognized as „religious“ persons leading a higher vocation than lay Christians. *Legitimacy*: By this time, the Roman Church was in a position to define and suppress „heresy“ via the Inquisition and its domestic Crusades within Europe. And it did this of its own authority, without the consent of secular rulers. Equipped with a proto-bureaucratic administration, armed with mercenary regimes, and funded via tithes and tributes, the Roman Papacy was not directly dependent on worldly princes for legal, military or financial support. It was a sort of pan-European super-state. As such, it conducted its own foreign policy and supplied states with jurisprudence and functionaries (Grzymala-Busse 2023).

As an organization, the Medieval Church had certain features that set it apart from religious organizations across world history. It was *autonomous* from worldly authority, not only in legal principle but also in material fact. Church authority was *centralized and hierarchical*. It centered in Rome and the Papacy and extended down a chain-of-command. It was *hierocratic*, governed by a priestly caste that reproduced itself socially, via the ritual of ordination, rather than biologically, by means of procreation. Autonomous, centralized, hierarchical, and hierocratic – no other religious organization combined these features. And it was this combination of features that made the monopoly possible.

The unique position of the Roman Church in what became „Europe“ was due to a series of highly-contingent – or if you prefer: providential – events, including: the conversion of Emperor Constantine to the Christian faith and the establishment of Christianity as the official faith of the Roman Empire; the subsequent emergence of the Bishop of Rome as *primus inter pares* within the churches of the Western Empire; the relocation of the Imperial Capital to Constantinople and the subsequent collapse of Imperial power in the Western Empire; the collapse of urban life and the „feudalization“ of political authority following the „Barbarian invasions“ and the rise of the Roman Church as the principal source of legal and cultural authority. This process was basically complete by Late Antiquity (ca. 700). However, it was not until the papal reforms of the 11th and 12th centuries that the autonomy of the church – including claims to superiority vis-à-vis worldly rulers – was fully consolidated. The peculiarity of this trajectory can be seen, not only in the contrast with the highly decentralized system of religious authority in the Islamic world, but also in the contrast with the „autocephalous“ and „Caesarist“ system of Orthodox Christianity.

„Fragmentation“, as used here, refers to the gradual collapse of the Roman monopoly and its various consequences. It occurred in five overlapping phases over the course of some eight centuries: 1. *Internal rivalries*. The (re)emergence of princely power and the rise of the commercial bourgeoisie beginning interacted with clerical rivalries within the Roman Church during the late Middle Ages, weakening and then dividing the Papacy in the „Great Schism.“ 2. *Territorial oligopoly*. The success of the Protestant Reformations led to the emergence of three competing „religious firms“ – Catholic, Lutheran and Calvinist – each of which dominated particular territories. Reformation historians refer to this process as „confessionalization.“ 3. *Free markets*. The (relative) failure of the confessionalization process along the commercial axis stretching up the Rhine and its tributaries and across the Atlantic to the English Colonies created a zone of religious competition between rival sects and movements which set the stage for the religious revivals and democratic revolutions of the late 18th century. 4. *Globalization of the religious market*. Imperial and commercial expansion introduced non-Western rivals and religious hybrids into the West’s religious markets, gradually exposing a broader public to non-Christian religions. 5. *Opening of the religious market*. During the second half of the 20th century the separation of church and state and freedom of conscience in Western liberal democracies led to the proliferation of non-religious rivals to religious firms and to highly individualized and hybridized understandings of the sacred. 6. *The New Market for Attention*. The rise of mass media and then of social media allowed non-religious actors and organizations to capture and commoditize the most elementary particle of the sacred: human attention itself. *Experience itself underwent fragmentation*. Experiences of an integrated sacred were increasingly displaced by fragmented experiences of resonance.

5 Conclusion: Resonance in a Semi-Secular Age

Thus far, this essay has highlighted various deficiencies of resonance theory by contrasting it with classical theories of the sacred. Resonance theory focuses mainly on the phenomenology of individual experience. In this, it diverges most sharply from the Durkheimian tradition, which took the sociology of collective rituals as its point of departure and included an ontological and moral dimension. Rosa’s theory most resembles Protestant theories of the sacred, which likewise emphasized individual experience. But it differs from both the Durkheimian and Ottonian traditions in omitting dark and transgressive forms of the sacred, which inspire „fear and trembling“ or arise out of excess and destruction. And also in detaching resonance from religion.

But these deficiencies can also be construed as advantages. For who today still has a „shattering“ experience of „self-transcendence“ that leads to a „second birth“ in a conventionally religious sense? „Collective experiences“ of any kind are rare in the increasingly individualistic societies of the modern West. And the ongoing decline of organized Christianity in Western societies suggests that it will be especially rare for such experiences to occur within traditionally religious settings. They are more common during musical festivals than religious services. And so not likely to give rise to moral beliefs beyond „fear of missing out“ or sacred objects other than personal mementos. Nor do such experiences always culminate in „effervescence“, an overflowing of boundaries and emotions. They may take the form of momentary epiphanies or feelings of joy. The great advantage of resonance theory is that it opens our eyes to more personal, more „secular“ and less intense experiences that do not clear the bar of „transcendence.“ Seen in this way, resonance theory might seem like the appropriate theory for our „secular age.“

Do we live in a „secular age“?

In his two master-works, *Sources of the Self* and *A Secular Age*, Charles Taylor argues that we do. He advances an influential *Zeitdiagnose* encapsulated in five neologisms: „the buffered self“, „the immanent frame“, „exclusive humanism“, „ordinary flourishing“, and „fullness.“ By the „buffered self“, Taylor understands a modern self that has both „inner depths“ and „external boundaries.“ As such, it seeks meaning and orientation from within rather than without and cannot be penetrated or possessed by outside forces. By the „immanent frame“, Taylor means a „disenchanted“ view of the „natural“ world as a material reality governed by impersonal laws. For some, the immanent frame implies „exclusive humanism“, the belief that „this is all there is“ and the meaning of a life is made not found. For most, this leads to a focus on „ordinary flourishing“, a vision of the good life that focuses on friends and family, health and wealth, and so on. But for many, including those who subscribe to exclusive humanism, there will be moments of „fullness“ that suggest that this is *not* all there is and that meaning is not all humanly-made. And for a few, fullness can supply the predicate for religious belief.

Taylor’s diagnosis is not entirely wrong. But it’s not entirely right either. It’s better described as half right. *Exactly* half right in fact. Taylor is right about inner depths, for example, but wrong about „external boundaries.“ If he *were* right, resonance theory would be wrong and „spirit-filled“ religions like Pentecostalism would be declining, rather than exploding. The truth is that most Westerners, religious or not, do not subscribe to what we might call „exclusive materialism.“ Instead, the broad acceptance of scientific materialism – the core of what Taylor means by „the immanent frame“ – more often goes together with a metaphysics of „spiritualism“, the belief that the material world contains immaterial forces and hidden dimensions of some kind. Taylor is also right about the dominance of im-

manence. But he is wrong about its contents and origins. The „death of God“ has not led to the triumph of scientific materialism, as radical versions of secularization theory had once predicted. Instead, it has led to a return of the gods. Not the personal gods of the pre-Christian era, to be sure, nor the „impersonal“ gods of Weber’s „value-spheres“ but rather something in between: an immanent but „enchanted“ order full of both personal „heroes“ and impersonal „spirits.“ In such a world, „ordinary flourishing“ does not suffice; *extraordinary* flourishing becomes both possible and desirable. For some, this might mean „resonance.“ But for others it takes darker and more transgressive forms. Rosa himself admits as much in *When Monsters Roar and Angels Sing*, his own, semi-autobiographical study of the heavy-metal scene. An immanent frame filled with friends and family is not enough; monsters and angels must be summoned, too.

We may not live in a Christian age anymore. But ours is not a „secular age“ either. It is rather a semi-secular age in which traditional religion, DIY spirituality, and scientific materialism co-exist and inter-mix. Politically, the fundamental challenge of the semi-secular age is not the hoary question of „church and state“ so much as the challenge of sustaining democratic solidarity amidst deep diversity. Given the many challenges facing Western liberal democracies, both from within (populism) and from without (climate), democratic solidarity is not only desirable but imperative. How it can be sustained in the face of growing diversity is the great, unanswered question. Existentially, the corresponding challenge is not the supposed „meaninglessness“ of modern existence. Rather it is making sense of the surfeit of meanings that bombard us on a daily basis. In this sense, the political and existential challenges are intertwined. Whether we will solve them remains to be seen.

Resonance may be part of the answer. But it is surely not the whole of the answer, whether to the individual search for „a life worth living“ much less to a democracy worth preserving. Classical theories of the sacred provide some clues about what is needful: collective forms of resonance, sacred times and places, all linked to a sense of the right.

Bibliography

- Albanese, Catherine L. 2007. *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Bartlett, Robert. 1993. *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950–1350*. London: Allen Lane.
- Bataille, Georges. 1986. *Erotism: Death and Sensuality*. City Lights Books.
- Bataille, Georges, and Robert Hurley. 1988. *The Accursed Share*. New York: Zone Books.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

- Bennett, Jane. 2001. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Berger, Peter L. 2014. „The Many altars of Modernity.“ In *The Many Altars of Modernity*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Berger, Peter L. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burge, Ryan P. 2023. *The Nones: Where They Came from, Who They Are, and Where They Are Going*. Mineapolis: Fortress Press.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chen, Carolyn. 2022. *Work Pray Code: When Work Becomes Religion in Silicon Valley*. Princeton University Press.
- Clements, Keith W. (Ed.). 1992. *Friedrich Schleiermacher*. Minneapolis: Fortress Press.
- Durkheim, Emile, Carol Cosman, and Mark Sydney Cladis. 2001. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Eire, Carlos MN. 1989. *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea. 1961. *The Sacred and the Profane; the Nature of Religion*. New York: Harcourt.
- Falasca-Zamponi, Simonetta. 2011. *Rethinking the Political: The Sacred, Aesthetic Politics, and the Collège de Sociologie*. Montreal: McGill-Queen's Press-MQUP.
- Gauchet, Marcel. 1997. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Gorski, Philip S., and Ateş Altınordu. 2008. „After Secularization?“ *Annual Review of Sociology* 34(1): 55–85.
- Grzymala-Busse, Anna M. 2023. *Sacred Foundations: the Religious and Medieval Roots of the European State*. Princeton: Princeton University Press.
- Gura, Philip F. 2007. *American Transcendentalism: A History*. New York: Macmillan.
- Harrison, Peter. 2018. *Narratives of Secularization*. London/New York: Routledge.
- Heelas, Paul, and Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hennis, Wilhelm. 1982. „Max Webers Fragestellung.“ *Zeitschrift für Politik* 29(3):241–81.
- Hopkins, Keith. 2000. *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*. New York: Free Press.
- James, Michael, Jeremy Carrette, William James, and Eugene Taylor. 2003. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London/New York: Routledge.
- Jaspers, Karl. 1953. *The Origin and Goal of History*. London: Routledge & K. Paul.
- Jim Davis, Michael Graham. 2023. *The Great Dechurching*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Joas, Hans. 2021. *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford: Oxford University Press.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Lehmann, Hartmut. 2008. „Max Weber and the Dialectics of Disenchantment and Re-enchantment in Modern History.“ *Max Weber in the 21st Century: Transdisciplinarity within the Social Sciences*: 73–80.
- Lukes, Steven. 1972. *Émile Durkheim; His Life and Work, A Historical and Critical Study*. New York: Harper & Row.

- Mazel, Florian. 2008. *L'espace du diocèse: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Merleau-Ponty, Maurice, and Colin Smith. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Muir, Edward. 1997. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Neuhaus, Richard John. 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. 2011. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Noys, Benjamin. 2000. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
- Otto, Rudolf. 1926. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Michigan: H. Milford, Oxford University Press.
- Pasulka, Diana Walsh. 2019. *American Cosmic: UFOs, Religion, Technology*. Oxford: Oxford University Press.
- Pollack, Detlef, and Gergely Rosta. 2017. *Religion and Modernity: An International Comparison*. Oxford: Oxford University Press.
- Purser, Ronald. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.
- Rawls, John. 1997. „The Idea of Public Reason Revisited.“ *The University of Chicago Law Review* 64(3): 765 – 807.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Reckwitz, Andreas, and Hartmut Rosa. 2023. *Late Modernity in Crisis: Why We Need a Theory of Society*. Cambridge/Hoboken: Polity Press.
- Rosa, Hartmut. 2013. „Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik.“ Pp. 23 – 54 in *Was ist Kritik?*, edited by Tilo Wesche and Rahel Jaeggi. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*. New York: John Wiley & Sons.
- Rose, Matthew. 2022. *A World After Liberalism*. New Haven: Yale University Press.
- Schluchter, Wolfgang. 1985. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Schluchter, Wolfgang. 2009. *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sedgwick, Mark J. 2009. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Philip. 2020. *Durkheim and After: The Durkheimian Tradition, 1893 – 2020*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Stigliano, Tony. 2002. „Fascism's Mythologist Mircea Eliade and the Politics of Myth.“ *ReVision* 24(3): 32 – 39.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2023. „Interpretation and the Sciences of Man.“ Pp. 156 – 200 in *The Philosophy of Society*, edited By Rodger Beehler and Alan R. Drengson. London: Routledge.
- Tschannen, Olivier. 1991. „The Secularization Paradigm: A Systematization.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4): 395.
- Waldenfels, Bernhard. 1997. *Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen, and Craig J. Calhoun. 2010. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

- Weber, Max. 1958. „Religious Rejections of the World and Their Directions.“ Pp. 257 – 361 in *From Max Weber*, edited by Hans Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- White, Christopher G. 2018. *Other Worlds: Spirituality and the Search for Invisible Dimensions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilson, Bryan R. 2016. *Religion in Secular Society: Fifty Years On*. Oxford: Oxford University Press.

II Theologische Grundlegungen des Resonanzverhältnisses

Bernhard Nitsche

Resonanz von Gottesbild und Lebensform: Der Mensch als Ebenbild Gottes

Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört zu den Selbstverständlichkeiten christlicher Theologie im 20. Jahrhundert. Sie zeichnet den Menschen als das geschöpfliche Wesen vor Gott und in der Beziehung zu Gott aus, das zur Partnerschaft mit Gott berufen ist. Daher gehört die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in das Zentrum christlich-theologischer Anthropologie.

Sobald nach der Resonanz von Gottesbild und Lebensform gefragt wird, kann die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als die christlich-theologische Magna Charta für alles vertikale Resonanzdenken beansprucht werden. Dabei zeigen die biblischen Aussagen und ihre Rezeptionen bereits, dass es unterschiedliche Modelle der Korrespondenz von Gottesbild und Lebensform gibt. So wird deutlich, dass sowohl die Lebensform und ihre sinnstiftende Reflexion im Transzendenzbezug eine Rückwirkung auf das Verständnis Gottes hat, wie umgekehrt ein leitendes Verständnis Gottes für das Selbstverständnis und die Lebensform des Menschen bedeutsam ist und stilbildend sein kann. Hartmut Rosa hat in seinen Hinweisen zu einer religiös-vertikalen Resonanz diese mit Bezug auf Peter Sloterdijk vor allem als intime und radikale Innenrelation von Seele und großer Transzendenz thematisiert, aber bisher weniger unter dem Aspekt der Lebensform bedacht (Rosa 2016, 446–447). Andererseits kennt Rosa nicht nur die vertikale Resonanzbeziehung, die religiös strukturiert sein kann, wenn sie den unverfügbaren Grund von Dasein und Bewusstsein zum Thema macht. In inhaltlicher Fortschreibung und religionsphilosophischer Grundlegung vertikaler Resonanzbeziehungen kann dieses Modell auch Anregung für ein Verständnis religiöser Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung haben (Nitsche 2022). Selbstverständlich spricht Rosa auch und vor allem von horizontalen Resonanzbeziehungen in interpersonalen und gesellschaftlichen Kontexten. Darüber hinaus ist religiös von besonderem Interesse, dass sich die vertikale und die horizontale Resonanzbeziehung in diagonalen Resonanzachsen und Resonanzräumen verschränken, sofern es sich dabei um Übergangsobjekte, Rituale und kulturell geformte Ereignisse, Events oder Lebenszusammenhänge handelt, die z.B. in Ordensregeln praktisch operative Bedingungen der Möglichkeit für Resonanzereignisse darstellen. Im religiösen Kontext sind dafür u.a. sakramentale Handlungen paradigmatisch (Nitsche 2023a; Nitsche 2023b). Wird Resonanz als die lebendige Beziehung wechselseitiger Anrührung, innerlicher Berührung, inhaltlicher Anregung und relevanter Transformation verstanden, so kann im Rückbezug zur französischen Phänome-

nologie und Hans Waldenfels deutlich gemacht werden, dass die passive Dimension des geschichtlichen Widerfahrnisses und die pathische Prägung durch Umstände unter den Leitaspekten der Unverfügbarkeit und der Selbstwirksamkeit bei Rosa schwächer angesetzt ist. Dies kann auch für die Bestimmung der Unverfügbarkeit vertikaler Transzendenzbeziehungen zu letzten Ganzheiten (Natur, Geschichte, Gott) geltend gemacht werden, ebenso wie soziologisch für Machtdiskurse und Klassenkonflikte, die sich zunehmend verschärfen. Gerade die trinitätstheologischen Hinweise am Ende des Beitrags machen deutlich, wie sehr Gottesbild und menschliches Selbstverständnis bzw. die menschliche Lebensform und ihre religiösen Implikationen miteinander verschränkt sind, sodass es zwischen den vertikalen und den horizontalen Resonanzbeziehungen wechselseitige Verfügungen gibt. Deshalb schließt der Beitrag mit Impulsen für die Lebensform, die sich aus dem christlichen Gottesbild heraus ergeben. Diese Korrespondenz soll am Ende aufgenommen und exemplarisch an den Positionen von Origenes, Augustinus, Leonardo Boff und Bernd Jochen Hilberath veranschaulicht werden (4. Exemplifikationen).

Wenn in der Moderne und in der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland von der unantastbaren oder unverlierbaren Würde des Menschen gesprochen wird, so kann der biblische und jüdisch-christliche Hintergrund der Auszeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes nicht bestritten werden (3. Geschichtliche Aktualisierungen). Dieser Zusammenhang muss nicht besagen, dass die unantastbare und unverlierbare Würde jedes Menschen nicht auch noch anders und durch andere Traditionen begründet werden kann. Behauptet wird nur, dass die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit ein zentraler semantischer Bezugspunkt und normativer Hintergrund für die moderne Rede von der unveräußerlichen Würde des Menschen ist. Zudem bietet dieser theologische Zusammenhang auch dort noch religiöses Begründungspotenzial an, wo die säkulare Rede von der unveräußerlichen und unantastbaren Würde des Menschen aus philosophischen oder kulturellen Gründen abgelehnt wird (Kobusch 2023, bes. 109–118; Pannenberg 1988–1993).

1 Begriff und biblischer Bedeutungszusammenhang

Mit der Auszeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes ist die spezifische Sonderstellung des Menschen beschrieben, die sich aus der schöpferischen und kommunikativen Menschenbezogenheit Gottes und der darin und dadurch möglichen Gottbezogenheit des Menschen begründet. Sie aktualisiert den biblischen

Befund der Rede vom Menschen. Zwar ist der Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine „moderne Wortbildung“, mithin die deutsche Übersetzung des lateinischen *imago dei*. Die lateinische Formulierung leitet sich vom griechischen εἰκών (τοῦ θεοῦ) ab. Im Neuen Testament gibt der griechische Ausdruck den in der Priesterschrift in Gen 1,26–28 verwendeten Begriff *šəlaēm* (שְׁלֵאֵם) wieder. Das Konzept der Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26–27 wird allerdings durch zwei Begriffe beschrieben: durch *šəlaēm* (שְׁלֵאֵם) und *dāmūt* (דָּמוּת). Entsprechend übersetzt die Einheitsübersetzung: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild (Grundform *šəlaēm*), uns ähnlich (Grundform *dāmūt*)! [...] Gott erschuf den Menschen als sein Bild (*šəlaēm*), als Bild Gottes (*šəlaēm*) erschuf er ihn.“

Während *šəlaēm* 17-mal im Ersten Testament verwendet wird und ein Bildnis, eine Statue oder eine dreidimensionale Plastik bezeichnet, unterstreicht *dāmūt* den Charakter der Abbildung und Nachbildung. Dementsprechend unterscheidet die Tradition zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen als *imago*, die dem Menschen unverlierbar gegeben ist, und der Ähnlichkeit zu Gott, *similitudo*, zu deren Verwirklichung der Mensch der spezifischen Zuwendung Gottes in der Gnade bedarf.

Der Begriff der Ähnlichkeit ist allerdings missverständlich, insofern eine analoge Rede ein Entsprechungsverhältnis im Verhalten bezeichnet. Es geht um ein Entsprechungshandeln. Insofern ist Gott nicht Vater oder Mutter, sondern kann in seinem liebend-zuwendenden und sorgend-erhaltenden Verhalten mit einem väterlichen oder mütterlichen Verhalten sinnvoll in Verbindung gesetzt werden. Das leitende Gottesbild ist darum nur in Rückbindung an die leitende Gotteserfahrung möglich. Deren Profile und Leitlinien ermöglichen es, angemessene und weniger angemessene theologisch-reflexive Grundlegungen dieser Gotteserfahrung zu unterscheiden. Wenn christliche Trinitätslehre daher vom Vater, Sohn und Geist spricht, ist der symbolische Charakter dieser Rede in einer lebensdynamischen Differenzierung von Gottes Handeln und Selbstsein zu beachten. Vom Sohn als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) kann in ausgezeichneter Weise daher nur sinnvoll gesprochen werden, wenn grundständig alle Menschen Ebenbild Gottes sind und wie Söhne und Töchter Gottes angesehen werden.

Sowohl nach dem biblischen Befund als auch nach der Rezeption der Tradition sind Gottes schöpferische Ermöglichung des Menschen und seine Zuwendung zum Menschen deshalb die Voraussetzungen dafür, dass der Mensch sich in Beziehung zu Gott erfahren und wissen kann. Darüber hinaus ist der Mensch in der Beziehung von Mensch zu Mensch unter seinesgleichen von gleicher Würde, weil alle Menschen in unverlierbare Würde eingesetzt sind. Dies wird durch den Noah-Bund und die Noachidischen Weisungen (Gen 9,1–13) unterstrichen, sowie durch das zentrale und ausdrückliche Tötungsverbot (Gen 9,6; Ex 20,13; Ex 21,12; Ex 23,7; Dtn 5,17; Ex 19,11). Schließlich kommt der Gleichheitsgedanke auch dadurch zum Ausdruck,

dass der Israelit ebenso wie der Fremde vor dem Gesetz und vor Gott gleichgestellt ist (Fremdlingsexistenz: Gen 15,13–14; Gen 37,2–3).

Für die Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes können unterschiedliche Referenzen in der Tradition ausgemacht werden, die den vier Konzepten der Geistanalogie, der Gestaltanalogie, der Herrschaftsanalogie und der Relationsanalogie folgen (Braun 2023, 16–52).

1.1 Geistanalogie

In der Patristik interpretierten insbesondere Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa und Augustinus die Gottebenbildlichkeit des Menschen als rationalen Geist (*mens rationalis*). Dabei konnten sie auf Platon zurückgreifen, der in seiner Seelenlehre die Vernunftseele als besten Teil hervorhob und sie auf das Göttliche bezog (Pröpper 2011, 197). Entsprechend argumentiert Augustinus in Buch XIV, 8 von *De Trinitate*, dass der Mensch Kraft seiner Gottebenbildlichkeit fähig zur Unendlichkeit (*capax infiniti*) sei und durch seine Vernunftnatur Gott erkennen könne. Nach Thomas von Aquin haben alle Geschöpfe und auch der menschliche Leib eine Spurähnlichkeit (*similitudo vestigii*) mit dem Göttlichen. Hingegen ist der menschlichen Natur durch die Abbildhaftigkeit der Vernunft eine Nachahmung Gottes möglich: „Der Mensch ist, da er aufgrund seiner Geistnatur (*intellectualem naturam*) als nach dem Bilde Gottes gestaltet betrachtet wird, insofern in höchster Weise nach dem Bilde Gottes geformt, als die Geistnatur Gott in höchster Weise nachahmen kann“ ((Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Bd. I 93,4).

1.2 Gestaltanalogie

Aufgrund des Wortes *ṣəlaēm*, das mit „Statue, Plastik“ oder „dreidimensionales Abbild“ übersetzt werden kann, und des Wortes *dāmūt*, das durch „Form“ oder „Äußeres“ bestimmt ist, entwickelte sich die Deutung der Gottebenbildlichkeit in Form der Gestaltanalogie. Demnach ähnelt der Mensch Gott aufgrund seiner Gestalt. Diese Deutung konnte auf Gen 5,3 zurückgreifen, nach der Seth seinem Vater Adam wie ein Bild (*ṣəlaēm*) ähnelt. Herausragend wurde die Bedeutung des aufrechten Ganges, ein Motiv das Laktanz von Xenophanes übernimmt, um im Unterschied zum Tier mit dem Blick nach oben auch die Nähe und das Wohlwollen der Götter in Bezug auf den Menschen zu unterstreichen. Zu Beginn seiner Metamorphosen erzählt Ovid von Prometheus' Schöpfung der Welt: „Während die übrigen Wesen gebückt zum Erdboden blicken, ließ er den Menschen den Kopf hoch halten und hieß ihn den Himmel schauen und aufrecht das Antlitz empor zu den

Sternen erheben“ (Ovid, *Metamorphosen* I, 84–86). In dieser Linie ist Philon von Alexandrien der erste, der die aufrechte Gestalt des Menschen mit Gen 1,26–27 verbindet und darin die göttliche Verwandtschaft des Menschen erblickt: „während (der Schöpfer) den Blick der anderen Wesen nach unten lenkte und bannte, so dass sie die Erde betrachten, hat er dagegen den des Menschen emporgewendet, damit er den Himmel anschau[e], da er kein Erdenwesen, sondern wie das alte Wort lautet, ein Himmelswesen ist“ (Philon von Alexandria, *De plantatione* 16–17).

1.3 Herrschaftsanalogie

Wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen funktional gedeutet, so findet sie ihre Sinnspitze im Herrschaftsauftrag gegenüber den Tieren der Erde. Gen 1,26c formuliert: „Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen“. Vers 28 hebt die Fruchtbarkeit des Menschen hervor und bestimmt den Menschen als denjenigen, der sich die Erde unterwerfen soll und walten soll „über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen“. Die Worte in den Versen 26c und 28 sind somit erklärende Interpretationen der Hauptaussage in Vers 26b: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich“ und 27ab: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn“. Die beiden Begriffe walten und herrschen bringen zum Ausdruck, dass der Mensch über die Tiere walten soll, wie Gott in seinem Schöpferwillen über sie waltet. Sodann soll der Mensch über die Welt herrschen, wie Gott über die Welt herrscht, indem er sie fürsorglich als Haus des Lebens eingerichtet hat. Darin wird deutlich, dass die Herrschaftsanalogie ihr Vorausbild in der Königsherrschaft Gottes zugunsten des Lebens hat und darin ihr Maß findet. Zugleich hat diese Königsanalogie höchste politische Bedeutung. Gehört es doch zur altorientalischen Königsideologie ebenso wie zur ägyptischen Pharaonentheologie, dass allein der König als Stellvertreter der Gottheit auf Erden eingesetzt und ermächtigt ist, gottgleich zu herrschen. In nach-königlicher Zeit und im Gegensatz dazu sind nun hebräisch alle Menschen berufen, als Stellvertreter:innen über die Erde zu herrschen und über die nichtmenschlichen Bewohner zu walten. Damit wird die Gottebenbildlichkeit zu einer Grundfigur der Anthropologie, die mit einer Demokratisierung der Königsideologie (Werner Schmidt) und mit einer Royalisierung des Menschen (Bernd Janowski) einhergeht. Nach Walter Groß werden in den Epochen der Schöpfung und der Sintflut die „grundlegenden Ordnungen des Lebensraums und der friedlichen Koexistenz aller Lebewesen“ festgelegt (Groß 1981, 261).

Die drei unterschiedlichen Interpretationen des Verbs *rādāh* (רָדָה) kennen mit Claus Westermann die Motivik des Unterwerfens und der Herrschaft, wohingegen Bernd Janowski mit anderen und älteren Übersetzern den Herrschaftsauftrag (*dominium terrae*) im Sinne königlicher Verantwortung und universaler Ordnungsfunktion herausstellt. Demgegenüber betonen Norbert Lohfink und Erich Zenger die Hirtenfunktion, die verbunden mit Gen 1,29 nur eine Bestimmung zur pflanzlichen Nahrung kennt. Das Verb *rādāh* wird dabei vom akkadischen Verb *redū* abgeleitet und mit der Bedeutung „begleiten, führen, weiden, gehen“ versehen (Lohfink 1988, 22–23).

1.4 Die Relationsanalogie

Die Beziehungsanalogie bestimmt den Menschen als Beziehungswesen (*coram deo*). Betont wird das besondere Verhältnis zwischen Gott und Mensch, innerhalb dessen die Sozietät der Ich-Du-Beziehung oder des Mann- und Frau-Seins besonders akzentuiert wird. In dieser Weise kann mit einer dialogischen Philosophie herausgestellt werden, dass der Mensch nur unter Menschen ein Mensch ist, wie Fichte betont. Zugleich wird das Ich in seiner Individualität und Identität nur in Beziehung zum Du und aus der Ansprache, Zuwendung, Fürsorge und Anerkennung durch ein Du. Solche Inter-Personalität schließt den ganzheitlichen Lebensvollzug des Menschen ein und damit auch seine geschlechtliche Identität. Wenn für das alttestamentliche Menschenverständnis unterschiedliche Aspekte geltend gemacht werden können, so kommt doch darin die Einheit der Person im Zusammenspiel seiner Verfasstheit als hinfalligen (בָּשָׂר *basar*), bedürftig-verlangenden (נֶפֶשׁ *nefes*), ermächtigten (רוּחַ *ruah*) und vernünftig-verantwortlichen (לֵב *leb*) Menschen vor Gott ins Spiel (Wolff 1994, 25, 49, 57, 68). In der Alternative von Leben und Tod „gehört Gott ganz auf die Seite des Lebens“ (Albertz 1992, 467).

Dabei kann zugestanden werden, dass diese Rede im Ersten Testament selbst wenig Nachhall findet und neutestamentlich vor allen Dingen über Jesus Christus als vollendungsbezogene, endzeitliche Mensch (ἔσχατον Ἀδάμ) an Bedeutung gewinnt.

2 Systematische Implikationen der Gottebenbildlichkeit

Mit Thomas Pröpper kann der Kern der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die besondere Qualität bestimmt werden, wie der Mensch unter den vielen Ge-

schöpfen der Erde herausgestellt und ausgezeichnet wird. Die Gottebenbildlichkeit ermöglicht es dem Menschen, von sich selbst her und für sich eine Entsprechung zu der personalen Beziehung zu erkennen, mit der Gott in die Beziehung zum Menschen eintritt. Die Menschenbezogenheit Gottes ist darin Grund und Voraussetzung der Gottbezogenheit des Menschen. In dieser Grundkorrelation erlangt der Bildgedanke seine volle Bedeutung. Denn die Bezogenheit Gottes auf den Menschen geht jeder Beziehung des Menschen zu Gott voraus und eröffnet das Menschsein als dialogische Partnerschaft mit Gott. Diese Berufung zur Partnerschaft mit Gott verleiht dem Menschen eine „einzigartige Würde in der geschaffenen Welt“ (Hengel 1971, 117–118). In dieser Partnerschaft und Würde ist der *Kern der Gottebenbildlichkeitsaussage* formuliert:

Der Mensch ist das einzige Wesen auf Erden, dem gegenüber Gott sich *als* Gott zu definieren und das ihn seinerseits, indem es sich als Geschöpf weiß und bejaht, als Gott *anzuerkennen* vermag. Allein deshalb konnte sich mit dem Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen ja auch der Gedanke der Herrlichkeit und der Ehre Gottes verbinden. Und ebenso der Gedanke der Geschichte, in die Gott sich selbst, eben weil er in ihr seine Ehre, die Anerkennung seines Gottseins, aufs Spiel setzt, hineinziehen lässt. Allerdings hängt die *Wirklichkeit* einer personalen Relation zu Gott davon ab, dass Gott selbst sie eröffnet. Dies wiederum impliziert (und bekräftigt), dass der Mensch für Gott ansprechbar sein muss, ihm antworten kann und verantwortlich ist. Also öffnet sich der Gedanke der Gottebenbildlichkeit für den Gedanken der Geschichte (und des Bundes) zwischen Gott und den Menschen, ja er ist Voraussetzung dieses Gedankens, da er den Menschen zum *möglichen Partner Gottes* qualifiziert: zum *freien Gegenüber Gottes auf der Erde* (Pröpper 2011, 179).

In dieser Beziehung Gottes auf ihn hin ist der Mensch gerufen und berufen als freies Gegenüber zu Gott, die Anrede Gottes zu hören, um Gemeinschaft mit Gott zu haben. Die Anrufung Gottes durch den Menschen setzt die Selbsterschließung Gottes als Ruf an den Menschen voraus. Diese geschieht einerseits in der Erschaffung des Menschen und in der Konstitution des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses und andererseits in der Namensoffenbarung am Horeb (Ex 3,14). Als Bild Gottes ist der Mensch eben Partner Gottes, denn Gott segnet die Menschen nicht nur, sondern spricht auch zu ihnen (Gen 1,28), wohingegen er über die Tiere nur seinen Segen spricht. Dass Gott in besonderer Weise seine Hand zum Schutz auf den Menschen legt und seine besondere Würde garantiert, kommt durch die Immunität des Menschen, das bleibende Verbot zum Ausdruck, Menschenblut zu vergießen (Gen 9,6). Diese Immunität wird ausdrücklich damit begründet, dass Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen hat. Menschliches Leben darf daher nicht angetastet und ausgelöscht werden. Die universale anthropologische Bedeutung Jesu Christi liegt schließlich darin, dass er den endgültigen Sinn des Menschseins aufschließt und die von Gott her angezielte Endgestalt des hingebungsvollen Menschen in geschichtlicher Weise vergegenwärtigt. Hingebungsvoll soll sich der

Mensch zugunsten der Herrschaft Gottes als Raumeröffner und Protagonist des Lebens für alle und der spezifischen Würde der Menschen engagieren. So ist Jesus Christus der Erste der neuen Menschheit und der Anführer zum Leben. Damit ist der Zielpunkt des menschlichen Daseins, das mit Staub und Erde begonnen hat (Gen 2,7), nicht nur ursprünglich verwirklicht, sondern auch das Ziel für alle Menschen offenbar: eine Freiheitsexistenz, die sich in der Liebe zu Gott und zu den Menschen und zu den Mitgeschöpfen verwirklicht.

Der Mensch als freies Gegenüber und möglicher Partner Gottes widerspricht daher nicht den christologischen Gottebenbildlichkeitsaussagen im Neuen Testament, sondern gewinnt in ihnen eine Deutlichkeit als die „allen Menschen eröffnete *reale Zielbestimmung jener noch offenen menschlichen Wesensmöglichkeit*“. Darin geht es um das „zur *Erfüllung* gelangende Menschsein“, das in der „Gestaltung mit Christus, d. h. in Entsprechung zu dem Gott, der seine Liebe durch Jesu ursprünglich von ihr erfülltes, ihr vollkommen entsprechendes und in ihr schon vollendetes Dasein endgültig offenbarte“ (Pröpper 2011, 190). Es ist folglich Gottes eigene Herrlichkeit und Ehre, die in der Herrschaft der Liebe als ursprünglicher Bestimmung des gottebenbildlichen Menschen durch Jesus Christus als Selbstoffenbarung hervortritt. Der eschatologisch „Erstgeborene von den Toten“ ist protologisch der „Erstgeborene vor aller Kreatur“. Durch ihn und auf ihn hin ist alles erschaffen (Kol 1,15–18). In Christus – so das christliche Selbstverständnis –, sind alle Menschen erwählt, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden (DV 2) und in eine vollendete Lebendigkeit der Fülle in Gott und bei Gott und untereinander einzutreten.

Katholische Theologie unterscheidet sich dabei von bestimmten Traditionen reformatorischer Theologie, insofern sie die Gottebenbildlichkeit als grundlegende Bestimmung des Menschseins fasst, die durch die Sünde nicht aufgelöst wird. Insofern kann das reformatorische Verständnis werdender Gottebenbildlichkeit in der Unterscheidung von Sein und Werden oder von *imago* und *similitudo* auf den Vollzug der Gottebenbildlichkeit bezogen werden. Kraft der prinzipiellen Gottebenbildlichkeit ist der Mensch berufen und gerufen, also aufgefordert, Gott in entsprechenden Gleichnishandlungen der Anerkennung anderer Freiheit und Zusage schöpferischer Lebensmöglichkeiten für andere Freiheit, von heilender Barmherzigkeit und aufrichtender Gerechtigkeit usw., Gott und seine Agape-Güte als Angeld und Vorgeschmack wirksam werden zu lassen. So führt der Selbstentschluss Gottes und seine Selbstmitteilung als Grund des Daseins zu einem Entsprechungsverhältnis, indem der Mensch nicht nur unverlierbar Ebenbild Gottes ist, sondern zugleich damit beauftragt wird, diese Würde im Verhältnis zur Welt, den Mitgeschöpfen und den anderen Menschen immer mehr Wirklichkeit werden zu lassen. Auch der Schöpfung und Mitwelt soll der Mensch durch den verantwortungsbewussten Umgang des Hegens und Pflegens in königlicher Fürsorge

begegnen. Darüber hinaus soll er diese anerkennende und würdevolle Partnerschaft, in die er durch sein Verhältnis zu Gott berufen ist, auch unter seinesgleichen Wirklichkeit werden lassen. Dadurch öffnet sich das Handeln in Anerkennung der Würde der Anderen und ihrer Wertschätzung auf ein Handeln hin, das Leben und Freiheit eröffnet sowie Recht und Gerechtigkeit anzielt. Da der erfüllende Gehalt von Freiheit nur Freiheit sein kann, vollzieht sich Freiheit erfüllend in der Bejahung und im Wollen anderer Freiheit. Der Freiheitsvollzug als Anerkennung und Wollen anderer Freiheit kann so als Modus der Liebe bestimmt werden. In diesem Sinne ist der erfüllende Gehalt menschlicher Beziehungsgemeinschaft ein Beziehungsreichtum und Gemeinwesen der Liebe.

Doch diese hohe Berufung und ihre Vollzugsform kennt auch das Zurückbleiben, das Scheitern und die Perversion, wenn enttäuschte Liebe in Hass umschlägt, wenn Ängste und Mangel zu Egoismus und Härte führen, oder Menschen in lebensfeindlichen Einstellungen und Handlungen in ihrer Freiheit korrumpiert sind und dadurch die fundamentale Zusage Gottes an das eigene Bejahtsein und die eigene Würde oder das Bejahtsein der anderen Menschen und ihre unveräußerliche Würde vernachlässigt werden oder ganz aus dem Blick geraten.

3 Geschichtliche Aktualisierungen

Ganz in diesem Sinne kann mit Irenäus von Lyon gesagt werden: „Denn Gottes Ruhm ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen ist die Schau Gottes“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV 20,7).

Von diesem Hintergrund aus wird die Freiheit des Menschen zum zentralen Ankerpunkt der Würde des Menschen und seiner Erwählung zur Partnerschaft mit Gott. Gregor von Nyssa konnte den Heiligen Geist und letztlich jede trinitarische Hypostase durch freie Selbstvollmächtigkeit (αὐτεξούσια) auszeichnen. Zuvor schon betonten Justin und Tatian, dass der Mensch von Gott als ein seiner selbst mächtiges Wesen (αὐτεξούσιον) erschaffen wurde. Zudem ergänzt Tatian, dass der Mensch „durch die Freiheit der Entscheidung“ (ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως) bestimmt ist (Fürst 2022, 162; zur trinitätstheologischen Parallele im Gottesbild, Nitsche 2008, 80–100). Auch Tertullian sprach von der „Freiheit des Menschen“ (*libertas hominis*). Diese ist zunächst Gottes Freiheit und wird dem Menschen von Gott zugestanden. Von da an werden die Menschen im patristischen Verständnis zu freier Entscheidung (ἐλεύθερα προαίρεσις) befähigt und ermächtigt. Deshalb können sie als selbstbestimmte Wesen (αὐτεξούσιοι) leben und das Gute im Sinne Platons und im Sinne der Schöpfung befördern oder sich im Bösen verfehlen. Deshalb sind Schöpfung und Sünde sowie die Entlastung Gottes vom Bösen und die Forcierung der Verantwortung des Menschen, der sich im Gericht zu verantworten

hat, grundlegende Motive, mit denen die frühchristlichen Theologen die Entscheidungsfreiheit des Menschen akzentuieren. Entsprechend kann in Anschluss an Alfons Fürst, das elaborierte ontologische Freiheitsdenken des Origenes (4.1.) vorgestellt, und mit Irenäus von Lyon für das frühchristliche Denken insgesamt gesagt werden: „Wie ‚der Mensch‘, [...] ‚von Anfang an ein Wesen der freien Entscheidung (*libera sententia*) ist, so ist auch Gott ein Wesen der freien Entscheidung (*libera sententia*)‘, und darin gründet die Gottesebenbildlichkeit des Menschen“ (Fürst 2022, 172).

Für die Neuzeit und Moderne dürfte die Einsicht Johann Gottfried Herders in die Humanität als Berufung des Menschen zu seinen besten Trieben und zur Bildung von Vernunft und Freiheit maßgebend sein. Unter dem Leitmotiv der Humanität ist der Mensch berufen, das Ebenbild des Schöpfers der Erde zu sein (Irmscher 1991, 818). In der Konsequenz folgert Friedrich Heinrich Jacobi als Zeitgenosse Georg Wilhelm Friedrich Hegels und Friedrich Wilhelm Joseph Schellings den Zusammenhang von Freiheit und Vernunft einerseits sowie von Person und Persönlichkeit andererseits:

Was den Menschen zum Menschen, d. i. zum Ebenbilde Gottes macht, heißt Vernunft. Diese beginnt mit dem – Ich bin. Am Anfang war das Wort. Wo dies inwendige – das sich selbst Gleiche aussprechende – Wort ertönt, da ist Vernunft, da ist Person, da ist Freiheit. Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding (Jacobi 2000, 112–113).

So hatte bereits Schelling Person und Persönlichkeit als Selbstsetzung und Selbstverwirklichung vernünftiger Freiheit verstanden und darin die Gleichgestaltung mit dem Sohn Gottes gesehen, sodass die Freiheit ihre Erfüllung in der Liebe findet. Während die Freiheit in der Antike bei Epiktet und Plotin die Freiheit in Relation zum Willen und Wollen des Einen begreift und ihr Zentrum als Autarkie bestimmt, hebt Hegel darauf ab, dass die Freiheit im Unterschied zur Willkür beliebiger Selbstbestimmung und Selbstdurchsetzung, die Konkurrenzverhältnisse evoziert und dadurch die Freiheit an der anderen Freiheit ihre Grenze finden lässt, maßgeblich nun die Freiheit ist, die allen zugestanden werden muss und für alle gewollt ist. Mit Theo Kobusch formuliert bedeutet dies:

Das ist das Neue, das Umwälzende der Hegelschen Lehre, dass Freiheit nur da wirklich werden kann, wo sie als allgemeiner Inhalt, d. h. wo Freiheit für alle gewollt wird. Wer sagt, dass das Recht, die allgemeinen Gesetze, die sittlichen Normen oder die Institutionen sein Wollen beschränke, der meint das Wollen der Willkür, die in der Tat dadurch eingeschränkt wird, aber nicht die Freiheit, die durch das Wollen solcher allgemeiner Inhalte gerade erst realisiert wird. Deswegen hat die „echte Freiheit“ auch nicht das Notwendige als eine fremde und drückende Macht sich gegenüber, sondern als ein ihr innewohnendes Wesenselement in sich. Die Vorstellung, je meine Freiheit reiche so weit, bis sie durch die Freiheit der anderen eingeschränkt und begrenzt würde, ist deswegen auch ganz unangemessen. Denn auch sie

belegt die Verwechslung mit der Willkür, die als eine an sich unendliche, auf alle möglichen Inhalte sich erstreckende Willensbewegung gedacht wird. In Wirklichkeit beschränkt sich wahre Freiheit selbst, weil sie die Freiheit der anderen nicht als etwas ihr Fremdes, sondern als den ihrem Willen eigentlich zukommenden Inhalt will (Kobusch 2023, 365).

Wenn heute unter Freiheit primär Autarkie und Willkür verstanden wird, so ist dies mit einem Freiheitsdenken verbunden, das die schrankenlose Ausbeutung der Menschen, der Sozialsysteme und der Natur nach sich zieht. In dieser Weise wird Freiheit zu einer Konkurrenzveranstaltung im Konzert der Egoisten. Dabei geht verloren, dass solche Willkür im strengen Sinne keine Freiheit ist, weil sie sich hemmungslos den eigenen Trieben, Wünschen und Bedürfnissen und dem eigenen Machtinstinkt und den eigenen Größenwünschen oder Allmachtsfantasien ausliefert. Hingegen kann auch die moderne Freiheitsphilosophie im Anschluss an Hermann Krings zeigen, dass der primäre Gehalt der Freiheit, ganz im Sinne Hegels, nur Freiheit sein kann und dies das Wollen der anderen Freiheit impliziert (Krings 1980, 58–68 und 9913058-68, 99, 130). Freiheit, so Schelling, vollzieht sich gerade dann mächtig, wenn sie andere Freiheit will und freisetzt. Hingegen pervertiert sich die Freiheit, wenn sie das individuelle oder partikuläre Wollen als Diktat der Gesetzgebung für alle, d. h. als kollektivwirksamen allgemeinen Willen, durchsetzen will und damit das individuelle Wollen der eigenen Freiheit als Maßgabe und Richtschnur für alle durchsetzen will, d. h. als Unterwerfung unter den eigenen despotisch gewordenen Willen (Schelling 2011, 19–20, 37, 53 – allgemeiner vs. partikularer Wille).

Wenn Freiheit also nicht Autarkie und Willkür des eigenen Willens ist, sondern ihre Erfüllung im Wollen anderer Freiheit und im Vorrang der Allgemeinheit der Freiheit für alle findet und dafür angemessene Institutionen braucht, werden Prinzipien der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls zu notwendigen Bestandteilen des Freiheitsverständnisses. Entsprechend hatte bereits Kant herausgestellt, dass es darum gehe, so zu handeln, „dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck [an sich selbst], niemals | bloß als Mittel [zum Zweck] brauchest“ (Kant, GMS BA 66–67).

In der Metaphysik der Sitten führt Kant diesen Zusammenhang von Moralität aus Freiheit und unveräußerlicher Würde des Menschen weiter aus:

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muss unvermeidlich wahre Demut folgen: | aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, dass der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist, und eine unverlierbare Würde besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt (Kant, MS. A 95–96).

Eine solche unveräußerliche Würde jedes einzelnen Menschen und ein Reich der Freiheit, in dem diese Würde jedes Menschen zur Geltung kommt und zur Übereinstimmung von Glückswürdigkeit aus Moralität und faktischer Glückseligkeit aus natürlicher Neigung wird, kann nach Kant wiederum nur im Bild des Reiches Gottes gedacht werden, sofern Gott jener heilige Versöhner ist, der die Heiligkeit des Willens reiner moralischer Vernunft und die Glückseligkeit aus natürlichem Verlangen zu Übereinkunft bringen kann und darüber hinaus die Menschen dazu veranlasst, sich wechselseitig als Geschöpfe in unveräußerlicher Würde anzuerkennen. In diesem Sinne der wechselseitigen Anerkennung aller freien Subjekte als gleichberechtigte Menschen in unveräußerlicher Würde ist der Begriff des höchsten Gutes oder des Reiches Gottes bei Kant zu erweitern. Nur dadurch kann ein Konzept des Gemeinwohls und der versöhnten Verschiedenheit im Bild des Reiches Gottes sein antreibendes Vorausbild oder seine rettende Hoffnung haben.

Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewusstsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig lässt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Wert einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich; weil alle mögliche Glückseligkeit, im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers derselben, keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt (Kant, KpV A 229 – 232).

Wird die Übereinkunft von moralischer Glückswürdigkeit und neigungsbestimmter Glückseligkeit für alle Menschen gewollt, so setzt dies eine Haltung des Mitseins und Wohltuns voraus, die über die Forderungen moralischer Pflicht hinausgeht und insofern *supererogatorisch* genannt werden kann. Sie impliziert den Gedanken, alle Menschen als Schwestern und Brüder eines göttlichen Vaters zu begreifen,

der die Glückseligkeit aller Menschen will. Hier kommt zwar nicht *expressis verbis*, aber doch der Sache nach, der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der darin gegebenen Gleichheit an Würde und Glückswürdigkeit zum Ausdruck. Das Gott entsprechende Handeln oder die der Ebenbildlichkeit entsprechenden Lebensvollzüge wären in diesem Sinne *supererogatorisch* und implizierten eine demütige Herablassung zugunsten anderer, oder besser: eine Hingabe zugunsten der Lebenschancen aller Menschen und aller Geschöpfe.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d.i. der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Anteil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauern stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des bloß Menschenliebenden (Philanthrop). Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will. – Denn das Verhältnis des Beschützers, als Wohltäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältnis der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine notwendige Herablassung), und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu tun besitzen (Kant, MS A 158–159).

Aus diesem kantischen Zusammenhang von unverlierbarer innerer Würde und äußerer Achtung des Menschen als der Moralität fähiges Vernunftwesen und der Beherzigung der Gleichheit aller Menschen durch die Idee den gleichen göttlichen Vater zu verehren, darf gefolgert werden: Vernunft ist ein Maßstab der Offenbarung, aber nicht der Ursprung von Offenbarung. Bereits die Vernunft selbst ist Bild Gottes: Gott spricht durch unseren Verstand und unsere Vernunft. Aber, so kann man mit Fichte gegenüber Kant und einer bestimmten Kantrezeption deutlich machen: Es gibt kein substantiales Verständnis von Vernunft. Vernunft als ein denkender Vollzug im Raum transparenter und verstehbarer Gründe rechnet damit, dass die Vernunft selbst eine geschichtlich lernende ist, sodass die Vorbilder oder Anregungen aus Offenbarung auch zum Werden elaborierter Vernünftigkeit beitragen und motivieren können.

Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrügllicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist (Kant, Streit der Fakultäten A112).

Gegenüber der inzwischen säkular üblichen Deutung Kants, die den Gott in uns (*Deus in nobis*) einfachhin mit der Vernunft gleichsetzt, plädiert Saskia Wendel

dafür, die Vernunft selbst als Gabe Gottes zu verstehen und als das Bild zu begreifen, das Gott in mir selbst gesetzt hat. Dann kann Gott in der Tradition der Mystik und auf der Linie von Augustinus, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues so verstanden werden, dass dies „keineswegs die Eliminierung Gottes oder die Auflösung Gottes in die Immanenz menschlicher Vernunft“ bedeutet. Vielmehr gilt dann: „Gott zeigt sich selbst im Innersten unserer selbst und ist so der Ausleger seiner selbst in uns“ (Wendel 2011, 95). So eröffnet der göttliche Geist als Grund im Bewusstsein einen Raum für das menschliche Bewusstsein und seinen Selbstvollzug, durch den Gottes Zuwendung als gnädige Ermöglichung des Selbstseins von Menschen begriffen und ausgelegt werden kann. In dieser Weise ist der lebendige und bewusst lebende Mensch eine Vergegenwärtigung göttlichen Grundes und wird in der Gleichnisgestalt von Ebenbildhandlungen kraft des Heiligen Geistes Christus gleichgestaltet, sodass die Menschen im Geist zur Freiheit berufen (2 Kor 3,17) und als Söhne und Töchter Gottes erwählt sind (Röm 8,14).

4 Exemplifikationen

Nachfolgend können die Positionen von Origenes, Aurelius Augustinus und Leonardo Boff exemplarisch und paradigmatisch die Resonanzbeziehung unter den Aspekten der Freiheit und Verantwortung, der menschlichen Subjektivität und ihrer Selbstvollzüge sowie kontrastiv in einer relationalen Ontologie personaler Beziehungen vorgestellt werden. Damit wird eine innerchristlich plurale Weise der Ausgestaltung von Resonanzbeziehungen zwischen Gottesbild und Lebensform sichtbar, die ungeachtet ihrer unterschiedlichen Akzente den Tenor der systematischen Implikationen von Gottebenbildlichkeit (2.) aufrechterhalten muss und zur Geltung bringen kann.

4.1 Origenes: Entsprechung in Freiheit und Verantwortung

Origenes, wie Plotin ein Schüler von Ammonius Sakkas in Alexandrinern, ist der erste Denker der Antike, der die Wirklichkeiten von Gott, Welt und Mensch in einer Freiheits-Metaphysik durch das Prinzip der Freiheit bestimmt, sodass Gott, Welt und Mensch jeweils das sind, wodurch sie in Freiheit sich selbst bestimmen bzw. gestalten. Dabei kann gemäß dem von Hans Urs von Balthasar bestimmten „heilsgeschichtlichen Trinitarismus“ (Balthasar 1938, 31) eine doppelte Verschränkung von göttlichem Handeln zugunsten des Menschen und vom menschlichen Handeln mit dem Ziel des guten und vollkommenen, Gott entsprechenden Lebens angenommen werden.

In seiner Bestimmung der Freiheit begreift Origenes die Freiheit der Seele, dass sie fähig ist sich selbst zu bewegen, von sich aus Selbstbestimmungen vorzunehmen und aktiv für bestimmte Ziele zu handeln. Dabei prägt das Denken das Handeln und wirkt das Handeln umgekehrt auf das Denken und die intentionale Einstellung zurück. So kann die Freiheit der Entscheidung durch die Wirkung der Gewohnheit zum inneren Habitus des Menschen werden, gleichsam zu seiner inneren Natur. Es gehört zur praktischen Vernunft des Menschen, sich selbst in seinen Regeln und Zielen zu bestimmen. Insofern wendet sich Origenes entschieden gegen alles gnostische oder stoische Denken des Bestimmtheits durch einen Determinismus, durch Natur, die Gestirne oder das Schicksal, ebenso wie gegen die Vorstellung, dass der Mensch seinen Emotionen, seinen sinnlichen Neigungen oder instinkthaften Antrieben einfach ausgeliefert sei. In einer gesunden Balance betont er so einerseits die formale Unbedingtheit der Freiheit sich selbst entschließen und bestimmen zu können, ohne die äußeren Gegebenheiten materialer Bestimmung, wie naturale Bedingungen, geschichtlich überindividuelle Ereignisse, biographische oder gesellschaftliche Pfadabhängigkeiten zu leugnen.

Das Leben in Freiheit ist gemäß der platonischen Tradition auf das gute Leben ausgerichtet. Insofern ist der Mensch ethisch dazu angeleitet, zwischen dem Guten und dem Bösen zu unterscheiden, das im Platonismus auch durch die Unterscheidung von Hässlichem und Schönerem artikuliert wird. Dabei darf die Korrespondenz zwischen dem Schönen und der Liebe nicht übersehen werden. Entsprechend ist es das höchste Gut, zu dem die freien Vernunftwesen sich bestimmen können, ihr Streben nach dem Guten, dem schlechthin Guten, dem Göttlichen auszurichten, um ihm ähnlich zu werden. Für dieses Denken greift Origenes zentral auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück:

Die Fassung des Origenes, die außerordentlich wirkmächtig wurde, brachte sein Freiheitsdenken trefflich zum Ausdruck. Gott beschenkt den Menschen mit der „Würde des Bildes“ – eine „Würde“ (*dignitas*), die erstmals in der Antike nicht an Status und Ansehen hängt, sondern universal jedem Menschen als Menschen, unabhängig von allen äußeren und inneren Merkmalen, zugesprochen wird. In den Josuahomilien sprach Origenes einmal von einer „Würde“ (*dignitas*), die in der Freiheit zur Selbstbestimmung, worin der Mensch „Bild Gottes“ ist gründet. Die Gottebenbildlichkeit ist bei Origenes die „hauptsächliche Existenzgrundlage“ (*ἡ προηγουμένη ὑπόστασις*) des Menschen. Zudem beschenkt Gott den Menschen in diesem Konzept mit der Freiheit, die „Ähnlichkeit“ dieses „Bildes“ mit dem Urbild, Christus, zu realisieren. Gott schenkt dem Menschen also die im Bildsein gründende Möglichkeit, gottähnlich zu werden, belässt ihm aber zugleich die Würde der eigenen Zustimmung, indem er ihm diese Ähnlichkeit nicht gleich mitschenkt, sondern ihm die Freiheit lässt, sie sich selbst „durch eigenes Wirken“ zu erwerben (Fürst 2022, 258–259).

Insofern ist es das Ziel des menschlichen Lebens in einem Leben, dass dem Bild Christi entspricht, die selbst Gott ähnlich, ja Gott gleich zu werden. So wird das

himmlische Jerusalem auch als Haus der Freiheit, als Mutter der Freiheit oder als Paradies der Freiheit beschrieben.

Unter dieser Zielsetzung wird verständlich und ist es Voraussetzung, dass Gott selbst freies Selbstsein durch sich selbst ist. Als schlechthin ungezeugte Freiheit (des Vaters) ist er in seiner schöpferischen wie erlösenden Bewegung der Grund der in sich ruhenden Selbstbewegung und damit Grund alles Werdens und aller Bewegung. „Gottes Bewegung sind die Schöpfung und ihre Geschichte, die er aus der ‚Freiheit der Liebe‘ (*libertas caritatis*) heraus schafft“ (Fürst, 2022, 261). In einer Auslegung der Thronvision des Jesaja wird deutlich, dass die Herrlichkeit Gottes in ihrem Anfang und Ende nicht einsehbar ist, sondern nur in ihrer Mitte, die als Zuwendung Gottes zur Welt und zum Menschen beschrieben werden kann und in Jesus Christus offenbar ist. Der Sohn als die Mitte ist jene Weisheit, welche die Bewegung Gottes und die Ordnung der Welt bestimmt. Sofern diese Weisheit ins Wort kommt, ist sie das Wort oder die Vernunft, die in den Vernunftwesen sich artikuliert. Jesus Christus als der Mittler ist deshalb Weisheit und Wort (Vernunft), Wahrheit, Gerechtigkeit und Leben. Diese ewigen Bestimmungen werden in den geschichtlichen Bestimmungen von Inkarnation und Erlösung zu Bestimmungen, um der Menschen und ihres Heiles willen. Entsprechend kann die universale kosmische und universale menschliche Geschichte als dynamischer Dialog von göttlicher und menschlicher Freiheit begriffen werden. Von daher kann die theologische Bestimmung von *excessus* und *regressus* in der komplementären Bewegung Gottes auf den Menschen zu und des Menschen auf Gott zu mit Alfons Fürst komprimiert zusammengefasst werden:

In einem Kapitel zum Abschluss seiner Trinitätslehre in der Prinzipienschrift fasste Origenes in prägnanter Dichte seinen Heilstrinitarismus zusammen. Gott Vater ist der Schöpfer allen Seins: „Gott Vater verleiht allen Geschöpfen das Sein.“ Die Vernunftwesen erhalten ihre Vernunft vom Sohn, und zwar gedacht im platonischen Teilhabegedanken: „Die Teilhabe an Christus aber, insofern er das Wort bzw. die Vernunft (*verbum vel ratio* als Übersetzung von *λόγος*) ist, macht sie vernünftig.“ Entsprechend dem Freiheitsbegriff des Origenes [...] ist das die Grundlage dafür, dass die Menschen moralische Wesen sind und für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden können: „Infolgedessen können sie entweder Lob oder Tadel verdienen, da sie zur Tugend und zur Schlechtigkeit fähig sind.“ Da die Menschen kraft ihrer Freiheit ihre Vernunft zum Guten oder aus Nachlässigkeit zum Bösen verwenden können, braucht es ein drittes Prinzip, das den rechten Gebrauch der Vernunft zum Guten bzw., wie Origenes sich ausdrückt, zur „Heiligkeit“ ermöglicht; das ist der Heilige Geist (den Origenes als erster christlicher Theologe systematisch in den Gottesbegriff miteinbezog: „Daher tritt folgerichtig noch die Gnade des Heiligen Geistes hinzu, um die, die nicht wesenhaft heilig sind, durch Teilhabe an ihm heilig zu machen.“ Ein Fazit beschließt diesen Gedankengang: Die vernunftbegabten Geschöpfe „haben also erstens das Sein von Gott Vater; zweitens das Vernünftig-Sein vom Wort (bzw. von der Vernunft: *λόγος*), drittens das Heilig-Sein vom Heiligen Geist“ (Fürst 2022, 267–268).

Diese Doppelbewegung ist ineinander verschränkt, da Origenes Gottes Gegenwart nicht im Nacheinander einzelner Aktivitäten, sondern als Allgegenwart begreift, sodass er den Prozessen der Welt und den Entscheidungen der Menschen innerlich gleichzeitig ist. Schließlich wird deutlich, dass Gott in seiner Freigabe freier Vernunftwesen zugleich auf deren Mitwirken in der Schöpfung auf Erlösung hin, d. h. auf die Selbstvollendung im Guten, angewiesen ist. In einem solchen Synergismus ist Gott freigebender Grund der geschöpflichen Wirklichkeit und ihrer Freiheit, und will Gott durch Liebe, Mitgefühl und Erbarmen die Menschen zum Guten gewinnen.

4.2 Augustinus: Selbstvollzug menschlicher Subjektivität in Gedächtnis, Einsicht und Wille

Augustinus kann die Trinitätslehre auch biblisch-heilsgeschichtlich darlegen. Doch ist es sein primäres Anliegen, den biblisch bezeugten Glauben mit der philosophischen Vernunft zu durchdringen und in Einklang zu bringen. Dabei steht sein Denken in Auseinandersetzung mit unzureichenden Konzepten der unbedingten Gnade Gottes, der Einheit von Göttlichkeit und Menschlichkeit in Jesus Christus sowie den trinitätstheologischen Fragen seiner Zeit und den ungelösten prinzipientheoretischen Problemen der platonischen Tradition, die Einheit von Identität und Differenz einerseits logisch und andererseits ontologisch (metaphysisch) begründen zu können. Die ersten sieben Bücher von *De Trinitate* sind daher ein „Säurebad der Analyse“, um die bisher unzureichenden Ansätze und Lösungen herauszuarbeiten (Kany 2007, 506).

Die neunizänischen Kappadokier hatten für die Trinitäts-Lehre die terminologische Sprachregelung von einem Wesen und drei Hypostasen entwickelt und diese als Einheit unter dem Prinzip der unvermischten Einung (ἀσύνθετος ἕνωσις) begriffen. Damit wurde die Ziellinie markiert, aber nicht die prinzipientheoretische bzw. theologisch-genetische Begründung geleistet. In der platonischen Philosophie seiner Zeit, welche der primäre Bezugspunkt der intellektuellen Öffentlichkeit in Rom, Mailand und Nordafrika war, konnte ebenso nicht geklärt werden, wie das ungeschaffene Prinzip der ersten Hypostase, die zweite Hypostase als Prinzip der ungeschiedenen Zweiheit und Grund der geschaffenen Vielfalt aus sich hervorgehen lassen kann. Zudem blieb offen und kontrovers, ob die ursprüngliche Einheit als Sein (οὐσία) oder als Geist (νοῦς) bzw. als Denken (νόησις) zu bestimmen ist.

Entsprechend plädierte Plotin für eine Bestimmung des Einen ‚jenseits des Seins‘ (Platon) und ‚jenseits des Denkens‘ (Aristoteles), um es dann reduktiv als Über-Sein (ὑπερούσιον) oder Über-Denken (ὑπερνόησις) und Über-Eines (ὑπέρέν)

zu charakterisieren. Im Gegenzug konnte er keine befriedigende Lösung für den Hervorgang des Prinzips der ungeteilten Zweiheit bzw. des Nous als Intellekt bzw. der zweiten Hypostase entwickeln. Entsprechend bekam die erste Hypostase selbst stark noushafte Züge und wurde die zweite Hypostase (νοῦς bzw. ἓν καὶ πολὺ) und die dritte Hypostase (Weltseele: ψυχή) ontologisch inferior aus dem schlechthin Einen (ἓν bzw. ὑπερούσιον) abgeleitet und jeweils untergestuft.¹ Origenes im

1 Vgl. die Drei-Hypostasen-Lehre Hen (ἓν), Nous (νοῦς) und Pysche (ψυχή) bei Plotin, *Enneade* VI, 7, 13: „Es ist nämlich weder der Geist ein Einfaches, noch die aus dem Geiste stammende Seele, sondern all das ist vielfältig, gerade sofern es einfach ist, d. h. nichtzusammengesetzt, und sofern es Urgrund ist und verwirklichende Kraft. [...] Folglich muss er sich zu allen Dingen bewegen, vielmehr bereits bewegt haben; bewegte er sich einsinnig, so würde er nur dies Eine haben. Ferner, entweder bleibt er selbst und schreitet zu nichts hinaus, oder, wenn er hinauserschreitet, ist er als Bleibender etwas anderes: folglich Zwei. Und ist dies Zweite mit dem anderen identisch, so bleibt er immer noch eines und ist nicht hinausgeschritten; ist es aber von ihm unterschieden, so schritt er mitsamt der Verschiedenheit hinaus und brachte aus dem Identischen und dem Anderen ein drittes Eines hervor.

Da dies Entstandene also aus dem Identischen und dem Anderen geworden ist, liegt es in seiner Anlage, das Identische und das Andere zu sein; und zwar nicht irgendein Anderes, sondern das Andere insgesamt, wie ja auch seine Identität das Identische insgesamt ist. Da er also alles Identische ist und alles Andere, so gibt es nichts von dem Anderen, das er vorbeigehen lässt. Es liegt also im Wesen des Geistes, sich zu jedem anderen Ding zu wandeln. Wenn all die anderen Dinge nun vor ihm sind, dann müsste er von ihnen affiziert werden. Sind sie aber nicht vorger da, so hat er sie alle erzeugt, oder vielmehr, er ist sie alle.

Die seienden Dinge können also nicht dasein, wenn der Geist sie bewirkt, indem er immer ein anderes neu bewirkt und gleichsam jeden Pfad wandelt und zwar in sich selber wandelt, so wie der wahrhafte Geist in sich seine Bahnen wandelt; [...] Er ist aber überall selber; daher ist sein Wandel ein verharrender. Es erfolgt aber sein Wandel auf dem ‚Gefilde der Wahrheit‘, aus dem er nicht heraustritt; sondern er umfasst und besetzt es ganz, indem er sich für seine Bewegung gleichsam einen Ort schafft, einen Ort, der zusammenfällt mit dem, dessen Ort er ist. [...] So ist der Geist denn Denken, und das ist Gesamtbewegung; sie erfüllt die gesamte Substanz, und die gesamte Substanz ist das gesamte Denken, welches das gesamte Leben umfasst, immer wieder ein anderes Ding“ (Plotin, *Enneaden*, VI, 7, 13).

Plotin in *Enneade* V, 3, 5 thematisiert die Analogie zum Menschen. Dort heißt es:

„So ist also dieser Mensch selber Geist geworden, wenn er alles andere, das er hat, dahinten lässt und vermöge des Geistes in sich auch den Geist schaut, und das heißt sich selber vermöge seiner selbst. Als Geist also erschaut er nun sich selber. Erblickt er denn nun dabei mit einem Stück von sich ein anderes Stück von sich? Indessen auf diese Weise wäre ein Stück das Sehende und das andere Stück das Gesehene; und das hieße nicht selber sich selber sehen.

Wie wäre es, wenn wir ihn als ein Ganzes ansetzten, welches dergestalt ‚gleichteilig‘ wäre, dass Sehendes und Gesehenes sich in nichts unterschieden? Dann sähe er jenes eine Stück von sich und dies wäre identisch mit ihm selber; er sähe also sich selber, denn Sehendes und Gesehenes unterschieden sich in nichts. [...]

Das Denken nun, welches solcher Art ist und ursprünglich und in ursprünglichem Sinne denkt, das ist gewiss Erster Geist; denn auch der Erste Geist ist nicht bloß potentiell und nicht

christlichen Kontext fasst die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater dann mit derselben Metaphorik bzw. mit demselben Bild, indem er wie Plotin vom Licht und seinem Abglanz spricht, um im Gegenzug einerseits die Einheit Gottes (μονάς; ἑνάς) zu betonen und andererseits hervorzuheben, Gott sei sowohl Geist als auch Quelle aus der alle intelligible Natur und jeder geschaffene Geist seinen Ursprung habe. Porphyrios, der Schüler des Plotin, interpretiert dann, vermutlich bereits christlich inspiriert, die Selbstentfaltung des Einen spirituell und religiös als Weg des Heils. Dabei transformiert er die vertikal hierarchische Subordination bei Plotin zu einer horizontalen Dynamik von Sein, Leben und Denken, denn das Sein ist reines aktuales Wirken (ἐνέργειν κατατόν; *actus purus*), doch vermutlich ohne die dahinterliegenden systematischen Probleme zu lösen.

Augustinus versucht nicht zufällig, sich im Laufe seines Lebens in vielen Triaden und Ternaren einer philosophisch-spekulativen Durchdringung des christlichen Glaubens an den dreieinen Gott zu nähern und abzutasten, ob ein Christentum auf dem philosophischen Niveau des Neuplatonismus seiner Zeit im Gespräch mit der intellektuellen Öffentlichkeit von Philosophie und Theologie möglich ist. Dabei steht er also vor den ungelösten Problemen der platonischen Tradition, die die ungeteilte Einheit von Identität und Differenz in den Hypostasen vom Über-Einen (ὑπερέν; ὑπερούσιον), Geist (νοῦς) und Weltseele (ψυχή) nicht konsistent zu begründen vermag, sowie den ungelösten Problemen der christlichen Tradition, die ungeteilte Einheit von Vater, Sohn und Geist nicht hinreichend denken zu können. Die systematische Aufgabe, die ursprüngliche und genetische Einheit von Identität und Differenz zu denken, versucht Augustinus durch die Aufnahme des Aspekts der Relation zu lösen, um zu zeigen, dass Ungezeugtsein (des Vaters) und Gezeugtsein (des Sohnes) statusbezogen auf derselben göttlichen Ebene zu verorten sind. Von daher widmet sich Augustinus den philosophischen Kontroversen und innerchristlichen Konflikten seiner Zeit in seinem zweites Opus

seinerseits vom Denken unterschieden, dann wäre ja sein Wesenhaftes potentiell. Ist er also aktuell und ist seine Wesenheit Verwirklichung, so muss er ein und dieselbe Sache sein wie die Verwirklichung; ein und dieselbe Sache wie die Verwirklichung ist aber auch das Seiende und das Gedachte. Mithin ist also dieses allesamt eins: Geist, Denken des Geistes, gedachter Gegenstand.

Ist nun aber das Denken des Geistes der gedachte Gegenstand, und der gedachte Gegenstand eben der Geist selber, so wird er folglich selbst sich selber denken. Denn er denkt vermöge des Denkens (und das ist er ja selber), und denkt den gedachten Gegenstand (und der ist er selber); folglich denkt er in beider Hinsicht sich selber, insofern er selber das Denken ist und insofern er selber das Gedachte ist, eben der Gegenstand, den er im Denken denkt und der er selber ist“ (Plotin, *Enneaden*, VI, 3, 5).

Magnum *De Trinitate*. Dieses markiert die Krisen des Trinitätsdenkens und formuliert einen Neubeginn (Kany 2007, bes. 405–475, 498–501).

Augustinus, der zwischenzeitlich ein Fan des Neuplatonismus war, versucht solche Reflexionen aufzunehmen und das biblisch-heilsgeschichtliche Zeugnis von Gott in seinem Handeln und in der Unterschiedenheit der Personen zu berücksichtigen. Dabei leitet ihn die Einsicht des Ambrosius, dass es unterschiedliche Deutungen der alttestamentlichen Theophanien gibt und deshalb unterschiedliche Auslegungen derselben bibelhermeneutisch legitim sind. Doch wer immer darin erschienen sein mag, Vater, Sohn oder Geist oder die Drei-Einheit selbst, so bleibt doch Gottes Wesen, die göttliche Substanz oder die göttliche Natur prinzipiell unsichtbar. Insofern kommt er zu einer modifizierten Aufnahme der Figur des sich selbst denkenden Denkens, das mit der Problematik der Einheit von Identität und Differenz verknüpft ist. Er entwickelt eine Analogie zwischen der menschlichen Subjektivität und Geistigkeit und der göttlichen Subjektivität und Geistigkeit, um den Gedanken zu entfalten, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, um ihn aus reiner Gnade zugleich zu einer Weisheit zu befähigen, die ihm ein angemessenes Verständnis des ewigen Gottes und seiner Menschwerdung möglich macht. Dies eröffnet dem Menschen zugleich die Hoffnung, nicht durch eigene Verdienste (z. B. platonische Theurgien), sondern aus freier Zuwendung Gottes, den Weg zum Schöpfer und zur wahren Heimat bei Gott wiederzufinden. Durch den Mittler Christus werden die Menschen mit Gott versöhnt und können durch ihn am Ende Gott schauen und genießen.

In fundamentaler Weise greift er methodisch die Metapher des Lichtes und der Weisheit auf und bestimmt die Göttlichkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes jeweils als Licht und Weisheit, die nicht als drei Lichter und drei unterschiedliche Weisheiten vorgestellt werden dürfen, sondern als das eine Licht und die eine Weisheit, weil sie alle wesenhaft Licht und Weisheit sind. Dabei ist es Aufgabe der Trinitäts-Lehre innerhalb der unterschiedlichen Denkweisen von Gott, nicht drei Einzelne in Unterscheidung zu denken, sondern das eine Wesen Gottes in seiner inneren Entfaltung, mithin als Einheit von Identität und Differenz (Augustinus, *De Trinitate* VII, 6–9): Dabei setzt Augustinus bei der Analogie der Liebe an, die das liebt, was sie gut findet und im Grunde letztlich das schlechthin Gute, das platonische Göttliche. Der Ausgang vom Menschen und seiner Erfahrung zwingt dazu, den Liebenden (*amans*), den Geliebten (*quod amatur*) und die Liebe (*amor*) zwischen beiden zu unterscheiden. Darin allerdings lauert die Gefahr, eine unterscheidende Dreiheit zu formulieren, weshalb Augustinus sowohl Geist, Liebe und Erkennen als auch Gedächtnis, Einsicht und Wille so als Einheit zu denken versucht, dass sie in ihrem Wesensvollzug als Subjektivität eins sind (Augustinus, *De Trinitate* IX, 2). Die Revolution seiner Denkungsart, ab Buch VIII von *De Trinitate*,

liegt also darin, dass Gott nicht als eine Sache zu begreifen ist, sondern als Bedingung der Möglichkeit des Selbstvollzugs von Denken und Sein.

„Wie aber zwei sind der Geist und seine Liebe, wenn er sich liebt, so sind zwei der Geist und seine Kenntnis, wenn er sich kennt. Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich“ (Augustinus, *De Trinitate*, Buch IX, 4).

Diese drei also, Gedächtnis, Einsicht und Wille, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben, und nicht drei Geister, sondern ein Geist, sind konsequenterweise auch nicht drei Substanzen, sondern eine Substanz. Das Gedächtnis, sofern es Leben und Geist und Substanz genannt wird, wird in bezug auf sich ausgesagt, insofern es aber Gedächtnis genannt wird, wird es relativ in bezug auf etwas genannt. Dies würde ich auch von der Einsicht und dem Willen aussagen, auch Einsicht und Wille werden in bezug auf etwas ausgesagt (Augustinus, *De Trinitate*, Buch X, 9; Kany 2007, 519).

Mit dem Hinweis auf die relationale Wirklichkeit der drei subjektiven Selbstvollzüge kann Augustinus das Prinzip der unvermischten Einung der neuniänischen Theologie aufnehmen und die Wechselseitigkeit jedes Aspektes auf das Ganze und als Ganzes wahren, sodass weder die göttliche Subjektivität noch die menschliche Subjektivität wie Kuchenstücke in drei Teile zu teilen ist.

Drei indes sind sie dadurch, dass sie aufeinander bezogen werden. Wenn sie nicht gleich wären, nicht nur jedes einzelne jedem einzelnen, sondern auch jedes einzelne ihrer Gesamtheit, so würden sie einander sicherlich nicht gegenseitig fassen. Es wird ja nicht bloß jedes einzelne von jedem einzelnen, sondern auch ihre Gesamtheit von jedem einzelnen erfasst. Ich erinnere mich nämlich, dass ich Gedächtnis, Einsicht und Willen habe; ich sehe ein, dass ich einsehe, will und mich erinnere; ich will, dass ich will, mich erinnere und einsehe; ich erinnere mich zugleich meines ganzen Gedächtnisses, meiner ganzen Einsicht und meines ganzen Willens (Augustinus, *De Trinitate*, Buch X, 11).

Roland Kany beschreibt die drei Subjektvollzüge bei Augustinus als ein Bild der Trinität:

Mens, notitia, amor seien so ein gewisses Bild der Trinität. Diese drei seien eines und eine Substanz. Jedoch sind die drei nur dann einander gleich, wenn der Geist sich so weiß, wie er ist, und wenn die Liebe so liebt, wie er sich weiß und wie er ist. [...] Die genannte Bedingung freilich lässt nochmals fragen, ob und wie ein solches Selbstwissen möglich ist. Das zehnte Buch von *De trinitate* liefert eine überraschende, faszinierende Lösung. Den Leitfaden dafür gibt das delphische Gebot: „Erkenne Dich selbst!“ (Kany 2007, 514).

Anders als Plotin entwickelt Augustinus nach Kany ein alternatives Argument gegen die Skeptiker bezüglich des Problems von Teil und Ganzem in der Selbster-

kenntnis und der Selbstbeziehung des Geistes. Wie kann sich der Geist als ganzer auf sich als ganzen beziehen?

Augustinus unterscheidet die notwendige Selbstgegenwart, das „Sich-Wissen“, als *se nosse* von dem bewussten, diskursiven Sich-selbst-Denken, *se cogitare*. Wenn der Geist sich denkt, kann er sich wahre und falsche Vorstellungen machen, so wie man auch sonstige Gegenstände falsch oder richtig betrachtet. Aber allem Sich-Denken liegt als Bedingung seiner Möglichkeit das Sich-immer-schon-Wissen voraus. Dieses Sich-Wissen ist unableitbar und ursprünglich. Es mangelt ihm an nichts, denn mehr als die Einsicht, dass ich es bin, der von der Devise „Erkenne Dich selbst!“ angesprochen wird, muss und kann gar nicht gewusst werden. Dieses unmittelbare Selbstwissen ist also kein intentionales Wissen eines Gegenstandes (Kany 2007, 516).

Mit dieser Überlegung bewegt sich Augustinus zugleich auf der Höhe auch moderner Subjekttheorie, die die Reflexionstheorie vom Subjekt und ihre nachträgliche Einheit in der Tradition des Aristoteles und Kants kritisiert. Im Sinne von Dieter Henrich geht es folglich um eine Begründung der ursprünglichen, präreflexiven Vertrautheit des Ich mit sich, auch wenn diese auf unterschiedlichen Wegen zu begründen versucht wird. Fichte hat dieses ursprüngliche, vorintentionale Sich-Wissen später als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet. Im Unterschied zu Plotin, der der Tradition des Aristoteles verbunden bleibt und die Problematik nur auf einer transzendenten Ebene von Hyperformeln zu lösen vermag, betont Augustinus die vorintentionale, unthematische und prinzipielle Selbstgegenwart des Subjektes für sich, die es ihm erlaubt, den menschlichen Geist (*mens*) als Bild Gottes zu verstehen und ihn unter dem leitenden Aspekt der Selbsterkenntnis als Dreiheit von Erkennendem, Erkanntem und Erkenntnis zu entfalten. So ist die Dreifalt der von Gott verdankten menschlichen Subjektivität Abglanz der dreifaltigen Selbstgegenwart Gottes.

4.3 Leonardo Boff: Soziale Analogie lebendiger, perichoretischer, befreiender und gerechtigkeitsorientierter Gemeinschaft

Zu den Problemen christlichen Gott-Denkens gehört die Schwierigkeit, dass die Betonung der Einheit in der Regel Mühe hat, die Dreiheit der Personen genetisch herzuleiten und zu profilieren, wie umgekehrt die Betonung im Ausgang von den Personen bzw. der Person des Vaters, Schwierigkeiten hat, die Einheit genetisch zu begründen und zu wahren. In diesen Konzepten kommt es darauf an, jeden Trithieismus zu vermeiden. Damit verbunden ist die resonanztheoretisch relevante Einsicht, dass monosubjektive Gotteskonzepte vielfach mit einer auf das einzelne

Subjekt und seine Individualität konzentrierte Spiritualität einher gehen. Umgekehrt führt der Ansatz bei den Personen zu einer Option, die Beziehung zwischen Menschen in den Vordergrund zu rücken und dem Umstand Rechnung zu tragen, dass der Mensch nur in und aus Beziehungen lebendig ist und nur in und aus Beziehung eine reife Persönlichkeit ausbilden kann. Haben Origenes und Augustinus vor allem die Analogie zwischen dem einen menschlichen Subjekt und der göttlichen Subjektivität im Blick, so kann bereits biblisch für die Gottebenbildlichkeit des Menschen der Einwand ins Feld geführt werden, dass die Menschen als Mann und Frau in ihrer Beziehung zueinander Ebenbild Gottes sind. Doch ist diese Beziehungsorientierung nicht nur für die menschliche Ebene relevant, sondern auch für das christliche Gott-Denken. In dieser Weise wurde seit den 1970er Jahren das Beziehungsdenken in der Trinitäts-Lehre populär und entwickelten sich unterschiedliche Konzepte einer sogenannten „sozialen Trinitätslehre“. Diese akzentuierte die Beziehungen der göttlichen Personen untereinander in stärkerer Weise und forcierte die lebensdynamische Differenzierung im Gottesbild. Von katholischer Seite war zudem bedeutsam, dass das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in seiner Kirchenkonstitution und in seinem Ökumenismus-Dekret die trinitarische Gemeinschaft von Vater-Sohn und Geist als Ur-Bild der Kirche expониerte (*Unitatis redintegratio* 2) und die Kirche als das von der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes und des Geistes her geeinte Volk Gottes verstand (*Lumen gentium* 4).

Der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung verpflichtet, sah Leonardo Boff wie Jürgen Moltmann und andere, dass ein strenger Monotheismus zur Konzentration von Macht auf eine einzige Instanz führen kann und dadurch autoritäre gesellschaftliche Beziehungen in Kirche und Welt theologisch vielfach gestützt wurden und werden. Dies gilt sowohl für die griechische Tradition, die von der Monarchie des Vaters als Prinzip der Gottheit ausging, als auch für die lateinische Tradition der Selbstdifferenzierung des einen Wesens. Beide Traditionen stellen den Primat der Einheit in den Mittelpunkt und verbinden dies auf entsprechende Weise mit einem „monarchischen“ Leitungsstil bzw. Herrschaftsanspruch. In Treue zum Konzil – das in den Eucharistiegemeinschaften und Ortskirchen die Kirche als ganze erwachsen sah: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (*Lumen gentium* 23) – und den Herausforderungen einer Politischen Theologie im lateinamerikanischen Kontext, interpretierte Leonardo Boff die Formulierung des Konzils, wonach die Kirche in der römisch-katholischen Kirche subsistiert, entlang der trinitätstheologischen Sprachregelung, dass Vater, Sohn und Geist je eine Hypostase oder distinkte Subsistenz der einen Gottheit sind. Von daher war es für ihn konsequent, die einzelnen lebendigen christlichen Gemeinschaften in ihrer Beziehung in sich und untereinander als Träger und Verwirklicher der Katholizität der einen weltumspannenden Kirche im

altkirchlichen Sinne zu begreifen. In diesem Sinne formulierte Boff paradigmatisch: „die Trinität ist unser wahres Gesellschaftsprogramm“ (Boff 1987, 29). Typischerweise reagierte Rom unter Führung von Kardinal Ratzinger mit den Thesen, dass die polyzentrischen Ortskirchen in und aus der (römischen) Universalkirche unter Leitung des Papstes existieren und dass „*subsistit in*“ (*Lumen gentium* 8) nicht trinitätstheologisch, sondern christologisch zu verstehen sei, weshalb es nur eine grundlegende (römische) Instanz und Subsistenzweise gibt. Entsprechend ergänzt auch Papst Franziskus den Konzilstext, wonach die eine Kirche in und aus den Ortskirchen existiert, in umgekehrter Perspektive: „so wie die Teilkirchen in und aus der [römischen] Weltkirche leben und erblühen“; und ergänzt warnend: „falls sie von der [römischen] Weltkirche getrennt wären, würden sie sich schwächen, verderben und sterben“ (Papst Franziskus, Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland, 9).

Demgegenüber betont Boff, dass die Trinität von den Beziehungen der göttlichen Personen zueinander her zu denken ist und als perichoretische Gemeinschaft, mithin als Einheit durch Einung verstanden werden kann, die durch eine unendliche göttliche Gemeinschafts- und Durchdringungsdynamik gekennzeichnet ist.

Mit-Sein und Einander-Durchdringen der göttlichen Personen. Es gibt einen totalen Lebenskreislauf und eine vollkommen gemeinsame Gleichheit zwischen den Personen, ohne irgendein Vorher oder Darüber. Alles ist in ihnen gemeinsam und wird einander mitgeteilt, außer dem Unmittelbaren: dem, was sie voneinander unterscheidet. [...] Von daher beziehen wir die Utopie der Gleichheit, die die Unterschiede achtet, der vollen Gemeinschaft und der gerechten Beziehungen für Gesellschaft und Geschichte (Boff 1987, 112).

Gleichwohl insistiert Boff darauf, dass die Perichorese der göttlichen Personen in ihrer Dreifaltigkeit nur ein einziges Handlungssubjekt konstituiert, weil die Personen in allem in vollkommener Übereinstimmung leben und gemeinsam handeln. So ist Gott als unsterbliches Leben existent, indem jede Person ganz aus sich heraustritt und der anderen göttlichen Person vollkommen zuwendet, um von daher ganz zu sich zurückzukehren und bei sich zu sein. Auf diese Weise ist jede Person lebendige Fülle und ewiges Lebendigsein in Beziehung aus sich und für die andere Person. Die Wechselseitigkeit dieses kommunikativ kommunialen Wesens Gottes ist durch die unbedingte Offenheit, höchste Gegenwart, ewige Transzendenz und unendliche Gemeinschaft miteinander bestimmt, die den Menschen und die Menschheit zu einer Gemeinschaft nach dem Bild der Trinität einlädt. Diese Berufung zum Leben in und aus Gemeinschaft, die das Eigenrecht der Person nicht negiert, sondern respektiert, gilt, obwohl die Geschichte durch Abhängigkeiten, Brüche und Verwerfungen gekennzeichnet ist und die Würde des Menschen vielfach mit Füßen getreten wird. So ist jede Person von anderen Personen her und verwirklicht in ihren persönlichen Eigentümlichkeiten eine je eigene Beziehung in

der Gemeinschaft. Die Unterscheidung der Personen und ihre je eigene Persönlichkeit ist also sowohl Voraussetzung als auch Ausdruck ihrer Gemeinschaft miteinander und Bedingung ihrer Kommunikation untereinander. Insofern versteht Boff die Trinität im Ausgang von den Personen als die Gemeinschaft (*communio*), die in ewiger, wesenhafter Gemeinsamkeit existiert. Von daher wird die trinitarische Gemeinschaft als Grundlage einer umfassenden gesellschaftlichen Befreiung profiliert, der Vater als Ursprung und Ziel aller Befreiung, der Sohn als Mittler umfassender Befreiung und der Heilige Geist als die zur Befreiung treibende göttliche Kraft (Boff 1987, 145–242). Hinsichtlich der anthropologischen und gesellschaftlichen Relevanz wird die jüdische Figur des Gerechten zur Leitfigur messianischer Befreiungspraxis:

Wenn der Mensch mit dem Mysterium [des dreieinen Gottes] in Freundschaft lebt (wenn er im Stande der Gnade ist), dann bedeutet solche dreifaltige Gegenwart eine wahre Einwohnung der drei göttlichen Personen im Herzen des Gerechten. Je gerechter der Gerechte lebt, desto mehr lässt er das Geheimnis des Lebens (den Vater) durchscheinen, um so mehr leuchtet in ihm die Wahrheit (der Sohn) [auf] und strahlt die Liebe (der Heilige Geist) [aus]. Da die Dreifaltigkeit ein lebendiges Geheimnis in ewigem Vollzug ist, können wir mit den Mystikern sagen, dass im Leben der Gerechten der Vater beständig den Sohn „zeugt“ und die Adoptivkinder in den eingeborenen Sohn einfügt; Vater und Sohn schenken sich beständig in Liebe selbst, ergießen sich in die übrigen Geschöpfe und einen sie sich, das heißt, Vater und Sohn „hauchen beständig den Heiligen Geist“ in der Lebenstiefe des Gerechten (Boff 1987, 254).

Damit wird politisch ein Verständnis der Kirche als messianische Gemeinde und soziale Avantgarde proklamiert, die sich nach dem Bild der Trinität visionär ausrichtet und Beziehung sowie Gemeinschaft durch Teilhabe und Mitbestimmung fördert. Zudem ist die Einmaligkeit der Person und ihrer Charismen im Dienst an der Gemeinschaft zu würdigen sowie Leitung durch die Prinzipien aktiver Teilnahme und Teilhabe (*Sacrosanctum Concilium* 14–20, 30–31, 48–49) und kollektionaler Führung (*Lumen gentium* 22) zu organisieren. Dies impliziert auch die synodale Beratung und Entscheidungsfindung. Kontrastiv ist dies ein Leitbild, das die faktische Entwürdigung, die soziale und wirtschaftliche Ausbeutung oder die politische Unterdrückung von Menschen sowie die kommunikative Ausgrenzung oder patriarchale Bevormundung von Menschen kritisiert.

4.4 Bernd Jochen Hilberath: Menschheitsuniversale und selbstmitteilungsorientierte Modellierung

Bernd Jochen Hilberath folgte ursprünglich dieser relationalen Differenzierung im Gottesbild, um später, aufgrund der interreligiösen Begegnungen, für eine

„schwache Trinitätslehre“ zu plädieren, die konsequent im Blick behält, dass sie als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit nur dienende Begründung für die heilsgeschichtlichen Erfahrung ist. Daraus resultiert eine schwache lebensdynamische Differenzierung in Gott und wird später die lebensdynamische Einheit Gottes als Schöpfer, Versöhner und Vollender hervorgehoben. Gegenüber den bisher vorgestellten Konzepten vollzieht er eine gewisse Abkehr von der Ebene der theologischen Reflexion und ihren intrikaten philosophischen Problemen sowie ihren tendenziell abstrakten theologischen Prinzipien, Begriffen und Reflexionsfiguren (Boff 1987, 58–118), um auf die primäre Ebene der religiösen Erfahrung der Menschen von Gott und mit Gott zuzugehen und das trinitarische Sprechen als Ausdruck für menschliche Erfahrungen der Nähe Gottes zu begreifen.

Ich verzichte also darauf, von Vater, Sohn und Geist als den drei Personen des einen Wesens zu reden, sondern bemühe mich, in gewisser Weise in Analogie zur orthodoxen Theologie, von der Quelle der Gottheit, ihrer Exzentrizität und ihrer Konzentration, von ihrer zentrifugalen und ihrer zentripetalen Kraft zu sprechen (Hilberath 2003, 74).

Die Erfahrung von Gott als Mitte der Existenz und Quelle des Lebens sowie seine zentrifugale Macht und Präsenz im ganzen Universum und in der ganzen Menschengeschichte schließt mögliche intensive Knotenpunkte der Konzentration göttlicher Gegenwart nicht aus. Christlicher Glaube ist vom Leitgedanken der Selbstmitteilung Gottes und seiner zentrifugalen wie zentripetalen Dynamik bestimmt. Er verbindet die exzentrische Universalität und Präsenz Gottes mit dem Heiligen Geist und versteht Jesus Christus als die entscheidende Konzentration der Gottesgegenwart. Doch erlaubt dieses Schema, unterschiedliche Erfahrungen und Traditionen der Versprachlichung Gottes und seiner konzentrierten Gegenwart zu würdigen. Dadurch können die Transzendenzerfahrungen in unterschiedlichen Traditionen und Religionen und in verschiedenen Sprachspielen als Weisen der Erfahrung von Gottes Präsenz und Selbstkommunikation identifiziert werden. Entsprechend kann christliche Gott-Rede unterschiedlichste Erfahrungen würdigen und christliches Trinitätsdenken selbst auf neue Weise menschenbezogen und interreligiös kommunikationsfähig werden. Die beziehungsorientierten und kommunikativ sozialen Implikationen eines solchen Gott-Denkens, welches die Selbstmitteilung und Selbstkommunikation des unsichtbaren Gottes ins Zentrum der Erfahrung von Menschen rückt, können abschließend mit Bernd Jochen Hilberath in einem ausführlichen Zitat zusammengefasst werden:

Wenn Jesus und der Geist in die „Definition Gottes“ (W. Kasper) hineingehören, dann gibt es in Gott Geschichte und Dynamik, Kreuz und Auferstehung, Einheit in Vielfalt, lebendige Gemeinschaft. Gottes Vision vollendeter Kommunikation und Gemeinschaft wird dann überall dort als Anspruch geltend gemacht, wo

1. Menschen Mitmenschen Raum geben zur Selbstmitteilung;
2. Menschen sich verantwortlich verhalten;
3. Menschen sich auf *communicatio* und *communio* einlassen, indem sie die Fixierung auf die Angst, dabei selbst zu kurz zu kommen, überwinden und darin selbst ein Stück Identität gewinnen (K. Rahner: „der Mensch ist – indem er sich weggibt“);
4. Menschen zum [Lebensengagement] („Opfer“) bereit sind, um Andere zu sich selbst zu ermächtigen;
5. Menschen Kommunikations-, Entscheidungsregeln entwickeln, die Minderheiten ein Existenzrecht geben, ohne ihnen ein Diktat einzuräumen;
6. Menschen darauf verzichten, sich zu „verbrüden“ / zu „vergeschwistern“ auf Kosten Dritter, die außen vor bleiben;
7. Menschen den ersten Schritt unternehmen, z. B. in Fragen der Abrüstung, der Güterverteilung, der Versöhnung;
8. Menschen Kirche so gestalten, dass die Strukturen von *communicatio* und *communio* ihrer Herkunft und ihrem Auftrag entsprechen: dass deutlich wird, Kirche lebt nicht aus sich selbst [, sondern aus der Zuwendung des dreieinen Gottes], und für sich selbst [, sondern zugunsten der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Menschen nicht untereinander.] [...]
9. Menschen in Weltgesellschaft und Weltkirchen sich weniger als „Realpolitiker“ gebärden, denn als Visionäre. (Hilberath, 2003, 77–78)

Die Wahrheitsfrage stellt sich vor diesem kommunikativen und beziehungsorientierten Denken neu: „Es gibt keine vom Subjekt losgelöste objektive Wahrheit. Je entscheidender Wahrheit für das Leben ist, umso mehr wird sie in der Kommunikation konstituiert. [...] Das Kriterium der Wahrheit in Beziehung ist ihre Fähigkeit, Beziehung zu stiften und zu bereichern“ (Hilberath, 2003, 78).

Bibliographie

- Albertz, Rainer. 1992. „Mensch II. Altes Testament“. In *TRE* 22, hg. v. Gerhard Müller, 464–474. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Augustinus, Aurelius. 2003. *De trinitate. Lateinisch – Deutsch*. Philosophische Bibliothek Meiner 523, hg. v. Johann Kreuzer. Hamburg: statt Meiner.
- Balthasar, Hans U. von. 1938. *Geist und Feuer. Origines. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Salzburg/Leipzig: Müller.
- Boff, Leonardo. 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.
- Braun, Hanna. 2023. *Der vulnerable Mensch als Ebenbild Gottes. Eine Grundlegung für inklusive Sprechweisen in der theologischen Anthropologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Fürst, Alfons. 2022. *Wege zur Freiheit: Menschliche Selbstbestimmung von Homer bis Origenes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Groß, Walter. 1981. „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift“. *ThQ* 161: 244 – 264.
- Hengel, Martin. 1971. „Was ist der Mensch?‘ Erwägungen zur biblischen Anthropologie heute“. In *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, hg. v. Hans Walter Wolff, 116 – 135. München: Kaiser.
- Hilberath, Bernd Jochen. 2003. „Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten ‚Weltgesellschaft‘ und ‚Weltkirchen‘“. In *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, hg. v. Bernd Jochen Hilberath, Martina Kraml und Matthuas Scharer. Ostfildern: Grünewald.
- Irenäus von Lyon. 1997. „Adversus haereses“. In *Irenäus von Lyon / 4: Adversus haereses. IV. Fontes Christiani* 8/4, hg. v. Norbert Brox, 12 – 363. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder.
- Irmscher, Hans Dietrich. 1991. „Herders Verständnis von ‚Humanität‘“. In *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Bd. 7, *Herder Werke*, hg. v. Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 2000. „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“. In *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. Bd. 3, *Jacobi Werke*, hg. v. Walter Jaeschke, 33 – 119. Hamburg [u. a.]: Meiner.
- Kant, Immanuel. 2016. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In *Immanuel Kant Werke IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 7 – 102. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. 2016. „Kritik der praktischen Vernunft“. In *Immanuel Kant Werke IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 103 – 302. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. 2016. „Metaphysik der Sitten“. In *Immanuel Kant Werke IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 303 – 634. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. 2017. „Der Streit der Fakultäten“. In *Immanuel Kant Werke VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 261 – 394. Darmstadt: WBG.
- Kany, Roland. 2007. *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kobusch, Theo. 2023. *Metaphysik der Freiheit*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Krings, Hermann. 1980. *System und Freiheit*. Praktische Philosophie 12. Freiburg i. Br. [u. a.]: Alber.
- Lohfink, Norbert. 1988. „Macht euch die Erde untertan“. In *Studien zum Pentateuch*, hg. v. Norbert Lohfink, 11 – 28. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche. 2004 (1064). In *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 1, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 73 – 192, Freiburg i. Br.: Herder.
- Nitsche, Bernhard. 2008. *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre*. ratio fidei 34. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Nitsche, Bernhard. 2022. „Offenbarung als Resonanzereignis.“ In *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, hg. v. Bernhard Nitsche und Matthias Remenyi. Unter redaktioneller Mitarbeit von Agnes Slunitscheck, 251 – 288. Freiburg i. Br. : Herder.
- Nitsche, Bernhard 2023a. „Resonanz und Sakrament. Teil 1: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramentenverständnis“. *Theologie und Glaube* 3: 201 – 216.

- Nitsche, Bernhard 2023b. „Resonanz und Sakrament. Teil 2: Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung“. *Theologie und Glaube* 4: 294 – 303.
- Ovid, Publius Naso. 2017. *Metamorphosen*. Sammlung Tusculum. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Pannenberg, Wolfhart. 1988 – 1993. *Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Papst FRANZISKUS. 2019. *Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*. Online unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html (Stand: 08.06.2024).
- Philon von Alexandria. 1962. „De plantatione“. In *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 4, hg.v. Leopold Cohn, 147 – 187. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Plotin. 2020. *Schriften in deutscher Übersetzung*. Philosophische Bibliothek Meiner 743, übers. von Richard Harder. Hamburg: Meiner.
- Pröpper, Thomas. 2011. *Theologische Anthropologie I*. Bd. 1, *Theologische Anthropologie*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Sacrosanctum Concilium. Konstitution über die heilige Liturgie. In *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 1, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 3-56, Freiburg i. Br.: Herder.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef. 2011. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Philosophische Bibliothek Meiner 503, hg.v. Thomas Buchheim. Hamburg: Meiner.
- Thomas von Aquin. 1941. „Summa Theologica“. In *Erschaffung und Urzustand des Menschen*. Bd. 7, *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, hg.v. Dominikanerprovinz Teutonia e.V. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Unitatis redintegration. Dekret über den Ökumenismus. In *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 1, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 211-241, Freiburg i. Br.: Herder.
- Wendel, Saskia. 2011. „Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘“. In *Idealismus und natürliche Theologie*, hg.v. Margit Wasmaier-Sailer und Benedikt Paul Göcke, 81 – 103. Freiburg i Br: Alber.
- Wolff, Hans Walter. 1994. *Anthropologie des Alten Testaments*. Gütersloh: Kaiser.

Anne Konsek

Von demokratischer Politik im Aggressionsmodus und hörenden Herzen

Ein sozialetisches Votum für Bürgerräte und Mini-Öffentlichkeiten

1 Zur herausgeforderten Demokratie

Dass die Spätmoderne mit multiplen Krisen konfrontiert ist, gilt in den Sozial- und Geisteswissenschaften seit einigen Jahren als Common Sense (Demirović et al. 2011). Hinter dieser nicht immer unproblematischen Krisenrhetorik verbirgt sich der Verdacht, dass etwas ‚nicht stimmt mit der Welt‘, dass das Projekt der Moderne trotz seiner Versprechen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zunehmend ‚entgleist‘, in jedem Fall ‚entzaubert‘ ist (Habermas 1981, 444–464).¹

Auch die Demokratie als Staats- und Lebensform ist von dieser Diagnose betroffen. Mehr noch: Im Gegenlicht hyperkomplexer, postnationalistischer Konstellationen treten latente Steuerungs- und Legitimationsprobleme deutlicher hervor, verstärken sozioökonomische Konflikte und erwecken mitunter den Eindruck als lägen die Demokratien auf ihrem selbstbereiteten Sterbebett.²

Folgt man den Erkenntnissen der empirischen Demokratieforschung kündigt sich in der Tat eine dritte Welle der Autokratisierung an und auch die Qualität demokratischer Institutionen lässt – sowohl in direkten als auch repräsentativen Demokratien – nach (Linberg 2024; Merkel 2011, 4–11). Der sich darin mitunter spiegelnde Vertrauensverlust in die Problembewältigungs- und Steuerungskompetenzen, die Erfahrung der Wirkungs- und Machtlosigkeit angesichts akuter ökologischer oder ökonomischer Herausforderungen übersetzen sich nicht selten in resignative Indifferenz oder distanzierenden Zynismus (vgl. Manemann 2025). Weil sie einfache Antworten und Orientierungen versprechen, erfreuen sich zugleich populistische Stimmen zunehmender Beliebtheit. Die Instrumentalisierung von realen Ängsten und Sorgen für die Plausibilisierung politischer Ideologien ist dabei ebenso charakteristisch wie die Emotionalisierung und Moralisierung politischer Debatten (Merkel 2023, 245–257). Auch wenn die bis hierhin skizzierten

¹ Ich recurriere hier auf Formulierungen von Max Weber und Jürgen Habermas, d.h. auf die Diagnose einer entzauberten bzw. entgleisenden Moderne.

² Siehe zu dieser provokanten Metapher einer sterbenden Demokratie: John Keane 2009; Steven Levitsky und Daniel Ziblatt, 2018.

Dynamiken keinesfalls den Anspruch kausaler Erklärungen erheben und zudem unvollständig sind, markieren sie doch eine Zäsur im Modus demokratischer Politik: Deliberativ-partizipative Formate, das politische Ringen um eine gerechte Orchestrierung unterschiedlicher Bedarfe und Interessen aber auch die vermittelnde Haltung zwischen konfligierenden Positionen weichen zunehmend einem Modus von demokratischer Politik, in dem soziale Polarisierung und argumentative Immunisierung billigend in Kauf genommen werden, um die eigene Position mit Autorität und Geltung zu versehen. Nicht nur lässt sich mit nationalistischen, rechtspopulistischen Simplifizierungen weder Steuerungskompetenz noch Problemlösungsfähigkeit zurückgewinnen. Mit der fahrlässigen Unterminierung verständigungsorientierter politischer Deliberation erodiert zudem auch die Möglichkeit Demokratie als gemeinsames Gestaltungsprojekt zu begreifen und sie trotz aller Probleme als eine Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität schützende Lebensform (wieder) in den Blick zu bekommen.

Auch wenn insgesamt also zu Recht diagnostiziert werden kann, dass gegenwärtige Demokratien unter Druck stehen, gilt jedoch zugleich, dass es sich aus ethischer Sicht verbietet, in den Abgesang auf demokratische Ideen einzustimmen: So kompromittiert ein solcher Abgesang für Cristina Lafont die Solidarität mit denjenigen, die – aus Selbstschutz oder aber in Verteidigung derjenigen, deren Handlungsmacht durch prekäre Lebenssituationen in nicht-demokratischen Staaten eingeschränkt ist – für das Fortbestehen von Demokratie theoretisch und praktisch eintreten (Lafont 2021, 19). Jenseits der Bedeutung der demokratischen Ideale zeigen sich die Vorteile stabiler Demokratien nicht zuletzt in deren Menschen- und auch Umweltfreundlichkeit (Böse 2011, 31). Nachweislich sind in autokratischen Systemen weder ein friedlicher Alltag oder eine grundsätzliche sozio-ökonomische Stabilität gewährleistet, noch existieren Grundversorgungssysteme, die für alle – Minderheiten, Menschen mit besonderen Bedürfnissen, Alleinstehende, Kinder und Ältere – eine Versorgung mit sozialen Gütern (*public goods*), wie Krankenhäuser oder Schulbildung, garantieren.

Auch wenn „das Festhalten am demokratischen Ideal in pluralistischen Gesellschaften recht mühsam und ein zerbrechliches Gut (ist)“ (Lafont 2021, 15), legt sich das stetige Bemühen um eine Stabilisierung und Stärkung von Demokratien folglich schon aus Gerechtigkeitsgründen nahe. Insofern (deliberative) Demokratien „keine Instrumente für die egoistische Interessensdurchsetzung von Mehrheiten (sind), sondern idealerweise politische Lebensformen, in denen die Beteiligten einander als Gleiche respektieren.“ (Forst 2021, 330), können sie mit Rainer Forst gesprochen als eine „politische Praxis der Gerechtigkeit“ erläutert werden. Unter den Vorzeichen eines differenzierten Autonomieverständnisses lässt sich nicht nur dafür argumentieren, dass demokratische Staatsformen, ohne physische Gewalt ausüben zu müssen, grundsätzlich in der Lage sind, Individualität und

Sozialität in ein konstruktives Verhältnis zu setzen, Pluralität basierend auf deliberativen und repräsentativen Prozessen zu erhalten und doch zu integrieren oder Minderheiten nachhaltig schützen und soziale Gerechtigkeit institutionell verankern zu können. Demokratie ist vielmehr eine Lebensform, „eine Form des Zusammenlebens, der gemeinsamen und miteinander geteilten Erfahrungen“ (Dewey 1916/2000, 121).

Vor diesem Hintergrund sucht der folgende Beitrag nach Wegen, um die Demokratie³ zu stärken und ihre politische Praxis widerstandsfähiger zu machen. Natürlich lässt sich diese Zielsetzung im Rahmen theoretischer Reflexionen und erst recht in der notwendigen Kürze eines Sammelbandbeitrages nur exemplarisch verfolgen. Sie basiert – dies lässt sich wiederum allgemeingültig festhalten – auf einer Analyse gegenwärtiger Entwicklungen, ihrer Ursächlichkeiten und Wechselwirkungen.

Ausgehend von Hartmut Rosas beschleunigungssoziologischer Gesellschaftsanalyse möchte ich in einem ersten Schritt entsprechend sein Verständnis von Politik als Resonanzsphäre skizzieren und auf dieser Basis seine Demokratie-Krisen-Diagnose rekonstruieren (ii).

In einem zweiten Schritt will ich dann seinen religionsaffinen Lösungsvorschlag erläutern und aus der theologischen Binnenperspektive, hier der katholischen, kritisch einordnen (iii). In einem dritten Schritt möchte ich schließlich schlaglichtartig überlegen, worin der Beitrag der Religionen jenseits hörender Herzen bestehen kann und dabei ein durch das Subsidiaritätsprinzip inspiriertes Votum für Bürgerräte und sogenannte *Mini Publics* formulieren (iv).

2 Gesellschaftsanalyse mit und durch die Zeit

Mit seinen Studien zur sozialen Beschleunigung und Resonanz hat der Jenaer Soziologe Hartmut Rosa in den letzten Jahren eine umfassende Gesellschaftsanalyse vorgestellt und sich dabei dem Erbe der Frankfurter Kritischen Theorie verpflichtet (Rosa 2005).⁴ Sein „*best account*“, (Rosa 2021, 151) gegenwärtiger Sozialformationen basiert auf der umfassend erläuterten These, dass spätmoderne (Industrie-)Gesellschaften sich nur noch dynamisch zu stabilisieren vermögen. Gemeint ist damit,

³ Es gibt natürlich nicht die Demokratie im Singular. Ich konzentriere mich im Folgenden auf deliberative Demokratien, d.h. solchen die neben politischer Repräsentation diskursiv-partizipativen Praktiken und zivilgesellschaftlichen Aushandlungsprozesse zentrale Legitimationsfunktion zuschreiben. Dazu als Übersicht: Landwehr 2012, 355–385.

⁴ Zu den folgenden Erläuterungen sind neben dem erwähnten Werk maßgeblich Rosa 2012; Rosa 2013; Rosa 2017. Siehe zu dieser Einordnung auch den Beitrag von Jonas Erulo in diesem Band.

dass sie auf sachlich-materielles Wachstum, zeitliche Beschleunigung und sozio-technologische Innovationsverdichtung angewiesen sind, um sich und ihre Teilsysteme erhalten, integrieren und reproduzieren zu können (Rosa 2017, 773). Weil damit potentiell immer *mehr* Energie, *mehr* Kapital, *mehr* Ressourcen und *mehr* Leistung in Anschlag gebracht werden müssen, um die individuelle bzw. kollektive Weltposition halten zu können, dynamisieren sich Systeme mittelfristig immer schneller und erzeugen zugleich für alle anderen die Notwendigkeit (sich) ebenfalls zu dynamisieren (Rosa 2021, 237).

Mit diesem unter den Vorzeichen von Konkurrenzkapitalismus und Wachstumsimperativen auf Dauer gestellten Beschleunigungszwang stellt sich dabei nicht nur eine paradoxe, systemisch irrationale Energiebilanz ein. Vielmehr stiftet der permanente Steigerungszwang ein „Aggressionsverhältnis zur Welt“ (Rosa 2022, 41, 44), in dem programmatisch alles und alle unter den Gesichtspunkten der Nützlichkeit, der Verfügbarmachung und der Aneignung adressiert und verhandelt werden.

Dass die Dominanz verdinglichender, funktionalistischer Rationalität soziale Pathologien hervorbringt, hat die Frankfurter Schule mit unterschiedlichen Akzenten, Ausdifferenzierungen und Schlussfolgerungen immer wieder beschrieben. Auch Rosa sieht in diesem durch die Verinnerlichung systemischer Imperative gestifteten Aggressionsverhältnis zur Welt die Grundzutat pathologischer Entwicklungen in der Spätmoderne (Rosa 2013, 100–105). In der reflexhaften Anpassung an das unthematische aber doch normativ wirksame Zeitregime und das eiserne Beschleunigungsdiktat hochdynamisierter Gesellschaften entstehen nicht nur funktionale Desynchronisationen und Steuerungsprobleme, die sich in sozialen, ökologischen oder psychischen Problemen und Entfremdungserfahrungen manifestieren. Insofern letztlich alle Energien direkt oder über Umwege wieder in den Weltpositionserhalt zurückfließen und so die Autorität der Steigerungsimperative verstetigen, erlischt zunehmend auch der Sinn für eine andere Form der Weltbeziehung, die Fähigkeit also „eine andere Version des Daseins auch nur zu denken“ (Rosa 2017, 723). Unter den Nutzbarmachungs-, Optimierungs- und Steigerungslogiken wird die Welt als stumm, mitunter feindlich und repulsiv erfahren. Beheimatung, Sinn und Verbundenheit weichen zurück vor der Konkurrenz um Ressourcen und Weltpositionen:

Es hat sich gezeigt, dass die Steigerungsimperative einer Wachstumsgesellschaft, die sich nur dynamisch zu stabilisieren vermag, in zunehmendem Maße in Widerspruch zum Resonanzverlangen und -versprechen der Moderne geraten. Sie erzwingen eine Dominanz verdinglichender, stummer Weltbeziehungen sowohl in der institutionellen Verfassung moderner Gesellschaften als auch im dispositionalen Beziehungsmodus der Akteure. Deren unhintergehbare Resonanzverlangen findet sich einerseits in die außeralltäglichen Resonanzoasen der arbeitsfreien Zeit verschoben und wird andererseits selbst verdinglicht, in-

dem es in ein kommodifizierbares Objektbegehren übersetzt und/oder als produktive Ressourcen nutzbar gemacht wird. (Rosa 2017, 722)

Um die Beschleunigungsspirale langfristig durchbrechen und deren Folgen ursächlich bearbeiten zu können, setzt Rosa nun nicht etwa auf Entschleunigung. Wirkliche, tiefgreifende Transformation wird erst in einer Neuausrichtung, einer Wiedererinnerung und Stärkung alternativer Weltbeziehungen möglich. In seinen resonanzsoziologischen Untersuchungen hat Rosa die Moderne nicht nur als eine Resonanzkatastrophe rekonstruiert, sondern dafür argumentiert, dass nur eine Verbesserung der Weltbeziehungs*qualität* die eiserne Steigerungslogik zu durchbrechen und damit die konkurrenzkapitalistisch verklammerte Kopplung von Wachstum und gelingendem Leben aufzulösen vermag.⁵

Die Rehabilitierung von resonanten Weltbeziehungen und die Stärkung von Orten und Gelegenheiten, in denen Resonanzerfahrungen – wenn auch bleibend unverfügbar – grundsätzlich möglich sind, erweisen sich dabei als zentrale Schritte einer nachhaltigen Bearbeitung der krisenhaften Entwicklungen spätmoderner Sozialformationen.⁶ Ohne an dieser Stelle Rosas „transgressiv-therapeutische Skizze“ (Rosa 2021, 224) einer Postwachstumsgesellschaft im Einzelnen erläutern zu können, erlauben seine beschleunigungs- und resonanzsoziologischen Analysen nicht nur eine Beschreibung des Satus-quo, sondern – was Rosa innerhalb der Soziologie durchaus Kritik eingetragen hat – ebenso eine normative Orientierung.

Mit dem von Rosa zusammengestellten analytischen Werkzeugkasten lassen sich nun ebenso konkrete Einsichten über die Ursachen der zunehmend gestressten Demokratien gewinnen, wie auch Vorschläge zu möglichen Gegenmaßnahmen und Handlungsoptionen. Diese möchte ich im Folgenden kurz rekapitulieren. Zunächst muss jedoch erläutert werden, was Rosa unter demokratischer Vergesellschaftung überhaupt versteht:

⁵ Die Definition von Resonanz als soziologischer Kategorie hat Rosa an vielen Stellen vorgenommen: Siehe exemplarisch: Rosa 2017, 284–290. Ich gehe darauf nicht gesondert ein, wichtig ist nur, dass es sich um eine umfassende Erfahrung der (Welt-)Responsivität und (Selbst-)Wirksamkeit handelt, die transformatives Potenzial entfalten und Sinn stiften kann.

⁶ Rosa betont dabei, dass es sich bei diesem Best Account spätmoderner Gesellschaftsentwicklungen nicht um eine sozialtechnologische „Antwort auf einzelne Funktionsprobleme“ (Rosa 2021, 224) handeln kann. Im Gegenlicht der analysierten Interdependenzen zwischen Beschleunigung, Resonanz und Entfremdung können lediglich Konturen alternativer gesellschaftlicher Gestaltungsentwürfe und Rahmenordnungen herausgearbeitet werden.

2.1 Von der Demokratie als gemeinsamem Gestaltungsprojekt...

Die Strahlkraft der Demokratie⁷ zeichnet sich für Rosa ganz im Sinne der Volkssouveränität zum einen dadurch aus, dass sie jeder Personen eine Stimme zu versprechen gibt, „die er oder sie hörbar machen und einbringen kann,“ (Rosa 2019, 160).⁸ Die eigentliche Besonderheit der Demokratie ergibt sich für ihn zum anderen jedoch im Grunde erst „aus der damit verknüpften Überzeugung, dass diese Stimme *Wirksamkeit* entfaltet: „Sie [die Demokratie A.W.] beruht auf dem Versprechen, dass es möglich wird und sein soll, die Welt, in der wir leben, *gemeinsam* zu gestalten, sodass wir uns in ihr erkennen und widerspiegeln können, dass sie uns antwortet und zugleich als unser Ausdruck erscheinen kann.“ (Rosa 2019, 160).

Diese Gestaltungs- bzw. Mitgestaltungsdimension ist in postsäkularen Gesellschaften deshalb so bedeutsam, weil sie die soziale und politische Ordnung, die dem Menschen zunächst als ein äußerlicher, potentiell limitierender Rahmen erscheinen muss, *verinnerlicht*: „Im Modus der demokratischen Politik eignen sich die Akteure moderner Gesellschaften die kollektiven Strukturen ihrer Lebenswelt als eigene, gewollte und selbstbestimmte an. Politische Gestaltung ist das Instrument, mittels dessen die soziale Welt für sie zu einer Resonanzsphäre,“ (Rosa 2012, 357) wird. Diese ‚Verinnerlichung‘⁹ wiederum ist im Sinne der Selbstgesetzgebung das Vehikel durch das die administrative bzw. politische Ordnung nicht primär als ein fremdbestimmter, den individuellen oder kollektiven Interessen der Bürger*innen gegenüber indifferenter Bereich erscheint, sondern vielmehr als eine „Verkörperung ihres reflektierten Wollens“ (Rosa 2012, 357). Institutionell verweist sowohl die Dimension des Einbringens der eigenen Stimme als auch die der Gestaltbarkeit des politisch-sozialen Rahmens auf partizipative und damit diskursive Elemente, wie sie für kritisch-deliberative Demokratien charakteristisch sind.¹⁰ Auch für Rosa verläuft die Möglichkeit der bürgerlichen Selbstidentifizierung – mit politischen Maßnahmen oder auch der Gesetzgebung – folglich entlang der institutionalisierten wie auch zivilgesellschaftlichen Teilhabe und (zumindest reprä-

7 Die folgende Darstellung übernimmt große Passagen aus meiner eingereichten, benoteten aber noch unveröffentlichten Dissertation: Weber, 2023.

8 Ähnliche Formulierungen finden sich bei Rosa 2012, 358–360. Siehe zur folgenden Darstellung auch: Rosa 2017, 362–380.

9 Rosa spricht hier eigentlich von Aneignung. Weil der Begriff aber im Rahmen der spätmodernen Weltbeziehungskritik als Kontrast zur Anverwandlung ausbuchstabiert wurde, verwende ich hier den Terminus Verinnerlichung, um Missverständnisse zu vermeiden.

10 Siehe dazu deliberative Demokratietheorien in der Tradition von Jürgen Habermas und John Dryzek: Landwehr 2012, 355–385; Forst 2007, 224–269.

sentativ vermittelten) Mitwirkung an politischen Entscheidungs- und Gestaltungsprozessen.

Indem er die Demokratie oder genauer die demokratische Politik als potentielle, horizontale Resonanzsphäre ausweist (Rosa 2017, 362–380), macht Rosa theorieimmanent auf einen wichtigen Punkt dieser Mitgestaltung und Mitwirkung aufmerksam: Resonanzbeziehungen sind nämlich immer (mindestens) zweipolig. Auf die Sphäre demokratischer Politik übertragen bedeutet dies, dass sowohl zwischen den Bürger*innen und Politiker*innen als auch zwischen den Bürger*innen untereinander Antwortbeziehungen entstehen (können), deren Bindungspotential gespeist wird aus einer *gemeinsamen* Suche nach sinnvollen, angemessenen, gerechten, nachhaltigen oder solidarischen Lösungen für (drängende) politische Fragen und Probleme. Entscheidend ist dabei – m. E. strukturanalog zum kontrafaktischen Ideal verständigungsorientierter, herrschaftsfreier Kommunikation als Konstitutivum deliberativer Entscheidungsfindungs- und Aushandlungsprozesse –, dass die damit einhergehende Erfahrung von Gestaltungs- bzw. Selbstwirksamkeit nicht auf Durchsetzung und Überredung basiert, sondern darauf, sich miteinander über einen relevanten Sachverhalt problemsensibel zu verständigen, d. h. ganz im Sinne responsiv-resonanter Beziehungen „einander zu erreichen“ (Rosa 2019, 160) versucht.¹¹

In perspektiven- und werteppluralen Gesellschaften wird das soziale Band zwischen den einzelnen Akteur*innen und Gruppen für Rosa also nicht primär entlang einer „vorgegebenen Substanz – wie etwa geteilten Werten, Bräuchen oder Geschichten“ (Rosa 2019, 164) – geknüpft. Vielmehr entsteht dieses Band über eine für Resonanzverhältnisse konstitutive Beziehung des (aufrichtigen) *Hörens und Antwortens*.

Eine solche Profilierung politischer Kommunikation als eine grundsätzlich auf Resonanz angelegte Kommunikation macht dabei auf einen Aspekt aufmerksam, der über die diskurstheoretische Lesart eines verständigungsorientierten Argumentationsaustauschs bzw. die in den Diskurspräsuppositionen performativ ausgewiesenen, reziproken Verfahrensregeln von Respekt (vor den Geltungsansprüchen der Anderen) oder rationale Rechtfertigung (der eigenen Geltungsansprüche) hinausweist und diese doch nicht außer Kraft setzt: Für die Identifikation mit den demokratischen Institutionen ist es entscheidend sich als eine *wirksame* und *re-*

¹¹ Vgl. dazu auch Lafont 2021, 49/50. Hier hält Lafont noch einmal das partizipatorisch-deliberative Ideal der Selbstregierung als die Idee, dass Bürgerinnen durch „die (aktive und/oder passive) politische Meinungs- und Willensbildung (...) die Gesetze und Regelungen, denen sie unterworfen sind, wirksam beeinflussen und mitgestalten“ können. Dieser Hinweis auf Wirksamkeit scheint mir eine resonanztheoretische Profilierung diskurstheoretisch-partizipative Demokratiemodelle plausibel zu machen.

levante Stimme wahrnehmen zu können und umgekehrt ebenso grundlegend davon überzeugt zu sein, dass auch andere Bürger*innen etwas bedeutsames zu sagen haben. Etwas, das es im verständigungsorientierten Austausch von Gründen gemeinsam zu bedenken und zu verhandeln lohnt. Anders formuliert: Auch in Rosas Demokratie- und Politikverständnis fußt die Selbstgesetzgebung des *demos* auf der (aktiven) Mitgestaltung gesellschaftlicher Ordnungen. Unter resonanz-theoretischen Vorzeichen impliziert diese Mitgestaltung dabei immer auch die Erfahrung *politischer Selbstwirksamkeit*. Und Selbstwirksamkeit wiederum unterstellt, zumindest in Rosas Lesart, eine Grundhaltung, in der die Welt bzw. das Gegenüber nicht primär als etwas feindseliges, die eigene Identität negierendes erscheint. In dieser Erfahrung einer grundsätzlich resonanten, anzuverwandeln- den Welt wurzelt nicht zuletzt die Motivation, die eigene Stimme einzubringen, wie auch die anderen Stimmen anzuhören.

Resonanz und politische Selbstwirksamkeit bedingen sich entsprechend gegenseitig:

Das Einbringen ermöglicht den Bürger*innen die durch nichts zu ersetzende Erfahrung politischer *Selbstwirksamkeit*: Durch ihre Stimme sind sie mit den anderen und mit dem Gemeinwesen verbunden und haben Anteil an der kollektiven Gestaltung der Welt. Die Stimme ist nicht einfach ein (sehr beschränktes) Mittel, über das wir *etwas erreichen können* im Sinne des Durchsetzens eigener Interessen, sondern ein Instrument [...] mit dessen Hilfe wir *Andere* erreichen und zu ihnen in Beziehung treten. (Rosa 2019, 165)

In dieser Profilierung lässt sich Politik für Rosa damit ebenso als eine kollektive Resonanzsphäre bestimmen, d.h. als eine Form der Weltbeziehung, in der die politischen Akteur*innen sich vom Anderen betreffen, erreichen, etwas sagen lassen und die umgekehrt darin auch die Ermutigung sehen, selbst etwas wichtiges sagen, (mit)teilen und beitragen zu können (Rosa 2017, 362–380). Entsprechend beruht die neuzeitliche Demokratie nicht zuletzt auf einer Idee bzw. einer Form von Politik, die „jedem einzelnen *eine Stimme gibt und sie hörbar macht*, so dass die politisch gestaltete Welt zum Ausdruck ihrer produktiven Vielstimmigkeit wird“ (vgl. Rosa 2017, 366).

Auf Basis resonanter politischer Kommunikationsformate und der Erfahrung von Selbstwirksamkeit entsteht und bestätigt sich nicht zuletzt auch das Vertrauen in die politisch-institutionelle Repräsentation, insofern Bürger*innen und ihre Repräsentant*innen sich in ihren Beziehungen zueinander als gleichberechtigte und wichtige Teile dieser Vielstimmigkeit erfahren.¹²

12 Franke bezeichnet Vertrauen (und autonome Institutionen) als tragende Pfeiler einer freien und resilienten Demokratie. Siehe dazu Franke 2017, 13–34; Lafont 2021, 51–54.

Vor diesem Hintergrund und unter der Prämisse, dass die Resilienzfähigkeit von Demokratien sich aus der Qualität ihrer Institutionen speist (Merkel 2023, 144), lässt sich mit Rosa dafür argumentieren, politische Prozesse so zu organisieren, dass sie qualifizierte Erfahrungen von *Selbstwirksamkeit* erlauben und schützen.

Rosas von diesen Erläuterungen abgeleitete Krisendiagnose der Demokratie ist m. E. nun auf zwei Ebenen angesiedelt: Zum einen auf einer *funktionalen Verfahrensebene*, die sich auf die Ermöglichung diskursiver Willens- und Entscheidungsfindung bezieht und damit auf die generelle Erfahrbarkeit des (institutionell gerahmten) Einbringens der eigene Stimme. Zum anderen auf der *normativen Kommunikationsebene*, d. h. im Blick auf den Modus der Kommunikation in verständigungsorientierten Diskursen und damit auf die Erfahrbarkeit, dass die eigene Stimme bedeutsam ist. Im Folgenden will ich letzteres genauer in den Blick nehmen und damit zugleich die argumentationslogische Grundlage erläutern, in der Rosas These einer für ihr Funktionieren auf Religion angewiesenen Demokratie wurzelt.

2.2 ... zur Politik im Aggressionsmodus

In seiner Rekonstruktion der Moderne als Resonanzkatastrophe hat Rosa plausibel zu machen versucht, dass in dem Maße, in dem das Dynamisierungsdictat alle institutionellen und persönlichen Energien für den Weltpositionserhalt nutzbar macht, Weltaneignung zunehmend zum dominanten Weltbeziehungsmodus wird. Unter den Bedingungen der umfassenden konkurrenzkapitalistischen Steigerungslogik – die als Selbstoptimierungsimperativ bis in die mikrosozialen Poren spätmoderner Subjektivität vorgedrungen ist – lassen sich trotz einer gleichzeitigen Resonanzsensibilitätserhöhung kaum noch Zonen und Gelegenheiten ausmachen, in denen sich Welt anverwandeln kann, d. h. sich potenziell als entgegenkommendes, resonantes und beheimatendes Gegenüber zeigt.

Wie skizziert provoziert das dauerhafte Fehlen solcher Erfahrungen eine Form von Entfremdung, durch die Welt nicht nur indifferent und stumm erscheint, sondern repulsiv und feindselig. Verkümmern die Resonanzdrähte, verblasst auch die Vorstellungskraft dafür, andere Weltbeziehungsformate aufbauen (und einfordern) zu können. Unter diesen Vorzeichen verstetigt sich wiederum der beschleunigungs- bzw. konkurrenzinduzierte Fokus auf den eigenen Status quo-Erhalt. In dieser Folge wird auch das Gegenüber als potenzielle *Bedrohung* der eigenen gesellschaftlichen Position wahrgenommen. In dem Maße, in dem es in einer dominant aneignenden Weltbeziehung zur Störquelle des sozialen Kapitals wird, scheint sich auch ein abweisender, aggressiver Umgang mit ihm rechtfertigen zu lassen.

Im Kontext politischer Kommunikation übersetzen sich diese Dynamiken in eine Unterminierung von Anerkennung des Gegenübers als gleichberechtigtem Diskurspartner. Anstelle Begegnungen in der politischen Sphäre als Gelegenheiten und Möglichkeiten vielstimmiger Resonanz zu lesen, verläuft die Erfahrung politischer Selbstwirksamkeit vielmehr über die *aggressive Ausschaltung* oppositioneller, kritischer Stimmen. Die eigene Meinung zählt mehr als die der anderen und sie durchzusetzen verheißt zumindest punktuell einen Vorteil in der Weltpositionssicherung. Die Kontingenz der eigenen (Welt-)Position wird entsprechend durch die Ignoranz, Entwertung oder Diskreditierung der anderen (Welt-)Positionen zu kompensieren versucht – auch weil diskursive Aushandlungsprozesse mühsam und für steigerungsgetriebene Einzelpersonen riskant sind. In einem solchen Aggressionsmodus der Politik geht es nicht darum, die Geltungsansprüche und Argumente der anderen (Gegen-)Position ernst zu nehmen oder nachzuvollziehen. Unter den Vorzeichen einer dominant aggressiven und aneignenden Weltbeziehung wird die Einzelstimme nicht nur nicht gehört – vielmehr halten Menschen, so resümiert Rosa lakonisch, „sich gegenseitig für Idioten“ (Rosa 2022, 54).

Der neuerliche Strukturwandel der Öffentlichkeit, der sich entlang digitaler Informations- und Kommunikationstechnologien vollzieht, begünstigt diese Entwicklungen tendenziell: Zwar profitieren Einzelpersonen durch niedrigschwellige digitale Partizipationsmöglichkeiten durchaus von einer damit möglich gewordenen Autorenschaft im öffentlichen Raum. Im Blick auf umfassend untersuchte Phänomene wie *Hate Speech* oder Cybermobbing erweisen sich die neuen Partizipationsmöglichkeiten jedoch als ambivalent (Klinker, Scharloth und Szczek 2018). Besonders die Normalisierung einer zu Gefallen- und Missfallen abgerüsteten Alltagskommunikation (Habermas 2022), die im digitalen Raum in Rosas Augen zudem nur episodenhafte Resonanzmomente erzeugen kann (Rosa 2017, 83, 159), erschwert dabei das Durchhalten der für demokratische Legitimation und soziale Integration so wichtigen diskursiven Meinungsbildung und Entscheidungsfindung. Bodo Hombach hält analog dazu fest, dass „die Geringschätzung von Konsens und Dialog sich auch in Umgangsformen der Auseinandersetzung (äußert). Höflichkeit, Respekt und geduldige Argumentation werden verstärkt durch Hass und Hetze verdrängt. Der politische Gegner wird vielfach zum Feind“ (Hombach 2019, 114).

Eine dauerhaft argumentativ ausgedünnte, aggressive Kommunikation provoziert dabei jedoch nicht nur den Verlust von (politischem) Gestaltungsglauben und Selbstwirksamkeit. Zudem vertiefen auf Konfrontation angelegte Begegnungen, wie zahlreiche Talkshowformate zeigen, Vorurteile und stereotypes Denken. Anstelle miteinander über einen Sachverhalt in den Dialog zu treten und nach guten Kompromissen zu suchen, verdeutlicht nicht zuletzt der Blick auf den US-amerikanischen Wahlkampf, aber auch auf umwelt- oder migrationspolitische Debatten in Deutschland und der EU, dass der kommunikative Selbstanspruch der

Beteiligten häufig deutlich von einer Verständigungsorientierung abweicht. Das Gegenüber wird nicht mehr als gleichwertiger Teil einer politischen Vielstimmigkeit adressiert, sondern als Hinderungsgrund für die eigene Interessenumsetzung. Eine dauerhafte Kompromittierung verständigungsorientierter, resonanzsensibler Kommunikationsformate erschwert in der politischen wie auch zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit so zum einen die deliberative Verarbeitung und friedliche Orchestrierung unterschiedlicher Interessen und Bedürfnisse. Ohne eine diskursiv flankierte, soziale Integration verstärkt sich zum anderen die Fragmentierung der Gesellschaft weiter und führt mittelfristig zu einer Verdunklung bzw. Verunkennlichung sozialer Ungleichheit.¹³

In der empirischen Demokratieforschung spiegelt sich dieser Befund in einer aussetzenden Identifikation mit politischen Entscheidungen bzw. Repräsentant*innen oder im Vorwurf einer elitären „Fassadendemokratie“ (Streeck 2013, 241). Der Eindruck des Abgehängtseins und der politischen Bedeutungslosigkeit nimmt zu, je weniger sich über zivilgesellschaftliche intermediäre Organisationen, wie Gewerkschaften oder auch Kirchen, eine alternative Form der Lautverstärkung erreichen lässt, die im Sinne einer repräsentationssensiblen Anwaltschaft Stimmen und Positionen in politischen Debatten hörbar macht.

Fehlen institutionell gesicherte Begegnungs-, Partizipations- und Mitgestaltungsräume, in denen der Andere (wieder) als gleichberechtigter, bedeutsamer Teil der Gesellschaft in den Blick kommt und ein empathischer und argumentativer Diskursstil (re-)kultiviert wird, vertieft sich zudem das Unverständnis für die (politische) Position und existentiellen Bedürfnisse des je Anderen. Der Rückzug aus der politischen Öffentlichkeit, eine besonders den jüngeren Generationen häufig unterstellte – im Blick auf deren zivilgesellschaftliches Engagement jedoch empirisch nicht für alle politischen Themen belegbare – ‚Politikverdrossenheit‘, ist dabei eine in der Demokratieforschung umfassend diskutierte Reaktion.

Treffender scheint jedoch die Beobachtung zu sein, dass die fehlende politische Selbstwirksamkeit und der sukzessive Verlust des Vertrauens in die politische Repräsentation ein Vakuum erzeugen, in dem solche Stimmen sich leicht Gehör verschaffen können, die über Emotionalisierung, insbesondere gezielt geschürte Verlustängste, und dichotomische Vereinseitigungen vermeintlich einfache Lösungen auf komplexe gesellschaftliche Problemlagen anbieten.¹⁴ Solche populistischen

¹³ Siehe zu den ökonomischen Ursachen der Ungleichheit und damit verbundenen Umverteilungsmaßnahmen: Piketty 2020; Hüther und Diermeier 2019, 40–51.

¹⁴ Andreas Reckwitz sieht den Populismus „als eine im Kern verlustbezogene politische Bewegung“ (Reckwitz 2024), die auf konkrete oder aber soufflierte Verlust Erfahrungen der Bürgerinnen und Bürger durch strukturelle Einschnitte reagiert und das Narrativ einer Rückkehr zu einem besseren Zustand verbreitet.

schen Lösungen werden – überparteilich und mit Hilfe der großen Reichweite digitaler Plattformen – nicht nur vehement in Medien und Öffentlichkeit vertreten (Merkel 2023, 256; Akeel 2021). Im Versprechen das ‚wahre Volk‘ zu repräsentieren und die demokratische Freiheit durch eine Rückkehr zu vermeintlich volksnahen, anti-elitären Werten zu schützen, inszenieren sich diese Stimmen in immer kompromissloseren Frontstellungen und „erlangen so Einfluss auf Stil sowie Inhalt der Debatte“ (Hüther und Diermeier 2019, 40).

Gerade weil populistische Positionen ihre Geltung durch Unnachgiebigkeit und Aggressivität ausweisen, anstelle durch problemsensible, pluralitätsoffene und ambiguitätstolerante Argumentation, befördern sie eine toxische Polarisierung¹⁵ und unterspülen auf Deliberation angelegte politische Legitimationsformate. In der (Re-)Installation von Feindbildern und einer expliziten oder impliziten Essentialisierung von Staatsbürgerschaft, erzeugt populistische Politik eine Ingroup-Outgroup-Vorstellung und legitimiert so die aggressiv-ablehnende Haltung gegenüber anders Denkenden zugleich immer wieder neu. Rainer Forst resümiert in diesem Zusammenhang, dass sowohl die autoritären, rechtspopulistischen als auch die linken Populismus-Varianten auf diese Weise die Demokratie halbieren und massiv schwächen (Forst 2021, 287–290). Im Aggressionsmodus der Politik wird der Rekurs auf den Schutz der Demokratie so paradoxer Weise „zu einem Instrument der Beherrschung und Ausgrenzung“ (Forst 2021, 287). In Zusammenschau mit den Ergebnissen der sozialwissenschaftlichen Demokratieforschung destabilisiert die von Rosa problematisierte ‚Politik im Aggressionsmodus‘ folglich nicht nur deliberative-partizipatorische Verfahren, sondern provoziert im Kleid des polarisierenden Populismus‘ eine Pervertierung des demokratischen Grundgedankens der Volksherrschaft.

Auf Basis der hier vorgestellten Diagnose und ihrer Erläuterung, geht es im Folgenden nun darum zu überlegen, wie sich (deliberativ-partizipatorische) Demokratien stärken lassen. Zunächst soll in diesem Zusammenhang Rosas eigener Vorschlag skizziert werden, der – zumindest in der katholischen Theologie – ob seiner These, Demokratien bräuchten Religionen, positiv und zugleich doch auch kritisch aufgenommen worden ist:

¹⁵ Die Polarisierungsforschung unterscheidet zwischen demokratiefördernder und bösartiger bzw. toxischer Polarisierung. Erstere verbessern die demokratische Qualität, wie sich exemplarisch in Verteilungskonflikten und darauf reagierende Sozial- und Arbeitspolitik zeigt, und sind gekennzeichnet durch wiederkehrende Kompromisse, Akzeptanz der Opposition und im Rahmen der zielführenden Auseinandersetzung durchaus auch wechselseitiges Vertrauen (Merkel 2023, 255–258).

3 Hörende Herzen und religiöse Ästhetik als Demokratiestabilisatoren?

Nach einer Phase der Säkularisierung, in der religiöse Überzeugungen im weltanschauungsneutralen Staat von der sozialphilosophischen und politikwissenschaftlichen Diskussion zu einer Privatangelegenheit erklärt worden waren, wird die Bedeutung (verfasster) Religionen spätestens seit dem viel zitierten Böckenförde-Diktum zumindest im akademischen Diskurs neu verhandelt. Jenseits der Tatsache, dass starke Säkularisierungsthesen angesichts der faktischen Persistenz religiöser Lebensformen nicht (mehr) plausibel erscheinen, setzt sich im postsäkularen Diskurs zudem zunehmend die Annahme durch, dass Religionen als entgegenkommende Lebensformen einen Beitrag dazu leisten können, deliberativ-demokratische Prozesse zu stabilisieren.¹⁶

Auch Hartmut Rosa hat in seiner *„Soziologie der Weltbeziehung“* Religion als eigene Resonanzsphäre ausgewiesen und spätestens mit seinem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022 und der darauf basierenden Publikation *„Demokratie braucht Religion“* ein deutliches Votum für die Bedeutung verfasster Religionen in spätmodernen Gesellschaften formuliert (Rosa 2017, 435–471, 645–662). Im Blick auf die erläuterte Herausforderung einer im Aggressionsmodus erstarrten Politik, sieht Rosa den Beitrag der verfassten Religion in der Kultivierung eines „hörenden Herzens,“ (Rosa 2022, 20, 21, 53) und damit in der Rehabilitierung und Erinnerung resonanter Weltbeziehung.¹⁷

Ein solches ‚hörendes Herz‘ ist für ihn mit einer Haltung der Welt gegenüber assoziiert, durch die Menschen berührt, zu einer Antwort motiviert und trans-

¹⁶ Siehe exemplarisch: Habermas 2001, 9–31. Notwendige Voraussetzung, um religiöse Gründe auch in säkularen Diskursen geltend machen zu können, ist dabei eine von religiösen und nicht-religiösen Bürgerinnen gleichermaßen geteilte epistemische Einstellung, die unter der Bedingung einer komprehensiv-dekonstruktiven, mehrsprachigen Vernunft hermeneutische Übersetzungsprozesse initiiert. Solche Übersetzungsarbeiten zielen dabei nicht auf eine verkennende Harmonisierung möglicher Spannungen zwischen Weltbildern und Wirklichkeitsdeutungen, sondern erinnern an die regulativ-propositionale Doppelstruktur der Bedeutungserschließung weltbildprägender Überzeugungen (Hierin folge ich: von Stosch, 2001.). Auch wenn damit Übersetzungsarbeiten immer vorläufig und approximativ sind, erweist sich das Ringen um Verständigung als Signatur nachmetaphysischen Denkens. Theologien und Philosophien sind damit gleichermaßen aufgefordert, sich immer wieder neu auf Übersetzungsarbeit einzulassen und dabei die Spannung von Kommensurabilität und Inkommensurabilität, von gelingendem Verstehen und Missverstehen, von Urteilsverweigerung und Orientierungsnotwendigkeit zu halten.

¹⁷ Ich orientiere mich in der folgenden Darstellung nicht wortwörtlich, doch aber sehr eng an der Darstellung in: Weber/Wilhelms 2023, 310–316.

formiert werden können. Das hörende Herz lässt sich in diesem Sinne als Ermöglichungsbedingung für (gleichsam bleibend unverfügbare) Resonanz Erfahrungen charakterisieren und gilt als Prototyp einer *aggressionsalternativen* Weltbeziehung. Die damit korrelierte psychologische Disposition bzw. soziale Haltung hilft in seinen Augen nun dabei, auch in der politischen Sphäre Andersdenkende wieder als Mitstreiter*innen bei der gemeinsamen Welt- bzw. Gesellschaftsgestaltung zu adressieren.

Insofern Religionen für Rosa „über Narrationen, über ein kognitives Reservoir verfügen, über Riten und Praktiken, über Räume, in denen ein hörendes Herz eingeübt und vielleicht auch erfahren werden kann“ (Rosa 2022, 54, 55), erweisen sie sich entsprechend als hilfreiche Einübungsräume einer nicht-aggressiven Welthaltung. Insbesondere die christlichen Kirchen halten für ihn soziale Infrastrukturen, praktische und liturgische Elemente bereit „die uns daran erinnern können, dass eine andere Weltbeziehung als die steigerungsorientierte, auf Verfügbarmachung zielende möglich ist“ (Rosa 2022, 67).

Die Narrative und Bilder der Bibel dokumentieren dabei nicht zuletzt die Suche nach Resonanz im Sinne göttlicher Antwort und gelten für ihn als Konstitutionsmomente des Angerufen- und Angesprochen-Werdens. Besonders die katholische Kirche sieht Rosa dabei aufgrund ihrer leiblich-ganzheitlichen, ästhetischen Dimensionen programmatisch „auf die Idee und Vergegenwärtigung von Resonanzverhältnissen hin angelegt“ (Rosa 2022, 67). Sie gebe somit ein „vertikales Resonanzversprechen, das sagt: Am Grund meiner Existenz liegt nicht das schweigende, kalte, feindliche oder gleichgültige Universum, sondern eine Antwortbeziehung“ (Rosa 2022, 71). Insofern also mehr Resonanz eine qualitative Verbesserung demokratischer Prozesse verspricht und (verfasste) Religionen auf die Vergegenwärtigung von Resonanzverhältnissen angelegt sind bzw. in ihren Glaubensurkunden und Ritualen alternative Weltbeziehungen erfahrbar werden lassen, übernehmen sie für die resonanzvergessene, im Aggressionsmodus erstarrte Politik in der akzelerierten spätmodernen Demokratie eine wichtige, weil kathartische, resonanzreminiszierende Funktion.

Rosas Gesellschaftsanalyse entfaltet unbenommen großes heuristisches Potenzial und wird in der deutschsprachigen Theologie insgesamt aufmerksam rezipiert.¹⁸ So basiert eine *leidsensible Zeitgenossenschaft* des christlichen Glaubens darauf, die Botschaft des Evangeliums mit den Existenzbedingungen der Menschen ins Gespräch zu bringen. Auch aus fundamentaltheologischer Sicht formuliert die beschleunigungstheoretische Rekonstruktion der sozialen Dynamiken spätmo-

18 Exemplarisch zur Rezeption der Beschleunigungs- und Resonanztheorie siehe: Höhn 2006; 2010; Schüeffler und Kläden 2017; Nitsche 2023, 294–303.

derner Gesellschaften entsprechend einen wichtigen Beitrag, um die ‚Zeichen der Zeit‘ deuten und die christliche Hoffnungsbotschaft für die Spätmoderne aktualisieren zu können.

Ebenso hat die Resonanzkategorie viel Aufmerksamkeit in der Dogmatik und Pastoraltheologie gefunden und hilft dort bei den erforderlichen Übersetzungsarbeiten, d. h. trägt dazu bei, abstrakte theologische Narrative und Konzepte in eine zeitgemäße, sozial- und lebenswissenschaftlich anschlussfähige Sprache zu übersetzen. Insgesamt lässt sich deshalb auch aus der religiösen Binnenperspektive und entlang der Plausibilität der skizzierten Soziologie der Weltbeziehung grundsätzlich bestätigen, dass deliberative Demokratien spätestens mit dem neuerlichen Strukturwandel der Öffentlichkeit massiv unter Druck geraten sind. Nicht nur in den Sozialenzykliken wird dementsprechend auch von theologischer Seite gefordert, systemische Imperative wie auch Beschleunigungszwänge strukturell und kulturell zu hinterfragen oder das technokratische Paradigma zu überwinden.¹⁹

Ebenso lässt sich bestätigen, dass die christlichen Traditionen sowohl hinsichtlich ihrer theoretischen Ressourcen wie auch praktischen Infrastrukturen die Wiederbelebung nicht-aneignender Weltbeziehungsformate stärken und für die „Ausschaltung negativer Antriebsenergien“ (Rosa 2021, 236) wichtige Impulse setzen können. Mit anderen Worten sekundiert die Theologie die Forderung der ‚Steckerumpolung‘ hin zu einer adaptiven, d. h. bedarfsorientierten Beschleunigung.

Auch das gemeinsame Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirchen Deutschlands zur Demokratie aus den Jahren 2006 (Kurztitel: DT) und 2019 (Kurztitel: ViD) konvergiert auf den ersten Blick mit Rosas Einordnung: So basiert die Stärkung der Demokratie primär auf einer Reaktivierung (politischer) Tugenden (Manemann 2013, 81, 93), d. h. einer konsequenten Orientierung an demokratischen Werten, an „Regeln des Anstands und der Fairness“ (ViD 7). Für die Kirchen gilt es unter den „Voraussetzungen einer immer stärker individualistischen Gesellschaft, ein bürgerschaftliches Bewusstsein von gesellschaftlicher Verpflichtung wachzuhalten“, aber auch „Resonanzräume der Demokratie in Staat und Zivilgesellschaft zu bewahren und neu zu schaffen“ (ViD 49). Zugleich geht es den Kirchen aber nicht nur um individuelle, demokratiefördernde Tugenden, sondern um die Anerkennung der gemeinsamen Verantwortung für die Demokratie, um eine *Sittlichkeit des demokratischen Miteinanders*:

¹⁹ Besonders Letzteres ist mit Papst Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus zum Topos der Theologie erklärt worden. Siehe exemplarisch die Enzykliken: *Centesimus annus* (1. Mai 1991); *Caritas in veritate* (29. Juni 2009).

Diese Sittlichkeit besteht nicht darin, eine bestimmte Vorstellung des „guten Lebens“ in den demokratischen Prozess einzubringen, sondern sie verwirklicht sich in den gelebten „guten Sitten der Demokratie“. Dazu gehören Fairness, Respekt gegenüber dem politischen Gegner, Mut zur Kontroverse, Gemeinsinn und Gemeinwohlorientierung. Und zu dieser Sittlichkeit gehört es auch, die eigene Perspektive nicht als unverrückbar darzustellen, sondern die grundsätzliche Pluralität der Sichtweisen anzuerkennen. Der regelgeleitete Kompromiss ist daher kein Zeichen von Schwäche, sondern die der Demokratie angemessene Weise, mit unterschiedlichen Auffassungen und Überzeugungen umzugehen. (ViD 26)

Schon dieser Blick in die gemeinsamen Worte der großen christlichen Kirchen reicht jedenfalls aus, um zu erkennen, dass sich der Beitrag der (christlichen) Religionen also keineswegs in der von Rosa so prominent adressierten ästhetisch-leiblichen, emotional aufgeladenen Erfahrungsdimension zu erschöpfen scheint. Es entspricht mit anderen Worten also weder dem Selbstverständnis der christlichen Kirchen lediglich als Garanten tugendhafter Diskursformate oder Dienstboten einer Kultivierung hörender Herzen zu sein, noch verstehen sie sich als „apolitische Resonanzöasen“, (Rosa 2017, 372), in denen Menschen sich in einer mystifizierenden Selbstvergessenheit der persönlichen Gottesbeziehung widmen. Im Gegenteil: in ihrem Engagement für eine „lebendige Demokratie“, die „in eine politische Kultur und in gesellschaftliche Institutionen eingebettet ist“ (ViD 27), treten die Kirchen als *zivilgesellschaftliche Akteurinnen* in Erscheinung und versuchen – so bereits das gemeinsame Sozialwort der Kirchen aus dem Jahr 1997 – Politik wieder möglich zu machen (ZSG 1997, 7).

Unabhängig also davon, dass sich bereits auf der phänomenologisch-religionssoziologischen Ebene das von Rosa in Anspruch genommene homogene Religions- bzw. Kirchenbild mindestens als „realitätsfern“ (Pollack 2022) wenn nicht ignorant bezeichnen lässt, erweist sich die Fokussierung auf die ästhetisch-tugendethische Dimension des Christusglaubens besonders aus der Perspektive einer leidenssensiblen Fundamentaltheologie und Sozialethik als inakzeptable Vereinseitigung.

Ein solche Vereinseitigung verkennt zum einen die mystisch-politische Doppelstruktur des Evangeliums als den Motivationsgrund der Nachfolge. Zum anderen verfehlt eine solche Lesart, dass sich jede theologische Rede von einem allmächtigen, allgütigen und auch antworten Gott spätestens seit der Schoah neu zu verantworten hat. Ohne eine Rede von Gott, in der Hoffnung als eine „durchkreuzte“ (Schneider 2018, 17, 19), d.h. für die Theodizeefrage durchsichtige Hoffnung artikuliert wird, droht die Behauptung von Sinn, die Verkündigung der frohen Botschaft und die Suche nach Resonanz angesichts des vergangenen und zukünftigen Leidens zynisch zu werden.

Auch wenn Rosa aus (offenbarungs-)theologischer Sicht das biblische Zeugnis durchaus treffend als Resonanz-Dokument liest (Rosa 2022, 72) – insofern auf der

einen Seite immer wieder der rufende, flehende Mensch in seinen ganzen existentiell-kreatürlichen Zerwürfnissen auftritt und auf der anderen Seite ein antwortender, reagierender Gott steht, der den Menschen als sein Geschöpf ruft oder anspricht –, darf die unbedingte Zusage Gottes zu seiner Schöpfung, der Initiationsmoment des Gott-Welt-Verhältnis als Resonanzbeziehung sozusagen, nicht zu einer triumphalistischen Selbstgerechtigkeit führen. Sicherlich kann der Mensch durch die bedingungslose Zusage Gottes auf die geschenkte Offenheit und Gestaltbarkeit der Zukunft und die Vollendung der Schöpfungsgeschichte vertrauen. Dennoch bleibt die Suche nach Sinn in dieser Geschichte ambivalent – zumindest verliert sie ihre Unschuld darin, dass sie durch die im Kreuz kulminierte Leidensgeschichte der Welt hindurchmuss.

In diesem Zusammenhang sensibilisiert der christliche Glaube m. E. also weniger für Resonanz, denn für die Ohnmacht, Verletzlichkeit und Begrenztheit des Menschen und warnt so vor ‚Kontrollillusionen‘ und Hybris. Zugleich paralyisiert er die Handlungsfähigkeit angesichts der schreienden Ungerechtigkeiten und Leidensgeschichten jedoch nicht, sondern ringt je neu um „Ordnungen [...], die Leben in Freiheit ermöglichen“ (Wilhelms 2014, 430). Auch wenn sich diese Freiheit in ihrer materiellen Realisierung immer schon verfängt in Schuldzusammenhängen, ist der Mensch durch Liebe befähigt, selbst im Fallen ein Zeichen der Hoffnung setzen zu können. Es ist, so würde ich fundamentaltheologisch argumentieren wollen, also einerseits das im *Zuspruch* Gottes zu seiner Schöpfung wurzelnde *Gewollt-Sein*, durch das die im wettbewerbsorientierten Kapitalismus verinnerlichte Nutzen-Logik durchbrochen werden kann. Andererseits artikuliert sich in diesem Zuspruch der radikale „Anspruch einer allen Menschen geltenden Gerechtigkeit, die sich in Situationen von Leid, Versagen, Konflikt und Schuld bewährt und so den Sinnhorizont des Glaubens an die unbedingte Würde des Menschen offen hält“ (Vogt 2022). Diese im Nachfolgedanken gebündelte Zuspruch-Anspruch-Dialektik führt jedoch gerade *nicht* in eine ästhetisierte Innerlichkeit, sondern in ein leidsensibles, praktisches Engagement für die Veränderung des Faktischen (Weber 2023, 174–177).

Vor dem Hintergrund dieses sicherlich nur kursorisch möglichen Gesprächs zwischen der katholischen Fundamentaltheologie und Rosas Einschätzung der Relevanz verfasster Religionen für die gestresst-aggressive Demokratie kann im Sinne eines vorläufigen Fazits insgesamt also durchaus festgehalten werden, dass Religionen – und sicher nicht nur die christlichen! – in ihren Narrationen, Praktiken und Sozialformen, besonders aber in ihren Theologien, Potenziale für die Stärkung und Stabilisierung der Demokratie als politische Lebensform der Freiheit bereitstellen. Gleichwohl lassen sich diese Potenziale nicht aktivieren, wenn religiöse Lebensformen schlicht privatisiert, ästhetisiert oder entpolitisiert werden! Christliche Theologien sind ihrem Selbstanspruch nach mehr als bloße Resonan-

zoasen in der ansonsten kalten, resonanzfreien, zwanghaften Gesellschaft. Angesichts der skizzierten Zuspruch-Anspruch-Dynamik lassen sie sich vielmehr immer wieder von struktureller und politischer Ungleichheit und Ungerechtigkeit betreffen. Mehr noch: Auch wenn Kirchen keine Politik machen, fordern sie doch immer wieder dazu auf, ‚mit dem Gesicht zur Welt‘ – so der von Johan Baptist Metz programmatisch geforderte Modus jedes Theologietreibens nach Ausschwitz – zu leben, d. h. sich nicht nur von Leid und Not betreffen zu lassen, sondern sich in die politische Öffentlichkeit einzumischen und engagiert nach Handlungsoptionen zu fahnden. Nicht selten werden dabei, besonders in der Sozialethik, die politischen und institutionellen Rahmenbedingungen adressiert und kritisch auf ihre Funktion für die Subjektwerdung und Verantwortungsübernahme für den Menschen hin befragt.

Nimmt man dieses Verständnis zum Ausgangspunkt und stellt nun unter eben diesen sozialetischen Vorzeichen den Fokus noch einmal scharf auf Rosas Diagnose einer im Aggressionsmodus erstarrten Politik, stellt sich die Frage, welche demokratiekonformen Mechanismen, Formate oder Arrangements sich auf der institutionellen Ebene ausmachen lassen, die zu einer Stärkung demokratischer Institutionen und Entscheidungen beitragen können.

4 Ein sozialetisches Votum für partizipativ-integrative Beteiligungsformate

Weil diese Frage natürlich zu groß ist, um sie in einem Ausblick abschließend zu beantworten, werde ich im Folgenden nur auf die Herausforderung des Resonanzverlusts in der politischen Sphäre fokussieren²⁰ und lediglich einige wenige, aber hoffentlich richtungsweisende Stichpunkte nennen können. Inspirieren und auch normativ leiten lasse ich mich dabei vom Gedanken der Subsidiarität, der für die Demokratisierung der Demokratie m. E. großes Potenzial bereithält.

Auch wenn – anders als gerne behauptet – das Subsidiaritätsprinzip nicht etwa ein katholisches Prinzip ist,²¹ hat der Gedanke, dass die je kleinere soziale Einheit

²⁰ Siehe zu den durch Beschleunigung und Hyperkomplexität entstehende Erosion der Steuerungs- und Problemlösungskompetenzen nationaler Politik: Willke 2019; zur Problematisierung einer zu sehr auf die Stärkung und Verstetigung von Diskursen setzende Argumentation auch: Wilhelms 2024.

²¹ Erste ideengeschichtliche Spuren des Subsidiaritätsgedankens lassen sich sowohl im Aristotelischen Konzept der gestuften Kooperation als auch im Bundes-Gedanken bzw. den biblischen Quellen finden. Vgl. zur Ideengeschichte und Einordnung in die sozialetische Diskussion u. a.: Waschkuhn 1995; Wilhelms 2010, 111–115; Höffe 1997, 1–31.

(ohne Intervention und Einflussnahme befürchten zu müssen) für ihre eigenen Geschicke solange Verantwortung übernehmen kann und zugleich, wenn notwendig, dennoch auf Hilfe durch die je größere soziale Einheit vertrauen darf, in der katholischen Soziallehre sozialpolitische Tiefenschärfe erhalten. Die damit angesprochene Verhältnisbestimmung von Individuum und Staat, in der die je größere soziale Einheit „die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, [...] sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen (darf)“ (QA 79) hat in ihrer prominenten Formulierung in der Enzyklika *Quadragesimo anno* (QA) zunächst allerdings wenig Nähe zu demokratischen Gesellschaftsordnungen gehabt.²² Der Subsidiaritätsgedanke, wie er in der Enzyklika grundgelegt wird, lässt sich angesichts der zeithistorischen Herausforderungen eher als regulatives Zuständigkeitsprinzip konturieren, das in der gesellschaftlichen Aufgabenverteilung der personalen Selbstbestimmung des Individuums Rechnung zu tragen versucht: Verantwortlichkeit und Zuständigkeit werden an die je kleineren Organisationseinheiten und ihre Kompetenzen adressiert und das Eingreifen des Staates somit *supplementär* verstanden.²³ Auch bei Oswald von Nell-Breuning, der den Gedanken einer supplementären Hilfestellung in seinen differenzierten Studien im Anschluss an die Enzyklika weiter ausführt, ist das demokratisierende Potenzial des Subsidiaritätsprinzip auf den ersten Blick noch nicht zu erkennen. Legt man aber die Forderung eines hilfreichen Beistands mit Nell-Breunings fundamentalem Interesse daran zusammen, den Menschen wieder zum Subjekt seiner eigenen Geschichte zu machen (von Nell-Breuning 1990), wird nicht nur deutlich, dass „wirklich echte Hilfe, hilfreiche Hilfe“ (von Nell-Breuning 1990, 352) nur diejenige sein kann, die nicht bevormundet oder entmündigt.²⁴ Es lässt sich zudem dafür argumentieren, dass es die organisationale Konsequenz einer solchen Profilierung ist, Institutionen und soziale Mechanismen so zu gestalten, dass durch sie Personen ermächtigt werden, ihre eigenen Angelegenheiten und Interessen in die Hand nehmen und in der zivilgesellschaftlichen Arena verteidigen bzw. einfordern zu können. Vor diesem Hintergrund, d. h. im Blick auf den im Subsidiaritätsprinzip angelegten Empowerment-Prozess, zeigt sich nun doch eine große Nähe zur demokratischen Grundidee einer Herrschaft des Volkes.

²² Zur Diskussion siehe: Ostheimer 2012, 193–219.

²³ Hier lässt sich dann auch der lateinische Wortsinn des *subsidium* als „Reserve“ in Anschlag bringen. Genau genommen hatte bereits Papst Leo XIII. 1891 in der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN) diese Supplementarität festgehalten.

²⁴ Mittlerweile hat die doppelte normative Codierung des Prinzips als Kompetenzanmaßungsverbot und Auxilitätsgebot an Bedeutung gewonnen für die struktur- und organisations-theoretischen Ausgestaltung sozialer Sicherungssysteme und ist nicht zuletzt zu einem Grundsatz des europäischen Gemeinschaftsrechts geworden. Darauf kann ich hier nicht näher eingehen.

Bringt man nun die mit dem Subsidiaritätsprinzip auch für spätmoderne Gesellschaften einzufordernde, (selbst-)ermächtigende institutionelle Gestaltung der Gesellschaft mit der Diagnose einer resonanzvergessenen, aggressiven Politik als Sollbruchstelle reifer Demokratien ins Gespräch, legt sich – auch und gerade aus Perspektive der katholischen Soziallehre nahe – nach solchen Arrangements und Formaten zu suchen, die auf demokratiekonforme Weise politische Resonanz- und damit Selbstwirksamkeitserfahrungen zu stärken vermögen. Vor dem Hintergrund des erläuterten Verlusts von resonanten Beziehungen in der politischen Öffentlichkeit und in Erinnerung an die Demokratie als gemeinsamem Gestaltungsprojekt, gilt es also nach Möglichkeiten zu suchen, diese Mitgestaltung – sowohl im Sinne bürgerlicher Teilhabe als auch bürgerlicher Verantwortungsübernahme – zu fördern und zu fordern.

Dort nämlich, wo Menschen ihre Selbstgesetzgebung, d. h. ihre starken Werte, selbstbestimmt vortragen, in einen politischen Diskurs einbringen, von und durch Politiker*innen gehört und repräsentiert werden, erfahren sie sich als Teilnehmende und ihre Bedürfnisse, aber auch Ängste und Interessen als bedeutsame Teilmenge eines friedlichen gesellschaftlichen Miteinanders. Über die Stärkung politischer Selbstwirksamkeit (auch als Erfahrung eines gemeinsamen Lernprozesses) ist dann eine höhere Identifikation mit politischen Entscheidungen und repräsentativen Institutionen zu erwarten, die nicht zuletzt ebenso die Übernahme von Verantwortung für die Gestaltung lokaler oder kommunaler Themen mobilisiert.

Ein entscheidender Schritt auf diesem Weg liegt also in besseren, institutionalisierten Beteiligungsmöglichkeiten und Identifikation erlaubenden Selbstwirksamkeitserfahrungen. In deliberativ-repräsentativen Demokratien können dazu entweder direkt-demokratische Elemente, wie Volksabstimmungen oder Referenden, gestärkt werden oder aber solche Formate, die Bürger*innen neu und verlässlich in politische Entscheidungsprozesse involvieren (Nanz und Leggewie 2018; Merkel 2023, 293–319; Bächtiger, Setälä und Grönlund 2014, 225–246).

Letztere Option, d. h. die verbesserte und gezielte Involvierung von Bürgerinnen in politische Entscheidungsfindungsprozesse, ist dabei vielversprechender und wird unter dem Label der Bürgerräte oder *Citizens' Assemblies* gegenwärtig wieder neu entdeckt. Auch wenn Idee und Konzept sogenannter ‚Mini-Öffentlichkeiten‘ oder ‚mikrokosmischer Deliberation‘ (Fishkin 2009) schon seit knapp 35 Jahren in der akademischen Diskussion bekannt sind und erstmalig im Jahr 2004 im kanadischen British Columbia in Kombination mit einem Referendum umgesetzt wurden, ist dieses Format in der Bundesrepublik erst 2019 reaktiviert worden und

spielt bisweilen eher eine nebensächliche Rolle.²⁵ In der deutschsprachigen Diskussion sind es besonders Claus Leggewie und Patrizia Nanz, die herausgearbeitet haben, wie die deliberativen Grundprinzipien sich in verschiedene Bürgerbeteiligungsformate übersetzen und so auf unterschiedliche Kontexte und Fragestellungen eingehen können. Weil sich – anders als z. B. in *deliberative polls*, die hauptsächlich zur Erhebung politischer Meinungen dienen, den wesentlich kleinere Bürger-Kommissionen (*Citizens' Juries*) oder *consensus conferences*²⁶ – mit Bürgerräten verfahrenstheoretisch sowohl soziales Lernen und politische Bildung stärken lassen als auch die Qualität politischer Entscheidungen verbessert werden können, kommt ihnen eine entscheidende Rolle in der Weiterentwicklung der repräsentativen Demokratie zu.

Ohne an dieser Stelle im Einzelnen auf die durchaus unterschiedlichen Verfahrensansätze, Abläufe und Varianten eingehen zu können, ist für Bürgerräte und andere partizipative Dialogforen der Gedanke einer *informierten* Beteiligung von möglichst *unterschiedlichen* Bürgerstimmen an konkreten politischen oder gesellschaftlichen Fragen richtungsweisend. Im Unterschied zu parlamentarischen Beratungsprozessen sollen sich die Teilnehmenden in Bürgerräten aus möglichst diversen Bevölkerungsschichten und sozialen Milieus zusammensetzen bzw. für das zu behandelnde Thema alle relevanten gesellschaftlichen Perspektiven vertreten sein. Um dabei auf unzureichende Selbstrepräsentationsmöglichkeiten von gesellschaftlich Minderheiten reagieren zu können, kann es dabei sinnvoll sein, politisch benachteiligte gesellschaftlichen Gruppen zunächst in relativ homogenen Gruppen ihre eigenen Perspektiven im kollektiven Austausch untereinander erschließen zu lassen. Carolyn Abdullah, Chad Raphael und Christopher Karpowitz argumentieren dafür, dass es in einer solchen „Enklavendeliberation“²⁷, einer Art hermeneutischer Dialogphase, für die (ausgelosten) Vertreter*innen dieser Gruppe möglich wird, im Rahmen ihrer eigenen Sprachspiele inhaltliche Argumente zu profilieren und darüber hinaus das nötige Selbstvertrauen zu entwickeln, „um dann effektiv und gleichberechtigt an sozial heterogen zusammengesetzten Foren teilzunehmen“ (Merkel 2023, 299, 300).

25 Eine laufend aktualisierte Liste von Bürgerräten bietet die Website www.buergerrat.de/aktuelles/buergerraete-weltweit. In Deutschland wurden seit 2019 insgesamt 10 Bürgerräte durchgeführt: <https://www.buergerrat.de/buergerraete/bundesweite-buergerraete/>.

26 Zu unterschiedlichen Formen der Bürgerbeteiligung exemplarisch: Coote und Lenaghan 1997; Fishkin 1991.

27 Siehe zum Terminus und zum Gedanken solcher Enklavendeliberation: Abdullah, Chad und Karpowitz 2016, 1–40. Siehe zum Problem der Inklusion und Repräsentation benachteiligter, vergessener und ignorierte Bevölkerungsgruppen auch: Weber 2023b, 105–128.

Neben der problemsensiblen Inklusion bzw. Integration von unterschiedlichen Perspektiven ist die zweite, mit solchen Bürgerräten verbundene, normative Erwartung dabei die einer *qualitativen* Verbesserung der Diskurse. Die Verbesserung der Diskurse basiert dabei zum einen auf einer Vergegenwärtigung und Kultivierung der – ursprünglich, mit der Diskursethik rekonstruktiv für Verständigungsvorgänge herausgearbeiteten – Diskursregeln. Dass also Teilnehmende sich effektiv und gleichberechtigt einbringen können, alle Positionen von den anderen Teilnehmenden zunächst einmal als gleichwertig nachvollzogen und die Gründe verständigungsorientiert eingeordnet werden. Zum anderen erlaubt es die *gemeinsame* Arbeit an konkreten Fragestellungen und Themen aber auch der Zugriff auf externe Expertisen, dass die unterschiedlichen Perspektiven einander verständlicher werden. Die Hoffnung, die sich daraus ergibt, ist, dass sich in einem offenen, (selbst-)kritischen und respektvollen Zusammenbringen heterogener Lebensformen und Weltbilder – deren kleinster gemeinsamer Nenner ein friedliches Zusammenleben darstellt – Gelegenheiten entwickeln lassen, in denen empathische Argumentation (wieder) möglich wird und das Ringen um einen Konsens oder gute Kompromisse zu einem Mehr an gegenseitigem Verständnis beitragen kann. Gerade wenn dabei ein „ökumenisches Verständnis“ (Merkel 2023, 310) von Dialog unterstützt wird, eines also, das neben den klassischen argumentbasierten, abstrahierenden Kommunikationsformaten ebenso davon abweichenden, erzählen-den, emotionalen Kommunikations- und Ausdrucksformen Raum gibt, kann sich gegenseitiges Verstehen (neu) einstellen und so die Qualität der Ergebnisse verbessert werden.

Im Rekurs auf das Subsidiaritätsprinzip lässt sich an dieser Stelle m.E. eine weitere, dritte normative Erwartung formulieren: In dem Maße, in dem es tatsächlich gelingt miteinander trotz aller Unterschiede und (bleibender) Differenzen eine *gemeinsame*, gesellschaftlich und politisch relevante Einschätzung oder Empfehlungen zu erarbeiten und dabei zudem auch die (interessierte) Öffentlichkeit mit einzubinden, d. h. Inhalte verständigungsorientiert zu kommunizieren, können die Beteiligten nicht nur politische Selbstwirksamkeitserfahrungen machen. Nimmt man im Sinne subsidiärer Selbstorganisation und Ermächtigung ernst, dass die in Bürgerräten erarbeiteten Ergebnisse, Voten und Empfehlungen zudem einen qualitativen Mehrwert für demokratische Prozesse darstellen, gilt es auf institutioneller Seite sicher zu stellen, dass diese *verbindlich* in Entscheidungs- und Gesetzgebungsprozesse einfließen und dort berücksichtigt werden.

Aus Perspektive christlicher Sozialethik und in Rekurs auf den Subsidiaritätsgedanken lässt sich vor diesem Hintergrund also insgesamt ein klares Votum für Bürgerräte als demokratiekonforme Möglichkeit formulieren, um Bürger*innen zu befähigen, ihre eigenen bzw. sie betreffende Angelegenheiten zu entscheiden. Gelingt die partizipativ-integrative, verständigungs- und einverständ-

nisorientierte Aushandlung und Entscheidungsfindung über sozialpolitische Fragestellungen lässt sich nicht nur die Logik der Aneignung und Übervorteilung und damit der Aggressionsmodus der Politik durchbrechen. Vielmehr ermöglicht die Rückgewinnung von Teilhabe an der politischen Öffentlichkeit es, deliberative Legitimationsprozesse zu stärken, die Parlamente zu entlasten und schließlich das gegenüber wieder als Mitstreiterin bei der Gestaltung der Gesellschaft in den Blick zu bekommen.

Stimmt diese sozialetische Analyse, ergibt sich daraus folglich ebenso, dass die Kirchen und Theologien mehr sind als ästhetisch-spirituelle Erfahrungsräume, in denen resonante Weltbeziehungen erinnert werden. Vielmehr kommt ihnen als zivilgesellschaftlichen Akteurinnen im Sinne integrativer Organisationen die Aufgabe zu, Anwältinnen der in Bürgerräten ungehörten oder übersehenen Stimmen zu sein, bei der in einzelnen Gesprächszusammenhängen potenziell notwendig werdenden Mediation mitzuhelfen und zudem als ausdauerende Lautverstärkerinnen für die Ergebnisse solcher Mini-Öffentlichkeiten in der politischen Sphäre zu wirken. Weil die Kirchen mit anderen Worten Ergebnisse solcher partizipativen Aushandlungsprozesse sichtbar machen und mit Nachdruck auf die Agenden parlamentarischer Diskurse heben können, stellen sie sicher, dass die kleineren sozialen Einheiten *de facto* und *de iure* ihre Angelegenheiten selbst organisieren können. Zugleich kommt religiösen Gemeinschaften auch die Rolle zu, Erfahrungsräume bereit zu stellen, in denen trotz aller individuellen Unterschiede und heterogenen Lebensformen für Einzelpersonen die Bedeutung von Freiheit, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit wieder positiv erlebbar wird und damit nicht zuletzt auch das Verständnis füreinander neu wachsen kann. Damit könnten sie einen Beitrag dazu leisten, dass (politische) Verantwortungsübernahme im Sinne bürgerlichen Engagements für Einzelpersonen sowohl möglich als auch gewollt wird und so eine konstitutive Funktion in der politischen Öffentlichkeit erfüllen.

Die vorgelegten Überlegungen wollen also insgesamt nicht etwa die fundamentaltheologische Anschlussfähigkeit von Rosas Analysen oder seiner Erläuterung der Religionen als Resonanzsphären schmälern. Aus sozialetischer und ebenso fundamentaltheologischer Sicht gilt es jedoch Lesarten zu problematisieren, die letztlich doch wieder zu einer Privatisierung oder bloßen Funktionalisierung von Religionen und Glauben beitragen. Damit würde, wie ich versucht habe zu skizzieren, nicht nur ein offener Widerspruch zum katholisch-christlichen Selbstverständnis der Theologie entstehen, sondern auch das Potenzial von Religionen für die Stärkung der auf unterschiedlichen Ebenen herausgeforderten Demokratien ungenutzt bleiben. Angesichts von Rechtsruck, Polarisierung und Freiheitsverlusten sollten wir uns dieses Versäumnis m. E. nicht leisten.

Bibliographie

- Abdullah, Carolyn, Chad Raphael und Christopher Karpowitz. 2016. „Affinity Groups, Enclave Deliberation, and Equity“. *Journal of Public Deliberation* 12(2): 1 – 40.
- Akel, Alexander. 2021. *Strukturmerkmale extremistischer und populistischer Ideologien: Gemeinsamkeiten und Unterschiede*. Baden-Baden: Nomos.
- Bächtiger, André, Maija Setälä und Kimmo Grönlund. 2014. „Towards a New Era of Deliberative Mini-Publics“. In *Deliberative Mini-Publics. Involving Citizens in the democratic Process*, hg.v. Kimmo Grönlund, André Bächtiger und Maija Setälä, 225 – 246. Colchester: ECPR Press.
- Böse, Vanessa. 2011. „Demokratie in Gefahr?“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26/27: 24 – 31.
- Coote, Anne und Jo Lenaghan. 1997. *Citizens' Juries: Theory into Practice*. London: IPPR.
- Demirović, Alex, Julia Dück, Florian Becker und Pauline Bader, Hg. 2011. *VielfachKrise: Im finanzdominierten Kapitalismus*. Hamburg: VSA.
- Dewey, John. 1916/2000. *Demokratie und Erziehung: Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Weinheim/Basel: Beltz.
- Fishkin, James S. 1991. *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. New Haven: Yale University Press.
- Fishkin, James S. 2009. *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*. Oxford: Oxford University Press.
- Forst, Rainer. 2007. „Die Herrschaft der Gründe: Drei Modelle deliberativer Demokratie.“ In *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, 224 – 269. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2021. *Die noumenale Republik: Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Berlin: Suhrkamp.
- Franke, Sigmund F. 2017. *Die gefährdete Demokratie: Illiberale Demokratie, Populismus, Europaskepsis*. Baden-Baden: Nomos.
- Habermas, Jürgen. 1981. „Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt.“ In *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, 444 – 464. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Glauben und Wissen: Friedenspreisrede des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2022. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Hombach, Bodo. 2019. „Auf uns hört ja keiner!“ In *Die repräsentative Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Das „Wir“ organisieren*, hg.v. Volker Kronenberg und Jakob Horneber, 111 – 120. Wiesbaden: Springer.
- Honneth, Axel. 1994. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höffe, Ottfried. 1997. „Subsidiarität als Gesellschafts- und Staatsprinzip“. *Swiss Political Science Review* 3(3): 1 – 31.
- Höhn, Hans-Joachim. 2006. *Zeit-Diagnose: Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Darmstadt: Herder.
- Höhn, Hans-Joachim. 2010. *Zeit und Sinn: Religionsphilosophie postsäkular*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hüther, Michael und Matthias Diermeier. 2019. „Ökonomische Ungleichheit als Demokratieproblem“. In *Die repräsentative Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Das „Wir“ organisieren*, hg.v. Volker Kronenberg und Jakob Horneber, 40 – 51. Wiesbaden: Springer.
- Keane, John. 2009. *The Life and Death of Democracy*. London: Simon&Schuster.

- Klinker, Fabian, Joachim Scharloth und Joanna Szczek, Hg. 2018. *Sprachliche Gewalt: Formen und Effekte von Pejorisation, verbaler Aggression und Hassrede*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Lafont, Cristina. 2021. *Unverkürzte Demokratie: Eine Theorie deliberativer Bürgerbeteiligung*. Berlin: Suhrkamp.
- Landwehr, Claudia. 2012. „Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation: Theorien deliberativer Demokratie“. In *Theorien deliberativer Demokratie*. In *Zeitgenössische Demokratietheorie*, Bd. I, hg. v. Oliver W. Lembcke, Claudia Ritz und Gary S. Schaal, 355 – 385. Wiesbaden: Springer.
- Levitsky, Steven und Daniel Ziblatt. 2018. *How Democracies Die*. New York: Crone.
- Manemann, Jürgen. 2013. *Wie wir gut zusammen leben: 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik*. Ostfildern: Patmos.
- Manemann, Jürgen. 2025. „Wider das Ressentiment, den Zynismus und die Resignation: Philosophische Reflexionen über die gesellschaftspolitische Gestimmtheit.“ *Philosophie in Debatte* (i.E.)
- Merkel, Wolfgang. 2011. „Neue Krisen: Wissenschaft, Moralisierung und die Demokratie im 21. Jahrhundert“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26/27: 4 – 11.
- Merkel, Wolfgang. 2023. *Im Zwielicht: Zerbrechlichkeit und Resilienz der Demokratie im 21. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Nanz, Patrizia und Claus Leggewie. 2018. *Die Konsultative. Mehr Demokratie durch Bürgerbeteiligung*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- von Nell-Breuning, Oswald. 1990. „Subsidiarität – ein katholisches Prinzip?“ In *Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch*, hg. v. Friedhelm Hengsbach, 349 – 370. Düsseldorf: Patmos.
- Nitsche, Bernhard. 2023. „Resonanz und Sakrament. Teil 2: Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung“ *Theologie und Glaube* (4): 294 – 303.
- Lindberg, Staffan I., Hg. 2024. „Democracy Report: Democracy Winning and Losing at the Ballot“. Gothenburg: https://www.v-dem.net/documents/43/v-dem_dr2024_lowres.pdf
- Ostheimer, Jochen. 2012. „Über die gesellschaftstheoretische Offenheit des Subsidiaritätsprinzips“. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 53: 193 – 219.
- Piketty, Thomas. 2020. *Ökonomie der Ungleichheit: Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Pollack, Detlef. 2022. „Wenn es nicht schwingt und singt. Rezension zu ‚Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis‘ von Hartmut Rosa“. *SozioPolis. Gesellschaft beobachten*: <https://www.sozio.polis.de/wenn-es-nicht-schwingt-und-singt.html>.
- Reckwitz, Andreas. 2024. Es findet eine Verlust-Eskalation statt. Interviewt von Nils Markwardt. *Die Zeit*. 16. Januar 2024: <https://www.zeit.de/kultur/2024-01/andreas-reckwitz-soziologie-verlustparadox-liberale-demokratie>.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung: Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2017. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. „Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung“. In *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy*

- Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa, hg.v. Hanna Ketterer und Karina Becker, 160 – 188. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2021. „Best Account: Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft“. In *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, hg.v. Andreas Reckwitz und Hartmut Rosa, 151 – 252. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2022. *Demokratie braucht Religion: Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*. München: Kösel.
- Schneider, Martin. 2018. „Resilienz, Verwundbarkeit und Sicherheit. Was Theologie und Ethik zum Resilienzdiskurs beitragen können“. *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* (7): 17 – 20.
- Schüßler Michael und Tobias Kläden, Hg. 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg. i.B.: Herder.
- von Stosch, Klaus. 2001. *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz: Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*. Regensburg: Pustet.
- Streeck, Wolfgang. 2013. *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Vogt, Markus. 2022. „Art. Christliche Sozialethik, I. Katholisch“. Staatslexikon online 08.06.2022: https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Christliche_Sozialethik.
- Waschkuhn, Arno. 1995. *Was ist Subsidiarität? Ein sozialphilosophisches Ordnungsprinzip: Von Thomas von Aquin bis zur „Civil Society“*. Wiesbaden: Springer.
- Weber, Anne. 2024. *Subsidiarität in der eskalatorisch akzelerierten Spätmoderne. Eine kritische Relektüre im Spiegel herausgeforderter Demokratie*. Inauguraldissertation (i.E.).
- Weber, Anne. 2023a. „Between Relevance and Redundancy: Thoughts on the Tasks of Religions in the Ever-Accelerated Modernity“. In *The Philosophical and Theological Relevance of Evolutionary Anthropology. Engagements with Michael Tomasello* hg.v. Martin Breul und Caroline Helmus, 162 – 177. New York: Routledge.
- Weber, Anne. 2023b. „Gelingende Verständigung und epistemische Verantwortung zwischen Vorurteilen, Repräsentation und Silencing. Versuch einer kritischen Relektüre der Diskursethik“. In *Wie Dialoge gelingen. Gesprächsfähigkeit und epistemische Verantwortung*, hg.v. Andreas Koritsensky, Margit Wasmaier-Sailer und Veronika Weidner, 105 – 128. Freiburg i.B.: Herder.
- Weber, Anne und Günter Wilhelms. 2023. „Demokratie braucht Religion? Religion braucht Demokratie! Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von Politik und Kirche“. *Theologie und Glauben* (4): 304 – 316.
- Wilhelms, Günter. 2010. *Christliche Sozialethik*. Paderborn: Brill Schöningh.
- Wilhelms, Günter. 2014. „Art. Sozialethik“. In *Wörterbuch der Soziologie*, 3. Auflage, hg.v. Günter Endrueit, Giesela Trommsdorff und Nicole Burzan, 430 – 433. München: UVK Verlag.
- Wilhelms, Günter. 2024. „Ironie oder Diskurs? Helmut Willkes Freiheits- und Demokratietheorie“. *Theologie und Glaube* (3). Themenheft: *Demokratie und Digitalität. Philosophisch-theologische Untersuchungen zu einem neuerlichen Strukturwandel der Öffentlichkeit*, hg.v. Martin Breul und Anne Weber, 370 – 383.
- Willke, Helmut. 2019. *Komplexe Freiheit. Konfigurationsprobleme eines Menschenrechts in der globalisierten Moderne*. Bielefeld: transcript.

Lehramtliche Texte

- Leo XII. (15. 5. 1891): Enzyklika *Rerum novarum* – Über die Arbeiterfrage (RN), hg.v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB), 8. Auflage, Kevelaer 1992.
- Pius XI. (15. 5. 1931): Enzyklika *Quadragesimo anno* – Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und Vollendung (QA), hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB), 8. Auflage, Kevelaer 1992.
- Zweites Vatikanisches Konzil (8. 12. 1965), Konzilskonstitution *Gaudium et spes* – Über die Kirche in der Welt von heute (GS), hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB), 8. Auflage, Kevelaer 1992.
- Johannes Paul II. (1. 5. 1991): Enzyklika *Centesimus annus* – Zum 100. Jahrestag von Rerum novarum (CA), hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB), 8. Auflage, Kevelaer 1992.
- Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands und Deutsche Bischofskonferenz (22. 2. 1997):
Gemeinsames Wort Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit – Zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland (ZSG), hg.v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn.
- Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands und Deutsche Bischofskonferenz (20. 11. 2006):
Gemeinsames Wort Demokratie braucht Tugenden (DT), hg.v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn.
- Benedikt XVI. (29. 6. 2009): Enzyklika *Caritas in veritate* – Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (CIV), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands und Deutsche Bischofskonferenz (11. 4. 2019):
Gemeinsames Wort Vertrauen in die Demokratie stärken (ViD), hg.v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn.

Ufuk Topkara

Gottesbild und Lebensvollzug im Kontext von Verantwortung (*mas'ūliyya*) und Vertrauen (*tawakkul*)

Eine Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa

1 Einführung

Die Theologie wird bisweilen als akademische Disziplin marginalisiert. Ein häufiger Kritikpunkt ist, dass sie sich nicht nur auf ihre eigene Tradition beschränkt, sondern auch in ihr verhaftet bleibt. Zudem wird bemängelt, dass sie ihre eigenen Wahrheitsansprüche nicht in dem Maße hinterfragt und angesichts neuer Erkenntnisse evaluiert, wie es in anderen Wissenschaften üblich sei (Göcke 2018, XXXI-XXXIV). Daraus ergibt sich die Frage, ob die Theologie hinsichtlich ihrer Wahrheitsansprüche und Methoden mit anderen Wissenschaften vergleichbar ist (Suleiman 2022). Für Ömer Özsoy steht außer Frage, dass die Theologie sich in der islamischen Ideengeschichte als Wissenschaft etabliert hat und folglich heute auch nur als Wissenschaft betrieben werden kann (Özsoy 2015, 59). Noch nicht hinreichend geklärt ist meines Erachtens aber die Frage, inwieweit der dem Wissenschaftsverständnis der christlichen Theologie zugrunde liegende Wahrheitsanspruch unbeabsichtigt auch eine Normierung für die Islamische Theologie vornimmt. Reinhard Schulze hebt zu Recht hervor, dass die vom Wissenschaftsrat favorisierte Bezeichnung „Islamische Studien“ den entscheidenden Vorteil bot, muslimischen Akademiker:innen das Recht zuzugestehen, die neu entstandene universitäre Disziplin selbst zu benennen. Hierdurch konnte auch vermieden werden, das akademische Feld „durch den Begriff „Theologie“ zu normieren und an den Standard christlicher Theologie auszurichten“ (Schulze 2022, 74). Jede religiöse Kultur und ihre zugehörige Theologie weisen spezifische Eigenheiten auf. Es ist zugleich wertvoll und auch bereichernd, die Gemeinsamkeiten religiösen Denkens herauszuarbeiten, als auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Theologien deutlich zu machen.

Die Integration der neu etablierten Islamischen Theologie¹ an den deutschen Universitäten in den bestehenden theologischen Diskurs ist daher mit Herausfor-

1 Dieser Beitrag unterscheidet zwischen islamischem Denken einerseits und Islamischer Theo-

derungen und Konflikten verbunden (Dreier 2023, 221–224). Die Ideengeschichte der christlichen Theologien sowie die spezifischen staatsrechtlichen und wissenschaftspolitischen Bedingungen in Deutschland haben zu einer charakteristischen Entwicklung des theologischen Denkens an den Universitäten geführt (Engelhardt 2017). Der theologische Diskursraum ist stark von dieser etablierten Tradition geprägt. Die Islamische Theologie steht daher vor der doppelten Herausforderung, ihren eigenen Platz innerhalb dieses Diskurses zu bestimmen und sich zugleich zur Positionierung gegenüber nicht-theologischen Wissenschaften zu verhalten. Jürgen Habermas betont, dass eine Voraussetzung für das Fortbestehen von Religionsgemeinschaften in sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaften ein reflexives Selbstverständnis im Verhältnis zu den modernen Lebensgrundlagen und zu den anderen Religionen ist (Habermas 2022, 86). Özsoy ist überzeugt, dass eine Islamische Theologie hierzu durchaus in der Lage ist. Das Ziel müsse lauten, die kognitiven Inhalte der religiösen Überlieferung in Diskurse zu überführen, um sie aus ihrer ursprünglich dogmatischen Verkapselung zu befreien, und um hierdurch auch eine inspirierende Kraft für die gesamte Gesellschaft zu entfalten (Özsoy 2015, 62). Dies erfordert nicht nur ein reflexives Selbstverständnis der Theologie im Verhältnis zur Autorität der Wissenschaften, zum säkularen Verfassungsstaat und zum religiösen Pluralismus, sondern auch eine aktive Rolle der Theologie in der Zivilgesellschaft sowie eine selbstbewusste und produktive Teilnahme an den politischen Diskursen in der Öffentlichkeit (Habermas 2022, 88).

Wenn die Islamische Theologie auch als öffentliche Theologie verstanden werden soll, ist eine Öffnung zu den anderen Wissenschaften daher unerlässlich (Schulze 2022, 99). Die Öffnung der Theologie gegenüber anderen Wissenschaften erfordert die Abkehr von einer apologetischen und dogmatischen Haltung hin zu einer (selbst-)kritischen Auseinandersetzung. Dieses Verhältnis zwischen Theologien und anderen Wissenschaften kann daher von Spannungen und Konflikten geprägt sein. Die Etablierung der Islamischen Theologie an deutschen Universitäten bietet jedoch die Chance, dieses Verhältnis konstruktiv zu gestalten. Denn die Ideengeschichte des Islams ist reich an Debatten, in denen theologische Konzepte parallel zu oder in Überschneidung mit den philosophischen Diskursen ihrer Zeit behandelt werden (Bauer 2020; Karimi 2021; Griffel 2021). Islamisches Denken entwickelt sich oft in enger Verknüpfung mit anderen Diskursen und setzt sich mit Ideen auseinander, die nicht zwangsläufig religiös sind, sondern die menschliche

logie andererseits. Während Ersteres als ein Oberbegriff verstanden wird, der alle Formen islamisch-religiösen Denkens innerhalb einer oder mehrerer theologischer Denkrichtungen umfasst, ist Letztere die Bezeichnung für eine spezifische Form theologischer Reflexion, die seit der Empfehlung des Wissenschaftsrates von 2010 als akademischer Diskurs an deutschen Hochschulen etabliert worden ist.

Existenz zu ergründen versuchen (Goodman 2003; El-Rouayheb 2015). Historisch gesehen ist islamisches Denken somit eng mit Denkmustern und -strukturen verschiedener Kulturen verbunden (Özsoy 2015, 60). Diese Offenheit und Verzahnung entspringen nicht nur religiösen Quellen, sondern sind auch Ausdruck des menschlichen Bestrebens, die Welt zu verstehen und zu deuten.

2 Vom Weltbezug zur Verantwortung: Die Resonanztheorie als Impulsgeber für eine zeitgenössische Islamische Theologie

Die zentrale Frage, mit der ich mich in diesem Aufsatz beschäftige, ist, ob ein zeitgenössisches islamisches Denken vorstellbar ist, das in einem dynamischen Verhältnis zu seiner eigenen Tradition, den anderen monotheistischen Traditionen sowie zu säkularem Wissen steht (Özsoy 2015, 63–64). Ein solches Denken würde nicht nur unabhängig agieren, sondern auch die Fähigkeit besitzen, sich aktiv auf Diskurse außerhalb der eigenen Tradition einzulassen und sich von ihnen inspirieren zu lassen (Behr 2014b, 490; Karimi 2021, 120). Wenn das islamische Denken keine Berührungspunkte mit anderen Diskursen sucht, besteht die Gefahr, dass es sowohl für Muslime als auch Außenstehende zu einer undurchdringlichen Tradition wird. Daher eröffnet die Auseinandersetzung mit anderen Wissenskulturen und Diskursen, die über die eigenen Grenzen hinausgehen, neue Perspektiven und Potenziale für die Weiterentwicklung islamischen Denkens. Durch diese Relationalität wird ein Rahmen geschaffen, der es ermöglicht, die eigenen Glaubensansprüche nicht nur innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft zu formulieren, sondern auch aktiv an anderen Diskursen teilzunehmen und sich darin zu positionieren.

Hartmut Rosas Schriften stellen einen vielversprechenden zeitgenössischen Theorieentwurf dar, mit deren Hilfe das Verhältnis von Menschen zu Umwelt, und von Menschen zu anderen Menschen in einen neuartigen Zusammenhang gestellt wird. Rosa begnügt sich nicht nur damit eine kritische Bestandsaufnahme vorzunehmen, er geht noch einen Schritt weiter und bietet mit der Resonanztheorie auch eine Handreichung als Lösung an (Rosa 2016, 13). Rosa erhebt den Anspruch mithilfe von Resonanz eine gelingende Weltbeziehung oder auch ein gelingendes Leben begründen zu können. Resonanz wird von ihm in diesem Zusammenhang als normativer Maßstab dieses Gelingens in Stellung gebracht und explizit gegen andere Maßstäbe abgegrenzt (Schulz 2017, 125). Ausgangspunkt der Analyse ist zunächst die Diagnose, dass die Gesellschaft sich in einer Krisensituation befindet.

Rosa stellt sich die Frage wie ein gelingendes Einzelleben und ein gelingendes Zusammenleben zusammengedacht und begründet werden können (Rosa 2022, 21).

Der Diskurs mit unterschiedlichen Denkkulturen hat nicht zum Ziel hinter diesen Weltdeutungen eine religiöse Folie aufzudecken, es geht vielmehr darum, sich den Erkenntnissen und Theorieentwürfen seiner Zeit nicht zu verschließen. Diese Verschränkungen sind notwendig, da der Dynamik menschlichen Denkens sonst nicht zufriedenstellend begegnet werden kann (Dziri 2023, 134–137). Diese Dynamik bildet zugleich die Triebfeder jeder theologischen Erkenntnis (Behr 2016, 39). Hierdurch wird die Möglichkeit geschaffen, islamisch-theologische Zugänge weiterzudenken, sie zu ergänzen oder zu erweitern. Sich dieser Dynamik anzunehmen, ist daher ein wiederkehrendes Motiv im Koran (K 2:219; 2:266; 6:50). Durch diese diskursive Auseinandersetzung erfährt die Islamische Theologie schließlich nicht nur eine intellektuelle Verschränkung, sondern sie konstituiert sich auch direkt innerhalb eines spezifischen intellektuellen Kontextes (Anjum 2007, 659).

Ähnlich wie das islamische Denken einst durch diesen Austausch mit anderen Wissenschaften angeregt und bereichert wurde, ist es auch heute wichtig, sich von dieser Auseinandersetzung inspirieren zu lassen. Dadurch wird nicht nur der Weg für neue Erkenntnisse geebnet, sondern auch ein unmittelbarer Beitrag zu zeitgenössischen gesellschaftlichen Debatten geleistet. Wenn die Islamische Theologie sich zu Fragen der Gegenwart äußern möchte, kann sie sich nicht damit begnügen, lediglich ihre eigene Geschichte zu erforschen. Will sie mehr sein als nur eine historische Wissenschaft, kann sie sich nicht entziehen, sich auch zu den Herausforderungen der Gegenwart zu positionieren.

Den Referenzrahmen für die Herausforderungen der Gegenwart bilden aus Sicht der Islamischen Theologie in Deutschland meines Erachtens zwar nicht ausschließlich, aber vordergründig jene Diskurse, die sich aus der gesellschaftlich-kulturellen, sowie geistigen Verflechtung mit Deutschland und Europa ergeben. Das historische Erbe der Islamischen Theologie dient an dieser Stelle als Ausgangspunkt für eine aktive Teilnahme an diesen Diskursen. Gerade das Bewahren des religiösen Symbolsystems auf der einen und seine Anwendung in einem neuen Kontext auf der anderen Seite, ist schließlich Aufgabe der Theologie (Behr 2010, 96).

Dieser Beitrag wird aber noch einen Schritt weitergehen und das Verhältnis von Menschen zu Gott in Augenschein nehmen und sich der Frage stellen, ob Rosas Resonanztheorie für die Islamische Theologie Denkanstöße bereithält. Im islamischen Denken sind Gottesbild und Lebensvollzug eng miteinander verbunden und beeinflussen sich gegenseitig. Dieses Verhältnis wird besonders gut durch den Begriff der Verantwortung (*mas'ūliyya*) veranschaulicht. In der vormodernen islamisch-theologischen Literatur fehlt jedoch ein Problembewusstsein in Bezug auf das Thema Verantwortung. Der Begriff *mas'ūliyya* ist weder in den gängigen Lexika zu finden (siehe al-Tahānawī 1996, 1526–1530; al-Ğurġānī 1984, 270–274) noch wird

er in Abhandlungen eigens behandelt (Moosa 2021, 189). Erst in der Moderne wird unter muslimischen Autor:innen ein zunehmendes Interesse an diesem Begriff deutlich. Eine kurze Zusammenfassung und Einordnung dieser Ansätze erfolgt weiter unten. So viel lässt sich aber bereits für den Zugang dieses Beitrags festhalten: Es ist angemessen, von einem Ideenkomplex zu sprechen, da unter dem Begriff *mas'ūliyya* ein weitreichendes semantisches Feld verstanden wird. Diese Breite ermöglicht es zugleich, neue Kontexte zu erschließen, die sich aus der Auseinandersetzung mit theoretischen Entwürfen wie der Resonanztheorie ergeben können. Ich möchte mithilfe der Resonanztheorie einen Aspekt der Verantwortung im islamischen Denken betonen, der mir theologisch unterentwickelt zu sein scheint. Es geht mir um die Idee der Relationalität von Verantwortung, dem Umstand, dass der Verantwortung gerade auch in sozialen Kontexten Rechnung getragen wird, dass sie in Beziehungen eingewoben ist und aus diesen heraus wahrgenommen wird. Ich erhoffe mir von dieser Akzentuierung ein neues Bewusstsein nicht nur für die Bedeutung von Verantwortung, sondern der auch ihr zugrundeliegenden Voraussetzung: in der Welt-Sein heißt in Beziehung-Sein.

Die Resonanztheorie soll in diesem Zusammenhang aber auch als kritische Gegenwartsanalyse und Ausgangspunkt dienen, um jene Grenzen zu markieren, innerhalb derer die Wirkmächtigkeit von Verantwortung unter Umständen neu ergründet werden kann. Gleichzeitig sollen aber auch die Ausführungen Rosas kritisch reflektiert werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf Rosas Diagnosen zu legen sein wird.

Dieser Beitrag reiht sich in eine zeitgenössische Interpretationslinie ein, die die Verbindung zwischen theoretischem Denken in der islamischen Ideengeschichte und dem Vorrang praktischer Lebensanwendungen betont (Rahman 1985; Moosa 2021). In diesem Zusammenhang wird auch die Frage zu erörtern sein, inwieweit religiöse Interpretationen in gesellschaftliche Diskurse überführt werden können, um einen Beitrag zur Bewältigung zeitgenössischer Herausforderungen zu leisten. Es soll daher abschließend gefragt werden, inwiefern aus der Rezeption der Resonanztheorie lebenspraktische Zugänge generiert werden können. Dieses spezifische Potential der Religion wird von Rosa dezidiert hervorgehoben (Rosa 2022, 74–75).

3 Die Resonanztheorie als Antwort auf Entfremdung, Beschleunigung, und Unverfügbarkeit

Die Resonanztheorie ist nicht der Ausgangspunkt für die kritische Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Fragen, die Hartmut Rosa beschäftigen. Die Analyse beginnt schon mit der Deutung der Moderne als ein umfassendes Beschleunigungsprojekt, das eine massive Dynamisierung aller Lebensbereiche zur Folge hat (Rosa 2005; 2012; 2013). Hinlänglich bekannt ist, dass die zentralen Errungenschaften der europäischen Aufklärung langsame Entwicklungsschritte benötigen, um im Laufe der Zeit die Aushandlungs- und Anpassungsprozesse modellieren zu können. Rosa diagnostiziert jedoch ein strukturelles Spannungsverhältnis, das die Moderne durchzieht. Die zeitgenössische Gesellschaft und die von ihr geprägte Kultur wird durch die umfassende Beschleunigung des modernen Lebens zerrieben. In der Folge erfahren die Menschen sowohl eine Überforderung als auch ein zunehmendes Unbehagen. Rosa rekurriert in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Entfremdung, der ursprünglich im Kreis der Protagonisten der Kritischen Theorie entwickelt wurde.

3.1 Entfremdung

Rosa betrachtet Entfremdung als ein zentrales Problem der modernen Gesellschaft, das aus der Beschleunigung und Dynamisierung des Lebens resultiert. Er beschreibt Entfremdung als einen spezifischen Modus der Weltbeziehung, in der Subjekt und Welt einander indifferent und innerlich unverbunden gegenüberstehen (Rosa 2019, 316). Er unterscheidet verschiedene Formen der Entfremdung. Dazu gehört die Entfremdung von Raum, die den Verlust des Gefühls beschreibt, an einem bestimmten Ort beheimatet zu sein, bedingt durch ständige Mobilität und Ortswechsel. Die Entfremdung von Dingen bezieht sich auf den Verlust der Beziehung zu materiellen Objekten, da diese immer schneller konsumiert und ersetzt werden. Ein weiteres Element ist die Entfremdung von Zeit, bei der Menschen das Gefühl haben, keine Kontrolle über ihre eigene Zeit zu haben, was durch ständigen Zeitdruck verstärkt wird. Die soziale Entfremdung beschreibt den Verlust authentischer Beziehungen zu anderen, die oft durch oberflächliche Interaktionen ersetzt werden. Schließlich thematisiert Rosa auch die Selbstentfremdung, bei der das Individuum das Gefühl verliert, es selbst zu sein, weil es sich an äußeren Erwartungen anpasst.

Die moderne Gesellschaft, die unter Beschleunigung, Unverfügbarkeit und Entfremdung leidet, ist laut Rosa auch in Gefahr, in Sinnlosigkeit zu verfallen. Um die Ursachen und Zusammenhänge dieser Krisensituation besser zu verstehen und die verschiedenen Dimensionen der Entfremdung tiefer zu ergründen, ist es entscheidend, eine kurze historische Einordnung vorzunehmen. Die Kategorie der Entfremdung ist keineswegs neu, sondern hat eine lange und vielschichtige Geschichte in der Philosophie und Sozialtheorie.

In diesem Kontext spielt der Begriff der Entfremdung auch in den Schriften der Vertreter der Kritischen Theorie eine zentrale Rolle, wenngleich mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Für Karl Marx beispielsweise bezeichnet die Entfremdung in erster Linie ein materielles, durch das kapitalistische Privateigentum bedingtes Verhältnis, nicht aber eine überzeitliche menschliche Verfasstheit (Marx 2005, XI). Die Entfremdung ist demnach kein unabänderlicher Zustand, sondern kann überwunden werden. Eine andere, aber ebenso prägnante Auseinandersetzung mit der Sinnlosigkeit menschlicher Existenz findet sich im Werk des französischen Schriftstellers und Philosophen Albert Camus. In seiner Philosophie des Absurden verdichtet Camus die Erfahrung einer sinnlosen Welt angesichts von Gewalt und Zerstörung im Nachkriegseuropa (Camus 2013, 33). Die Sinnlosigkeit, die ihm begegnet, nimmt er in erster Linie als Ungerechtigkeit wahr (Hayden 2016, 93). Diese Ungerechtigkeit reicht für Camus jedoch tiefer; sie ist im Glauben an eine religiöse Schöpfung verankert. In diesem Glauben an eine religiöse Weltdeutung erkennt Camus eine Abkehr von einer natürlichen Ordnung, die bereits von den alten Griechen erkannt und beschrieben worden war (Camus 1997, 65–70). Nach Camus' Verständnis kann und soll das Absurde aber nicht überwunden werden. Vielmehr soll es als mahnende Instanz den Menschen daran erinnern, dass er in eine Welt ohne Sinn versetzt worden ist. Durch die leidenschaftliche Revolte gegen das Absurde schafft der Mensch für sich selbst einen Wert und eine Sinnhaftigkeit seiner Existenz (Camus 1997, 83–85). Die Ablehnung eines religiösen Schöpfungs- und Heilsgeschehens verbindet er deshalb mit der Aufforderung, das Schicksal zu einer menschlichen Angelegenheit zu erklären, die von Menschen selbst ausgetragen werden müsse. Sobald er dies tue, erkenne der Mensch nicht nur die ihm auferlegte Ungerechtigkeit an, sondern beginnt auch, sie aus der Welt zu schaffen. An die Stelle der Ungerechtigkeit tritt dann ein dem Menschen zugänglicher Sinn (Camus 2013b). Im Gegensatz zu Camus, sieht Rosa in der Religion jedoch nicht nur eine von vielen Ursachen für diesen Zustand, sondern vielmehr eine potenzielle Quelle, die zur Überwindung der Krisensituation beitragen kann (Rosa 2022, 71–74). Um dies zu erreichen, bedarf es der Überwindung der von Rahel Jaeggi diagnostizierten ‚Beziehung der Beziehungslosigkeit‘ (Jaeggi 2006, 19–61), einem Zustand, in dem Beziehungen als gleichgültig, bedeutungslos oder abstoßend empfunden werden. Als Gegenpol zur Entfremdung schlägt Rosa die Resonanz vor – als das Andere der

Entfremdung – die es ermöglichen soll, diesen Zustand durch einen Modus resonanter Weltbeziehung zu ersetzen (Rosa 2019, 306).

3.2 Beschleunigung

Rosa argumentiert, dass Beschleunigung sowohl ein Grundprinzip als auch eine Grunderfahrung der Moderne darstellt (Rosa 2005, 51, 441). Er zeigt auf, dass die Beschleunigung in Bereichen wie Technologie, Wirtschaft und sozialem Wandel zur Entfremdung des Menschen von seiner Umgebung, seinen Mitmenschen und sich selbst führt. Dieser permanente Druck, immer schneller und effizienter zu sein, resultiert oft in einem Gefühl der Überforderung und des Kontrollverlusts.

Rosa analysiert Beschleunigung als komplexes Phänomen, das sich in technische, soziale und die Beschleunigung des Lebenstempos unterteilt (Rosa 2005, 243). Diese drei Typen stehen in einem interdependenten Verhältnis, das er als Akzelerationszirkel bezeichnet (Rosa 2005, 243). Die Erscheinungsformen der Beschleunigung sind nicht nur miteinander verwoben und stabilisieren sich gegenseitig, sondern verstärken sich auch permanent und erzeugen so einen Vorwärtsdrang. Dieser Akzelerationszirkel erzeugt einen ständigen Effizienz- und Geschwindigkeitsdruck, der nicht nur zur Erschöpfung des Individuums, sondern auch zur Entfremdung von eigenen Bedürfnissen und Werten beiträgt. In einer von diesem Vorwärtsdrang geprägten Gesellschaft bleibt immer weniger Raum für langsame, reflektierende Prozesse, die für Lernen und persönliche Entfaltung wesentlich sind. Die Bedeutung langsamer Entwicklungsschritte – wie sie etwa für die Auseinandersetzung mit komplexen ethischen Fragen oder spirituellen Praktiken notwendig sind – wird durch diese Beschleunigung gefährdet. Hier wird die Notwendigkeit deutlich, eine Balance zwischen der Dynamik der modernen Welt und den unverfügbaren Aspekten des Lebens zu finden.

3.3 Unverfügbarkeit

Im Anschluss an die Beschleunigung als zentrales Element der Moderne steht die Unverfügbarkeit, die essentiell für das Verständnis der gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen ist. Die Unverfügbarkeit beschreibt den Zustand, in dem wesentliche Aspekte des menschlichen Lebens und der sozialen Welt einer vollständigen Verfügbarkeit entzogen sind. Laut Rosa ist die grenzenlose Verfügbarmachung der Welt ein Kennzeichen des Programms der Moderne, das nicht nur nicht funktioniert, sondern sich sogar in sein Gegenteil verkehrt (Rosa 2020, 25). In einer Zeit der ständigen Erreichbarkeit und des Drangs nach Effizienz zeigt sich,

dass viele Dinge, die für die menschliche Erfahrung von Bedeutung sind – wie authentische Beziehungen, die Natur oder das eigene innere Erleben – nicht ohne weiteres kontrolliert oder verfügbar gemacht werden können.

Rosa argumentiert, dass das Streben nach ständiger Verfügbarkeit und Kontrolle nicht nur zu einer Entfremdung von dem führt, was für das menschliche Dasein wesentlich ist, sondern auch zu einem tiefen Gefühl der Unzufriedenheit und Leere (Rosa 2020, 41). Die moderne Gesellschaft, die in der geforderten Beschleunigung gefangen ist, läuft Gefahr, die Dimensionen des Lebens zu vernachlässigen, die unverfügbar sind und dennoch einen zentralen Platz im individuellen und kollektiven Wohlbefinden einnehmen sollten.

In der Auseinandersetzung mit der Unverfügbarkeit eröffnet sich ein Potenzial für den islamisch-theologischen Diskurs. Rosa sieht in der Religion eine Möglichkeit, die Herausforderungen der modernen Krisensituation anzugehen. Die religiöse Perspektive kann als Quelle der Stabilität und der Sinnstiftung dienen. Darüber hinaus ermutigt die Auseinandersetzung mit Unverfügbarkeit zur Reflexion über die ethischen Verantwortlichkeiten, die aus der Akzeptanz eines solchen Zustandes resultieren. Dies schließt die Entfaltung einer ethischen Haltung ein, die das Verständnis von Gemeinschaft und gegenseitiger Hilfe fördert. Indem Individuen die Unverfügbarkeit in ihrem Leben anerkennen, werden sie auch ermutigt, sich jenen Aspekten zuzuwenden, die über materielle Verfügbarkeit hinausgehen und im Kontext von zwischenmenschlichen Beziehungen und der geistigen Entfaltung zu verorten sind.

4 Die resonante Weltbeziehung als Antwort auf die modernen Krisen

Die von Rosa identifizierte Entfremdung, Beschleunigung und Unverfügbarkeit in der modernen Gesellschaft und deren Folgeerscheinungen können den Menschen in einen Krisenmodus versetzen. Um diesen Herausforderungen zu begegnen, entwickelt Rosa mit dem Begriff der Resonanz einen Beziehungsmodus, der einen potenziellen Ausweg bietet und eine alternative Perspektive auf die Beziehungen zwischen Individuen, ihrer Umwelt und der Gesellschaft eröffnet. Im Zentrum der Resonanztheorie steht die Idee, dass wahres menschliches Wohlbefinden und ein erfülltes Leben nicht allein durch materielle Errungenschaften oder Effizienzsteigerungen erreicht werden, sondern durch die Erfahrung von Resonanz – durch bedeutungsvolle Verbindungen. Rosa definiert Resonanz als eine Form der Weltbeziehung, genauer gesagt, als eine durch Affizierung und Emotion, intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung, in

der sich Subjekt und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren (Rosa 2019, 298). Damit wird deutlich, dass Resonanz mehr als nur eine oberflächliche Interaktion ist; sie ist ein tiefer, transformativer Austausch. Sie ist die gelungene Responsivität, die Anverwandlung eines Weltausschnittes, wie Rosa in Anlehnung an Waldenfels feststellt. Im Gegensatz dazu steht Rosas Verständnis von Entfremdung, die er als „eine spezifische Form der Weltbeziehung [bezeichnet], in der Subjekt und Welt einander indifferent oder feindlich (repulsiv) und mithin innerlich unverbunden gegenüberstehen“ (Rosa 2019, 316). Resonanz bildet somit „das Andere“ der Entfremdung.

Diese Resonanz erfährt in verschiedenen Lebensbereichen Ausdruck, sei es in zwischenmenschlichen Beziehungen, in der Natur oder in der Auseinandersetzung mit kulturellen und geistigen Werten. Durch Resonanz werden Menschen in die Lage versetzt, tiefgreifende Erfahrungen zu machen, die ihren Lebenssinn formen und vertiefen. Rosa betont, dass es entscheidend ist, Räume zu schaffen, in denen Begegnungen und Interaktionen stattfinden können. Er argumentiert, dass durch die Rückbesinnung auf Resonanz als Lebensprinzip die Entfremdung und die Krise, die aus der kulturellen und sozialen Beschleunigung resultieren, überwunden werden können. In diesem Sinne wird Resonanz nicht nur zu einem theoretischen Konzept, sondern zu einer praktischen Aufgabe: Es erfordert aktive Anstrengungen, um Verbindungen herzustellen, Achtsamkeit zu praktizieren und Momente der Reflexion zuzulassen, mithin eine andere Art des In-der-Welt-Seins, eine andere Form der Weltbeziehung (Rosa 2019, 739).

Rosa erkennt in seiner Resonanztheorie an, dass es keine einfache Anleitung gibt, wie eine Gesellschaft ihre grundlegende Art der Weltbeziehung verändern kann. Er betont, dass es keine Blaupausen dafür gibt und sowohl die Philosophie als auch die Soziologie an dieser Stelle an ihre Grenzen stoßen. Rosa bringt hier einen zentralen Punkt seiner Theorie auf den Punkt: Während er präzise beschreibt, was Resonanz ist und warum sie als Gegenpol zur Entfremdung so wichtig ist, bleibt die Frage nach dem Wie ihrer umfassenden Verwirklichung in der Gesellschaft offen (Rosa 2019, 739). Er verdeutlicht, dass wir uns hier nicht auf vorgefertigte Rezepte oder mechanische Anleitungen verlassen können. Die Transformation einer tief verwurzelten gesellschaftlichen Beziehungsform ist ein komplexer, und oft unvorhersehbarer Prozess. Es geht nicht darum, einen Schalter umzulegen oder ein festes Programm abzuarbeiten, sondern um eine grundlegende Neuausrichtung.

Rosas Erkenntnis, dass es keine „Blaupausen“ für die gesellschaftliche Transformation hin zu einer resonanteren Weltbeziehung gibt, lädt dazu ein, über verschiedene kulturelle und theologische Deutungsrahmen nachzudenken, die mögliche Wege für das „Wie“ der Umsetzung eröffnen könnten. Eine solche Deutungsfolie ist die Idee der Verantwortung in der Islamischen Theologie. Sie bietet einen reichhaltigen Rahmen, um Rosas Überlegungen mit konkreten Handlungs-

perspektiven zu verbinden, und soll hier als ein Entwurf zur Diskussion gestellt werden.

Die islamische Vorstellung von Verantwortung ist tief verankert in moralischen und ethischen Prinzipien und kann als ganzheitlicher Rahmen dienen, um die Herausforderungen der Moderne anzugehen, die Rosa skizziert. Diese Idee schafft keine festgelegte Agenda; vielmehr zeichnet sie eine moralisch-ethische Landkarte, auf der individuelle und kollektive Handlungen eingeordnet werden können. Sie betont, dass das „Wie“ der Resonanz nicht primär in externen Programmen oder strikten Maßnahmen zu finden ist, sondern vielmehr in einer inneren Haltung, die durch Achtsamkeit, Verbundenheit und Vertrauen geprägt ist. Diese innere Haltung bildet die Voraussetzung, um äußere Handlungen wirkungsvoll zu gestalten.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Transformation mit einem stärkeren Fokus auf das innere Erleben und die moralische Orientierung zu lenken, wodurch nachhaltige Veränderungen möglich werden (Düzgün 2018a, 17–18). Die Verantwortung in diesem Kontext fordert dazu auf, das eigene Handeln im Sinne eines bewussten, ethisch fundierten Engagements zu reflektieren und zu leben — eine Herausforderung, die zu einer resonanteren Beziehung zur Welt und zu anderen beitragen kann. Dieser Ansatz lädt dazu ein, gemeinsam über die konkreten Umsetzungsmöglichkeiten zu sprechen und Perspektiven zu entwickeln, die sowohl kulturelle Wurzeln als auch aktuelle gesellschaftliche Fragen reflektieren. Im Rahmen eines islamisch-theologischen Beitrags ergeben sich aus der Diskussion über Resonanz und ihre Bedeutung für menschliche Beziehungen eine Reihe von Anschlussfragen, die in diesem Beitrag ebenfalls diskutiert werden sollen. In der koranischen Schöpfungsgeschichte nimmt die Zuweisung von Verantwortung eine bedeutende Rolle ein (K 2:30; 38:26). Serdar Kurnaz spricht in diesem Zusammenhang von der Übertragung von unveräußerlichen Verantwortungskompetenzen, mit deren Umsetzung der Mensch beauftragt worden ist (Kurnaz 2021, 76–77). Wenn Resonanz eine aktive Anstrengung erfordert, stellt sich die Frage, welche Verantwortung sowohl Individuen als auch Gemeinschaften für die Schaffung resonanter Beziehungen tragen. Dies betrifft nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch die Bindung zu Gott und seiner Schöpfung. Darüber hinaus ist zu überlegen, wie Strukturen geschaffen werden können, die Resonanz fördern und gleichzeitig die negativen Auswirkungen von Beschleunigung und Entfremdung minimieren. Hierbei spielt die islamische Ethik eine entscheidende Rolle, denn sie fordert von den Gläubigen, eine harmonische und verantwortungsvolle Beziehung zu sich selbst, zu anderen und zur Umwelt zu pflegen. Ein weiterer Aspekt, der beleuchtet werden sollte, ist die Frage, inwiefern die Fähigkeit zur Resonanz eine ethische Dimension erfordert, die über das bloße Herstellen von Verbindungen hinausgeht. Wie beeinflusst diese ethische Verantwortung unser

Verständnis für das Verhältnis zu anderen Lebewesen und zur Umwelt? Schließlich ist interessant, wie die Selbstwirksamkeit, die durch Resonanz erfahren wird, die Bereitschaft zur Verantwortung des Einzelnen beeinflusst. Wie kann ein ethisches und verantwortungsbewusstes Handeln in der Welt ausgestaltet werden, sodass es den islamischen Prinzipien der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Verantwortung gegenüber der Schöpfung entspricht? Diese Fragestellungen laden dazu ein, die Interdependenz von Resonanz, Verantwortung und ethischem Handeln aus einer islamisch-theologischen Perspektive zu untersuchen. Um den potenziellen Mehrwert islamischer theologischer Perspektiven im Hinblick auf den modernen Diskurs über Verantwortung herauszuarbeiten, ist es notwendig, zunächst die Entwicklung des Verantwortungsbegriffs in der westlichen Moderne kurz zu skizzieren. Diese Gegenüberstellung ermöglicht es, sowohl die spezifischen Facetten und Dimensionen moderner Verantwortungsethik als auch die Beiträge einer islamisch-theologischen Perspektive deutlich zu konturieren. Die Analyse der modernen Konzeption von Verantwortung dient hierbei als Referenzrahmen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen. So kann beleuchtet werden, inwiefern islamisch-theologische Ansätze durch ihre spezifischen Schwerpunkte – etwa in Bezug auf Gottesbeziehung, Schöpfungsverantwortung oder soziale Gerechtigkeit – zusätzliche oder alternative Perspektiven eröffnen können. Ziel ist es, nicht nur die Relevanz, sondern auch die potenzielle Bereicherung des gegenwärtigen Diskurses durch die Islamische Theologie herauszustellen

5 Das vielschichtige Konzept der Verantwortung: Ein Überblick

Bei der Untersuchung dieses Zusammenhangs sollte nicht übersehen werden, dass der Begriff der Verantwortung insbesondere in der westlichen Moderne an Bedeutung gewonnen hat (Renz und Takim 2008, 255). Ein kurzer Überblick über diese Entwicklung kann hier sehr aufschlussreich sein. Der Soziologe Max Weber führte den Begriff der Verantwortungsethik ein und stellte ihn der Gesinnungsethik mit religiösem Ursprung entgegen, um einen kritischen Gegensatz zu einer religiösen Ethik zu formulieren (Weber 2010, 56–57). Hier zeichnen sich bereits die Konturen eines Spannungsverhältnisses ab, das zwischen der Verantwortung vor Gott und der Verantwortlichkeit des Menschen für die Welt unterscheidet (Baranzke 2008, 23). Es stellt sich die Frage, ob dieses Spannungsverhältnis aufgelöst werden kann oder ob es weiterhin bestehen bleibt. Hans Jonas gilt wiederum als der erste Denker, der eine Ethik der Verantwortung als philosophische Reaktion auf die Zerstörungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts formulierte, die Europa

nachhaltig veränderten (Jonas 1984). Interessanterweise fand dieser Zugriff vor allem in der Umweltbewegung Zuspruch, die darauf hinweist, dass Verantwortung nicht nur im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen gedacht werden sollte, sondern vielmehr ausgeweitet werden müsse, um unsere Beziehungen zur Umwelt und zu allen lebenden Wesen zu berücksichtigen. Jonas betont, dass ein Individuum Verantwortung nicht einfach durch intellektuelle Anerkennung übernehmen kann. Vielmehr ist Verantwortung ein grundlegender Bestandteil des Prozesses, durch den eine Person ihr moralisches Selbstbewusstsein in der Begegnung mit dem Anderen entfaltet.

Die von Robin Zheng und anderen entwickelte relationale Verantwortungsethik zielt darauf ab, diesen Fokus zu erweitern. Ihr Ansatz berücksichtigt, dass Verantwortung nicht nur gegenüber der Umwelt besteht, sondern auch und gerade in den vielfältigen Beziehungen, in denen wir als Menschen stehen (Zheng 2018). Die relationale Verantwortungsethik betont, dass Verantwortung aus der Verbundenheit und wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Individuen entsteht. Sie fragt, wie wir einander gerecht werden können, wie wir für das Wohlergehen anderer sorgen und wie wir mit den Verletzungen und Ungerechtigkeiten umgehen, die in Beziehungen entstehen können. Damit geht sie über die traditionelle Verantwortungsethik hinaus, indem sie nicht nur die Folgen unseres Handelns betrachtet, sondern auch die Qualität unserer Beziehungen und die Art und Weise, wie wir miteinander umgehen. Dieser Ansatz stellt die Beziehung selbst in den Mittelpunkt der ethischen Betrachtung und argumentiert, dass Verantwortung nicht als individuelle Eigenschaft, sondern als ein relationales Phänomen verstanden werden muss. Das bedeutet, dass die Verpflichtungen, die wir gegenüber anderen haben, nicht in erster Linie auf abstrakten Prinzipien oder Regeln beruhen, sondern auf den konkreten Beziehungen, in denen wir zueinander stehen.

Valentin Beck schließlich betrachtet Verantwortung als einen Schlüsselbegriff unseres gegenwärtigen normativen Vokabulars und unterteilt und analysiert ihn in bis zu acht unterschiedliche Dimensionen (Beck 2016, 33). Beck geht davon aus, dass der Begriff der Verantwortung in verschiedenen Kontexten und auf unterschiedliche Weise verwendet wird. Um diese Vielschichtigkeit zu erfassen, identifiziert er verschiedene Dimensionen von Verantwortung, wie beispielsweise Handlungsverantwortung (Verantwortung für das eigene Tun), und kollektive Verantwortung (Verantwortung von Gruppen oder Gemeinschaften). Eine zentrale Frage für Beck ist dabei, ob diesen vielfältigen Arten und Erscheinungsformen von Verantwortung ein gemeinsames Wesen zugrunde liegt (Beck 2016, 35). Er argumentiert, dass die Zurechnung von Handlungen und deren Folgen ein solches zentrales und mehrdimensionales Strukturmerkmal der Verantwortung darstellt (Beck 2016, 36). Verantwortung bedeutet demnach, dass Handlungen und deren Konsequenzen einer Person oder einer Gruppe zugeschrieben werden können. Diese Zurechnung ist

jedoch nicht eindimensional, sondern kann sich auf verschiedene Aspekte beziehen. Er zeigt hiermit, dass Verantwortung nicht einfach eine Frage von Schuld oder Haftung ist, sondern ein vielschichtiges Konzept, das verschiedene Dimensionen und Perspektiven umfasst.

6 Verantwortung: Ein erster islamisch-theologischer Zugriff

Welche islamischen theologischen Konzepte könnten zur Bewältigung des durch Beschleunigung, Unverfügbarkeit und Entfremdung ausgelösten Krisenmodus beitragen? In welcher Weise lassen sich Rosas Ideen über die Beziehungen zwischen Individuen, ihrer Umwelt und der Gesellschaft nutzen, um ein umfassenderes Verständnis von modernen Beziehungskonstruktionen zu entwickeln? Schließlich, ist es möglich, islamisch-theologische Ansätze mithilfe von Rosas Resonanztheorie weiter auszubauen?

Der Koran weist dem Leben Sinn zu, indem er dem Menschen die Vision eröffnet, nicht alleine zu sein, sondern als Mensch, als Lebewesen eingebettet zu sein in einen Zusammenhang, der sich aus Kommunikation, Interaktion, Verantwortung, Hoffnung und Vertrauen erschließt (Behr 2014b, 493; Düzgün 2019, 60). In eine ähnliche Richtung scheint auch Rosa zu verweisen, wenn er die Resonanztheorie als Idee versteht, die ein gelingendes Leben durch tragende Beziehungen zum Ziel hat. Diese Zielrichtung wiederum weist aus islamischer Perspektive Berührungspunkte mit dem Konzept der Verantwortung (*mas'ûliyya*) auf, weswegen hier näher untersucht werden soll, inwieweit die Verantwortung in der islamischen Ethik nicht nur individuelle Entscheidungen beeinflusst, sondern auch die Qualität und Tiefe zwischenmenschlicher Beziehungen prägen kann. Es gilt zu klären, wie das Verständnis von Verantwortung als kollektives und relationales Konstrukt dazu beitragen kann, Resonanz in den sozialen Interaktionen zu fördern und damit sowohl das individuelle als auch das gemeinschaftliche Wohlergehen zu fördern.

Die Verantwortung stellt zwar einen zentralen Aspekt im islamischen Denken dar, darf jedoch nicht statisch interpretiert werden (Adanali 2008, 53). Wie bei anderen ethischen Schlüsselkonzepten im Koran ist es auch hier wichtig, die semantische Tiefenstruktur zu erforschen, um sowohl die Zusammenhänge als auch die zugrunde liegende Bedeutung zu erschließen.

Die Frage, die in diesem Beitrag näher diskutiert werden wird, ist dann auch, ob der Begriff der Verantwortung als ein Konzept dienen kann, das eine vielfältige vermittelnde und integrative Kraft sowohl zwischen den Religionen als auch zwischen der ethischen Dimension der Religionen und der philosophisch-säkularen

Ethik entfaltet (Baranzke 2008, 21). Im Folgenden wird der Diskurs über Verantwortung im Islam in seinen wesentlichen Zügen skizziert, um eine Grundlage für die anschließende detaillierte Diskussion der Erweiterung zu schaffen, die dieser Beitrag einführt. Dabei werden die zentralen theologischen und philosophischen Perspektiven berücksichtigt, um ein umfassendes Verständnis darüber zu vermitteln, wie Verantwortung im islamischen Kontext interpretiert und wahrgenommen wird.

6.1 Verantwortung im islamisch-rechtlichen Diskurs

Im Arabischen wird Verantwortung durch verschiedene Wurzeln ausgedrückt. Das naheliegende arabische Wort für Verantwortung ist (*mas'ūliyya*), das von der Wurzel *s-l* abgeleitet wird (Lane 1863, 1362). Während Ableitungen der Verbalwurzel *s-l* an vielen Stellen im Koran vorkommen, wird der Begriff (*mas'ul*) (Wehr 1979, 455), der für die Verantwortlichkeit oder das Tragen von Verantwortung steht, seltener thematisiert (K 17:35–36, 37:25). Tatsächlich kommt das Wort *mas'ūliyya* im Koran selbst nicht vor. Wie viele andere ethische Fragestellungen findet auch die Verantwortung nicht nur im spezifischen Bereich der ethischen Wissenschaften (*ʿilm al-aḥlāq*) ihren Ausdruck, sondern ist auch Teil juristischer Abhandlungen (*usūl al-fiqh*), aber nicht unter dem Begriff *mas'ūliyya*. Die detaillierte Auseinandersetzung damit, was genau unter Verantwortung zu verstehen ist, kann daher in der islamisch-theologischen Ideengeschichte nicht eindeutig einer einzelnen Disziplin zugeordnet werden.

Verantwortung wird nämlich auch im übertragenen Sinne über die Wurzel *k-l-f* formuliert. Im islamischen Recht ist dann die Rede vom *taklīf*, welches die Pflichten der Menschen bezeichnet. Der Zusammenhang zwischen Pflicht und Verantwortung ist auch den Theoretikern der modernen Verantwortungsethik bewusst. Hans Jonas definiert Verantwortung „die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein“ (Jonas 1984, 391). *Taklīf* beansprucht eine Normativität im Sinne von verhaltensregulierenden Richtlinien, die von den Individuen die Einhaltung verlangen (Oberauer 2004, 307–330). Diese von Gott dem Menschen auferlegten Pflichten leiten sich nicht ausschließlich aus der Offenbarung (*bi-l-šarʿ*) ab, sondern können auch durch vernünftige Überlegungen (*bi-l-ʿaql*) abgeleitet werden. Für die Gelehrten des *usūl al-fiqh* ist der Mensch sowohl mit Rechten als auch mit Verantwortung ausgestattet. Sie sind berechtigt, persönliche Rechte (sg. *ḥaqq*, pl. *ḥuqūq*) zu erhalten und einzufordern, aber gleichzeitig auch verpflichtet, Verantwortung für ihr Handeln zu tragen (Mohamad 2023). Dieses Bewusstsein, dass der Mensch Anspruch auf bestimmte Rechte hat, aber gleichzeitig auch Verantwortung trägt, stellt die Grundstruktur menschlicher Handlungsfähigkeit dar. Unter Um-

ständen lässt sich sogar eine hierarchische Beziehung bestimmen, wonach die Verantwortung vor der Berechtigung steht, da die Berechtigung untrennbar davon abhängt, dass der Mensch seiner Verantwortung nachkommt (Cook 2001, 583). Wenn der normative Charakter der Verantwortung in Frage gestellt wird, besteht daher die Gefahr, dass Rechte verletzt werden. Der Gedanke, dass Verantwortung ein vom Menschen einzuforderndes Gebot ist, ist eine zentrale Unterscheidung im islamischen Denken und kommt in einem zweifachen Paradigma zum Ausdruck – einer Verantwortung gegenüber Gott und einer Verantwortung gegenüber anderen Menschen, sowie der geschaffenen Welt (Güneş 2016, 188–191).

Muslimische Gelehrte haben beträchtliche Anstrengungen unternommen, um die notwendigen Voraussetzungen systematisch zu definieren. Im islamischen Recht wird beispielsweise zwischen der Fähigkeit, Rechte und Pflichten zu empfangen, und der Fähigkeit, diese aktiv auszuüben, unterschieden. Während die erste Fähigkeit die angeborene Kompetenz jedes Menschen betont, Rechte zu besitzen, hebt die zweite hervor, dass es erforderlich ist, Pflichten tatsächlich zu erfüllen und umzusetzen (Kamali 2003, 450). Diese Unterscheidung ist von grundlegender Bedeutung, da sie die Basis für die ethische und rechtliche Verantwortlichkeit einer Person darstellt. Der Zugang zu Rechten steht allen Menschen offen, unabhängig von ihrem sozialen Status, Geschlecht oder Alter. Damit diese Rechte jedoch ihre volle Bedeutung entfalten können, ist es notwendig, dass die Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung und zum aktiven Handeln vorhanden ist. Dies bedeutet, dass der Einzelne nicht nur Rechte besitzt, sondern auch die Verpflichtung hat, Verantwortung für sein Verhalten zu tragen und die ihm auferlegten Pflichten zu erfüllen (Adanali 2008, 57–62). Jedes Individuum trägt gegenüber Gott und anderen Menschen Verantwortung (Kamali 2003, 451). Gleichzeitig wird aber auch betont, dass ein Individuum ein gewisses Maß an Reife und intellektuelle Fähigkeiten besitzen muss, um als eine mit Verantwortung ausgestattete Person (*mukallaf*) zu gelten. Die Verpflichtungen, die sich aus dem Einsatz der Vernunft ergeben, sind jedoch dynamisch, da sie an bestimmte Kontexte und Zeiten gebunden sind. Diese Verpflichtungen werden stets im Hinblick auf die spezifischen Herausforderungen verhandelt, denen Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften gegenüberstehen (Düzgün 2018a, 107–109; Haji 2019, 140).

Die Verpflichtung des Menschen ein stabiles Verhältnis zu einer sich ständig verändernden sozialen Welt zu unterhalten, schöpft sich einerseits aus der islamischen Denktradition, die den komplexen Zusammenhängen der menschlichen Existenz durch die Übernahme von Verantwortung gerecht zu werden versucht. Andererseits wendet sie sich aber auch nach außen, um Inspiration und Wissen aus interdisziplinärem Austausch zu gewinnen (Reinhart 2017, 61). Durch dieses Engagement wird das Wissen erweitert, wobei nicht nur die Bedeutung von Ver-

antwortung in zeitgenössischen islamischen Diskursen betont wird, sondern auch unser konzeptionelles Verständnis der menschlichen Existenz in den verschiedenen sozialen Räumen ergänzt und diversifiziert wird.

6.2 Verantwortung in zeitgenössischen ethisch-theologischen Diskursen

Verantwortung spielt eine zentrale Rolle in den aktuellen ethisch-theologischen Debatten des Islams, vor allem im Kontext der Islamischen Theologie in Deutschland (Topkara 2025; Kam 2023; Kowanda-Yassin 2022; Schmid, Renz, Takim, Ucar 2008). Der Begriff der Verantwortung wird zunehmend als handlungsleitende, normative Kategorie in entsprechenden Abhandlungen angeführt. Diese Diskussionen widmen sich zentralen Fragen der Ethik, Moral und der Rolle des Einzelnen in der modernen Gesellschaft. Besonders in einer Zeit, in der soziale Gerechtigkeit und Umweltbewusstsein an Bedeutung gewinnen, liefert die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Verantwortung aus islamischer Perspektive nach Ansicht dieser Autor:innen wertvolle Erkenntnisse (Sievers 2022; El Maaroufi 2021, Esfahani 2020). Es ist zutreffend, dass die Verantwortungsethik bereits ein etabliertes Diskussionsfeld darstellt. Allerdings lässt sich argumentieren, dass sie in ihrer gegenwärtigen Ausprägung oft einen starken Fokus auf Umweltfragen legt (Binay, Khorchide 2019). Dieser Fokus ist zweifellos wichtig und drängend, greift aber möglicherweise zu kurz, um die umfassende Tragweite von Verantwortung in verschiedenen Dimensionen menschlichen Handelns zu erfassen.

Im islamischen Diskurs wird Verantwortung als eine zentrale Kategorie erachtet, die nicht nur eine ethische Haltung stützt, sondern auch durch die Bezugnahme auf den Koran und die islamische Ideengeschichte dazu beitragen kann, moderne Herausforderungen zu bewältigen (Düzgün 2018b, 63–64). Verantwortung erfordert als Leitkategorie stets eine detaillierte Konkretisierung und inhaltliche Ausgestaltung. Die Bestimmung der spezifischen Verantwortungsbereiche, der einzuhaltenden Vorgaben und des Umfangs der Verantwortung sind wesentliche Parameter, um nicht nur den Kern des Verantwortungsbegriffs genauer zu definieren, sondern auch seine Relevanz in sich verändernden Kontexten zu gewährleisten. In diesem Kontext spielt zum Beispiel das Konzept von Mäßigung und Gleichgewicht (*i'tidāl*) eine ähnlich bedeutende Rolle, wie Vertrauen (*tawakkul*), auf das noch später einzugehen sein wird. Das Konzept von *i'tidāl* ist in der islamischen Tradition verwurzelt und steht in Verbindung mit den koranischen Prinzipien von Selbstbegrenzung, Maßhalten und Umsichtigkeit (Topkara 2018, 141–146). Zudem weist es eine Doppelnatur auf: Es soll den Menschen vor Überforderung und Unbehagen bewahren und gleichzeitig dazu anregen, ein harmo-

nisches Verhältnis zur Umwelt zu pflegen. Dieses Gleichgewicht ist nicht nur eine persönliche Verantwortung, sondern ein grundlegendes Anliegen, das in der koranischen Offenbarung verankert ist. Demnach bedeutet die Entfremdung des Menschen von sich selbst und seiner Umwelt nicht nur einen Verstoß gegen seine zugewiesene Verantwortung, sondern verfehlt auch die zentralen Anliegen der Religion.

Die Auseinandersetzung mit Verantwortung und das Prinzip der Mäßigung sind daher eng miteinander verbunden, da beide darauf abzielen, das individuelle und kollektive Wohl zu fördern. Sie ermutigen die Menschen, sowohl ethische Entscheidungen zu treffen als auch ein ausgewogenes Verhältnis zur Schöpfung zu wahren (Düzgün 2018b, 113). Diese Verbindung eröffnet ein fruchtbares Reservoir für den aktuellen Diskurs über die Herausforderungen, mit denen wir in einer sich schnell verändernden Welt konfrontiert sind. Indem wir diese Konzepte miteinander verweben, können wir eine umfassendere Diskussion über Gerechtigkeit, Umweltbewusstsein und soziale Verantwortung führen, die sowohl in die konkrete gesellschaftliche Praxis als auch in die individuelle Lebensführung integriert werden kann. Die fortwährende Neujustierung unserer Verantwortung angesichts neuer Konstellationen und Kontexte ist daher eine bleibende Aufgabe. Verantwortung wird somit kontinuierlich mit anderen Konzepten und Ideen verknüpft, um ihren materiellen Gehalt zeitgemäß zu präzisieren, zu modifizieren und gegebenenfalls zu erweitern.

6.3 Verantwortung im Islam: Eine koranische Perspektive

Da ausnahmslos alle grundlegenden Aspekte der islamischen Theologie auf der koranischen Offenbarung basieren, ist es auch im Fall der Verantwortung geboten, sich eingehender mit dem Koran auseinanderzusetzen.

Was Harun Behr als „Vom Koran aus denken“ beschreibt, ist im Wesentlichen der interpretative Prozess der „muslimischen Selbstausslegung“ (Behr 2014b, 489). Dieser Prozess wird durch den Bezug zum Koran untermauert, wodurch die Argumentation nachvollziehbar wird, und eine Orientierung bietet (Behr 2020, 57). Der Bezug zum Koran wiederum ist insofern von Bedeutung, da er als „Diskursdokument der intersubjektiven Verhandlung des Existenziellen, der Fragen nach Mensch, Welt und Gott“ fungiert (Behr 2017, 67). Der Koran enthält zwar keine spezifischen ethischen Theorien, bietet jedoch Deutungsrahmen, die als Grundlage dienen, um die grundlegenden Strukturen von Konzepten und Orientierungsmodellen zu erforschen (Fakhry 1994, 1; Renz und Takim 2008, 256). Was vom Koran eingefordert wird, ist eine ethische Haltung des Subjekts (Behr 2014a, 14), die aus der Auseinandersetzung mit den vom Koran identifizierten Topoi erwächst. Um

den Koran und den vom ihm angesprochenen Themenfelder angemessen zu verstehen, muss die heutige Hermeneutik eine Reihe von Elementen integrieren: das historische Verständnis seiner Entstehung, das Wechselverhältnis von Genese und religiöser Exegese, die Hinwendung auf die Aussagen des Korans statt auf seine Buchstaben, sowie die Verflüssigung und Intellektualisierung seiner Auslegung. Diese Aufgaben sind zentral für Narration und Narrativität. Die Intention des Korans und die adäquate Herangehensweise der heutigen Hermeneutik und Exegese werden erst im Kontext der sozialen und kommunikativen Konstruktion des Korans erkennbar (Behr 2018, 112). Der Koran präsentiert sich als vielschichtiges Kompendium, das Lehrsätze, Rückblenden, Prophezeiungen, Gleichnisse, Anweisungen, Gebete, analytische Traktate, Naturschilderungen und fragmentarische Narrative umfasst. In koranischen Sequenzen verschwimmen die Grenzen zwischen diesen historischen Räumen, was die Kunst der Korrelation erfordert. Unter Korrelation versteht man hier die Aufgabe, diese unterschiedlichen Bereiche so zueinander in Beziehung zu setzen, dass Aktualität und Bedeutung gewonnen werden können, etwa in ethischer, moralischer oder orientierungswissenschaftlicher Hinsicht (Behr 2018, 118). Diese Korrelation ist ein wesentliches Merkmal von Narration, da sie existenzielle, lebensweltliche und religiöse Orientierung ermöglicht. Sie trägt zu einem Menschen- und Gottesbild bei, das von Freiheit geprägt ist und sich von einem statischen, beherrschenden Gottesbild unterscheidet (Behr 2018, 119).

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass die Hauptreferenzstelle zur Verantwortung im Koran in ein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Engeln eingebettet, und am Beispiel einer Parabel vermittelt wird (Izutsu 2002, 164). In K 2:30 entwirft der Koran ein Szenario, in dem Gott mit den Engeln ein Gespräch führt:

Damals, als dein Herr zu den Engeln sprach:
 „Siehe, einen Nachfolger will ich einsetzen auf der Erde!“
 Da sprachen sie: „Willst du jemanden auf ihr einsetzen,
 der Unheil auf ihr anrichtet und Blut vergießt –
 wo wir dir Lobpreis singen und dich heiligen?“
 Er sprach: „Siehe, ich weiß, was ihr nicht wisst.“ (Bobzin 2022, 12–13)

Es fällt auf, dass die Engel offenbar bereits Erfahrungen mit den Menschen gemacht haben oder über Wissen verfügen, das ihnen ein eindeutiges und sehr negatives Urteil erlaubt. Woher dieses Wissen herrührt, bleibt unbeantwortet. Die klassischen Werke der Koranexegese bieten an dieser Stelle überwiegend spekulative Deutungen an (aṭ-Ṭabarī 2001, 466–501; al-Māturīdī 2005, 71–78; az-Zamaḥṣarī 2016, 342–344), worauf al-Māturīdī explizit hinweist: „Was zum Verständnis der in der Geschichte Adams in der Sure al-Baqarah enthaltenen Themen und der Aussagen

der Kommentatoren zu diesem Thema gesagt werden muss, ist, dass keiner von uns ein definitives Zeugnis dafür abgeben sollte, dass alle Weisheit auf diesem Gebiet enthält“ (al-Māturīdī 2005, 71). Ahmet Hadi Adanali deutet die ablehnende Haltung der Engel mit dem Umstand, dass die Verantwortung vor dem Menschen anderen angetragen worden ist, diese aber aus Furcht den Anforderungen nicht gerecht werden zu können ablehnten: „Die Menschen jedoch akzeptierten sie – ohne sich jedoch wirklich der enormen Risiken bewusst zu sein (K 33:72)“ (Adanali 2008, 58). Behr geht in seiner Deutung dieser Szenerie einen Schritt weiter und weist auf einen anderen Punkt hin. Offenbar beunruhigt es die Engel, dass mit Adam ein Geschöpf die Bühne betritt, das in der Lage ist, das Böse nicht aus einer natürlichen Veranlagung heraus zu begehen, sondern aus eigener Entschlossenheit (Behr 2020, 61).

Der zentrale Terminus in diesem Vers ist *ḫalīfa*, der in den allermeisten Fällen mit Nachfolger (Bobzin 2022, 12–13), oder Stellvertreter (Takim 2008, 48) übersetzt wird.

Die Mehrdeutigkeit des Begriffs *ḫalīfa*, die sowohl im Koran als auch in außerkoranischen Quellen belegt ist, steht im Gegensatz zu seiner fast ausschließlich einseitigen Verwendung (Sievers 2015, 136–140). Diese einseitigen Übersetzungen von *ḫalīfa* suggerieren, dass der Mensch eine Art göttliche Vollmacht besitzt und Gottes Willen oder Eigenschaften auf Erden repräsentiert. Dies könnte zu einem Verständnis führen, das den Menschen über die Schöpfung stellt und ihm eine unbegrenzte Macht zuschreibt (El Maaroufi 2021, 64–65).

Behr wendet sich gegen diese Interpretation, da sie seiner Meinung nach die koranische Betonung der menschlichen Verantwortung untergräbt. Behr argumentiert, dass die gängige Übersetzung von *ḫalīfa* mit „Statthalter“ oder „Stellvertreter Gottes“ problematisch ist. Seiner Ansicht nach überträgt diese Übersetzung die Kriterien für menschliches Handeln auf Eigenschaften, die der gesamten menschlichen Gattung zugeschrieben werden, anstatt die spezifische Verantwortung jedes Einzelnen zu betonen. Dies, so Behr, entspricht nicht der Absicht des Korans. Wenn man den Begriff *ḫalīfa* jedoch im Kontext der koranischen Schöpfungsgeschichte betrachtet, eröffnen sich differenziertere und nuanciertere Interpretationen. Laut Behr sind die Menschen, sei es in der hoffnungsvollen Verantwortung des Einzelnen oder als Kollektiv, mit dem Auftrag betraut, die Dinge auf der Erde in guter Ordnung zu halten (Behr 2014b, 493). Das Wort *ḫalīfa* übersetzt Behr mit „einen nach mir.“ Hierbei geht es nach Behr jedoch weniger um „einer Spur folgen“ oder „religiöse Gefolgschaft“, sondern vielmehr darum, „eine Spur zu legen“ im Sinne der eigenen Gangart (K 92:4). Der Mensch wird als ein Charakter gezeichnet, der zwar im Sinne Gottes handelt, dabei jedoch letztlich autonom ist (Behr 2020, 61). Damit ist eine grundlegende Verhältnisbestimmung zwischen der Idee des Menschen und der Idee Gottes gegeben (El Maaroufi 2021,

59). Diese Beziehung gründet einerseits in der wechselseitigen Bezogenheit beider (Behr 2014b, 493). Andererseits etabliert der Koran sowohl die Autonomie (Takim 2008, 50; Düzgün 2018b, 90–95) als auch die Gestaltungsfähigkeit des Menschen (K 17:70).

Auf dieser Basis wird deutlich, dass der Mensch fähig ist, aktiv und willentlich seine Beziehung zu Gott, zu seinen Mitmenschen sowie zu seinem Handeln in der Welt zu gestalten. Seine Sprachfähigkeit, seine allgemeine und soziale Lernfähigkeit sowie seine Fähigkeit zu sprachgestütztem Denken und Vernunft sowie seine Empfindungs- und ästhetische Erfahrung beruhen einerseits auf von Gott gegebenen Anlagen und Strukturen, erfordern andererseits jedoch eine kontinuierliche Entwicklung (Düzgün 2018b, 95–96). Die Entwicklung der Menschen ist eng an ihre wachsende Erkenntnisfähigkeit und die damit einhergehenden Möglichkeiten zur autonomen Entscheidung und Handlung geknüpft. Mit dieser Zunahme an Freiheit und Selbstbestimmung erweitert sich auch die Fähigkeit, die Konsequenzen des eigenen Tuns zu antizipieren und dem Handeln eine bewusste, an Werten und Erwartungen ausgerichtete Richtung zu geben. In diesem Prozess der Entfaltung wird deutlich, dass der Mensch zwar eine inhärente Bereitschaft zur Weiterentwicklung besitzt, diese jedoch nicht isoliert geschieht. Vielmehr bedarf es eines Rahmens, einer Anleitung, die Orientierung bietet und die Entfaltung konstruktiv begleitet.

Allerdings wirft die Vorstellung einer uneingeschränkten Autonomie des Menschen kritische Fragen auf. Die Kritische Theorie beispielsweise argumentiert, dass die Strukturen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft die Handlungsspielräume des Individuums maßgeblich einschränken und eine tatsächliche Autonomie verhindern. Aus dieser Perspektive sind die Entscheidungen und Handlungen des Einzelnen oft von systemischen Zwängen und ideologischen Prägungen beeinflusst, sodass von einer freien und unabhängigen Willensbildung kaum gesprochen werden kann.

Über diese Kritik an der gesellschaftlichen Bedingtheit des Subjekts hinaus differenziert sich auch Rosa von der Annahme, dass ein Mangel an Autonomie das Kernproblem darstellt und eine Steigerung der individuellen Autonomie die Lösung wäre. Seine Perspektive deutet darauf hin, dass die Komplexität gesellschaftlicher Probleme tiefer liegt und nicht allein durch die Stärkung der individuellen Entscheidungsfähigkeit bewältigt werden kann. Es bedarf möglicherweise einer umfassenderen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Wechselwirkungen zwischen Individuum und Struktur, um die Herausforderungen unserer Zeit angemessen zu verstehen und zu gestalten.

Erforderlich ist hier wohl die Fähigkeit des Menschen, sowohl eigenständig als auch in Gemeinschaft Wissen zu konstruieren, die Welt zu interpretieren und auf die Entwicklung anderer Menschen Einfluss zu nehmen (Behr 2014b, 499). Die

Richtung, die hiermit wiederum vorgegeben wird, führt meines Erachtens zur Verantwortung, die eine zentrale Potentialität des Menschen ist. Verantwortung ist nicht nur eine Selbstwahrnehmung, sondern kann den Menschen auch anleiten und wesenhaft bestimmen. Allerdings kann diese Bestimmung nur verwirklicht werden, wenn der Mensch sich entschließt, eine Transformation vom Ist-Zustand zum Soll-Zustand anzustreben (Faruque 2021, 210). Nur der Mensch hat die Fähigkeit zur Transformation, da er durch seine Freiheit in der Lage ist, sich selbst zu bestimmen, während andere Geschöpfe ihrer Natur folgen (Rahman 2009, 23–24). Verantwortung wird also willentlich, aus freien Stücken und Überzeugung angenommen (Mohamed 2006, 538). Die Bedeutung der menschlichen Selbstbestimmung wird von muslimischen Autoren nachdrücklich hervorgehoben (Beheshti 2014, 138). Sie betonen, dass diese Selbstbestimmung nicht nur eine Voraussetzung für moralische Entscheidungen ist, sondern auch eng mit den religiösen und ethischen Geboten verknüpft ist. Durch das Bewusstsein für diese Verantwortung und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung wird das Fundament für ein verantwortungsvolles Handeln gelegt, das sowohl das Individuum als auch die Gemeinschaft in ihrer Entwicklung unterstützt. Diese dynamische Wechselwirkung zwischen Selbstbestimmung und Verantwortung ermöglicht es dem Menschen, aktiv und reflektiert in seinem Lebenskontext zu agieren, und fördert zudem ein tiefes Verständnis für die kollektive Verantwortung gegenüber anderen und der Schöpfung.

Der Koran kann in diesem Zusammenhang als eine ständige Mahnung gesehen werden, die die Menschen dazu auffordert, dieser Verantwortung gerecht zu werden (Adanali 2008, 58). Die Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes ist nicht selbstverständlich, sondern erfordert Arbeit, Kraft, Lernprozesse und Übung – Aspekte des religiösen Lernens, für die eine umfassende Theorie noch aussteht. Was diese Texte zum Ausdruck bringen, ist die Unmittelbarkeit der Gegenwart von Gott und Mensch in ihrer jeweiligen Beziehung. Der Koran nutzt häufig Metaphern des Weges, und diese Konnotation der persönlichen religiösen Entwicklung ergänzt andere Bilder und ihre Bedeutungen. Das Bild des Weges verweist auf ein weiteres zentrales Motiv der islamischen Anthropologie: die Verortung des Menschen im Raum. Der Koran präsentiert den Menschen als ein Wesen, das sich in einem Raum befindet. Dieser Raum entfaltet sich in allen möglichen Dimensionen und impliziert damit die Notwendigkeit der Durchquerung, da er einen Eingang und einen Ausgang besitzt (Behr 2014b, 518). Gott, Mensch und Welt manifestieren sich also in einer Vielzahl von Räumen mit individuellen qualitativen Merkmalen. Der Gott des Korans ist nah, persönlich und verbindlich und sucht eine direkte, vertrauensvolle Beziehung zu den Menschen, ohne Vermittlung (Behr 2014b, 519). Entgegen der Skepsis von Engeln und ihrem Einwand, der das Scheitern des Menschen prognostiziert, vertraut Gott dem Menschen und überträgt ihm umfangreiche Ver-

antwortung. Dieses göttliche Vertrauen findet seine Entsprechung im menschlichen Vertrauen zu Gott (*tawakkul*: K 3:159), das auf der Gewissheit gründet, von ihm nicht überfordert oder verlassen zu werden, sondern durch göttliche Führung Orientierung, Halt und Zielsetzung zu empfangen (K 1:6; 6:161; 23, 62). Somit ist der Mensch nicht nur zum Glauben an Gott, sondern auch zum Vertrauen in Gott befähigt (Behr 2014b, 494).

7 Vertrauen (*tawakkul*) als komplementäre Haltung zu Verantwortung

Obwohl die Bedeutung einer verantwortungsbewussten Haltung zunehmend anerkannt wird, bleibt die Frage bestehen, inwieweit die konzeptionellen Möglichkeiten religiösen Denkens für eine gelingende Weltbeziehung ausgeschöpft sind. Trotz der unbestreitbaren Relevanz von Verantwortung ist deren spezifischer Umfang und die normative Ausgestaltung bisher unterbestimmt.

Wann wird der Mensch tatsächlich seiner Verantwortung im engeren Sinne gerecht? Wo verlaufen die Grenzen für die Verantwortlichkeit des Menschen, und wie lassen sich diese Grenzen inhaltlich definieren? Um auf diese Fragen eingehen zu können, ist es geboten, die Verantwortung mit anderen islamisch-theologischen Konzepten zu verknüpfen.

So könnte beispielsweise die Integration von Konzepten wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, und Solidarität in die Verantwortungsethik zu einem tiefergehenden Verständnis der menschlichen Verantwortung führen. Indem wir die Verantwortung im Kontext dieser Konzepte betrachten, eröffnen wir einen Dialog über die vielfältigen Verpflichtungen, die Menschen gegenüber sich selbst, anderen und der Schöpfung haben. Diese Ansätze fördern nicht nur ein umfassenderes Verständnis der Verantwortung, sondern auch die Entwicklung konkreter Handlungsanleitungen, die auf das alltägliche Leben abzielen.

Darüber hinaus könnte die Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen, wie beispielsweise Umweltfragen oder soziale Gerechtigkeit, dazu beitragen, Verantwortung neu zu interpretieren und im Kontext der heutigen Welt relevant zu machen. Die Verknüpfung von Verantwortung mit den Herausforderungen, vor denen die Menschheit steht, könnte die Chancen erhöhen, dass Werben für eine ethische Lebensführung argumentativ zu untermauern, und hierdurch sowohl individuelle als auch kollektive Belange zu berücksichtigen. In diesem Sinne ist es entscheidend, die Diskussion über Verantwortung in einen breiteren Kontext einzubetten, der sowohl die klassischen islamischen Lehren als auch die gegenwärtigen Herausforderungen und Fragestellungen einbezieht. So

können wir die Potenziale des religiösen Denkens besser ausschöpfen und eine verantwortungsvolle und engagierte Weltbeziehung fördern (Düzgün 2018b, 113).

Die Rede ist hier von dem zentralen koranischen Begriff *tawakkul*, der im Koran an zahlreichen Stellen betont wird (Lewisohn 2012). Bevor wir auf die theologischen Aspekte von *tawakkul* eingehen, ist es hilfreich, sich bewusst zu machen, dass im semantischen Bedeutungszusammenhang eine Nähe zwischen *mas'ûliyya* (Verantwortung) und *tawakkul* (Vertrauen) besteht. Die Wurzel w-k-l, von der *tawakkul* abgeleitet wird, umfasst im Arabischen einen Sinnkomplex, der eng mit „Beauftragung“ und „Vollmacht“ verbunden ist (Reinert 1968, 1). Hierzu zählen auch die Übertragung und das Anvertrauen von etwas sowie die Haltung, sich auf jemanden zu verlassen (Lane 1893, 3059).

Koranisch erfährt diese Haltung eine spezifische Ausrichtung. *Tawakkul* beschreibt das Vertrauen, das der Mensch gegenüber Gott empfindet (Mert 2013, 297). Dieses Anvertrauen vollzieht sich in einer Richtung, die für den Gläubigen von Bedeutung ist: Es erfordert die Anerkennung von Gott als Quelle von Sicherheit und Führung. Diese Erkenntnis führt zur Entwicklung einer inneren Haltung, die Vertrauen und Zuversicht in die göttliche Weisheit fördert und dem Individuum hilft, Unsicherheiten und Herausforderungen zu bewältigen.

Im Sufismus kann dieses Anvertrauen an Gott einen allumfassenden Charakter annehmen, der so weit reicht, dass es als völlige Abhängigkeit von Gott betrachtet wird und die Ablehnung der Existenz sekundärer Kausalität einschließt (Leaman 2016, 191). Dieses tiefe Vertrauen beeinflusst nicht nur den persönlichen Glauben, sondern auch die sozialen Beziehungen. Es verdeutlicht die Überzeugung, dass der Mensch in seinen Handlungen und Entscheidungen stets einen Bezug zu Gott aufrechterhalten sollte, was wiederum die ethischen Dimensionen seines Handelns stärkt.

Die Verbindung zwischen *mas'ûliyya* und *tawakkul* wird besonders deutlich, wenn wir die Verantwortung des Individuums im Kontext seiner Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen betrachten. Verantwortung bedeutet, nicht nur für das eigene Handeln zu stehen, sondern auch die Auswirkungen dieses Handelns auf die Gemeinschaft und die Umwelt zu bedenken. Das Vertrauen in Gott bekräftigt diese Verantwortung; es ermöglicht dem Individuum, sich den Herausforderungen des Lebens zu stellen, ohne vollkommen allein gelassen zu sein.

Im Hinblick auf Verantwortung als soziales Verhältniskonstrukt wird klar, dass es eine kollektive Dimension des Denkens und Handelns benötigt, die nicht nur individuelle Entscheidungen, sondern auch die Interaktionen zwischen Menschen berücksichtigt. Indem Verantwortung in soziale Beziehungen eingebettet ist, wird sie dynamisch und interdependent, was bedeutet, dass die Handlungen eines Individuums immer auch diejenigen anderer beeinflussen. Das Konzept der Verantwortung als relationaler Prozess bestärkt die Vorstellung, dass individuelle und

gemeinschaftliche Identitäten in einem Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeit existieren.

Diese strukturellen Beziehungsgeflechte sind entscheidend für die menschliche Existenz, da sie sowohl stützende als auch tragende Elemente enthalten (Burrell 2019, 451). Indem wir die Verantwortung als etwas begreifen, das nicht isoliert, sondern im Kontext von Beziehungen und Gemeinschaften ausgeübt wird, erkennen wir die Notwendigkeit an, Verantwortung gemeinsam zu tragen und zu verhandeln.

Somit führt die Integration von *tawakkul* und *mas'ūliyya* zu einem dynamischen und anpassungsfähigen Verständnis von Verantwortung, das die Gemeinschaftsbildung fördert und das Potenzial hat, individuelle und kollektive Herausforderungen in einer zunehmend komplexen Welt zu bewältigen. Indem wir diese Konzepte miteinander verknüpfen, wird ein Rahmen geschaffen, der nicht nur verantwortungsbewusstes Handeln fordert, sondern auch die sozialen Verflechtungen und die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der realen Welt anerkennt. Nur durch diese ganzheitliche Perspektive können wir uns den Herausforderungen unserer Zeit stellen und ein erfülltes, resonantes Leben führen.

In diesem Kontext ist es entscheidend, die inhärenten Unzulänglichkeiten des Menschen zu berücksichtigen. Der Mensch ist von Natur aus begrenzt in seiner Fähigkeit zu Wissen und Kontrolle, was oft zu Unsicherheiten und Fehlern führen kann. Genau in diesen Momenten des Zweifels und der Begrenztheit sind *tawakkul* und *mas'ūliyya* besonders bedeutsam. *Tawakkul* bietet die Möglichkeit, Vertrauen in Gott zu setzen und Hilfe zu empfangen, wenn menschliche Fähigkeiten an ihre Grenzen stoßen. *Mas'ūliyya* hingegen motiviert dazu, Verantwortung in einem größeren sozialen Zusammenhang zu übernehmen und die Unterstützung der Gemeinschaft zu suchen. Diese Perspektive auf menschliche Unzulänglichkeiten als Teil der menschlichen Erfahrung ermöglicht es, Verantwortung nicht nur als individuelle Aufgabe zu sehen, sondern als gemeinschaftlich getragenen Prozess. Indem die Theologie diese Unvollkommenheiten anerkennt, kann sie eine unterstützende Rolle übernehmen, die darauf abzielt, das Potenzial eines jeden Menschen innerhalb seiner sozialen Beziehungen zu entfalten. Auf diese Weise wird Verantwortung zu einem gemeinschaftlichen Unterfangen, das die individuellen Schwächen ausgleicht und gleichzeitig die kollektive Stärke fördert.

8 Menschliche Verantwortung als Verhältniskonstrukt

Gleichsam als Ausgleich für diese inhärenten Unzulänglichkeiten ist der Mensch mit unterstützenden Instrumenten ausgestattet. Als Gattung verfügt der Mensch beispielsweise über Sprache und die Fähigkeit sowie das Bedürfnis, diese Mittel zu kultivieren (Behr 2014b, 494). An dieser Stelle lässt sich einwenden, dass diese Fähigkeiten nicht abschließend benannt worden sind, sondern dass gerade durch die Auseinandersetzung mit anderen der Mensch sich weiterentwickeln soll. Dieser Entwicklungsprozess kann durch das Konzept der Resonanz nach Rosa näher bestimmt werden. Rosa betont die Bedeutung von Beziehungen und wechselseitiger Beeinflussung für die menschliche Entwicklung und Sinnfindung. Die Fähigkeit des Menschen zur Transformation und Weiterentwicklung gründet demnach nicht nur in seinen angeborenen Anlagen, sondern entfaltet sich wesentlich in der Interaktion mit seiner Umwelt und seinen Mitmenschen (Rosa 2019, 435). In diesem Zusammenhang kann auch auf das von Kevin Reinhart angesprochene Bedürfnis des Menschen, mit der Welt in Kommunikation zu treten, verwiesen werden. Der Mensch ist nicht nur auf die ihm innewohnenden Fähigkeiten beschränkt, sondern sucht aktiv den Austausch und die Interaktion, um seine Wirklichkeit zu gestalten und sich selbst zu verstehen (Reinhart 2017, 61). Diese Perspektive erweitert das Verständnis des Menschen als ein sich entwickelndes Wesen, das seine Identität und seinen Platz in der Welt durch kontinuierliche Auseinandersetzung und Resonanz mit seiner Umgebung formt. Entscheidend für die islamische Anthropologie ist, dass sie den Menschen als aktiven Gestalter seiner Umwelt versteht. Die Menschen transformieren sie im Sinne der Kultur und verändern dadurch auch sich selber (Düzgün 2013, 90–99). Die menschliche Existenz definiert sich dabei nicht durch statische Zustände, sondern durch fortwährende Bewegung und die Offenheit des Menschen für Veränderung (Behr 2014b, 496).

Die Verantwortung stellt in diesem Zusammenhang als moralische Disposition der Menschen einen zentralen Ankerpunkt dar. Sie steht nicht nur prinzipiell jedem Menschen offen, sondern ist designiert zu einem elementaren Bestandteil menschlicher Lebensgestaltung über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg zu werden. Das Potenzial hierzu ist zweifellos im Menschen angelegt, weshalb sich hier, ohne viel Widerspruch zu evozieren, sogar von einer anthropologischen Signatur sprechen lässt. Menschen übernehmen Verantwortung und ermahnen sich gegenseitig dazu, Verantwortung zu tragen, ihr gerecht zu werden.

Die Frage, die im Ausgang der Auseinandersetzung mit Rosa noch offen ist, lautet, ob Rosas Überlegungen für die islamisch-theologische Konzeption von Verantwortung hier einen Mehrwert bereithält, der das bestehende Feld der se-

mantischen Bedeutungen erweitern und ergänzen kann. Ist es möglich, dass das islamische Denken einen Diskurs initiiert, der über den theologischen Rahmen hinausgeht? Eine bewusste Haltung gegenüber Menschen und der Welt bildet die Grundlage für Verantwortung. Diese Haltung ist islamisch-theologisch nicht durch eine einzige Formel zu definieren, sondern ergibt sich aus der Offenbarung, ihrer Interpretation und den Wesenszügen, die Muslime über Jahrhunderte hinweg im Diskurs erarbeitet haben (Kermani 2009, 50). Der Koran bildet den Grundtext des Islams, der die göttliche Offenbarung enthält, Rechtleitung bietet, als Mahnung dient, moralische Ansprüche begründet und weiterhin das zentrale Element islamisch-theologischen Denkens darstellt. Zugleich ist der Koran und seine Hermeneutik entscheidend dafür, wie der Islam den Herausforderungen der modernen Welt begegnet und sich gegenüber kritischen Anfragen aus Aufklärung und Religionskritik behaupten kann. Während der materielle Gehalt des Korans seit seiner Edition im islamischen Denken kontinuierlich diskutiert, interpretiert und als Richtschnur für das praktische Leben genutzt wird, erhält sein strukturgebender Kontext vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit. Der strukturgebende Kontext umfasst nicht nur die historische und kulturelle Situation zur Zeit der Offenbarung, sondern auch die sprachlichen, stilistischen und thematischen Merkmale, die die Gesamtdynamik des Korans prägen. Insbesondere die Funktion des Korans als Narration wird beispielsweise durch die Aspekte der Erinnerung und Wiederholung hervorgehoben (Behr 2018, 113). So fordert der Koran den Leser wiederholt zur Erinnerung auf, um das Bewusstsein für Gottes Gegenwart im Alltag zu stärken und die Verbindung zu ihm zu vertiefen (Behr 2018, 114).

Diese ständige Erinnerung kann im Sinne von Rosas Resonanztheorie als eine Form der Anrufung verstanden werden, die auf eine Antwort zielt. Rosas Idee der vertikalen Resonanz beschreibt eine spezifische Form der Weltbeziehung, bei der das Subjekt sich auf eine nicht-instrumentelle Weise mit etwas in Beziehung setzt, das es als unverfügbar oder jenseits des Machbaren empfindet. Dies können Phänomene wie Natur, Kunst, Musik, aber eben auch das Transzendente oder Göttliche sein. In dieser Beziehung spürt der Mensch eine Anrufung, ein Angesprochenwerden, und eine Antwortfähigkeit, die ihn transformiert, ohne dass er das Objekt dieser Resonanz vollständig kontrollieren oder beherrschen könnte (Rosa 2019, 435).

Der Koran schafft durch seine narrative Struktur einen Raum für Resonanz, in dem sich der Leser angesprochen fühlt und in einen Dialog mit dem Text und seiner Botschaft tritt. Hierbei werden weder die Ambivalenzen der Offenbarung noch ihre historische Einordnung ignoriert. Der Koran wird von Muslimen nicht nur als intellektueller Text, sondern auch als ästhetische Offenbarung betrachtet (Kermani 2009, 7). Diese Sichtweise steht im Einklang mit der koranischen Betonung der Schöpfungsvielfalt, die sowohl die Vielfalt der Geschöpfe als auch die

plurale Gegenständigkeit der weltlichen Beziehungen als Aufgabe des Menschen einschließt (K 5:48) (Behr 2014b, 497).

Der Mensch wird im Koran grundlegend als lern- und entwicklungsfähig dargestellt. Lernen vollzieht sich dabei in der Begegnung von Menschen mit anderen Menschen, und diese Begegnung setzt einen Prozess der Bewegung in Gang. Dies verbindet auch Gott selbst mit allen Menschen und der gesamten Schöpfung. Gott und Mensch stehen über den Schöpfungsakt hinaus in einer andauernden Beziehung zueinander. In zahlreichen tradierten Texten des Islams wird die Begegnung mit Gott über die zwischenmenschliche Ebene vermittelt (Behr 2014b, 497). Der Mensch ist aufgrund seiner geistigen Natur sowohl bedürftig als auch fähig zu einer bewusst gesteuerten, aktiven Vergesellschaftung mit seinen Mitmenschen. Dabei prägt die Beziehung zu Gott sowohl das individuelle Leben als auch das Zusammenleben in der Gemeinschaft. Eine stabile Verbindung zwischen dem Einzelnen und Gott fördert ein gelingendes Zusammenleben, während eine gestörte Beziehung Belastungen und Konflikte verursachen kann (Behr 2014b, 498). Gleichzeitig lässt sich, wenn man den Entfremdungsgedanken aufgreift, auch sagen, dass es vielmehr die gesellschaftlichen Verhältnisse sind, die eine sogenannte „intakte Beziehung“ zu Gott – im Sinne von Resonanz, wie Rosa es beschreibt – erschweren oder sogar unmöglich machen. Das wiederum beeinträchtigt die Selbstverwirklichung des Menschen, was die Krisenhaftigkeit und Tragik der Spätmoderne verdeutlicht. Es ist gewissermaßen ein Kreislauf, aus dem nach Rose nur durch Resonanzbeziehungen – also partnerschaftliche, bestätigende Verbindungen – herauszukommen ist.

An dieser Stelle lässt sich aber auch ein anderer Zugang stark machen: Verantwortung. Verstanden als die bewusste Annahme einer Haltung sowie das Entwickeln und Festigen eines eigenen Bewusstseins und einer inneren Orientierung, denen der Mensch folgt. Dies stellt eine lebenslange Aufgabe dar, die durch Resonanz als dynamischer Prozess kontinuierlich weiterentwickelt und verfeinert werden kann. Mit zunehmender Erkenntnisfähigkeit und wachsendem Entscheidungsspielraum wächst auch die Fähigkeit der Menschen, die Konsequenzen ihres Handelns im Voraus zu bedenken und diesem eine zielgerichtete, wert- und erwartungsorientierte Richtung zu geben. Gleichzeitig steigert sich ihre Kompetenz, sowohl für sich selbst als auch in Gemeinschaft Wissen zu konstruieren, die Welt zu interpretieren und die Entwicklung anderer Menschen aktiv zu beeinflussen. Menschen sind aktiv und willentlich in der Lage, ihre Beziehung zu Gott, zu ihren Mitmenschen und ihr Handeln in der Welt zu gestalten. Ihre Sprachfähigkeit, ihre allgemeine und soziale Lernfähigkeit, ihre sprachgestützte Denk- und Vernunftfähigkeit, aber auch seine Fähigkeit zu Empfindung und ästhetischer Erfahrung, beruhen zwar teils auf von Gott gegebenen Anlagen bzw. Strukturen, bedürfen

aber auch der Entwicklung. Der Mensch ist bereit zu dieser Entwicklung, benötigt dafür jedoch Anleitung (Behr 2014b, 499).

Gott entlässt Adam zwar in gewisser Weise unfertig in die Welt, stattet ihn aber mit dem notwendigen Potenzial aus, um seinen Weg zu finden. Diese Unterstützung Gottes setzt sich fort, indem er Adam nicht allein lässt, sondern ihn begleitet und trägt (Behr 2014b, 513). Der Koran scheint eine erzieherische Absicht zu verfolgen und nutzt die Geschichte von Adam und den Engeln, um ein pädagogisch wirksames Umfeld zu schaffen. Die Dramaturgie und die darin dargestellten Figuren offenkundigen Aspekte der menschlichen Natur, die dem Menschen zur Selbstreflexion dienen, da er sich in ihnen wiederfindet und sich mit ihrem Handeln und ihren Motiven identifizieren kann. Diese Darstellung unterstreicht die Unvollkommenheit Adams und damit der Menschen. Er erhält den Anstoß zur Selbstgestaltung, deren Umsetzung den Menschen jedoch selbst obliegt. Das hierfür notwendige Potenzial ist ihnen gegeben (Behr 2014b, 515).

9 Eine Ethik der Mäßigung: Plädoyer für Ausgleich und Verzicht

Die ethische Verantwortung der Muslime ist von zentraler Bedeutung und wird als göttlicher Auftrag von höchster normativer Kraft verstanden. Der Koran ruft Muslime nachdrücklich zur Übernahme von Verantwortung auf, wobei er sowohl das Individuum als auch das Kollektiv berücksichtigt, aber die ethische Verantwortung des Einzelnen betont. Im Vordergrund steht die innere Haltung, die dem Handeln vorausgeht. Der Islam zielt darauf ab, die innere Entwicklung des Menschen zu fördern und ihn so für die Welt zu öffnen (Behr 2017, 64). Verantwortung, verstanden als Pflichtbewusstsein, nimmt eine zentrale Stellung hierin ein, was sich in dem islamischen Prinzip des Primats der Verpflichtung zeigt. Dieses Prinzip besagt, dass der Mensch zuerst zur Verantwortung angehalten wird, bevor ihm Rechte gewährt werden. Diese Abfolge wird von muslimischen Denkern hervorgehoben, um die normative Bedeutung von Verantwortung zu unterstreichen.

Menschliches Handeln wird folglich daran gemessen, ob Verantwortung übernommen wird. Diese Zurechnungsfähigkeit spielt auch in der modernen Verantwortungsethik eine zentrale Rolle. Während Verantwortung eingefordert wird und menschliches Handeln jederzeit und überall daran gemessen wird, begrenzt Vertrauen diesen Anspruch. Vertrauen ermöglicht es dem Menschen, Verantwortung in Bezug auf andere Menschen und letztlich auch auf Gott zu verstehen. Das Konzept des Vertrauens entbindet den Menschen von absoluter Verantwortung und verpflichtet ihn lediglich dazu, das individuell Mögliche zu

erfüllen. Für die Wahrnehmung von Verantwortung ist die Verlautbarung, also die Kommunikation mit den Betroffenen, von zentraler Bedeutung. Die Übernahme von Verantwortung ist zwar zunächst eine innere Haltung, ein Willensentschluss des Menschen. Solange diese innere Haltung oder Willensentscheidung jedoch nicht mit den anderen betroffenen Menschen kommuniziert wird, bleibt sie verborgen. Hier ließen sich Rosas Resonanzachsen einbauen. Als Orientierung und Wertmaßstab dient hier die Suche nach einem maßvollen Leben, das beispielsweise dem Trieb nach der Verfügbarmachung der Welt das Streben nach Ausgleich entgegenhält. Extreme sind dabei zu vermeiden. Sowohl kompromisslose Enthaltsamkeit von allem, was die Welt zu bieten hat, als auch bedenkenloser Konsum und zügellose Inanspruchnahme wären solche Extreme. Solche Extreme können dazu führen, dass wir uns anstelle eines Lebens in vielfältigen Beziehungsgeflechten in rigiden, einseitigen Strukturen wiederfinden. Wird eine bestimmte Lebenshaltung zum einzig erstrebenswerten Ziel erklärt, besteht die Gefahr, dass andere potenzielle Aspekte des Lebens abgewertet werden und aus unserem Leben verschwinden.

Das Austarieren unterschiedlicher Lebenszugänge ist jedoch nicht neu. Das Konzept der *Mesotes* beschreibt schon bei Aristoteles die Idee der „Mitte“ oder „Mäßigung“ und ist ein zentrales Element seiner Ethik, insbesondere in seiner Theorie des guten Lebens und der Tugend (Wolf 2019, 65). Aristoteles argumentiert, dass Tugenden Mittelwege zwischen Extremen darstellen. Jede Tugend repräsentiert einen idealen Zustand, der zwischen zwei Lastern oder Extremen – einem Mangel und einem Übermaß – liegt. Er betrachtet die *Mesotes* als Leitlinie für das ethische Handeln, die es den Menschen ermöglicht, ein ausgewogenes und tugendhaftes Leben zu führen. Der Schlüssel zur Tugend besteht darin, in jedem Aspekt des Lebens die angemessene Mitte zu finden (Höffe 2014, 225–228). Die hier vorgestellte Konzeption geht aber über die aristotelische Position an dieser Stelle hinaus. Zu den zentralen Merkmalen religiös vermittelter Kompetenzen gehört die Befähigung, zwischen Divergenzen zu moderieren und einen eigenen Weg im Lebensvollzug zu begründen (Behr 2017, 63).

Es geht nicht nur um das Glück oder die Zufriedenheit des Menschen, sondern auch um eine Orientierung, wie wir uns als Menschen in der Welt verorten und beheimaten können. Aus islamisch-theologischer Perspektive beschränkt sich diese Verortung und Beheimatung nicht nur auf das Leben. Vielmehr geht es darum, sowohl diesem Leben zugeneigt zu sein als auch nach etwas zu streben, was die bedingte Existenz des Menschen in dieser Welt transzendiert. So wie das Leben in verschiedene Lebensräume unterteilt ist, in denen die multiplen Lebenszusammenhänge Raum finden, so fordert die koranische Offenbarung, dass der Mensch auch Gott und der koranischen Offenbarung Raum gibt. Der Lebensvollzug folgt demnach nicht einem Entweder-Oder-Prinzip, sondern einem Sowohl-Als-Auch-

Prinzip. Dieser Lebensvollzug ist unmittelbarer Ausdruck eines Gottesbezugs, der sich sowohl aus der koranischen Offenbarung als auch dem Vorbild des Propheten Muhammad ergibt.

Der Kontext des maßvollen Lebens wird in der islamischen Ideengeschichte mit dem Begriff *i'tidāl* verbunden, der als Fähigkeit zum Ausgleich, zur Moderation unterschiedlicher Interessen oder zur Herstellung von Gleichgewicht verstanden wird (Çağrıçı 2001, 456–457). Diese Haltung bewegt den Menschen zu einer Art Verzicht, der die Menschen dazu anhält, ihre Eigeninteressen nicht vollkommen durchzusetzen und im Sinne eines übergeordneten Prinzips ihre Eigeninteressen hinter das Wohl der Gemeinschaft zurückzustellen. In diesem Verzicht und dieser Selbstbegrenzung liegt der Schlüssel zur Etablierung eines Gleichgewichtszustands.

Verzicht und Selbstbegrenzung bedeuten für die Menschen jedoch nicht, dass sie sich selbst verlieren. Vielmehr geht es darum, dass sich die Menschen in ihrem Anspruch nach Dominanz und Durchsetzung zügeln, um sowohl anderen Räume zur Entfaltung zu geben als auch ihren eigenen Status dauerhaft zu schützen. Selbstbegrenzung beinhaltet auch die Idee, Grenzen nicht zu überschreiten. Aus islamisch-theologischer Sicht bezieht sich dies sowohl auf die von Gott gesetzten Grenzen als auch auf die Grenzen, die durch den Gebrauch der Vernunft bestimmt werden. Denn wenn der Mensch lernt, sich selbst zu begrenzen und seine Interessen nicht schonungslos durchzusetzen, wird nicht nur die Gemeinschaft gestützt, sondern auch die Möglichkeit erhalten, ein gelingendes Leben des Einzelnen wie der gesamten Gemeinschaft zu verwirklichen. Menschliches Dasein ist schließlich Dasein in Relation zu anderen. Der Mensch ist auf den anderen angewiesen, und ein gelingendes Leben verwirklicht sich in und durch Gemeinschaft. Durch die Beziehung zu anderen Menschen lernt der Mensch, sich zu verorten und mithilfe des Anderen über sich hinauszusehen. Diese Einsicht verhilft den Menschen letztlich dazu, ihre Selbstsucht und ihren Eigensinn zu überwinden.

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft dient einerseits als Reflexionsfläche, um die Konturen der eigenen Individualität zu bestimmen. Andererseits fungiert es als Maßstab, wenn der Einzelne auf die Hilfe und Solidarität anderer angewiesen ist. Zudem spielt es eine zentrale Rolle, wenn die Menschen ihre Fähigkeiten zum Ausgleich und zur Moderation einüben. Zwar ist das Motiv und die Fähigkeit, ausgleichend zu wirken, Maß zu halten und Gegensätzlichkeiten zu moderieren, im Menschen angelegt, doch muss diese Fähigkeit auch geübt und angewendet werden. Hierzu benötigen die Menschen Schutzräume, die die Gemeinschaft bietet, sowie Ressourcen, die es ihnen ermöglichen, Fehler zu begehen. Eine zeitgemäße Theologie sollte genau diese Schutzräume schaffen und den Menschen zugestehen, diese Prozesse auszuhandeln. In diesem Kontext brauchen die Menschen die anderen, handelnden Menschen, die sie anleiten und ihnen

zeigen können, wie die Fähigkeit zum Ausgleich unter anderem durch Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Lebens vertieft werden kann.

Das Unterfangen, Gegensätze auszugleichen, kann jedoch auch scheitern und zu Zerrissenheit und Brüchen führen. Es ist wichtig, den Ausgangspunkt der eigenen Fragen an die Welt niemals aus den Augen zu verlieren. Wenn das Denken seine Grenzen erreicht, gilt es, diese mit Bescheidenheit anzuerkennen und die eigene Mitte, die Ausgerichtetheit auf Gott, nicht aus den Augen zu verlieren.

Der Gedanke, dass die Menschen sich sowohl Grenzen setzen als auch die gesetzten Grenzen anerkennen können, bleibt eine zentrale Aufgabe. Die Leugnung bestehender Grenzen gefährdet zutiefst die Existenz des Menschen und unserer Umwelt. Die Entgrenzung von Gewalt in all ihren Formen sowie die anhaltende Zerstörung unserer Lebensgrundlagen und der Natur sind mehr als nur ein Bedrohungsszenario; sie sind mittlerweile eine globale und unwiderlegbare Lebenserfahrung für viele Menschen. Ausgehend von dieser Zeitdiagnose können wir nicht nur für ein resonantes Leben eintreten, sondern müssen uns auch für das Maßhalten, die Anerkennung von Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, starkmachen.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich hieraus für eine Theologie ziehen? Aus der Übernahme von Verantwortung und der Kultivierung von Vertrauen lässt sich eine Haltung zum Leben entwickeln, in der das koranische Gottesbild unmittelbar mit dem Lebensvollzug verbunden wird. Aus dieser Kopplung von Gottesbild und Lebensvollzug ergibt sich eine regulative, korrigierende Haltung zum Leben, die stets den Ausgleich sucht, sich in Verzicht übt und sich die Einhaltung von ethischen Grenzen vorschreibt. Die kritische Gesellschaftsanalyse von Rosa lehrt uns, dass die Entkopplung des Menschen wie ganzer Gesellschaften die Menschen in unauflösbare Aporien stürzen kann. In der Folge können die Menschen die Sinnhaftigkeit der Welt und die ihrer eigenen Existenz nicht mehr erschließen. Der Mensch begreift sich selbst als „porös“ und gibt damit einem „Gefühl der Verwundbarkeit“ Ausdruck (Taylor 2007, 27).

Der Theologie kommt nun in diesem Zusammenhang die Verantwortung zu, einerseits anzuerkennen, dass Zweifeln eine anthropologische Grundhaltung ist (Düzgün 2018b, 13; Langenfeld 2022, 4), die sich nicht wegdiskutieren lässt. Der eingangs erwähnte Camus betont eindringlich, dass das Leben und die Lebensumstände dem Menschen Anlass zum Zweifel geben können. Indem die Theologie diese Zweifel ernst nimmt, signalisiert sie, dass sie den Menschen in der Bewältigung des Lebens nicht allein lässt. Andererseits wird die Theologie mit dem Anspruch konfrontiert, die Gründe für die Setzung von ethisch-moralischen Grenzen darzulegen. Die mögliche Erklärung darf wiederum nicht mit einem Befolgen von Normen oder der blinden Nachahmung gleichgesetzt werden (Ayoub 2020). An dieser Stelle ließen sich viele Autoren als Belegstellen zitieren. Eine prägende Kritik

an einer blinden Nachahmung formulierte Ibn Khaldun in seiner *Muqaddima* (Fromherz 2012, 114). Gleich zu Beginn der Einführung in sein Geschichtswerk führt er aus, dass ohne Quellenkritik Interpreten Gefahr laufen, zu straucheln, auszugleiten und vom Weg der Wahrheit abzuweichen (Ibn Khaldun 2011, 81). Dabei bezieht sich seine Kritik nicht nur auf das Verfassen von geschichtswissenschaftlicher Literatur, sondern auch auf das Wirken von Korankommentatoren, womit er explizit auch die theologischen Wissenschaften in die Pflicht nimmt (Ibn Khaldun 2011, 81).

In diesem Kontext wird deutlich, dass die Theologie das Narrativ des Gehorsams gegenüber religiösen Normen nicht einfach reproduzieren, sondern vielmehr in eine diskursive Auseinandersetzung über die existentiellen Fragen überführen sollte. Gelingt es der Theologie, die religiösen Narrative als eine Anleitung zu einem menschlichen Lebensvollzug zu verstehen, der das Wohlergehen des Menschen zum Ziel hat, kann auch die Setzung von Grenzen in einem anderen Licht wahrgenommen werden. Diese Verbindung zwischen Ibn Khalduns Kritik und der theologischen Reflexion verdeutlicht die Notwendigkeit, das Spannungsfeld zwischen gelebtem Glauben und der kritischen Auseinandersetzung mit religiösen Texten zu erkunden, um so zu einem tieferen Verständnis der eigenen Praxis zu gelangen. Es geht folglich bei der Setzung von Grenzen nicht um eine göttliche Drangsalierung des Menschen. Der Koran hebt diesen Aspekt ausdrücklich hervor (K 2:230; 5:87) und fordert zum Nachdenken auf. Die Anerkennung von Grenzen resultiert vielmehr aus dem Bewusstsein, dass wir darauf angewiesen sind, sowohl unsere eigenen Begrenzungen zu akzeptieren als auch die Grenzen anderer zu respektieren.

Die Erfahrung der Entgrenzung, sowohl in individuellen als auch in gesellschaftlichen Zusammenhängen, birgt nämlich die Gefahr, dass wir nicht nur unsere persönliche Existenz gefährden, sondern auch die der anderen sowie die unserer Umwelt. In letzter Konsequenz kann die Entgrenzung den Menschen mit einem Gefühl der Sinnlosigkeit konfrontieren. Die von Rosa diagnostizierte Beschleunigung, Unverfügbarkeit und Entfremdung moderner Individuen und Gesellschaften sind daher meines Erachtens in erster Linie als Entgrenzungen zu verstehen, die das Potenzial besitzen, den Menschen in die Sinnlosigkeit zu führen. Unbestritten ist, dass die menschliche Existenz sich in verschiedenen Spannungsverhältnissen ausdrückt. In historischer Perspektive wird insbesondere die Doppelnatur des Menschen thematisiert: Während sich der Körper nach dem Weltlichen richtet, sehnt sich die Seele nach der Rückkehr zu Gott (Behr 2014b, 520). In dieser Grundhaltung wird eine menschliche Zerrissenheit diagnostiziert, die als konstituierende Welterfahrung verstanden wird. Nach Rosa hat sich diese Zerrissenheit in der Moderne nicht nur qualitativ vertieft, sondern auch quantitativ vermehrt.

Auch wenn sich diese Zerrissenheit nicht vollständig auflösen lässt, können wir zumindest lernen, sie zu moderieren. Aus islamisch-theologischer Sicht ist die Frage eindeutig zu bejahen, wenn es dem Menschen gelingt, eine religiös vermittelte Haltung mit theoretischer Erkenntnis in einer Doppelbewegung zu verbinden. Der Lebensvollzug von Muslimen ist daher von ständiger Aktivität geprägt, von Interaktion mit anderen Menschen und der Welt. Sie handeln aus einer Haltung der Verantwortung und einem Pflichtgefühl gegenüber der Schöpfung und dem Menschen. Daraus ergeben sich stets Fragen und Konflikte, die vermittelt, ausgehandelt und in Beziehung gesetzt werden müssen. In diesem Zusammenhang nehmen Muslime eine Haltung zum Leben und zur Welt ein, die primär als gestaltende Aktivität verstanden wird.

Mas'ūliyya und *tawakkul* umreißen dabei die Pole dieses Zugangs, indem sie sowohl den Beginn als auch die Grenzen dieser Aktivität markieren. Auf die Konstitution durch *mas'ūliyya* folgt die Eingrenzung durch *tawakkul*. Diese beiden Konzepte spannen einen Zwischenraum auf, den es sinnvoll zu erschließen und mit Leben zu füllen gilt (K 2:143).

10 Schlussbetrachtung

Rosa thematisiert gesellschaftliche Bedingungen, die Resonanz ermöglichen oder behindern, wie Globalisierung, Technologie und soziale Isolation. Der Verlust von Resonanz in einer zunehmend individualisierten und materialistischen Gesellschaft kann mit den theologischen Positionen zur sozialen Verantwortung und zur Bedeutung von Gemeinschaft in Konflikt geraten. Rosa verbindet die Idee der Resonanz mit der Suche nach Sinn und Erfüllung. Ähnlich betont die islamische Theologie die Bedeutung der spirituellen Erfahrung als Weg zu einem erfüllten Leben. Gläubige sind eingeladen, eine resonante Beziehung zu Gott und zur Schöpfung zu kultivieren, was in der islamischen Praxis gefördert wird. Rosas Resonanztheorie und islamische Theologie bieten parallel verlaufende Erklärungsansätze, um die Bedeutung von Beziehungen, die Rolle des Individuums in der Gemeinschaft, die ethischen Dimensionen dieser Interaktionen sowie die Suche nach Sinn und Erfüllung im Leben zu untersuchen. Das Verständnis von Resonanz kann dazu beitragen, die Bedeutungszusammenhänge von ethischen Werten in der islamischen Tradition zu vertiefen und zeitgenössische Herausforderungen in der Gesellschaft zu adressieren.

Zweifellos entwickelt der Mensch Haltungen zum Leben, die eine erfüllende Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz begründen können. Die Resonanztheorie kann dahingehend umgesetzt werden, dass der Mensch sich in sinnvolle und bewusst herbeigeführte Verhältnisse sowohl zur Umwelt als auch zu anderen Men-

schen setzt. Warum benötigt der Mensch dann noch die Theologie, wenn mit Hilfe solcher Theorieentwürfe die Wertmaßstäbe für ein resonantes Leben entdeckt und formuliert werden können? Die Menschen leben nicht schon dadurch ein erfülltes Leben, in dem sie ein resonantes Leben führen. Es existiert noch eine Fülle, die diesen Umstand übertrifft. Diese Fülle besteht in dem Ausgreifen nach etwas, dass dieses Leben übersteigt, und trotzdem nur durch dieses Leben zu erreichen ist. Nur die Einbindung dieses Überschusses in die menschliche Existenz vermag jenen Ausgleich herbeizuführen, der notwendig ist, um in tragenden Beziehungen zu leben. Die Resonanztheorie kann uns dabei behilflich sein, um diese Einbindung und der ihr zugrunde liegenden Bedingungen und Herausforderungen besser zu verstehen. Aus muslimischer Sicht bleibt es notwendig, sie an entscheidender Stelle durch das islamisch-theologische Konzept von *mas'ûliyya* und *tawakkul* zu ergänzen. Dies ermöglicht nicht nur eine Rückbindung an die koranische Weltverwiesenheit, sondern bringt auch die Begrenzung menschlicher Verantwortung zum Ausdruck. Islamisches Denken kann sich für die Begrenzung, den Verzicht und die Anerkennung von Grenzen einsetzen und dabei das eigene Sinnangebot sowie eine Mitte benennen, die es im Auge zu behalten gilt. Die Resonanztheorie kann in diesem Zusammenhang jene kritische Folie bieten, um die Kategorie von *mas'ûliyya* zu kalibrieren. Hierdurch lässt sich dieses Schlüsselkonzept islamisch-theologischer Deutung sowohl ergänzen als auch aktualisieren. In dieser Verortung lässt sich auch ein Beitrag identifizieren, der über den eigenen Diskurs hinaus rezipiert werden könnte.

Durch die Gabe der Sprache, die Gott dem Menschen in Form der „Namen der Dinge“ (K 2:31) vermittelt, erhält dieser mehrere besondere Fähigkeiten: die autonome, innere Kommunikation mit Gott, die Fähigkeit zur Selbstbetrachtung und die Möglichkeit, sein Leben aus der Gegenwärtigkeit heraus, die Vergangenheit und Zukunft verbindend, bewusst zu planen (Behr 2016, 36). Diese sprachlichen Fähigkeiten ermöglichen nicht nur den Austausch zwischen Individuen, sondern auch die Reflexion über sich selbst und die Beziehung zu Gott, was letztlich zu einem tieferen Verständnis der eigenen Existenz führt. Das Paradigma des ersten Scheiterns, gebündelt in der Geschichte von Adam und Eva, bildet den Auftakt zu einer Geschichte des Lernens. Lernen vollzieht sich sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. So wird deutlich, dass das menschliche Versagen nicht das Ende, sondern der Beginn eines Lernprozesses darstellt, der zur Reifung und Erkenntnis beiträgt. Schon in früheren Jahrhunderten betrachteten muslimische Denker den Menschen als ein Wesen, das der Entwicklung bedarf und gleichzeitig zu ihr fähig ist (Behr 2016, 39).

Harun Behr beschreibt die menschliche Intuition als ein Spannungsfeld, in dem der Mensch sich auf der Erde gleichzeitig heimisch und fremd fühlt. Gemäß seiner Bestimmung wird der Mensch von Gott auf die Erde gesetzt, um in seinem

Sinne zu handeln (K 2:30, 7:10–30, 17:61–70, ḥalifa). Die koranische Vorstellung, dass die wahre Heimat des Menschen nicht in dieser vergänglichen Welt liegt, sondern in einer transzendenten Sphäre, die seiner irdischen Existenz sowohl vorausgeht als auch folgt, deutet das Sterben als eine Heimkehr an (Behr 2014b, 520). Dieses Verständnis impliziert jedoch meines Erachtens nicht, dass die irdische Existenz des Menschen ohne Sinn und Möglichkeit zur Selbstverwirklichung ist. Vielmehr lässt sich die Vorstellung der *Heimkehr* auf das Leben im Hier und Jetzt übertragen, indem die Reise des Menschen auf Erden als eine ständige Suche nach dem Göttlichen interpretiert wird.

In diesem Sinne ist das Leben kein Zustand der absoluten Entfremdung, sondern vielmehr ein Weg der Annäherung und Verwirklichung im Angesicht des Göttlichen. Die Handlungen, Erfahrungen und Bemühungen der Menschen sind somit bedeutsam und tragen dazu bei, ihre Beziehung zur anderen Heimat zu gestalten. Die irdische Existenz ist demnach nicht als ein Ort der reinen Entfremdung zu verstehen, sondern als eine wertvolle Phase der geistigen Entwicklung und der Suche nach Sinn und Verbindung mit dem, was jenseits dieser Welt liegt.

In dieser Einordnung lässt sich ein Beitrag identifizieren, der über den eigenen Diskurs hinaus Wirkung entfalten könnte. Die Notwendigkeit, Grenzen anzuerkennen, dient letztlich dem Wohl der Menschen selbst. Die zentrale Frage bleibt, welche Schlussfolgerungen und Handlungsanleitungen sich daraus ableiten lassen.

In den Worten von Rosa lässt sich hier die grundlegende Antwortbeziehung lokalisieren, die er als den Kern religiösen Denkens in den monotheistischen Religionen bezeichnet (Rosa 2022, 71). Diese Antwortbeziehung ist entscheidend für das Verständnis, wie Menschen in einer pluralistischen und oft herausfordernden Welt Sinn und Werte finden können, indem sie die komplexen Verflechtungen zwischen Glauben, Verantwortung und Gemeinschaft erkennen und leben.

Rosas Resonanztheorie entwirft das Bild einer wünschenswerten Zukunft, in der das Leitmotiv nicht länger in der instrumentellen Beherrschung und der uneingeschränkten Verfügbarkeit der Welt liegt. Stattdessen rückt er das Prinzip des Hörens und des darauf basierenden Antwortens in den Mittelpunkt, wie er selbst prägnant formuliert: „Eine bessere Welt ist möglich, und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und das Antworten“ (Rosa 2019, 762). Dieser Ansatz betont die Notwendigkeit einer responsiven Haltung gegenüber der Welt und den Mitmenschen als Grundlage für ein erfülltes Leben und eine gerechtere Gesellschaft, wobei implizit auch eine Verantwortung für das Wohl anderer mitschwingt.

Aus theologischer Sicht lässt sich jedoch hier eine Kritik an Rosas Diagnose der gegenwärtigen Zeit und seinem Entwurf eines „guten Lebens“ formulieren, insbesondere im Hinblick auf die unzureichende Thematisierung sozialer Ungleichheit. Während Rosa die Existenz von Ungleichheit anerkennt, integriert er keine

explizit ungleichheitstheoretische Perspektive in seine Resonanztheorie und argumentiert, dass das Kernproblem in der ungleichen Verteilung von Resonanzachsen liege. Dies erscheint gerade im Hinblick auf die in diesem Beitrag hervor gehobene zentrale Bedeutung der Verantwortung als ein Defizit. Im Kontext der zuvor erörterten individuellen Verantwortung, die den Menschen zur vorausschauenden und werteorientierten Selbstführung anhält, muss auch die soziale Verantwortung eine zentrale Rolle spielen. Dies impliziert die theologische Aufforderung, sich kritisch mit der zunehmenden sozialen Ungleichheit auseinanderzusetzen und sich entschieden für die Verantwortung von Reichtum einzusetzen. Eine solche Ausweitung würde Rosas Resonanztheorie um eine wesentliche sozialetische Dimension erweitern. Sie würde die Frage nach der gerechten Verteilung von Möglichkeiten zur Resonanz in den umfassenderen Rahmen einer Verantwortungsethik stellen, die über das Individuelle hinausgeht und gesellschaftliche Strukturen in den Blick nimmt.

Bibliographie

- Adanali, Ahmet Hadi. 2008. „Was wir tun können, aber nicht tun sollen. Die Quellen der Verantwortung im islamischen Recht und islamischer Theologie.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg. v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar, 52–73. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Anjum, Ovamir. 2007. „Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors.“ *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 27/3: 656–672.
- Ayoub, Samy. 2020. „Neither Desiring It, nor Transgressing Its Limits: Ethical Hierarchy in Islamic Law.“ In *Islamic Law and Ethics*, hg. v. David Vishanoff, 34–52. London, Washington: International Institute of Islamic Thought.
- Bauer, Thomas. 2020. *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*. München: C.H. Beck.
- Baranzke, Heike. 2008. „Vor Gott – für die Geschöpfe. Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg. v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar, 21–45. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Beck, Valentin. 2016. *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beheshti, M.R. Hosseini. 2014. „Moralisches Handeln als Antwort auf Gottes Aufruf.“ In *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, hg. v. Klaus von Stosch und Muna Tatari, 137–149. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Behr, Harry Harun. 2010. „Muslimische Identitäten und Islamischer Religionsunterricht.“ In *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, hg. v. Harun Behr, Christoph Boehinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid, 57–103. Berlin: LIT Verlag.

- Behr, Harry Harun. 2014a. „Du und Ich. Zur anthropologischen Signatur des Korans.“ In *Zwischen Himmel und Erde. Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hg. v. Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, 11–31. Münster: Waxmann.
- Behr, Harry Harun. 2014b. „Menschenbilder im Islam.“ In *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hg. v. Mathias Rohe, Havva Engin, Mouhanad Khorchide, Ömer Özsoy und Hansjörg Schmid, 489–529. Freiburg: Herder.
- Behr, Harry Harun. 2016. „Sich in die Bindung nehmen lassen. Zur Autonomiefähigkeit des Subjekts im Licht des Korans.“ In *Zwischen Gewissen und Norm. Autonomie als Leitkategorie religiöse Bildung im Islam und im Christentum*, hg. v. Tarek Badawia und Hansjörg Schmid, 27–48. Münster: LIT Verlag.
- Behr, Harry Harun. 2017. „Der Dritte Modus. Zur Frage der Pragmatik zwischen Säkularität und Religion am Beispiel des Korans.“ In *Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zur religiösen Vielfalt und Säkularität*, hg. v. Peter L. Berger, Silke Steets und Wolfram Weiße, 63–80. Münster/New York: Waxmann.
- Behr, Harry Harun. 2020. „Radikale Freiheit. Den Islam anders denken.“ In *Muslimisch und liberal!*, hg. v. Lamy Kaddor, 55–69. München: Piper.
- Binay, Sara und Mouhanad Khorchide (Hg.). 2019. *Islamische Umwelttheologie. Ethik, Norm und Praxis*. Freiburg: Herder.
- Bobzin, Hartmut. 2022. *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C.H. Beck.
- Burrell, David. 2019. „Rationality of Faith for al-Ghazali.“ In *Rationalität in der Islamischen Theologie. Band I: Die klassische Periode*, hg. v. Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour und Mohammed Abdel Rahem, 445–463. Berlin: De Gruyter.
- Çağrı, Mustafa. 2001. „İtidal.“ In *Islam Ansiklopedisi* 23: 456–457.
- Camus, Albert. 1997. *Fragen der Zeit*. Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert. 2013a. *Der Mythos des Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert. 2013b. *Der Mensch in der Revolte*. Hamburg: Rowohlt.
- Cook, Michael. 2001. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreier, Lena. 2023. *Der Islam als akademische Praxis. Von der biographischen Islamizität zum pluralen Islam*. Baden-Baden: Ergon.
- Düzgün, Şaban Ali. 2013. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ.
- Düzgün, Şaban Ali. 2018a. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto.
- Düzgün, Şaban Ali. 2018b. *Sosyal Teoloji. İnsanın Yeryüzü Serüveni*. Ankara: Otto.
- Düzgün, Şaban Ali. 2019. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto.
- Dziri, Amir. 2023. *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*. Berlin: De Gruyter.
- El-Rouayheb, Khaled. 2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El Maaroufi, Asmaa. 2021. *Ethik des Mitseins. Grundlinien einer islamisch-theologischen Tierethik*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Engelhardt, Felix. 2017. *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*. Wiesbaden: Springer VS.
- Esfahani, Mahdi. 2022. „Homo ethicus oder der Mensch in seiner moralischen Verantwortung.“ *The Turn. Zeitschrift für islamische Philosophie, Theologie und Mystik*, 4: 83–105.

- Fakhry, Majid. 1994. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.
- Faruque, Muhammad U. 2021. *Sculpting the Self. Islam, Selfhood, and Human Flourishing*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Fromherz, Allen. 2012. *Ibn Khaldun. Life and times*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Goodman, Lenn E. 2003. *Islamic Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Göcke, Benedikt Paul. 2018. *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Güneş, Özden. 2016. *Prosozialität im Islam. Ihre Lehren und Dimensionen im Koran und Hadith*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- al-Ğurġānī, 'Alī ibn Muḥammad. 1984. *Kitāb al-tā'rīfāt*. Herausgegeben von Ibrahim Abyari. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Griffel, Frank. 2021. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Glauben und Wissen – Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2022. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.
- Hajatpour, Reza. 2014. „Mensch und Gott. Von islamisch-philosophischen Menschenbildern.“ In *Zwischen Himmel und Erde. Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hg. v. Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, 77 – 91. Münster: Waxmann.
- Haji, Ishtiyaque. 2019. *The Obligation Dilemma*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayden, Patrick. 2016. *Camus and the Challenge of Political Thought. Between Despair and Hope*. New York: Palgrave Pivot.
- Höffe, Otfried. 2014. *Aristoteles*. München: C.H. Beck.
- Ibn Khaldun. 2011. *Die Muqaddima. Betrachtungen zur Weltgeschichte*. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einführung von Alma Giese. Unter Mitwirkung von Wolfhart Heinrichs. München: C.H. Beck.
- Izutsu, Toshihiko. 2002. *God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Jaya Malaysia: Islamic Book Trust.
- Jaeggi, Rahel. 2006. *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans. 1983. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kam, Hureyre. 2023. „Über die Möglichkeit der Entwicklung einer philosophisch begründeten Verantwortungsethik im Islam.“ In *Grenzgänge wissenschaftlicher Reflexivität in Judentum, Christentum und Islam*, hg. v. Tugrul Kurt, Felix Machka, Johannes Müller, und Christoph Rogers. 319 – 341. Darmstadt: WBG Academic.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Karimi, A. Milad. 2021. *Licht über Licht. Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag.
- Kermani, Navid. 2009. *Sprache als Wunder: der Koran als Grundtext der arabischen Kultur*. Zürich: Vontobel Stiftung Schriftenreihe.
- Kowanda-Yassin, Ursula Fatima. 2022. „Vom Himmel berührt – Die Sehnsucht des Menschen nach der Welt.“ *Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie*, Band 4. Welt –Umwelt –Mitwelt: 118 – 143.

- Kurnaz, Serdar. 2021. „Umma versus ‘urf. Die Uneinheitlichkeit der Rechtsbräuche und die Sorge um die islamische Einheit.“ In *Identitäten und Kulturen. Kontexte im Konflikt*, hg.v. Felix Körner, Serdar Kurnaz und Ömer Özsoy, 75–103. Freiburg: Herder.
- Lane, Edward William. 1893. *Arabic-English Lexicon*. Beirut: Islamic Texts Society.
- Langenfeld, Aaron. 2022. „Was kann ich glauben? Überlegungen zum Glauben in säkularer Kultur.“ *Impulse* 132/3: 4–7.
- Leaman, Oliver. 2006. *The Qur’an. An Encyclopedia*. London, New York: Routledge.
- Leaman, Oliver. 2016. *The Qur’an. A Philosophical Guide*. London, Oxford: Bloomsbury.
- Lewisohn, Leonard. 2012. „Tawakkul.“ In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, hg.v. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel und W.P. Heinrichs. Leiden: Brill.
- Louhichi, Soumaya. 2022. „On the History of Concepts. The Evolution of the Concept „ḥilāfa“ in Modern Times“. *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 6: 65–99.
- Marx, Karl. 2005. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- al-Māturīdī, ‘Abū Maṣṣūr Muḥammad. 2005. *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, hg.v. Ahmet Vanlioğlu. Istanbul: Mīzan.
- Mert, Muhit. 2013. „Gottvertrauen.“ In *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. Band 1 Abendmahl- Kult*, hg.v. Richard Heinzmann. 297. Freiburg: Herder.
- Mohamad, Ahmad. 2023. *Der Dualismus von Recht und Pflicht im Islam*. Berlin: Peter Lang.
- Moosa, Ebrahim. 2021. „A Theological Gaze at the Human Condition. Considering Divine Action and Human Responsibility.“ In *Divine Action. Challenges for Muslim and Christian Theology*, hg.v. John Sanders und Klaus von Stosch. 189–209. Leiden: Brill.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press.
- Özsoy, Ömer. 2015. „Islamische Theologie als Wissenschaft. Funktionen, Methoden, Argumentationen.“ In *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*, hg.v. Mohammad Gharaibeh, Esnaf Begic, Hansjörg Schmid und Christian Ströbele, 56–68. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Peters, Mathijs und Bareez Majid. 2022. *Exploring Hartmut Rosa’s Concept of Resonance*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Rahman, Fazlur. 1987. „My Belief in Action.“ In *The Courage of Conviction*, hg.v. Phillip L. Berman, 153–159. New York: Ballantine Books.
- Rahman, Fazlur. 2009. *Major Themes of the Qur’an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reinhart, Kevin A. 2017. „What we know about Ma’rūf.“ *Journal of Islamic Ethics* 1: 51–82.
- Reinert, Benedikt. 1968. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: De Gruyter.
- Renz, Andreas und Abdullah Takim. 2008. „Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg.v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar. 255–275. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag.

- Rosa, Hartmut. 2022. *Demokratie braucht Religion*. München: Kösel-Verlag.
- Schneider-Stengel, Detlef. 2022. „Rettung vor dem Absolutismus der Wirklichkeit? Von der Vulnerabilität des Menschen und der Schöpfung.“ *Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie*, Band 4. Welt – Umwelt – Mitwelt: 31 – 71.
- Schulz, Peter. 2017. „Resonanz als normativer Maßstab. Zur Einleitung.“ In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 125 – 129. Bielefeld: transcript Verlag.
- Schulze, Reinhard. 2022. „Islamische Theologie im Wissenschaftssystem moderner Universitäten.“ In *Bildungskulturen im Islam*, hg. v. Abbas Poya, Farid Suleiman und Benjamin Weineck. 73 – 102. Berlin: De Gruyter.
- Sievers, Mira. 2015. „Der Mensch als Statthalter auf Erden? Aspekte einer Halifa Theologie.“ In *CIBEDO* 4: 136 – 145.
- Sievers, Mira. 2022. „Koranische Impulse für eine islamische Umweltethik.“ *Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie*, Band 4. Welt – Umwelt – Mitwelt: 13 – 31.
- Suleiman, Farid. 2022. „Ist Islamische Theologie eine Wissenschaft?“ In *Bildungskulturen im Islam*, hg. v. Abbas Poya, Farid Suleiman und Benjamin Weineck. 43 – 72. Berlin: De Gruyter
- aṭ-Ṭabarī, ‘Abū Ḡaʿfar Muḥammad ibn Ḡarīr. 2001. *Ġāmi‘u l-bayāni ‘an ta’wīli āyi l-Qur‘ān*, herausgegeben von ‘Abd ‘Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: Hiğr.
- al-Tahānawī, Muḥammad ibn ‘Alī. 1996. *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa’l-‘ulūm al-islāmiyya*. Herausgegeben von ‘Alī Daḥrūj. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- Takim, Abdullah. 2008. „Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch in Christentum und Islam.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg. v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar. 46 – 52. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Topkara, Ufuk. 2025. „On Responsibility: Islamic Ethical Thought Engages with Jewish Ethical Thought.“ *Religions* 16 (3): 27.
- Topkara, Ufuk. 2018. *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*. Wiesbaden: J.B. Metzler.
- Weber, Max. 2010. *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Wolf, Ursula. 2019. „Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II).“ In *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, hg. v. Otfried Höffe. 65 – 85. Berlin: De Gruyter.
- az-Zamahšarī, Maḥmūd ibn ‘Umar. 2016. *al-Kaššāf*, herausgegeben von Murat Sülün. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Zheng, Robin. 2018. „What is My Role in Changing the System? A New Model of Responsibility for Structural Injustice.“ *Ethical Theory and Moral Practice* 21/4: 869 – 885.

III Resonanz in historischen Zusammenhängen

Volker Leppin
Alter Christus

Reenactment und Repräsentation im Leben des Franz von Assisi

Hartmut Rosa hat mit seiner grundlegenden Studie Resonanz als ein Thema der Orientierung in der Welt beziehungsweise als Theorie der „Weltbeziehung“ beschrieben und analysiert (Rosa 2016). Er gehört zu jenen Autor:innen, denen dabei die Bedeutung von Religion in der Gesellschaft in bemerkenswerter Weise bewusst ist – die Transzendenzbeziehung erscheint somit als Teil jener Weltbeziehungen, Gott aber kann soziologisch nicht unmittelbar als Teil dieser Weltbeziehungen erscheinen. Das bedeutet aber nicht, dass die Vorstellung der Resonanz nicht auch unmittelbar auf die Gottesbeziehung anwendbar wäre. Es gibt Formen der Dissozianzerfahrung mit Gott in der Welt, etwa die Erfahrung der Sünde oder des Bösen insgesamt, die klassischerweise in die Theodizeefrage gekleidet wird. Es gibt aber auch Erfahrungen der Resonanz, in welchen irdisches Geschehen und irdische Realität als durchscheinend für das Göttliche begriffen werden. Nicht als Kritik an Rosas Modell, sondern als eine Erweiterung, kann man daher Resonanz auch auf das Gottesverhältnis beziehen. Dies hat programmatisch in jüngerer Zeit vor allem Günther Thomas getan,¹ auf dessen Überlegungen ich mich daher im Folgenden beziehen werde.

„Resonanz“ dient mir dabei vor allem als ein hermeneutisches Modell, das helfen soll, historische Erkenntnisse zur mittelalterlichen (und frühneuzeitlichen) Religiosität theologisch auf gegenwärtige Vorstellungsformen zu beziehen und sie damit ihrer Fremdheit zwar nicht zu entkleiden, aber doch in vertrautere Wahrnehmungsformen zu übertragen.

Dies kann redlich nur geschehen, wenn zunächst der Alterität mittelalterlichen Denkens Rechnung getragen wird. Zu deren Bestimmung und Beschreibung lassen sich zwei Formen des Transzendenzbezugs in der Immanenz gebrauchen: Repräsentation einerseits, Reenactment andererseits (Leppin 2021). Unter Repräsentation wird dabei eine Form der Gegenwart Gottes in der Welt im Modus des objektgebundenen Gegebenseins verstanden. Eine Reliquie kann Repräsentation eines oder einer Heiligen sein und damit letztlich Repräsentation Christi, der in diesen besonderen Menschen Wirklichkeit angenommen hat. Ähnliches gilt für Ikonen oder, exemplarisch für jegliche Form der Repräsentation, für die eucharistische Hostie, in welcher Christus ganz und gar leibhaftig gegenwärtig ist. Hier von Repräsentation

1 Thomas 2019, 19. Ich folge Günther Thomas in der Entfaltung seines Modells, nicht jedoch in der damit verbundenen Polemik gegen Hartmut Rosa (ebd. Anm. 30).

tion zu sprechen, basiert auf mittelalterlichen Bestimmungen selbst. Thomas von Aquin nannte die Eucharistie ein „Sakrament, das direkt die Passion des Herrn repräsentiert“ („*sacramentum directe repraesentativum [...] dominicae passionis*“; Thomas, *Super sent* IV d. 8 q. 2 a. 1 ad 4 no. 179 (Thomas 1947, 336).

Dieses Dictum von Thomas deutet an, dass es neben dem eher statischen Moment der Repräsentation, wie es uns in Bildern oder Reliquien begegnet, auch ein dynamisches gibt. Hierbei handelt es sich nach der hier zugrunde liegenden Terminologie mit einem zunächst aus der Popularkultur stammenden Begriff (McCalman und Pickering 2010) um das Reenactment, in welchem das Heilige sich im Vollzug präsent macht. Hier wäre eben an die liturgische Feier der Eucharistie zu denken, die Christi Leiden nicht als ein neuerliches, von Golgotha unterschiedenes Ereignis, sondern als dessen Applikation in die Gegenwart inszeniert. Geistliches Schauspiel kann ebenfalls unter diesen Begriff fallen, oder auch das Leben eines Heiligen wie das des Franz von Assisi, dessen Stigmatisierung wohl ein herausragendes Beispiel des Glaubens an ein Reenactment Christi darstellt. Dessen Grundlagen sollen zunächst beleuchtet werden, ehe ein zweiter Gedankengang der Frage nachgeht, wieweit dieser Christusbezug Grundlagen in der Performanz des Lebens des Heiligen selbst hat. Schließlich sollen diese Beobachtungen auf ihren Beitrag zu einem Verständnis von Resonanz befragt werden.

1 Rückwärtige Identifikation: die Stigmatisierung

Die Franziskusfrömmigkeit der Moderne ist ausgesprochen vielfältig (Appelbaum 2015.). Zentraler Ausgangspunkt für sie bleibt aber jenes wunderhafte und vielfach nacherzählte Ereignis der Stigmatisierung. Prägend für die Formung der Erzählung war der Bericht des ersten Biographen Thomas von Celano, demzufolge Franziskus sich, begleitet nur von seinem Ordensbruder Leo, in die Einsamkeit von La Verna zurückgezogen und dort „zwei Jahre bevor er seine Seele dem Himmel zurückgab“ (Celano, *Vita prima* 94,1),² die Wundmale Christi erfahren habe. Der Vorgang ist der durch Celano repräsentierten Tradition zufolge im Grunde ein doppelter: Die Stigmatisierung folgte auf die oder gar aus der Vision der Gestalt eines Seraphen. Als ehrwürdiges Zeugnis gilt eine Notiz eben jenes Bruders Leo. Ihm hatte Franziskus ein Zettelchen mit einem Gebet geschenkt, das bis heute in Assisi als Autograph und kostbare Reliquie aufbewahrt wird, und Leo erläuterte diese Gabe und ihren Kontext:

2 Fontes Franciscani 1995, 369f: „duobus annis antequam animam redderet caelo“.

Der selige Franziskus hat zwei Jahre vor seinem Tod zu Ehren der seligen Jungfrau und Gottesmutter und des seligen Erzengels Michael ein vierzigstägiges Fasten in der Niederlassung in La Verna abgehalten vom Tag der Aufnahme der heiligen Jungfrau Maria (15. August) bis zum Fest des heiligen Michael im September (29. September). Und über ihn kam die Hand Gottes. Nach der Vision und der Ansprache durch einen Seraphen und der Einprägung der Wundmale Christi in seinen Körper äußerte er diese Lobsprüche, die auf der anderen Seite des Zettels geschrieben sind, und er schrieb mit seiner eigenen Hand und dankte Gott für die Wohltat, die ihm geschehen war.³

Leo gibt sich nicht als der unmittelbare heimliche Zeuge des Geschehens, als welchen ihn Literatur und Kunst vielfach dargestellt haben. Er notiert nur das Faktum, das auch unabhängig von ihm geschehen sein kann. So ist dies ein wichtiges, doch kein zwingendes Zeugnis für das Geschehen. Die Details hat ohnehin Celano geliefert. Ihm zufolge sah Franziskus einen Mann, der am Kreuz hing und das Corpus eines Seraphen ausmachte, der zwei Flügel über dem Haupt hatte, zwei ausbreitete und mit einem dritten Flügelpaar den Leib bedeckte (Celano, *Vita prima* 94,2 [Fontes Franciscani 1995, 370]; *Dreigefährtenlegende* 69,4 [ebd., 1441]). Man braucht keine übertriebene Skepsis aufzubringen, um zu fragen, ob das tatsächlich alles so stattgefunden hat. Selbst der Zusammenhang der beiden Ereignisse, der Vision und der Stigmatisierung, ist fraglich, auch wenn er für Verehrung und Forschung ein solches Gewicht gewonnen hat, dass der bedeutende Franziskusforscher Oktavian Schmucki in ihm einen Anhalt für eine psychosomatische Erklärung der Stigmatisierung fand, welche demnach medizinisch beschreibbar aus der Vision gefolgt wäre (Schmucki 2007, 490; Schmucki, *Stigmata* 1991, 207–209, 214–215). Das Wunder gewinnt so in der wissenschaftlichen Deutung medizinische Wirklichkeit.

Die literarische Grundlage hierfür aber bleibt fraglich. So ist es auffällig, dass die Seraphenvision in den frühen Erzählschichten der Franziskusviten vielfach isoliert, ohne Erwähnung der Stigmatisierung, erzählt wird (*Legenda Perusina* 118,13 [Fontes Franciscani 1995, 1684]; Eccleston, *Tractatus XIII* Zusatz [Thomas de Eccleston 1951, 75]). Wie frei diese Erzählung überliefert wurde, belegt Thomas von Eccleston, der eine eigene Geschichte der Ankunft der Franziskaner in England verfasste, hierfür aber auch auf die Ursprungserzählungen des Ordens zurückgriff. Bei ihm war die Seraphenvision kein rein optisches Geschehen, sondern sie wurde von einer Audition begleitet. Christus verhiess Franziskus, dass seine Gemeinschaft

3 Franz, *Opuscula* 1989, 136: „Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam fecit quadragessimam in loco Alvernae ad honorem beatae Virginis matris Dei et beati Michaelis archangeli a festo assumptionis sanctae Mariae virginis usque ad festum sancti michaelis septembris; et facta est super eum manus Domini; post visionem et allocutionem Seraphim et impressionem stigmatum Christi in corpore suo fecit has laudes ex alio latere chartulae scriptas et manu sua scripsit gratias agens Deo de beneficio sibi collato.“

der Minderbrüder, bis ans Ende der Welt bestehen werde, machte sie also gewissermaßen zum Vehikel der Erfüllung von Mt 28,20, einem Vers, der üblicherweise auf die gesamte Kirche gemünzt wurde. Aber Christus blieb nicht nur freundlich mit Franziskus, sondern sei „hart mit ihm umgegangen“ (Eccleston, *Tractatus XIII* Zusatz).⁴ Das klingt wenig nach der Ehrung, welche durch Christusgleichheit in den Wundmalen bedeutet würde. Von dieser ist entsprechend bei Eccleston keine Rede. Er bietet somit das stärkste Indiz dafür, dass beide Stoffe, Vision und Stigmatisierung unabhängig voneinander in das franziskanische Erzählgut eingegangen sind und zumindest erstere für unterschiedliche Deutungen offen war. Entsprechend hat die Forschung sich heute großenteils von der Vorstellung verabschiedet, dass Seraphenvision und Stigmatisierung zusammengehörten (Feld 2014, 258; Hellmann 1997, 32–33; Bösch 2009, 131). Damit sind aber auch beide Erzählungen historisch unterschiedlich zu betrachten. Gründe daran zu zweifeln, dass Franz die Vision erfahren hat, gibt es wenige. Mit der Stigmatisierung steht es anders.

Die Skepsis entspringt dabei nicht nur der Intuition moderner Kritik. So berichtete schon Celano in seinem Mirakelbuch – also einem Text, der ausdrücklich dem Preis der Wundertaten des Franziskus gewidmet war –, dass dem Kleriker Roger aus Potenza in Apulien im Gebet zu dem Heiligen Zweifel gekommen seien, ob die Stigmatisierung nicht vielleicht nur „fromme Täuschung“ („*pia [...] illusio*“) gewesen sei (Thomas von Celano, *Chorlegende* 6,5–7 [Fontes Franciscani 1995, 650]).⁵ Natürlich wurde Roger recht bald eines Besseren belehrt, indem Gott ihm eine Wunde zufügte, an deren Heilung er die Wundermacht des Franziskus verspüren konnte (Celano, *Chorlegende* 6,10–7,8 [Fontes Franciscani 1995, 650 f.]), doch macht sein Zweifel deutlich, dass die Erzählung von der körperlichen Erfahrung der Stigmata auch im Mittelalter mit Widerständen zu rechnen hatte.

Aus dem Erzählstil Celanos kann man erschließen, dass es zunächst ein Detail war, das besondere Irritation hervorrief. Die Verbindung mit der Seraphenvision brachte auch die Datierung in das Jahr 1224 mit sich. Dann aber musste Franziskus die Wundmale zwei Jahre an seinem Leibe getragen haben, ohne dass jemand davon wusste, denn sie wurden ja erst nach seinem Tode am 3. Oktober 1224 bekannt. Im offenkundigen Bemühen, dies zu erklären, erzählte Celano Geschichten vom Sehen und Verbergen. Rufin etwa habe einmal die Brust von Franz gekratzt und sei dabei versehentlich an die Seitenwunde geraten. Daraufhin habe Franz vor Schmerzen aufgeschrien (Celano, *Vita prima* 95, 6 [Fontes Franciscani 1995, 371]). Auch wenn Celano in seiner zweiten *Vita* noch weitere Zeugen hinzufügt (Celano, *Vita secunda* 135–138 [Fontes Franciscani 1995, 564–567]), oder vielleicht gerade

4 Thomas de Eccleston 1951, 75: „eum dure tractavit“.

5 Vgl. zu den skeptischen Stimmen schon im Mittelalter auch Bösch 2009, 125–128.

wegen dieser seltsamen Vermehrung entsteht der Eindruck, dass es sich hier nicht so sehr um historische Erinnerungen handelt, sondern eher um bemühte Erklärungsversuche nach der Art des neutestamentlichen Messiasgeheimnisses: Es soll plausibel gemacht werden, wie doch Offenkundiges im Verborgenen bleiben konnte. Man denke nur: Wie sollen bei einem Franziskaner Wunden an den Füßen unentdeckt bleiben? Wie überhaupt bei irgendjemandem Male an den Händen? Die Frage stellte sich auch Celano, und er berichtete daher von Strümpfen, die Franziskus sich über die Füße gezogen habe, und von einem wilden Gestikulieren, das von der Kennzeichnung der Hände abgelenkt habe (Celano, *Vita secunda* 136,3.6 [Fontes Franciscani 1995, 565]). All das spricht eher gegen als für die Tatsache einer zwei Jahre vor dem Tod erfolgten Stigmatisierung.

Gegen das Faktum einer Stigmatisierung als solches spricht es noch nicht. Um hierauf zu blicken, muss man sich dem Rundbrief zuwenden, in welchem der Ordensgeneral Elias von Cortona (bzw. von Assisi) den Brüdern das Ableben des Gründers und Vorbildes mitteilte:

Ich verkünde euch eine große Freude und eine wundersame Neuheit! Von der Welt wurde ein solches Zeichen noch nicht gehört, außer am Sohn Gottes, welcher ist Christus der Herr. Nicht lange vor seinem Tod erschien der Bruder und Vater gekreuzigt und trug fünf Wunden, die wahrhaft die Wundmale Christi sind, an seinem Körper. Denn seine Hände und Füße hatten so etwas wie Stiche von Nägeln, von beiden Seiten durchbohrt, die noch die Narben aufwiesen und die Schwärze der Nägel zeigten. Seine Seite aber wirkte wie von einer Lanze durchbohrt und oft dampfte Blut heraus.

Als sein Geist noch im Körper lebte, war in ihm keine Ansehnlichkeit, sondern unansehnlich war sein Antlitz und kein Glied blieb in ihm ohne übergroßes Leiden. Weil seine Sehnen zusammengezogen waren, waren seine Glieder so steif, wie sie bei einem toten Menschen zu sein pflegen. Aber nach seinem Tod war der Anblick wunderschön. Er schimmerte in wunderbarem Glanz und erfreute die, die es sahen. Und die Glieder, die vorher steif waren, sind überaus weich geworden. Sie wandten sich seiner Lage nach hierhin und dorthin wie bei einem zarten Knaben. (Elias von Cortona, *Rundbrief über den Tod des Franziskus*, 15–19)⁶

6 Fontes Franciscani 1995, 254: „annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et clavorum negredinem ostendentes. Latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit.

Dum adhuc vivebat spiritus eius in corpore, non erat in eo aspectus, sed despectus vultus eius et nullum membrum in eo remansit absque nimia passione. Ex contractione nervorum membra eius rigida erant, sicut solent esse hominis mortui, sed post mortem eius, pulcherrimus aspectus est, miro candore rutilans, laetificans videntes. Et membra quae prius rigida erant, facta sunt mollia nimis, sese vertentia huc atque illuc secundum positionem suam tamquam pueri delicati.“

Dieser Text ist, wenn er auch nur in einer sehr späten Überlieferung erhalten ist,⁷ der älteste Beleg für die Stigmatisierung, und man wird fragen müssen, ob darin tatsächlich eine so drastische Körperveränderung gemeint ist, wie Celano sie seinen Leser:innen nahebringt, wenn er davon spricht, die Personen, die den Leichnam von Franz von Assisi betrachteten, hätten die Nägel selbst gesehen, und zwar „aus seinem Fleisch gebildet, wobei die Schwärze der Nägel beibehalten blieb“ (Celano, *Vita prima* 113, 1).⁸ Celano trieb die Drastik sogar so weit, dass er berichtete, man habe auf der einen Seite der Hände und Füße die Nagelköpfe gesehen, während auf der anderen die Spitzen herausgetrieben wurden (Celano, *Vita prima* 95, 1 [Fontes Franciscani 1995, 370 f.]; vgl. *Dreigefährtenlegende* 70, 2 [ebd., 1442]).

Elias' Text ist zarter und andeutungsreicher. Schon Richard Trexler hat herausgearbeitet, dass der Ordensgeneral eine andere Aussageabsicht hatte als der erste Biograph (Trexler 2002, 485–487). Elias erwähnt zwar Stigmata in Vergangenheitsform, beschreibt den Leichnam selbst aber, ohne jegliche Erwähnung der Wundmale, in Gegenwartsform. Besonders auffällig ist der Gegensatz zwischen der Kennzeichnung des Leibes durch Leiden – *passio* bei Elias – zu Lebzeiten und der Schönheit und Entspanntheit des Leichnams (Elias von Cortona, *Rundbrief über den Tod des Franziskus*, 20–22 [Fontes Franciscani 1995, 254]). Die Stigmata gehören nun aber offenkundig zur Passion – hier im Lateinischen derselbe Begriff *passio* wie oben –, sodass die Annahme zumindest nicht abwegig ist, dass sie unter die Kennzeichen fallen, welche mit dem Tod vom Körper verschwanden. Sie waren dann also etwas Vergängliches, Flüchtiges, nach Elias' Bericht „nicht lange vor seinem Tod“ Wahrnehmbares von kurzer Dauer.⁹ Diese Annahme wird durch den Bericht Rogers von Wendover aus der Zeit um 1230 bestätigt, nach welchem die Wundmale nicht zwei Jahre, sondern nur zwei Wochen vor dem Tode des Franz zu sehen waren und nach seinem Tode verschwunden gewesen seien (Roger von Wendover, *Liber qui dicitur Flores Historiarum* [Wendover 1886–1889, 332–333]). Roger mag kein Zeuge des Geschehens gewesen sein – aber vielleicht ein Deuter von Elias' Schreiben, der damit die eben vorgetragene Deutung eines ephemeren Geschehens zeitgenössisch teilte und von der physischen Ausmalung bei Celano abwich, welche fortan die Vorstellung von der Stigmatisierung prägte.

Diese kurzzeitige Erscheinung an Franz' Körper dürfte auch gar keine körperliche gewesen sein, vielmehr spricht gerade der Gedanke, dass die Stigmata dem

⁷ Aufgrund der komplexen Überlieferungslage wird die Echtheit des Briefes gelegentlich in Frage gestellt; vgl. Hellmann 1997, 27. Insbesondere wegen der Erwähnung von *litterae consolatoriae* bei Jordan von Giano, *Chronik* 50 (Chronica 2011, 54) halte ich das Schreiben für zuverlässig.

⁸ Fontes Franciscani 1995, 391: „ex eius carne compositos, ferri retenta negredine“; vgl. Celano, *Chorlegende* 5,4 (ebd., 649): „ex eius carne virtute divina mirifice fabricatos“.

⁹ Vgl. meine ausführlichere Argumentation in Leppin 2018, 287–291.

Körper nach dem Tode nicht anhafteten, dagegen, dass sie im ersten Bericht schon physisch zu verstehen sind. Elias will ein solches Verständnis jedenfalls durch seine Sprache nicht nahelegen. Wiederholt benutzt er Begriffe, die lediglich davon sprechen, dass Franz als Gekreuzigter „erschien“. Das lateinische Wort *apparuit*, das der Ordensgeneral hier gebraucht, begegnet im Neuen Testament für die wunderhafte Erscheinung des Auferstandenen (Lk 24,34) – und in eben demselben Zusammenhang wird von seiner gleichfalls flüchtigen Erscheinung in Emmaus berichtet, die in seinem Verschwinden im Moment der Erkenntnis gipfelt: „Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen“ (Lk 24,31). Christus kommt auf eine eigene Weise in die Welt, die aber mit den üblichen Vorstellungen physischer Präsenz nicht zureichend zu erfassen ist.

Dies ist auch das Modell für Franziskus und die christusgleichen Wundmale. Die durch die biblische Allusion angedeutete leise Distanz gegenüber rein leiblichen Vorstellungen wird dadurch unterstrichen, dass Elias in seinem Sendschreiben davon spricht, dass Phänomene „quasi“, „wie“ Stiche zu sehen gewesen seien, also nicht tatsächliche Stiche wie sie wenig später sehr direkt bei Celano erscheinen.¹⁰ Diese vorsichtige Redeweise spricht eher dafür, dass Elias hier von einer gottgewirkten Vision berichtet, die ihm widerfuhr, als von einer physischen Transformation am Körper des Franziskus. Eine solche Deutung darf freilich mentalitätsgeschichtlich nicht als Reduktion der Historizität des Geschehens verstanden werden, als habe es sich „nur“ um eine Vision gehandelt, deren Wahrheitsgehalt geringer sei als der eines medizinisch beschreibbaren Prozesses. Für mittelalterliches Verständnis ist eine als göttlich beglaubigt verstandene Vision nicht weniger real und schon gar nicht weniger bedeutsam, als es ein physischer Vorgang gewesen wäre. Als visionäres Geschehen bildet das Sichtbarwerden der Wundmale am Körper des Franziskus einen Teil der Realität, ja, sogar einen ausgezeichneten Teil, denn Urheber des Geschehens ist ja, nichts anderes will Elias offenkundig sagen, unmittelbar Gott. Durch diese Vision wird Christus in Franziskus real präsent.

Gleich wie man den Vorgang der Stigmatisierung beschreibt und historisch einordnet, wird freilich die theologische Deutung klar sein: Mit der Stigmatisierung ist die Vorstellung von Franziskus als einem *alter Christus* begründet, und der wundergewirkte Vorgang der physischen Wunden oder der Vision begründet dieses Konzept in Gott selbst. Das ganze Geschehen ist in höchstem Maße christologisch gedacht und empfunden, und auch dies unterstreicht Elias schon allein

¹⁰ S. ähnlich den angeblich auf Leo zurückgehenden Bericht bei Salimbene, *Cronica* zum Jahr 1247 (Salimbene, *Cronica*, 296 [282,3–5]), der Leib habe beim Waschen wie der Leichnam eines Gekreuzigten ausgesehen.

durch die Anspielung auf die weihnachtliche Botschaft der Engel an die Hirten auf dem Felde in Lk 2,10. Elias nimmt sie in der Rede von der „großen Freude“ auf, die er zu verkünden hat und die bei ihm wie an der entsprechenden Stelle in der Vulgata *gaudium magnum* heißt. Die weihnachtliche Botschaft also verbindet sich hier mit der Symbolik des Karfreitags. Es sind die Zeichen des Leidens, die in Franziskus eine neue inkarnatorische Realität Gestalt werden lassen. Entsprechend haben die Autoren der Drei-Gefährten-Legende¹¹ Franz dafür gepriesen, dass er, „in jenen, der durch übergroße Liebe gekreuzigt werden wollte, durch mitleidende Süße gewandelt wurde“ (*Dreigefährtenlegende* 69,2)¹².

2 Der exemplarische Büsser

Die Rolle des *Poverello* als neuer Christus wurde in der Rezeptionsgeschichte zum Ausgangspunkt der weiteren Spiritualität im Franziskanerorden, aber wie die zahlreichen Darstellungen der Stigmatisierung zeigen, auch weit darüber hinaus. So wie der ungläubige Thomas die Wundmale des Auferstandenen berühren musste, um seine Wirklichkeit zu glauben, ist Franz auf Gemälden an den Stigmata identifizierbar und stößt zu weiterer Identifikation an. Der Ordensgeneral Bonaventura knüpfte im Prolog seines wichtigsten mystischen Werkes, des *Itinerarium mentis in Deum*, ausdrücklich an jene Geschehnisse der Stigmatisierung an. Drei- unddreißig Jahre nach dem Tod des Franziskus – wodurch symbolisch auf das Alter Jesu angespielt wird – habe er sich auf den Berg La Verna begeben und dort der Seraphenvision gedacht:

„Im Bedenken dieses Geschehens ist mir sofort erschienen, dass jene Vision uns die Erhebung unseres Vaters in der Beschauung und den Weg, auf welchem er dorthin gelangte, darbiete“ (Bonaventura, *Itinerarium Prolog*).¹³

Die Christusidentifikation des Franziskus wurde so zum Impuls für die Belebung einer mystisch inspirierten Frömmigkeit, obwohl sie möglicherweise mehr das Produkt nachholender Interpretation als Teil des Lebens des Franziskus selbst war. Dessen Spiritualität war durchaus nicht so ausgeprägt auf das Leiden Christi

11 Zur komplexen Diskussion der Autorschaft und damit der Datierung s. Lehmann 2014, 602–609.

12 Fontes Franciscani 1995, 1441: „in illum qui caritate nimia crucifigi voluit, transformaretur in dulcedine compassiva“

13 Bonaventura 2018, 46: „In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa prae-tenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.“

konzentriert, wie man vermuten sollte, wenn die Stigmatisierung den Gipfelpunkt und die Bestätigung seines Lebens darstellte. Der oben bereits erwähnte Franziskuskenner Oktavian Schmucki hat in einer gründlichen Untersuchung der Christusfrömmigkeit des Ordensgründers mit einer gewissen Enttäuschung resümiert: „Nicht einmal in seinem *Officium Passionis* steht der Leidensgedanke Jesu ausschließlich und beherrschend im Vordergrund“ (Schmucki 2007, 484).

Die Stigmatisierung deutete von außen – für die frühen Zeug:innen: von Gott her –, und sie deutete wohl auch nachträglich. Die spirituellen Impulse, die sich bei Franz selbst abzeichnen, entsprangen eher der Nachfolge der Apostel als der Identifikation mit Christus. Den Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit schildert Franz selbst auch nicht als Nachfolge oder gar Nachahmung Christi, sondern er spricht von Buße, und er beschreibt in seinem Testament auch, wie diese sich konkret äußerte:

„Der Herr verlieh mir, Bruder Franziskus, so mit dem Tun der Buße zu beginnen: Als ich in Sünden war, schien es mir allzu bitter, Leprose zu sehen: und der Herr selbst führte mich mitten unter sie und ich übte Barmherzigkeit an ihnen. Und als ich mich von ihnen zurückzog, wandelte sich das, was mir bitter schien, in Süße der Seele und des Leibes; und später verharrete ich ein wenig und verließ die Welt“ (Franz, *Testament*, 1–3)¹⁴.

Nicht nur im Blick auf die später so hervorgehobene Christusförmigkeit ist dieser spirituelle Ansatz erstaunlich, sondern auch in Hinsicht auf die in der franziskanischen Bewegung so im Vordergrund stehende Betonung der Armut. Nicht unmittelbar die ökonomische Marginalisierung der Besitzlosigkeit stand am Anfang, sondern die gesellschaftliche Exklusion, die die Leprakranken erfuhren, welche nur außerhalb der Städte wohnen durften und von der Bevölkerung gemieden wurden, und die natürlich auch Armut und das Angewiesensein auf Spenden der reichen Bürger mit sich brachte. Aus diesem Impuls erwuchs dann jene Frömmigkeit der Armut, die den reichen Kaufmannssohn aus Assisi besonders bewegte und prägte. Sie blieb aber stets eine Frömmigkeit, in welcher sich der künftige Heilige der Distanz zu Christus bewusst war. Die ehrfürchtige Unterordnung und Nachordnung gegenüber Christus drückt sich vielleicht am deutlichsten darin aus, dass die frühen Quellen Franz im Verhältnis zur Gruppe seiner ersten Anhänger mehr als *Primus inter pares* schildern denn als Anführer in Stellvertretung Christi. Die Dreiegefährtenlegende rechnet, wie auch Celano (Celano, *Vita prima* 31,1 [Fontes

¹⁴ Fontes Franciscani 1995, 227: „Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo“.

Franciscani 1995, 304]), damit, dass Franz, als er sich 1209 mit seinen Gefährten nach Rom aufmachte, um Anerkennung bei Innozenz III. zu erlangen, nicht wie einst Jesus der Anführer von zwölf Jüngern war, sondern selbst Teil eines Zwölferkreises (*Dreigefährtenlegende* 46,1 f. [Fontes Franciscani 1995, 1419]). Unabhängig von der Historizität dieser Nachricht im Einzelnen, macht sie deutlich, dass es noch in der frühen Franziskushagiographie das Bewusstsein gab, dass der Heilige selbst die Entsprechung zu Christus gar nicht in dem Maße gesucht hat, wie die Erzählung von der Stigmatisierung sie ihm später zusprach. Er beanspruchte nicht, als Stellvertreter Christi „den Zwölfen“ gegenüberzustehen, sondern sein Status war wie der ihre der eines Apostels.

Das entspricht auch dem breiteren historischen Horizont der *vita apostolica*-Bewegung, in welche Franziskus einzuordnen ist. Nachdem jener Ruf in die Buße noch einen etwas diffusen Impuls der Zuwendung zu den Ausgegrenzten ausgelöst hatte, gewann Franz' Leben konkretere spirituelle Gestalt, als er in der Portiuncula oder in San Damiano¹⁵ am 24. Februar 1208 oder 1209¹⁶ die Verse Mt 10,9 f. aus der Aussendungsrede hörte und sich vom Priester erklären ließ (Celano, *Vita prima* 22,1 [Fontes Franciscani 1995, 296]; *Dreigefährtenlegende* 25,3 [ebd., 1398]). Verzicht und sozial sichtbare Ausgrenzung waren hiernach ein Gebot Christi für die, die ihm folgen wollten, und Franz nahm dies für sich an. Sein Ziel war es fortan, „Leben und Spuren der Apostel zu folgen“ (Celano, *Vita prima* 88,3),¹⁷ wohlgemerkt: der Apostel. Das war zwar mittelbar auch Christusunachfolge, und Jakob von Vitry († 1240) konnte es in der berühmten Formel „*nudi nudum sequentes*“, „nackt dem Nackten folgend“ (Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* 2 [Analekten 1961,10]), zusammenfassen, aber allein schon der Plural zeigt, dass es hier nicht um exzeptionelle Christusidentifikation ging, sondern um die Einreihung in die Schar derer, die leben wollten, wie Christus es den Aposteln geheißsen hatte.

3 Reenactment als Resonanz

Die vorgetragenen Beobachtungen zeigen, dass die Einzeichnung des Lebens von Franz von Assisi in das Deutungsgerüst von Repräsentation und Reenactment nur sehr komplex erfolgen kann. Es ist nicht unmittelbar das Leben des Franziskus – soweit wir dieses überhaupt rekonstruieren können –, das Christus vergegenwärtigt, sondern die nachholenden Deutungen schaffen diese Vergegenwärtigung an-

¹⁵ So, abweichend vom Bericht Celanos, die *Dreigefährtenlegende* 25,1–3 (Fontes Franciscani 1995, 1398).

¹⁶ Zur Datierung Fonzo 1982, 72–76.

¹⁷ Fontes Franciscani 1995, 364: „Apostolorum vitam et vestigia sequens“.

hand der Folie seines Lebens. Das war in anderen Fällen offenkundig anders, in denen wir ein sehr direktes – und dann übrigens auch sehr physisches – Reenactment des Leidens Christi nachvollziehen können: 1222, also gewiss vor jeglichem Termin für eine Stigmatisierung des Franziskus, wurde in Oxford ein Mann unter dem Vorwurf, sich selbst die fünf Kreuzigungswunden beigelegt zu haben, bestraft (Matthaeus Parisiensis 1876, 71). Einen ähnlichen Fall gab es in ungefähr dieser Zeit auch in Huy in Frankreich (Vitry 1914, 31–32; vgl. zu beiden Daxelmüller 2001, 117; Feld 2014, 265–267; Köpf 2012, 60). Beide haben offensichtlich aktiv versucht, in ihrem Leben und Erleiden Christus präsent zu machen, klassisch das, was als Reenactment gelten kann. Daraus aber zu folgern, auch Franz habe sich die Wundmale selbst zugelegt, und die späteren Erzählungen verschleierte dies, indem sie auf eine göttliche Einwirkung verwiesen,¹⁸ ist eine zu simple Lösung – nicht zuletzt weil sie eine physische Gestalt der Stigmatisierung voraussetzt, die möglicherweise so gar nicht anzunehmen ist.

Stimmt die Deutung, dass es sich um eine Vision handelt, muss man Franz keine *pia fraus* unterstellen und kann doch zugleich mittelalterliche Mentalität so rekonstruieren und respektieren, dass moderne Wirklichkeitsvorstellungen jedenfalls nicht Anstoß nehmen müssen. Der den Erzählungen von der Stigmatisierung zunächst zugrunde liegende Prozess ist spiritueller, als solche Deutungen vermuten lassen.

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen. Trotz der oben herausgearbeiteten Betonung, dass die Stigmata nur spät und von anderen gesehen und thematisiert, von Franz aber nicht einmal angedeutet wurden, ist die Erzählung von der Stigmatisierung auch nicht grundlos im Leben des Heiligen aus Umbrien. Apostolizität und Christusidentifikation sind zwar zu unterscheiden, fallen aber nicht völlig auseinander. Dies hat Carolyn Muessig in einer beeindruckenden Studie zu Gal 6,17: „Denn ich trage die Leidenszeichen Jesu (Vulgata: *stigmata Iesu*) an meinem Leib“ gezeigt. Die Apostolizität des Paulus ist eine Gestalt der Stigmatisierung und dies nun gewiss nicht physisch, sondern im Sinne dessen, dass er mit Christus und in Christus litt. Apostolizität, wie Paulus sie benennt, führt also in Christusfrömmigkeit, und die visionäre Erfahrung von der Stigmatisierung des Franziskus wie auch die nachfolgenden legendarischen Ausschmückungen drücken eine prozessuale apostolische Christusförmigkeit aus, in welcher das Geschehen am sterbenden Franziskus die theologische Bestätigung dafür erbringt, dass in diesem späten Apostel tatsächlich Christus gegenwärtig geworden ist.

Damit wird Franz durch ein Reenactment apostolischen Lebens zu einer herausgehobenen Repräsentation Christi hier auf Erden. Den mittelalterlichen

18 Daxelmüller 2001, 117; Feld 2014, 265–267; Köpf 2012, 60.

Sinnhorizont kann man wohl am besten mit der Annahme eines weit über Gelehrtenkreise hinaus sedimentierten neuplatonischen Denkens verstehen, das bekanntlich der Bildertheologie der Spätantike zugute kam. Das Abbild ist vom Abgebildeten zwar unterschieden, aber nicht getrennt. Vielmehr ist das Urbild in diesem Abbild immer auch ontisch präsent, sodass der Ikone nach den Beschlüssen von Nizäa 787 zwar nicht volle Anbetung (ἀληθινὴ λατρεία) zukommt, wohl aber Ehrerbietung (τιμητικὴ προσκύνησις)¹⁹. Diese richtet sich nicht unmittelbar auf das Bild, sondern auf das ihm gegenwärtig werdende Urbild selbst. Man muss mittelalterlicher Spiritualität keinen ausgefeilten Platonismus unterstellen, um nachvollziehen zu können, dass genau diese Vorstellung es ermöglichte, Ikonen in Ehrfurcht zu halten und auch im Westen Bildern Kraft zuzusprechen, die sich aus dem Prozess handwerklicher oder auch künstlerischer Produktion nicht herleiten ließ.

Eben dies ist auch bei einem Heiligen der Fall, in welchem Jesus Christus präsent wird, und zwar, wie wir nach dem Beschriebenen wohl sagen müssen: sukzessive präsent wird, in einer Entwicklung der Aneignung von Apostolizität hin zur Verwirklichung voller Christusgegenwart. Franz ist durch die Stigmata nicht Christus selbst. Christus aber wird in ihm in einer Anteil gebenden Weise präsent. Diese neuplatonische Ontologie ist zwar vielleicht, wie etwa der Umgang mit Symbolen zeigt, in der Moderne nicht völlig verschwunden, sie ist aber in ihrer metaphysischen Entfaltung kam mehr nachvollziehbar.

Um eine solche Nachvollziehbarkeit zu erreichen, wird man andere Denkformen heranziehen müssen, und wenigstens spielerisch und experimentell könnte dies tatsächlich die Denkform der Resonanz sein, freilich mehr als dezidiert theologische Konzeption, wie Günther Thomas sie entfaltet hat, denn als soziologische Theorie, die Hartmut Rosa umfassend und für ein Verständnis von Gesellschaft außerordentlich hilfreich begründet hat. Günther Thomas hat sein Modell von Resonanz im Horizont dezidiert evangelischer Theologie als einen Weg vorgeschlagen, durch welchen biblische Berichte wieder neu auf den lebendigen Gott bezogen werden können (Thomas 2019, 19). Thomas sieht in Rosas Modell die Gefahr einer inflationären Verwendung und reformuliert das Konzept in systemtheoretischem Zusammenhang, in welchem Resonanzen dazu dienen, das System einerseits (im Sinne von Verursachungsbeziehungen) als nach außen abgeschlossen zu verstehen, es andererseits aber auch (im Sinne von Entsprechungsbeziehungen) geöffnet sein zu lassen (Thomas 2019, 21). Definitorisch gilt:

„Resonanzbeziehungen sind nicht unidirektional und kausal-determinierend. Sie ereignen sich zwischen zwei relativ eigenständigen Entitäten. Diese wirken nicht direkt aufeinander

19 Kompendium 2005, Nr. 601.

ein, sondern können sich nur – bildhaft gesprochen – in ihrer Eigenschwingungsfähigkeit, d. h. in ihrer jeweiligen Selbstorganisation anregen.“ (Thomas 2019, 19)

Thomas grenzt diese Resonanzbeziehungen sowohl von Kausalverhältnissen als auch von „Spiegelungen“ – wie dem Echo – ab und betont ihre Reziprozität, die aber nicht unbedingt eine symmetrische sein muss, sowie den „Aspekt des Nicht-Determinierenden“ (Thomas 2019, 20).

Thomas' Beschreibung ist auf die im evangelischen Verständnis leider üblicherweise weniger präsenten mittelalterlichen Vorstellungen von Repräsentation und Reenactment durchaus ansprechbar. Folgt man dem betonten Verzicht auf die Vorstellung von Kausalität in der Resonanz, so würden die Formen intentionalen Reenactments, die hier für die Stigmatisierung genannt wurden, unter die Vorstellung von Resonanz nicht passen. Sie sind Akte bewusster spiritueller Gestaltung und als kognitive Akte in Wahrnehmung und Nachahmung auf das göttliche Vorbild bezogen.

Gerade aber für die Besonderheit der Christusbeziehung von Franz von Assisi erlaubt Thomas' Modell ein neues Verständnis. Es entlastet davon, die Kausalität eines physischen Vorgangs oder auch einer Vision affirmativ behaupten, ein Wunder also gleichsam naturwissenschaftlich beschreiben zu müssen. Gänzlich gelöst werden Christus und Alter Christus hierdurch freilich nicht, wenn man den Vorgang der Resonanz mit Thomas so beschreibt, dass zwei Vorgänge „sich [...] in ihrer Eigenschwingungsfähigkeit, d. h. in ihrer jeweiligen Selbstorganisation anregen.“ (Thomas 2019, 19) Diese Formulierung impliziert eine Wirkung in beide Richtungen, die freilich durchaus asymmetrisch sein kann (Thomas 2019, 20). Auf Franz angewandt wird man sagen können, dass diese Wechselseitigkeit vor allem in einem gegenseitigen Erkenntnisprozess besteht, durch welchen Franz als Christus wahrgenommen wird, Christus aber durch Franz.

Das Modell, das Thomas so einführt, ist offenkundig ein Verstehensmodell, kein Erklärungsmodell. Wie es zur Stigmatisierung von Franz von Assisi gekommen ist, wissen wir hierdurch nicht. Die oben vorgetragenen historischen Überlegungen geben hierzu Anhalt. Vor dem Hintergrund eines apostolischen Lebens haben die Menschen im Umfeld des Poverellos in seinem Sterbensprozess visionär eine Gegenwart Christi wahrgenommen, die sich in den Wundmalen ausgedrückt hat, und sie haben diese Vision auf Gottes Wirken zurückgeführt. Hermeneutisch weisen die jetzt vorgetragenen Überlegungen jedoch einen Weg, das Leben des Franziskus in Resonanz mit dem Leben Christi zu verstehen und so, jenseits der Debatte um den Realitätsgehalt von Visionen, Franz als einen authentischen Repräsentanten Christi wahrzunehmen und aufzunehmen. Sein Wirken und Leben so zu beschreiben, führt dann zu einer erstaunlichen Kohärenz zwischen evangelischem und katholischem Heiligenverständnis. Das lutherische Augsburger Be-

kenntnis entfaltete im 21. Artikel eine Lehre von den Heiligen, welche das Gedenken der Heiligen als Teil des evangelischen Glaubens lehrt, „so wir sehen, wie ihnen gnad widerfaren, auch wie ihnen durch glauben geholfen ist“ (CA 21; Dingel 2014, 128:5–6). Die Erzählung von den Stigmata ist historisch gesehen die Erzählung von einem apostolischen Reenactment, welches Franz für seine Zeitgenossen zu einer Repräsentation Christi machte. Theologisch ist sie in ökumenischer Perspektive eine Erzählung von der Resonanz der Gnade Gottes in einem bemerkenswerten irdischen Leben.

Bibliographie

Quellen

- Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, hg.v. Heinrich Boehmer, durchgesehen von Friedrich Wiegand, mit einem Nachwort von Carl Andresen. Tübingen: Mohr, ³1961.
- Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, hg.v. Irene Dingel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Bonaventura, *Ausgewählte Werke*. 2. Bd., aus dem Lateinischen übersetzt von Julian Knap. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018.
- Fontes Franciscani*. Hg. von Enrico Menestò und Stefano Brufani. Assisi: Ed. Porziuncola, 1995.
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg.v. Heinrich Denzinger und Peter Hünermann. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, ⁴⁰2005.
- Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi: Neue textkritische Edition*, hg.v. Kajetan Eßer. Bearb. v. Engelbert Grau. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, ²1989.
- „Die Chronica des Bruders Jordan von Giano: Einführung und kritische Edition nach den bisher bekannten Handschriften“, hg.v. Johannes Schlageter. *Archivum Franciscanum Historicum* 104 (2011): 3–63.
- Matthaei Parisiensis monachi *Sancti Albani Chronica Majora*, hg.v. Henry Richard Luard. Bd. 3. London: Trübner, 1876.
- Rogeri de Wendover *Liber qui dicitur Flores historiarum ab anno Domini MCLIV. annoque Henrici Anglorum regis secundi primo*, hg.v. Henry G. Hewlett. 3 Bde. London: Eyre and Spottiswoode, 1886–1889.
- Salimbene de Adam. *Cronica. I: a. 1168–1249*, hg.v. Guiseppe Scalia, Turnhout: Brepols, 1998.
- S. Thomae Aquinatis *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. Bd. 4, hg.v. Maria Fabian Moos. Paris: P. Lethielleux, 1947.
- Fratris Thomae vulgo dicti de Eccleston Tractatus de Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, hg.v. A. G. Little. Manchester: University Press, 1951.
- Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, hg.v. Joseph Greven. Heidelberg: Winter, 1914.

Literatur

- Appelbaum, Patricia. 2015. *St. Francis of America: How a Thirteenth-Century Friar Became America's Most Popular Saint*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Bösch, Paul. 2009. „Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum Bericht über die Wundmale in der ‚Vita Beati Francisci‘ des Thoms von Celano.“ *Laurentianum* 50: 111–50.
- Bösch, Paul. 2009. „Zwischen Orthodoxie und Häresie. Eine Deutung der Stigmata von Franz von Assisi.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17: 121–147.
- Daxelmüller, Christoph. 2001. „Süße Nägel der Passion“: Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf: Patmos.
- Feld, Helmut. ³2014. *Franziskus von Assisi: Der Namenspatron des Papstes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fonzo, Lorenzo di. 1982. „Per la cronologia di S. Francesco. Gli Anni 1182–1212.“ *Miscellanea Franciscana* 82: 1–115.
- Hellmann, J. A. Wayne. 1997. „The Seraph in Thomas of Celano's *Vita prima*.“, In *That Others May Know and Love*. FS Zachary Hayes, hg.v. Michael F. Cusato, 23–41. St. Bonaventure/ NY: The Franciscan Institute.
- Köpf, Ulrich. 2012. „Die Stigmata des Franziskus von Assisi.“ In *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*, hg.v. Waltraud Pulz, 35–60. Stuttgart: Franz Steiner.
- Lehmann, Leonhard. ²2014. „Einleitung zur Dreigefährtenlegende.“ In *Franziskus-Quellen: Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, hg.v. Dieter Berg und Leonhard Lehmann, 602–609. Kevelaer: Butzon & Bercker, Edition T Coelde.
- Leppin, Volker. 2018. *Franziskus von Assisi*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Leppin, Volker. 2021. *Repräsentation und Reenactment: Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- McCalman, Ian und Paul A. Pickering, Hg. 2010. *Historical Reenactment. From Realism to the Affective Turn*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rosa, Hartmut. ³2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schmucki, Oktavian. 2007. *Beiträge zur Franziskusforschung*, hg.v. Ulrich Köpf und Leonhard Lehmann. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Schmucki, Oktavian. 1991. *The Stigmata of St. Francis of Assisi: A Critical Investigation in the Light of Thirteenth-Century Sources*. St. Bonaventure: Franciscan Institute.
- Thomas, Günther. 2019. *Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Trexler, Richard C. 2002. „The Stigmatized Body of Francis of Assisi. Conceived, Processed, Disappeared.“ In *Frömmigkeit im Mittelalter: Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hg.v. Klaus Schreiner, 463–497. München: Fink.

Michael Höffner

Anrufbar werden

Eine resonanztheoretische Kritik der „Lebensform Gehorsam“ am Beispiel der Gehorsamskonzeption des Franz von Sales

Lebensform Gehorsam – Potentiale, ein hörendes Herz einzuüben?

In seinem als Essay veröffentlichten Vortrag beim Neujahrsempfang des Bistums Würzburg 2022 greift der Soziologe Hartmut Rosa die salomonische Metapher des hörenden Herzens auf (1 Kön 3,9) und bringt sie in Dialog mit dem von ihm entwickelten Resonanzbegriff.¹ Zeitdiagnostisch nimmt er eine „Krise der Anrufbarkeit“ (Rosa 2022, 56) wahr. Angesichts derer bedürfe es eines hörenden Herzens, zum Gelingen individueller Biographien wie auch des Gemeinschaftslebens (Rosa 2022, 20). Genau hier traut Rosa den Religionen ein Potential zu, ein solches hörendes Herz einzuüben, und zwar sowohl im Sinne einer „Antwortbeziehung“ auf ein „vertikales Resonanzversprechen“ (Rosa 2022, 71), als auch im Sinne horizontaler Beziehungsmöglichkeiten, die sich von der Stimme des/der Anderen affizieren lassen und eine Alternative zum Modus aggressiven Verfügbarmachens wagen.

In dieser Hinsicht berge Religion eine Kraft: „sie hat ein Ideenreservoir, und ein rituelles Arsenal voller entsprechender Lieder, entsprechender Gesten, entsprechender Räume, entsprechender Traditionen und entsprechender Praktiken, die einen Sinn dafür öffnen, was es heißt, sich anrufen zu lassen, sich transformieren zu lassen, in Resonanz zu stehen“ (Rosa 2022, 74, sehr ähnlich 27 und 55).

In der Weise, wie Rosa diese salomonische Metapher des hörenden Herzens aufgreift, findet sich eine breite Schnittfläche zum biblischen Verständnis des Gehorsams. Das entsprechende Wortfeld in der Schrift zeigt, dass „die biblischen Autoren das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. Israel als einen ständigen Dialog begreifen, in dem Gott die Menschen anredet und der menschliche Partner mit der Bereitschaft, sich darauf einzulassen, antwortet“ (Theobald 1995, 358). Sowohl in den semitischen wie in den indogermanischen Sprachen geht der Gehor-

¹ Wenn im Folgenden in den Überschriften von „Lebensform Gehorsam“ die Rede ist, dann in dem Sinn, dass es um eine christliche Lebensform mit dem Fokus auf den Gehorsam geht, der allerdings diese Lebensform nicht ausschließlich beschreibt.

samsbegriff auf das Wort „hören“ zurück, und zwar vertikal auf die Stimme Gottes und horizontal (wie eben bei Salomo) auf die Stimmen anderer Menschen. Das Präfix „ὕπ-“ im neutestamentlichen ὑπακούειν (gehorschen) etwa bezeichnet ein intensives Hinhören (Theobald 1995, 359). Aufrufe zum genauen Hinhorchen, verbunden mit der Verheißung von Leben, finden sich in der Schrift zuhauf (etwa Jes 55,3 oder Mt 11,15).

Der Gehorsam hat in der Geschichte des Christentums eine bedeutende Rolle gespielt – bis hin dazu, dass Augustinus ihn, damit allerdings wohl über das neue Testament hinauszielend (Molinski 1968, 199), zur „Mutter und Wächterin aller Tugenden“ (Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 12, CSEL 40, II, 30) erhebt. Zur Lebensform bzw. Sozialgestalt religiöser Dauervergemeinschaftungen gehört als einer der sog. evangelischen Räte der Gehorsam, wobei dieser Gehorsam als Gelübde in den Orden durchaus andere Ausprägungen erfahren kann. Aber auch über den Ordenskonzext hinaus hat die spirituelle Tradition des Christentums den Lebensstil in der Nachfolge Jesu weitgehend als Gehorsam ausgelegt, allerdings häufig in einem bestimmten Sinn, und zwar im Sinne der inneren Übernahme eines fremden Willens in den eigenen und der äußeren Ausführung der Weisung einer ranghöheren Person (vgl. Hilpert 1995, 360). In Kommentaren zur Benediktsregel etwa spielt der in der Regel (RB 35, 71, 72) entscheidende gegenseitige, horizontale Gehorsam gegenüber dem vertikalen Gehorsam lediglich eine sehr marginale Rolle (vgl. Casey 2009, 115). Nur mit wenigen Ausnahmen – so beispielsweise die Dominikaner:innen, bei denen Freiheit und demokratische Strukturen eine wichtigere Rolle spielen (Beiträge von Eggersperger und Engel in diesem Band, Radcliffe 2001, 137–180, besonders das Kapitel „Demokratie“, 153–155) – wurde Gehorsam oft einseitig als Aufgabe des Eigenwillens im Sinne des Verzichts auf Selbstbestimmung verstanden, weil „Selbstbestimmung als etwas erscheint, was an und für sich von Gott trennt“ (Molinski 1968, 197). Dass das Ordensgelübde des Gehorsams als Versuch zu lesen ist, „die Grundhaltung der Verfügbarkeit für das Evangelium in eine öffentliche Form zu gießen und so die Erinnerung an ein christliches Existential wachzuhalten“ (Demmer 1992, 472) kam immer weniger zum Durchschein.

So erfreulich also das Zutrauen Rosas ist hinsichtlich des Potentials von Religion, ein hörendes Herz einzuüben: Die Tradition des Gehorsams birgt Altlasten, die nicht einfach der Vergangenheit angehören, trotz zweifellos vorhandener engagierter Neuformulierungen im Gefolge des II. Vatikanums und der sog. 68er-Bewegung² und trotz der „lang anhaltenden Konjunktur“ des Freiheitsbegriffs in der

2 So betont etwa Anton Rotzetter: „Der Gehorsam ist nicht der Gegenbegriff zu Freiheit, sondern der geschöpfliche Vollzug der Freiheit. Denn die Freiheit kann sich in der Schöpfung, die die gegenseitige Verwiesenheit der Menschen untereinander mit einschließt, nur im Hören auf den anderen vollziehen“ (Rotzetter 2008, 189).

katholischen Theologie, mit der sie ihr traditionell „angespanntes Verhältnis“ (Miggelbrink 2019, 280) zum Freiheitsideal der Aufklärung überwinden wollte. Diese Altlast lässt sich so zusammenfassen, dass Gehorsam allenfalls sehr begrenzt für eine Lebensform steht, in der es zentral um ein gottmenschliches oder zwischenmenschliches Resonanzgeschehen geht, sondern sich oft als Werk der Abtötung des Eigenwillens verselbständigt und damit versachlicht hat. Franz Kamphaus hat die Degeneration des Gehorsams zutreffend so beschrieben: „Er wird aus der personalen Kommunikation, aus dem Bezug zur Gemeinschaft, herausgenommen und verliert damit seinen Lebensraum, er verkommt zur Leistung“ (Kamphaus und Bours 1981, 169). Mit dem Phänomen spirituellen Machtmissbrauchs, das vor allem durch die Veröffentlichungen von Doris Wagner (Wagner 2019) seit einigen Jahren besonders im Bereich religiöser Dauervergemeinschaftungen massiv zutage tritt, ist offenbar geworden, wie die Persistenz dieser entpersönlichenden Entwicklung des Gehorsamsbegriffs bis in die Gegenwart hinein Konsequenzen zeitigt, die gerade nicht zum Gelingen individueller Biographien beitragen und Menschen ihrer Resonanzfähigkeit geradezu beraubt haben. Aber auch abgesehen davon spricht etwa der Jesuit Jörg Nies im Blick auf das „schwierige Erbe“ jesuitischen Gehorsams bzw. dessen nüchtern-realistische Neuformulierung im Sinne eines „intersubjektiven Geschehens“ von einer „in vielen Bereichen weiterhin [...] unerledigten Aufgabe“ (Nies 2024, 58).

Um im Sinne Rosas das Potential im Blick auf die Einübung eines hörenden Herzens besser zu heben und zu entfalten, bedarf es also eines Lern- und Transformationsweges der Lebensform. Die Berliner Philosophin Rahel Jaeggi hat einen solchen Lernweg in ihrer „Kritik von Lebensformen“ (Jaeggi 2020) hilfreich beschrieben und reflektiert; ihre Kerngedanken sollen daher im folgenden Schritt als Grundlage präsentiert werden. Nach Jaeggis Denken stellt der genaue analytische Blick auf die Dysfunktionalitäten und mangelnden Passungen einer Lebensform den Ausgangspunkt einer Transformation dar. Deshalb wird in einem weiteren Schritt exemplarisch das Gehorsamskonzept in den Werken von Franz von Sales untersucht. Diese Gestalt legt sich insofern nahe, als Franz von Sales den Gehorsam als Lebensform einerseits für Visitandinnen und damit Ordensleute, andererseits aber mit seiner „Philothea“ und seinen Briefen zugleich für laikale Kreise auslegt. Zudem ist er für die Spiritualitätsgeschichte der Neuzeit eine der prägenden Gestalten. Der analytische Blick auf sein Gehorsamskonzept wird ausführlicher ausfallen, weil aus meiner Sicht viele Veröffentlichungen zum Thema spirituellen Missbrauchs zwar oft summarisch ein bestimmtes, geschichtlich prägendes Verständnis von Gehorsam als eine der Ursachen anführen, es aber selten eine genauere historische Aufarbeitung gibt, die doch erst die Problematik eines bestimmten Gehorsamsdenkens in ihrer ganzen Tragweite erfassen und zugleich auch positiv Anknüpfungspunkte für eine Transformation ausfindig machen kann.

Vor diesem Hintergrund greife ich das Denken Rahel Jaeggis erneut auf, insofern sie für eine Kritik plädiert, die sich über das destruktiv-dekonstruierende Moment hinaus als affirmativ bzw. produktiv versteht und eine „das Neue aufnehmende Transformation des Alten“ (Jaeggi 2020, 281) anzielt. Zu einer solchen Transformation kann – und damit schließt sich der Kreis – das Resonanzdenken Hartmut Rosas sozusagen fremdprophetische Inspiration sein.

1 Kritik von Lebensformen als Suche nach neuen Passungen: Rahel Jaeggi

Rahel Jaeggi versteht Lebensform als ein kollektives Muster der Lebensführung, das zwar meist einmal bewusst gewählt und für gut befunden wurde, dann aber im Alltag oft präreflexiv und habituell die sozialen Praktiken der Menschen steuert, und zwar vor dem Hintergrund eines kollektiv geteilten Selbstverständnisses bzw. eines kollektiven Deutungsmusters (Jaeggi 2020, 106). Lebensformen bieten ein Ensemble, ein Gefüge von Praktiken und Orientierungen, die funktional und normativ aufeinander bezogen sind (Jaeggi 2020, 104). Da sie zu etwas gut sind und die Praktiken ein „Woraufhin“ des Funktionierens bergen, sind sie unvermeidlich normativ: Es handelt sich um „strukturierte Zusammenhänge“, in denen „komplexe Güter oder Zwecke verfolgt werden“ (Jaeggi 2020, 115). Insofern eignet ihnen ein gewisser Anspruch auf Geltung, der sich in Gebräuchen, Regeln, Vorschriften und sittlichen Normen kondensiert und einen entsprechenden Erwartungsdruck generiert. In funktional-pragmatischer Hinsicht sind Lebensformen zu lesen als „Problemlösungsinstanzen“ (Jaeggi 2020, 200–253) in bestimmten historischen Formationen mit ihren Veränderungs- und Konfliktodynamiken: „Sie reagieren auf Probleme, die sich der menschlichen Gattung in Bezug auf die Gestaltung – nicht in Bezug auf die bloße Sicherung – ihres Lebens stellen. Entsprechend machen Lebensformen (implizit oder explizit) geltend, dass sie die jeweils angemessene Lösung für das Problem sind, das sich (mit) ihnen stellt. Das Gelingen von Lebensformen lässt sich nun daran messen, ob sie diesen Anspruch erfüllen oder nicht“ (Jaeggi 2020, 200). Es handelt sich also um dynamische soziale Formationen, die sich permanent verändernden Rahmenbedingungen anpassen müssen.

In der Geschichte von Lebensformen sind daher Dysfunktionalitäten, nicht mehr stimmige Passungen und krisenhafte Stockungen geradezu zu erwarten. Ein anstehender Erneuerungsprozess bedeutet nicht den „Störfall“, sondern den „Normalfall“ einer lebendigen Tradition (Jaeggi 2020, 349).

Bedeutsam ist dabei, auf welcher Ebene Jaeggi die krisenhafte Stockung bzw. die Passungsprobleme ansetzt. Es geht ihr nicht um einfache Widersprüche zwi-

schen Normen bzw. Idealen und der gelebten Praxis bzw. ein Abfallen der Wirklichkeit gegenüber dem Ideal. Auch sind normative Ansprüche nicht in dem Sinn Problemursache, als sie Unerreichbares fordern. Die Normen können durchaus noch handlungsleitend und wirksam, aber „invertiert wirksam“ sein, d.h. sie erzeugen Effekte, „die sich gegen ihre ursprünglichen Intentionen kehren“ (Jaeggi 2020, 291). Aus Jaeggis Perspektive sind Probleme der Praxis begründet durch Widersprüche und Probleme in den normativen Grundlagen selbst: „Wo Lebensformen dann gelingen und scheitern, tun sie dies, so meine These, mit Bezug auf normative Anforderungen, die mit ihnen und von ihnen selbst gesetzt sowie mit ihren eigenen Vollzugsbedingungen verknüpft sind“ (Jaeggi 2020, 140). Aufgrund von Widersprüchen, Defiziten oder einseitigen, verkürzenden Interpretationen der normativen Grundlagen bleiben Lebensformen und damit die von ihnen orientierte Praxis hinter Problemlagen zurück und halten nicht mehr, was sie versprechen. Hierin zeigt sich eine hohe Sensibilität für die Kontextgebundenheit und den Zeitindex normativer Ansprüche. In der Krise kommt ein normatives Defizit zum Vorschein – sodass Lebensformen, wird deren Gestaltungsmöglichkeit und -notwendigkeit nicht anerkannt, zu Petrifizierungen bzw. Ideologien werden können, die Herrschaftsverhältnisse und das damit verbundene Leid von beteiligten Akteuren innen verschleiern.

Damit stellt sich die Frage, ob bzw. inwieweit diese Probleme auf einem bestimmten normativen Niveau im Modus eines Anreicherungsprozesses reflexiv bewältigt werden können im Sinne einer Suche nach neuen Passungen (Jaeggi 2020, 316). Kennzeichen der von Jaeggi im Unterschied zur externen und internen Kritik verfolgten immanenten Kritik³ ist, dass sie das Bestehende nicht rein negativ beurteilt, sondern im Bestehenden ein Ferment für das Bessere ausfindig macht, das sie als darin bereits vorgeformt sieht: „Es ist im Bestehenden – auch in seiner Widersprüchlichkeit – das Potential vorhanden, an das sich anknüpfen lassen muss, allerdings nur auf dem Weg der Transformation“ (Jaeggi 2020, 303). Es geht Jaeggi um eine aufnehmende Transformation des Alten, eine Überwindung zum Besseren. Unter der anerkannten Voraussetzung, dass Lebensformen „Instanziierungen von Freiheit“ (Jaeggi 2020, 424) sind, dass sie zugleich gegeben und gemacht sind, der Praxis vorgängig und doch gestaltbar (Jaeggi 2020, 119–134), können Lernblockaden überwunden werden und Lernprozesse in Gang kommen. „Lebensformen sind variable Zusammenhänge von Praktiken, keine geschlossenen und umfassend integrierten Ganzheiten. Und so kann man sich auch die Dynamik

³ „Immanente Kritik setzt, auf eine kurze Formel gebracht, bei den mit einer Lebensform gesetzten Ansprüchen und Bedingungen an, reagiert auf die in dieser auftauchenden Probleme und Krisen und gewinnt gerade daraus das transformative Potential, das über die in Frage stehenden Praktiken hinausreicht und auf deren Veränderung zielt“ (Jaeggi 2020, 258).

von Veränderungen so vorstellen, dass es zu Umgewichtungen, zu Neukonstellationen, aber auch zum Wegfall oder Austausch einzelner Praktiken kommt“ (Jaeggi 2020, 118).

Die Lösung einer Krise wird nach Jaeggi daran gemessen, ob bzw. inwieweit bei den Lebensformen ein Lernprozess einsetzt. Bleibt dieser Lernprozess aus oder ist die vorgeschlagene Lösung unangemessen, kann man der Lebensform eine Lernblockade diagnostizieren. Bei solchen Lernblockaden handelt es sich nicht um zufällig auftretende Defizite in Lernprozessen, sondern es geht um ihren systematischen Charakter. „Soziale Lernblockaden stellen sich also nicht als unvermutet auftretendes Hemmnis, sondern als systematisch induzierte Regressionen dar“ (Jaeggi 2020, 427). Über den Nachweis von Lernblockaden können Lebensformen kritisiert werden.

2 Lebensform Gehorsam am Epochenübergang in die Neuzeit: Franz von Sales

Eingangs war bereits angedeutet worden, dass eine solche von Jaeggi beschriebene Kritik der Lebensformen auch im Blick auf eine christliche Lebensform unter dem Fokus „Gehorsam“ an der Zeit ist, insofern er vielfach „invertiert wirksam“ geworden ist und wird, d. h. Effekte hervorruft, die sich gegen seine ursprünglichen Intentionen kehren. Gisbert Greshake formuliert, sich auf Dorothee Sölle beziehend, schon 1984, der Gehorsam habe seine theologische Unschuld verloren, vor allem durch den massiven Gehorsamsmissbrauch während des Nationalsozialismus (Greshake 1984, 10). Nachdem der Gehorsam entsprechend in den nachkonziliaren Jahren und durch die sog. 68er in die Diskussion geraten war, scheint durch den spirituellen Machtmissbrauch noch einmal mehr ein Kairos gekommen, Lernblockaden zu überwinden, gegenüber dem Tradierten einen neuen Blickwinkel einzunehmen und im Sinne Jaeggis eine Transformation zu versuchen. Dies soll geschehen auf Grundlage des Gehorsamskonzeptes Franz von Sales, einer der exponiertesten Gestalten des sog. *grand siècle* der Mystik Frankreichs (Sudbrack 1983, 31–52). Bis in die Gegenwart zählt er zu den wirksamen Klassikern frühneuzeitlicher Spiritualität. Die Beispielgestalt Franz von Sales legt sich, wie zu Beginn bereits erwähnt, auch deshalb nahe, als er die Lebensform im Blick auf den Gehorsam sowohl für Ordenschristen als auch im Sinne seiner Alltagsmystik der „Philothea“ für Weltchristen ausbuchstabiert. Papst Franziskus hat Franz von Sales anlässlich des 400sten Todestages 2022 zutreffend als „Interpret des Epochenübergangs“ (Franziskus 2022) charakterisiert. Diese Epochenschwelle betrifft auch ein den Gehorsam elementar berührendes theologisches Konfliktthema der Zeit:

„Im Gefolge der Theologie stand auch die Spiritualität der Neuzeit vor der Aufgabe, das Verhältnis von Gottes absoluter Souveränität einerseits und menschlich-geschöpflichem Eigenstand neu zu bestimmen“ (Benke 2018, 147).

Ich versuche zu zeigen, dass Franz von Sales gerade in seinem Gehorsamskonzept eine Gestalt des Übergangs ist, in der sich Neues andeutet, aber noch nicht in Gänze zum Durchbruch kommt. In seinen Schriften gliedert sich der Gehorsam in eine vertikale und eine horizontale Achse, wobei die horizontale Achse zugleich eine der Realisationsformen der vertikalen Achse ist: Im Gehorsam Menschen gegenüber realisieren Gehorchende zugleich ihre Hörsamkeit Gott gegenüber, der sie durch eine konkrete Weisung oder Bitte erreicht. Vor allem darauf wird ein unterscheidend-kritischer Blick zu werfen sein. Denn, so die hier vertretene These: Während in der vertikalen Achse des Gehorsams teilweise das Freiheitsdenken eingepflegt ist und sich diese Achse im Sinne Hartmut Rosas auch als eine echte vertikale Resonanzachse (Rosa 2023, 435–514) bezeichnen lässt, die der biblischen Intention einer aufmerksamen Hörsamkeit gerecht wird, geht beides bei der Übersetzung in die horizontale Achse nahezu verloren. Auf dieser horizontalen Achse wird ein Gehorsamsdenken vertreten, das zumindest Tor und Tür öffnet für spirituellen Machtmissbrauch.

2.1 „Selig die Gehorsamen“ – der Gehorsam als zentrale Tugend

Franz von Sales ordnet die Tugend des Gehorsams wie Thomas von Aquin (STh II-II, q. 104) der Kardinaltugend der Gerechtigkeit zu (DASal 2, 140)⁴ und betrachtet sie zugleich als der theologischen Tugend der Liebe ebenbürtig: „Der Gehorsam ist nicht weniger verdienstlich als die Liebe“ (DASal 2, 159). Die Hochschätzung kondensiert sich in Spitzenformulierungen wie dieser, dass Gott den Gehorsam „über alles liebt“ (DASal 1, 237). Franz von Sales zeigt sich mit dieser Zuspitzung im Fahrwasser der zu Beginn erwähnten spirituell-theologischen Denktradition, die die Nachfolge Jesu auf weite Strecken als Gehorsam entfaltet. Immer wieder finden sich normative Formulierungen wie die folgende, die den Gehorsam als die gelingende Form von Gottes-, Nächsten- und Weltbeziehung werten: „Selig die Gehorsamen, denn Gott wird sie niemals irregehen lassen“ (DASal 1, 138). Den Gehorchenden werde Seelenruhe und dauernder innerer Friede zuteil (DASal 2, 160). Für Ordenschristen gerät der Gehorsam geradezu zum Erkennungsmerkmal: „Eine

⁴ Darin folgt er Thomas von Aquin, der den Gehorsam als Teiltugend der Gerechtigkeit zuordnet und vor allem als Gemeinschaftstugend ausbuchstabiert (STh II-II, q. 104).

Ordensperson, die nicht gehorcht, hat überhaupt keine Tugend. Gerade der Gehorsam macht uns eigentlich erst zu Ordensleuten; er ist ja die dem Ordensleben eigene und eigentümliche Tugend“ (DASal 2, 157).

2.2 Verschiedene Systematisierungen des Gehorsams

Franz von Sales bietet in seinen Schriften dann mehrere Systematisierungen an, die verschiedene Facetten der beiden Gehorsamsachsen beleuchten.

Die vertikale Achse, der Gehorsam Gott gegenüber, verwirklicht sich dreistufig (DASal 2, 140): zunächst in den durch die Schrift überlieferten Geboten und denen der Kirche. Sie formulieren allerdings nur dessen Minimalanforderung: Was *„für eine kärgliche Liebe zu Gott wäre doch das, wenn wir gerade nur das tun wollten, was uns befohlen ist, und nicht mehr?“* (DASal 2, 163). Über dieses Minimalsoll hinaus gehen zum einen auf der zweiten Stufe die Ratschläge, und vor allem auf der dritten die inneren Einsprechungen bzw. Eingebung, denen seine besondere Sympathie gilt. Das negative Kontrastbild zur ersten Stufe bildet der explizite Ungehorsam, das zur zweiten eine Lässigkeit und Teilnahmslosigkeit, das zur dritten eine Unaufmerksamkeit und Missachtung gegenüber dem Innern des Menschen (DASal 12, 173). Auf der zweiten und vor allem der dritten Stufe verbindet sich der Gehorsam stark mit einer Rhetorik der Liebe und damit zugleich der Freiheit. Göttliche Lockungen etwa, so betont Franz von Sales, lassen dem Menschen volle Freiheit (DASal 3, 128). In diesem Textpassus fällt das berühmte und häufig zitierte Wort, mit dem er Hosea 11,4 auslegt: „Gewiss, [...] Gott zieht uns nicht mit eisernen Fesseln an sich wie Stiere oder Büffel, sondern er wirbt um uns, er lockt uns liebevoll an sich durch zarte und heilige Einsprechungen. Das sind Bande Adams und der Menschlichkeit, sie entsprechen der Beschaffenheit des menschlichen Herzens, das von Natur aus frei ist [...]. Die Gnade besitzt Kräfte, nicht um von unseren Herzen etwas zu erzwingen, sondern um sie liebevoll anzulocken. Ihr wohnt heilige Gewalt inne, uns nicht zu vergewaltigen, sondern unsere Freiheit zu einer liebenden zu gestalten. Sie wirkt kraftvoll, aber zugleich so mild, dass unser Wille unter ihrer so machtvollen Tätigkeit nicht erdrückt wird. Sie drängt uns, unterdrückt aber nicht unser freies Handeln, so dass wir, bei all ihrem kraftvollen Wirken, ihren Regungen zustimmen oder widerstehen können, wie es uns gefällt“ (DASal 3, 129–130). Hier, auf der dritten Stufe der vertikalen Achse, wird im vorausgesetzten Gottesbild die menschliche Freiheit also voll geachtet und der Mensch ist als Gegenüber Gottes nicht fügsamer Befehlsempfänger, sondern Umworbener. Bei der Übersetzung des Gehorsams in die horizontale Achse kommt dann allerdings genau dieses freiheitliche Verständnis des Zueinanders von Gott und Mensch

kaum noch zum Tragen. Das Wortfeld der Freiheit spielt hier keine nennenswerte Rolle.

Bei dieser horizontalen Achse unterscheidet Franz von Sales ebenfalls dreistufig, wobei überrascht, dass er die Terminologie des Gehorsams nicht für asymmetrische zwischenmenschliche Beziehungen reserviert: Ihnen, den Vorgesetzten, gilt der Gehorsam nur auf der ersten Stufe, und zwar in dem Sinn, dass die „völlige Unterwerfung des Willens und Verstandes“ (DASal 2, 140) eine Forderung der Tugend der Gerechtigkeit sei. Dann aber realisiert sich der Gehorsam auf einer zweiten Ebene auch denen gegenüber, mit denen man symmetrische Beziehungen pflegt (die Gefährten:innen): Hier gelte es, eine Geschmeidigkeit zu entwickeln, sich deren Willen zu fügen, ja formbarer „Wachs in den Händen anderer“ (DASal 2, 143) zu werden. Auf einer dritten Stufen schließlich erstreckt sich der Gehorsam sogar auf die, die Franz von Sales als „Untergebene“ bezeichnet werden – auch wenn er einschränkend bemerkt, dass diese Form des Gehorsams treffender als Demut, Sanftmut und Liebe zu bezeichnen sei (DASal 2, 140). Auch den Wünschen dieser Menschen, für die man Leitungsverantwortung ausübt, solle man sich durch freundliche Nachgiebigkeit anpassen. Im Blick auf die, die eine Leitungsfunktion innehaben, wird diese Geneigtheit einer herrischen und geringschätzigen Ausübung der Autorität entgegen gesetzt (DASal 12, 173). Allerdings begegnen hier auch Weisungen wie diese: „Freilich, wer in Amt und Stellung ist, darf nicht nachgeben, sondern muss die Untergebenen dazu bringen, sich zu beugen“ (DASal 2, 144).

Eine dritte, erneut dreistufige Systematisierung betrifft die „Leichtigkeit und die Schwierigkeit, die wir im Gehorsam haben“ (DASal 12, 174): Die Stufung geht aus von den angenehmen Dingen, bei denen der Gehorsam leicht sei, über die gleichgültigen Dinge (wie etwa das Tragen einer bestimmten Kleidung) bis hin zu den harten und schwierigen Weisungen, beispielsweise dem geduldigen Aufnehmen von Leid oder dem Verzeihen von widerfahrenem Unrecht. Franz bleibt hier allerdings nicht bei einer phänomenologischen Beschreibung der Stufen stehen, sondern – und das ist der entscheidende Punkt – verbindet sie mit einer Bewertung. Man kann sie auf den folgenden Nenner bringen: „Gehorsam ist wertvoller, wenn er uns schwer fällt“ (DASal 2, 166). Auch dem laikalen Adressatenkreis der Philothea wird empfohlen: „Gehorche aber auch in schwierigen, unangenehmen und beschwerlichen Dingen, dann wird dein Gehorsam vollkommen sein“ (DASal 1, 137). Je mehr also ein gehorsames Handeln an Selbstüberwindung kostet, je mehr man über Abneigungen und Schwierigkeiten des Gehorsams hinauswächst und je konsequenter man den in der eigenen Natur verwurzelten Willen zu herrschen (DASal 2, 140) mit Gewalt gegen sich eindämmt, desto verdienstlicher und tugendhafter, vollkommener und christusgemäßer gilt ihm der Gehorsam. Ohne dass dies ausdrücklich thematisiert wird, scheint diese Stufung und die Bewertung sowohl die vertikale wie die horizontale Achse zu betreffen.

2.3 Die extrinsische Motivation des zwischenmenschlich geübten Gehorsams

Der hier berührte Aspekt kann zumindest für die asymmetrische horizontale Gehorsamskonzeption von Franz von Sales kaum überbewertet werden: ihre vorrangig asketische Motivation. Passagen, in denen der Verdienst des Gehorchens betont wird, begegnen an vielen Stellen: „Wird uns etwas befohlen, dass ganz gegen die Natur geht, und wir gehorchen trotzdem mit der Kraft einer rein verstandesmäßigen Liebe, so ist dieser Akt zweifellos viel verdienstvoller, als wenn wir ihn ohne Widerwillen verrichteten“ (DASal 2, 143).⁵ Folgt man den Andachtsübungen, die bei der Beichte durch den Priester vorgeschrieben wurde, empfangen man die doppelte Gnade, von den Übungen selbst Gewinn zu erzielen als auch einen Akt des Gehorsams geübt zu haben (DASal 1, 138). Bei Versuchungen soll man sich den Nutzen vor Augen führen, den der Gehorsam bringt (DASal 2, 141). Der Gehorsam sei ein wirksames Mittel, sich mit Gott zu vereinigen, wobei ein genauerer Blick zeigt, dass er dies nicht vorrangig ist durch die materiale Inhaltlichkeit dessen, was Gehorchende konkret tun, sondern eher, indem sie formal einen Gehorsamsakt setzen, der mit dem gehorsamen Christus ähnlich sein lässt (DASal 2, 160).

Im Vordergrund zumindest des zwischenmenschlich geübten Gehorsams steht also eine formale und extrinsische Motivation: Der Gehorsam als Mittel, um Verdienste zu sammeln und in der Vollkommenheit zu wachsen. In dieser Konzeption bestätigt sich, wie Teilhard de Chardin noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das gängige theologisch-spirituelle Weltverhältnis seiner Zeit theologisch analysiert hat (Teilhard de Chardin 1965, 27–36, besonders 33): Die Welt sei ein Ort der Prüfung, und die Dinge auf Erden seien als Übungsstoff gedacht, an dem der einzelne Leib und Geist exerzieren soll, damit er am Ende in Gottes Ewigkeit zugelassen wird. Das zeitigt bedeutsame Konsequenzen: Wenn es vor allem darauf ankommt, zu beweisen, dass man sich der Dinge der Welt im Gottesgehorsam und im zwischenmenschlichen Gehorsam bedient hat, dann folgert daraus, dass es eher gleichgültig ist, was aus dem gehorsam geleisteten Weltengagement selbst wird. Die Dinge der Welt sind Gelegenheit, Treue und Gottesliebe zu zeigen. Es zählt allein diese Absicht, Gehorsam üben zu wollen. Zwischen gehorchendem Menschen und der Gehorsam fordernden Autorität oder Instanz hat der zielbezogene Inhalt der Weisung oder des Anliegens (also die Gestaltung eines bestimmten Weltausschnitts) kein nennenswertes Eigengewicht bzw. ist dieses Ziel allein von denen zu gewährleisten, die Gehorsam einfordern. Der Gehorsam wird damit zwar nicht

5 Ähnlich DASal 12, 174: Wo Menschen etwas tun, was ihrer „Neigung sehr widerspricht“, da „ist das Verdienst sehr groß.“

selbstzwecklich, aber sozusagen fremdzwecklich, als er vor allem zu einer Art Sprungbrett zur Vervollkommnung und damit zur ewigen Vollendung des einzelnen wird. Auch dies zieht, einen Terminus Rosas aufgreifend, eine Art Weltverstummten nach sich: Die Gehorchenden halten sich nicht resonant für das Gegenüber als Andere:n, das aus Verantwortungsgefühl für die anvertraute Aufgabe bzw. das Gemeinwohl handelt (und dies, wann immer möglich, auch transparent macht) oder das (auf symmetrischer Ebene) eine Not bzw. ein besonderes Bedürfnis äußert.⁶ Ebenso wenig geht es darum, eine Resonanz einzuüben, wie die Weisung oder Bitte des/der Anderen das eigene Verantwortungsgefühl anspricht – und damit auch das herausfordert, was Eberhard Schockenhoff das schöpferische Gewissen genannt hat, das sich richtet auf „die Entdeckung neuer Handlungsmöglichkeiten, die dem Einzelnen aufgrund individueller Gegebenheiten und Befähigungen zufallen können.“ (Schockenhoff 2005, 42)

2.4 Die göttliche Grundierung von Weisungen und der blinde Gehorsam

Diese kritische Analyse bestätigt sich in den Haltungen, mit denen Franz von Sales die konkrete Praxis beschreibt: Mehrfach betont er, dass der Gehorsam „ruhig, ohne Widerrede, rasch, ohne Zögern, freudig und ohne Ärger“ zu üben sei, „liebervoll aus Liebe zu dem, der gehorsam ward bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,8), der lieber das Leben aufgeben wollte als den Gehorsam, wie St. Bernhard sagt“ (DASal 1, 137, auch ebd. 2, 140–142 u. 12, 351). Es sei geradezu eine Freude und eine Sehnsucht zu kultivieren, „immer nur gehorchen zu dürfen“ (DASal 2, 140). Aus der (nicht näher spezifizierten) Väterlehre greift Franz von Sales die drei Adjektive blind, rasch und beharrlich heraus (DASal 2, 148). Besonders im Blick auf den blind zu übenden Gehorsam, der mit zahlreichen biblischen Stellen unterfüttert wird (DASal 2, 150–153), zeigt sich, dass es keiner echten Resonanzhaltung bedarf, weder für das konkrete Gegenüber, dessen Weisung oder Bitte einen erreicht, noch für die Inhaltlichkeit der Weisung oder Bitte und deren Sinnhaftigkeit. Die zwei folgenden Sequenzen zeigen das markant:

Allen Oberinnen gehorchen, wer sie auch seien [...]. Blind gehorchen, ohne nachzuforschen, zu prüfen und zu fragen, warum und wie, sondern keinen Grund haben, um sich zufriedenzugeben, als den zu wissen, das ist der Gehorsam, und bei sich selbst zu sagen: Ich mache es, weil es der Wille Gottes ist, und in ihm liegt meine ganze Befriedigung (DASal 12, 351).

⁶ Zwar ist hier, wie erwähnt, von einer Haltung der Liebe die Rede, aber sie scheint eher mittelbar Jesus Christus zu gelten als unmittelbar dem konkreten bittenden Gegenüber.

Man muss also jenen gehorchen, die uns Gott als Oberin gegeben hat, und in ihr stets unseren Herrn sehen, auf dessen Anordnung sie uns befiehlt und uns rät, was zu unserem Wohl und geistlichen Fortschritt gereicht [...]. Wenn Sie die schlechteste Oberin der Welt hätten und wenn sie ihnen ins Gesicht gespuckt hätte, dürften sie niemals in Mutlosigkeit und Misstrauen geraten, sondern müssten ihr in Einfalt ihr ganzes Herz eröffnen (DASal 12, 354).

Nur für die Fälle, in denen eine Weisung ausdrücklich göttlichen und kirchlichen Geboten widerspricht bzw. die einfordernde Instanz keine rechtmäßige Weisungsbefugnis besitzt, muss der blinde Gehorsam sozusagen sehend werden. Das konkretisiert sich etwa in der den Visitand:innen angeratenen Haltung gegenüber den sog. Beichtvätern. Sie seien als Engel zu sehen, die von Gott gesandt sind und man solle sich nie über sie beklagen. Interessanterweise erwähnt Franz hier, dass sich manchmal „Menschliches“ an diesen Priestern zeigt, und konkretisiert das an einer Neugier, die sich in transgressiv-investigativen Nachfragen (z. B. nach Versuchsungen) zeigt. Man solle, so empfiehlt Franz von Sales, zwar ohne dazu verpflichtet zu sein, diese Fragen dennoch „ganz einfach beantworten“, bzw. ihnen „willfahren und ihre Fragen beantworten“; zumindest bietet er den Ausweg – nach Absprache mit den Oberin [sic!; mH] – den Priester zu wechseln (dazu DASal 2, 230–234).

Zunächst aber ist allen Weisungen mit dem deutenden Passepartout zu begegnen, dass „der Befehl von Gott kommt“, Gott durch den Mund der jeweiligen Oberen befiehlt und es daher keines Nachdenkens bedarf, „ob die Anordnung richtig oder falsch gegeben ist“ (DASal 2, 149). Diese prästabile Optik, die Anordnungen der Oberen seien jeweils gut überlegt (DASal 12, 355) und „der [sic!; MH] Weg zu Gott“ (DASal 2, 153) führt zu Spitzenaussagen wie dieser, der Gehorchende sei „ja aller Rechenschaft über sein Tun enthoben, weil er alles im Gehorsam gegen die Regeln und die Vorgesetzten tut“ (DASal 2, 160). Gehorchende können sich also ganz im Verantwortungsschatten der jeweils Vorgesetzten bewegen. Selbst für den zumindest erwogenen Fall, dass eine Oberin aufgrund mangelnder Kompetenz die „Untergebenen [auf] abschüssige und gefährliche Wege führte, werden die Untergebenen, die sich in alles gehorsam fügen [...] niemals in die Irre gehen“ (DASal 2, 165).

In diesem Zusammenhang begegnet eine massive Skepsis gegenüber dem eigenen Urteil der Person, von der Gehorsam erwartet wird: Es gelte, das eigene Urteil zum Schweigen zu bringen, sich nicht zum Herren aufzuspielen und, sobald eine „Versuchung“ in diese Richtung zieht, sich jeden weiteren Gedanken zu verbieten (DASal 2, 169). Eine ähnliche Abwehr zeigt sich bei der menschlichen Fähigkeit, sich selbst zu führen (DASal 2, 58). Zielbild ist ein Mensch mit „abgetötetem Urteil“ (DASal 2, 171) bzw. ein erwachsener Mensch, der sich führen lässt wie ein kleines Kind (DASal 12, 355) und seinen eigenen Willen vollkommen verleugnet

(DASal 12, 315). Offensichtlich will Franz von Sales hier einer Haltung vorbeugen, in der jeder „sein eigenes Urteil für unfehlbar“ (DASal 2, 170) hält. In dieser polemischen Zuspitzung bleibt kein Raum für Differenzierungen, also z.B. dafür, dass zwischen der Weisung einer Autorität und dem eigenen Urteil ja durchaus ein fruchtbarer Dialog oder, mit Rosa gesprochen, ein fruchtbares Resonanzgeschehen denkbar wäre, indem beide Seiten sich nicht auf ihre Sicht der Dinge versteifen, sondern offen für das jeweilige Gegenüber werden.

Zum einen hat sich also gezeigt, dass anders als auf der vertikalen Achse auf der horizontalen Achse des Gehorsams echte Hörsamkeit und damit Resonanz eine nur sehr untergeordnete Rolle spielt. Hält man zum zweiten das hier vorgestellte Konzept eines zwischenmenschlich zu übenden Gehorsams zusammen mit den von Klaus Mertes gebündelten theologischen Kennzeichen geistlichen Machtmissbrauchs, dann lässt sich unschwer eine Verbindungslinie ziehen. Zentrales Kennzeichen spirituellen Missbrauchs ist nach Mertes „die Verwechslung von geistlichen Personen mit der Stimme Gottes“ (Mertes 2019, 93), was sowohl Beziehungen im Kontext geistlicher Begleitung inklusive Beichte betreffen kann als auch zwischen kirchlichen Oberen und denen, für die sie Leitungsverantwortung haben. Dabei kann die Verwechslung von einer der Beziehungsseiten geschehen oder sogar von beiden. Eng verbunden mit dieser theologischen Überdetermination und Sakralisierung von Begleitenden und Oberen, die Mertes als Verstoß gegen das erste Gebot einordnet, ist die Forderung von bedingungslosem Gehorsam, der normativ als Weg zum gelingenden Leben herausgestellt wird. „Der innere Kulminationspunkt, auf den alles hinausläuft, ist die Forderung nach dem unbedingten Unterwerfungsakt unter die Autorität, nach dem Motto: „Die Autorität hat immer Recht, auch dann, wenn sie nicht Recht hat [...]. Es geht nicht um Inhalte, sondern um Unterwerfung“ (Mertes, 2019, 99–100). Nicht selten stellt sich dabei bei den Geschädigten eine Selbstentfremdung ein (Schulz 2022, 63–64, 67, 81): ein massives Misstrauen gegenüber dem eigenen Verstand und dem eigenen emotionalen Erleben, verbunden mit einer Verkümmern der Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen.⁷ Spiritueller Machtmissbrauch gleicht deshalb der Manipulation von Navigationsinstrumenten (Fernández 2023, 163).

⁷ Dass pathologische Gehorsamsstrukturen entmenslichen und eigene Wünsche, Gefühle und Wahrnehmungen zunächst mit Scham besetzen, dann zum Schweigen bringen und zu einem „Selbstwertverlust“ führen können, hat aus psychoanalytischer Sicht eindrücklich Arno Gruen analysiert (Gruen 2022, 32, 45, 46).

3 Resonanztheoretische Anregungen zur Transformation der Lebensform Gehorsam

Im Durchgang durch das Gehorsamskonzept bei Franz von Sales haben sich einerseits auf der normativen Ebene Deutungsmuster und entsprechende Verhaltenserwartungen gezeigt, deren Persistenz in der Gegenwart zu fehlenden Passungen und Dysfunktionalitäten geführt hat. Es dürfte nachvollziehbarer geworden sein, wie diese Einseitigkeiten auf der normativen Ebene in der Praxis invertiert wirksam sind und bei davon betroffenen Menschen erhebliche Leidensgeschichten auslösen können. Eine Problemlösung und Transformation sind also angezeigt. Zugleich lässt sich mit Rahel Jaeggi entdecken, dass dieses klassische Konzept im Blick auf die vertikale Achse, die man in Teilen wirklich als Resonanzachse bezeichnen kann, nicht rein negativ beurteilt werden muss; in ihr ist bei aller Ambivalenz auch ein Potential vorhanden, das sich heben und an das sich anknüpfen lässt – allerdings nur auf dem Weg der Transformation.

Wie zu Beginn skizziert, soll im Folgenden gefragt werden, wie das Resonanzdenken Rosas sozusagen fremdprophetische Herausforderung und Inspiration sein kann zu einer Transformation der Lebensform in puncto Gehorsam, die tatsächlich das Potential birgt, anrufbar zu werden bzw. sich anrufbar zu halten, vertikal und horizontal. Wie kann im Sinne Rosas ein zugleich affizierter, selbstwirksamer und die Unverfügbarkeit wahrer Umgang mit dem ambivalenten Erbe des Gehorsams aussehen?

3.1 Die Unverfügbarkeit Gottes und des Menschen wahren

Das vierte Kennzeichen gelungener Resonanzerfahrungen ist nach Rosa das Moment der Unverfügbarkeit (Rosa 2019b, 44–46). Gewalterfahrungen im Rahmen der vertikalen Resonanzachse von Religion siedelt er auf der Missachtung dieser Ebene an und erklärt sie als „Versuch, das Unverfügbare verfügbar zu machen“ (Rosa 2023, 451). Spirituell affizierte Menschen verwechselten ihre Selbstwirksamkeit mit der Logik des Kontrollierens und Beherrschens. Man versuche dann, Menschen und Dinge unter Kontrolle zu bringen, anstatt sie zu erreichen und zu berühren.

Darin liegt für die Lebensform Gehorsam der Denkanstoß, genau hinzuschauen, inwieweit diese Unverfügbarkeit auf der normativen Ebene und dann in der praktischen Umsetzung gewahrt bleibt. In diesem Zusammenhang ist kritisch zu hinterfragen, wenn die vertikale Achse (der Gottesgehorsam) quasi ungebrochen in die horizontale Achse übersetzt wird (den Gehorsam in asymmetrischen zwischenmenschlichen Beziehungen). Allen Weisungen ist ja, wie gezeigt wurde,

mit dem deutenden Passepartout zu begegnen, dass wer den Oberen hört, die Stimme Gottes hört. Die Versuchung zur Verfügbarmachung Gottes und zugleich der Verfügbarmachung derer, die eine Weisung empfangen, liegt hier geradezu auf der Hand und ist, wie die Fälle sexualisierter und spiritueller Gewalt zeigen, nicht nur eine theoretische Versuchung geblieben. Karl Rahner hat hier schon 1973 eine Entmythologisierung des Gehorsams angemahnt: Der kirchliche Entscheidungsträger sei nicht Stellvertreter Gottes, insofern er eine besondere göttliche Inspiration, Erleuchtung und Sonderprovidenz für sich und all seine Entscheidungen beanspruchen könnte (Rahner 1973, 116). So wertvoll und ausgesprochen wünschenswert es ist, wenn Verantwortliche anstehende Entscheidungen vorher ins Gebet nehmen und nach Gottes Willen suchen, der Verweis darauf darf nicht dazu führen, die Entscheidungen mit einer Aura der Unfehlbarkeit zu umgeben, der sich das Gegenüber dann zu beugen hat. Zudem ist bei der quasi ungebrochenen Übersetzung der vertikalen in die horizontale Achse der Gottesgehorsam kaum mehr als kritisches Korrektiv gegenüber den Weisungen einer menschlich-kirchlichen Autorität gewahrt, woran Klaus Demmer zurecht erinnert: „Der Gehorsam gegenüber Gott geht allem Gehorsam gegenüber dem Menschen voraus und setzt ihm die Grenze. Er macht frei angesichts menschlicher Totalitätsansprüche“ (Demmer 1992, 472). Der Gottesgehorsam als kritisches Korrektiv würde z. B. bedeuten, die eigene unantastbare Würde als Ebenbild Gottes ernst zu nehmen und so gerade nicht alles mit sich machen zu lassen, so z. B. in den erwähnten Beispielen Angespucktwerden und investigative Fragen bei der Beichte.

3.2 Die Selbstwirksamkeit und Freiheit nicht unterminieren

Auch das zweite Moment gelungener Resonanz Erfahrungen ist im Blick auf die Lebensform Gehorsam zur Geltung zu bringen: das Moment der Selbstwirksamkeit. So bedeutend es ist, sich von einer anderen Stimme bzw. einem Weltausschnitt etwas sagen und sich davon affizieren zu lassen, genauso grundlegend ist es, sich mit eigener Stimme antwortend als wirksam zu erleben. Resonanz sei „bidirektional“ (Rosa 2023, 755)⁸ und nicht auf das eher passiv-empfindliche Affiziertwerden einzugrenzen. Insofern betont Rosa, dass „Autonomie eine wichtige Voraussetzung für die Etablierung resonanter Weltbeziehungen“ (Rosa 2023, 313) ist. Zwingende und unterdrückende Fremdbestimmung gleiche, metaphorisch gesprochen, dem Festhalten des Resonanzdrahtes und verhindere dessen freies

⁸ In dieser Perspektive erweist sich die bei Franz von Sales verwendete Gehorsamsmetapher des „formbaren Wachses“ als einseitig.

Schwingen (Rosa 2023, 755). Wer behindert werde, eine eigene Stimme zu entwickeln, der werde nicht resonanzfähig. Vor diesem Hintergrund resümiert Rosa: „Eine Kritik der Resonanzverhältnisse zielt also notwendig auf Emanzipation und Autonomie“ (Rosa 2023, 755). Entsprechend plädiert Rosa für eine Haltung der Achtung, ja sogar Ehrfurcht vor dem/der sprechenden Anderen und dessen/deren eigener Stimme (Rosa 2019a, 48).

Auch darin liegt ein wichtiger Denkanstoß für die Transformation der Lebensform Gehorsam in Richtung eines Resonanzgeschehens. Zu würdigen ist ausdrücklich, dass dieses Freiheitsdenken bei Franz von Sales in der vertikalen Achse im Blick auf die für ihn äußerst bedeutsamen Einsprechungen eine wichtige Rolle spielt. Hier erscheint der Mensch als in seiner Freiheit umworben und gelockt. Wenn Walter Kasper betont hat, dass sich die Herausbildung der neuzeitlichen Autonomie „gegen ein repressiv gewordenenes Verständnis von Theonomie“ (Kasper 1980, 25) und demzufolge von Gehorsam behaupten musste, lassen sich hier erste Ansätze in diese Richtung feststellen. Allerdings bleibt dieses Freiheitsdenken dann sozusagen in der vertikalen Achse stecken und wäre für die Gegenwart konsequent auf die horizontale Achse auszudehnen.

Mit der Brille Rosas gelesen weist diese horizontale Achse bei Franz von Sales eine deutliche Tendenz auf, die eigene Stimme der Gehorchenden unterentwickelt zu lassen, ja regelrecht einer Repulsion der eigenen Stimme Vorschub zu leisten, wenn dazu herausgefordert wird, das eigene Urteil zum Schweigen zu bringen, sich selbst jedes kritische Wort abzuschneiden, sich führen zu lassen wie ein kleines Kind, den eigenen Willen und Verstand untergehen zu lassen und der Mensch mit abgetötetem Urteil und blind geleisteten Gehorsam zum Idealbild erkoren wird. Die Persistenz solcher Forderung eines blinden Gehorsams, verbunden mit einer Ablehnung von Vernunft und kritischem Denken, lässt sich bis in die Gegenwart hinein verfolgen (Fernández 2023, 165–166). Die dispositionale Grundannahme, dass in der Weisung des/der Anderen Gottes Wille hörbar werde, und die ihr entsprechende erwartete Verfügbarkeit führt zu einer dispositionalen Unterdrückung von Resonanzimpulsen aus dem eigenen Selbst. Der mitunter geäußerte Eindruck, dass Menschen, die in der „klassischen“ Lebensform Gehorsam sozialisiert wurden, nie wirklich erwachsen geworden sind, dürfte hiermit zusammenhängen.⁹

Wesentliche Schritte, diese Selbstwirksamkeit nicht zu unterminieren und den Gehorsam „freiheitskompatibler“ zu formulieren, ist Karl Rahner 1973 mit seinem

⁹ Der Benediktiner Thomas Quartier zitiert einen akademischen Kollegen mit der Aussage: „Die meisten Mönche sind doch nie wirklich erwachsen geworden. Ihr infantiles Verhalten zeigt sich darin, dass sie selber keine Entscheidungen treffen können und zugleich kindisch gegen ihren Abt rebellieren“ (Quartier 2018, 126).

wegweisenden Artikel zum Ordensgehorsam gegangen. Unmissverständlich stellte er seinerzeit klar, dass der Gehorchende nicht und niemals seine Freiheit opfert, die „ein wesentliches und unveräußerliches Gut der menschlichen Existenz ist“ (Rahner 1973, 122). Man opfere nicht seine Freiheit, sondern setze sich zur Verwirklichung seiner Freiheit den Bindungen aus, die die frei gewählte Sache mit sich bringt.

Rosas Kritik der Resonanzverhältnisse in Bezug auf Freiheit und Autonomie bedeutet ausdrücklich nicht, dass asymmetrische Autoritätsbeziehungen für ihn grundsätzlich keine Resonanzverhältnisse sein können: „Sich *von anderen etwas sagen zu lassen* ist geradezu Bestandteil auch eines medioaktiven Weltverhältnisses, solange dies nicht die Erfahrung und die Erwartung von Selbstwirksamkeit unterminiert“ (Rosa 2019a, 51).

3.3 Mediopassive Problemlösung

Ich hatte herausgearbeitet, dass im Vollzug des Gehorsams der zielbezogene Inhalt der Weisung oder des Anliegens kein nennenswertes Eigengewicht besitzt bzw. dass diese Zielfokussierung allein von denen zu gewährleisten ist, die Leitungsverantwortung haben. Was es in einer konkret gegebenen Situation bedeutet, sich resonant zu zeigen für das Evangelium oder etwa das eigene Ordenscharisma zu leben und eine entsprechende Problemlösung zu finden, zeigt sich nur in einer Einbahnstraße und einer Top-down-Kommunikation. Wenn es nun aber ein deutliches Desiderat einer zeitgemäßen Gehorsamstheologie ist, die Selbstwirksamkeit aller Beteiligten nicht zu unterminieren, sondern sie zu achten, folgt daraus ein Plädoyer für ein Gehorsamsverständnis, das bei aller durchaus möglichen Asymmetrie von einem partizipativen Leitungsstil und einer wechselseitig konstitutiven und kooperativ-zusammenwirkenden Beziehung ausgeht, eben einer Resonanzbeziehung. Hartmut Rosa nennt solche Beziehungen bzw. Geschehen „mediopassiv“, insofern sich in ihnen etwas ereignet, das nicht Täter und Opfer produziert (Rosa 2019a, 46). „In einer solchen Beziehung ist nicht die eine Seite ‚Täter/Souverän/Aktiv‘ und die andere ‚Opfer/Abhängig/Passiv‘, sondern alles, was geschieht, vollzieht sich gleichsam als Antwortgeschehen zwischen beiden Seiten“ (Rosa 2019a, 45). Wann immer möglich wäre ein gemeinsames stereophones Hören einzuüben auf den Anrufcharakter der konkret gegebenen Situation, auf Schrift und geistlich-theologische Tradition, die jeweils vorhandenen Ressourcen der Akteur:innen, ggf. das besondere Charisma einer Gemeinschaft etc. In der Tat sollte „der Gehorsam als ein intersubjektives Geschehen deutlich werden, das [...] als Ort innerhalb einer konkreten Gemeinschaft zu bestimmen ist, die nach dem Willen Gottes sucht“ (Nies 2024, 58). Das schließt den Verzicht aller Beteiligten darauf ein,

die Antwort schon im Vorhinein klar zu haben und nur noch durchsetzen zu wollen.

3.4 Moderation des eigenen Begehrens

Franz von Sales hatte, wenn auch mit einer gewissen polemischen Zuspitzung, von der Gefahr gesprochen, das eigene Urteil für unfehlbar zu halten und vor allem die eigenen Bedürfnisse im Blick zu haben. Das negative Kontrastbild zur zweiten Stufe des horizontalen Gehorsams benennt er entsprechend als Lässigkeit und Teilnahmslosigkeit gegenüber den Gefährten und deren Bedürfnissen und Nöten. Genau diese Haltung des Um-sich-Kreisens beschreibt Hartmut Rosa als Sünde: „In resonanztheoretischer Deutung wäre Sünde [...] als Zustand der Resonanzlosigkeit oder vielmehr der *Resonanzunwilligkeit* zu verstehen, in dem ein Subjekt keine Stimme außer der eigenen zu hören bereit, willens und fähig ist“ (Rosa 2023, 447).

Hieran lassen sich Rosas Gedanken zum Spannungsverhältnis zwischen begehrend-affektiven und bewertend-kognitiven Beziehungen zur Welt bzw. zwischen affektiver Begehrenslandkarte und moralischer Bewertungslandkarte anschließen (Rosa 2023, 225–235, hier 230–231). Letztere geben mit sog. „starken Wertungen“ Orientierung im moralischen Raum und „definieren die ‚Berge‘ des Anzustrebenden und die ‚Täler‘ des zu Vermeidenden“ (Rosa 2023, 228). Moralische Landkarten bergen „substanzielle ethische Konzeptionen [...], die einen ontologischen Entwurf dessen, *worauf es ankommt*, was wichtig ist, beinhalten“ (Rosa 2023, 227), wobei diese ethischen Konzeptionen der starken Wertungen in der Wahrnehmung der Subjekte nicht von diesen selbst stammen und herausfordern, gelebt zu werden unabhängig davon, ob einem der Sinn danach steht. Im Unterschied zu diesen starken Wertungen geben die schwachen Wertungen an, was Menschen begehren, wünschen und worauf sie Lust haben. Rosa betont, dass der menschliche Weltbezug immer „evaluativ doppelkodiert“ (Rosa 2023, 230) sei und der Mensch immer zwischen beiden Evaluationsdimensionen oszilliere, wobei das Begehren sich gegenüber der moralischen Landkarte „erstaunlich widerborstig“ (Rosa 2023, 230) zeigen kann, etwa wenn Menschen Dinge begehren, die dissonant sind zu ihren starken Wertungen. Rosa deutet an, dass es in diesem Spannungsverhältnis um eine Moderation zwischen beiden Wertungen geht. Wenn man auf Dauer immer zugunsten der starken Wertungen die schwachen ignoriert oder verdrängt, bleibe die Selbstbeziehung stumm und büße der Mensch den vibrierenden Draht zur Welt ein. Lässt man sich dagegen nur von den schwachen Bewertungen bestimmen, sei man nicht resonanzsensibel für ein mit eigener Stimme sprechendes Gegenüber.

Gehorsam, vor diesem Hintergrund transformiert und neu ausbuchstabiert, würde bedeuten, ihn einerseits zu verstehen als Ruf in die Freiheit von einer Diktatur der Selbstsucht (Quartier 2018, 125, 135, 139) oder als „Mündigkeit, die über die eigenen narzisstischen Selbstbefriedigungs- und Selbstdurchsetzungswünsche hinauswächst“ (Greshake 1984, 28), andererseits aber auch als moderierende Fähigkeit zwischen eigenen Bedürfnissen und den starken Wertungen gemeinschaftlicher Verbindlichkeiten etc. In diesem Sinn ist das Aufgeben des Eigenwillens, von dem in klassischen Texten oft die Rede ist, konsequent nicht als Aufgabe von Freiheit zu interpretieren, sondern so, wie es Michael Casey formuliert hat: „Der Eigenwille, den der Gehorsam bekämpft, ist ein [...] Wille, der sich schrankenlos an Selbsterhaltung und Selbstbelohnung klammert“ (Casey 2009, 104).

4 Fazit

Mit diesen vier Anregungen für eine Transformation der Lebensform Gehorsam wurde versucht, einen Lernweg zu unterstützen, der das Potential, vertikal und horizontal ein hörendes Herz einzuüben, wirkungsvoller hebt und zur Geltung kommen lässt. Auf diese Weise wurde eingeholt, was Hartmut Rosa als „mediopassives Geschichtsverständnis“ beschrieben hat: „Sein Kennzeichen ist es, in der Geschichte bzw. der geschichtlichen Erfahrung durchaus eine gewichtige, sprechende Stimme und damit ein Anderes zu hören, das uns auch heute noch etwas zu sagen hat; nicht so, dass es uns blindlings verpflichtet, aber auch nicht so, dass es uns nichts angeht, weil wir später geboren sind. Auf die Geschichte zu hören und ihr selbstwirksam zu antworten bedeutet dann, aus ihr einen Gestaltungsauftrag auch für die Zukunft zu gewinnen; einen Gestaltungsauftrag freilich, der uns eine selbstwirksame eigene Stimme, [...] gibt und lässt“ (Rosa 2019a, 49).

Bibliographie

- Benke, Christoph. 2018. *In der Nachfolge Jesu – Geschichte der christlichen Spiritualität*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Bours, Johannes und Franz Kamphaus. 1981. *Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit – Armut – Gehorsam*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Casey, Michael. 2009. *Fremd in der Stadt – Glaube und Werte in der Regel des heiligen Benedikt*. St. Ottilien: Eos.
- Demmer, Klaus. 1992. Art. „Gehorsam.“ In *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hg.v. Christian Schütz. 472 – 473. Freiburg i. Br.: Herder.

- Franz von Sales. *DASal 1–12* (= *Deutsche Ausgabe der Werke des heiligen Franz von Sales*), hg. v. Franz Reisinger und Anton Nobis. 1959 bis 1983. Eichstätt: Franz-Sales-Verlag.
- Franziskus. 2022. *Totum amoris est*. https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_letters/documents/20221228-totum-amoris-est.html (zuletzt abgerufen am 15.02.2024).
- Fernandes, Samuel. 2023. „Missbrauch des Gewissens erkennen.“ *LS* 74: 162–167.
- Greshake, Gisbert. 1984. *Gottes Willen tun – Gehorsam und geistliche Unterscheidung*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Gruen, Arno. ¹⁴2022. *Wider den Gehorsam*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hilpert, Konrad. 1995. *Art. Gehorsam III. Theologisch-ethisch*. LThK Bd. 4. 360–362. Freiburg i. Br.: Herder.
- Ignatius von Loyola. 1998. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übersetzt von Peter Knauer. Würzburg: Echter.
- Jaeggi, Rahel. ³2020. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Kasper, Walter. 1980. „Autonomie und Theonomie – Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt.“ In *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube – Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, hg. v. Helmut Weber/Dietmar Mieth. 17–41. Düsseldorf: Patmos.
- Laun, Andreas. 1989. „Freiheit und Gehorsam im salesianischen Verständnis.“ *Jahrbuch für salesianische Studien* 22: 71–106.
- Mertes, Klaus. 2019. „Geistlicher Missbrauch – Theologische Anmerkungen.“ *StZ* 144: 93–102.
- Miggelbrink, Ralf. 2019. „Freiheit und Wahrheit im geistlichen Leben – Zur aktuellen Debatte über den Freiheitsbegriff.“ *GuL* 92: 280–289.
- Molinski, Waldemar, 1968, „Art. Gehorsam.“ *SM* Bd. 2, 196–205. Freiburg i. Br.: Herder.
- Nies, Jörg. 2024. „Notwendige Neuausrichtung? Zum Gehorsam der Gesellschaft Jesu und in der Kirche.“ *GuL* 96: 52–60.
- Quartier, Thomas. 2018. *Heilige Wut – Mönch sein heißt radikal sein*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Radcliffe, Timothy. 2001. *Gemeinschaft im Dialog – Ermutigung zum Ordensleben*. Leipzig: Benno.
- Rahner, Karl. 1973. „Was heißt Ordensgehorsam? Überlegungen für eine heutige Theologie des Ordenslebens.“ *GuL* 46: 115–126.
- Rosa, Hartmut. 2019a. „‘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. 2019b. *Unverfügbarkeit*. Wien/Salzburg: Residenz.
- Rosa, Hartmut. ⁵2022. *Demokratie braucht Religion – Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*. München: Kösel.
- Rosa, Hartmut. ⁷2023. *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rotzetter, Anton. 2008. *Art. „Gehorsam.“* In *Lexikon christlicher Spiritualität*, 189. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schockenhoff, Eberhard. 2005. „Grundgebot Liebe: Wege moralischen Argumentierens.“ In *Ethik im Brennpunkt*, hg. v. Heinrich Schmidinger und Gregor Maria Hoff, 25–56. Innsbruck/Wien: Tyrolia.
- Schulz, Hannah A. 2022. *Bei euch soll es nicht so sein! Missbrauch geistlicher Autorität*. Würzburg: Echter.
- Sudbrack, Josef. 1983. *Das goldene Zeitalter der französischen Mystik – Glanz und Elend einer Epoche, in Christus in uns – Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen* (= Herrenalber Texte 46), hg. v. Wolfgang Böhme. 31–52. Karlsruhe: Tron.

- Theobald, Michael. 1995. Art. „Gehorsam I. Biblisch-theologisch.“ *LThK* Bd. 4. Freiburg i. Br.: Herder: 358 – 359.
- Waajman, Kees. 2007. *Handbuch der Spiritualität, Bd. 3: Formen – Grundlagen – Methoden*: Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Wagner, Doris. 2019. *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br.: Herder.

Daniela Blum

In einer Welt mit, in einer Welt ohne Gott

Zum Zusammenhang von Gottesbeziehung und Weltbezug bei
Maria von Oignies und Madeleine Delbrêl

Maria von Oignies (1177–1213) gilt als erste Begine überhaupt. Sie wird in der Forschung den unabhängig lebenden, semireligi sen, das heißt außerhalb einer festen Klostersgemeinschaft lebenden Frauen (*semireligiosae* bzw. *mulieres religiosae*) zugeordnet. Ihr mittelalterlicher Kontext kann als theonom bezeichnet werden; Gott galt den allermeisten Menschen ihrer Zeit und auch ihr selbst als selbstverständlicher Teil der Wirklichkeit. Madeleine Delbrêl (1904–1964) entschied sich ebenfalls für ein religiöses Leben in der Welt und nicht für eine klösterliche Existenz. Konkret versuchte sie sich an einem mystisch-caritativen Leben in einem atheistischen Umfeld. Sie benannte diesen spezifischen Kontext in ihrem Werk, reflektierte seine Bedeutung und integrierte ihn in ihr Denken. Insofern scheint sie ein gutes Beispiel, um zu fragen, wie sich in einem atheistischen Kontext eine Gottesbeziehung artikuliert und dieser Kontext umgekehrt persönliche Entscheidungen und religiöse Lebensformen beeinflusst.

Unterscheiden sich religiöse Gottes- und Weltbeziehungen in verschiedenen Epochen und konkret in diesen beiden Biographien grundlegend? Oder ist der jeweilige Kontext gar nicht so entscheidend für die Ausgestaltung einer religiösen Lebensform? Der theoretische Rahmen der resonanztheoretischen Überlegungen Hartmut Rosas liefert für eine Annäherung an diesen epochen bergreifenden Vergleich einen hilfreichen Rahmen, insofern er unterschiedliche Formen menschlicher Beziehungen zu Welt und Umwelt strukturiert. In diesem Beitrag soll daher das Resonanzverhältnis von Gottesbeziehung, Weltbezug und Lebensform untersucht werden, welches in den schriftlichen Quellen über die beiden Mystikerinnen deutlich wird. Diese Lebensformen und ihr spezifischer Gottesbezug sollen zunächst vorgestellt werden (1.), um sie dann in ihren jeweiligen historischen Kontexten und – mit Hartmut Rosa – in ihren institutionalisierten „Weltbeziehungen“ (Rosa 2023, 671) zu verorten (2.). Am Ende stehen dann einerseits die Frage, inwiefern diese Kontexte Selbst-, Welt- und Gottesbezug in einem resonanztheoretischen Raster beeinflussten (3.), und andererseits das Fazit mit grundsätzlichen Überlegungen zum Resonanzverhältnis von Gottesbezug und Lebensform (4.).

1 Zwei historische Lebensformen

Maria von Oignies stammte aus Nivelles und wurde als junge Frau verheiratet. Zusammen mit ihrem Mann entschied sie sich für ein keusches Leben und pflegte mit ihm die Aussätzigen im Leprosenhaus in Willenbroek. Später zog sie sich – wohl mit der Zustimmung ihres Mannes – nach Oignies und in den Umkreis der dortigen Augustinerchorherren zurück, wo sie einen Kreis gleichgesinnter Frauen und anderer Asketen um sich sammelte (Geyer 2014, 24–46). Diese Lebensform ermöglichte es ihr, etwas zu verwirklichen, was bis dahin ein Widerspruch war: als Frau religiös in der Welt zu leben (Geyer 2014, 26). Die Lebensform war unmittelbar an die Entwicklung der Städte und des Handels im 12. Jahrhundert geknüpft; erst die aufkeimenden Städte boten den Frauen die Möglichkeit eines eigenständigen Erwerbslebens, geistesgeschichtlich aber auch erste „Ansätze von Individualität und individueller Freiheitssuche“ (Geyer 2014, 30). Das, was später als *Beginentum* bezeichnet wird, entstand in diesen kleinen Zirkeln von verheirateten Laienfrauen am Rhein, an der Mosel, in Nordfrankreich und eben in Flandern und Brabant.

Diesem Beitrag liegt ein hagiographischer Text zugrunde, die *Vita Mariae Oigniacensis* (VMO). Diese Vita ist ein gattungsgeschichtliches Novum. Sie bildet die „erste spirituelle Biographie des Mittelalters einer Frau“ und ist ein „Prototyp für spätere Darstellungen von hochmittelalterlicher neuer Heiligkeit“ (Geyer 2014, 15). Sie wurde 1215 von ihrem geistlichen Freund und Mentor Jakob von Vitry (1160/70–1240) verfasst. Er hatte sich in Oignies niedergelassen, um in ihrer Nähe zu leben. Insofern eine Nähe des Verfassers zur Protagonistin bestand und die Vita nur zwei Jahre nach ihrem Tod entstanden ist, liegt der Vita wohl eine reale Person zugrunde. Viten dieser Zeit präsentieren keine biographischen Fakten, sondern ein Amalgam aus kulturellen Ideen, individuellen Bestrebungen, bürgerlichem Selbstbewusstsein und sakraler Vermarktung (Newman 2003, xxxix). In dieser normativen Stoßrichtung deutete Jakob von Vitry auch die Funktion der Vita im Prolog an: Er empfahl das Leben der Maria von Oignies der Erbauung, Ermahnung und Bewunderung, aber nicht der Nachahmung (Geyer 2014, 46–47). Explizit machte Jakob deutlich, dass Maria ihr Leben „auf Grund eines Vorrechts der Gnade“ und damit unter dem Vorzeichen einer spezifischen Berufung führte, und schränkte ein, dass „die Vorrechte weniger Menschen kein allgemeines Gesetz begründen“ (VMO I, §12). Die Vita ist in den zeitgenössischen Ketzerkampf eingebettet, den auch Jakob von Vitry selbst führte: Ihm dienten die Brabanter Beginen als Beispiel einer weiblichen Lebensform, die in aller religiösen Vehemenz auch innerhalb der Orthodoxie möglich war. Maria von Oignies und ihr Kreis unterschieden sich weniger in der radikalen Lebensform, als in ihrer Orientierung an Kirche, Klerus und Sakramenten von den Katharer:innen, die im Südfrankreich

dieser Zeit eine ernst zu nehmende Alternative zum katholischen Christentum bildeten. Die zutiefst apologetische Funktion der Vita ist entscheidend für ihre Hermeneutik.

Das semireligiöse Leben ermöglichte es den Frauen, am aufkeimenden Ideal des Büsserlebens teilzuhaben. Frauen um 1200 waren von allen innovativen religiösen Lebensformen zunächst ausgeschlossen. Das betraf natürlich den Kleinstand, der zu dieser Zeit eine Umdeutung und Neuakzentuierung erfuhr. Das Priestertum entwickelte sich zu einem geistlichen Stand mit einer ganz neuen Würde und einem sehr spezifischen Aufgabengebiet – nämlich der Spendung der Sakramente, die im IV. Laterankonzil (1215) insgesamt mit neuer Aufmerksamkeit belegt wurden. Man kann von der Ausbildung eines eigenen Priesterverständnisses im Sinne eines eigenständigen innerkirchlichen Körpers im Zuge der Gregorianischen Reform und des IV. Lateranums sprechen (Mulder-Bakker 2006, 27). Diese Reformbewegungen führten zur Herausbildung einer „new and cosmopolitan clerical elite, formally defined by ordination but distinguished and united above all by its common Latin culture“ (Moore 1996, 39). Die Frauen um 1200 waren aber nicht nur vom Priesteramt ausgeschlossen, ebenso waren ihnen die evangelikale Armut und das Wanderpredigtum verwehrt. Schließlich konnten sie auch am Kreuzzug nicht aktiv partizipieren; eine selbstständige Teilnahme von Frauen war nicht vorgesehen. Maria von Oignies sympathisierte im Laufe ihrer Vita mit all diesen modernen Lebensformen, wurde aber, so beschreibt es der Text, stets von ihrem Umfeld, insbesondere von Jakob von Vitry, an deren Verwirklichung gehindert. Im Umkehrschluss heißt das aber auch: Die Brabanter Frauen entwickelten ihre innovativen Lebensformen gerade deshalb, weil ihnen aufgrund ihres Geschlechts alle anderen religiösen Lebensformen verwehrt blieben (Blum 2019, 153).

Madeleine Delbrêl wurde 1904 in einem bürgerlichen Kleinstadtmilieu in der Dordogne geboren. Mit 19 Jahren bekehrte sie sich aus einem entschiedenen intellektuellen Atheismus zum Christentum. Die ursprüngliche Berufung, in ein Kloster der Karmelitinnen einzutreten, gab sie Anfang der 1930er Jahre zugunsten der Entscheidung auf, im Arbeiter:innenmilieu nach den evangelischen Räten von Keuschheit, Armut und Gehorsam zu leben. Sie machte eine Ausbildung zur Sozialarbeiterin und brach 1933 mit zwei Gefährtinnen in den Pariser Vorort Ivry auf. In Ivry, dem am dichtest besiedelten Industrieviertel der Stadt, lebten entwurzelte Menschen in proletarischen Zuständen, hausten mit ihren Familien in winzigen, unbeheizten Wohnungen, arbeiteten in Zwölf-Stunden-Schichten ohne Sozial- oder Krankenversicherungen und Urlaub, erkrankten in den metallverarbeitenden Fabriken, Werften und Lagern zu Tausenden an Tuberkulose oder verfielen dem Alkohol (Boismarmin 2010, 42–47). Delbrêl verbrachte über 30 Jahre in dieser Stadt, die zutiefst kommunistisch geprägt war, und partizipierte in verschiedenen Bereichen der städtischen und kirchlichen Sozialarbeit an der Berufung der Ar-

beiterpriester, das atheistische Arbeiter:innenmilieu als Ort apostolischer Mission zu begreifen. Zugleich bildete ihre sogenannte Equipe eines der vielen kreativen pastoralen Experimente, die das weitgehend säkularisierte Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hervorbrachte (Quisinsky 2015a, 40–41).

In Ivry erfuhr Delbrêl schnell die offene Feindschaft zwischen Kommunist:innen und Christ:innen. Sie interessierte sich zunächst für den Kommunismus, entschied sich aber dann in einer Art „zweiten Konversion“ (Schleinker 2015, 168) bewusst gegen eine Strömung, die von ihren Anhänger:innen Militanz im Namen des menschlichen Glücks ebenso einforderte wie einen radikalen Atheismus. Trotz dieser Entscheidung gehörten weiterhin viele Kommunist:innen zu den Weggefährt:innen und Kolleg:innen Delbrêls in Ivry. 1945 kündigte sie ihre Arbeit als kommunale Leiterin der Sozialdienste im Rathaus von Ivry und konzentrierte sich mehr auf die caritative Arbeit ihrer Equipe. Den Spannungen einer apostolischen Lebensform in einer kommunistischen Stadt wich Delbrêl nicht aus: „Als Christin lebt sie in maximaler Nähe zu den Kommunisten, arbeitet als kommunale Angestellte in der Hochburg des französischen Kommunismus und engagiert sich Schulter an Schulter mit ihren kommunistischen Geschwistern für die notleidende Bevölkerung“ (Eisenmann 2019, 175–176). Innerhalb dieser spannungsgeladenen Kontexte, die von Seiten der römischen Kirche wie der französischen Marxist:innen noch aufgeladen wurden, lebte Delbrêl ein „Leben im Widerspruch“ (Delbrêl 1957²/2000, 154), wie sie es selbst nannte. Die erlebten Spannungen sind eingelassen in das Werk „Ville marxiste, terre de mission“ (1957²/2000), die einzige längere Schrift, die aus der Feder Delbrêls überliefert ist. Sie wollte damit sicherstellen, dass ihre vielen Vorträge im Umfeld Ivrys nicht als unkritische Solidarisierung mit dem Kommunismus missverstanden wurden. Außerdem wollte sie aus ihrer Perspektive festhalten, warum das in römischen Augen so gefährliche Apostolat im kommunistischen Umfeld und damit eine christliche Präsenz in urbanen Industrialisierungszentren, insbesondere im Experiment der Arbeiter:innenpriester, notwendig und wichtig war (Boehme 2000, 10). Für sie stellte ein atheistisches Umfeld nicht automatisch eine Gefahr für den Glauben dar. Gleich zu Beginn nahm sie ihre Leser:innen mit auf einen Spaziergang durch Ivry und kontextualisierte ihre Überlegungen in dieses proletarisch-marxistische Umfeld (Delbrêl 1957²/2000, 47–56).

Doch nicht nur zum Kommunismus, auch zur Kirche lebten Delbrêl und ihre Gemeinschaft in einem schillernden Spannungsverhältnis. Sie entschieden sich ganz bewusst für ein Leben im Laienstand – in der Verwirklichung keines anderen Gelübdes außer dem des Taufversprechens, in freiwilliger Bindung aneinander und in der Befolgung der evangelischen Räte. Dabei definierte Delbrêl ihre Lebensform nicht vom Laienstand her, sondern von dem Willen, in den Kern der Liebe einzutauchen und von dort her den Alltag zu gestalten. Weder ein Gewand noch ein

Gelübde sollte sie von den Menschen der Welt trennen. Die Originalität ihrer Lebensform lag in dem Paradox einer „an Freiheitsliebe grenzende[n] Distanz zu jeder Form von kirchlichen Organisationen (auch zur Ortspfarrei)“ (Boehme 1997, 48) einerseits und einem leidenschaftlichen und bedingungslosen Festhalten an der Kirche andererseits. Für Delbrêl war die Kirche nicht vom Evangelium zu trennen, weil Christus sich als fleischgewordener Gottessohn im Evangelium offenbart und sich in der Kirche fortsetzt. Die Kirche wurde daher zum Fundament ihrer Lebensform, das Evangelium in der Welt zu leben (Boehme 1997, 140–141). Umgekehrt aber stellte die Kirche im Laufe der 1940er Jahre große Anfragen an das Experiment einer solchen, nicht-institutionalisierten Lebensform (Schleinzer 2015, 147–157). In den folgenden Jahren überlegte Delbrêl zwar, ihre Equipe als kirchliche Weltgemeinschaft anerkennen zu lassen oder der Mission de France oder einem S  kularinstitut anzugliedern, am Ende beharrte sie aber auf dem Spezifikum ihrer Berufung (Boehme 1997, 48–90). Jedenfalls boten gerade diese Lebensform und ihr Welt- und Kirchenverh  ltnis ein hohes Anfragepotential. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

2 Zwei historische Kontexte: Subjekt-Welt-Verhältnisse

Hartmut Rosa entwickelt mit seinen Überlegungen zur Resonanz nicht nur eine Theorie der Weltbeziehungen, sondern kontextualisiert sie auch in historische Zusammenhänge. Zentraler Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die S  kularisierungstheorie des kanadischen Religionsphilosophen Charles Taylor, über den Rosa seine Dissertation verfasst hat (Rosa 1998). Taylors Überlegungen bilden eine „inspirierende Aufforderung“ (Rosa 2012, 10) zu seiner Soziologie der Weltbeziehung. Im Folgenden möchte ich die religionsgeschichtlichen Überlegungen Taylors und ihre Transformation bei Rosa kurz umreißen. Sie sind insofern relevant, als Rosa davon ausgeht, dass alles menschliche Leben von vorgängigen Paradigmen abhängig ist, die Sprache, Weltkonzepte, Wertmuster, soziale Praxisformen, institutionelle Zusammenhänge und die „kognitiv-kategoriale Struktur zur Erfassung der Wirklichkeit“ (Rosa 2013, 33) enthalten. Weltbeziehungen sind also innerhalb unhintergehbbarer Formationen kontextualisiert:

Weltbeziehungen sind keine individuellen Leistungen, sondern in hohem, vielleicht entscheidendem Maße kulturell und strukturell institutionalisiert. Die Beziehungsformen, aus denen Subjekte und begegnende Objekte hervorgehen, sind in ihren Möglichkeiten, Varianzen und Grenzen präfiguriert durch die jeweils historisch realisierte soziokulturelle Formation – durch ihre Leitideen und Weltbilder ebenso wie durch ihre institutionalisierten Praktiken,

durch ihre Sprache und ihre Kunst, durch ihre Gestaltung von Raum und Zeit und durch ihre leiblichen Ausdrucksformen. Weltbeziehungen sind [...] zugleich eine Voraussetzung und Basis für die Etablierung und Realisierung einer soziokulturellen Formation wie auch deren durch Reifizierung und Naturalisierung gesichertes Ergebnis. (Rosa 2023, 671)

Die kulturellen und strukturellen Kontexte der europäischen Geschichte beschreibt Rosa mit Charles Taylor bis ungefähr 1500 als „verzauberte Welt“ (Taylor 2009, 67). In einem solchen Kontext wohnt den Dingen Sinn und Bedeutung inne; dadurch kommt ihnen eine enorme Kraft zu. Sie können Menschen, aber auch andere Dinge in der Welt kausal beeinflussen. Als historische Beispiele führt Taylor Heiligenreliquien an, die als von göttlichen Kräften erfüllt galten, aber auch Quecksilber, das als Heilmittel gegen Geschlechtskrankheiten eingesetzt wurde (Taylor 2009, 66–67). Sobald der Sinn nicht ausschließlich dem Geist vorbehalten sei, so analysiert Taylor weiter, verstehen Menschen Sinn als etwas, das sie durchdringe. Mit anderen Worten: Der Mensch begreift sich selbst als „porös“ (Taylor 2009, 68) und damit einem „Gefühl der Verwundbarkeit“ (Taylor 2009, 70) ausgeliefert. Ein anschauliches Beispiel dafür sind Dämonen, die in den Menschen eindringen und seinen Willen und sein Handeln beeinflussen können. Umgekehrt sind Krankheit und Sünde stark miteinander verbunden: Krankheit greift die gefährdete Seele an, Heilmittel können nur der büßenden Seele helfen. Diese Konzeption hat wesentliche Auswirkungen auf die Erfahrungsebene: Indem das Selbst durch Geister, Dämonen oder kosmische Kräfte verwundet werden kann, ist es immer mit Ängsten behaftet. In der verzauberten Welt sind also viele Grenzen verschwommen bzw. porös, die zwischen Akteur:innen und Kräften, zwischen Geist und Welt, zwischen dem Physischen und dem Sittlichen, zwischen dem Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft. Eine solche Ordnung hat auch Auswirkungen auf die Religion. Zum einen ist in einer verzauberten Welt eine atheistische Überzeugung kaum durchzuhalten, da Gott „die Rolle des herrschenden Geists spielt“ (Taylor 2009, 78), zum anderen fehlte – zumindest im Mittelalter – „das Angebot der positiven Option: der Entscheidung für den ausgrenzenden Humanismus“ (Taylor 2009, 78). In einer solchen Gesellschaft war der Druck in Richtung Orthodoxie enorm, galt doch die Vorstellung, dass eine Gesellschaft in Unordnung geraten musste, wenn sie einen Ketzer oder eine Ketzerin in ihrer Mitte duldet (Taylor 2009, 79–82).

Rosa folgt Taylor in der Deutung, dass das Subjekt sich in der verzauberten Welt, in der Welt also bis ungefähr 1500, als „poröse[s] Selbst“ (Rosa 2023, 651) konstituierte. Die dominante moderne Subjektkonstitution bezeichnet Taylor als „abgepufferte[s] Selbst“ (Taylor 2009, 79). Es räumt den Dingen keine Kausalkraft mehr ein und erfährt sich als „unverwundbares Wesen [...], als Gebieter der Bedeutungen, die die Dinge für es haben“ (Taylor 2009, 73). Der Begriff des „abgepufferte[n] Selbst“ (Taylor 2009, 79) überzeugt Rosa nicht, zeichne sich das mo-

derne Subjekt doch durch seine Geschlossenheit gegenüber der Welt in materieller und immaterieller Hinsicht aus. Es ist in keine Richtung mehr durchlässig. Rosa verwendet daher Taylors ursprünglichen Begriff des „punktförmige[n] Selbst“ (Taylor 1994, 309; Rosa 2023, 651), um die dominante Selbstkonstitution seit der Renaissance zu beschreiben. Diese Veränderung des Subjekt-Welt-Verhältnisses hat entscheidende Transformationen im religiösen Bereich nach sich gezogen: „Die Subjekte sind ins Zentrum gerückt, Gott ist zur Option geworden“ (Rosa 2023, 653). Weil Gott in der mittelalterlichen Welt eine phänomenale Realität und damit „ein konstitutiver Ankerpunkt der spätmittelalterlichen Selbst- und Weltinterpretation“ (Rosa 2023, 652) war, sei der Glaube unabwendbare Konsequenz dieser Weltbeschaffenheit gewesen. In der Moderne aber lassen sich politische Ordnung, Natur und Leben ohne Schöpfergott denken, nicht aber ohne unverwechselbare Individuen. Charles Taylor bezeichnet diesen fundamentalen Unterschied in der Weltbeziehung – und zwar für Gläubige und Atheist:innen – als „Nova-Effekt“ (Taylor 1994, 507–700).

Rosa ist sich bewusst, dass seine historischen Überlegungen sehr schematisch sind (Rosa 2023, 653–654). Trotzdem lassen sich Aspekte der von Taylor und Rosa beschriebenen mittelalterlichen Subjektkonstitution und des daraus abgeleiteten Subjekt-Welt-Verhältnisses in der Vita der Maria von Oignies zunächst wiederfinden. Sie wird, was vielleicht typisch ist für mystische Lebensformen, als äußerst transparent auf die transzendente Wirklichkeit hin beschrieben. Martinus Cawley formuliert für die Brabanter Viten des 12. und frühen 13. Jahrhunderts insgesamt: „They understood their mystical experiences as direct interventions of heaven, and an objective interplay with others living under the same roof.“ (Cawley 2003, 21) Die mystisch lebenden Frauen um 1200 erfuhren ihr eigenes Leben im permanenten Austausch mit dem Willen Gottes, mit den Jenseitsorten Himmel und Fegefeuer, den Seelenzuständen der Menschen in ihrem Umkreis und mit den unausgesprochenen Anliegen der Mitglieder ihres mystischen Zirkels. Ihre Gebete hatten einen direkten Einfluss auf Erden, im Himmel und im Fegefeuer. Auch Gegenstände sind in der Vita mit Sinn und Bedeutung aufgeladen: Die Vita erzählt davon, dass Maria mit Reliquien feierte und frohlockte (VMO I, §34 und §91). Ein anderes Mal sah sie Milch aus den Reliquien den hl. Nikolaus austreten (VMO I, §90). Am Ende ihres Lebens erfuhr sie Trost bei den Reliquien: „Bei ihrer letzten Krankheit aber trösteten sie [die Reliquien in der Kirche] sie mit der Zuneigung eines Mitleidenden und versprachen ihr die Fürsprache vor Gott und Lohn für ihre Mühe und Schutz.“ (VMO I, §34) Der geknechtete, gefolterte Leib löst erst psychische Leiden und dann eine schwere Krankheit aus (VMO I, §40). Taylor würde also von einer verzauberten Welt sprechen. Mit Rosa formuliert: Das Selbst der Maria von Oignies wird in ihrer Vita als äußerst porös, ja geradezu offen beschrieben. Die Porosität betrifft nicht nur das Subjekt-Welt-Verhältnis, sondern auch das Verhältnis zu einer transzen-

denten Wirklichkeit. Gott ist nicht nur unverhandelbar – ein typisches Element vormoderner Subjektkonstitution –, er ist Teil der phänomenalen Realität (Rosa 2023, 652). Insofern ist in dieser Vita auch die Grenze zwischen irdischer und transzendenter Welt porös oder, umgekehrt, die Gottesidee nicht in die transzendente Welt ausgelagert.

Zugleich aber bedeutet diese Porosität nicht, dass das Innenleben des Selbst nicht ausgebildet ist. Im Gegenteil, gerade auf das Innenleben ihrer Protagonist:innen legen die Viten aus dem Brabant besonderen Wert: „In short, and in sharp contrast to the hagiography of earlier centuries, these saints were collectively celebrated not for their outstanding leadership, brilliant preaching, or stupendous miracles, but for the intensity of their inner lives.“ (Newman 2003, xxxi) Dieser Befund gilt gerade auch für Maria von Oignies. Ihr inneres, oft psychisches Leben und Leiden wird entfaltet, ihre kontemplative Versenkung in die Menschlichkeit Christi und die trinitarischen Geheimnisse sowie ihre inneren Kämpfe mit Dämonen werden breit erzählt. Insofern verbindet die Vita die Durchlässigkeit des Subjekts mit seinem reich ausgebildeten Innenleben. In all dem bildet die Vita der Maria von Oignies ein mustergültiges Beispiel für ein „durchlässige[s], mit der Natur, der Gemeinschaft und der ‚Seelenwelt‘ intrinsisch verknüpfte[s] spätmittelalterliche[s] Selbst“ (Rosa 2012, 8).

Madeleine Delbrêl hingegen ist schwieriger in Rosas Modell der Selbst-Welt-Beziehungen einzuordnen. Vielmehr teilte sie in hohem Maße Rosas Diagnose, dass die Moderne an einer „Dominanz stummer Weltbeziehungen“ (Rosa 2023, 654) leide, ohne selbst daran zu partizipieren. Delbrêl beschrieb, dass das Leben der Kommunist:innen in Ivry bestimmt sei von einer „doppelten Unstimmigkeit im Alltag“ (Delbrêl 1957/2000, 56). Einerseits führe der Geist des historischen Materialismus dazu, dass sich Menschen nach praktischen Dingen eines angenehmeren Lebens sehnten und dabei die Technik den Menschen nach ihrem Bilde forme (Delbrêl 1957/2000, 57–59). Andererseits dominiere ein wissenschaftlicher und fundamentalistischer Atheismus, der vom Menschen verlange, sein Leben in den Dienst einer künftigen Menschheit zu stellen. Der christliche Glaube werde in diesem Umfeld als blinder Idealismus abgetan (Delbrêl 1957/2000, 59–61). Delbrêl beobachtete also gerade in ihrer kommunistischen Nachbarschaft eine große Geschlossenheit der modernen Subjekte und einen konsequenten Ausschluss der Option Gott aus jeder Wirklichkeitskonstitution. Interessanterweise sind in ihrer Wahrnehmung beide Phänomene unmittelbar miteinander verknüpft – so wie in der Beschreibung Taylors und Rosas (Rosa 2023, 651–653). Ihr eigenes apostolisches Engagement in dieses abgeschlossen-atheistische Umfeld hinein begriff sie als Einsatz, der in die Welt und in die Wirklichkeit Gottes hinein vorstoßen musste: „Wo der Marxismus in straff organisierter, konzentrierter, ungeschwächter Form auftritt, ist nicht nur eine christliche Präsenz gefordert, sondern auch ein über-

zeugendes Leben aus dem Glauben, ein entschlossenes religiöses Leben, und dazu noch ein apostolisches Leben. Ein apostolisches Leben, das sich hüten mu[ss], ein apostolischer Humanismus zu werden.“ (Delbrêl 1957/2000, 141) Erst wo das Apostolat laut nach Gott rufe und zwar in einer den Menschen verständlichen Sprache, erreiche es seine Bestimmung; ein bloß caritatives Engagement sei kein Apostolat. Delbrêl konstruierte ihr Selbst nicht in einer verzauberten Welt. Aber für sie war ein zur Welt und zu den Menschen offenes Subjekt nur dann möglich, wenn es zur Berufung wurde, „zur Berufung für Gott, zur Berufung zu Gott hin, zur Berufung des glaubenden Menschen, sich selbst und alles, was existiert, an Gott zu binden“ (Delbrêl 1957/2000, 142).

3 Resonanz: Gottesbezug, Weltbezug und Lebensform

Hartmut Rosa unterscheidet mindestens drei Dimensionen der Welt- und damit Resonanzbeziehungen. Diese drei Dimensionen ermöglichen auf unterschiedliche Weise jene „lebendige[n] Antwortbeziehung[en]“ (Rosa 2023, 334), um die Rosas Werk kreist. Die horizontale Dimension umfasst die sozialen Beziehungen zu anderen Menschen, die diagonale jene zur Dingwelt, die vertikale schließlich die Beziehungen zur Welt, zum Dasein, zu Gott. Rosa erprobt diese drei Dimensionen an spezifisch modernen Resonanzsphären (Rosa 2023, 341–514), die Dimensionen als solche scheinen aber kein modernes Phänomen darzustellen. Als zentrale moderne Sphäre horizontaler Resonanzachsen, ja geradezu als vielleicht letzter und deshalb mit Erwartungen überfrachteter „Resonanzhafen“ (Rosa 2023, 341) in einer ansonsten teilnahmslosen Welt konstruiert Rosa die Familie. Daneben bilden Freundschaft und Politik mögliche Resonanzsphären der Moderne, die Subjekte als antwortfähig erfahren können. Im familienzentrierten Leben der Moderne gibt es für Rosa aber auch die seltene „Möglichkeit einer extrasozialen Resonanzbeziehung. [...] Sie scheint auf in Vorstellungen eines Lebens in der und mit der Natur, für die Kunst oder für die Religion. Der Künstler, der Naturmensch und der Tiefgläubige gelten als drei zwar randständige, aber doch humane, mithin also: resonanzoffene Existenzformen, weil sie mit den zentralen vertikalen Resonanzsphären der Moderne in Verbindung stehen.“ (Rosa 2023, 345) Eine solche resonanzoffene Existenzform jenseits der Familie und für die Religion führten beide hier betrachteten Frauen.

Für die Lebensform zweier Mystikerinnen scheint zunächst die vertikale Resonanzachse entscheidend zu sein. Die erste Resonanzsphäre, die Rosa in diesem Zusammenhang vorstellt, ist die Religion. Rosa vertritt einen relationalen Religi-

onsbegriff, indem er Gott als „die Vorstellung einer antwortenden Welt“ (Rosa 2023, 435) definiert, ein Phänomen also, das verspreche, dass die Urform des Daseins in Resonanz aufgehoben sei. Die Religion ist in Rosas Resonanztheorie durchaus entscheidend, geht es doch „in der Haltung zur Religion letztlich um die Grunderfahrung der Weltbeziehung überhaupt“ (Rosa 2023, 436). Die religiöse Erfahrung jedenfalls definiert Rosa – und diese Definition findet er auch bei Vertretern der jüdisch-christlichen Tradition wie Schleiermacher oder Buber – als „anverwandte Weltbeziehung“, als „Idee einer entgegenkommenden, antwortenden Welt, die uns berührt und der wir unsererseits entgegenzugehen vermögen.“ (Rosa 2023, 438–439) Spätestens mit dieser Konturierung kann man Rosa einen romantischen Idealismus innerhalb einer binären Schematisierung der Welt vorwerfen (Schüssler 2016).

Selbstverständlich kann man ein solches Verständnis religiöser Erfahrung bei einer hochmittelalterlichen Mystikerin finden. Das ganze Leben der Maria von Oignies war auf die Kernerfahrung eines entgegenkommenden, begegnungsfähigen, antwortenden, sinnlich erfahrbaren Gott ausgerichtet. Erleichtert wird diese Erfahrung dadurch, dass Jesus Christus für sie – wie für viele Mystiker:innen – ein wahrhaft menschliches Gegenüber bildet, das als Baby, Geliebter oder Bräutigam geliebt wird. Ausgangspunkt und bleibender Bezugspunkt der kontemplativen Religiosität war der Gekreuzigte, der den Religiösen des 12. und 13. Jahrhunderts in der vollen Wucht seines Leidens vor Augen stand und der zum zentralen Resonanzpunkt des Lebens Marias wurde. Auf dieses Todesschicksal reagierte sie – wie viele andere auch – mit dem unbedingten Willen, sich selbst „im Fleisch“ (VMO I, §21) zu kreuzigen. Sie nahm die biblische Aufforderung Jesu zur Kreuzesnachfolge wörtlich und züchtigte sich durch Enthaltensamkeit, extremes Fasten, Schlafentzug und körperliche Kasteiungen. Sie schnitt sich Fleischstücke aus den Händen und bewegte sich damit im Bereich der Selbststigmatisierung (VMO 1, §22). Auch in der körperlichen Dimension wollte Maria von Oignies ihrem Herrn in das Kreuzeschicksal nachfolgen. Immer wieder bewahrte sie ihr Umfeld offensichtlich davor, sich zu Tode zu hungern oder zu kasteien. Der dominante Bezugspunkt ihrer Spiritualität war die Eucharistie, nach der sie sich verzehrte. Der starke Bezug liegt insofern in der Textpragmatik der Vita begründet, als die Eucharistie einerseits durch ihre Verbindung zum Amt die Rechtgläubigkeit Marias betonte, andererseits das ersehnte Fleisch Christi hier im Symbol nahekam.

Die *vita contemplativa* ist in der Lebensform der Maria von Oignies aber konstitutiv mit der *vita activa* verbunden (Geyer 2014, 38). Ihre „Waffe“ (VMO I, §30) war das Gebet, mit dem sie den Himmel bestürmte. Die Selbstwirksamkeit des Gebets kann man als zentrales Element der Resonanzerfahrung beschreiben. Die Wirkkraft des Gebets wird in der Vita anschaulich geradezu als resonante Selbstwirksamkeitserfahrung beschrieben: Sie „benetzte die Füße des Herrn mit Tränen,

klopfte hartnäckig mit ihren Gebeten am Himmel an, gab so lange keine Ruhe“ (VMO I, §30), bis der Herr auf ihre Eindringlichkeit reagierte. Das dominante Ziel dieser Gebete war es, tote Seelen aus dem Fegefeuer zu retten oder lebende Menschen davor zu bewahren. Im heftig geführten Kampf für das Seelenheil einzelner zeigte sich ebenso wie in der Kranken- und Armenpflege der aktive Zug in der Frömmigkeit der Maria von Oignies. Sie verstand – wie andere Mystiker:innen in ihrem Umfeld – ihr mystisches Experiment als „direct intervention of heaven and an objective interplay with others living under the same roof“ (Cawley 2003, 21). Im Konfliktfall stellte Maria die *vita activa* über die *vita passiva* und betätigte sich als Seelenretterin im interzessorischen Gebet. Das Fegefeuer als doppelt durchlässiger Ort, durchlässig für die irdischen Gebete und durchlässig für das Eingehen der Seelen in den Himmel, wird in dieser Vita unmittelbar greifbar.

Die vertikale Referenz ist ein Wesensmerkmal der mittelalterlichen Hagiographie (Newman 2003, xxvii). Berufung und Lebensform leiten sich davon ab, alle beschriebenen Praktiken sind daraufhin formuliert, haben dabei aber das horizontale Umfeld – das der Bedürftigen an Leib und Seele und das Netzwerk anderer Mystiker:innen – durchaus im Blick. Um in die Kategorien Hartmut Rosas zurückzukehren: Die vertikale und die horizontale Resonanzachse sind in dieser mystischen Lebensform unbedingt miteinander verknüpft. Die Möglichkeit einer Verbindung von horizontaler und vertikaler Resonanzachse eröffnet der Soziologie selbst mit einem modernen liturgischen Beispiel:

In Gottesdiensten und religiösen Riten [...] verbinden sich mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl horizontale Resonanzachsen zwischen den Gläubigen [...] als auch diagonale Resonanzbeziehungen, insofern Dinge und Artefakte wie Brot, Kelch, Wein oder Kreuz [...] resonanztechnisch ‚aufgeladen‘ werden. Daraus entsteht so etwas wie ein sensorischer Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen. (Rosa 2023, 443)

Für Maria von Oignies bildeten nicht nur einzelne Riten, sondern ihr ganzes Leben einen solchen Resonanzverbund, in dem ihre vertikale Gottesorientierung, ihre horizontale Nächstenliebe und diverse Dinge wie etwa Reliquien sich gegenseitig verstärkten. Rosa greift allerdings zu kurz, wenn er davon ausgeht, dass sich gelebte Religion in der „existentielle[n] Antwortbedürftigkeit des Menschen auf der einen und das Sprechen ihrer potentiellen Erfüllung auf der anderen Seite“ (Rosa 2023, 446) erschöpft. Gerade in der mystischen Vita lässt sich nachvollziehen, wie sehr zutiefst resonante Beziehungen zu Gott, zum sozialen Umfeld und zur Dingwelt eine Mystikerin nicht zufrieden stellen, sondern ihre Sehnsucht nach Gott und Jesus Christus nur verstärken. Die Transzendenz, die im Sinne einer verzauberten Welt fast ständig als sinnlich wahrnehmbar geschildert wird, bleibt unverfügbar. Die Differenz Erfahrung des gewöhnlichen religiösen Menschen, dass Gott anders

und größer ist als das eigene Resonanzbedürfnis, lässt sich auch in der Vita einer hochmittelalterlichen Mystikerin ganz deutlich herausarbeiten.

Eine ähnliche Verbindung der horizontalen und vertikalen Resonanzachse lässt sich auch in der Lebensform der Madeleine Delbrêl finden. Die beiden jesuanischen Liebesgebote und ihr Wille, das innere Licht des Evangeliums nach außen zu leben, bildeten für sie die Richtschnur ihrer christlichen Präsenz in der Welt. Ihr „weltverliebttes Engagement“ (Eisenmann 2019, 217) war für sie so selbstverständlich Ausdruck und Grund ihres christlichen Glaubens, dass sie beides nur zusammendenken konnte. Dabei veränderten die Erfahrungen von Ivry durchaus ihre Konzeption. Noch 1946 berief sie sich ausführlich auf Charles de Foucauld (1858–1916) und seine Berufung, ein theozentrisch ausgerichtetes Leben „absichtslos“ (Delbrêl 1946/2015, 21) mitten in den modernen Wüsten zu leben und dabei einfach präsent zu sein: „Er [Charles de Foucauld] hat uns gelehrt, vollauf zufrieden zu sein, wenn wir an einen Brennpunkt des Lebens gestellt sind, bereit, jeden zu lieben, der vorüberkommt, und durch ihn alle, die in dieser Welt leiden, die verloren oder in der Finsternis sind.“ (Delbrêl 1946/2015, 21) Zehn Jahre später war sie zu der Einsicht gelangt, dass Präsenz allein nicht genügte, sondern das militant kommunistische Umfeld das Zeugnis des Wortes erforderlich machte. Sie lernte von den Kommunist:innen, dass von Gott zu reden sei – und zwar in der Sprache der Menschen (Delbrêl 1957²/2000, 158–160). Dass Gottes- und Menschenliebe aber der einzige Antrieb einer solchen Lebensform war, das blieb ihrer Berufung erhalten:

Ernst zu machen mit der Liebe Gottes, mit der alles unerme[ss]lich wird, nicht nach dem Maß der Dinge, sondern nach den Mäßen Gottes, die sich keinem menschlichem Maß fügen. Aus dieser einzigen Energiequelle, dem ein Strom von Licht und Kraft entspringt, mu[ss] alles, was wir tun, seine Beständigkeit und seine Lebenskraft schöpfen. Alles mu[ss] bei uns zu finden sein: ein Glas Wasser; Speise für die Hungernden; Nahrung auch im übertragenen Sinn und die Mittel, sie ihnen zu geben; ein Obdach für Obdachlose; Besuche in Gefängnissen und Krankenhäusern; Mitleid mit den Weinenden, indem wir mit ihnen weinen oder die Ursachen ihrer Tränen beseitigen; Freundschaft für jeden Sünder, für die Unbeliebten, für alle, die im Dunkeln stehen – dies alles gehört zum vollen Sinn des Wortes ‚brüderlich‘. (Delbrêl 1957²/2000, 185–186)

Die sehr konkreten Liebesdienste, die Delbrêl hier aufzählt, scheinen von den jesuanischen Seligpreisungen ebenso beeinflusst wie von dem proletarischen Umfeld ihrer Stadt. Dabei warnte sie eindrücklich davor, Liebe mit Leiden gleichzusetzen. Eher mit freudigem Kämpfen: „Lieben heißt nicht resignieren, weder für sich noch für andere; lieben heißt sich darüber freuen, da[ss] Gott sich uns schenkt.“ (Delbrêl 1957²/2000, 186) Ein solches öffentliches Liebesbekenntnis in einem militanten Umfeld könne allerdings Erdulden, Ertragen und Einsamkeit bedeuten, im Grunde

positive Anzeichen, denn menschliche Schwächlichkeit sei Zeichen für die baldige Ankunft des Herrn (Delbrêl 1957²/2000, 166). Hier reformuliert Delbrêl eine Grunderkenntnis mystischen Sprechens, dass Gott dann eintritt, wenn der Mensch seiner eigenen Vorstellungen leer und völlig bedürftig geworden ist.

Der Mensch also steht im Mittelpunkt der weltbezogenen Spiritualität, die Delbrêl vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen in einem marxistischen Umfeld entwickelte. Der Mensch ist aber in eine vertikale Resonanzbeziehung hineingenommen: Delbrêls Anliegen war es, „die Bezogenheit des Menschen auf die Transzendenz als Bedingung für sein irdisches Dasein herauszustellen“ (Boehme 1997, 219). Ihr Weltbild ist aber nicht dualistisch, da gerade die Begegnung mit den Gottabgewandten in der Welt eine Glaubenserschütterung zur Folge hat, die eine innigere Beziehung zu Christus nach sich zieht. Gott und Welt bilden eine Einheit; ein „unerschrocken intensive[r] Weltkontakt“ (Boehme 1997, 219) ist die unabdingbare Voraussetzung für einen lebendigen Glauben. In diesen Weltkontakten der Christ:innen muss die gesamte Botschaft des Evangeliums mit seinem universalen Anspruch sichtbar werden. Die Inkarnation wird ihr dabei zum Erkenntnisprinzip; sie überträgt den Gedanken der Fleischwerdung Gottes auf jeden Christen und jede Christin, der oder die mit Christus gleichförmig werden möchte. Der Inkarnationsprozess setzt aber bestimmte Grundhaltungen wie Demut, Gehorsam oder Hingabe voraus sowie die Bereitschaft, sich vom Evangelium verwandeln lassen zu wollen (Böhme 1997, 123–126). Aufgrund der „Erfahrung, in biblischen Worten bis ins Innerste des eigenen Lebens ergriffen worden zu sein“ (Fuchs 1998, 22), wurden für Delbrêl Inhalt und Vermittler:innen des Evangeliums zu einer untrennbaren Einheit. Die „Menschwerdung des Gotteswortes“ (Böhme 1997, 127) im Einzelnen bezeichnet sie folglich als Zeugnisgeben. Die theologische Dialektik dieser Konzeption lässt der Welt nicht unbedingt ihre Autonomie (Quisinsky 2015a, 53): Sie hat vielmehr in ihrer Erlösungsbedürftigkeit Verweischarakter auf die Transzendenz, nicht in einer eigenen Dignität. Die „theo-logisch-soteriologische Grundintuition“ (Quisinsky 2015a, 59) Delbrêls aber eröffnete ihr einen positiven Umgang mit Welt und Wirklichkeit. Nicht nur das Beten – wie Rosa meint (Rosa 2023, 441) –, sondern ihre gesamte Existenz war eine Form der Weltbeziehung, die auf das Hervorrufen von Resonanz gerade im als stumm wahrgenommenen kommunistischen Umfeld abzielte. Selbst und Welt, vertikale und horizontale Resonanzachsen lassen sich in der Lebensform Madeleine Delbrêls nicht unterscheiden. Die Spezifik ihrer Biographie liegt also nicht in einer Lebensform, die sie strukturell von einer hochmittelalterlichen Mystikerin unterscheidet. Wenn es einen zentralen Unterschied gibt, ist es die diagonale Resonanzachse, der Bezug also zur Dingwelt: Delbrêl lebte, mit Taylor gesprochen, nicht mehr in einer verzauberten Welt. Die diagonalen Resonanzachsen, auf die der Kommunismus mit seinem Fokus auf Arbeit und Konsum in ihren Augen ausgerichtet war, mussten

stumm bleiben. Spezifisch an ihrer Biographie ist also der Gottes- und Weltbezug ihres Umfelds, den sie selbst als stumm charakterisiert. In dieses Umfeld möchte sie mit ihrem Leben, das vertikal und horizontal aufgespannt ist, Resonanzen bringen.

4 Fazit: Resonanz und Lebensform

Nur auf den ersten Blick scheinen die beiden hier thematisierten religiösen Biographien einer hochmittelalterlichen und einer modernen Mystikerin grundverschieden zu sein. Blickt man auf die strukturellen Leitlinien der beiden Lebensformen, lassen sich in den Biographien Marias von Oignies und Madeleine Delbrêls erstaunliche Analogien entdecken: eine radikal verstandene Christusnachfolge, die ein Leben mit Familie unmöglich erscheinen lässt, ohne auf ein klösterliches Konzept in der Kontemplation oder in einem caritativen Orden auszuweichen; die Verbindung von aktiver und kontemplativer Lebensform; der Verzicht auf eine individualistische Nachfolge des Evangeliums, ohne die eigenen religiösen Überzeugungen einer Institution unterzuordnen; die Verbindung von Treue zur Kirche in spannungsgeladenen Verhältnissen und der christologischen Begründung der Kirchnähe.

Die resonanztheoretische Analyse der Biographien Marias von Oignies und Madeleine Delbrêls hat diesen Befund bestätigt. Natürlich, die Vita der Maria von Oignies konstruiert eine verzauberte Welt, in der die Grenzen des Subjekts zu Dingen, Menschen, Gott und verschiedenen Jenseitsorten porös sind. Eine solche Welt findet Delbrêl nicht mehr vor. Ihr militant kommunistisches Umfeld erlebt sie als verschlossen und stumm, als verdinglichende Form der Weltbeziehung. Beide Frauen aber verknüpfen ihre hoch resonanten vertikalen Resonanzachsen, ihr beständiges auf Gott hin Leben und Beten, mit resonanten horizontalen Resonanzachsen. Gerade die Begegnungen mit Welt und Umwelt verstärken die vertikalen Resonanzachsen. Der Punkt, an dem sich diese Resonanzachsen treffen, ist bei den beiden Frauen etwas unterschiedlich gelagert: Bei Maria von Oignies ist die transzendente Wirklichkeit so weit in ihre eigene Erfahrungswelt hinein verlagert, dass die zentrale Resonanzsphäre doch eher die Transzendenz ist. Für Delbrêl bildet ihr konkretes, städtisches Umfeld von Ivry ihre zentrale Resonanzsphäre. Für beide Frauen aber sind ihre Weltbeziehungen zugleich ihre Gottesbeziehungen. Vielleicht liegt darin der Schlüssel der Mystik. Mit Rosa gesprochen: Die Grundform aller mystischen Weltbeziehung ist die Überzeugung, dass etwas da ist, das gegenwärtig ist und antwortet. Ob diese Lebensform in theonomen oder autonomen, mittelalterlichen oder modernen Strukturen gelebt wird, scheint dagegen in den beiden vorgestellten Beispielen weniger zentral zu sein.

Bibliographie

- Blum, Daniela. 2019. „Spiritueeller Aufbruch und weibliche Potentiale. Innovative Lebensentwürfe in den hagiographischen Quellen um 1200.“ In *Katholische Laienreligiosität in der Frühen Neuzeit*, hg.v. Anne Conrad unter Mitarbeit von Lina Peiffer und Susanne Schulz, 139 – 161. *Sofie* 23. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Boehme, Katja. ²2000. „Vorwort.“ In ... *lauter Sprungbretter in die Ekstase: Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 9 – 14. Würzburg: Echter.
- Boehme, Katja. 1997. *Gott Aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 19. Würzburg: Echter.
- Boismarmin, Christine de. ³2010. Madeleine Delbrêl. Mystikerin der Straße. München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt.
- Bynum, Caroline Walker. 1996. „Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert.“ In *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, hg.v. ders., 109 – 147. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cawley, Martinus. 2003. „Introduction to the Lives.“ In *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, hg.v. dems., 1 – 26. *Medieval Women* 6. Turnhout: Brepols.
- Delbrêl, Madeleine. ³1979. *Gebet in einem weltlichen Leben*. Beten heute 4. Einsiedeln: Johannes.
- Delbrêl, Madeleine. 1957/²2000. „Ville marxiste terre de mission.“ In *Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott*, hg.v. Katja Boehme, 35 – 186. *Theologia Romanica* 24. Einsiedeln: Johannes.
- Delbrêl, Madeleine. 1946/2015. „Warum Charles De Foucauld uns ein Vorbild ist.“ In ... *lauter Sprungbretter in die Ekstase: Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 17 – 24. Würzburg: Echter.
- Eisenmann, Maximiliane. 2019. *Spannungsvolles Engagement in der Welt. Madeleine Delbrêl als Inspiration für die verbandliche Caritas in Deutschland*. Freiburger theologische Studien 189. Freiburg: Herder.
- Fuchs, Gotthard. 1995. „Einleitung. Innerlichkeit als Gefahr. Christliche Mystik als Anstoß.“ In „...in ihren Armen das Gewicht der Welt“. *Mystik und Verantwortung: Madeleine Delbrêl*, hg.v. Gotthard Fuchs, 13 – 39. Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Geyer, Iris. 2014. „Einleitung.“ In *Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies / Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hg.v. Iris Geyer, 9 – 53. *Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis* 252. Turnhout: Brepols.
- Moore, Robert I. 1996. „Heresy, Repression, and Social Change in the Age of Gregorian Reform.“ In *Christendom and Its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000 – 1500*, hg.v. Scott L. Waugh und Peter D. Diehl, 19 – 46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulder-Bakker, Anneke B. 2006. „General Introduction.“ In *Mary of Oignies. Mother of Salvation. Texts and Studies*, hg.v. ders., 1 – 32. *Medieval Women: Texts and Contexts* 7. Turnhout: Brepols.
- Newman, Barbara. 2003. „Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network.“ In *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, hg.v. Martinus Cawley, xxix–xlvi. Turnhout: Brepols.
- Quisinsky, Michael. 2015a. „Die Welt Sinnlos Ohne Gott? (I). Säkulare Glaubenswelten am Beispiel Frankreichs.“ In ... *lauter Sprungbretter in Die Ekstase: Alltagsspiritualität Nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 35 – 53. Würzburg: Echter.

- Quisinsky, Michael. 2015b. „Die Welt Sinnlos Ohne Gott? (II). Säkulare Glaubenswelten zwischen Inkarnation und Inkulturation – Rückfragen an Madeleine Delbrêl.“ In ... *lauter Sprungbretter in die Ekstase. Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 55 – 76. Würzburg: Echter.
- Rosa, Hartmut. 1998. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Rosa, Hartmut. 2012. „Poröses und abgepuffertes Selbst. Charles Taylors Religionsgeschichte als Soziologie der Weltbeziehung.“ *Soziologische Revue* 35: 3 – 11.
- Rosa, Hartmut. ²2013. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. ⁷2023. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schleinker, Annette. ²2015. *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl*. Ostfildern: Patmos.
- Schüssler, Michael. „Resonanz ... Unterbrechungen.“ *Feinschwarz – Theologisches Feuilleton*, 16.08.2016, <https://www.feinschwarz.net/resonanz-unterbrechungen/> [abgerufen am 31.01.2024].
- Taylor, Charles. 1994. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der Neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. 2009. *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- VMO: Jakob von Vitry. 1215/2014. „Das Leben der Maria von Oignies.“ In *Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies / Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hg.v. Iris Geyer, 63 – 171. Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 252. Turnhout: Brepols.

Michaela Bill-Mrziglod

Mystische Sprachbilder resonanter Welt- und Gottesbeziehungen bei Caterina von Siena und Teresa von Avila

Zu den außergewöhnlichen Beziehungsformen zwischen Gott und Mensch zählt zweifellos die mystische Erfahrung. Da sie uns nur in Schrift und Bild übermittelt ist, geht es in einer wissenschaftlichen Annäherung darum, in diesen Zeugnissen den Zwischenraum des Wartens auf die Begegnung mit Gott, die mystische Erfahrung selbst und die Auswirkungen dieser transformativen Erfahrung zu erfassen und adäquat zu beschreiben. Eine deutende Annäherung an vergangene Epochen gelingt letztlich nur unter Zuhilfenahme eines Repertoires an Methoden und Terminologien, was sich als schwierig erweist, handelt es sich doch bei den traditionell zuständigen Disziplinen wie Aszetik, Mystik- und Spiritualitätsforschung – zumal mit historischem Fokus – um zutiefst vernachlässigte Forschungsbereiche ohne erkennbares Methodenprofil. Ob sich Hartmut Rosas Resonanzkonzept zur Analyse historischer Mystikphänomene eignet, wird Thema vorliegenden Beitrags sein.

1 Mystik und die Lebensform des *contemptus mundi* (weltentsagende Lebensweise)

Die Theologiegeschichte bezieht sich gerne auf die wirkmächtige Definition des Thomas von Aquin, der Mystik als „*cognitio Dei quasi experimentalis*“¹ und somit als Erkenntnismodus Gottes vermittelt einer bestimmten Erfahrung und als Form theologischer Erkenntnis charakterisiert, was bereits seit dem 5. Jahrhundert als „mystische Theologie“² bezeichnet wurde. Eine aktuelle Definition von Mystik ist aufgrund der Diversität der Ansätze schwieriger. Der christlichen mystischen Erfahrung ist mitunter eine Suchbewegung des Individuums in Form ritueller und asketischer Praktiken vorangegangen, die auf eine *unio* mit Gott zielt, jedoch nicht vom Menschen herbeigeführt werden kann, sondern stets als plötzlich hereinbrechende Widerfahrnis einer Begegnung mit dem Göttlichen beschrieben wird,

1 Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 2–2, q. 97 a 2 ad 2; q. 162 a 3 ad 1.

2 Das Referenzwerk *Peri mystikes thelogias* (ca. 6. Jh.) wird Pseudo-Dionysios Areopagita zugeschrieben.

die Erkenntnis, Denken und Handeln der Mystikerinnen und Mystiker zutiefst wandelt. Retrospektiv erzeugen diese sodann in ihren Verschriftlichungen sowohl der mentalen und leiblichen Vorbereitungstechniken (wie z. B. dem Schaffen oder Durchschreiten imaginärer Räume, der Verschriftung geistiger Leere/Ödnis/Wüste) als auch des unmittelbaren Ergriffenseins vom Göttlichen (wie z. B. der völligen geistigen und körperlichen Bewegungslosigkeit oder des räumlichen Enthobenseins von der Welt, aber auch des Dialogs mit einer der drei göttlichen Personen) in gewisser Weise „Scheinformen von Präsenz“ (de Certeau 2010, 13). In der Geschichte des Christentums verbindet sich eine mystische Erfahrung häufig mit einer religiösen Lebensform, die vorwiegend mit dem Konzept des *contemptus mundi* als Zurückweisung alles Weltlichen bei gleichzeitiger Offenheit für die resonante Beziehung zu Gott und den Mitmenschen korrespondiert.

Da Hartmut Rosa sein Resonanzkonzept mit einer starken Verwurzelung in der Romantik auf die Moderne bezieht (Rosa 2021, 293) und es als Theorie des guten Lebens und der gelingenden Responsivität von Individuum und Welt kennzeichnet, ist zunächst fraglich, ob es auf vormoderne Zeiten überhaupt anwendbar ist. Speziell der *contemptus mundi* monastischer Prägung scheint einer Theorie der resonanten Weltbeziehung diametral entgegengesetzt. Wird die Resonanztheorie unreflektiert und ohne Modifikation auf mystische Phänomene angewandt, besteht die Gefahr einer unsachgemäß anachronistischen Lesart der Quellen. Vor dem Hintergrund der Unschärfe des Mystikbegriffs und des Umstands, dass christliche Spiritualität selbst keine kohärente Geschichte aufweist, kann die Betrachtung mittels eines methodischen Hilfsmittels wie dem Resonanzkonzept³ dennoch legitim sein. Bislang gibt es in diesem Forschungsfeld Arbeiten zu Teresa von Ávilas *Wohnungen der inneren Burg* (Roppert-Leimeister 2020), zu einer in weiterem Sinne spirituell-mystischen Erfahrung der Abendmahlsfrömmigkeit Martin Luthers (Wriedt 2021) sowie über eine Verbindung von Rosas Resonanztheorie und Meister Eckharts Ontologie zur Beleuchtung aktueller Prämissen sozialer Arbeit (Groß 2022). Ein erstes Ergebnis des Doktratskollegs Hartmut Rosas zu Reso-

³ Bezogen auf die Vormoderne muss man sich von der Normativität, die Rosa für seine Theorie beansprucht, distanzieren. Zugleich soll dies nicht bedeuten, dass dies aus einem vielfach angenommenen Riss zwischen vermeintlich vormoderner stabiler Gesellschaft und moderner dynamisch-entfremdeter Gesellschaft begründbar ist. Dennoch ist fraglich, ob bezogen auf historische Prozesse überhaupt ein metaphorisches Konzept normative Geltung haben sollte, zu mannigfaltig sind nämlich die anthropologischen Konzepte, die eher nicht mit Rosas Autonomieverständnis korrespondieren. Auch dem Essentialismus seines Ansatzes wurde wiederholt widersprochen. Dessen ungeachtet ist es mit Hilfe der Resonanzidee möglich, Momente der beziehungsgebundenen Resonanz in der Sprachvielfalt verbalisierter Resonanzerfahrungen in mystischen Schriften zu vermuten und diese auch analytisch erfassen zu können.

nanzbeziehungen in religiösen Praktiken anderer historischer Epochen⁴ liegt vor in Form eines Sammelbands zur Antike (Scheuermann und Spickermann 2016)⁵ sowie einer Studie Jörg Rüpkes (2021), der sich dem Verhältnis von Resonanz und (nicht-)religiösen Ritualen widmet.⁶

Dialogische Beziehungsformen beschreibt Rosa mit seinem Modell der drei Resonanzachsen. Er unterscheidet die diagonale der Dinge, die horizontale der Beziehung zu Menschen und die vertikale der tiefenresonanten Verbindung zu Inner- und Außerweltlichem (Natur oder Transzendenz). Es ist im Rahmen der Aszetik und Mystikforschung eine Herausforderung, die Verbindung der drei Achsen im Blick zu behalten. Unbestimmt ist insbesondere die Idee der resonanten *Weltbeziehung* im Sinne der diagonalen und horizontalen Resonanzachse, die in der Mystikforschung kaum eine Rolle spielen,⁷ da nahezu ausschließlich die Gottesbeziehung fokussiert wird. Handelt es sich bei den Welterfahrungen der Mystikerinnen und Mystiker tatsächlich nur um Formen fehlender resonanter Weltbeziehung, was bedeute, „dass künstlerische oder philosophische und vielleicht auch mystische Formen der Anverwandlung von Welt häufig das Ergebnis schmerzhafter und tiefer biographischer Entfremdungs- beziehungsweise Repulsionserfahrungen sind“ (Rosa 2021, 324)? Dies wäre zu kurz gegriffen. Mystik kann nicht als rein innerweltliches Erfahrungsgeschehen begriffen werden, da sie dadurch „ihrer *differentia specifica*“ (Völker 2020, 350) beraubt würde. Das von mystisch begnadeten Personen als außergewöhnliche Transzendenzenerfahrung Wahrgenommene, was u. a. in der Metaphorik ekstatischen Entrücktseins von der Welt beschrieben wird, entzieht sich dem modernen wissenschaftlichen Diskurs, da ihm ein metaphysisches Konzept von Wirklichkeit zugrunde liegt, das sich empirischen Zugängen verschließt. Mystik ist ihrem Wesen nach ein grenzüberschreitender Zustand zwischen Immanenz und Transzendenz, dessen sprachlich-bildlicher Ausdruck als einzig greifbare weltliche Ausdrucksform *per se* defizitär ist. Mit Fabian Völker gehe ich daher konform, dass sich ein empirisch verengter Zugang quasi verbietet, da er den Kern mystischen Erlebens zum Verschwinden bringt (Völker 2020, 347). Eine mystisch begabte Person ist zwar immer Teil der

4 Vgl. <https://dk-resonance.uni-graz.at/de/das-doktoratskolleg/> (Abrufdatum: 16.02.2024).

5 Mystik spielt darin keine Rolle.

6 Die beiden erstgenannten Forschungen richten ihr Augenmerk auf die Resonanzbeziehung zwischen Gott und Individuum, jedoch nur beiläufig zwischen Individuum und Welt. Groß analysiert mit Hilfe terminologischer Konzepte nach Rosa und Eckhart die Gegenwart. In den Studien von Scheuermann und Spickermann (2016) sowie von Rüpke (2021) spielt die Mystik keine explizite Rolle.

7 Exemplarisch in diesem desideraten Themenfeld zu nennen ist die wegweisende Studie von Steinacker (1983), der keine vergleichbaren Studien folgten.

Welt und macht auch die mystische Erfahrung innerweltlich, aber es ist eine Erfahrung des absolut anderen ihrer Selbst und der Welt (Wendel 2011, 18). Historisch ist die mystische Erfahrung – da sie nur individuell im Glauben wahrnehmbar ist – nicht gänzlich erfassbar, was jedoch einen metaphysisch-außerweltlichen Bezug nicht ausschließt, nur weil die wissenschaftliche Methode an ihre Grenzen stößt. Historische Realität hingegen sind die Bücher und Schriften der Mystikerinnen und Mystiker vergangener Epochen, die historisch-kritisch analysiert werden können. Diese sind in vorliegendem Beitrag als verbalisierte Zeugnisse mystischer Erfahrung von Interesse.

Anhand der Schriften zweier Protagonistinnen und ihrer mystischen Sprachbilder resonanter wie dissonanter Welt- und Gotteserfahrungen sollen nun mit Hilfe der Resonanztheorie Rosas hermeneutische Deutungsräume erschlossen werden. Sowohl Caterina von Siena (1347–1380) als auch Teresa von Ávila (1515–1582) lebten und wirkten an wesentlichen kirchen- und mentalitätsgeschichtlichen Wendepunkten in der Geschichte Europas. Die spätmittelalterliche Dominikanertertiarin Caterina von Siena wurde in Zeiten der Pest, des zu Ende gehenden Avignonesischen Exils und des großen abendländischen Schismas von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen als mahnende Stimme Gottes wahrgenommen, die sich in den kirchenpolitischen Diskursen klar positionierte und zugleich allen Menschen jedweden Standes seelsorglich zur Seite stand. Auf der anderen Seite haben wir es bei Teresa von Ávila mit einer ebenso sprachmächtigen Ordens- und Kirchenreformerin im von konfessionellen Auseinandersetzungen gebeutelten Europa zu tun, die ihren spirituellen Erfahrungsweg der Gottesnähe, des Kampfes mit den Normierungen der Welt wie auch des Leidens an geistlichen „Trockenheiten“ in zahlreichen Schriften ausführlich dokumentierte. Die mystischen Erfahrungen prägten ihre jeweiligen Lebenswege entscheidend mit, transformierten sie selbst und ihr Umfeld. Michel de Certeau beschreibt diese Phase der Transformation treffend als „dunkle Nacht des Körpers“ (de Certeau 2010, 15), in den eine Macht einbricht und ihn umgestaltet im „ambivalenten Übergang von der Präsenz zur Absenz, von der Anwesenheit zur Abwesenheit“ (de Certeau 2010, 12). Die Metaphorik der dunklen Nacht ist ein synonymes Bild für die Trockenheit der Seele im Sinne eines trostlosen Gemütszustands des betenden Individuums und des Gefühls einer gewissen Gottverlassenheit, „wobei sich in solcher Nichtung allen menschlichen Vermögens schon [...] Gott ankündigt“ (Salmann 1998, 503), der die betende Person zu wandeln beginnt.

Beide mystischen Theologinnen und Kirchenlehrerinnen verwendeten oder prägten in ihren Schriften zahlreiche Sprachbilder, die lange Zeit nachwirkten, heute jedoch weitgehend in Vergessenheit geraten sind. Wie noch aufzuzeigen ist, bieten sie jedoch das Potenzial, sie mit Hilfe des terminologischen Apparats der Resonanztheorie Rosas zu analysieren. Bedenkenswert sind diesbezüglich die

mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Sprachbilder der Gottesfülle und -leere des als Gefäß beschriebenen Individuums, das der inneren Burg, des brennenden und blutenden Herzens sowie des Wohlgeruchs der Blumen, die im Garten der Seele Zeichen überströmender Liebe Gottes sind. Mit Hilfe dieser Bilder besetzten Caterina und Teresa Räume einer individuell gedachten Präsenz des Göttlichen in der Welt ohne zwischengeschobene und institutionalisierte Instanzen. Dies erlaubte es ihnen, in einem Spannungsfeld machtvoller Repräsentationsräume des Göttlichen in der klerikalisierten und innerlich zerrissenen Kirche Gehör zu finden und Reformen zu bewirken.

2 Rosas Resonanzkonzept als Ausgangspunkt der Betrachtung vormoderner religiöser Resonanzerfahrungen

Da Hartmut Rosas Resonanzkonzept ein säkulares soziologisches Erklärungs- und Analysemodell moderner Gesellschaften darstellt, ist es nur konsequent, dass er auch Gott als „die Vorstellung einer antwortenden Welt“ (Rosa 2021, 435) versteht. In vormodernem christlichem Kontext gilt Gott hingegen als Schöpfer der Welt und als ein im weltlichen Kontext erfahrbares und antwortendes Beziehungswesen, er ist aber als wesenhafter Gegensatz zur Welt nicht mit dieser Welt in eins zu setzen. Dennoch eignen sich einige Aspekte von Rosas Resonanztheorie, um auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Momente einer individuellen Glaubens- und auch Welterfahrung als Resonanzgeschehen und Beziehungserlebnis zu deuten, das die wesentlichen Momente der Unverfügbarkeit, der Trias aus Af←fizierung, E→motion und Transformation (Rosa 2021, 208, 298, 318; Rosa 2020, 42) sowie der gegenseitigen Durchdringung der vertikalen, horizontalen und diagonalen Resonanzachse (Rosa 2021, 331–514) enthält. Wird Resonanz damit einhergehend verstanden als „das (momenthafte) Aufscheinen, das Aufleuchten einer Verbindung zu einer Quelle starker Wertungen in einer überwiegend schweigenden und oft repulsiven Welt“ (Rosa 2021, 317), die Sehnsüchte erst erweckt und das Individuum gleichsam zu wandeln vermag (Rosa 2021, 217–18), ist danach zu fragen, wie autonom vormoderne Menschen überhaupt gedacht werden können, unterlagen sie doch deutlicher als heute starken religiösen und gesellschaftlichen Wertungen, darunter etwa religiös begründete Misogynie oder ein Klima des Verdachts der Häresie gegenüber mystischen Phänomenen, die das religiöse Subjekt nicht selten daran hinderten „mit eigener Stimme [zu] sprechen und sich hörbar [zu] machen“ (Rosa 2021, 312). Um jedoch nicht vorschnell ein mögliches historisches Klischee zu perpetuieren, bietet sich zum besseren Verständnis spätmittelalterlicher und auch frühneuzeit-

licher Frömmigkeit die Hinzuziehung des Reenactment- und Repräsentationsmodells Volker Leppins (2021), des historischen Mystikmodells Michel de Certeaus (2010) sowie des modifizierten Resonanzkonzepts Tonino Grifferos (2021) an, die Rosas Resonanztheorie um einige Aspekte ergänzen.

Rosa erkennt in der monastischen Lebensform des *contemptus mundi* vor-moderner Prägung rein negativ die weltverneinende Weltflucht und misst lediglich der kontemplativen Weltbetrachtung Positives bei. Hierin liegt jedoch eine folgenschwere kategoriale Fehleinschätzung der „vier kognitiv-kulturellen Grundformen der Weltbeziehung“ (Rosa 2021, 222), da er im ursprünglichen Entwurf scharfe Trennlinien zwischen aktiven und passiven Formen des Weltverhältnisses und zwischen Weltbejahung und Weltverneinung zieht, die er in einer Anschlussstudie im Begriff des „Mediopassiv“ bzw. „*medioaktiv*“ (Rosa 2019, 47) erfreulicherweise revidiert, wenn auch mit dem unglücklichen Bezug des grammatikalischen Aktivs zum „Täter, Sender, Ausübenden“ und des Passivs zum „Opfer, Empfänger, Erleidenden“ (Rosa 2019, 46)⁸. Wie so oft liegt auch bezogen auf weltverneinende Weltflucht und weltbejahende Kontemplation mystisch begabter Personen die Wahrheit in der Mitte, denn Medium beschreibt auch ein Beziehungsgeschehen, bei dem sich Dinge ereignen, „ohne Täter und Opfer zu produzieren“ (Rosa 2019, 46). Kontemplative und aktive Formen monastischer Lebensweise bedingen sich gegenseitig und wechseln sich ab. Aus dem Gebet schöpfen viele Religiösen die Kraft, sich der Welt karitativ-seelsorglich zuzuwenden und sich in kirchenpolitischen Diskursen zu positionieren. Damit erhält auch die weltentsagende Lebensweise (*contemptus mundi*) eine mediopassive Charakteristik.

Wertvoll ist weiterhin Rosas Modell der „Unverfügbarkeit“ (Rosa 2020) und der „Entfremdung“ (Rosa 2013a) als „Schweigen der Welt“ (Rosa 2013b) (und in der Mystik als Schweigen Gottes). Auch in der Mystik ist es der Beziehungsbruch zwischen Mensch und Gott, Mitmensch und belebter wie unbelebter Natur, der als Zustand der Beziehungslosigkeit und des „Verstummens der Welt“ (Rosa 2021, 522) wahrgenommen und mit dem Begriff der Sünde konterkariert wird. Anwendbar ist Rosas Theorie durch seine vertiefenden Randbemerkungen, die eine Berücksichtigung vormoderner und schriftlich fixierter Dokumente der Mystik zulassen. Insbesondere sein Bild der „Oasen- und Wüstenerfahrung“ (Rosa 2021, 198) als „Momente der Fülle“ (ebd.) und als „Zustand der Fülle aus der Leere“ (Rosa 2021, 203) sowie die „Weltabgeschiedenheit [...] als ein Weg zu einem wahrhaft adäquaten Weltverhältnis“ (Rosa 2021, 203) bieten sich als Anker- und Vergleichspunkte der Analyse vormoderner mystischer Schriften an, handelt es sich doch bei

⁸ Vgl. auch die weiterführenden Darlegungen Robin Flacks zum Konzept des Mediopassivs im vorliegenden Sammelband.

der *Plerosis* (Fülle) und der *Kenosis* (Leere) um zwei elementare Pole im geistlichen Leben. Speziell die Wüstenerfahrung als Erfahrung der Gottferne kann in der Mystik zudem Vorstufe einer gelingenden Resonanzbeziehung zwischen Mensch und Gott einerseits und zwischen Mensch und Welt andererseits sein.

Die Resonanzsensibilität und die Offenheit für ein Angesprochenwerden durch transzendente Mächte waren in der Vormoderne deutlicher als heute (Rosa 2021, 652). In der Geschichte christlicher Spiritualität gab es daher wiederholt Tendenzen, sich die Resonanzerfahrung durch religiöse Praktiken wie Gebet, Kontemplation und andere Rituale vor dem Hintergrund eines durchaus auch magischen Weltverständnisses verfügbar zu machen. Die Ambivalenz besteht darin, dass das Gebet einerseits eine methodische Einübung in die Annäherung an das Göttliche ist, um Gott „erreichen“/anrufen – und eventuell sogar „verfügbar“ machen – zu können, andererseits wird das Antwortgeschehen Gottes selbst stets als unverfügbares und den Menschen umwandelndes „Widerfahrnis“ (Rosa 2020, 68) beschrieben. De Certeau spricht davon, dass eine mystische Person „von der Zeit gepackt [wird] als von dem, was einbricht und umgestaltet“ (de Certeau 2010, 23). Nach Leppin stellten die Schriften der Mystikerinnen⁹ jedoch auch Autorisierungsstrategien in Form der verkündeten Mitautorschaft Gottes dar, da sie auf einen „gesellschaftlichen Resonanzraum für göttliche Realität“ (Leppin 2021, 238) bauen konnten. Mit dem Terminus „Resonanzraum“, den Leppin nicht an Rosas Konzept anlehnt, meint er lediglich umgangssprachlich, dass der Glaube an die Fähigkeit Gottes, sich ausgewählter Personen bedienen zu können um sich den Menschen mitzuteilen, gesellschaftlich weit verbreitet war. Mittels kulturell bekannter visionärer Bildsprache schufen die Mystikerinnen nicht nur Repräsentationsformen des Göttlichen, mit denen sie ihr Handeln legitimiert sahen, sondern mischten sich nicht selten ins politische Geschehen der Zeit ein. Während die Frauen bei dogmatischen Fragen meist mit der zeitgenössischen Theologie korrespondierten, waren sie mit Blick auf das menschliche Miteinander in ihren direkten Anweisungen für die christliche Lebensweise aller Stände weit weniger zurückhaltend und fühlten sich durch „die Präsenzerfahrung des Göttlichen“ (Leppin 2021, 251) in Geist und Körper zur Erhebung ihrer von institutionellen Einrichtungen autonomen Stimme und zur Einmischung ins Weltgeschehen autorisiert. Diese Erfahrung ist es zugleich, die nicht beim Göttlichen verweilt, sondern zu neuer Weltwahrnehmung führt: „Wo daran geglaubt wird, dass Christus in der Welt ist, dass sein Handeln nachvollzogen werden kann, sein Geist und Leib gegenwärtig ist, da ist diese Welt eine andere.“ (Leppin 2021, 253) In der Tat sind die Schriften mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Mystikerinnen dazu geeignet,

⁹ Leppin bezieht sich hier ausdrücklich nur auf Frauen (Leppin 2021, 231).

darin ritualisierte soziale Praktiken abzulesen, beschriebene Erfahrungen als Resonanz Erfahrungen von Gott und Welt zu erkennen und mit Hilfe des Resonanzkonzepts die mystischen Narrative und Bilder der Welt- und Gottesbeziehungen zu entschlüsseln. Denn spätestens die Frühe Neuzeit kennt Konzepte resonanter Beziehungen des In-der-Welt-Seins. Exemplarisch zu nennen ist die Signaturenlehre des Mystikers Jacob Böhme (1575–1624), der jede Kommunikation und jedes Verstehen als ein durch eine Signatur oder ein Wesen veranlasstes Mitschwingen des Körpers im Bild des Gefäßes oder Schreins meint, hervorgerufen durch göttlichen Geist und nur im Geiste erkennbar (Griffero 2021, 692). Für ihn ist das Gott und Welt verbindende Geheimnis nur mystisch zu erfassen (Steinacker 1983, 97). Gottesklage und Leiden an Gottes ambivalentem Bezug zur Welt ist dann nur Ausdruck einer disharmonischen (oder auch dissonanten) Welterfahrung (Steinacker 1983, 110). Gottesrede ist demnach stets rückgebunden an ein normatives Weltbild einerseits und an eine – davon eventuell abweichende – Welterfahrung andererseits. Von theologischer Terminologie gelöst spricht Griffero diesbezüglich in neophänomenologischer Manier von „atmosphärische[r] Wahrnehmung“ (Griffero 2021, 695) bestimmter Gefühle, die Raum durchdringen und geistig wie körperlich erfasst werden können. Darin widerspricht er Rosa, der Resonanz klar als Beziehungsmodus statt als Gefühl kennzeichnet (Rosa 2021, 288). Zurecht merkt Griffero aber an, dass „körperliche Resonanz [...] ein unerlässlicher Bestandteil des Gefühls“ (Griffero 2021, 701), Affekt also stets verkörpert ist. Diese Hervorhebung ist ein wichtiger Pfeiler hin zur Anwendung der Resonanztheorie auf vormoderne mystische Erfahrung, die nicht ohne Leib zu denken ist. Im Gegenteil nimmt der Körper speziell bei den Mystikerinnen eine außerordentlich prominente Stellung ein. Ihr Körper gehorcht nicht dem Diskurs, sondern ist „selbst eine symbolische Sprache“ (de Certeau 2010, 18). Er ist der Raum, der in Zeiten religiöser und konfessioneller Verunsicherung und Neujustierung des religiösen Raums durch die kirchlichen Streitparteien als asketischer Übungsraum neuer Praktiken fungiert und damit einen Beitrag zur Neuorganisation des religiösen/konfessionellen Raumes leistet (de Certeau 2010, 41). Die mystische Erfahrung und Theologie erhält dabei die wichtige Form des doppelten Resonanzbodens, „der sowohl intrapsychische Schwingungen erzeugt als auch solche, die durch die Interaktion mit anderen Wesen oder Formen generiert werden“ (Griffero 2021, 701). Vielleicht kann sogar von einem dreifachen Resonanzboden gesprochen werden, da als drittes die Einbeziehung der Interaktion mit Mensch und Natur – also der *Welt* – angebracht ist.

In der vorgestellten methodischen Erweiterung unter Hinzuziehung des Repräsentationsmodells Leppins, de Certeaus Konzept der transformativen Heterotopie mystischer Erfahrung, vermittelt in Symbolsprache, und Grifferos Koppelung von Emotion und Resonanz statt deren trennscharfe „Entkoppelung“ und Autonomisierung bei Rosa (289) liegt der notwendige Ansatz einer Anwendbarkeit der

Resonanztheorie auf mittelalterliche und frühneuzeitliche Mystik. Gewiss sind symbolsprachliche Bilder und Gefühle weltbildabhängig stets auch historisch-kulturelle Ausdrucksformen der Selbst- und Weltinterpretation, die sich im Relationsgeschehen formen (Rosa 2021, 215). Allerdings geht Mystik – wie in den obigen Ausführungen über das Wesen der Mystik angedeutet wurde – noch über diese Selbst- und Weltinterpretation hinaus, die von Mystikerinnen und Mystikern epochen- und religionsübergreifend als Unsagbarkeitstopos ausgedrückt wird. Die mannigfaltigen Sprachbilder Caterinas und Teresas werden dementsprechend vor dem Hintergrund der Frage nach der Wechselbeziehung von mystischer Resonanzerfahrung, Welt- und Gottesbild sowie Wahl der Lebensform untersucht.

3 Sprachbilder der Resonanz von Gott und Welt bei Caterina von Siena

In impliziter Anlehnung an die Betonung des Bildes Gottes im Menschen geht Caterina von Siena in ihrer Anthropologie davon aus, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen im adamitischen Sündenfall zwar nicht verloren gegangen sei, jedoch schrittweise vom Menschen wiedererlangt werden müsse. Dieser prozessuale Weg zur Vollkommenheit im Wechselspiel von göttlicher Gnade und asketischer Einübung in die Tugenden ist bezeichnend für den spätmittelalterlichen Umbruch hin zu einem dynamischen Verständnis von Gottebenbildlichkeit und einem zunehmend subjektiven Blick auf sich selbst in Form der – z. T. folgeschweren – Gewissenserforschung und Selbstkontrolle (Bill-Mrziglod 2021, 95). Zentral ist bei Caterina damit einhergehend eine Gottesbeziehung, die die Menschen zu Mitstreiterinnen und Mitstreitern mit Gott in der Welt mache. Die *similitudo* mit Gott müsse nach dem Sündenfall von jedem einzelnen Menschen wiedererlangt werden, jedoch lasse der Kreuzestod Jesu alle Christen bereits im Diesseits daran teilhaben aufgrund seiner „Seitenwunde [...], jene offene Vorratskammer, die mit einem so wunderbaren Duft erfüllt ist, da[ss] sogar die Sünde darin einen Wohlgeruch bekommt. Dort ruht die holde Braut auf dem Bett von Feuer und Blut.“ (*Lettere* 273, 2005, 124)¹⁰

Neben der Metaphorik des Wohlgeruchs sowie der Dichotomie von Feuer und Blut sticht ein weiteres bevorzugtes Bild der Präsenz Christi im Menschen hervor:

¹⁰ Die Schriften Caterinas von Siena werden hier und im Folgenden mit Kurztitel der Quelle (*Lettere; Dialogo*) und Nummer, Erscheinungsjahr, Seite angegeben. Nähere Angaben finden sich im Quellenverzeichnis.

das des Gefäßes.¹¹ Damit verwendet sie ein in der Mystik gängiges Bild, das als Resonanzraum göttlichen Widerhalls vorstellbar ist.¹² Auf die musikalische Metapher zweier schwingender Klangkörper verweist auch Rosa im Sinne eines wechselseitigen Berührens und Berührtwerdens in „*Synchronresonanz* und *Responseresonanz*“, um „fortan im perfekten Gleichklang zu schwingen“ (Rosa 2021, 283 und 284). „Beide Formen der Resonanz erfordern indessen ein resonanzfähiges Medium beziehungsweise einen *entgegenkommenden Resonanzraum*, der die beschriebenen Resonanzwirkungen zulässt, aber nicht erzwingt“ (Rosa 2021, 284). Vereinbar ist dies mit Rosas Konzept der Resonanzwirkungen der „Oasenerfahrungen“ als „Momenten der Fülle“ (Rosa 2021, 198). Etwas zu Füllendes oder zu Leerendes ist stets räumlich zu denken und ein Vorgang der Wechselseitigkeit. Ein (Resonanz-)Gefäß ist in der Mystik Sinnbild eines Leibes – auch im Sinne des entgegenkommenden Resonanzraums Rosas –, in dem sich das Beziehungsereignis des Berührtwerdens von Anderem durch „Füllen“ und „Leeren“ vollzieht. Nur wenn der Körper „leer“ wird, kann er also mit Gott gefüllt werden.¹³ Diese Theorie bietet Anknüpfungspunkte an Caterinas Gefäß-Metapher. Das von Caterina vorgestellte Gefäß könne durch Gottes gnadenhafte Zuwendung mit Feuer und Blut als Sinnbildern der göttlichen Liebe gefüllt werden (*Lettere* 226, 2005, 133). „Gottleer“ und „weltvoll“ sei der Mensch im adamitischen Sündenfall geworden, was eine durch Jesu Tod initiierte Neuschöpfung erforderte und jeden Menschen zum Gefäß machte, „welches das Blut aufgenommen hat, denn nur für uns wurde es vergossen“ (*Lettere* 273, 2013, 47). In diesem Gefäß eines jeden Menschen könne Gott – analog zum Altarsakrament – präsent werden: „Wir [Menschen] waren nämlich jene Erde, in die das Banner des Kreuzes eingepflanzt wurde, und zudem waren wir gleichsam ein Gefäß, welches das vom Kreuz herabfließende Blut des Lammes in sich barg.“ (*Lettere* 215, 2005, 215) Diese individuelle Konstruktion des mystischen Erfahrungsraums birgt noch ein weiteres Moment: Die verbalisierte Christusrepräsentanz des Golgotha-Geschehens inmitten eines jeden Menschen wird von Caterina als Autorisierungsstrategie pastoralen und politischen Handelns in der

11 In der Darstellung dieses Bildes lehne ich mich an meinen Beitrag zur Soteriologie des Blutes bei Caterina von Siena an (Bill-Mrziglod 2023), erweitere die Ausführungen jedoch unter Berücksichtigung des Resonanzkonzepts.

12 Damit handelt es sich nicht um ein genuines Konzept Jacob Böhmes (s. o.), sondern ist Bestandteil einer langen mystisch-theologischen Tradition.

13 Berühmte mystische Personen verwendeten noch vor Caterina die Gefäßmetapher in entsprechendem Sinne, z. B. Meister Eckhart (DW V,28,3–6), dessen Bild des Gefäßes ausführlich vorgestellt wird von Wilde 2000, 143–151 oder Mechthild von Magdeburg (FLG VII,55), vgl. Bill-Mrziglod 2021c, 115. Bei diesem und vielen anderen mystischen Sprachbildern handelt es sich um kaum bis überhaupt nicht bearbeitete Forschungsdesiderate sogar innerhalb der Mystikforschung.

Welt genutzt und entspricht damit dem Reenactment-Konzept Volker Leppins. Vorbedingung des unverfügbaren Angefülltwerdens mit Gott sei die Leerung des „weltvollen“ Gefäßes, denn erst die Leere schafft die Möglichkeit des entgegenkommenden Resonanzraums im oben vorgestellten Sinne Rosas. In den Worten Caterinas geschieht dies in Form der Teilhabe an der „Fülle des Guten“ (*Lettere* 204, 2005, 52) und des „Erfülltseins mit Gott“ (*Lettere* 111, 2013, 28):

Obwohl uns das Blut und das Feuer der göttlichen Liebe zu unserer Erlösung geschenkt wurden (und zwar allen), bekommen doch nicht alle Anteil daran. Das liegt nicht an der Schwäche des Blutes, des Feuers oder der Ersten Wahrheit, die es uns gab, sondern an den Fehlern derer, die ihr Gefäß nicht leer machen, um es mit diesem Blut zu füllen. Solange das Gefäß ihres Herzens in materieller oder geistlicher Hinsicht die Eigenliebe in sich trägt, kann es nicht mit göttlicher Liebe erfüllt werden und nicht Anteil erhalten an der Kraft des Blutes. (*Lettere* 80, 2005, 280–81)

Nicht jeder Mensch habe also Anteil am Blut und Feuer der göttlichen Liebe und ist – um es mit Rosa auszudrücken – somit nicht fähig oder willig zu dieser gegebenenfalls extremen Art vertikaler Resonanz Erfahrung. Die zur Gefäßleerung notwendigen Mittel seien die Zurückweisung der Welt im *militia-Christi*-Bild des ritterlichen und „mannhaften“ Kampfes gegen „Teufel, die Welt und das Fleisch“ (*Lettere* 159, 2005, 108), asketische Übungen wie „Fasten, Nachwachen und Beten“ (*Lettere* 159, 2005, 108), Demut als Voraussetzung der Gottes- und Selbsterkenntnis sowie die apostolische und karitative Zuwendung zum Nächsten. Erst dann schaffe der Mensch die Vorbedingung für die gnädige – jedoch letztlich unverfügbare – göttliche Zuwendung, der aus dem asketischen Individuum ein „ausgewähltes Gefäß“ (*Lettere* 52, 2005, 310) seines erlösenden Blutes mache. Die asketische Übung mache den Menschen leer, d. h. resonanzoffen: „Du weißt, jedes leere Ding hallt, sobald es angeschlagen wird, nicht aber, wenn es voll ist.“ (*Dialogo* II,54, 2010, 67) Ziel ist es also, leer zu werden, um mit Gottes Liebe gefüllt zu werden und schlussendlich auch für andere Menschen offen zu sein, denen man sich sodann in caritativer Nächstenliebe zuwenden könne, wie es Caterina zeit ihres kurzen Lebens in vielerlei Hinsicht praktizierte. Auch bei Rosa geht es ja darum, offen für die Beziehung zu anderen zu sein. Bei Caterina steht dies aber der Beziehung zu Gott nach. Ohne die Resonanz Erfahrung der Liebe Gottes ist für sie die adäquate Liebe zum Mitmenschen nicht möglich. Daher geht es bei der Leerwerdung auch darum, schlussendlich nicht mit eigener Stimme zu sprechen, sondern mit Gott gefüllt zu werden, der dann aus dem Individuum heraus spricht. Dies wiederum lässt sich gut mit dem Repräsentationsmodell Leppins erläutern. Es könnte sich demgemäß um eine Strategie speziell der Frauen gehandelt haben, mit Gottes Stimme zu sprechen, um überhaupt als theologische Akteurinnen auftreten zu können. Dies schließt jedoch im Selbstverständnis der Mystikerinnen nicht aus, über die Strategie hinaus

in ihrer Offenheit für Metaphysisches Gottes Stimme tatsächlich in ihrem Inneren „gehört“ zu haben.

Der mit Gott gefüllte Raum der Selbsterkenntnis – so ein weiteres Bild Cate-
rinas – lasse bereits im Irdischen das ewige Heil erahnen:

Es wundert mich nicht, wenn sich diejenigen, die sich durch Selbsterkenntnis zu einem Garten gemacht haben, der ganzen Welt gegenüber als stark erweisen, da sie von der höchsten Macht gestärkt werden und mit ihr eins geworden sind. Wahrlich, schon hier erhalten sie einen Vorgeschmack auf das ewige Leben. (*Lettere* 241, 2013, 14)¹⁴

Die Metaphorik des Gartens verbindet weltliche Naturbilder mit religiösen Erfahrungen. Dies wurde in der Frühen Neuzeit zunehmend populär (Bill-Mrziglod 2016 a und b; Tausch 2000).

Das größte Hindernis zur Selbst- und Gotteserkenntnis stelle die Eigenliebe dar, die jegliche Wahrheit verdunkele, Gottes- und Nächstenliebe verhindere und die Sehnsucht nach dem Heil der Nächsten auslösche. Diese Sehnsucht könne nur durch das Feuer des Blutes erneut entfacht werden. Aus eigenem Willen und in eigener Anstrengung müsse sich der Mensch wieder Gott zuwenden. Zur Erlangung des eigenen Heils und desjenigen der Nächsten ist ein entsprechendes individuelles Engagement – speziell der mit Seelsorge Beauftragten – Voraussetzung. Damit nimmt der „personale Aspekt der Existenz als Bezug zu Anderen [...] auch in der Mystik eine zentrale Position ein“ (Wendel 2002, 39). Und dies blieb nicht ohne Antwort in ihrer *famiglia*, wie Caterina ihr nahestehende Personen nannte, welche sie als spirituelle Ratgeberin schätzten. Dinzeltacher (2012, 29) spricht hier treffend von gruppendynamischen Kommunikationsprozessen. Caterina untermauert ihre pastoralen Ratschläge mit einer Offenheit der Menschen für Verwundbarkeit als *Imitatio* der Selbsthingabe Christi. Während heute alles unternommen wird, um Verletzlichkeit zu vermeiden, sieht Caterina in der Annahme eigener Verwundbarkeit eine fundamentale menschliche Aufgabe, die ohne die Sympathie als Mitleiden durch Berührtwerden (i. S. von Rosas Begriff der Affizierung) nicht möglich wäre. In dieser Tradition der „Liebeswunde“ steht in besonderer Weise auch Teresa von Ávila (Benke 2023, 68).

¹⁴ Davor beschreibt Caterina den Garten als mit duftenden Blüten übervollen Seelengarten des heiligen Verlangens, in dessen Mitte der Baum des Kreuzes steht, an dem das unbefleckte Lamm ruht, das den Garten mit seinem Blut bewässert und den Baum Tugendfrüchte tragen lässt (*Lettere* 241, 2013, 13–14). Zum Bild des Seelengartens in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen mystischen Literatur, insbesondere auch bei Caterina von Siena und Teresa von Ávila, vgl. Bill-Mrziglod 2016a und Bill-Mrziglod 2016b.

Resonanzraum schlechthin ist für Caterina jedoch die häufig erwähnte „Zelle der Selbsterkenntnis“, gleichermaßen Ort der Wüsten- und Oasenerfahrung. Vielen Menschen empfiehlt sie ausdrücklich den Rückzug in dieselbe, um zur Erkenntnis ihrer Selbst als *imago Dei* zu gelangen.

Und so beginnt sie ihr *Gespräch von Gottes Vorsehung* mit einem Resonanzgeschehen *par excellence*, das in Anlehnung an Rosas Terminologie Aspekte der Ansprechbarkeit, der Emotion, Affizierung und Transformation enthält:

Wenn eine Seele, von tiefstem Verlangen nach der Ehre Gottes und dem Heil der Seelen bedrängt, sich selber überstiegen, eine Zeitlang im Guten sich bewährt und angewöhnt hat, in der Zelle der Selbsterkenntnis zu weilen, um Gottes Liebe in ihr besser zu erkennen – denn die Liebe folgt auf das Erkennen –, dann versucht sie liebend der Wahrheit nachzufolgen und sich mit ihr zu bekleiden. Und da sie auf keine andere Weise die Wahrheit so verkostet und von ihr so erleuchtet wird als im demütigen und unablässigen Gebet, das in der Selbst- und Gotteserkenntnis gründet, und da das auf die erwähnte Art geübte Gebet die Seele auf den Spuren des gekreuzigten Christus mit Gott vereint, so macht es aus ihr durch Verlangen, Hingabe und Liebeseinigung ein anderes Ich. (*Dialogo* Eingang, 2010, 1)

Durch den *contemptus mundi* hinein in die Seelenzelle findet die notwendige Neuausrichtung des Individuums mitsamt einem neuen Verhältnis zur Welt statt. Resonanzunfähigkeit entstehe durch die „Wurzel der Selbstsucht“ (*Dialogo* I,7, 2010, 11), sie führe zum Ertrinken im reißenden „Strom der ungezügelten Weltliebe“ (*Dialogo* II,31, 2010, 43). Ein solcher Mensch „ist sich selbst unerträglich geworden. Er, der die Welt beherrschen wollte, wird nunmehr von jenem Etwas beherrscht, das nicht ist, nämlich von der Sünde“ (*Dialogo* II,31, 2010, 44). Mit den Worten Rosas ausgedrückt klingt die damit vergleichbare Resonanzlosigkeit aggressiv-manipulativer Weltaneignung so: „Wer sich selbst nicht spürt, kann sich die Welt nicht anverwandeln, und wem die Welt stumm und taub geworden ist, dem kommt auch das Selbstwertgefühl abhanden.“ (Rosa 2020, 28)

4 Sprachbilder der Resonanz von Gott und Welt bei Teresa von Avila

Roppert-Leimeister (2020) betrachtet in ihrer Masterarbeit Teresa von Ávilas *Wohnungen der inneren Burg* als Allegorie einer umfassenden resonanten Transformation des kontemplativen Menschen und findet für alle Aspekte Anknüpfungspunkte an Rosas Resonanztheorie.

Und in der Tat initiiert Teresas Mystik als Erkenntnisform eine andere Beziehung zur Welt, „die sich die Augen Gottes geliehen hat“ (Sölle 1997, 364). Dem vorausgegangen ist ein Leiden an der Welt und eine pathische Spiritualität. Sie

beschreibt ein zweifaches Leiden: den Verlust der Vergnügungen der Welt durch starke religiöse Wertungen einerseits und andererseits die Erfahrung der Gottferne in den Gebeten, die sie den „Wüstenerfahrungen“ Rosas vergleichbar als „Trockenheiten“ bezeichnet. Die Ambivalenz löst sich erst dort auf, wo es zu einer dezidiert resonanten Gotteserfahrung kommt. Resonanzraum Teresas ist ein mystischer Andersraum, eine Heterotopie im Sinne de Certeaus. Durch asketische Praktiken wird sie selbst zu diesem die Anders-Welt bergenden Raum, mit dem sie die irdische Welt durchschreitet. Durch das Betreten dieses Andersraums mit Hilfe leib-geistlich asketischer Praktiken entsteht ein „Nicht-Ort [...] [als] Verlust dessen, was klar definiert ist“ (de Certeau 2010, 73), ein wahrer *u-topos*, in dem eine Neu-positionierung zur Welt beginnen kann. Und das gelingt ihr trotz starker Wertungen im Sinne Rosas, die jedoch durch die Individualität ihrer verbalisierten Erfahrungen an relativer Autonomie gewinnen. Dass es sich bei asketischen Ritualen um Schwellräume handelt, die das Individuum transformieren und auch auf die Welt zurückwirken, habe ich bereits in früheren Forschungen analysiert (Bill-Mrziglod 2021, 3–8). Dies ist mit dem Resonanzbild durchaus kompatibel. Die Transformation erfährt Teresa von Ávila durch das unverfügbare Angesprochenwerden von Gott bei der Annahme des Ordenslebens: „Sofort spürte ich ein großes inneres Glück, in jener Lebensform zu stehen, das mich bis heute nicht verlassen hat, und Gott verwandelte die Trockenheit meiner Seele in tiefste Beseligung.“ (V 4,2, 2015, 135)¹⁵ Die damit kompatible Lebensform ist für Teresa diejenige des *contemptus mundi*. Dadurch „flieht“ sie jedoch nicht vor der „Welt“ an sich, sondern in erster Linie vor gesellschaftsprägenden Normen und Gesinnungen, die im Individuum Entfremdung bewirken. Michel de Certeau bezeichnet diese Übergangsphase zwischen Weltverzicht und Weltverantwortung als ‚Mikrokosmos‘ und ‚herausgehobenen Ort‘ sowie als „Variante d[er] Neuverteilung des Raums durch und für neue Praktiken“ (de Certeau 2010, 40–41). Nach dem Gesinnungswandel und der praktischen Einübung in eine damit einhergehende neue Weltsicht folgt eine verantwortliche Zuwendung zur Welt durch eine neu angeeignete kulturelle Praxis und einen Mentalitätswandel. Statt Anpassung wird gesellschaftlichen und auch kirchlichen Erwartungen die „*Heraushebung eines Ortes*“ (de Certeau 2010, 41) gegenübergestellt. Teresa von Ávila verbindet dies mit Formen der unverfügbaren Präsenz Gottes, die die Seele affiziert und das Individuum in seiner Haltung hin zu einer staunenden Einstellung gegenüber allem wandelt. Ein besonders prägnantes Beispiel mag hier genügen:

15 Die Schriften Teresas von Ávila werden hier und im Folgenden mit Kürzel der Quelle (CC; MC; M; V) und Nummer, Erscheinungsjahr, Seite angegeben. Nähere Angaben finden sich im Quellenverzeichnis.

Es widerfuhr mir bei meinem Bemühen, mir Christus vor mir zu vergegenwärtigen [...], oder manchmal sogar beim Lesen, dass mich ganz unverhofft ein Gefühl der Gegenwart Gottes überkam, so dass ich in keiner Weise bezweifeln konnte, dass er in meinem Innern weilte oder ich ganz in ihm versenkt war. Das geschah nicht nach Art einer Vision; ich glaube man nennt es mystische Theologie. Es enthebt die Seele derart, dass sie ganz außer sich zu sein schien: Mit der Kraft ihres Empfindens liebt sie; ihr Erinnerungsvermögen scheint mir eher verloren; das Erkennen denkt meines Erachtens nicht diskursiv nach, verliert sich aber nicht, doch arbeitet es nicht, wie ich sage, sondern ist gleichsam erstaunt über alles, was ihm hier aufgeht. (V 10,1, 2015, 184–85)

Hier spricht eine Frau, die sich durch Literarisierung göttlicher Präsenz in Form der vor- und nachbereitenden Lektüre spiritueller Bücher und durch die Verschriftlichung ihrer Erlebnisse theologische Autorität zueignet. Mit den Worten Leppins kann hier von einer literarischen Form der Repräsentanz gesprochen werden. Und doch handelt es sich um die retrospektive Deutung eines Resonanzgeschehens, das „sich als Widerfahrnis“ (Rosa 2020, 68) ereignet, auch wenn es durch die im Vorfeld bewusst gewählte Kontemplation zwar nicht zufällig, „aber auch nicht vollständig kontrollierbar ist, und da aus eben dieser Struktur das Wechselspiel von Anrufbarkeit, Selbstwirksamkeit und Transformation in Gang [ge]setzt und damit die Erfahrung von Lebendigkeit ermöglicht [wird]“ (Rosa 2020, 120). Inmitten von „Trockenheit und körperlichen Schmerzen“ geschehe es bisweilen, „dass sich diese Sammlung und Erhebung des Geistes für mich so plötzlich ergeben, dass ich gegen sie nicht ankommen kann [...]. Und obwohl mir vorkommt, als verlöre sich die Seele, erlebe ich, dass sie so viel gewinnt“ (CC 1,2, 2015, 1386).

Ein von Teresa gerne verwendetes und eindruckliches Bild eines Resonanzgeschehens zwischen Individuum und Gott, das sich auch auf das weltliche Umfeld auswirkt, ist das des „Duftes“ von Blumen und Räucherwerk. Imaginierter Ort des Blumenduftes ist der Garten der Meditation, in dem das betende Ich mit Gottes „gärtnerischer“ Hilfe einen nach Blumen duftenden Garten der Tugenden anlegt. Es handelt sich hauptsächlich um einen umfangreichen Passus im *Buch meines Lebens* (V 11–22, 2015), in dem sie vermittelt der Gartenallegorie vier Stufen des inneren Betens durchspielt. Aber auch in anderen Schriften greift sie wiederholt auf diese Bildlichkeit zurück. Die Wirkung, die sich im Gebet und mit Hilfe göttlicher Gnade entfaltet, wandle die Seele und erreiche gleichermaßen eine resonante Wirkung auf die Mitmenschen: „Je mehr in der Seele Liebe und Demut wachsen, umso stärker duften diese Tugendblüten, für einen selbst und für die anderen.“ (V 21,8, 2015, 288) Aus der Kontemplation und der Erfahrung der Gottesresonanz geht ein karitativ ausgerichtetes Leben hervor,

auch wenn es dann eher aktives als kontemplatives Leben ist [...], so unterlassen es doch Marta und Maria nie, fast immer zusammenzuarbeiten, wenn die Seele in dieser Verfassung

ist (Lk 10,38–42), denn im aktiven Bereich, der der äußere zu sein scheint, arbeitet der innere, und wenn die aktiven Werke aus dieser Wurzel hervorgehen, sind die Blumen wunderbar und äußerst wohlriechend. Denn sie gehen von diesem Baum der Liebe Gottes – und nur aus ihm – hervor, ohne jegliches Eigeninteresse, und es verbreitet sich der Duft dieser Blumen, um vielen von Nutzen zu sein, und es ist ein Duft, der anhält, also nicht schnell vorbeigeht, sondern sich gewaltig auswirkt (MC 7,3, 2015, 1330).

Gott also ist die Wurzel, „Quelle“ oder „Tiefe“ (4M 2,6, 2015, 1740), dessen Wasser im Inneren hervorquelle und sich ausdehne und den Menschen etwas Unverfügbares spüren lasse, das eigentlich mit den weltlichen Sinnen nicht erfasst werden könne, die aber paradoxerweise auch eine körperliche Wirkung entfalten:

Sie nimmt einen Duft wahr, sagen wir jetzt einmal, wie wenn es in jenem inneren Abgrund ein Kohlenbecken gäbe, auf das man duftendes Räucherwerk streute. Man sieht weder die Lichtglut, noch wo sie ist, aber die Wärme und der Duftrauch durchdringen die ganze Seele, und oft genug hat auch der Leib Anteil daran [...]. Das ist nämlich nicht etwas, was man sich vormachen kann, da wir es uns nicht erwerben können, so sehr wir uns auch anstrengen mögen, und genau daran sieht man, dass es nicht von unserem Metall, sondern aus dem allerreinsten Gold der göttlichen Weisheit ist. Hier sind die Seelenvermögen meines Erachtens nicht geeint, sondern hingerissen, und schauen ganz verblüfft, was das wohl ist. (4M 2,6, 2015, 1740–41)

Ein anschaulicheres Bild für eine unverfügbare und unvermittelt hereinbrechende Resonanzerfahrung findet sich auch in der Mystik eher selten.

Die positiven Erfahrungen mit Bildern der Pflanzenwelt und des Gartens zu beschreiben zeugt von einer bislang von der Mystik- und frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung unberücksichtigten Resonanzerfahrung mit dreifachem Resonanzboden: das Angesprochenwerden durch das Göttliche, das sich zweitens als innerpsychische und körperliche Erfahrung manifestiert und drittens eine Resonanzerfahrung mit der Welt spiegelt, die den tiefenresonanten Naturerfahrungen moderner Menschen vergleichbar ist. Gärten können als „resonantes Anderes“ erfahren werden, „das mit uns in einer lebendigen transformativen Antwortbeziehung steht“ (Rosa 2019, 48). Es ist nicht untypisch, dass Personen zum Meditieren Gärten oder Naturlandschaften aufsuchten, um dort einerseits zu meditieren, andererseits aber auch den Wechsel der Jahreszeiten, die Veränderungen der Luft und der Lichtverhältnisse mit allen Sinnen und damit körperlich-affektiv erfassen zu können oder sich affizieren zu lassen.¹⁶ Auch Teresa berichtet von einer ent-

¹⁶ Vgl. exemplarisch die Meditationserfahrungen einer weiteren frühneuzeitlichen Mystikerin, Luisa de Carvajal y Mendoza, über die sie in ihren autobiografischen Schriften berichtet (de Carvajal y Mendoza 1966, 168).

sprechenden innerweltlichen Resonanzzerfahrung: „Mir nützte es, Felder oder Wasser oder Blumen zu sehen. In diesen Dingen fand ich eine Spur des Schöpfers, ich meine, sie weckten mich auf und sammelten mich und dienten mir als Buch.“ (V 9,5, 2015, 181)¹⁷

Es gibt also trotz der Lebensform des *contemptus mundi* Zustände resonanter Welterfahrungen, die jedoch stets an ein konkretes Gottesbild rückgebunden bleiben. Naturerfahrungen sind bei den Mystikerinnen immer religiöse Welterfahrungen.

5 Resonanz und vormoderne Mystik – ein vorläufiges Fazit

Während bezogen auf die Frage, ob bei spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Frauenmystik von resonanten Gotteserfahrungen gesprochen werden kann, eine positive Antwort mit Hilfe des vertikalen Resonanzachsenmodells Hartmut Rosas leicht zu bejahen ist, gestaltet sich die Beantwortung bezogen auf Weltbeziehungen schwieriger. Wird Resonanz jedoch verstanden als ein dynamisches Aufeinander-bezogenensein, so scheint auch die Wechselbeziehung von Selbst und Welt bei den vorgestellten Mystikerinnen die Möglichkeit eines Resonanzgeschehens zu beinhalten. Besonders im Rahmen von Naturerfahrungen und in der Empathie zu den Mitmenschen ist ein religiös-kontemplativer Wahrnehmungsmodus¹⁸ zu beobachten, der sich bei Teresa von Ávila sogar in „naturästhetisch-rezeptiver“ (Rosa 2021, 468) Form äußert. Diese ästhetische Rezeption bei gleichzeitiger aktiver Anverwandlung von Natur noch ohne den Anspruch, von ihr Besitz ergreifen zu wollen, nimmt in den Umbrüchen des Spätmittelalters ihren Anfang. Hier beginnt eine lange Erzähltradition von Natur- und Selbsterfahrung im Sinne eines neuzeitlichen Naturverständnisses, beginnend mit Petrarcas *De vita solitaria* (1366/1371) (Zumbusch 2022, 23). Nicht mehr der *contemptus mundi* des symbolischen Wüstengangs spielt in den Garten- und Felddarstellungen Caterinas und Teresas die vorrangige Rolle. Von dieser Form traditioneller hagiografischer Narration gelöst, lassen sie eine neue Verbindung von *vita contemplativa* und *vita activa* erkennen, die bei beiden Frauen entscheidende Faktoren ihrer religiösen Lebensweise darstellten und sie in den Kirchenreformen ihrer Zeit ihre Stimme er-

¹⁷ Speziell im Buch ihrer Gründungen betonte sie häufig, wie sehr sie die schöne Aussicht auf Wasser und Felder liebte. Vgl. zum herangeführten Zitat Anm. 13 in der verwendeten Quellenedition.

¹⁸ Rosa selbst spricht von „romantisch-kontemplativ“ (Rosa 2021, 468).

heben ließen. Die mystischen Bilder und Allegorien sind dabei als Repräsentationsformen zu verstehen, die ihr für Frauen ungehöriges Handeln legitimierten.

Nichtsdestotrotz bleibt Welt für die vormodernen Mystikerinnen der Denkweise ihrer Zeit entsprechend ein Ort, dessen Resonanzqualitäten einzig von Gott abhängen. Die Welt als solche bleibt stumm, weshalb sie sich von den Verhältnissen und Erwartungen der Gesellschaft bewusst abgesondert haben und der Welt beim Eintritt ins monastische Leben weitgehend entfremdet sind oder zumindest mit bewusst gewählter innerlicher Distanz begegnen.

Es gibt daher Anknüpfungspunkte an Rosas Resonanzkonzept, das jedoch bezogen auf die Vormoderne lediglich eine Methode darstellt, sich einer anderen Epoche mit der Resonanzmetapher analytisch zu nähern, da erfülltes Leben und Heil in der Mentalität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit teleologisch nicht auf die Welt, sondern auf ein Jenseits bezogen ist. Und doch kann auch die vorliegende Studie nur einen Ausschnitt an Möglichkeiten darstellen, historische Konzepte und Dynamiken resonanter Weltbeziehungen einzufangen und Resonanz – wie Rosa es ausdrücklich selbst immer wieder konstatierte – „als mehr oder minder deutungsoffene Metapher zu nehmen“ (Rosa 2017, 314). Schließlich ist aber auch in historisch-theologischer Perspektive nicht von der Hand zu weisen, dass die Beziehungsfähigkeit des Menschen, verstanden als Resonanzfähigkeit, „dem Subjekt vorausliegt“ und damit zugleich „anthropologisches Bedürfnis“ und „anthropologische Fähigkeit“ ist (Rosa 2017, 328).

Bibliographie

- Benke, Christoph. 2023. *Leben im Übergang. Die österliche Dynamik christlicher Spiritualität*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2016a. „Die Inner(welt)lichkeit des Gartens im 16. Jahrhundert. Der Garten als Thema und Ort der Meditation“. In *Orte der Imagination – Räume des Affekts: Die mediale Formierung des Sakralen*, hg. v. Elke Koch und Heike Schlie, 311–324. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2016b. „Die Seele als Gartenraum – Mystische Konzepte von Frauen in Mittelalter und Früher Neuzeit“. In *Raumkonzepte in der Theologie: Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, hg. v. Angela Kaupp, 181–192. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2021a. „Einleitung. Annäherungen an Askeseräume mit Blick auf Politik, Religion und Geschlecht“. In *Asketische Selbstbeschränkungen und Entgrenzungsstrategien: Religion – Politik – Geschlecht*, hg. v. Michaela Bill-Mrziglod, 3–17. Berlin: LIT-Verlag.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2021b. „Die *militia Christi*. Zu einem Topos des asketischen Kampfes in frühneuzeitlichen Erbauungswerken“. In *Asketische Selbstbeschränkungen und Entgrenzungsstrategien: Religion – Politik – Geschlecht*, hg. v. Michaela Bill-Mrziglod, 93–118. Berlin: LIT-Verlag.

- Bill-Mrziglod, Michaela. 2021c. „Biblische Soteriologie in der Volkssprache am Beispiel Mechthilds von Magdeburg“. In *Soteriologie in der hochmittelalterlichen Theologie*, hg. v. David Olszynski und Ulli Roth, 101 – 123. Münster: Aschendorff.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2023. „Die Soteriologie des Blutes bei Caterina von Siena (1347 – 1380)“. In *Soteriologie in der spätmittelalterlichen Theologie*, hg. v. David Olszynski und Ulli Roth, 61 – 82. Münster: Aschendorff.
- Carvajal y Mendoza, Luisa de. 1966. *Escritos autobiográficos*, eingel. u. kommentiert v. Camilo María Abad. Espirituales españoles. Serie A, Textos 20. Barcelona: Juan Flors.
- Caterina von Siena. 2005. *Sämtliche Briefe. An die Männer der Kirche I*, hg. v. Werner Schmid nach unvollendetem Manuskript v. Ferdinand Holbock, erg. übers. v. Claudia Reimüller. Caterina von Siena 2. Kleinhain: Verlag St. Josef.
- Caterina von Siena. ⁵2010. *Gespräch von Gottes Vorsehung*, eingel. v. Ellen Sommer-von Seckendorff u. Hans Urs von Balthasar, übers. v. Ellen Sommer-von Seckendorff u. Cornelia Capol. Lectio spiritualis 8. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Caterina von Siena. 2013. *Sämtliche Briefe. An die Frauen in der Welt*, hg. v. Werner Schmid, übers. v. Claudia Reimüller. Caterina von Siena 8. Kleinhain: St. Josef Verlag.
Die Briefe werden im Beitrag abgekürzt mit Letzere und der entsprechenden Briefnummer sowie dem Erscheinungsjahr des Referenztextes. Das Gespräch von Gottes Vorsehung wird abgekürzt mit Dialogo.
- Certeau, Michel de. 2010. *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Aus dem Franz. v. Michael Lauble. Berlin: Suhrkamp.
- Dinzelbacher, Peter. 2012. *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Griffero, Tonino. 2021. „Gestimmt sein. Zwischen Resonanz und Responsivität“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69(5): 691 – 719.
- Groß, Michael. 2022. *Spiritualität der Sozialen Arbeit: Resonanz bei Hartmut Rosa und Sein bei Meister Eckhart als Verbundensein mit dem Anderen*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Leppin, Volker. 2021. *Repräsentation und Reenactment: Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Roppert-Leimeister, Anette. 2020. *Kontemplation – ein Resonanzgeschehen? Untersuchung Teresa von Avilas Werk „Wohnungen der inneren Burg“ nach der Resonanztheorie Hartmut Rosas zur möglichen Bedeutung für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen*. Masterarbeit an der Evangelischen Hochschule Tabor Marburg in Religion und Psychotherapie. Veröffentlichungslinck: <https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/docId/1999> (Abrufdatum 02.01.2024).
- Rosa, Hartmut. 2013a. *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Aus dem Engl. v. Robin Celikates. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2013b. *Vom Schweigen der Welt und von der Sehnsucht nach Resonanz*. Vortrag gehalten am 04.05.2013 auf dem Evangelischen Kirchentag.
- Rosa, Hartmut. 2017. „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 – 329. Bielefeld: transcript Verlag.
- Rosa, Hartmut. 2019. „„Spirituelle Abhängigkeitserklärung“. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation.“ In *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, hg. v. Klaus Dörre u. a., 35 – 55. Wiesbaden: Springer VS.
- Rosa, Hartmut. ⁷2020. *Unverfügbarkeit*. Wien und Salzburg: Residenz Verlag.

- Rosa, Hartmut. ⁵2021. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rüpke, Jörg. 2021. *Ritual als Resonanzerfahrung*. Religionswissenschaft heute. Stuttgart: Kohlhammer.
- Salmann, Elmar. ²1998. Art. „Trockenheit (Nacht)“. In *Wörterbuch der Mystik*, hg. v. Peter Dinzelbacher, 502 – 503. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Scheuermann, Leif und Spickermann, Wolfgang, Hg. 2016. *Religiöse Praktiken in der Antike: Individuum – Gesellschaft – Weltbeziehung*. Keryx 4. Graz: Uni-Press Graz Verlag.
- Sölle, Dorothee. ²1997. *Mystik und Widerstand*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Steinacker, Peter. 1983. „Gott, der Grund und Ungrund der Welt: Reflexionen zum Verhältnis von Welterfahrung und Gottesbild am Beispiel der Mystik Jakob Böhmes“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 25(1 – 3): 95 – 111.
- Tausch, Harald. 2000. „*Crux meditationis*. Die Meditation im Garten des 17. Jahrhunderts am Kreuzweg von Erinnern und Vergessen“. In *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit*. Formen der Erinnerung 2, hg. v. Gerhard Kurz, 368 – 401. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Teresa von Avila. 2015. Gesamtausgabe. Werke und Briefe, 2 Bde., hg., übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, mit einem Geleitwort v. Mariano Delgado. Freiburg i. Br.: Herder.
- Abkürzungen daraus verwendeter Werke:*
 CC = *Die geistlichen Erfahrungsberichte*
 MC = *Gedanken zum Hohenlied*
 M = *Die Wohnungen der inneren Burg*
 V = *Das Buch meines Lebens*
- Völker, Fabian. 2020. „Methodologie und Mystik. Plädoyer für eine integrale Religionswissenschaft“. In *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse: Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, hg. v. Klaus Hock, 343 – 366. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wendel, Saskia. 2002. *Affektiv und inkarniert: Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Wendel, Saskia. ²2011. *Christliche Mystik: Eine Einführung*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus.
- Wilde, Mauritius. 2000. *Das neue Bild vom Gottesbild: Bild und Theologie bei Meister Eckhart*. Dokimion 23. Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- Wriedt, Markus. 2021. „‘Das ist mein Leib!’ Resonanztheoretische Überlegungen zu einem Streitthema konfessioneller Theologie und der damit verbundenen religiösen Positionierung“. In *Die religiöse Positionierung der Dinge: Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis*, hg. v. Ursula Roth und Anne Gilly, 74 – 89. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zumbusch, Cornelia. 2022. *Natur und Askese: Eine Poetik*. Fröhliche Wissenschaft 209. Berlin: MSB Matthes & Seitz.

IV Resonanz in gemeinschaftlichen Zusammenhängen

Isabella Bruckner

Gastliche Ordnungen

Die *Regula Benedicti* resonanztheoretisch gelesen

1 Einleitend

Die *Regula Benedicti* stellt einen der „Basistexte der abendländischen Kultur“ (Salzburger Äbtekonzferenz 2006, 7.) dar. Im 6. Jahrhundert von Benedikt von Nursia speziell für das Kloster Monte Cassino verfasst, gewann sie besonders im 9. Jahrhundert weitreichende Prägestkraft, als sie durch Benedikt von Aniane zur bestimmenden monastischen Regel des Frankenreichs avancierte. Die Benediktinerklöster, inklusive ihrer reformierten Pendanten des Zisterzienserordens, präg(t)en die Kulturlandschaft in vielen Teilen Europas als geistliche, wirtschaftliche und soziale Zentren bis heute signifikant. Die Benediktusregel selbst entstand in einer Zeit des Übergangs von der Spätantike zum Frühmittelalter – in einer Zeit, in der das soziale und politische Gefüge des Römischen Reiches durch die Wanderungen der Germanenvölker zerbrochen war und sich noch kein neues einigendes Narrativ, keine gemeinsame Ordnung, zur Wiederherstellung einer größeren politischen sowie symbolischen Einheit in Europa in Sicht abzeichnete.

Nicht zufällig bildet deshalb das Begriffsfeld *ordo/ordinare/ordinatio* das Grundwort der benediktinischen Spiritualität. Benedikt verwendet dieses Leitwort insgesamt 47 Mal in seiner Regel und strukturiert damit drei entscheidende Bereiche des Lebens: die Ordnung des Gebets beziehungsweise der Liturgie (*ordo orationis*) (RB 11–18); die Ordnung der Gemeinschaft (*ordo congregationis*), die sich allen voran am Eintrittsalter orientiert (RB 63,8; 64,2); und letztlich die Ordnung der Zeit (*ordo temporis*) (RB 48,2), die grundlegendste aller Ordnungen, die ein Leben in Gemeinschaft überhaupt erst möglich macht (Puzicha 2021, 105). An diesen drei verschiedenen Ordnungen orientiert sich auch die Gliederung der vorliegenden Ausführungen, wobei zu beachten bleibt, dass das lateinische Wort *ordo*, griechisch *táxis*, wie Michaela Puzicha bemerkt, mit dem Ausdruck „Ordnung“ eigentlich

unzureichend übersetzt [ist], da es niemals den Drill meint, sondern den Umgang mit dem Chaos. Es beschreibt das Zuteilen und zumessen, die Herstellung von Harmonie, von Frieden und Gerechtigkeit. Damit ist es ein Begriff völliger Flexibilität, nicht eines Zustandes, sondern des Prozesses, eines Prozesses der ständigen Herstellung der Ausgewogenheit aufgrund der Unterschiedlichkeit der Brüder und der sich wandelnden Sachlagen (Puzicha 2021, 104–105).

Der Einfachheit halber wird die deutsche Wiedergabe mit „Ordnung“ im Folgenden trotzdem beibehalten, wobei den dynamischen Momenten, die Puzicha betont, in besonderer Weise Rechnung zu tragen versucht wird. Interessanterweise kommt der Ausdruck „Ordnung“ in Hartmut Rosas Resonanz-Buch selbst nur zwei Mal vor, nämlich wenn er Fritz Riemanns Charakterisierungen der Angst referiert (Riemann 1961), der „die Qualität der Weltbeziehung gleichsam durch zwei Achsen bestimmt: nämlich durch eine *Achse der Bindung* und durch eine *Achse der Ordnung*“ (Rosa 2016, 192). Riemann unterscheidet je in Bezug auf ein „Zuviel“ oder „Zuwenig“ der beiden Achsen Bindung und Ordnung und die jeweiligen Ängste, die sich in Verbindung damit ausbilden können, eine „*schizoide Persönlichkeit*“, einen „*depressiven Typ*“, eine „*hysterische Persönlichkeit*“ sowie einen „*tendenziell zwanghaften Charakter*“ (Rosa 2016, 192). Rosa nimmt diese Einteilung auf, sofern er darin die vier Formen entfremdeter Weltverhältnisse vorgezeichnet sieht. Von daher stellt sich in Bezug auf den Ordnungsbegriff der Benediktsregel vor allem die Frage, ob und inwiefern die jeweiligen Ordnungen dazu in der Lage sind, ein solches Maß an Stabilität zu geben, dass sie die „Ausbildung einer Eigenfrequenz (Rosa 2016, 192)“, erlauben, dabei jedoch „zugleich offen genug für eine Beziehung (Rosa 2016, 192)“ und individuelle Freiheit bleiben, deren Verlust ein echtes Resonieren ebenfalls verunmöglichen.

Wie Hartmut Rosa feststellt, sind der Charakter einer Gesellschaft und ihre Auffassung von Zeit grundlegend miteinander verknüpft und er setzt sein Konzept der Resonanz explizit den Beschleunigungsmechanismen und Steigerungslogiken der Moderne entgegen. Um das Resonanzpotenzial der monastischen Spiritualität auszuloten, legt es sich von daher in einem *ersten Schritt* nahe, die *Regula Benedicti* auf ihre Zeitkonzeption hin zu untersuchen. Dabei wird sich zeigen, dass sie durch ihre genuine Struktur des Gemeinschaftslebens ein Verständnis von Zeit impliziert, das die zeitlichen Bedingungen der Moderne grundlegend kontrapunktiert (Deibl 2021, 41–46). Wiewohl bereits in Bezug auf die zeitliche Strukturierung des Gemeinschaftslebens die Liturgie als zentraler Aspekt ins Bild rückt, möchte ich die Liturgie im *zweiten Schritt* noch einmal näher beleuchten, und zwar auf ihre performativ-körperlichen und ästhetischen Dimensionen hin, die in Rosas Resonanztheorie einen entscheidenden Aspekt darstellen. In einem *dritten Schritt* werde ich kurz auf die Resonanzfähigkeit der sozialen Ordnung und Autoritätsstrukturen der Klostersgemeinschaft eingehen und diese in einem *vierten Schritt* auf die Praxis der Gastfreundschaft hin vertiefen.

Eines sei diesem Gang jedoch vorausgeschickt: Bei der Erörterung der benediktinischen Spiritualität kann nicht auf die konkrete Umsetzung der Regel in einzelnen Benediktinerklöstern eingegangen werden. Die Art und Weise, wie die Regel in den einzelnen Gemeinschaften konkret in die Praxis umgesetzt wird, kann in der Tat erheblich von dem abweichen, was die Regel dem Literalsinn nach

vorschreibt, und gestaltet sich jeweils als historisch und kulturell bedingt. Dies ist nicht als Defizit zu verstehen, sondern entspricht dem Prinzip lebendiger Tradition (Casey 2022). Der Gehorsam gegenüber der Regel ist stets so verstanden worden, dass sie eine Hermeneutik, eine Übersetzung und eine Anpassung an den besonderen Kontext eines jeden Klosters erfordert. Gerade diese Kontextsensibilität zeigt jedoch gewissermaßen wiederum die Offenheit und das Inkulturationspotenzial – mit Rosa ließe sich sagen: die Resonanzfähigkeit – der Regel selbst an. Nichtsdestotrotz war und ist der Regeltext in den benediktinischen Klöstern stets durch die kontinuierliche Lektüre (*lectio continua*) präsent. In Form der Tischlesung etwa, wird er regelmäßig während der gemeinsamen Mahlzeiten vorgetragen beziehungsweise gehört, und hat daher bleibend prägenden Einfluss, auch unabhängig davon, wie genau sich eine konkrete Klostersgemeinschaft an die einzelnen Vorschriften hält (Deibl 2021, 36). Von daher werden sich die folgenden Analysen allein auf den Regeltext selbst konzentrieren.

2 Ordnung und Unverfügbarkeit: Grundelemente eines resonanten Zeitverständnisses

Mit der Ordnung der Zeit zu beginnen, legt sich einerseits nahe, weil Hartmut Rosa selbst die soziale Beschleunigung und die Veränderung der Zeitstruktur als das Grundmoment moderner Gesellschaftsdynamiken und Weltverhältnisse betrachtet, andererseits aber auch, weil die biblische Tradition – und darauf antwortend die monastische Lebensform – die Ordnung, Gestaltung und Heiligung der Zeit als Kernelemente eines spirituellen Weltverhältnisses ausprägt.

2.1 Die Beschleunigung der Zeit im Kontext der Modernisierung

Rosa basiert sein erstes großes Werk *Beschleunigung* auf der Hypothese,

dass Modernisierung nicht nur ein vielschichtiger Prozess in der Zeit ist, sondern zuerst und vor allem auch eine strukturell und kulturell höchst bedeutsame Transformation der Temporalstrukturen und -horizonte selbst bezeichnet und dass die Veränderungsrichtung dabei am angemessensten mit dem Begriff der sozialen Beschleunigung zu erfassen ist (Rosa 2020, 24).

Er attestiert der Moderne – und gleichsam der „Spät-“, „Post-“, Zweiten“ oder „reflexiven Moderne“ (Rosa 2022, 334–335)¹ – den Verlust eines Telos der Zeit ebenso sowie eine geteilt-narrative bzw. symbolische Entleerung (Rosa 2022, 35–36). Das moderne Zeitverständnis zeigt sich vor allem vom Begriff des *Chronos* geprägt. Wie dies auf wissenschaftlicher Ebene u. a. in den Debatten von Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz Ausdruck findet, wird Zeit im Kontext der Technisierung der Lebenswelt sowie der Wissenschaften ab dem 17. Jahrhundert vor allem als „leere Zeit“, im Sinne eines abstrakten und quantifizierbaren Maßes ohne qualitativen Moment gedacht.

Im Bereich der Lebenswelt hat technologischer Fortschritt neben anderen Faktoren dazu geführt, dass naturgegebene Unterscheidungen und kulturelle, religiöse oder lokale Verankerungen in zeitlichen Abläufen in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der sozialen Verhältnisse zunehmend nivelliert wurden. Rosa spricht in diesem Zusammenhang vom Fehlen einer „Anverwandlung“ (Rosa 2017, 74) der Zeit bzw. der Weltbeziehungen, die sich aus der überwältigenden Flut von Ereignissen und Begebenheiten einerseits, und dem Fehlen von bewussten Unterbrechungen und symbolischen Praktiken andererseits ergibt. Es gelänge dem modernen Subjekt nicht mehr, die individuellen Erlebnisse in einen breiteren sozial geteilten Rahmen historischer Zeitstrukturen einzuordnen, geschweige denn sich in einem Horizont kosmologischer Zeit zu verorten (Rosa 2022, 146). In diesem Kontext ist kein sinnvolles Telos einer menschlich gestaltbaren Geschichte mehr auszumachen; die terrestrische Katastrophe in Form des Klimawandels oder die kosmologische im letztlichen Protonenzerfall bilden die ultimativen Horizonte (Appel 2008, 14–16).

2.2 Das biblische Zeitkonzept gemäß Gen 1,1–2,3

Die Zeitkonzeption, welche das Schöpfungsgedicht in Genesis 1,1–2,3 vermittelt, steht gegenüber einer solch leeren Zeitauffassung, wie sie in der Moderne schlagend wird, in einem geradezu kontrastierenden Gegensatz. Gemäß dem Eingangstext des biblischen Kanons stellt die Ordnung der Zeit den ersten grundlegenden Schritt aus dem ursprünglichen Chaos heraus dar. Gott kreiert den Tag,

¹ Rosa entwickelt seine Theorie der Beschleunigung der Zeitverhältnisse u. a. mit dem Ziel, einen Beitrag zu leisten zur Debatte rund um häufig konstatierten „Bruch“ in Bezug auf leitende Wertvorstellungen und soziale Verhältnisse der Moderne. Es kann hier nicht ausführlicher auf die Debatte eingegangen werden. Rosas Grundthese lautet jedoch, dass die diversen in Anschlag gebrachten psychosozialen Verschiebungen gerade oder erst mit Blick auf die Zeitthematik adäquat interpretiert werden könnten (Rosa 2022, 335).

durch eine Teilung der Zeit, indem das Licht geschaffen und von der Dunkelheit geschieden wird (Gen 1,4). Die Strukturierung von Zeit markiert von daher den Anfang der Schöpfung; ihre Qualifizierung durch die Unterscheidung von „Tag“ und „Nacht“ (Gen 1,5) konstituiert das Grundelement der „(sehr) guten“ Ordnung.

Die Zeitthematik markiert jedoch ebenso die Mitte des Schöpfungswerkes, nämlich mit der Einrichtung der Himmelsgestirne am vierten Schöpfungstag (Gen 1,14), welche die Festlegung der jährlichen Festzeiten ermöglicht. Angezeigt ist damit bereits das Fest als Sinnmitte der Schöpfung generell, was am Ende des schöpferischen Wirkens im Schabbat, dem signifikantesten biblischen Zeitmoment, kulminiert.

Wie Kurt Appel in seiner philosophischen Reflexion des ersten biblischen Schöpfungstextes hervorhebt, bildet der Kosmos keine geschlossene Ordnung im Sinne einer positivierbaren Abfolge diskreter Zeiteinheiten von Werk-Tagen. Vielmehr gipfeln die sechs Schöpfungstage in der *Unterbrechung der Zeit* durch den Schabbat, das Ruhen oder Feiern Gottes. Dieser siebte Tag entzieht sich einer chronologischen Definition, was Appel daran festmacht, dass die Verse zum Schabbat nicht mit der Formel „es wurde Abend und es wurde Morgen“ enden (Appel 2022, 2–11) und insofern keinen formelhaften Abschluss findet. Vielmehr fungiert er als *offene* Ergänzung, das heißt als unverfügbares Moment der Öffnung, das verhindert, dass Zeit und Kosmos zur mechanischen Totalität mutieren. Das biblische Konzept der Zeit ist somit nicht das einer lückenlos-kontinuierlichen Produktion, einer immerwährenden Tätigkeit in sich wiederholender Gleichheit. Ihr Sinn liegt in der Stille, der Ruhe und der Feier des Schabbats (Moltmann 2002, 20–21; 279–298), worin bereits die festliche Aufhebung der Werk- und Weltzeit in die Endzeit hinein anklingt.

2.3 Die Ordnung der Zeit in der *Regula Benedicti*

Benedikt organisiert die Zeit für seine Mönche auf der Grundlage des biblischen Rahmens des Sieben-Tage-Werks und gliedert sie gemäß der Einheiten von Jahr, Woche und Stunde (Puzicha 2021, 115–126). Er schafft eine Struktur, in der die Gebetszeiten von den Arbeitszeiten unterschieden werden und legt gemeinsame Mahlzeiten, Schlaf- und Ruhezeiten sowie bestimmte Stunden für die persönliche Lektüre fest. Das vorherrschende Zeitkonzept ist ein liturgisches. Anfang und Orientierungspunkt der Jahresordnung bildet das Osterfest. Die Wochenstruktur dreht sich um den Sonntag, der als erster Tag der Woche in den biblischen Erzählungen sowohl den Tag der Schöpfung als auch den Tag der Auferstehung symbolisiert.

Jeder Tag ist in sieben, jede Nacht in vier Gebetszeiten unterteilt, die Arbeit und Schlaf unterbrechen, um die Heilsereignisse der Geschichte, die Schöpfung und die Gabe der Zeit selbst zu preisen. Die Stundenliturgie bietet im antiphonalen Wechsel zwischen Vorsteher und Chor oder im chorischen Wechselgesang, im Rhythmus von Stimmerhebung (Rosa 2017, 109–114) und Atempause² (Rosa 2017, 92–98), von Stille und Klang, in der gegenseitigen Ablösung von Schreiten, Stehen, Sitzen und Verbeugen (Rosa 2017, 122–131) eine ausdifferenzierte Resonanzperformance von respondierender Fremd- und Selbstaffektion.³

Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass sich die liturgischen Rhythmen, die sich an den natürlichen Zyklen des Tages, der Woche und des Jahres orientieren, im Gegensatz zu modernen mechanistischen und utilitaristischen Zeitkonzepten, welche die Eigenzeiten der Lebewesen und Naturvorgänge oftmals ignorieren, nicht vollständig von diesen Zyklen lösen. Vielmehr nehmen sie diese auf, gestalten sie symbolisch, erkennen in ihnen noch eine weitere, (heils-)geschichtliche Sinn-dimension, aber eben indem die Verbindung zu den natürlichen Vorgegebenheiten aufrechterhalten wird. Dies zeigt bereits, wie im Zuge der liturgischen Feierformen der „vertikalen Resonanzachse“ Religion (Rosa 2017, 435–453) zwei weitere vertikale Achsen, nämlich jene der Natur (Rosa 2017, 453–472) sowie jene der Geschichte (Rosa 2017, 500–514), in ein resonantes Verhältnis gebracht werden.

So wird zum Beispiel der Übergang vom Tag zur Nacht und von der Nacht zum Tag, wie er im Schöpfungsbericht der Genesis als Grundstruktur dient, liturgisch von bestimmten Gebeten begleitet: Vesper und Matutin (Laudes) sind an eben-diesen Übergängen angesiedelt, um die prekären Übergänge zwischen den drei Zeiten – vom Abend (der zu Ende gehenden Zeit) zur Nacht (Zeit des Todes) und von

2 Im gregorianischen Choral wird die Atempause durch den Asteriskus angezeigt. Für Rosa ist der Atem „der basalste Akt des Lebens und der elementarste Prozess des Stoffwechsels zwischen Subjekt und Welt“ und von daher „von fundamentaler Bedeutung für die Weltbeziehung des Menschen, für die Art seines *In-die-Welt-Gestelltseins*“ (Rosa 2017, 92).

3 Interessant wäre es in diesem Kontext gesondert auf die Aspekte von Stimmung und Atmosphäre, etwa mit Blick auf die Ordnung und Gestaltung der Klosterbauten und speziell der liturgischen Räumlichkeiten einzugehen. Denn, wie Rosa mit Blick auf die phänomenologischen Studien Otto Friedrich Bollnows, Gernot Böhmes und anderer zu bedenken gibt, „[haben] [p]sychologische und phänomenologische Studien vielfach belegt, dass die architektonische Gestaltung eines Raumes und die Anordnung von Personen und Einrichtungsgegenständen darin einen mitunter entscheidenden Effekt nicht nur auf die Stimmungslage und sogar die körperliche Haltung von Individuen ausüben, sondern auch die horizontale Resonanzsensibilität in sozialen Gruppen in hohem Maße befördern oder hemmen können“ (Rosa 2017, 641). Eine Untersuchung dieser Aspekte bedürfte eines eigenen Beitrags. Für eine geistliche Lektüre der klösterlichen Topologie siehe Borsotti 2023.

der Nacht zum Tag/Morgen (Zeit der Neuschöpfung) – symbolisch zu gestalten.⁴ Die Festlegung des Zeitpunkts für den Gesang des Morgenlobs wird in der Benediktsregel insofern auch nicht durch eine abstrakte zeitliche Angabe bestimmt, sondern ist so festgelegt, dass sie „bei Anbruch des Lichts (RB 8,4)“ gehalten werden soll. Sogar die Reihenfolge und die Anzahl der Psalmen werden jahreszeitlich angepasst, um der unterschiedlichen Länge des Tages im Sommer und im Winter Rechnung zu tragen (Puzicha 2021, 99). Doch orientiert sich dieser Wechsel von der „Sommer-“ zur „Winterzeit“ selbst, wie oben angedeutet, wiederum am Osterfest (RB 8,1; 8,4 sowie 10,1), das heißt einem Fest, das sich am Frühlingsmond – an einem Naturphänomen – und nicht nach einem festen, abstrakten Datum ausrichtet.

In der Liturgie wird die resonante Ästhetik von Welt und Zeit durch Gesten, Worte und Riten instanziiert. Dies gilt es zu bedenken, wenn Rosa die „Weltbeziehungen“ als stets „körperlich, emotional, psychisch und symbolisch vermittelt (Rosa 2017, 163)“ ausweist. Dass in diesem Sinn auch die „diagonale Resonanzachse (Rosa 2017, 381–434)“ für die Liturgie wesentlich ist, liegt speziell mit Blick auf die Feier der Sakramente auf der Hand. Am offensichtlichsten wird dies in der Eucharistiefeier mit der Wandlung von Brot und Wein die subjekthaften Instanzen von Fleisch und Blut Christi. In diesem Sinn nennt Rosa das Abendmahl ausdrücklich als Geschehen, in welchem sich „mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl horizontale Resonanzachsen zwischen den Gläubigen [...] als auch diagonale Resonanzbeziehungen [verbinden] (Rosa 2017, 443)“. Aber schon kleinere liturgische Gesten wie der Altarkuss, die Beweihräucherung des Kreuzes oder der Osterkerze, die Besingung der Osterkerze in der Osternacht oder das weite Spektrum der Geste des Segens weisen die Liturgie als eine Feier der Welt als Resonanzraum des himmlischen Logos und als Einführung in die Ästhetik eines lebendigen, „sprechenden“ Kosmos aus.

Das Motto „*ora et labora (et lege)*“, unter dem die Benediktsregel landläufig bekannt wurde, stellt neben Liturgie und Gebet den Bereich der Arbeit als zweite wichtige Dimension benediktinischer Spiritualität heraus. Das ist insofern interessant, als Rosa die Tätigkeit der Arbeit, bzw. im besten Fall sogar der Handarbeit, generell als eine essenzielle Weise zur Etablierung von Resonanzbeziehungen versteht, sofern sich nämlich im „Berühren, Bewegen, Verändern, Gestalten der Dinge“ die „Erfahrung handelnder Selbstwirksamkeit“ (Rosa 2017, 393) einstellt.

4 Aufgrund der genuinen Kombination Benedikts der monastischen Ordnung der Stundenliturgie, welche sich als durchgängige und tageszeitenunabhängige Schriftmeditation am Psalmenverlauf orientierte, und dem Kathedraloffizium, welches mit fixen Psalmen stärker an den natürlichen Tagzeiten im Sinne einer Heiligung der Zeit orientiert war, werden auch Vesper und Laudes (sowie die anderen Horen) in der Benediktsregel zum Teil von spezifisch festgelegten abendlichen bzw. morgendlichen Psalmen gestaltet.

Doch weist er in der Tradition der marxistischen Kritischen Theorie genauso auf die entfremdenden Potenziale der Arbeit hin, und zwar gerade dort, wo diese in den Sog kapitalistischer Steigerungs- und Effizienz- bzw. monetärer Tauschlogiken gerät, und sie aus ihrer persönlichen oder lebensweltlichen Einbettung herausgelöst wird (Rosa 2017, 396–397).

Die *Regula Benedicti* bezieht dahingegen auch die Dingwelt (die „diagonale Resonanzachse“) und die alltägliche Arbeit in den liturgischen Horizont mit ein. Dies zeigt sich etwa im Kapitel über den Cellerar, den wirtschaftlichen Verwalter des Klosters, wenn es in der Regel heißt, dass er alle Geräte und Güter wie heilige Altargeräte behandeln solle (RB 31,10). In diesem Sinn kann auch Benedikts Anordnung, dass am Ende der Woche die für die Arbeit benötigten Utensilien gereinigt dem Cellerar zurückgebracht werden sollen (RB 35,10), verstanden werden. Doch generell gewinnt die Arbeit bei Benedikt eine gleichsam gottesdienstliche Dignität, etwa wenn er die körperliche Arbeit mit Hinweis auf die gleichsam körperlich tätigen Apostel rechtfertigt (RB 48,8), oder wenn sowohl das Ende als auch der Beginn eines Wochendienstes mit der gemeinschaftlich liturgischen Geste des Segens gerahmt wird (RB 35,15–18). Damit zeichnen sich in der *Regula Benedicti* vielfach ästhetische Momente ab, die einer rein instrumentellen Optik von Arbeit zuwiderlaufen und ihr, ohne verklärend die Dimension der Mühsal zu negieren, die Möglichkeit einer vertikalen Resonanzerfahrung einschreiben.

Wie aber ist im Kontext dieses quasi-liturgischen Arbeitsverständnisses Benedikts Ablehnung des Müßiggangs (RB 48) zu bewerten, was sich leichthin als eine Totalisierung der Zeit gemäß einem Paradigma der Aktivität und Machbarkeit verstehen ließe? Gerade mit Blick auf die hohe Bedeutung des Schabbats, der unverfügbaren Heiligkeit der Ruhe und des Festes, gilt es hier genau auf die Formulierungen zu achten. Jakob Deibl weist darauf hin, dass der Müßiggang (*otiositas*), den Benedikt anprangert, nicht das von Cicero gepriesene „würdevolle Muße“

(*otium cum dignitate*) intendiert (Deibl 2021, 37). Benedikt lehnt in diesem Sinn nicht die würdige Muße ab, sondern vielmehr Formen der Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit – er benutzt dafür immer wieder Ausdrücke wie *negligendum* (RB 31,11) oder *neglegenter*, wobei Puzicha betont, dass das damit gemeinte „Nachlässig sein, vernachlässigen“ [...] Ausdruck einer Lebenseinstellung [ist] und [...] nicht nur einen Ordnungs-, sondern einen Beziehungsbegriff [bedeutet]“ (Puzicha 2015, 387). Zudem sieht Benedikt, wie bereits erwähnt, Zeiten im Stundenschema vor, die den Mönchen durchaus zur freien Verfügung stehen. Die Ablehnung des Müßiggangs zielt folglich nicht darauf ab, ständige Arbeit (lat. *negotium*) zu erzwingen, sondern stellt vielmehr den Versuch einer Wertschätzung der Arbeit als einer Form des Gottesdienstes dar, die in der Benediktsregel jedoch nie totalisiert, sondern von den anders gearteten Zeiten und Elementen des Lebens und Feierns ausgeglichen wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die liturgischen Rhythmen des Benediktinerordens als Barriere gegen die willkürliche Beschleunigung der Zeit dienen. Durch den sich wiederholenden Rhythmus des Gebets und die periodischen Unterbrechungen der Arbeit für Ruhe und Feier schafft der monastische Orden Raum für Stille, Ruhe und Festmahl, die den endlosen Kreislauf von Arbeit und Ereignissen unterbrechen, der durch ständige Beschleunigung angetrieben wird. Die liturgische Perspektive auf die Welt vernachlässigt die natürlichen Gegebenheiten nicht, sondern setzt sie in einen neuen Rahmen, indem sie diese symbolisch auf heilsgeschichtliche Dimensionen und die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch bezieht. Anstelle einer totalisierenden und mechanistischen Sicht der Zeit versucht sie, die schabbatische Dimension von Zeit und Schöpfung zu bewahren.

3 Gemeinschaft und Individuum – klösterliche Ordnung und ihre Aufhebung

Die Ordnung der Zeit gestaltet sich in der *Regula Benedicti* als gemeinsamer Rhythmus einer sozialen Lebensgemeinschaft. Dabei stellt Benedikt im ersten Kapitel seiner Regel unmissverständlich fest, dass er unter den vier zu seiner Zeit bekannten Formen christlichen Mönchtums die koinobitische Lebensform, das heißt ein Zusammenschluss von Mönchen, „die in einem Kloster unter Regel und Abt Gott dienen (RB 1)“, anderen gegenüber einen klaren Vorzug gibt.

3.1 Das Kloster als Gemeinschaftsform *sui generis*

Rosa nimmt in seiner Reflexion der Resonanzpotentiale bestimmter Sozialformen die Familie (Rosa 2017, 341–353), die Freundschaft (Rosa 2017, 353–362) sowie politische Zusammenschlüsse (Rosa 2017, 362–380) in den Blick und reflektiert im Weiteren auch die resonanztheoretische Rolle der gesellschaftlichen Institutionen (Rosa 2017, 662–670). Religiöse Lebensgemeinschaften spielen dahingegen in seinen Überlegungen kaum eine Rolle. Dabei wären religiöse Lebensformen – und speziell Klöster – als menschliche Zusammenschlüsse *sui generis* zu betrachten, die als geistliche Gemeinschaften zwischen den Sphären von Familie, Freundschaft und politischem Verband anzusiedeln sind. In gewisser Weise scheint die klösterliche Gemeinschaft Elemente aller drei Sozialisierungsformen aufzunehmen und sie gleichsam zu subvertieren.

Einerseits bedeutet(e) der Gang ins Kloster einen radikalen Bruch mit der biologischen Herkunftsfamilie, andererseits wird durch den Gebrauch der familiären Terminologien („Abbas“, „Brüder“) die Klostergemeinschaft als eine Art Ersatzfamilie deklariert, die sich aber eben nicht mehr auf Blutsbande, sondern auf das geistliche Band einer gemeinsamen Lebensordnung und geistlichen Orientierung stützt. Gerade mit Blick auf die ehelose bzw. zölibatäre Lebensform weist Rosa jedoch darauf hin, dass „die Spätmoderne alle nicht paarförmig gebundenen Lebensweisen – etwa in Form von individueller, eremitenhafter oder kollektiv-klösterlicher Enthaltsamkeit, von Priester- oder Kriegergemeinschaft, von ehelosen Lehrenden, von matriarchalen Gemeinschaften etc. – delegitimiert und/oder pathologisiert“ (Rosa 2017, 344–345). Von daher stellt sich die Frage nach dem Resonanzpotenzial zölibatären Lebensformen, speziell wenn, wie Rosa festhält, in der Moderne die Überzeugung besteht, dass „die gelebte, ‚genitale‘ Sexualität den physischen Urgrund von Resonanzbeziehungen bildet“ (Rosa 2017, 345).⁵

Mit Blick auf den Topos der Freundschaft gilt es zunächst zu bedenken, dass bei den antiken christlichen Schriftstellern die Freundschaft (*philia* oder *amicitia*) gerade auch mit Blick auf das Klosterleben oft kritisch bis negativ betrachtet wurde (McGuire 2010, xxvi). So erachtete etwa Basilius, der eine der bedeutsamsten Mönchsregeln des Ostens verfasste, für die Mönchsgemeinschaft insofern als gefährlich, als sie eine Gemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft erzeuge, was zu Klüngeleien, Unruhe und egoistischen Anhaftungen führen könne, was der gemeinschaftlichen Ausrichtung auf das Gottesreich hin zuwiderlaufen würde (McGuire 2010, 34). In der *Regula Benedicti* kommt das Stichwort *amicitia* nicht vor.

5 Die Frage des Resonanzpotenzials zölibatärer Lebensformen ist komplex und würde einer eigenen Untersuchung bedürfen. Eine solche müsste einen Blick auf zölibatäre wie nicht-zölibatäre Lebenskonzepte in anderen Religionen einschließen, wie gleichsam auf die gegenwärtige „Single-Kultur“ Rücksicht zu nehmen wäre. Zudem gälte die Tatsache zu bedenken, dass Sexualität historisch betrachtet auch im christlichen Europa nicht immer ein Phänomen der breiten Masse darstellte, sondern vielfach den Schichten mit Besitztum vorbehalten war. Für Frauen bedeutete das Ordensleben u. a. die Freiheit vom Zwang einer reproduktiv gefassten Sexualität sowie eine Möglichkeit der Bildung. In einem gewissen Sinn ließe sich die klösterliche Lebensform daher sicherlich als eine Sublimierung des Eros verstehen, wofür die immense kulturelle Schaffenskraft monastischer Gemeinschaften zeugt, ohne zu vergessen, dass Ideal und Realität manchmal schmerzhaft auseinanderfallen, woran die Geschichte sexuellen Missbrauchs im Klosterkontext erinnert. Klar ist, dass die Kultivierung des Eros für Zölibatäre wie Nicht-zölibatäre eine lebenslange Herausforderung darstellt. Festzuhalten bleibt insofern aber auch, dass die genitale Sexualität nicht nur als Ort höchster Resonanzerfahrung, sondern gerade in dieser Potenzialität ebenso als möglicher Ort ihrer Verkehrung, das heißt als Ort extremer Entfremdungserfahrung, gefasst werden muss, da die sexuelle Dimension des Menschen in ihren Aspekten von Beziehung, Fruchtbarkeit und Genuss mit physischer, emotionaler und existenzieller Vulnerabilität einhergeht.

Lediglich der Abt wird ermahnt, niemanden vorzuziehen, sondern alle Mitglieder der Gemeinschaft in gleicher Weise zu lieben (RB 2,16–22). Dass sich antike Tendenz zur Geringschätzung der Freundschaft im klösterlichen Kontext im Mittelalter geradezu zu einem Lobpreis der Freundschaft verkehrt, wie dies im Werk *De spirituali amicitia* des Zisterziensermönchs Aelred von Riveaulx seinen Höhepunkt findet, ist auf jeden Fall bemerkenswert. Wird jedoch unter Freundschaft weniger eine Beziehung emotionaler Nähe und persönlicher Intimität verstanden, sondern eher als politische Kategorie im weiteren Sinne, nämlich als nicht familiär bedingter freier Zusammenschluss von Individuen in gegenseitiger Achtung und Beförderung auf ein gemeinsames (geistiges) Ziel hin, so ließe sich die klösterliche Lebensform sehr wohl als eine Form der Freundschaft verstehen (Illich 2006, 173–174).

Damit ist auch der dritte soziale Resonanzbereich der Politik angesprochen, wobei meine These ist, das Kloster als quasi-mikropolitische Sphäre anzusehen. Zu beachten ist hierbei Hannah Arendts Kritik an der eschatologisch bedingten Weltabgewandtheit des Christentums. In *Vita Activa* konzipiert sie das Christentum als nicht- bzw. sogar anti-politisch, das mit seinem Ideal der geschwisterlichen Liebe keine wahre Öffentlichkeit zu begründen vermöge. Die Öffentlichkeit, welche das Christentum suche, sei nicht jene wahre politische Sphäre der Welt, sondern die angelische Öffentlichkeit des himmlischen Gottesreiches. In ihrer fundamentalen Kritik am Christentum stellen die mittelalterlichen Klöster noch einmal eine Sonderform dar. Denn ihrer Ansicht nach waren dies „die einzigen Gemeinschaften, in denen die Nächstenliebe als Prinzip einer politischen Ordnung je ausprobiert worden ist (Arendt 2015, 67–68)“; politisch jedoch nicht in Übereinstimmung mit der Gesellschaft der Welt, sondern als „eine Art Gegenwelt (Arendt 2015, 68)“. Die Klöster, die als Kontrastgemeinden von der Gesellschaft Abstand nahmen und einen alternativen sozialen Korpus (den *Corpus Christi*) formten, bildeten durchaus eine Öffentlichkeit im Kleinen aus. Doch wurde in ihnen, so Arendt, nicht das Gemeinwohl der *res publica* angestrebt, sondern das „christliche Gemeinwohl“, nämlich „das eigene Seelenheil (Arendt 2015, 69)“.

3.2 Eine Gemeinschaft „unter Regel und Abt“

Wie aber gestaltet sich nun diese Gemeinschaft *sui generis* der koinobitischen Mönchsordnung näherhin? Benedikt charakterisiert sie, wie oben angemerkt, als eine Form des Zusammenlebens „unter Regel und Abt“ und damit klar als eine hierarchisch geformte Gemeinschaft. Dem Abt, der als „Stellvertreter Christi im Kloster“ gilt und der damit gleichsam als Seelenleiter, Pädagoge und Hirte verstanden wird (RB 2), ist nach Maßgabe der Regel stets Gehorsam zu leisten. Gleich

im darauffolgenden dritten Kapitel der Regel wird dem Abt jedoch als beratendes Gremium die Mönchsgemeinschaft zur Seite gestellt: „So oft im Kloster wichtige Angelegenheiten zu verhandeln sind, rufe der Abt die ganze Bruderschar zusammen und lege die Sache selber vor (RB 3,1)“. Das Gebot des Gehorsams gestaltet sich von daher nicht nur einlinig hierarchisch von oben nach unten, sondern der Abt ist gleichsam zum Hören der Stimmen seiner Mitbrüder aufgerufen – bis hin zum jüngsten, „weil der Herr oft einem Jüngeren eingibt, was das Beste ist“ (RB 3,3). Die Regel selbst jedoch diene allen als „Meisterin (RB 3,7)“, sodass „niemand im Kloster dem Begehren des eigenen Herzens [folge] (RB 3,8)“.

Was bei aller hier gebotenen Kürze in diesen Abschnitten der *Regula Benedicti* deutlich wurde, ist deren Bestreben, ein geregeltes gemeinschaftliches Zusammenleben über die religiös aufgeladene Identifikationsfigur des Abtes, eine Hochschätzung von Gehorsam (RB 5) und Demut sowie eine Vorrangstellung der kollektiven Ordnung gegenüber Einzelinteressen (RB 7) zu gewährleisten. Dies ist insofern interessant, als Rosa das Resonanzpotenzial der Demokratie im Westen aufgrund ihrer „liberalindividualistischen Auffassung (Rosa 2017, 362)“ als weitgehend verstummt beschreibt:

In dieser Sichtweise ist die in der und durch die Politik gestiftete Weltbeziehung eine prädominant stumme; es geht in ihr darum, die eigenen Interessen (in Wahlkämpfen, Koalitionsbildungen, politischem Streit und lobbyistischer Einflussnahme) gegen konkurrierende durchzusetzen oder zu verteidigen (Rosa 2017, 363).

In allen Gesellschaft- und Lebensformen stellt die Vermittlung von Individuum und Kollektiv, dem Begehren (bzw. auch dem Genießen) Einzelner und dem Begehren aller oder vieler, eine zentrale Herausforderung dar. Dass eine monarchische Figur wie der Abt eines Klosters, der Bischof in seiner Diözese oder der Papst in Bezug auf die Gesamtkirche die Gefahr in sich birgt, zu einem totalitären Herrn zu werden, liegt auf der Hand. Gerade aufgrund dieser Gefahr wird der Abt mit Blick auf seine Verantwortung für die Klostersgemeinschaft aufgefordert, in aller Klugheit zu handeln; immer solle er bedenken, „dass, wem mehr anvertraut ist, auch mehr abgefordert wird (RB 2,30)“. Eine Frage, die sich in diesem Kontext seitens der Psychoanalyse Jacques Lacans, auf den Rosa ebenso Bezug nimmt (Rosa 2017, 204), stellt, ist die nach der Möglichkeit eines (Namen-des-)Vaters. Der „Name-des-Vaters“ ist bei Lacan der zentrale Signifikant einer symbolischen Ordnung. In der christlichen wäre dies der Gottesname, vermittelt durch Figuren wie einen Abt, einen Priester oder einen Bischof. In einem politischen System wäre es z.B. die Partei. (Lacan 2013) Der „Name-des-Vaters“ gibt einerseits das Wort und das Gesetz, die das Begehren ermöglichen, andererseits versteht er ebenso, das Begehren nicht durch das Gesetz zu töten. Er vermag also gleichzeitig den Mangel des Gesetzes und der

eigenen Position aufzuzeigen. Wie Rosa darauf hinweist, ist eine Option, die gerade seitens religiös-asketischer Gemeinschaften oft gewählt wurde, sich des zerstörerischen (weil unendlichen) Potenzial des Begehrens durch geistliche Übungen zu entledigen (Rosa 2017, 202f.). Doch sieht auch er die Erfahrung von Resonanz durchaus in die Dynamik des Begehrens eingeschrieben, dessen Eliminierung dahingegen als Resonanzverlust:

Die Stillstellung von oder, besser: der Mangel an Attraktion und Repulsion zeigt dabei gerade kein Resonanzverhältnis an, sondern eine Beziehung der Beziehungslosigkeit, eine gleichsam gescheiterte Weltbeziehung. In ihr steht dem (angst- und begehrensfreien) Subjekt eine gleichsam flache, weil differenzlose Welt gegenüber (Rosa 2017, 205–206).

In *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens* eröffnet Lacan durchaus die Perspektive eines „Vaters“, nämlich den „Vater des Paktes“, dessen „wahre Funktion“ es ist, „eine Begierde mit dem Gesetz in Einklang zu bringen“ (Lacan 1975, 201). Nicht zufällig lassen sich in Lacans psychoanalytischer Konzeption Parallelen zur benediktinischen Spiritualität aufweisen (Certeau 2019, 194–195). Jedenfalls erlaubt es Lacans Idee eines Vaters des Paktes, Benedikts Vision von einem Gehorsam zu verstehen, der „nur dann Gott wohlgefällig und den Menschen angenehm [ist], wenn der Befehl nicht lässig, nicht lahm, nicht lau, nicht mit Murren oder offener Widerrede vollzogen wird. Denn wer den Obern gehorcht, gehorcht Gott (RB 5)“.

Benedikt versucht also den Gehorsam mit dem Streben des Menschen nach dem Absoluten zu vereinen. Dies gelingt jedoch nur, wenn das Gesetz bzw. die Regel nicht als allgemeines totalitäres Soll ohne Lücken erscheint. Dass Benedikt bei aller Betonung des Gehorsams und der zentralen Funktion des Abtes durchaus nicht einfach an eine Eliminierung der individuellen Wünsche, Mängel oder Bedenken denkt, wird zum Beispiel deutlich, wenn er hinsichtlich der Verteilung der Dienste (RB 35,3), der Güter oder Essensrationen (u. a. RB 37; 39–40; 53,19–20), stets Rücksicht auf die Schwächeren der Gemeinschaft sowie auf die jeweiligen Bedürfnisse der Brüder einmahnt. Die Orientierung an der Regel hat von daher – vor allem seitens des Abtes, aber ebenso seitens der übrigen Verantwortungsträger der Gemeinschaft – stets mit einer Offenheit für den Einzelnen einherzugehen, was sich niemals in allgemein Normen abbilden lässt, sondern wofür es gerade des Aufeinander-Hörens, der gesteigerten Aufmerksamkeit und klugen Abwägung bedarf.

3.3 Einhaltung und Durchbrechung der Ordnung

Vom Abt und einzelnen weiteren Verantwortungstragenden wie dem Prior oder dem Cellerar abgesehen, wird die Rangordnung und Struktur der Gemeinschaft im Benediktinerkloster nach der Reihenfolge des Eintritts geregelt (RB 63,1). Das betrifft alle Bereiche des brüderlichen Miteinanders, etwa auch die Sitzordnung beim Stundengebet (RB 11,2), sodass niemandem ein Vorzugsplatz zukommt. In gewissem Sinn handelt sich deshalb nicht eigentlich um eine „Rang“-Ordnung, vielmehr ist die Ordnung der Gemeinschaft Ausdruck der Gleichwertigkeit aller Mitbrüder. Benedikt hebt deshalb immer wieder hervor, dass es im Kloster keine Berücksichtigung von *Alter* (*aetas*) und *Ansehen* (*dignitas*) (RB 63,8) geben soll. Biologische oder gesellschaftliche Kriterien spielen keine Rolle, sondern nur die „Stunde“ der Berufung (Puzicha 2021, 105). Doch nicht nur „natürliche“ Rangordnungen werden durch den Eintritt ins Kloster suspendiert. Sogar kirchlich-geistige Würden finden in der Brüdergemeinschaft keine Beachtung. Als revolutionär gestaltet sich deshalb Benedikts Einordnung der Priester in den *ordo* der Gemeinschaft, der gleichsam wie der Laienbruder „den Platz ein[nimmt], der seinem Eintritt ins Kloster entspricht (RB 60,7)“. Selbst der Mönch, den der Abt ordinieren lässt, erhält kein Weiheprivileg: „Er nimmt immer den Platz ein, der seinem Eintritt ins Kloster entspricht (RB 62,5)“.

Um diese Gleichwertigkeit der Mitbrüder nicht nur theoretisch zu beschwören, sondern auch ästhetisch-praktisch zu manifestieren, werden alle Mitglieder der Gemeinschaft (bei entsprechender Größe der Gemeinschaft unter Ausnahme des Cellarars) zum Küchen- und Tischdienst eingeteilt: „Die Brüder sollen sich gegenseitig bedienen, so daß keiner vom Küchendienst entschuldigt sei, außer er wäre krank oder durch ein wichtiges Geschäft in Anspruch genommen; denn auf diese Weise steigert sich Verdienst und Liebe (RB 35,1)“. Das evangelische Wort „Der Größte aber unter euch soll euer Diener sein (Mt 23,11)“ findet demnach besonders im Dienst an den leiblichen Bedürfnissen der anderen seine Erfüllung.

Umso auffälliger ist es, wenn die *Regula Benedicti* dieses Prinzip der Ordnung (*per ordinem*) durchbricht. Hinsichtlich der Wahl oder der Beauftragung zu einem Amt in der Gemeinschaft heißt es explizit, dass sie „nicht gemäß der Ordnung“ erfolgen soll (RB 21,4). Entscheidend ist in diesem Fall kein Automatismus, der nur blind dem Eintrittsalter folgen würde, als vielmehr das Charisma, das heißt die spezielle Eignung für die jeweilige Aufgabe (Puzicha 2021, 106). Dies gilt etwa für die Bestellung der Dekane, die aufgrund ihrer Erfahrung das Vertrauen des Abtes und der Gemeinschaft genießen (RB 21,4), oder für die Ernennung des Cellarars (RB 31,1).

Durch die Mischung der Prinzipien der Gemeinschaftsstrukturierung versucht die Benediktsregel sowohl der Notwendigkeit von allgemeinen Rechten und Pflichten als auch den individuellen Stärken und Schwächen gerecht zu werden.

Keine gemeinschaftliche Struktur vermag jedoch ohne das persönliche Bemühen der Einzelnen zu genügen. Es gibt kein perfektes System der Freiheit. Von daher sind auch die klösterlichen Ordnungen nie gänzlich vor der Möglichkeit des Machtmissbrauchs gefeit, was im Sinne Rosas als tiefe Erfahrung der „Entfremdung“ gewertet werden müsse, sofern im Zuge eines solchen Missbrauchs der andere seiner Antwortoption(en) beraubt wird.

4 Dem Unverfügbaren Platz machen oder die Ankunft Gastes

Ohne auf die komplexe Thematik von resonanten Autoritäts- und Freiheitsstrukturen hinreichend eingehen zu können, soll in diesem letzten Kapitel noch auf den (U-)Topos der Gastfreundschaft Bezug genommen werden, welcher exakt auf der fragilen Schwelle von Eigenem und Fremdem oszilliert, was in Rosas Konzeption essenziell mit der Resonanz in Verbindung steht (Rosa 2017, 361–362).

4.1 Christus als Gast

Die *Regula Benedicti* unterscheidet sich von anderen monastischen Regeln der ersten christlichen Jahrhunderte dadurch, dass sie der Gastfreundschaft (in enger Verbindung mit der Christologie) einen hohen Stellenwert einräumt. Nicht nur wird der Gastfreundschaft in der Benediktusregel ein eigenes Kapitel (und dazu noch eines der längsten) gewidmet (RB 53), auch an anderen entscheidenden Stellen der Regel taucht das Thema der Gastlichkeit immer wieder auf und durchzieht sie somit als Ganzes. Auffallend ist dabei, dass der Gast in engste Nähe zu Gott bzw. Christus gerückt wird, was biblische Parallelen mit Jesus als Gast(geber) und Gen 18 aufweist. Dies zeigt sich etwa im Eröffnungsvers des Gastkapitels, wo es heißt, dass jeder Gast wie Christus empfangen werden soll: „Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus; denn er wird sagen: ‚Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen‘ (RB 53,1)“. Diese Identifikation des Gastes mit Christus findet sich sodann sogar noch ein zweites Mal im Gastkapitel, nämlich in RB 53,7, wo eingemahnt wird: „Allen Gästen begegne man bei der Begrüßung und beim Abschied in tiefer Demut: man verneige sich, werfe sich ganz zu Boden und verehere so in ihnen Christus, der in Wahrheit aufgenommen wird.“

Aufgrund der Hochachtung der Gäste, ordnet die *Regula Benedicti* an, dass deren stets mit ausreichend Betten ausgestattete Unterkunft im Kloster (RB

53,21–22) von einem Bruder betreut werden soll, der ganz von Gottesfurcht erfüllt ist. Dies ist insofern auffallend, als dieselben Eigenschaften genauso von den höchsten Verantwortungsträgern im Kloster bzw. bei deren Auswahl gefordert werden, nämlich beim Abt (RB 3,11), beim Prior (RB 65,15) und beim Cellerar (RB 31,2). Dem Dienst an den Gästen kommt somit ein ähnlich wichtiger Stellenwert zu wie der Leitung der Gemeinschaft.

Im Weiteren findet die Hochschätzung der Gäste darin Ausdruck, dass sie gemäß RB 56 dazu berufen sind, beim Essen am Tisch des Abtes zu sitzen: „Der Abt habe seinen Tisch immer mit den Gästen und Pilgern gemeinsam (RB 56,1)“. Neben der Liturgie stellen die geteilten Mahlzeiten den zweiten zentralen Vollzugsort des klösterlichen Gemeinschaftslebens dar. Trotzdem öffnet sich der Tisch des Abtes, der zuvorderst für die Außenbeziehungen des Klosters zuständig ist, allen voran für die Gäste. Dabei spielt das Verständnis des Abtes als Stellvertreter Christi eine wesentliche Rolle, weshalb in der Tischgemeinschaft mit den Gästen das himmlische Mahl (Mt 22,1–14) anklingt. Zu bedenken ist dabei aber, dass, wie oben aufgezeigt, in der *Regula Benedicti* nicht nur der Abt, sondern auch der Gast selbst mit Christus in Verbindung gebracht wird. Wie Rudolf Kaisler darauf hinweist, kann es deshalb letztlich nicht um fixe Identifizierungen oder Rollenzuschreibungen gehen, sondern um die Öffnung in die gastliche Existenzform selbst (Kaisler 2017, 109).

Dies zeigt sich auch noch einmal in den Riten der Hand- und Fußwaschung, die den krönenden Abschluss der Aufnahme der Gäste bilden: „Der Abt gieße den Gästen Wasser über die Hände; Abt und Brüder zusammen sollen allen Gästen die Füße waschen. Nach der Fußwaschung beten sie den Psalmvers: ‚Wir haben, o Gott, deine Barmherzigkeit aufgenommen inmitten deines Tempels‘ (RB 53,12–14)“. Die Fußwaschung verweist auf das gastliche Geschehen, das Jesus beim Abschiedsmahl mit seinen Jüngern stiftet: „Der Dienst Jesu an den Jüngern (Joh 13,1–20) wird zur gastlichen Vor-Gabe, die von den Jüngern fortgeführt werden soll (Kaisler 2017, 115)“.

4.2 Resonante Fremdheit und notwendige Alterität

Die Hochschätzung der Gastfreundschaft und die Identifikation des Fremden mit Christus in der *Regula Benedicti* ist in Zusammenhang mit der Resonanztheorie Rosas insofern relevant, als Rosa darauf beharrt, dass

Resonanz nicht mit Konsonanz oder Harmonie verwechselt werden darf – und dass Dissonanz (als das Andere der Konsonanz) nicht Entfremdung bedeutet. [...] Denn Resonanz setzt die Existenz von Nichtanverwandtem, Fremdem und sogar Stummem voraus; erst auf ihrer

Basis kann ein Anderes hörbar werden und antworten, ohne dass die Antwort bloßes Echo oder Repetition des Eigenen ist. 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 Resonanzerfahrung konstituiert (Rosa 2017, 316–317).

Die Benediktsregel ist sich der potenziellen Bedrohung, aber auch des Störpotenzials der Fremden bzw. Gäste vollkommen bewusst. Darauf verweist zunächst schon die Anweisung, den Ankommenden „[w]egen der Blendwerke Satans“ den Friedenskuss „erst nach vorausgeschicktem Gebete (RB 53,5)“ zu geben. Bemerkenswert ist von daher, dass die Präsenz des Gastes die sonst so heilige klösterliche Ordnung immer wieder suspendiert. Die klösterliche Gemeinschaft, die, wie oben angeführt, gemäß einer klaren Ordnung der Zeit lebt (*certis horis* in RB 48,1), muss damit rechnen, dass auch zu unvorhergesehener Zeit (*incertis horis*) Gäste kommen können. Die Bestimmung zur Trennung der Küche sowie des Abtisches vom restlichen Refektorium (RB 53,16), was durchaus einen Zusatzdienst für die Brüder darstellt, dient eben dazu, eine allzeit mögliche Aufnahme von Gästen und Bedürftigen zu erleichtern.

Selbst noch des Nachts, die gemäß RB 42 von der Komplet an in allgemeinem Schweigen zu verbringen sei, dessen Brechen nach RB 42,9 sogar „schwer bestraft“ werde, wird für die Gäste eine Ausnahme gemacht: „Findet sich einer, der diese Regel des Schweigens übertritt, werde er schwer bestraft, ausgenommen, das Reden sei wegen der Gäste nötig, oder der Abt gebe jemanden einen Auftrag.“ Das nächtliche Schweigen hängt möglicherweise damit zusammen, dass die Nacht in der Bibel als besondere Zeit der Offenbarung Gottes gilt (1 Sam 3,1–15). Wiewohl deshalb für die Ausnahme vom Schweigen gut praktische Gründe angegeben werden können, schlägt Kaisler eine demgegenüber tiefergehende Lesart vor, nämlich „dass der Anspruch des Gastes mit dem Anspruch Gottes, der besonders in der Nacht erwartet wird, zusammenhängt. Und wie ihm, muss der Mönch auch dem Gast gegenüber unmittelbar antworten“ (Kaisler 2017, 109).

Die Aufhebung der klösterlichen Ordnung zugunsten der Gäste zeigt sich weiters in der Auflockerung der Fastenregelung: „Das Fasten breche der Obere dem Gast zuliebe, nur nicht an einem allgemein vorgeschriebenen Fasttag, der eingehalten werden muss“ (RB 53,10). Mit der Ankunft des Gastes geschieht etwas Außer-Alltägliches. In ihr klingt die Ankunft des Messias an, mit dem sich die Zeit für das eschatologische Fest des Schabbats öffnet, was kein Fasten erlaubt. Dessen Ankommen unterliegt, ebensowenig wie das der Gäste, keiner Verfügbarkeit, sondern kann allein im Modus der Wachheit erwartet und empfangen werden.

Eine in Bezug auf die Fremdheit des Gastes resonanztheoretisch besonders interessante Stelle der *Regula Benedicti* findet sich zuletzt noch in Kapitel 61, wel-

ches den Abschluss der Kapitel bildet, welche die Außenbeziehungen des Klosters betreffen:

Es kann sein, dass ein fremder Mönch von weither kommt und als Gast im Kloster bleiben möchte. Wenn er mit der Lebensweise, die er dort antrifft, zufrieden ist und nicht etwa durch übertriebene Ansprüche Verwirrung ins Kloster bringt, sondern sich ohne Umstände mit dem, was er vorfindet, begnügt, nehme man ihn auf, und er bleibe, solange er will. Sollte er in Demut und Liebe eine begründete Kritik äußern oder auf etwas aufmerksam machen, so erwäge der Abt klug, ob ihn der Herr nicht vielleicht gerade deshalb geschickt hat (RB 61,1–4).

Die zitierten Verse zeigen eine Ambivalenz der Benediktsregel hinsichtlich dem Bestreben einer unbegrenzten Gastfreundschaft (lat. *suscipiatur quanto tempore cupit*) und der Sorge, dass der Gast die Gemeinschaft des Klosters stören bzw. verwirren (lat. *perturbare*) könnte, auf. Entscheidend scheint jedoch zum einen, dass die Dauer der gastlichen Aufnahme dem Gast überlassen wird und nicht einfach in der Verfügungsmacht der Gastgeber steht. Zum anderen ist resonanztheoretisch spannend, dass der Gast auch etwas in die Gemeinschaft hineinträgt, nämlich nicht nur Angenehmes, „Konkordantes“, sondern möglicherweise sogar berechnete Kritik („Dissonantes“). Ihr besonderes Resonanzpotenzial erweist die *Regula Benedicti* meines Erachtens dadurch, dass sie nicht nur die Ankunft des Gastes, sondern sogar seine mögliche Störung und Kritik als potenzielle Gabe Gottes zu deuten vermag.

5 Conclusio: Resonanz als Schwellenphänomen

Am Ende der Besprechung eines Textes lohnt es sich noch einmal einen Blick auf seinen Anfang zu werfen. Der Prolog der *Regula Benedicti* beginnt mit einem doppelten Aufruf zu hören: „Höre mein Sohn die Weisung des Meisters und neige das Ohr deines Herzens“ (*Obsculta, o fili, praecepta magistri e inclina aurem cordis tui*), womit sie das zwei Mal täglich von orthodoxen Juden zu betende Sch'ma Israel („Höre, Israel“, Dtn 6,4) antwortend aufnimmt. Wie die vielen weiteren Bibelzitate der Regel beweisen, stellt sie selbst bereits die Frucht eines „Hörens und Antwortens“ (Rosa 2019, 47) dar und gemäß ihrer Anfangsworte, können die gesamten Ordnungsstrukturen der Regel (der Zeit, der Liturgie und der Gemeinschaft) als Hilfen für eine Einübung in die mediopassive Haltung des äußeren wie inneren Hörens verstanden werden. Das Mediopassiv ist dem Anliegen der Regel strukturell eingeschrieben. Denn wenn Benedikt es sich zur Aufgabe macht, „eine Schule für den Dienst des Herrn einzurichten (RB Prol., 45)“, so ist dabei zu beachten, dass darunter nicht zuerst der aktiv gemeinte *Genitivus objectivus* (Dienst am Herrn), sondern der passiv zu verstehende *Genitivus subjectivus* (Dienst durch den Herrn)

intendiert ist. In den verschiedensten Formen des Ge-horsams (auf die Ordnung der Natur in der Liturgie und in der Ordnung der Tages- und Nachtzeiten, auf die Stimme des Abtes und der Mitbrüder) wurde den Resonanzpotenzialen der *Regula Benedicti* nachgegangen. Als Resonanzort par excellence erwies sich dabei außerdem die in der Benediktsregel so hochgehaltene Gastfreundschaft, in welcher die Dialektik von Resonanz und Entfremdung besonders zutage tritt. Resonanz kann damit als Schwellenphänomen ausgezeichnet werden, dem lebensfördernde Ordnungen nur dann genüge tun können, sofern sie sich gastlich für das Unverfügbare öffnen.

Als eine besonders resonanzsensible Figur ist deshalb zuletzt noch der Pförtner (lat. *hostiarius*) zu nennen, der in RB 66 die Beschreibung der besonderen Dienste beschließt. Der *hostiarius*, der den Gast (lat. *hostis/hospes*) bereits im Namen trägt, führt ein Leben an der Schwelle (RB 66,2) zwischen Kloster und Welt, um stets bereit zu sein für den Herrn, der gemäß der biblischen Vorstellung nicht nur den eschatologischen Türöffner darstellt (Offb 1,1), sondern in Gestalt des Gastes oder des Armen auch derjenige ist, der an die Tür klopft: „Siehe ich stehe an der Tür und klopfe (*pulso*) an; wenn einer hört meine Stimme und öffnet die Tür, [auch] hineingehen werde ich zu ihm, und Mahl halten werde ich mit ihm und er mit mir.“ (Offb 3,20) Der *hostiarius* soll seine Zelle neben der Pforte haben, „damit für alle, die kommen, immer jemand da ist (Puzicha 2015, 712)“, von dem sie Bescheid (*responsum*) erhalten. Sobald jemand klopft (*pulsaverit*), oder ein Armer ruft, antwortet (*respondeat*) der *hostiarius*. Sanftmut, Gottesfurcht und Eifer der Liebe sollen seinen Dienst der gastlichen Aufnahme kennzeichnen, der durch die unverzüglich erfolgenden antwortenden Gesten in der Begegnung mit dem Fremden („Dank sei Gott“, „Segne mich!“; RB 66,3) in engste Nähe zum liturgischen Geschehen rückt. „Die Pflicht des Pförtners besteht in seiner Präsenz als Zeichen der Offenheit, in Menschen, die zum Kloster kommen, und in ihren Anliegen, den Anruf Gottes zu erkennen (Puzicha 2015, 712)“. Vielleicht findet sich von daher im *hostiarius*, wie ihn die *Regula Benedicti* kennzeichnet, nicht nur ein „Sinnbild christlicher Lebensform (Kaisler 2017, 118; Herv., I.B.)“, welches den Auftrag des „Höre“ auf besondere Weise verwirklicht, sondern auch eine herausragende Reflexionsfigur für eine *resonante Lebensform* generell.

Bibliographie

- Appel, Kurt. 2022. *Christianity and a New Humanism. Historical-Theoretical and Theological Reflections on the Bible, Hegel, and Musil*. Leiden: Brill.
- Appel, Kurt. 2008. *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn: Schöningh.

- Arendt, Hannah. ¹⁶2015. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München/Berlin: Piper.
- Borsotti, Emanuele. 2023. *Segni die luoghi. Vivere lo spazio, abitare il senso*. Milano: Vita & Pensiero.
- Buber, Martin und Franz Rosenzweig. 1987. *Die fünf Bücher der Weisung*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Casey, Michael. 2022. „The Rule and the Tradition: A Personal Journey.“ In *The Rule and the Tradition. A Personal Journey. Conferimento del Dottorato Honoris Causa a P. Michael Casey OCSO* (Documenta Anselmiana 1), hg. v. Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 39 – 51. Rom: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo.
- Certeau, Michel de. ²2019. *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*. Hg. v. Luce Giard. Aus dem Französischen von Andreas Mayer. Wien: Turia + Kant.
- Deibl, Jakob. 2021. „Die *Regula Benedicti* als Zeit-Dokument gelesen. Der moderne Zeitbegriff als benediktinisches Erbe?“ *Codices* 123/123: 35 – 46.
- Illich, Ivan. 2006. *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. München: C.H.Beck.
- Kaisler, Rudolf. 2017. *Die Erzählung des Gastes. Gottesrede am Ausgang von Europa. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem philosophischen Entwurf einer ‚Sprache des Gastes‘ von Hans-Dieter Bahr*. Dissertation. Universität Wien.
- Lacan, Jacques. ²2013. *Namen-des-Vaters*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Lacan, Jacques. 1982. *Radiofonia, televisione*. Turin: Einaudi.
- Lacan, Jacques. 1975. „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten.“ In *Schriften II*, hg. v. Jacques Lacan, 165 – 204. Olten/Freiburg i. Br.: Walter.
- Moltmann, Jürgen. ²2002. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Gütersloher Verlagshaus.
- Puzicha, Michaela. 2015. *Kommentar zur Benediktusregel*. Im Auftrag der Salzburger. 2. verbesserte, überarbeitete und ergänzte Auflage, Äbtekonzferenz, Sankt Ottilien: Eos.
- Puzicha, Michaela. 2021. „nimm diese Regel...“ (RB 73,8). *Aufsätze und Vorträge zur Benediktusregel III. Regulae Benedicti Studia – Traditio et Receptio* 27. Sankt Ottilien: Eos.
- Puzicha, Michaela (Hrsg.). 2007. *Quellen und Texte zur Benediktusregel*. Sankt Ottilien: Eos.
- McGuire, Brian Patrick. 2010. *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350 – 1250*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Riemann, Fritz. 1961. *Grundformen der Angst*. München: Ernst Reinhardt.
- Rosa, Hartmut. ⁶2017. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. „Spirituelle Abhängigkeitserklärung. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation.“ In *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, hg. v. Klaus Dörre u. a., 35 – 55. Wiesbaden: Springer VS.
- Rosa, Hartmut. ¹²2020. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. ³2021. *Unverfügbarkeit*. Wien/Salzburg: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. ⁹2022. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Salzburger Äbtekonzferenz (Hrsg.). ⁴2006. *Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch*. Beuron: Beuronischer Kunstverlag.

Ulrich Engel

Die dominikanische Lebensform als *tertium* im Resonanzraum von Norm (Regel) und Leben (Konstitutionen)

Ordenstheologische Reflexionen im Anschluss an Hartmut Rosa

1 Einleitung

Der vorliegende Beitrag thematisiert den Zusammenhang zwischen christlichen Theologumina und kommunitärer Lebensform, wie er in Ordensgemeinschaften gelebt wurde und wird. Dabei untersuche ich die These, nach der sich religiöse Dauervergemeinschaftungsformationen mit Hilfe von bestimmten Resonanzachsen sozial strukturieren und über eine längere Zeit hinweg Stabilität ausbilden. Auf diese Weise, so meine Arbeitshypothese, ist es religiösen Gemeinschaften – teilweise über Jahrhunderte hinweg – gelungen, aus dem Gottesglauben ihrer Mitglieder resultierende Lebensformen auszubilden, die sich wiederum in den sozialen Interaktionen der der Gemeinschaft zugehörigen Akteur:innen und den rechtlich-institutionalisierten Regelungen ihrer Verfassung praktisch realisieren. Eine Möglichkeit, die Genese geistlicher Vergemeinschaftungsprozesse zu beschreiben, setzt bei historisch vorhandenen Gottesvorstellungen und den dazu gehörigen religiösen Praktiken an. Nach und nach habe sich diese zu „Vergesellschaftungsmodi“ (Rosa 2016, 294) verfestigt, aus denen wiederum neue Organisationsformen entstanden. Diese Organisationsformen dienen wiederum über die Zeit hinweg als Resonanzraum für spirituell ausgerichtete und religiös begründete kommunitäre Lebensformen. Mein Text versucht eine resonanztheoretische Rekonstruktion des skizzierten Zusammenhangs am Beispiel des 1216 gegründeten Dominikanerordens (*Ordo Praedicatorum*) im Blick auf seine normativen Texte wie auch hinsichtlich der dort praktizierten Lebensform.

2 Hartmut Rosa: Resonanztheorie als Theorie des guten Lebens

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts erfahren viele Menschen die Welt als grausam und absurd. Es fällt zunehmend schwerer, in ihren historischen Gegebenheiten Sinn zu

erkennen. Analysiert wurden solcherart Erfahrungen und die sich in ihnen spiegelnden gesellschaftlichen Verhältnisse bereits im Jahrhundert zuvor: von Karl Marx als „Entfremdung“ (Marx 1973, 514), von Max Weber als „Entzauberung“ (Weber 2002, 488), von Georg Lukács als „Verdinglichung“ (Lukács 1968), von Theodor W. Adorno als „Barbarei“ (Adorno 1970, 92) und von Hannah Arendt als „Weltverlust“ (Arendt 1960, 7). Hartmut Rosa spricht im selben Zusammenhang vom „Weltverstummen“ (Rosa ³2016, 523 u. ö.). Die Welt verstummt, wenn sie bloß im Modus der „Aneignung“ (Rosa 2019, 14) als Objekt betrachtet und behandelt wird, das sich der Mensch verfügbar machen kann. Rosas Kritik solcherart kolonialistisch-ausbeutender Aneignung steht ganz in der kritischen Theorietradition der genannten Vorläufer:innen.

Im Streit zwischen den unterschiedlich gedachten und praktizierten Weltverhältnissen plädiert Rosa für alternative Beziehungsformen, die von gegenseitiger Wertschätzung und von Achtung vor der Alterität der jeweils anderen Seite geprägt sind. Im Rahmen seiner Resonanztheorie nennt er die angezielte Beziehung „Response-Resonanz“ (Rosa 2019, 23). Diese ist angesiedelt zwischen „Selbst“ (Rosa 2019, 23) und „einem differenten Anderen“ (Rosa 2019, 23). Dieses Andere bezeichnet Rosa auch als „Welt“ (Rosa 2019, 23). Er unterscheidet dabei drei Dimensionen der Resonanzbeziehung: eine „horizontale Dimension“ (Rosa 2019, 24) zu anderen Menschen, eine „diagonal[e] [...] Dimension“ (Rosa 2019, 24), die sich auf die materielle Dingwelt bezieht, und eine „vertikale Dimension“ (Rosa 2019, 24) im Sinne einer Beziehung zu einer Ganzheit.

Grundsätzlich gilt, dass Selbst¹ (Subjekt) und Welt keineswegs a priori gegeben sind, um dann in einem zweiten Schritt in ein Verhältnis zueinander zu treten. Vielmehr konstituieren sich beide erst in ihrem In-Beziehung-treten (Rosa 2019, 15). Mit dem in Göttingen lehrenden Philosophen Holmer Steinfath kann Rosas Resonanz genauer als „eine bidirektionale Relation“ (Steinfath 2019, 51) beschrieben werden. In ihr lässt sich das Selbst durch die Welt berühren und bewegen, und in ihr antwortet es auf dieses Berührt-Werden (Rosa 2016, 285).

Zentral in solcherart Resonanzbeziehungen ist, dass der/die/das Andere „mit unverfügbarer, eigener Stimme“ (Rosa 2019, 23) spricht. Ein aneignender Zugriff, der danach strebt, sich die Alterität der Welt verfügbar zu machen, hätte demnach so etwas wie eine grundsätzlich resonanzunfähige „Weltstummheit“ (Wils 2019, 121) zur Folge. Das Moment der „Unverfügbarkeit“ (Rosa 2019, 20) ist somit konstitutiv für ein gelingendes Weltverhältnis. Dieses Weltverhältnis definiert Rosa näherhin als eine Relation der „Anverwandlung der Welt [...] in Form eines

1 Zur Frage, ob gemäß der Unterscheidung von Charles Taylor (Taylor 2009, 67–82) dieses Selbst als ‚porös‘ oder ‚abgepuffert‘ verstanden werden muss, Hübenthal 2019.

transformierenden Begegnens“ (Rosa 2019, 14). Denn „[e]rst vor dem Hintergrund einer ‚schweigenden‘, sich entziehenden Welt, lässt sich eine eigene Stimme entfalten und Selbstwirksamkeit im Sinne der Etablierung spezifischer Resonanzachsen erfahren.“ (Rosa 2019, 23) Dabei bleibt vorerst offen, ob es sich bei der schweigenden, sich entziehenden und unverfügbaren Alterität um ein im weiteren religiösen Sinne transzendentes Gegenüber handelt.

Steinfath vertritt die These, dass Rosas Resonanztheorie „in ihrem normativen Kern auf eine Theorie des guten Lebens“ (Steinfath 2019, 45) ziele. Somit kann Rosas Resonanzbegriff mit Steinfath als „das Andere der Entfremdung“ (Steinfath 2019, 45) verstanden werden. Allerdings gilt es gewahr zu sein, dass auch ein gutes Leben keineswegs durch reine Konsonanz charakterisiert ist. Vielmehr – darauf hat Jean-Pierre Wils in seiner Beschäftigung mit Rosas Resonanztheorie aufmerksam gemacht – schleichen sich in resonante Lebensformen immer auch entfremdet-dissonante Aspekte ein. Diese können sowohl als „Resonanzmängel“ (Wils 2019, 120) als auch als „Resonanzüberfülle“ (Wils 2019, 120) auftreten. Ebenso ist Entfremdung aber auch nicht allein als radikale Dissonanz zu verstehen. Denn da es sich um eine lebendige Relation zwischen Selbst und Welt handelt, ist nach Rosa jedem Resonanzverhältnis und jeder ihrer Begegnungen bzw. Beziehungen mit dem Anderen als Anderem immer auch ein Moment der Fremdheit bleibend inhärent (Rosa 2019, 21).

Eine mit Rosas Resonanzansatz so rekonstruierte Theorie des guten Lebens hat den Vorteil, alle Weltebenen in den Blick zu nehmen, ohne sie in ununterschieden-holistischer Weise in eins setzen zu müssen: Denn anders als hedonistisch ausgerichtete Theorien des guten Lebens thematisiert Rosa ausdrücklich auch *Sozialbezüge*. Und anders als kommunitaristische Ansätze verliert Rosa keineswegs die *Selbstbezüge* aus dem Blick. Zudem versteht er – anders als Theorien des guten Lebens, die vor allem auf materieller Verteilungsgerechtigkeit aufruhen – die *Dingwelt* nicht allein als Ansammlung von Verfügungsobjekten, sondern schreibt ihr einen Eigenwert zu. Und insofern die Welt als eine Sammlung letztendlich unverfügbarer *Alteritäten* gedeutet werden kann, kritisiert Rosa alle Ideale absoluter Autonomie (Steinfath 2019, 46).

Eine solche alteritätssensible Resonanztheorie des guten Lebens würde in praktischer Hinsicht Selbstbeherrschung, Sensibilität und Statusverzicht als zentrale Haltungen des Subjekts ausbilden. Interessanterweise leitet der in Würzburg lehrende Systematische Theologe Klaas Huizing diese Haltungen, die ihm zufolge ganz entscheidend gelingende Resonanzbeziehungen zu fördern in der Lage sind, aus der biblischen Weisheit ab (Huizing 2019, 137).

3 Rahel Jaeggi: Lebensformen als reflektierte Transformationspraktiken

In ihrer Studie „Kritik von Lebensformen“ definiert Rahel Jaeggi Lebensformen „als ein Bündel von sozialen Praktiken [...] und Ordnungen sozialen Verhaltens.“ (Jaeggi 2014, 77) Dieses Ensemble enthält, so die Berliner Philosophin, „Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen“ (Jaeggi 2014, 77). Sie sind Voraussetzung für die Etablierung dessen, was bei Rosa unter einem guten Leben verstanden wird.

Für meine weiteren Überlegungen zu den konstitutiven Ordensregelwerken ist der normative Charakter der gemeinschaftlichen Verhaltensweisen von zentraler Bedeutung. In diesem Sinne beschreibt Jaeggi Lebensformen als „sozial geteilte Praktiken“ (Jaeggi 2014, 77). Zugleich jedoch stehen die genannten Einstellungen und Praktiken in einem funktionalen Verhältnis zueinander. Speziell in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft ist dies unschwer ersichtlich. Jaeggi erläutert den Sachverhalt im Anschluss an Georg Simmel am Beispiel der „Lebensform des (Groß-)Städtischen“ (Jaeggi 2014, 111), wobei ihr Interesse besonders der großstädtischen Trennung von Wohnort und Arbeitsplatz, dem Mobilitätsverhalten und den Konsumgewohnheiten, der urbanen Architektur und den Familienkonstellationen, dem Freizeitverhalten und den professionalisierten Care-Dienstleistungen gilt (Jaeggi 2014, 111–114, mit Bezug auf Simmel 2006).

Die funktionale Aufeinanderbezogenheit der verschiedenen Lebensführungspraktiken ergibt sich allerdings nicht von selbst. Vielmehr bedürfen sie der interpretativen Formung. Denn „[e]ine Lebensform zu teilen, bedeutet nicht nur, Praktiken zu teilen, sondern die Interpretation dieser Praktiken, vor allem aber die Interpretationsschemata für diese Praktiken zu teilen.“ (Jaeggi 2014, 106²) Ordensregeln und -konstitutionen bspw. stellen solche Interpretationsschemata dar. Ähnliches gilt für die überlieferten Narrative über das Leben von Ordensgründer:innen oder für spirituelle Testamente und Anweisungen hervorgehobener Protagonist:innen der Ordensgeschichte (z. B. Heilige).

Jaeggi unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass das Ganze (Lebensform) und seine Teile (einzelne Praktiken) hinsichtlich ihrer Beziehung zueinander in Gestalt eines hermeneutischen Zirkels verfasst sind: „Die einzelnen Praktiken sind auf den Zusammenhang ausgerichtet und gewinnen aus diesem heraus Bedeutung;

2 Zur Einordnung der Rede von den Interpretationsschemata bei Jaeggi (MacIntyre 2006, 4): „Consider what it is to share a culture. It is to share schemata which are at one and the same time constitutive of and normative for intelligible action by myself and are also means for my interpretations of the actions of others.“

umgekehrt sind es aber die Praktiken selbst, die diesen Zusammenhang ausmachen.“ (Jaeggi 2014, 109) Damit sind die Interpretationsschemata – oder besser: ist der Interpretationsrahmen, in dem sich soziale Praktiken zu Lebensformen bündeln – den beteiligten Praktiken nicht in einer essentialistisch gedachten Weise vorgelagert. Er ist „also keine ominöse Größe ‚oberhalb‘ oder jenseits der Praktiken selbst.“ (Jaeggi 2014, 109) Diese Feststellung Jaeggis trifft sich mit Rosas These, nach der sich Resonanzbeziehungen erst in ihrem Miteinander-in-Beziehung-treten konstituieren. Damit sind die sozialen Praktiken dem Interpretationsrahmen, so Jaeggi, „gewissermaßen eingelagert“ (Jaeggi 2014, 110).

Aufgrund dieses offen resonierenden Prozesses, in dem sich das Zueinander von sozialen Praktiken und kumulierter Lebensform sowohl funktional als auch normativ ausgestaltet, eignet der Lebensform selbst ein dynamischer Charakter. Lebensformen sind gekennzeichnet durch „ihr Vermögen, sich selbst neu zu verfassen.“ (Held 2014) Wenn sich also externe Bedingungen und Konstellationen wandeln, muss das Zueinander von Teilen und Ganzem neu bestimmt werden. Jaeggi begreift entsprechende Neuausrichtungen als Lernprozesse, die glücken oder scheitern können. Die Herausforderung dabei ist eine doppelte: Zum einen ist den veränderten Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen und – vor allem in Krisensituationen – die Lebensform immer wieder neu auszurichten, zum anderen bedürfen Prozesse der sozial-historischen Transformation der Reflexion dieser Veränderung durch die Lebensform selbst. Andersherum – negativ – formuliert: Sowohl das Verdrängen von Krisenerfahrungen als auch Phänomene eines „kollektiven praktischen Reflexionsdefizit[s]“ (Jaeggi 2014, 447) lassen Lebensformen misslingen (Emcke 2019).

Im Rahmen seiner Demokratietheorie hat sich John Dewey mit solcherart Lernprozessen befasst (Dewey 1996 und Dewey 2000). Anknüpfend an dessen einschlägige Überlegungen definiert Jaeggi ein solches Lernen als ein Problemlösungshandeln, das experimentell verfasst und damit hinsichtlich seines Ausgangs offen ist (Jaeggi 2014, 345–346). Lebensformen und ihre Kritik interessieren hier also nicht zuerst substantiell-inhaltlich im Sinne einer leitkulturellen Bestimmung dessen, was unter gutem Leben zu verstehen ist. Vielmehr geht es Jaeggi um den formalen Prozess, in und mit dem eine Lebensform in der Lage ist, ihre Gesamtverfasstheit immer wieder neu zu transformieren, um auf diese Weise das Verhältnis von Teilen und Ganzem – hier in Anlehnung an Hartmut Rosa formuliert – in einem wechselseitigen Resonanzverhältnis zu halten und damit das Funkzionieren ihrer selbst – der Lebensform – auch auf Zukunft hin zu gewährleisten. Nicht zuletzt durch Jaeggis Fokussierung auf die formalen Bedingungen, die es zur Ausbildung einer Lebensform braucht, konzentriere ich mich in meinen weiteren Ausführungen auf formale, genauer: verfassungsmäßige Aspekte der dominikanischen Lebensform.

4 Edward Schillebeeckx: Dominikanische Predigt als universale Heilsverkündigung

„Der Predigerorden ist [...] vom heiligen Dominikus ‚bekanntlich von Anfang an vor allem für die Predigt und das Heil der Menschen gegründet worden‘“³. In dieser programmatischen Aussage wird deutlich, dass bei den Dominikanern nicht mehr (wie zuvor im benediktinisch geprägten Mönchtum üblich) das persönliche Seelenheil der Ordensmitglieder primärer Zweck der Religiosenexistenz war. Stattdessen verschiebt die Fundamentalkonstitution den Fokus auf das Moment der Alterität. In diesem Sinne stellt sie eine Heilsverkündigung, die sich ausnahmslos an alle Menschen wendet, ins Zentrum des pastoralen Interesses. Diese spirituelle Wende zur Alterität hatte Auswirkungen bis in die interne Gesetzgebung der Gemeinschaft wie auch auf ihre klösterliche Lebensform. Der Predigt zum Heil der Menschen als Zweck der dominikanischen Ordensexistenz „wurde alles andere untergeordnet, was die Möglichkeit eines freieren Umgang (sic!) auch mit den Ordenssatzungen nötig machte.“ (Hoyer ²2003, 213) Mehr noch: ... diesen freieren Umgang mit den Vorschriften auch erst *möglich* machte!

Der flämische Dogmatiker Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) hat die dominikanische Heilsverkündigung systematisch-theologisch rekonstruiert und vertieft.⁴ Gott realisiert sein Heil in Jesus von Nazaret in Welt und in menschlichen Erfahrungen und Strukturen, so der Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Reflexionen. Dominikanische Heilstheologie ist somit immer inkarnatorisch ausgerichtet: in die geschichtlichen Realitäten der Menschen und ihrer Gesellschaften hinein. Dabei sind alle drei Resonanzdimensionen Rosas – horizontal (Mitmenschen), diagonal (Dingwelt), vertikal (Transzendenz) – involviert.

Damit die göttliche Heilszusage nicht bloß leere – und das heißt: irrelevante – Behauptung bleibt, braucht es die theologische Verknüpfung von menschlicher Lebenserfahrung und göttlicher Heilszusage: „Das Heil mu[ss] als seine wesentliche Bedingung in der Erfahrungswelt tatsächlich als Heil erlebt werden.“ (Iwashima

³ LCO 2023, 1. § II (Constitutio Fundamentalis): „Ordo namque fratrum prædicatorum a s. Dominico datus ‚specialiter ob prædicationem et animarum salutem ab initio noscitur institutus fuisse‘.“ Das Zitat im Zitat verweist auf den Prolog der sog. „Ältesten Konstitutionen“ des Predigerordens (Älteste Konstitutionen ²2003, 246 [Prolog b]). Die Formulierung wiederum geht zurück auf eine entsprechende Bulle, mit der Papst Honorius III. den Dominikanern den Predigtauftrag verliehen hat (Honorius III. ²2003). Zur historischen Einordnung s. Hoyer ²2003; Tugwell 2001.

⁴ Kuitert und Schillebeeckx 1975. Hinsichtlich der Anschlussfähigkeit des Gedankens vom Heil-von-Gott-her im 21. Jahrhundert s. Kalsky ²2013; Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving Ed. 1997.

1982, 346) Beide Aspekte – menschliche Erfahrung und göttliche Heilzusage, Situation und Überlieferung – bedürfen einer wechselseitigen und transformierenden Beziehung, bilden also ein Resonanzverhältnis. Sie stehen in einem Bedingungs- und kritischen Korrelationsverhältnis (Schillebeeckx 1979, 40), denn „die jeweils aktuelle Situation, in der wir leben – die zweite Quelle –, [ist] ein inneres konstitutives Element des Verstehens von Gottes offenbarendem Versprechen in der Geschichte Israels und in der Geschichte Jesu [...], der von Christen als Heil von Gott her von und für die Menschen bezeugt wird – die erste Quelle.“ (Schillebeeckx 1979, 14)

Das Bild der zweifachen Quelle erinnert an die doppelte hermeneutische Perspektive, die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (GS) über die Kirche in der Welt von heute eröffnet hat. In GS 46 erweiterten die Konzilsväter die in GS 4 vorgegebene hermeneutische Betrachtungsweise „im Licht des Evangeliums“ („*sub luce Evangelii*“) um die Erfahrungsperspektive „und [im Licht] der menschlichen Erfahrung“ („*et [sub luce] humanae experientiae*“). In GS 4 heißt die vielzitierte Formulierung: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie *im Licht des Evangeliums* zu deuten.“ (GS 4⁵) Unter Nummer 46 lenkt die Pastoralkonstitution dann die Aufmerksamkeit aller Menschen „im Licht des Evangeliums und *[im Licht] der menschlichen Erfahrung* auf bestimmte besonders schwere Nöte dieser Zeit hin, welche die Menschheit in hohem Maß bedrängen.“ (GS 46⁶) Nimmt man diesen Zusammenhang im Blick auf die dominikanische Predigt des Heils ernst, dann gilt es theologisch schlusszufolgern: „Heil von Gott her [besteht] nie darin [...], da[ss] Gott uns aus unserer Endlichkeit und aus allem, was diese mit sich bringt, erretten wird. [...] Das bedeutet aber auch, da[ss] er unser Gott sein will in unserer Menschlichkeit und für unsere Menschlichkeit, in und bei unserer Endlichkeit.“ (Schillebeeckx 1990, 135) Das Heil-von-Gott-her-in-Jesus, das zu verkünden die Aufgabe von Dominikaner:innen ist, bedarf eines Raumes, der in den hochdifferenten Erfahrungswelten der Menschen (einschließlich in denen der Prediger:innen) Resonanzen überhaupt ermöglicht. Allein in einem solchen Resonanzraum kann das Resonanzgeschehen ‚Heilsverkündigung‘ zum Klingen gebracht und somit überhaupt erst relevant werden.

In seinen Ausführungen zur Schule (Rosa 2016, 402–420) beschreibt Rosa die Institution als „Resonanzraum“ (Rosa 2016, 402, 405, 408, 411) und „Resonanzzone“ (Rosa 2016, 420), in denen unter bestimmten Voraussetzungen gelungene Bildungsprozesse statthaben können. Als solcherart stadtbürgerliche Bildungsveran-

5 Kursivsetzung: U.E.

6 Kursivsetzung: U.E.

staltungen können auch die Predigten der dominikanischen Mendikanten im 13. Jahrhundert verstanden werden: „Ihre auf massenhafte Zuhörerschaft angelegten Kirchen waren Zentren städtischer Öffentlichkeit. Den sich gerade formierenden Stadtbürgern mussten Vernunftgründe an die Hand gegeben, mit denen sie ihre Charta der Freiheit zu entwickeln und durchzusetzen vermochten.“ (Peters 2014, 229) Und erst in diesem stadtöffentlichem Resonanzraum konnte sich die dominikanische Lebensform theologisch-spirituell entfalten. Deren *Constitutiva* waren und sind bis heute gemäß der Fundamentalkonstitution des Predigerordens und in Anlehnung an die neu-/zweittestamentlich überlieferte apostolische Lebensweise die „Verkündigung des Wortes Gottes“ (LCO 2023, 1. § III⁷), „das gemeinsame Leben“, die Treue „zu den evangelischen Räten“, „die gemeinsame Feier der Liturgie, vor allem der Eucharistie und des Stundengebetes, und das persönliche Gebet“, das ausdauernde „Studium“ sowie schließlich die „klösterlichen Lebensformen“ (alle voranstehenden Zitate: LCO 2023, 1. § IV).

5 Timothy Radcliffe: Die Verfassung des Ordens als Ausdruck seiner Spiritualität

Konkretisiert hat sich die sowohl resonant-vertikal (Heil-von-Gott-...), d. h. offenbarungstheologisch begründete, als auch die resonant-horizontal (...in-Jesus-Christus), d. h. inkarnatorisch (im Sinne von ‚Christus erkennbar im Mitmenschen‘) ausgerichtete dominikanische Heilstheologie und -spiritualität in der resonant-diagonalen Verfassung des Ordens. Domingo de Guzmán (ca. 1170–1221), der Gründer des Predigerordens, hat keinerlei spirituelle Anweisungen in schriftlicher Form hinterlassen: keine Predigten und keine theologischen Traktate. (Es ist allein ein einziger, überaus formal gehaltener, aus damals üblichen Textbausteinen bestehender Brief an dominikanische Nonnen – *Moniales* – überliefert.) Stattdessen haben Dominikus und die erste Brüdergeneration dem Orden eine Leitungsform vererbt. Sie ist niedergelegt in der schon älteren Augustinusregel sowie im „Buch der Konstitutionen und Ordinationen des Ordens der Predigerbrüder“ („*Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*“) (LCO), auf das (neben der Augustinusregel) alle Dominikaner ihr Professversprechen ablegen. In resonanztheoretischer Perspektive vertrete ich die These, dass diese normativen Texte als diskursives Bemühen und soziale Imagination zur Schaffung eines Resonanzraums aufgefasst werden können, in dem sich die spirituellen Praktiken im

7 Angegeben werden bei Zitationen aus LCO immer die entsprechenden Abschnittsnummern.

Dominikanerorden zur Lebensform entwickeln und ausgestalten konnten und auch heute noch können.

Von Anfang an waren die Predigerbrüder darauf bedacht, nicht die feudalen Strukturen der alten Abteien zu übernehmen. Stattdessen orientierten sie sich am demokratisch-genossenschaftlichen Gefüge der aufstrebenden mittelalterlichen Städte, in deren Mauern zu jener Zeit Universitäten und Zünfte mit der ihnen charakteristischen Selbstverwaltung entstanden (Frank 2021).

Entscheidend für die strukturelle Ausgestaltung des Predigerordens war Jordan von Sachsen (ca. 1185–1237), der Nachfolger des Dominikus an der Spitze der dominikanischen Brüdergemeinschaft. Sein Verdienst ist es, den Weg der – um mit Max Weber zu sprechen – „*institutionellen* Wendung des Charismas“ (Weber 1985, 674) einer kleinen Gruppe „religiöse[r] Virtuose[n]“ (Weber ³2010, 152) in Angriff genommen zu haben. Vor allen Dingen das sog. *Capitulum generalissimum* 1228 zu Paris war für den Orden, was seine rechtliche Verfassung anbetrifft, von zentraler Bedeutung. Nicht zuletzt die demokratische Leitungsstruktur des Ordens wurde in diesem Kapitel rechtlich abgesichert.

Im zweiten Abschnitt von LCO werden die Leitung und das ausgefeilte Wahlsystem behandelt.⁸ Hier offenbart sich die genuine Verfassungsordnung der Dominikaner, die dem Wahlsystem den Vorrang vor einsamen Entscheidungen übergeordneter Instanzen gibt. Alle Brüder mit feierlicher Profess haben grundsätzlich aktives Wahlrecht. Um als Oberer gewählt werden zu können, braucht es zusätzlich das passive Wahlrecht. Alle Leitungsämter auf Konvents-/Haus-, Provinz- und Weltebene werden auf Zeit verliehen. Auf diese Weise soll das Entstehen einer „Oberenkaste“ (Radcliffe 2001, 160) ausgeschlossen werden, denn Leitung ist „geteilte Verantwortung aller Brüder“ (Radcliffe 2001, 160). Ort dieser geteilten Verantwortung ist das Kapitel. Im Konventskapitel geht es darum, „Fragen zu besprechen bzw. zu entscheiden, die sich auf das gemeinsame Leben, die apostolische Tätigkeit und schließlich die gute Verwaltung des Konventes beziehen“ (LCO 2023, 307).

Dem Provinzkapitel, das alle vier Jahre stattfindet, kommt eine doppelte Aufgabe zu: Zum einen hat es über Fragen des gemeinsamen Lebens und Arbeitens zu beraten und zu entscheiden. Zum zweiten wählt das Provinzkapitel einen Provinzial (*Prior provincialis*), eine Gruppe von Diffinitoren und die Mitglieder eines Beratungsgremiums des Provinzials (Provinzkoncil). Die Ergebnisse des Provinzkapitels werden in den Kapitelsakten veröffentlicht. Die Akten bezeugen das rechtlich bindende Ergebnis des Provinzkapitels. Ersichtlich sind in ihnen aber auch bestimmte Personalentscheidungen. Außerdem setzen sich die Texte mit

8 Der folgende Abschnitt orientiert sich an Eggenesperger und Engel 2024 sowie an Engel 2021.

grundsätzlichen theologischen und kirchen- bzw. gesellschaftspolitischen Fragen auseinander. Sie versuchen dabei, strukturelle und inhaltliche Leitlinien für die folgenden Jahre zu entwerfen.

Die allen Provinzen übergeordnete Einrichtung ist das Generalkapitel, welches alle drei Jahre zusammentritt. Ihm kommen – auf den Gesamtorden bezogen – in etwa die gleichen Aufgaben zu wie dem Provinzkapitel. Das Generalkapitel hat sowohl legislative als auch exekutive Funktionen. Abgesehen von der Teilnahme des Ordensmeisters (*Magister Ordinis*) und seiner noch lebenden Vorgänger ändert sich die personelle Besetzung der Kapitel von Mal zu Mal. So gibt es ein Kapitel, auf dem ausschließlich die Provinziale anwesend sind. Ein weiteres Kapitel besteht nur aus gewählten Vertretern aller Provinzen. Das dritte schließlich ist das sogenannte Wahlkapitel, an dem sowohl die Provinziale als auch speziell dazu gewählte Vertreter der Provinzen teilnehmen. Das Wahlkapitel wählt den neuen Ordensmeister, der sein Amt neun Jahre lang ausübt. Ein interessantes Detail: Der *Magister Ordinis* der Dominikaner ist der einzige Generalobere eines katholischen Männerordens, dessen Wahl nicht durch den Papst bestätigt werden muss.

Die hier beschriebene demokratisch verfasste Leitungsstruktur des Ordens mit allen ihren ausgeklügelten internen Check and Balance-Vorkehrungen (als Bedingung der Möglichkeit, dass die in den Rechtstexten vorfindbare diagonale Resonanzachse überhaupt in Schwingung geraten können) ist Voraussetzung und zugleich genuiner Ausdruck dominikanischer Spiritualität. Sie konstituiert Gemeinschaft und ermöglicht dadurch deren Mitgliedern, die Verantwortung für ihr Leben gemeinsam zu tragen (horizontale Resonanzachse). In dieser Linie weisen die Konstitutionen zudem darauf hin, dass die Brüder zuallererst eine Gemeinschaft bilden, um zusammen und auf Gott bezogen zu leben (vertikale Resonanzachse; LCO 2023, 2,1). Alle drei Dimensionen sind konstitutiv hinsichtlich der Ausbildung dessen, was ich im Anschluss an Jaeggi die dominikanische Lebensform nenne. Diese ist allerdings nicht bloß – wie bei Jaeggi – formal zu bestimmen, sondern auch inhaltlich. Das hat der Rekurs auf Schillebeeckx' Situierung der christlichen Heilstheologie in der menschlichen bzw. gesellschaftlichen Erfahrungswirklichkeit gezeigt.

Über die Sicherung der dominikanischen Lebensform hinaus zielt die Rechtsordnung des Ordens darauf, den dominikanischen Sendungsauftrag „für das Heil der Menschen“ – das „*salus animarum*“, wie es in LCO 2023, 1. § II, heißt – zu realisieren. Die demokratischen Entscheidungsprozesse im Dominikanerorden wie auch die sie regelnden Rechtstexte dienen also *ad intra* dem gemeinschaftlichen Leben der Ordensmitglieder untereinander und *ad extra* der gemeinsamen pastoralen und wissenschaftlichen Sendung des Ordens (LCO 2023, 1. § VII). Beides zusammen macht die dominikanische Lebensform aus.

Mitglied der Gemeinschaft zu sein bedeutet im Dominikanerorden vor allem, Sitz und Stimme im Kapitel zu haben. Gleichwohl meint Demokratie im Predigerorden – theologisch gesehen – mehr als nur das Organisieren von Mehrheiten (Engel 2010). Denn es ist das Ziel der Gespräche und Debatten im Kapitel, in der Gemeinschaft Einstimmigkeit zu erreichen. Da dies jedoch faktisch nicht immer möglich ist, kommt man am Ende durch Abstimmung zu einem Mehrheitsentscheid. In diesem Sinne gehören Diskurs und Abstimmung gleichermaßen zu einem Prozess, durch den die Brüder ein gutes Leben bzw. ein *bonum commune* anstreben. Wichtig dabei ist, dass das (mit welcher Mehrheit auch immer) erzielte Ergebnis, so Radcliffe, „die Entscheidung der ganzen Gemeinschaft darstellt, und nicht nur derjenigen, die dafür gestimmt haben. Es ist die Gemeinschaft, die sich zu einer Entscheidung durchgerungen hat. Ich kann so frei sein, diesem Ergebnis nicht zuzustimmen, und mich sogar für seine Aufhebung einsetzen, aber ich gebe meiner Identität als Mitglied der Gemeinschaft dadurch Ausdruck, indem ich die Entscheidung befolge. Dem einfachen Mehrheitsvotum zu vertrauen, war eine der tiefsten Neuerungen in der dominikanischen Tradition“ (Radcliffe 2001, 156; Tugwell 1983, 182).

Das gilt auch für die Wahl der Oberen der Gemeinschaft: „Ein Oberer wird zum Dienst an allen Brüdern gewählt, d. h. für das Gemeingut des Ordens. Seine Wahl ist das Ergebnis einer Abstimmung, die ‚wir‘ vorgenommen haben, unabhängig davon, für wen wir abgestimmt haben. Und in dem Augenblick, in dem er gewählt ist, braucht er die Unterstützung der ganzen Gemeinschaft, denn wir haben ihn gewählt, unabhängig, wie ich persönlich abgestimmt habe“ (Radcliffe 2001, 157).

Demokratie im Predigerorden impliziert – spiritualitätstheologisch gesprochen (Radcliffe 2024) – immer auch das Entdecken des Willens Gottes im Diskussionsbeitrag des Bruders. In diesem Sinne kann das Kapitel als dreifach – horizontal, diagonal und vertikal – konstruierter Resonanzraum bestimmt werden, der die dominikanische Lebensform wesentlich konstituiert: „Unsere Demokratie ist nur so lange dominikanisch, solange unsere Debatten und Abstimmungen Versuche sind, das Wort Gottes zu hören, das uns in die Nachfolge ruft“ (Radcliffe 2001, 141).

Die inkarnationstheologisch formatierte Spiritualität der Dominikaner, so kann als Zwischenfazit festgehalten werden, findet ihren Ausdruck in der demokratischen Verfassung des Predigerordens: in Sitz und Stimme, die jedem Konventsmitglied im Kapitel zukommen (horizontaler Aspekt), in den Rechtstexten von Regel und Konstitutionen (diagonal) und im Vertrauen auf das Heil-von-Gott-her, das allen Mitgliedern zugesagt ist, im Kapitel vor Wahlen durch die Anrufung des Heiligen Geistes erbeten wird und in der Predigt zu verkünden ist (vertikal). Alle drei Elemente bilden in wechselseitiger Durchdringung den Resonanzraum, der die Bedingung der Möglichkeit der dominikanischen Lebensform überhaupt darstellt.

6 Humbert von Romans: Ordensexistenz als *„vivere secundum regulam“*

Insofern die Dominikaner ihr Professversprechen auf die Regel des heiligen Augustinus und das Buch der Konstitutionen und Ordinationen des Ordens der Predigerbrüder ablegen, ist im Folgenden nach Status, Verbindlichkeit und Bedeutung dieser Texte für die Lebensform der Dominikaner zu fragen. Das von Schillebeeckx im Moment der Erfahrung stark gemachte gelebte Leben ist also in eine Korrelationsbeziehung zur den normativen Rechtstexten zu setzen (Schillebeeckx 1979, 40). Erst aus dem Spannungsverhältnis, das dieser wechselseitigen „Response-Resonanz“ (Rosa 2019, 23) zu eigen ist, kann in einem weiteren Schritt die Frage nach der dominikanischen Lebensform gestellt werden.

Neben Jordan von Sachsen, dem bereits erwähnten Nachfolger des Dominikus an der Spitze der Predigergemeinschaft, war es vor allem Humbert von Romans (ca. 1194/1200–1277), der sich um die verfassungsrechtliche Struktur des Ordens verdient gemacht hat. Er war der fünfte Ordensmeister der Dominikaner (1254–1263).⁹ Von ihm ist, neben anderen Werken, eine zwischen 1263 und 1270 entstandene Auslegung der Augustinusregel überliefert (Humbert 1888). In dieser zu jener Zeit handschriftlich weit verbreiteten „Erläuterung der Regel des hl. Augustinus“ („*Expositio Regula B. Augustini*“) befasst sich Humbert u. a. mit der Reichweite ihrer Geltungsansprüche.

Eingangs der Augustinusregel heißt es: „Das ist es, was wir euch im Kloster gebieten.“ (Augustinus ²2003, 233, Nr. 1.1¹⁰) Humbert fragt im Blick auf das einleitende Wort ‚haec‘, ob *alles*, was in der Regel steht, als Befehl gilt.¹¹ Giorgio Agamben verweist in diesem Zusammenhang auf Heinrich von Gent (vor 1240–1293), der im Gegensatz zu Humbert eine höchst rigoristische Antwort auf die Geltungsfrage gegeben habe (dazu auch Mazón, 246–256); Heinrich zufolge bezeichne das Demonstrativpronomen ‚haec‘ alle einzelnen Vorschriften, die in der Regel aufgelistet sind (Agamben 2012, 57). Humbert selbst vertritt eine gänzlich andere Auffassung. Ihm zufolge bezieht sich der Terminus ‚haec‘ gerade nicht auf die Befolgung aller einzelnen Vorschriften, sondern meint das Befolgen der Regel *im Allgemeinen*.¹²

⁹ Zu Person und Werk s. Meertens, 2000.

¹⁰ Kursivsetzung: U.E. „Haec igitur sunt, quae ut observetis praecipimus, in monasterio constituti“ (Augustinus 2023, Nr. 1; nicht-kursive Hervorhebung: U.E.).

¹¹ „Sed numquid omnia quae continentur in regula sunt in praecepto?“ (Humbert 1888, 62, Nr. XII).

¹² „[O]bservantia regulae est in praecepto, sed non singula quae continentur in regula“ (Humbert 1888, 63, Nr. XII).

Humbert begründet seine Position mit der Feststellung, dass es Augustinus vor allem um die Befolgung der drei zentralen Gebote Gehorsam, Keuschheit und Armut/Demut gegangen sei (Humbert 1888, 65, Nr. XII).

Thomas von Aquin (ca. 1224/25–1274), Zeitgenosse Humberts, hat dieselbe Frage zwar nicht in Bezug auf die Augustinusregel *in concreto* behandelt, sehr wohl aber auf einer allgemeinen Ebene. In Rahmen der *Secunda Secundae* seiner „*Summa Theologiae*“ diskutiert Thomas u. a. kirchliche Standespflichten (Thomas von Aquin 1952). In STh II-II 186,9 fragt er, ob ein Ordensmann immer schwer sündige, wenn er das, was zur Regel gehört, übertritt? Seine Antwort lautet: – „Wer sich zur Regel bekennt, gelobt nicht, alles zu tun, was in der Regel steht, sondern gelobt ein regelgemäßes Leben, das wesentlich in den drei [...] [Gelübden] besteht. Deshalb gelobt man in manchen Orden vorsichtig nicht zwar die Regel, sondern *„nach der Regel zu leben“*“ (STh II-II, 186,9 ad 1¹³).

Thomas bewegt sich mit dieser Antwort ganz auf der Linie Humberts, indem auch er zwischen einzelnen Regelvorschriften und den drei dem Ordensleben basalen Gelübden Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam differenziert. Letzteres, also das Befolgen der Regel im Blick auf die Gelübde, bezeichnet Thomas als ‚*vivere secundum regulam*‘ und unterscheidet es von dem Geloben der Regel selbst. Wer – so Thomas weiter – mit der Ordensprofess gelobt, nach der Regel zu leben, verspricht „danach zu streben, sich in seinem sittlichen Verhalten nach der Regel zu richten wie nach einem Vorbild“ (STh II-II, 186,9 ad 1¹⁴).

Thomas geht im Blick auf den damals noch jungen und in manchen Hinsichten nicht traditionell agierenden Predigerorden, den er an dieser Stelle gegen „die Anwälte der Vergangenheit“ (Dietsche 1952, 341) zu verteidigen sich anschickt, noch einen Schritt weiter: „In manchen Orden gelobt man noch vorsichtiger ‚Gehorsam gemäß der Regel‘“ (STh II-II, 186,9 ad 1¹⁵) Gemeint sind hier die Dominikaner, die von den drei Gelübden in ihrer Professformel nur den Gehorsam benennen: „Ich, frater N.N., mache Profess, und verspreche Gehorsam Gott, der hl. Maria, dem hl. Dominikus, und Ihnen, frater N.N., dem Meister des Ordens der Predigerbrüder,

13 Kursivsetzung: U.E. „[Q]uod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quae sunt in regula; sed vovet regulam vitam, quae essentialiter consistit in tribus praedictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed ‚vivere secundum regulam‘“ (nicht-kursive Hervorhebung: U.E.). Die Übersetzungen aus der *Summa Theologiae* ins Deutsche hier und im Folgenden stammen allesamt aus Bd. 24 der Deutschen Thomas-Ausgabe (Thomas von Aquin 1952).

14 „[I]d est tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar“ (STh II-II, 186,9 ad 1).

15 „In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur ‚obedientiam secundum regulam‘“ (STh II-II, 186,9 ad 1).

und Ihren Nachfolgern“ (LCO 2023, 199. § I). Thomas begründet diese Zurückhaltung wie folgt: „Die Übertretung oder Unterlassung anderer Dinge hingegen ist bloß lässliche Sünde. Denn diese Dinge sind nur Ausrichtungen auf das Hauptgelübde“ (STh II-II, 186,9 ad 1, mit Verweis auf STh II-II, 186,7 ad 2¹⁶). Im Dominikanerorden werden letztgenannte Übertretungen bzw. Unterlassungen noch nicht einmal als lässliche Schuld gewertet (STh II-II, 186,9 ad 1).

7 Florent Cygler und Gert Melville: Dispens und Sündenfreiheit als konstitutionelle Regelflexibilisierung

In ihrer wichtigen ordenshistorischen Studie zur Augustinusregel und den dominikanischen Konstitutionen weisen die Dresdener Ordenshistoriker Florent Cygler und Gert Melville auf den Umstand hin, dass der Predigerorden im Rahmen seiner Bemühungen um eine päpstliche Anerkennung 1215/16 die Augustinusregel quasi gezwungenermaßen annehmen musste (Cygler und Melville 2002, 420¹⁷). Das Vierte Laterankonzil 1215 hatte in Kanon 13 verboten, neue Ordensgemeinschaften zu gründen und neue Ordensregeln einzuführen. Stattdessen wurden Dominikus und Bischof Fulko, die sich zwecks Approbation des neuen Predigerordens nach Rom zum Konzil aufgemacht hatten, von Papst Innozenz III. aufgefordert, nach Maßgabe des Konzilsbeschlusses „Regel und Satzung von den approbierten religiösen Gemeinschaften“¹⁸ (Wohlmuth 2000, 241; Jordan von Sachsen ²2003, 52, Nr. 33) zu übernehmen. Nur unter dieser Bedingung erklärte sich der Papst bereit, die neue Brüdergemeinschaft kanonisch zu konfirmieren.

Die Dominikaner nahmen die Augustinusregel an, ergänzten diese aber um „strengere Bestimmungen“ (Jordan von Sachsen ²2003, 52, Nr. 34¹⁹). Nach Erfüllung der auferlegten Regelbedingung erkannte der nach dem Tod von Innozenz III. in-

16 „[I]ta quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra praeceptum regulae. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. Quia, sicut dictum est, huiusmodi sunt dispositiones ad principalia vota“ (STh II-II, 186,9 ad 1, mit Verweis auf STh II-II, 186,7 ad 2).

17 Hoyer vertritt – anders als Cygler und Melville – die These, dass Dominikus die Augustinusregel nicht notgedrungen, sondern aufgrund inhaltlicher Übereinstimmungen mit seinen eigenen Überzeugungen freiwillig gewählt habe; Hoyer ²2003, 52f., Anm. 59 (zu Nr. 34), mit Rekurs auf Tugwell 1995.

18 „[R]egulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis“ (Wohlmuth 2000, 242).

19 „[A]rctiores consuetudines“ (Jordan von Sachsen 1933/35, 46, Nr. 42).

stallierte Papst Honorius III. 1216 die Gemeinschaft an. Allerdings – so muss für diesen historischen Zeitpunkt festgehalten werden – handelte es sich noch nicht, wie von Dominikus und Fulko erbeten, um einen innovativen Predigerorden, sondern eher „um eine neue Gemeinschaft von (reformierten) Regularkanonikern“ (Cygler und Melville 2002, 421) augustinuscher Prägung. „Auf Grund der Augustinusregel gehört die Stiftung des hl. Dominikus anfänglich zur Gattung des *Ordo canonicus*“ (Walz 1954, 215). Der dominikanische Ordenshistoriker Vladimir Koudelka geht sogar noch einen Schritt weiter in seiner Bewertung der Vorgänge, wenn er darauf verweist, dass die Übernahme der Augustinusregel „bedeute [...], rechtlich zu einem [...] Orden gezählt und somit den alten Strukturen eingepasst zu werden“ (Koudelka 1983, 18). Damit wäre die Gründung des Dominikus eigentlich bloß als Beitritt seiner Brüdergemeinschaft zur Ordensfamilie des hl. Augustinus zu werten und die Dominikaner ordensrechtlich gesehen in Wirklichkeit Augustiner.

Kurz darauf jedoch wandelte sich die päpstliche Sicht auf die neue Gründung mitsamt ihrem Charisma der evangelischen Predigt. Ein Jahr später bezeichnet derselbe Papst in einer weiteren Bulle die Mitglieder der jungen Religiosengründung als ‚Prediger‘: „*praedicatores*“²⁰. Spätere Bullen sprechen dann regelmäßig von den ‚Brüdern des Ordens der Prediger‘: „*fratres ordinis Praedicatorum*“²¹.

1220 fand in Bologna die erste verfassungsgebende Versammlung, das sog. Generalkapitel des Predigerordens statt. Dort gaben sich die Dominikaner zusätzlich zur Augustinusregel eigene Statuten, sog. *Constitutiones*. Seit 1221 ändert jedes Generalkapitel die *Constitutiones*, indem es dieses Statutenbuch an die klösterliche Lebensrealität anpasst. Veränderungen im Bereich der sozial geteilten Praktiken führen also zu einer Änderung der diese normierenden Rechtstexte.

Die Verbindung, die das Statutenbuch zur Augustinusregel knüpft, ist die einer (bloß) „ideellen Kohärenz“ (Cygler und Melville 2002, 425), die sich auch in der Professformel der Dominikaner widerspiegelt, mit der der Kandidat Gehorsam „gemäß der Regel des hl. Augustinus und den Satzungen der Predigerbrüder“ (LCO 2023, 199. § I) verspricht.

Trotzdem kam es früh schon, bereits ab 1216, zu einem „In-den-Hintergrund-Treten der Regel“ (Cygler und Melville 2002, 426) gegenüber den Konstitutionen. Diese Verschiebung, die nach Meinung von Cygler und Melville nicht bloß als „einfaches Vergessen“ (Cygler und Melville 2002, 426) der Regel zu werten ist, „sondern vielleicht der Ausdruck eines gewissen Unbehagens ihr gegenüber [war]“

²⁰ Koudelka 1958, bes. 92–100: „Comment le pape Honorius III confirma le nom des Prêcheurs. Histoire et légende.“

²¹ Belege bei Cygler und Melville 2002, 422, Anm. 19 u. 20.

(Cygler und Melville 2002, 426), führte im Dominikanerorden letztendlich schon recht bald zu einem Autoritätsverlust der Augustinusregel gegenüber den Konstitutionen. Historisch belegbar ist diese Verschiebung bereits im Rahmen des 1233 eingeleiteten Prozesses zur Kanonisierung des Dominikus. Mehrfach werden die *Constitutiones* in den Heiligsprechungsakten als „*regula fratrum Predicatorum*“²² o.ä. bezeichnet. Die ungeliebte, weil unfreiwillig übernommene, starre Augustinusregel war marginalisiert; die *Constitutiones*, die den spezifischen Lebensrealitäten der Gemeinschaft und des Einzelnen gegenüber wesentlich flexibler anzupassen waren als die Regel, wurden hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit faktisch (d. h. unterhalb der offiziellen Rechtssetzung) zur Quasi-Regel aufgewertet.

Trotzdem musste der Orden die beiden Rechtsgrundlagen und die mit ihnen gegebenen unterschiedlichen Konzepte des Ordenslebens miteinander verbinden: „die auf *contemplatio* ausgerichtete *vita communis* im Kloster nach Maßgabe der Augustinusregel auf der einen Seite und jüngere pastorale Reformvorstellungen auf der anderen Seite, die eine *vita activa* in persönlicher Armut jenseits der Klostermauern in der Welt geradezu förderten und dezidiert in den Vordergrund stellten“ (Cygler und Melville 2002, 427; ähnlich Vicaire 1966, bes. 95). Es ging dabei um nicht weniger, als die kontemplative Seite des klösterlichen Lebens in ein resonantes Weltverhältnis zu integrieren. Während die *vita contemplativa* in diesem Resonanzgeschehen primär als eine empfangende Haltung charakterisiert wird, erfüllt die *vita activa* die „Selbstwirksamkeitserwartungen“ (Rosa 2016, 24f.) der Ordensmitglieder²³ und macht sie auf diese Weise in ihrem apostolischen Wirken „berührbar“ (Rosa 2016, 25). Die Tränen des Dominikus, die im Zuge seines Heiligsprechungsverfahrens mehrfach bezeugt sind, stehen *pars pro toto* für diese dominikanische Berührbarkeit (Jordan von Sachsen ²2003, 35, Nr. 11; Jordan von Sachsen 1933/35, 32, Nr. 12).

Es ist vor allem das Verdienst des bereits erwähnten Ordensmeisters Humbert von Romans, eine „Synthese“ (Cygler und Melville 2002, 427²⁴) der beiden gegenläufigen Ausrichtungen – der kontemplativen und der aktiven – erfolgreich in Angriff genommen zu haben. Er tat dies sowohl mit dem bereits erwähnten Kommentar zur Augustinusregel als auch mit seiner „Erläuterung der Konstitutionen der Predigerbrüder“ („*Expositio super constitutiones fratrum Praedicatorum*“).

22 Belege bei Cygler und Melville 2002, 425, Anm. 30–33 (Kursivsetzung: U.E.), mit Rekurs auf Acta canonizationis 1933/35, bes. 134, Nr. 12; 149, Nr. 31; 157, Nr. 38; 161, Nr. 41; 166, Nr. 47.

23 STh III, 40,1 ad 2: „*vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur*“.

24 Vicaire 1966, 90: „Synthèse évangélique“.

Das letztgenannte Werk ist unvollendet geblieben (Cygler und Melville 2002, 428²⁵). Dennoch finden sich in ihm zwei wesentliche Instrumente, mit denen Humbert die kirchenrechtlich höher stehende Regel und die ihr gegenüber juristisch niedere Partikularnorm der Konstitutionen auf gleicher Höhe miteinander zu verbinden sucht. Das erste Instrument ist das dominikanische Dispensrecht, das zweite die Bestimmung, dass die Vorschriften von Konstitutionen und Regel nicht unter Sünde verpflichten: „Deswegen will der Orden, dass seine Gesetze nicht unter Sünde verpflichten, damit die Brüder sie mit Verständnis annehmen.“ (LCO 2023, 1. § VI²⁶)

Das Dispensrecht, das in der Idee wohl auf Dominikus zurückgeht, rechtlich aber erst nach seinem Tod festgeschrieben wurde, kommt dem jeweiligen Oberen (*praelatus*) zu; ihm obliegt die Macht (*potestas*), von den klösterlichen Verpflichtungen – vor allem vom Gebet – zu dispensieren, wenn dies das Studium oder die Predigt verlangen. Zugunsten der *vita activa* kann der einzelne Bruder, gemäß der situativen Notwendigkeit, von konkreten Verpflichtungen, welche die *vita contemplativa* dem Dominikaner auferlegt, befreit werden. Umgekehrt kann das Dispensrecht nicht in Anspruch genommen werden.

Das zweite Mittel betrifft die Ahndung von Verstößen gegen die Ordensvorschriften. Auch wenn solche Vergehen geahndet werden müssen („*sed ad penam*“, LCO 2023, 281), verpflichten sie nicht unter Sünde („*non ad culpam*“, LCO 2023, 1. § VI; LCO 2023, 281). Dies kann, so Humbert, auch in Bezug auf die Regel gelten. Auf der niedrigsten der drei Verpflichtungsstufen sei auch ein Verstoß gegen die Regel keine Sünde. Als Beispiel erwähnt Humbert die Vorschrift der Augustinusregel, nach der der Ordensmann sein Fleisch durch Fasten bezwingen soll (Augustinus² 2003, 235, Nr. 3.1.). Ein Verstoß gegen das nach der Regel obligatorische Fastengebot ist demnach nicht als Sünde zu bewerten.

Erwähnt werden muss noch, dass zu Beginn von Humberts Amtszeit als Ordensmeister Papst Alexander IV. Kardinal Hugo von St. Cher OP beauftragte (3. Februar 1255) und apostolisch bevollmächtigte, eine „gesetzgeberische Vereinheitlichung der Bestimmungen der Regel des hl. Augustinus und der bestehenden Satzungen der Dominikaner in eine Regel durchzuführen.“ (Walz 1954, 219) Die „amtliche Einmischung“ (Walz 1954, 2019) von Papst und Kardinal scheiterte jedoch letztlich am Widerstand der Predigerbrüder.

25 Humberts Kommentar umfasst nur den Prolog und die ersten Sätze der *Distinctio I*.

26 „*Qua de causa, Ordo vult quod leges propriae non obligent ad culpam, ut fratres sapienter eas amplectantur.*“ (LCO 2023, 1. § VI).

8 Giorgio Agamben: Lebensform als *tertium* zu Norm und Leben

Die voranstehende Untersuchung zur Regelauslegung bzw. -bewertung durch Humbert von Romans und Thomas von Aquin macht deutlich, dass sich beide Protagonisten um eine Flexibilisierung der normativ bindenden Rechtstexte zugunsten des gelebten Lebens mühten. Regel und Leben sollten zusammengeführt werden – bei bleibender Unterscheidung. Denn was würde, so ist mit Agamben zu fragen, „aus der Regel, wenn sie restlos mit dem Leben zu verschmelzen scheint? Und was aus einem Menschenleben, wenn es nicht mehr von der Regel zu unterscheiden ist?“ (Agamben 2012, 17) Den beiden dominikanischen Protagonisten ging es eben nicht darum, das (klösterliche) Leben einfach der Regel zu unterwerfen. Zu sehr mühten sie sich um eine relativierende Auslegung der Rechtstexte. Vielmehr war ihnen daran gelegen, dass eine bestimmte Lebensform – die der Apostel – zur Regel der dominikanischen Existenz werden sollte.

Beide Predigerbrüder – Humbert wie Thomas – waren angetreten, die neue Gestalt des Ordenslebens gegen die Traditionalisten ihrer Zeit zu verteidigen: Humbert auf dem Gebiet des Rechts, Thomas als Theologe. Ihre legalismuskritische Sicht nimmt Giorgio Agamben zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen zur (franziskanischen) Lebensform. In der zu seinem „Homo Sacer“-Projekt zählenden Studie über das Verhältnis von „Ordensregel und Lebensform“ (Agamben 2012) greift Agamben die skizzierten Positionen auf, denen gemäß das Befolgen der Regel im Allgemeinen substantiell ist (Humbert von Romans) und das Leben gemäß der Regel zentral (Thomas von Aquin). Für Agamben ist dabei „der Übergang von ‚die Regel geloben‘ zu ‚geloben, nach der Regel zu leben‘ (das Leben geloben)“ (Agamben 2012, 83f.) entscheidend. Diese Verschiebung führe dazu, so der Venezianische Philosoph weiter, dass die normierende Regel nicht mehr – wie vormalig – im Deduktionsverfahren auf das Leben angewendet werde. Vielmehr bringe die Regel in einem performativen Akt das Leben selbst hervor (Agamben 2012, 100). Der Berliner Antisemitismusforscher Philipp Schlögl erläutert den von Agamben diskutierten Zusammenhang zwischen Regel und Leben auf der einen und Lebensform auf der anderen Seite wie folgt: „Im Begriff der ‚Lebensform‘ fallen Leben und Form/Regel zusammen, sodass das nackte Leben nicht mehr vom sozialen Leben abgetrennt werden kann und so nicht mehr der souveränen Macht ausgeliefert ist“ (Schlögl 2017, 105).

Die machtkritische Stoßrichtung, die Schlögl hervorhebt, unterstreicht die von Rosa und Steinfath vertretene Auffassung, nach der eine gelingende Resonanzbeziehung als das Andere der Entfremdung verstanden werden kann. Das durch die Performanz der Regel hervorgebrachte soziale Leben schützt das nackte Leben in

seiner Ohnmacht. Rosas Resonanztheorie, so wurde eingangs festgehalten, zielt in ihrem normativen Kern auf eine Theorie des guten Lebens. Dieses gute, d.h. mit Anderen resonante Leben ist allerdings nicht konsonant; es kennt immer auch entfremdet-dissonante Aspekte. Theologisch gesprochen: „Die Ohnmacht des nackten Lebens und die Macht Gottes werden hier verbunden. Gottes Lebensmacht [...] erspart nicht die Gewalt des Ausnahmezustandes, aber sie überschreitet dessen Gewalt. Das ist die Aktion der Auferstehung.“ (Sander 2004, 95–96).

Die regulierte und regulierende Ordensexistenz der Dominikaner sucht dieses christologisch wie soteriologisch zentrale Spannungsgefüge in ihren sozial geteilten Praktiken gemeinschaftlich selbstwirksam und lebbar sowie in der Predigt zum Heil der Menschen performativ sagbar zu machen. Im Rahmen dieser sich im Sinne Jaeggis immer wieder neu konstituierenden, niemals abgeschlossenen Lebensform arbeiten die Ordensmitglieder daran, die Spannung zwischen Rechtsnorm (vorgeschriebene Regel) und Erfahrung (gelebtes Leben) in eine kommunitäre Lebensform als ihr „*tertium* bezüglich des Rechts und des Lebens“ (Agamben 2012, 191) zu überführen.

Mit den *Constitutiones* steht im Dominikanerorden, so konnte gezeigt werden, ein zentrales Instrument zur Verfügung, mit dessen Hilfe die Brüder früh schon ihre Erfahrungen aus dem gemeinsam gelebten Leben in einen normierenden Rechtstext einbringen konnten. Als revidierbare Statuten regelt das Buch der Konstitutionen und Ordinationen die klösterliche Lebensweise. Damit beförderten die *Constitutiones* in der Geschichte der Dominikaner sehr früh schon eine Entwicklung, in deren Verlauf „sich seit dem 13. Jahrhundert der Schwerpunkt der Spiritualität von der Ebene der Regel und der Lehre auf die des Lebens und der *forma vivendi* verlagert“ (Agamben 2012, 192) hat.

Vor dem Hintergrund des hier Erarbeiteten kann abschließend der Resonanzraum der dominikanischen Lebensform in schematischer Weise als Dreieck dargestellt werden. Dieses unterscheidet sich allerdings in signifikanter Weise von Rosas „Resonanzdreieck“ (Rosa 2016, 411). Dessen im schulischen Kontext verortetes Dreieck verbindet „Lehrer“, „Schüler“ und „Stoff“. Das hier vorgeschlagene Trigon verbindet die Augustinusregel, die Konstitutionen des Predigerordens und die dominikanische Lebensform. Die Regel als normierter und normierender Rechtstext kommt dabei dem nahe, was bei Rosa der Stoff ist. Wo in Rosas Resonanzdreieck jedoch zwei Gruppen lebendiger menschlicher Akteur:innen (Lehrer:innen und Schüler:innen) resonierend interagieren, haben wir es im folgenden Dreieck mit ‚Hybriden‘ zu tun. Die Konstitutionen der Dominikaner sind einerseits erfahrungsbasiert und auf das Subjekt ‚Brüdergemeinschaft‘ bezogen (Aspekt menschliche/r Akteur/e), andererseits stellen sie eine Norm mitsamt einer Verfahrensordnung dar, die dafür sorgt, dass die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft ihre sozialen Weltbeziehungen im Resonanzraum des Kapitels entfalten und zum

Klingen bringen können. In diesem Sinne kann mit Walz von einer „Lebensnorm“ (Walz 1954, 219) gesprochen werden. Der dritte Eckpunkt des dominikanischen Resonanzdreiecks ist die Lebensform, die ihrerseits ebenfalls gelebtes Leben in all seinen Vollzügen (Praktiken, Interpretationen, Interpretationsschemata in der Gemeinschaft) und Bezügen (Selbst, soziale Mitwelt, Dingwelt) auf der einen Seite, und normative Gehalte – nun aber vor allem hinsichtlich eines mit Transzendenzbezügen ausgestatteten guten Lebens – miteinander in Beziehung setzt. Ähnlich dem schulischen „Resonanzgewebe“ (Rosa 2016, 416) geht es auch dem dominikanischen „Resonanzgeschehen“ (Rosa 2016, 413) darum, dass in der „kollektive[n] Lebensführung“ (Jaeggi 2014, 77) ‚etwas‘ zum Sprechen gebracht beziehungsweise zum Leben erweckt wird“ (Rosa 2016, 413). Im Dominikanerorden ist dieses ‚etwas‘ an erster Stelle das *salus animarum*: Gottes Heil für die Menschen.

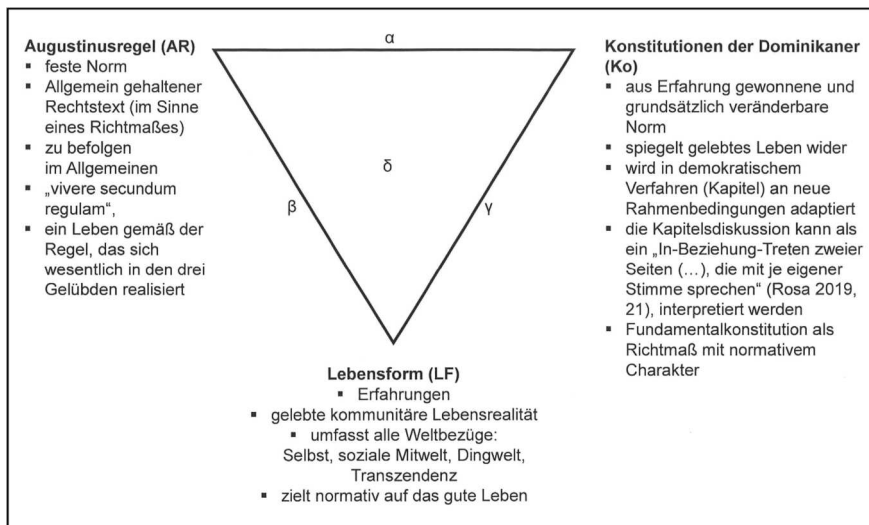


Abb. 1: Schematische Darstellung des Resonanzraums der dominikanischen Lebensform

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. 1970. „Erziehung nach Auschwitz.“ In ders. *Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmuth Becker 1959–1969*, hg. v. Gerd Kadelbach, 92–109. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2012. *Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform* (Homo Sacer Bd. IV,1). Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Arendt, Hannah. 1960. *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. München: Piper.
- Cygler, Florent und Gert Melville. 2002. „Augustinusregel und dominikanische Konstitutionen aus der Sicht Humberts de Romanis.“ In *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, hg. v. Gert Melville und Anne Müller (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim Bd. 3), 419–454. Paring: Augustiner-Chorherren.
- Dewey, John. 1996. *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Aus dem Amerikanischen von Wolf-Dieterich Junghanns, hg. und mit einem Nachwort versehen von Hans-Peter Krüger. Bodenheim: Philo.
- Dewey, John. 2000. *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Aus dem Amerikanischen von Gudrun und Harald Hylla (Beltz Taschenbuch Bd. 57). Weinheim: Beltz.
- Dietsche, Bernward. 1952. „Kommentar.“ In Thomas von Aquin. *Summa Theologiae II-II*, 183–189: *Stände und Standespflichten* (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 24), 339–468. Heidelberg – München: Kerle / Graz – Wien – Salzburg: Pustet.
- Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving, Ed. 1997. *Het heil op de hielen: Over de belofte van het vervulde leven* (DSTS-cahier vol. 11). Nimwegen: DSTS.
- Eggensperger, Thomas und Ulrich Engel. 2024. „Religious Orders and Synodality. The Democratic Constitution of the Dominican Order as an Inspiration for the Overdue Democratization of the *ecclesia universalis*.“ In *Synodality in Europe: Theological reflections on the Church on synodal paths in Europe*, ed. by Margit Eckholt, 83–99. Berlin – Münster: Lit.
- Emcke, Carolin. 2019. „Ideologisch.“ *Süddeutsche Zeitung* v. 27.09.2019 (Nr. 224).
- Engel, Ulrich. 2010. „Konsens und Wahrheit. Der Dominikanerorden als praktisch verfasste Kommunikationsgemeinschaft.“ In ders. *Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie*, 14–40. Ostfildern: Grünewald.
- Engel, Ulrich. 2021. „Leitung auf Zeit – Leitung durch Wahl. Über die demokratische Verfassung des Dominikanerordens im Blick auf ihre spirituelle und kirchenpolitische Relevanz.“ In *Macht und Kirche*, hg. v. Valentin Dessoy, Ursula Hahmann und Gundo Lames, 272–287. Würzburg: Echter.
- Frank, Isnard W. 2021. *Verstädtertes Mönchtum. Zur Sozialgestalt des Dominikanerordens*, hg. v. Klaus-Bernward Springer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 23). Leipzig: Benno.
- Held, Lukas. 2014. „Rezension zu: Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Berlin 2014.“ *H-Soz-Kult*, 29.09.2014, <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-21496> [abgerufen am 12.06.2024].
- Hoyer, Wolfram. 2003. „Die ‚Ältesten Konstitutionen‘ des Ordens der Predigerbrüder. Einführung und Übersetzung.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 203–232. Leipzig: Benno.
- Hübenthal, Christoph. 2019. „Das ‚poröse Selbst‘ und die universale Reichweite der Resonanztheorie.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 139–150. Baden-Baden: Nomos.

- Huizing, Klaas. 2019. „Rosa(s) Resonanzkunst. Eine theologische Antwort.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 127 – 138. Baden-Baden: Nomos.
- Iwashima, Tadahiko. 1982. *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie* (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Kalsky, Manuela. ²2013. „Heil im alltäglichen Leben. Weiterdenken mit Edward Schillebeeckx in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft.“ In *In memoriam Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert / Impetus for Theologies in the 21st Century*, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Angel F. Méndez Montoya, 211 – 229. Ostfildern: Grünewald.
- Koudelka, Vladimir J. 1958. „Notes sur le cartulaire de s. Dominique.“ *Archivum Fratrum Praedicatorum* 28: 92 – 114.
- Koudelka, Vladimir J. 1983. *Dominikus*. Olten – Freiburg/Br.: Walter.
- Kuitert, Harry und Edward Schillebeeckx. 1975. *Jezus van Nazareth en het heil van de wereld*. Baarn: Ten Have.
- Lukács, Georg. 1968. „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats.“ In ders. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik (1923)* (Werke Bd. 2), 257 – 397. Neuwied: Luchterhand.
- MacIntyre, Alasdair. 2006. „Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science.“ In ders. *The Task of Philosophy. Selected Essays*. Vol. 1, 3 – 23. Cambridge UK: Cambridge University Press. [Der Text ist online zugänglich unter: <https://toutcequimonte.files.wordpress.com/2015/02/macintyre-epistemological-crises-1.pdf>; abgerufen am 12.06.2024].
- Marx, Karl. 1973. „Ökonomisch philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844.“ In ders. und Friedrich Engels, *Werke* (MEW Erg.-Bd. 1), 465 – 588. Berlin: Dietz.
- Mazón, Cándido. 1940. *Las Reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica* (Analecta Gregoriana vol. 24). Rom: Gregoriana.
- Meertens, Christiane. 2000. „Humbertus de Romanis OP (1200 – 1277). Ordensmeister und Zeitgenosse Alberts des Großen.“ *Wort und Antwort* 41: 180 – 182.
- Peters, Tiemo Rainer. 2014. „Politische Predigt? Eine Skizze.“ In *Dominikanische Predigt*, hg. v. Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 2), 226 – 236. Leipzig: Benno.
- Radcliffe, Timothy. 2001. *Gemeinschaft im Dialog. Ermutigung zum Ordensleben*, hg. v. Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 2). Leipzig: Benno.
- Radcliffe, Timothy. 2024. *Freiheit und Verantwortung. Plädoyer für eine synodale und demokratische Kirche*, hg. v. Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 30). Freiburg/Br.: Herder.
- Rosa, Hartmut. ³2016. *Resonanz. Soziologie einer Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. „Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 11 – 30. Baden-Baden: Nomos.
- Sander, Hans-Joachim. 2004. „Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte.“ In *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive*, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Frano Prcela (Kultur und Religion in Europa Bd. 1), 75 – 101. Münster: Lit.

- Schillebeeckx, Edward. 1979. *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft.* Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf. Freiburg/Br.: Herder.
- Schillebeeckx, Edward. 1990. *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie.* Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf (Quaestiones Disputatae Bd. 78). Freiburg/Br.: Herder.
- Schlögl, Philipp. 2017. „Die Zeichen der Zeit. Zum Verhältnis von Messianismus und Macht bei Giorgio Agamben.“ In *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, hg. v. Rebekka A. Klein und Friederike Rass, 97–105. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Simmel, Georg. 2006. *Die Großstadt und das Geistesleben.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Steinfath, Holmer. 2019. „Resonanz und gutes Leben.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 45–56. Baden-Baden: Nomos.
- Taylor, Charles. 2009. *Ein säkulares Zeitalter.* Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Thomas von Aquin. 1952. *Summa Theologiae II-II, 183–189: Stände und Standespflichten* (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 24). Heidelberg – München: Kerle / Graz – Wien – Salzburg: Pustet.
- Tugwell, Simon. 1983. „Dominican risks.“ *Dominican Ashram* 2:173–189.
- Tugwell, Simon. 1995. „Notes of the life of St. Dominic.“ *Archivum Fratrum Praedicatorum* 65:6–35.
- Tugwell, Simon. 2001. „The evolution of Dominican structures of government. III: The early development of the second distiction of the Constitutions.“ *Archivum Fratrum Praedicatorum* 71:5–182.
- Vicaire, Marie-Humbert. 1966. „Les deux tradition apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique.“ In *Saint Dominique en Languedoc* (Cahier de Fanjeaux vol. 1), 74–103. Toulouse: Éditions Privat. [Der Text ist online zugänglich unter: https://www.persee.fr/doc/cafan_0575-061x_1966_act_1_1_899#cafan_0575-061x_1966_act_1_1_T1_0090_0000, abgerufen am 12.06.2024].
- Walz, Angelus. 1954. „Magne pater Augustine'. Dominikanisches zur Regel des hl. Augustinus.“ *Angelicum* 31,3:213–231.
- Weber, Max. 1985. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr 5. rev. Aufl.
- Weber, Max. 2002. „Wissenschaft als Beruf.“ In ders. *Schriften 1894–1922*, ausgewählt von Dirk Kaesler, 474–511. Stuttgart: Kröner.
- Weber, Max. ³2010. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe*, hg. und eingeleitet von Dirk Kaesler. München: Beck.
- Wils, Jean-Pierre. 2019. „Heimatversprechen und Weltverstummen.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 111–125. Baden-Baden: Nomos.
- Wohlmuth, Josef, Hg. 2000. *Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517).* Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hg. unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus (Dekrete der Ökumenischen Konzilien Bd. 2). Paderborn u.a.: Schöningh.

Quellen

- Acta canonizationis 1933/35 „Acta canonizationis s. Dominici.“, ed. Angelus Walz. In *Monumenta historica Sancti Patris Nostri Dominici* vol. 1–2 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Vol. 15–16), vol. 2, 89–104. Paris: [o.V.] 1933 / Roma: [o.V.] 1935.
[Der Text ist online zugänglich unter: <https://archive.org/details/monumenta-ordinis-fratrum-paedicatorum-vol-15-vol-16/page/n209/mode/2up>, abgerufen am 12.06.2024.]
- Augustinus ²2003 „Die Regel des hl. Bischofs Augustinus.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 233–243. Leipzig: Benno.
- Augustinus 2023 „Regula Beati Augustini Episcopi [Prototypo in archivo generali Ordinis].“ In *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. Bruno Cadoré, mutationibusque factis in Capitulo Generali de Biên Hòa sub Gerardo Francisco Timoner, 1–9. Roma: Curia Generalitia.
- Älteste Konstitutionen ²2003 „Die ‚Ältesten Konstitutionen‘ des Ordens der Predigerbrüder.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 244–297. Leipzig: Benno.
- Honorius III. ²2003 „Bulle ‚Gratiarum omnium largitori‘ Papst Honorius’ III. vom 21. Januar 1217, mit der der Prior und die Predigerbrüder von St. Romanus in Toulouse aufgefordert werden, unerschrocken das Evangelium zu verkünden und dem Papst im fürbittenden Gebet beizustehen.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 331–332. Leipzig: Benno.
- Humbert von Romans 1888 „Expositio Regula B. Augustini, secundum B. Humbertum [de Romanis].“ In *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari: Epistola de tribus votis substantialibus religionis; Expositio Regulae Beati Augustini (vol. I)*, ed. Joachim Joseph Berthier, 43–633. Roma: Befani.
[Der Text ist online zugänglich unter: <https://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/humbertus1888-1>, abgerufen am 12.06.2024.]
- Jordan von Sachsen 1933/35 „Libellus de Principiis Ord. Praedicatorum auctore Iordano de Saxonia.“, ed. Scheeben. In *Monumenta historica Sancti Patris Nostri Dominici* vol. 1–2 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Vol. 15–16), vol. 1, 1–88. Paris: [o.V.] 1933 / Roma: [o.V.] 1935.
[Der Text ist online zugänglich unter: <https://archive.org/details/monumenta-ordinis-fratrum-paedicatorum-vol-15-vol-16/page/n209/mode/2up>, abgerufen am 12.06.2024.]
- Jordan von Sachsen ²2003 „Büchlein von den Anfängen des Predigerordens.“ In: Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 27–95. Leipzig: Benno.
- LCO 2023 *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. Bruno Cadoré, mutationibusque factis in Capitulo Generali de Biên Hòa sub Gerardo Francisco Timoner. Roma: Curia Generalitia.

Thomas Eggensperger

Repräsentativ Leiten und Entscheiden in der Organisationsstruktur von Orden

Resonanzachsen und die Trias von Gemeinschaft

Katholische Ordensgemeinschaften werden immer wieder – wenn nicht unbedingt zum Vorbild – aber doch als spezielles Beispiel hinsichtlich ihrer Organisationsstrukturen genommen, die sich zumeist in einer langen Tradition entwickelt und sich im Laufe der Geschichte trotz allen gesellschaftlich-politischen Wandels mit kleineren Veränderungen durchgehalten haben und heute teilweise *prima vista* ein wenig anachronistisch wirken, aber bei genauerem Hinsehen durchaus nicht an Attraktivität verloren haben (vgl. Wolf und Rosanna, ³2008).

Der Beitrag verweist zunächst auf aktuell diskutierte Konfliktkoordinaten der Katholischen Kirche und ihrer Struktur und stellt einen Bezug her zur Situation der Ordensgeschichte und dies unter besonderer Berücksichtigung des Predigerordens (Dominikanerordens). Es wird aufgewiesen, wie Führung und Leitung einerseits und die Lebensformen andererseits korrelieren. Es werden die Trias von Gemeinschaft (Spiritualität, Leben, Arbeit) und die Idee der Resonanzachsen nach Hartmut Rosa in Beziehung gesetzt. Diese Grundlagen werden am Ende unter politischen, spirituellen, theologischen und soziologischen Erwägungen durchbuchstabiert.

1 Struktur der „Katholischen Kirche“ – Konfliktkoordinaten

Veranschaulicht man sich Struktur der Katholischen Kirche, so entsteht nicht zu Unrecht der Eindruck, dass sie formal betrachtet, hierarchisch organisiert ist. Ein genauerer Blick darauf, indem man das komplexe Beziehungsgeflecht der Struktur paradigmatisch in den einzelnen Zuweisungen beschreibt, zeigt, dass sie keineswegs immer so hierarchisch sind, wie oftmals angenommen wird.

Eindeutig hierarchisch ist die Ableitung von Papst über Bischof zum Priester. Die Ernennung resp. Einsetzung eines Bischofs erfolgt durch die Weihe bzw. Versetzung eines Geweihten in ein anderes Bistum, das Priesteramt wird durch Weihe übertragen. Alle drei Ebenen haben unterschiedliche Beratungsgremien: Zu nennen sind für den Papst die von ihm einberufenen Bischofssynoden, aber auch das Konsistorium der Kardinäle. Theoretisch wird er auch vom Konzil beraten, das aber

nur in jahrzehnte- oder gar jahrhundertelangen Abständen stattfindet. Zudem steht dem Konzil – im Gegensatz zu den anderen Gremien – Entscheidungskompetenz zu, die es in der Regel auch wahrnimmt. Dem Bischof steht der Diözesanpastoralrat zur Seite, gegebenenfalls die Diözesansynode. Im Einzelfall gibt es neuerdings auch die Institution des Synodalpastoralrates (z.B. im Erzbistum Berlin) mit Entscheidungskompetenzen. Das Beratungsgremium des Pfarrers ist in der Regel der Pfarrgemeinderat. Je nach Situation gibt es weitere beratende Gremien, aber letzten Endes ist allen gemeinsam, dass sie nur konsultative Voten haben, die Letztentscheidung jedoch bei den zu Beratenden liegt. Die zu Beratenden haben eine Behörde, die ihnen zur Seite steht und als ausführendes Organ fungiert. Der Papst hat die Kurie mit den unterschiedlichen fachbezogenen Dikasterien, denen er Anordnungen erteilt, der Bischof hat den Generalvikar sowie das Ordinariat (Generalvikariat) und der Pfarrer das Pfarrbüro. Die Grundlage bilden die Kirchenmitglieder, die von den vorgeordneten Autoritäten in unterschiedlicher Weise bedient werden (z.B. Spendung der Sakramente), aber auch im theologischen, religiösen und Glaubensleben mit dem Anspruch besonderer Kompetenz unterwiesen werden.

Es spielen folgende Komponenten hinsichtlich der Bewertung bestimmter Organisationsformen eine Rolle:

- Sozialform / Struktur,
- Sinn und Zweck,
- Konfliktpotenzial,
- Zuschreibung und Wirklichkeit.

Für die Struktur der Katholischen Kirche lässt sich auf dieser Grundlage zunächst tabellarisch zusammenfassen:

Tabelle 1: Struktur der Katholischen Kirche.

Sozialform / Struktur	hierarchisch – feudal – zentralistisch – Ernennung & Anordnung – undemokratisch – intransparent
Sinn und Zweck	gottgegebene Ordnung (Tradition, Theologie) – pragmatische Ordnung
Konfliktpotenzial	Partizipationsunmöglichkeit – Konsensfindung – Chargieren zwischen Glaube, Institution und Person (Interessen)
Zuschreibung / Wirklichkeit	formal begrenzte Macht – zentral & dezentral – regionale Spezifika (Lösung & Problem)

Sozialforum/Struktur: Letzten Endes sind die Hierarchien flacher als zumeist angenommen wird. Schaut man sich beispielsweise an, wie finanzielle Investitionen

unternommen werden, dann ist festzustellen, dass dem Bischof weitgehend die Hände gebunden sind, solange nicht die zuständigen Finanzgremien seinem Vorschlag zugestimmt haben. Ebenso verhält es sich mit Personalentscheidungen, die in der Regel mit Gremien und Personalchefs abgestimmt werden. Auch den selbstherrlichen Pfarrer, der alles bestimmt, gibt es heute kaum mehr, da niemand auf Dauer an Gremien und Verantwortlichen vorbei eigenmächtige Entscheidungen treffen und durchsetzen kann. Selbst wenn es formal möglich wäre, ist jedem bewusst, dass dies für die weitere Zusammenarbeit Konsequenzen hat, falls sich Institutionen übergangen fühlen. Die Strukturen gelten als feudal, da sie Ähnlichkeiten mit einer klassischen Feudalgesellschaft mit einem adligen princeps an der Spitze haben. Zudem gibt es einen starken Hang zum Zentralismus. Dies ist festzustellen mit dem Usus, offene Fragen nach Rom hinzuverlagern und von dort im Sinne einer Richtlinienkompetenz Entscheidungen zu erwarten („*Roma locuta, causa finita*“). Alle kirchlichen Amtsträger werden auch von oben ernannt. Wahlen gibt es keine, wenngleich zuweilen bestimmte Konsultationsverfahren vorgesehen sind (tlw. festgelegt im Konkordat). Die Arbeitsweise und die Berufung in die Ämter sind nicht nur undemokratisch, sondern die Entscheidungen sind aufgrund fehlender Begründungen intransparent. Die Problematik wird zurzeit analysiert und es werden Reformvorschläge gemacht (vgl. Först und Frühmorgen 2020; Szymanski 2023; Theobald 2023).

Sinn und Zweck: Dieser lässt sich in zweierlei Weise definieren: Zum einen gibt es eine gottgegebene Ordnung (Tradition, Ekklesiologie), zum anderen die pragmatische Ordnung der oben beschriebenen kirchlichen Struktur. Die Finalität besteht aus einem Wechselverhältnis von Anspruch und Wirklichkeit (vgl. Kraus 2012).

Konfliktpotenzial: Es ist evident, dass eine Konsensfindung schwierig ist, wenn nicht gemeinsam über Entscheidungen diskutiert wird und die Partizipationsmöglichkeiten recht eingeschränkt sind. Die Argumentationen in der Debatte chargieren zwischen Glaube, Institution und den (persönlichen) Interessen der Person (vgl. Kohlgraf 2015).

Zuschreibung und Wirklichkeit: Formal ist die Macht der Amtsträger beschränkt, aber das Wechselverhältnis von dezentral und zentral tendiert zur Zentralisierung. Nicht zu unterschätzen ist dennoch, dass es regionale Spezifika gibt, die zugelassen und gewünscht sind.

2 Die Zeit(en) der Orden und geistlichen Gemeinschaften

Wenn man Orden thematisiert, dann meint man recht unterschiedliche Institutionen, die im Laufe der Kirchengeschichte aufkamen und zum Teil auch schon wieder verschwunden sind. (vgl. Eggensperger 2024).

Die Sozialformen resp. Strukturen der einzelnen Orden unterscheiden sich in den Traditionen erheblich. Das frühe Mönchtum, das aus der Eremitentradition hervorging und sich in vielerlei Hinsicht als praktikabler erwies, wurde von einer bestimmten Regel geordnet (vgl. Frank ⁶2010). Regeln resp. Konstitutionen wurden auch in der Gruppe der hochmittelalterlichen Mendikantenorden zum festen Bestandteil (Frank 2005). Der Charakter der Regeln veränderte sich. Regeln wie die des hl. Benedikt stellen eine zuweilen sehr kleinteilige Hausordnung dar und legen wert auf die Einhaltung eines klaren Zeitablaufs der Mönche bzw. Nonnen hinsichtlich Arbeits-, Gebets- und Rekreationszeiten. Die hochmittelalterlichen Regeln der Mendikanten akzentuieren weniger den Tagesablauf, sondern mehr die Verfasstheit der Gemeinschaft und die Regelungen zur Bestimmung der Ordensoberen. So werden in der Regel alle Ämter auf Zeit gewählt und etwaige Wiederwahlen eingegrenzt. Entscheidungen, die die Gemeinschaft betreffen, werden gemeinsam erwogen und getroffen, in der Regel nach dem Mehrheitsprinzip. Deswegen kann mit gutem Grund von verstärkt demokratischen Strukturen gesprochen werden oder auch von synodalen Strukturen, da die Entscheidungen gemeinsam in verschiedenen Gremien reflektiert werden. Die Gesellschaft Jesu, der Jesuitenorden, verfasste sich auf Drängen des Ordensstifters Ignatius, der selbst vor seinem priesterlichen Leben Soldat war, ganz klar hierarchisch und teilweise paramilitärisch (Haub 2007). Sämtliche Obere werden ernannt, der Ordensgeneral wird auf Lebenszeit auf einer Generalversammlung gewählt und vom Papst explizit bestätigt. Der Gehorsam gegenüber dem Papst spielt in der Verfassung des Ordens eine besondere Rolle. Entscheidungen werden gemeinsam beraten, wobei auffällt, dass dies bei den Jesuiten besonders in Form der intensiven Kommunikation zwischen dem Einzelnen und seinem Oberen geschieht. Der Obere entscheidet und der Einzelne hat im Gehorsam auszuführen. Es ist möglich, dass der Papst selbst dem Orden resp. einzelnen Ordensmitgliedern gegenüber einen Wunsch ausdrückt, von dem erwartet wird, dass er im Geist des Gehorsams ausgeführt wird. Die Kongregationen von Schwestern und Brüdern sind in der Regel eine Frucht des 19. Jahrhunderts (wenngleich es bereits im 17. Jahrhundert Kongregationen gab). Die Strukturen sind hierarchisch und historisch bedingt zumeist bischöflichen Rechts. Erst seit der Kirchenrechtsreform im Jahr 1917 sind Kongregationen kirchlich anerkannt und den traditionellen Orden damit gleichgestellt. Eine rechtliche Unter-

scheidung von Orden und Kongregationen gibt es seit der Kirchenrechtsreform von 1983 nicht mehr. Vor allem im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden geistliche Gemeinschaften, die sich zumeist als Laienbewegungen verstehen. Ihnen eignen sehr divergente Regeln, die verschieden hierarchisch oder demokratisch ausgerichtet sind (vgl. Poblitzki 2019).

Die Finalität des Ordenslebens ist traditionell unterschiedlich ausgerichtet. Ging es dem frühen Mönchtum besonders um Nachfolge und Suche nach spiritueller Reifung mit einem gewissen Protestcharakter (Flucht aus der vermeintlich bösen Welt), hatten Mendikanten es sich zum Ziel gesetzt, zu verkündigen, sich caritativer Aufgaben zu widmen und sich teilweise akademisch mit philosophisch-theologischen Themen auseinanderzusetzen. Da sie ihre Niederlassungen in der Regel in der Stadt errichteten und dort pastoral wirkten, ohne aber sich in die eigentliche Pfarrseelsorge zu integrieren, gelten deren Aktivitäten als „paraparochial“ (Frank 2021). Der Verkündigungsauftrag der Jesuiten versteht sich nach deren Motto „*ad maiorem gloriam Dei*“ und explizit als Dienstleistung für den jeweiligen Papst. Dabei erfüllen sie die einmal zugeteilten Aufgaben mit einer hohen Selbstverantwortung. Da die Kongregationen oftmals als Gegenbewegung zum fehlenden Sozialstaat des 19. Jahrhunderts aktiv waren, legten diese ein entsprechendes soziales und pastorales Engagement an den Tag. Bei den neuen geistlichen Gemeinschaften werden in der Regel soziale und pastorale Aufgaben übernommen, oftmals gleich den Kongregationen mit jeweils eigenen Werken.

Die Herausforderungen für die unterschiedlichen Orden sind – je nach Aktivität und Struktur – wiederum unterschiedlich: Für die Koinobiten legt sich eine spirituell begründete Unterordnung des Einzelnen nahe, den Mendikanten eignet ein verfasster Gehorsam, der aber aufgrund der Entscheidungsstrukturen für den Einzelnen flexibler ausgerichtet ist. Ein Problem der schlussendlich eher lockeren Gehorsamsverpflichtung stellt unter Umständen die fehlende Flexibilität für den Fall von Projekten der Oberen dar, weil die Einzelnen nicht so einfach zustimmen oder den Vorgang mittragen. Dies ist ganz anders bei den Jesuiten, da hier der Gehorsam klar als solcher geregelt ist und ohne große Debatten erwartet wird, wenn der Obere ihn einfordert. Damit können Obere bestimmte Projekte sehr viel leichter umsetzen, da von deutlich weniger Widerspruch auszugehen ist. Für den einzelnen Jesuiten stellt diese Struktur eine besondere Herausforderung dar, weil die anvertraute Selbstverantwortung nicht nur zur Individualisierung, sondern auch zur Vereinsamung führen kann, zumal der Gemeinschaft keine so prägende Rolle zugewiesen wird. Ähnlich verhält es sich bei den Kongregationen, bei denen der oder die Einzelne wenig zu sagen hat und vor allen Dingen noch im 20. Jahrhundert aufgrund der hohen Mitgliedszahlen das Individuum wenig zählte. Zwischenzeitlich sind in Europa die Kongregationen stark überaltert und zahlenmäßig sehr dezimiert. Die Kongregationen müssen sich angesichts dieser Tatsache in-

haltlich und konzeptionell neu positionieren, da ihre teilweise großen Werke (Krankenhäuser und andere Einrichtungen) nicht mehr von ihnen selbst verwaltet werden können.

Anspruch und Wirklichkeit unterscheiden sich dementsprechend: Die Mönche und Nonnen der frühen Kirche sahen in ihrem Leben den „*status perfectionis*“ (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II 184,5), den Thomas von Aquin später aus gegebenem Anlass theologisch vertieft hat. Für Thomas schien es evident, dass der Begriff der Vollkommenheit nicht im moralisch-subjektiven Sinn zu verstehen ist, sondern als eine Verfasstheit („*conditio*“) und zwar als äußere Rechtsstellung und keineswegs auf die innere Disposition des Menschen, die allein dem göttlichen Urteil unterliegt. Das heißt, dass über eine irgendwie geartete subjektive Heiligkeit gar nichts ausgesagt wird (vgl. Horst 1999, 88). Im Blick auf diesen Status gingen sie zur Gänze im abgeschlossenen Kloster und dessen zumeist rural geprägten Leben auf, wohingegen die Mendikanten zwar in einer klösterlichen Einrichtung lebten, aber dort jeweils am Macht- und Entscheidungsgeschehen partizipierten und am urbanen Leben ihres Umfelds teilnahmen. Den Jesuiten ist als Folge der klaren Entscheidungsstrukturen eine gewisse Effizienz nicht abzusprechen, ebenso den Kongregationen, die mit ihren Werken quasi unternehmerisch strukturiert waren und sind. Dagegen sind die geistlichen Gemeinschaften recht flexibel angelegt und es spielen Laien mit entsprechenden Kompetenzen eine wichtige Rolle.

3 Beispiel: Predigerorden

Die demokratisch durchstrukturierte Governance im Predigerorden, wäre sie in einem Schaubild dargestellt, würde deutlich zeigen, dass die Richtungspfeile zuallermeist von unten nach oben weisen. Jede Art von Oberem wird von der entsprechenden Gemeinschaft nach dem Mehrheitsprinzip gewählt und darf höchstens einmal in Folge wiedergewählt werden (Eggensperger und Engel 2024). Verwaltungsämter, die ein Oberer besetzt, bedürfen der mehrheitlichen Zustimmung der jeweilig betroffenen Gemeinschaft. So wird der Prior gewählt, ebenso der Provinzial und der Ordensmeister. Der Predigerorden ist demokratisch ausgerichtet, aber eindeutig nicht basisdemokratisch (Tendenzen dazu finden sich in anderen Gemeinschaften wie bspw. bei den Kapuzinern). Der Predigerorden ist als repräsentative Demokratie verfasst. Die Mitglieder bestimmen den Oberen bzw. die Gremien (wie z. B. das Provinz- oder Generalkapitel), überlassen ihnen dann aber auch die allfälligen Entscheidungen und Positionierungen. Gewählte Obere werden in der Regel durch den Vorgesetzten bestätigt, d. h. Wahlen könnten in Ausnahmefällen annulliert („kassiert“) werden. Dies ist zumeist der Fall, wenn der Gewählte an seinem aktuellen Einsatzort unabhkömmlich ist. Traditionellerweise

sind alle Brüder mit feierlicher Profess wählbar und können auch aus anderen Gemeinschaften kommen als aus der aktuell wählenden. Es ist Tradition des Predigerordens, dass der seitens des Generalkapitels gewählte Ordensmeister keiner formellen Bestätigung durch den Hl. Stuhl bedarf. Dies ist ein Privileg, das ein Eingreifen des Hl. Stuhls auf rechtlichem Wege verunmöglicht.

Alle Ordensgemeinschaften haben unterschiedliche Regelungen und unterschiedliche Ausformungen demokratischer Strukturen. Selbst klassische Orden aus der feudalen Tradition gehen dazu über, beispielsweise Äbte oder Äbtissinen nicht mehr auf Lebenszeit zu wählen, sondern nur für eine begrenzte Zeit. Zunehmend häufiger fällen sie auch Entscheidungen gemeinsam. Mit gutem Grund wird an dieser Stelle speziell auf den Dominikanerorden rekuriert, weil er repräsentative Demokratie schon von Anfang an pflegte und kaum Veränderungen am Modus vorgenommen hat.

4 Führen / Leiten und gemeinsam Leben

Es ist nicht ungewöhnlich, dass Menschen in Strukturen eingebunden sind, in denen geführt und geleitet wird. Je nach beruflicher Situation ist jeder Mensch in irgendeiner Weise führend oder geführt. Dies ist Teil des gewöhnlichen Arbeitslebens. Der entscheidende Unterschied zwischen einem Berufstätigen und einem Ordensmitglied allerdings ist nicht nur, dass der oder die Berufstätige in der Regel ein Privatleben mit Familie oder Freunden (u.U. Wohngemeinschaft) hat, sondern auch dass Berufs- und Privatleben normalerweise voneinander getrennt sind. Man hat einen Arbeitsplatz und einen persönlichen Lebensort. Mitglieder von Orden oder geistlichen Gemeinschaften arbeiten in der Regel nicht nur zusammen (in pastoralen oder ordensspezifischen Projekten), sondern sie leben auch gemeinsam und dies nicht nur, weil sie an einem geteilten Ort wohnen. Zusammenleben bedeutet, gemeinsam zu beten (Chorgebet, Messen etc.) und den Alltag zu teilen (Essenszeiten, Gemeinschaftsveranstaltungen, Freizeiten, tlw. auch gemeinsame Urlaube). Berufs- und Privatleben sind teilweise dermaßen verwoben, dass noch nicht einmal eine klare Trennlinie zwischen beidem zu ziehen oder festzustellen ist. Zudem leben die Mitglieder jahrein und jahraus so gut wie immer zusammen. Klösterliches Leben mag räumlich ausgedehnt sein (je nach Größe des Anwesens), aber das gemeinsame Leben ist teilweise sehr dicht und eng.

Die Art und Weise des Zusammenlebens und -arbeitens ist an den unterschiedlichen Stilen der Orden und deren Traditionen orientiert. Bei den frühen Orden herrscht eine ziemliche Dichte hinsichtlich des Lebens- und Arbeitszusammenhangs. Die Zuschreibung des verwendeten Mottos „*Ora et labora*“ macht dies deutlich – hier gibt es keine Trennung der beiden Zusammenhänge. Bei den

Mendikanten ist die Dichte deutlich weniger ausgeprägt, da Arbeits- und Privatraum oft unterschiedlich sind. Es gibt gemeinsame Projekte („konventuale Projekte“), bei denen die in der Gemeinschaft lebenden Brüder teamorientiert zusammenarbeiten, aber es ist durchaus üblich, Aufgaben außerhalb des Konvents wahrzunehmen, sei es freischaffend (Predigt, Missionsarbeit, Exerzitien etc.), sei es in beruflichen Zusammenhängen außerhalb der eigenen Kommunität oder des eigenen Ordens (Universität, Schule, kirchliche und diözesane Einrichtungen, Behörde). In solchen Fällen werden oftmals Außen- und Innentätigkeiten miteinander kombiniert, sodass jede:r am gemeinsamen Arbeiten Anteil hat, aber auch seinen eigenen oder besonderen Fähigkeiten jenseits der Ordensgemeinschaft nachgehen kann. Ähnlich verhält es sich bei den Jesuiten, wobei die Erwartungshaltung eines bewussten und gezielten gemeinsamen Lebens hinter der Erwartung eines effizienten Arbeitens in Eigenverantwortung zurücksteht.

In den Schwestern-Kongregationen überwogen in der Gründungsphase eindeutig die gemeinsame Arbeit in den eigenen Werken sowie das gemeinsame Leben in den Klöstern, die zumeist unmittelbar mit den Gebäulichkeiten der Werke verbunden sind. Arbeitete man bspw. tagsüber als Pflegekraft im Krankenhaus, besuchte man zum gemeinsamen Gebet die angebaute Krankenhauskapelle und wohnte im Kloster auf demselben Gelände. So konnte es sein, dass die Ordensmitglieder die ausladenden Grundstücke nur an freien Nachmittagen verließen. Heute verhält sich das anders, da die meisten Werke nicht mehr existieren oder abgegeben wurden und man nicht mehr unbedingt Gemeinschaften an die Immobilien andocken muss. Die Veränderungsprozesse aufgrund mangelnden Nachwuchses führen entweder zu einer Konzentration aller Schwestern in sehr wenigen Klöstern und Häusern oder zur Gründung kleiner Gemeinschaften an Orten des pastoralen Wirkens (vgl. Tatschmurat 2024). Bei den geistlichen Gemeinschaften lassen sich sehr unterschiedliche Kombinationen von Arbeit und Leben beobachten, was zum Teil von der unterschiedlichen Vorstellung eben dieser Kombination abhängt.

So findet man in den erwähnten Gemeinschaftsformen zum Ersten sehr enge Verflechtungen von Arbeit und gemeinsamem Leben, zum Zweiten flexible Verknüpfungen von beidem und zum Dritten eine klare Trennung, wenngleich Letzteres meistens mehr den praktischen Umständen geschuldet ist als dem selbst erhobenen Anspruch.

5 Trias Gemeinschaft

Es sind m.E. aber nicht nur zwei, sondern drei Gemeinschaftsformen, die in den Blick genommen werden sollten. Zur Lebens- und zur Arbeitsgemeinschaft gehört

auch die spirituelle Gemeinschaft. Übersetzt man die Realität des gemeinsamen Arbeitens in den Ordensgemeinschaften, dann dominiert vor allem der Anspruch auf Teamworking. Man möchte gerne und bewusst etwas gemeinsam machen, sei es in bestimmten Werken, sei es in der Pastoral. Das Leben in Gemeinschaft ist heute dynamischer als noch in früheren Zeiten, da die Gemeinschaften in der Regel deutlich kleiner sind und manchmal im Alltag eher die Strukturen einer WG haben. Aber in allen Wohnformaten gibt es ein permanentes und auch teilweise sehr intensives Zusammenleben, was nicht zuletzt dazu führt, dass man sehr viel Privates und Persönliches voneinander weiß. Dies wird im günstigsten Fall aktiv kommuniziert – und zwar im Sinne des Austausches, des Zuhörens und Ernstnehmens. Dies alles wird getragen durch die dritte Gemeinschaftsform, die spezifischer ist als ein zusammenarbeitendes Team bzw. als eine Wohngemeinschaft. Dies stellt den Charakter einer spirituellen Gemeinschaft dar. Eine Wohngemeinschaft hat zwar in der Regel bestimmte Ansprüche an das gemeinsame Leben, selten aber an gemeinsam gepflegte Weltanschauungen oder konzeptionelle Grundhaltungen resp. an Spiritualität. In einer Ordensgemeinschaft besteht allerdings ein gemeinsamer spiritueller Anspruch, der schlussendlich sogar wichtiger ist als die Gemeinschaft oder deren theologische oder pastorale Schwerpunktsetzung. Dieser Anspruch hat mit der Suche nach Nachfolge zu tun und ist geprägt vom Gebet als Kommunikationsform mit Gott.

6 Resonanzachsen

Hartmut Rosa skizziert in seiner Studie „Resonanz“ (Rosa 2016) drei von ihm sogenannte „Resonanzachsen“, um sie in Beziehung mit der oben dargestellten Gemeinschafts-Trias zu setzen.

Resonanz ist für Rosa ein Erklärungs- und Bewertungsraster für Weltbeziehungen, die als „historisch und kulturell variable Gesamtkonfigurationen, die nicht nur ein bestimmtes Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt definieren, sondern die de facto jene Subjekte und Objekte selbst mit hervorbringen.“ (Rosa 2016, 36) Diese Weltbeziehungen können resonant sein, müssen es aber nicht; im letztgenannten Falle sind sie entfremdet (nicht-resonant). Resonante Weltbeziehungen werden entlang der drei Resonanzachsen abgebildet, die den funktional differenzierten Handlungssphären moderner Gesellschaften entsprechen. Rosa geht es u. a. darum zu untersuchen, „auf welche Weise und in welchen Formen die moderne Gesellschaft Resonanzsphären institutionalisiert hat, und [...] wie Subjekte in diesen Sphären jeweils versuchen, Resonanzachsen zu etablieren, und welche Art von Resonanzerfahrungen sie darin machen, und andererseits die jeweils vorhandenen Entfremdungspotentiale und Störquellen identifizieren.“ (Rosa 2016, 339)

Dabei kommt er auf die drei Resonanzachsen der horizontalen, diagonalen und vertikalen Art, wobei ihm sehr bewusst ist, dass der Grenzziehung zwischen diesen einzelnen Resonanzsphären (oder Resonanzbeziehungen) „fast immer etwas Willkürliches“ (Rosa 2016, 339) eignet. Dennoch haben die korrespondierenden Resonanzachsen jeweils einen „Primärbezug“ (Rosa 2016, 33), weil es in den jeweiligen Sphären fortwährend einen bestimmten Weltbezug gibt. Die Sphären-trennung will Rosa verstanden wissen als Heuristik, die hilft, „kulturell und institutionell etablierte Weltbeziehungen der Moderne und die damit verbundenen Lebens- und Handlungsstrategien der Subjekte auf ihre Resonanz- und Entfremdungspotentiale hin zu untersuchen.“ (Rosa 2016, 340) In Rosas Sinne gilt es also, die folgend skizzierten Achsen als solche nicht zu verabsolutieren.

Die drei Resonanzachsen, die in ihrem Primärbezug den funktional differenzierten Handlungssphären moderner Gesellschaften entsprechen sind – kurz zusammengefasst – zum ersten die horizontale Resonanzachse, die soziale Beziehungen betrifft, zum zweiten die diagonale Resonanzachse, die Objektbeziehungen in den Blick nimmt, und zum dritten die vertikale, mit der Erfahrung von Transzendenz, Natur, Ästhetik und die Ereignishaftigkeit von geschichtsbedingten Wandlungsprozessen umfasst werden.

Die horizontale Resonanzachse wird an den Beispielen von Familie, von freundschaftlicher Beziehung und von Politik beschrieben (Rosa 2016, 341–380). In der Familie sieht Rosa den seitens der modernen, d.h. bürgerlichen Kultur geschaffenen Ausgleich zur indifferenten bzw. feindlichen Welt, in der Kampf und Konkurrenz herrscht. Sehr metaphorisch ist ihm die Familie der „Resonanzhafen in stürmischer See“ (Rosa 2016, 341). Ähnlich verhält es sich mit der Freundschaft, die quasi die Ergänzung der Familie darstellt, weil letztere die sozialen Resonanzerwartungen der Moderne nicht alleine erfüllen kann. Noch viel mehr – Freundschaft eröffnet Resonanzhorizonte, die das Erfahrungsspektrum erweitern. Selbst wenn Freundschaften nicht rechtlich oder politisch institutionalisiert sind oder eine Organisationseinheit des Sozialen darstellen, können sie „aus der Perspektive der Subjekte als soziales Kapital betrachtet und unter einer nutzenmaximierenden und zeitoptimierenden Perspektive evaluiert“ (Rosa 2016, 354) werden. So wie die Familie die Entlastung vom Berufsleben ist, so ist die Freundschaft mit einer oder mehreren Personen Entlastung sowohl vom Beruflichen als auch vom Familiären. Ein drittes Beispiel einer horizontalen Resonanzsphäre ist die Politik. Allerdings schränkt Rosa hier ein, da seiner Meinung nach „das Resonanzpotential der Politik im sozialen Imaginären zur Moderne eher unartikuliert“ (Rosa 2016, 362) bleibt und sich Resonanzerwartungen spätmoderner Subjekte nur selten explizit auf den Bereich des politischen Handelns richten und Politiker bzw. politische Institutionen als Repräsentanten der öffentlichen Sphäre als indifferent erlebt werden. Rosa relativiert diese Einschätzung dahingehend, dass die Lebenszufriedenheit von

Menschen unmittelbar mit ihrer demokratischen Mitsprache und politischen Teilhabe korreliere und der inkludierende Prozess des politischen Gestaltens zu Frieden mache. Rosa macht deutlich, dass es hier nicht um eine irgendwie geartete Wohlfühl- und Harmoniezone gehen kann, sondern demokratische Politik zu verstehen ist als das „tönende Widersprechen“ (Rosa 2016, 369).

Dieser Beitrag will nicht das Konzept Rosas selbst diskutieren, sondern nur auf der Grundlage seines Konzepts das Ordensleben charakterisieren, aber eine kritische Bemerkung sei an dieser Stelle dennoch erlaubt: Der Pessimismus, den Rosa hinsichtlich der Politik als Resonanzachse artikuliert, ist m.E. nicht ganz nachvollziehbar. Es wäre dem Konzept Rosas besser gedient, wenn er sich den Unterschied von „Politik“ und dem „Politischen“, beispielsweise im Sinne von Ernst Vollrath (Vollrath 2003, 29–56) zu eigen gemacht hätte. Der Begriff der Politik ist demnach ein breit gefächertes Potpourri (Bündnis-, Familien-, -Partei-, Schul-, Firmenpolitik etc.). Im Deutschen wird der Begriff der Politik in der Regel absolut verwendet, das heißt, man spricht von der Politik an sich und es entsteht der Eindruck, als gebe es eine Entität namens „Politik“. Im Englischen ist der Begriff vielschichtiger – mit „*politics*“ gibt es einen objektiven Begriff, aber mit „*policy*“ einen deutlich konkreteren subjektiven Begriff, der eine bestimmte Politik meint, die man gerade z.B. innerhalb der Regierung oder eines Verbands praktiziert. Zentral in Vollraths ist der Unterschied von Politik und dem Politischem (zwischen „*politics*“ und „*political*“ (franz. „*la politique*“ und „*le politique*“).

„Politik‘ und ‘das Politische‘ werden dann nicht mehr in vager Weise äquivalent gesetzt, sondern ‘das Politische‘ wird als die Bestimmung dessen genommen, was ‘Politik‘ ist und was deren ‘politischer‘ Charakter konstituiert und ausmacht. ‘Politik‘ ist alles, was von einem ausgearbeiteten Verständnis des Politischen, seinem Begriff her, so und als dieses bestimmt oder bestimmbar ist.“ (Vollrath, 2003, 38). Und weiter: „Das Politische ist die phänomenal in der Welt auftretende und erscheinende Modalität einer bestimmten Art der Beziehung von Menschen untereinander, die als die politie-hafte bestimmt werden wird, in Bezug auf die andere Phänomene als politische qualifiziert oder im Ausmaß ihres defizitären Zustandes disqualifiziert werden können... Der Begriff des Politischen dient zur Bestimmung der politischen Qualität und Modalität von Phänomenen, die sich innerhalb der politischen Sphäre in ihrer politischen Dimension zeigen.“ (ebd., 45)

Das Subjekt des Politischen ist also nicht die Politik, sondern sind die interpersonal handelnden Menschen. Die politischen Subjekte mögen völlig verschieden sein, aber sie finden sich im Politischen als einem gemeinsamen Nenner. Ähnlich sieht es Hannah Arendt (auf die Hartmut Rosa auch eingeht), die das Politische als eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens betrachtet, die es nicht einfach überall gibt, wo Menschen sind, sondern nur dort, wo deren Gemeinschaft politisch organisiert ist. Allerdings unterscheidet sie nicht so präzise wie Vollrath zwischen

Politik und dem Politischen (vgl. Arendt 2007, 37; Arendt 1994). So ist also das Politische ein gesellschaftliches Bewegungsprinzip, in dem sich Handlung und Gestaltung von Politik in der Spannung zum Menschen ausdrückt. Politik ist nicht nur das institutionelle Gefüge, sondern auch der öffentliche bzw. kollektive Raum zu verstehen, in dem das Politische aufscheinen kann (vgl. Böhnisch 2006, 8).

Diese Ausführungen zeigen, dass es m. E. in der Debatte Hartmut Rosas um die Resonanzachse nicht eigentlich um Politik, sondern um das Politische geht. Und der Raum des Politischen ist – im Gegensatz zur Politik – sehr wohl resonant.

Als zweite der Resonanzachsen führt Hartmut Rosa die diagonale Variante auf, in der es um Objektbeziehungen geht. Eine resonante Beziehung zu Objekten ist eine seiner Meinung nach alltägliche Beziehungsweise, eine „auch im Alltag mögliche Formen der dinglich vermittelten Weltbeziehung“ (Rosa 2016, 389). Menschen eignen sich bestimmte Objekte an, in denen sie zu einer „identitätskonstituierenden Antwortbeziehung“ (Rosa 2016, 391) stehen können. Die Anverwandlung von Dingen stellt diagonale Resonanzachsen dar, was besonders in den Bereichen von Arbeit und in der Bildung vonstatten geht. Hinsichtlich der Bedeutung von Arbeit orientiert sich Rosa an den traditionellen Theorien, in denen „die durch Arbeit vermittelte Form der Weltbeziehung den Konstitutionsgrund für die Sozialität und Gesellschaftlichkeit des Menschen und daher für die sozialen Verhältnisse“ (Rosa 2016, 394) darstellt. Jede Arbeit bzw. jede Bearbeitung des Materials ermöglicht die Erfahrung von tätigkeitsbezogener Selbstwirksamkeit, die Rosa „Dingresonanz“ (Rosa 2016, 395) nennt. Auch die Schule kann sowohl für Lehrende als auch für Schüler zum Resonanzraum werden, da Bildung nicht einfach auf Selbst- oder Weltbildung abzielt, sondern auf „Weltbeziehungsbildung“. So wird sie zum „Prozess der Weltanverwandlung“ (Rosa 2016, 408). Misslingt dieser Prozess, kommt es anstelle einer Resonanz zu einer Entfremdung.

Die vertikalen Resonanzachsen sind die dritte Variante von Achsen, die Rosa feststellt. Hier spielt Religion eine bedeutende Rolle. Sie wird zu einer Beziehung, die in den Kategorien Liebe und Sinn gewährleistet, dass die Grundform des Daseins eine Resonanzbeziehung ist (Rosa 2016, 435–514). So können Gottesdienste resp. religiöse Riten in Verbindung mit Erfahrung vertikale Tiefenresonanz erzeugen. Hinzu kommen horizontale Resonanzachsen zwischen den Gläubigen (Gemeinde) als auch diagonale Resonanzbeziehungen, indem Dinge wie Brot, Kelch und Wein resonanztechnisch „aufgeladen“ (Rosa 2016, 443) werden. „Daraus entsteht so etwas wie ein sensorischer Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen.“ (Rosa 2016, 443). (N.B. versteigt sich Rosa m. E. wenig in dem Bild des christlichen Kreuzes als die Verbindung horizontaler und vertikaler Resonanzachsen. [Rosa 2016, 444]) Neben der Religion führt Hartmut Rosa noch die Natur (Rosa 2016, 453–472) auf und des Weiteren die Kunst (Rosa 2016, 472–500). Kunst entsteht aus der permanenten

Auseinandersetzung und im Dialog zwischen dem vermögenden und formenden Subjekt (Künstler:in mit einem entsprechenden Wissen und entsprechender Kompetenz) und der eigenständigen Quelle. Kunstgeschehen ist Resonanzgeschehen als ein „prekäres Antwortverhältnis zwischen zwei eigenständigen, sich stets auch widersprechenden [...] sich im gestaltenden Ringen transformierenden Stimmen.“ (Rosa 2016, 478) Und weiter: „Ästhetische Resonanz wird so zu einem Experimentierfeld für die Anverwandlung unterschiedlicher Muster der Weltbeziehung.“ (Rosa 2016, 483) Schlussendlich geht Hartmut Rosa auf Geschichte ein, die in dem Augenblick zu einem Resonanzraum wird, wo Vergangenheit (als ein Anderes) und Zukunft in der Gegenwart in einen Dialog treten und diese Differenz-erfahrung Resonanz ermöglicht (Rosa 2016, 505).

7 Resonanzen und die Trias von Gemeinschaft

Die drei Resonanzachsen lassen sich konsequenterweise auf das Beziehungsgeflecht einer Ordensgemeinschaft applizieren. Die horizontale Resonanzachse, wie sie seitens Rosa in Familie, Freundschaft und Politik (wie oben angemerkt, besser des Politischen) zu situieren ist, findet sich in einer Gemeinschaft von Ordensmitgliedern, wenn man sich das Zusammenleben als Quasi-Familie vorstellt. Man lebt intergenerationell zusammen, hat jeweils persönliche Interessensschwerpunkte, aber auch teilweise prinzipiell unterschiedliche Vorstellungen, was das Zusammenleben entweder belastet und / oder bereichert.

Familie ermöglicht Geborgenheit und einen Schutzraum des Vertrauten. Das hilft einem oder einer Einzelnen in einer Gemeinschaft, wenn er oder sie beruflich sehr eingespannt ist oder sein oder ihr Alltag bestimmt ist von negativen Einflüssen (fehlende Anerkennung, Mobbing, Neid und Missgunst, mangelnde Erfolgserlebnisse). Hier ist die familiäre Gemeinschaft die Chance, Einzelne aufzufangen und ihnen den Raum zur Entschleunigung zu bieten, den sie brauchen.

Ähnlich verhält es sich mit der Ebene von Freundschaft, die es selbstverständlich innerhalb der Ordensmitglieder gibt, aber auch im erweiterten Raum von Bekannten, mit denen man zu tun hat. Freund:innen sind vor allem wichtig, wenn in bestimmten Situationen die Familie doch zu begrenzt ist in ihren Möglichkeiten oder im Einzelfall sogar überfordert ist mit einer konkreten Situation. Freundschaften unterstützen im Einzelfall auch Personen, die mit der Familie im Konflikt liegen, da Freund:innen in der Regel unabhängig sind gegenüber der Familie. Dem äquivalent sind Freund:innen im Orden, die für den oder die Einzelne:n mehr Offenheit aufbringen als es die Gemeinschaft kann oder will. Die ausgefeilte politische Struktur der Orden in der jeweiligen Mixtur der Governance von (temporärem) Führen und Leiten, von Partizipation und (repräsentativer) Demokratie

bringt es mit sich, dass jedes Ordensmitglied eng verwoben ist mit dem Raum des Politischen, dem sozialen Beziehungsgeflecht, das sich innerhalb eines Ordens abspielt. In diesem Raum des Öffentlichen werden aktuelle Themen, Zukunftsüberlegungen, Krisen und Perspektiven debattiert. Diesem Diskurs sollte sich keiner entziehen, wenngleich das Interesse an Partizipation in der eigenen Ordensstruktur unterschiedlich vorhanden ist und es biographisch auch verschiedene Grundeinstellungen und Phasen hinsichtlich partizipativer demokratischer Diskurse gibt.

Diagonale Resonanzachsen lassen sich finden in Beziehungen von Einzelnen zu Dingen und zu Tätigkeiten. Die Tätigkeit der Ordensleute findet sich im weiten und differenzierten Umfeld der Pastoral und in den Beziehungen zu Menschen, die mittels der Pastoral angesprochen werden. Die meisten Orden haben ihre Akzente und Schwerpunkte hinsichtlich ihrer seelsorglichen Aktivitäten und ein gewisses Selbstverständnis, wie sich die Pastoral in der jeweiligen Ordensspiritualität verorten lässt. Die „Arbeit“ der Ordensleute ist im Wesentlichen die Pastoral, die eingebettet ist in die sie unterstützende Spiritualität (Gebet) und theologische (Fort-)Bildung. Pastorale Aktivität bringt die Ordensleute mit Menschen (außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft) zusammen und deren unterschiedliche Plattformen – in gelungener Seelsorge findet „Weltbeziehungsbindung“ (Rosa 2016, 408) statt.

Die letzte der drei Resonanzachsen schließlich, die vertikale Variante, bietet sich hinsichtlich ihres Abgleichs im religiösen Leben gerade zu an. Religion ist gleichsam das Kerngeschäft der Orden und geistlichen Gemeinschaften und dürfte bei ihnen fast ausnahmslos eine vertikale Tiefenresonanz erzeugen. Angereichert wird dies – je nach Interessenslage der einzelnen Mitglieder durch Sensibilität für Kunst, Natur und Geschichte. Dabei geht es keineswegs nur um christliche Kunst, die Natur des Klostersgartens oder die eigene Ordensgeschichte. Die Resonanzfläche von Ordensleuten kann – wie von allen anderen auch – sehr breit und offen angelegt sein und die Spiritualität des oder der Einzelnen prägen, was sich an deren Arbeit (u. a. an den Predigten) bemerkbar macht.

8 Abschließend: Zum Predigerorden

Im Folgenden sollen hinsichtlich des Dominikaner- resp. Predigerordens vier Komponenten erörtert werden, deren Inhalt sich aus der oben ausgeführten Darstellung erschließt. Diese Erwägungen sind politischer, spiritueller, theologischer und soziologischer Art.

In politischer Hinsicht eignet dem Orden gemäß den Regeln eine repräsentativ verfasste Demokratie. Die Oberen und die Gremien werden demokratisch auf Zeit gewählt und den Gewählten wird damit die Führung und Leitung abdelegiert.

Prinzipiell herrschen im Orden synodale Strukturen, da in den Konzilien und Kapiteln auf unterschiedlichem Niveau gemeinsam seitens der gewählten Vertreter beraten und entschieden wird. In der Tendenz ist der Orden teamorientiert – nicht nur in der politischen Verfassung, sondern auch im gemeinsamen Leben und in der gemeinsamen Arbeit. Zur Trias Gemeinschaft gehört die spirituelle Gemeinschaft auf der Grundlage eines gemeinsamen geistlichen Anspruchs hinsichtlich der Nachfolge und Gemeinschaft als Gebetsgemeinschaft. In der Theologie des Ordenslebens, wie sie von Thomas von Aquin übernommen wurde, geht es um den „*status perfectionis*“, um die lebenslängliche Suche nach Vollkommenheit, die definitiv aber erst nach dem Tod erreicht werden kann. Dieses theologische Konzept ist seit dem Vaticanum II mit dem Dokument „*Perfectae caritatis*“ etwas in den Hintergrund gerückt, da es leicht missverstanden wurde, als ob Ordensleute mit dem Anspruch der Vollkommenheit mit der Profess einen besonderen Elitestatus erhalten hätten, obgleich der Anspruch der richtig verstandenen Suche nach Vollkommenheit für jede:n Christ:in Gültigkeit hat. Soziologisch betrachtet, handelt es sich bei Orden hinsichtlich ihrer Struktur und Ausrichtung um eine Mixtur sowohl von einer formalen als auch normativen Organisation (Schmelzer 1972, 187–207). Organisationsanalytisch lassen sich dadurch Wandlungsprozesse erklären und begründen. Eindeutig verabschiedet haben sich die Ordensgemeinschaften vom Typus der „totalen Organisation“ (Schmelzer 1972, 171 unter Berufung auf Goffmann 1972), in der alle Tätigkeiten nach einem System expliziter Regeln vorgeschrieben und gesteuert werden (schränkenlose Lebensbereiche, geregelter Tagesablauf, Umweltdistanz etc.).

9 Hypothese

Es drängt sich die Frage auf, ob es sich hinsichtlich der Finalität des selbst gewählten Lebens als Ordensmitglied anbietet, die Resonanz im Sinne Rosas (und das „Gute Leben“) als eine entsprechende zielführende Kategorie zu betrachten. Stellt man eine Beziehung her von der Trias Gemeinschaft zu den drei Resonanzachsen und nimmt man – wie oben dargestellt – deren Korrelation an, dann ist Resonanz eine prägende Kategorie zur Berufung und zur Pflege des Lebens in einem Orden oder in einer geistlichen Gemeinschaft.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. 2007. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Piper: München.
 Arendt, Hannah, 1994. *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*. Piper: München.

- Böhnisch, Lothar. 2006 *Politische Soziologie. Eine problemorientierte Einführung*, Budrich: Leverkusen.
- Eggensperger, Thomas. 2024a. „Ordensgemeinschaften, christliche“. In *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3, hg. v. Heinzpeter Hempelmann und Uwe Swarat, 1122 – 1127. Holzgerlingen: SCM.
- Eggensperger, Thomas und Ulrich Engel. 2024. „Religious Orders and synodality. The democratic constitution of the Dominican Order as an inspiration for the overdue democratization of the Ecclesia universalis“, in: *Synodality in Europe – theological reflections on the Church on synodal paths in Europe*“, hg. von Margit Eckholt, (Theology East – West: European Perspectives / Theologie Ost – West: Europäische Perspektiven, Bd. 33). 83 – 99: Lit.
- Först, Johannes und Peter Frühmorgen. Hg. 2020. *In Zukunft leiten. Analyse neuer Leitungsmodelle in pastoralen Räumen*. Würzburg: Echter.
- Frank, Isnard Wilhelm. 2005. *Lexikon des Mönchtums und der Orden*. Stuttgart: Reclam.
- Frank, Isnard Wilhelm. 2021. „Mittelalterliche Bettelordensklöster als paraparochiale Kultzentren“. In ders., *Verstädtertes Mönchtum. Zur Sozialgestalt des Dominikanerordens* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse, Bd. 23). Leipzig: Benno.
- Frank, Karl Suso. 2010. *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt: Primus.
- Goffmann, Erving. 1972. *Asyle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Haub, Rita. 2007. *Die Geschichte der Jesuiten*. Darmstadt: WBG.
- Horst, Ulrich. 1999. *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*. Berlin: Akademie.
- Kohlgraf, Peter. 2015. *Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche*. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Kraus, Georg. 2012. *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Regensburg: Pustet.
- Poblotzki, Johannes M. 2019. *Das plurivokationale Charisma der neuen geistlichen Gemeinschaften. Ihr Beitrag zu einer Entwicklung einer trinitarischen Ekklesiologie*. Paderborn: Schöningh.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schmelzer, Günter. 1979. *Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser Orden*. Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 3. Berlin: Duncker & Humblot.
- Szymanowski, Björn. 2023. *Die Pfarrei als Dienstleistungsorganisation. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Präzisierung kirchlicher Sendung*. Würzburg: Echter.
- Tatschmurat, Carmen. 2024. *Kleine Gemeinschaften. Spirituelles Leben gemeinsam neu gestalten*. Münsterschwarzach: Vier Türme.
- Theobald, Michael. 2023. *Dienen statt herrschen. Neutestamentliche Grundlegung der Ämter in der Kirche*. Regensburg: Pustet.
- Vollrath, Ernst. 2003. *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wolf, Notker und Enrica Rosanna. 2008. *Die Kunst Menschen zu führen*. Reinbek: Rowohlt.

V Resonanz in praktischen/schulischen Zusammenhängen

Welche Implikationen hat das Konzept der Resonanzsensibilität für unterschiedliche Formen von Gottesbeziehungen im islamischen Religionsunterricht?

1 Einleitung

Hartmut Rosa schreibt in seinem Buch *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, „dass die Schule nicht nur einzelne Resonanzachsen öffnet oder schließt, sondern dass sie die Qualität der Weltbeziehung insgesamt formt“ (Rosa 2016, 407). Er führt einige popmusikalische und filmische Beispiele auf, in denen es immer um die Frage geht, „ob Lehrer, Schüler und Stoff füreinander stumm und feindlich oder gleichgültig bleiben oder ob die Lehrer die Schüler zu erreichen vermögen, ob sie den Resonanzdraht in Schwingung versetzen können und die Welt zum Singen bringen“ (Rosa 2016, 407). Es geht darum, „wirkliche Begegnung zwischen den Beteiligten zuzulassen“ (Rosa 2016, 407), was stets „eine Transformation der gesamten Weltbeziehung zur Folge [hat], nicht nur für die Schüler, sondern auch für die Lehrer: Auch sie werden in dem Prozess berührt und verwandelt“ (Rosa 2016, 407). Rosas Schlussfolgerung für den Bildungsgedanken ist: „Bildung in einem resonanztheoretisch verstandenen Sinne zielt aber weder auf Selbst- noch auf Weltbildung als solche, sondern auf Weltbeziehungsbildung: Worauf es ankommt, ist nicht die individualistisch-atomistische Selbstverfeinerung und auch nicht die desengagierte Weltbeherrschung, sondern die Eröffnung und Etablierung von Resonanzachsen. *Kinder sind keine Fässer, die gefüllt werden müssen, sondern Fackeln, die es zu entzünden gilt.* [...] Die Schule kann auf solche Weise für Lehrer und Schüler zum Resonanzraum werden – oder sie kann sich in eine Entfremdungszone sondergleichen verwandeln. Resonanz und Entfremdung beschreiben dabei insbesondere die Beziehungsweisen zwischen Stoff, Lehrenden und Lernenden, zwischen denen sich das Unterrichtsgeschehen gleichsam in einem Dreieck aufspannt“ (Rosa 2016, 408).

Ein Bildungsgeschehen im resonanztheoretischen Sinne entwickelt sich mithin dort, wo Schüler einem Stoff intrinsisches Interesse entgegenbringen und in der Auseinandersetzung mit ihm Selbstwirksamkeit erfahren – und es wird nicht zuletzt durch die Belebung der Resonanzachse zwischen Schüler und Lehrer ermöglicht. Der Bildungsvorgang als Welterschließungsvorgang beginnt mit der Begeisterung des Lehrers, der quasi als erste Stimmgabel die Resonanzbereitschaft

Die gelungene Stunde: Das Resonanzdreieck

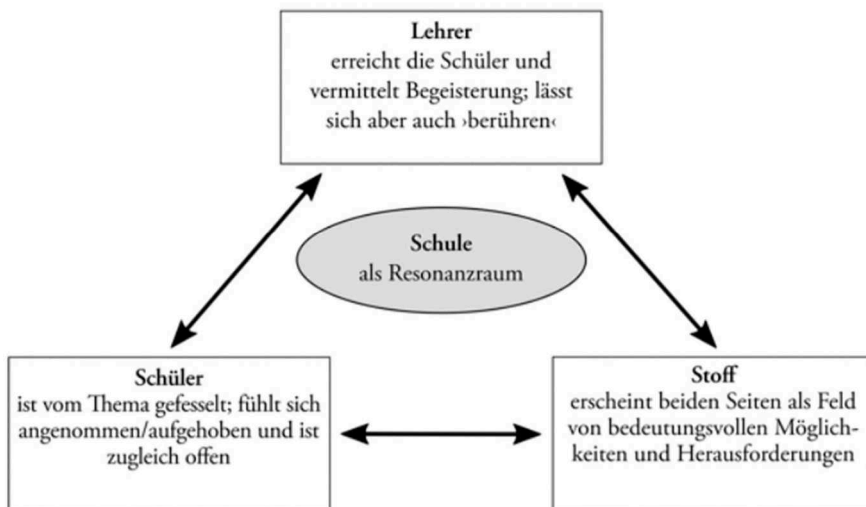


Abb.1: Das Resonanzdreieck – wenn es im Klassenzimmer ‚knistert‘ und die Aufmerksamkeit mühelos fokussiert ist. Die Resonanzachsen ‚vibrieren‘ (Rosa 2016, 411).

seiner Schüler weckt, so dass im Resonanzgeschehen zwischen Schüler und Lehrer der Stoff (sei es das antike Drama, die mathematische Formel, die fremdsprachliche Grammatikregel oder das zu studierende Parteiprogramm) zum Sprechen gebracht beziehungsweise zum Leben erweckt wird (Rosa 2016, 412–413).

Das Phänomen Resonanz ist auch auf die Religionspädagogik übertragbar. Resonanz entsteht im Unterricht dann, wenn es gelingt, dass Lehrende und Lernende in Beziehung sind, wenn es gelingt, Unterrichtsinhalte so zum Sprechen, zum Klingen zu bringen, dass es im Klassenzimmer ‚knistert‘ und Schülerinnen und Schüler sich mit Neuem und Fremden neugierig auseinandersetzen.

Resonanz ist auch in der Religionspädagogik ein Beziehungsmodus, der im religionspädagogischen Handeln und Denken von besonderer Relevanz ist, „denn religiöse Vollzüge, religiöse Lebensweisen und Glaubenssysteme sind stets beziehungsorientiert – ebenso religiöses Lernen und Lehren“ (Boschki 2012, 173).

In der Religionspädagogik bedeutet dies, dass religiöse Bildung nicht auf die Vermittlung von Wissen über Religion(en) reduziert werden darf. Vielmehr geht es darum, Erfahrungsräume zu eröffnen, in denen Lehrende und Lernende in eine wechselseitige, resonante Beziehung zueinander sowie zu den religiösen Inhalten treten können. Es geht darum, einen Raum zu schaffen, in dem religiöse Themen lebendig werden und die Schüler:innen eine Verbindung zu den Inhalten spüren.

Das wird erreicht, wenn der Unterricht nicht nur informativ, sondern auch inspirierend und emotional berührend ist (Rosa und Endres 2016).

Die Rolle der Lehrperson ist hierbei entscheidend. Lehrende müssen selbst eine Resonanz mit dem Stoff haben und diese Begeisterung an die Schüler:innen weitergeben können. Wenn die Lehrkraft beispielsweise die Begeisterung für eine religiöse Erzählung oder ein theologisches Konzept authentisch performiert, kann diese Begeisterung auf die Lernenden überspringen und eine transformative Lernerfahrung ermöglichen. Dies führt zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Stoff und kann die spirituelle Entwicklung der Schüler:innen nachhaltig beeinflussen. Rosa und Endres betonten, dass eine solche resonante Weltbeziehung nicht nur für die Schüler:innen, sondern auch für die Lehrenden selbst transformativ ist. Auch die Lehrenden werden im Prozess berührt und verwandelt, was zu einer kontinuierlichen Reflexion und Weiterentwicklung ihrer eigenen Weltbeziehung führt. Dies erfordert eine offene und dialogische Unterrichtskultur, in der Begegnungen auf Augenhöhe stattfinden und alle Beteiligten bereit sind, sich auf den Resonanzprozess einzulassen (Rosa und Endres 2016).

In diesem Sinne werden im Folgenden die Ergebnisse einer Forschungsarbeit zu Formen der Gottesbeziehungen muslimischer Kinder skizziert (Ulfat 2017), um anschließend Überlegungen anzustellen, wie Resonanzsensibilität in der islamischen Religionspädagogik zu einer religionsdidaktischen Haltung führen kann, „die sich radikal den Beziehungen und Lebenswelten der Schüler:innen zuwendet“ (Sura 2018, 385). Ganz im Anschluss an Ines Sura, die postuliert, dass eine „religionspädagogische Resonanzsensibilität“ eine religionspraktische Praxis herausfordern würde, „die nach Wegen sucht, die ‚Dinge zum Sprechen zu bringen‘, das ‚In-Beziehung-Treten mit einem Anderen‘ [Anm. d. Autorin: hier Gott] zu ermöglichen“ (Sura 2018, 385).

2 Die Dimensionen des Gottesglaubens

Religionspsycholog:innen differenzieren zwischen verschiedenen Dimensionen des Gottesglaubens:

Bernhard Grom und Kalevi Tamminen beispielsweise unterscheiden zwischen der „kognitiven“ und der „emotional-motivationalen“ Dimension des Gottesglaubens (Grom 2000, 115; Tamminen 1993). Die „kognitive“ Dimension bezeichnen sie als „Gottesverständnis“, die „emotional-motivationale“ Dimension als „Gottesbeziehung“. Diese beiden Dimensionen denken sie als miteinander verknüpft. Sie verstehen die Gottesbeziehung als durch Erfahrung geprägt und die Gottesvorstellung als Produkt eines Entwicklungsprozesses.

Auch Ana-Maria Rizzuto (1979) unterscheidet zwischen einer eher kognitiven Gottesvorstellung als „God concept“ und einer emotionalen und motivationalen Dimension, die auf Beziehung basiert, als „God image“. Rizzuto legt den Fokus mehr auf die Dimension „God image“, die auf Erfahrung basiert (Rizzuto 1979, 47–48). Fritz Oser argumentiert ähnlich, wenn auch deutlich schärfer. Er unterscheidet zwischen einem „bloß angelernten Gott und dem wirklichen Gott in der Psyche“ (Oser 1993, 8).

Die kognitive Dimension des Gottesglaubens kann verhältnismäßig unproblematisch sprachlich expliziert werden, da dieser Bereich auf dem gelernten, propositionalen Wissen basiert. Die empirische Studie, die hier vorgestellt wird, legte jedoch den Fokus auf die emotionale Dimension des „Gottesglaubens“ oder mit Grom die „Gottesbeziehung“. Religionspädagog:innen zufolge muss die Erforschung der religiösen Entwicklung ihre Aufmerksamkeit stärker als bislang auf diese emotionale Dimension richten (Naurath 2014, 29). Ihr wird von Forscher:innen ein entscheidender Einfluss auf die Religiosität zugesprochen (vgl. z. B. Hanisch 1996; Eckerle 2008; Szagun 2014).

Die emotionale Dimension ist sprachlich erheblich schwieriger zu explizieren, da sie weniger auf propositionalem Wissen aufbaut, sondern auf implizitem Wissen im Sinne Karl Mannheims. Die emotionale Dimension der Gottesbeziehung ist somit ein individuelles Phänomen, aber sie entsteht nach Mannheim aus dem Kontext der sozialen Praxis heraus (Mannheim 1980, 296). Implizites Wissen ist demnach eine Form des Wissens, über das ein Mensch einfach verfügt, ohne es „alltagstheoretisch“ erklären zu können (Nohl 2012, 4). In diesem impliziten Wissen ist die Gottesbeziehung der Kinder zu suchen. Dieses Wissen kommt nach Fritz Schütze in Narrationen zum Vorschein (Schütze 1976, 225), was Auswirkungen auf die Auswahl der Datenerhebungs- und Auswertungsmethode hat.

3 Forschungsfrage und -methode

Gottesbilder und -verständnisse gelten als zentrales Element der religiösen Entwicklung im Kindes- und Jugendalter. Bisherige Arbeiten fokussieren sich in erster Linie auf die kognitive Dimension des Gottesglaubens, bzw. auf die bei den Kindern vorhandenen expliziten religiösen Wissensbestände zum Thema Gott. Zur emotionalen Dimension des Gottesglaubens der muslimischen Kinder hingegen, bzw. zu ihrer handlungsorientierenden Relevanz besteht noch großer Forschungsbedarf.

Daher lautete die Forschungsfrage der hier vorgestellten empirischen Forschungsarbeit: Welche handlungsorientierende Relevanz hat die emotionale Dimension des Gottesglaubens für muslimische Kinder?

Im Anschluss an Erkenntnisse der Literaturdiskussion wurden folgende theoretische Vorüberlegungen angestellt, die zur Erstellung des Forschungsdesigns geführt haben:

Für die Untersuchung der Gottesbeziehung der Kinder ist es besonders wichtig, a) die Erfahrungen der Kinder in den Blick zu nehmen, die sie als religiös deuten (Tamminen 1993), sowie b) die sozial geteilten „Erfahrungsräume“ der Kinder (Mannheim 1980, 214) und c) ihre „individuellen Relevanzsysteme, die Elementen aus dem religiösen Symbolsystem eine eigene Gewichtung geben“ (Nestler 2000, 151).

Bis zu diesem Zeitpunkt war es schon aus forschungsökonomischen Gründen Konsens, in einer Untersuchung zu Gottesvorstellungen direkt nach diesen zu fragen. Das ändert sich, wenn man den Fokus auf die Gottesbeziehungen der Kinder legt. Denn mit einer direkten Frage nach Gottesvorstellungen besteht die Gefahr, dass die individuelle Gottesbeziehung des Kindes durch die Frage überprägt wird. Stattdessen rückt nun das Kind mit seinen individuellen, aktiven Verarbeitungsleistungen in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Darauf reagiert die Methode in entscheidender Weise, indem eben *nicht* nach Gott gefragt wird. Die interviewten Kinder konnten aus eigenem Antrieb die Vorstellung von Gott in das Gespräch einbringen oder auch nicht. Sie konnten so frei die Inhalte thematisieren, die für ihre Biographie Relevanz hatten.

Somit war das Ziel der Arbeit, die emotionale Dimension des Gottesglaubens bei Kindern, d.h. ihre Handlungsorientierungen, die sie im Kontext ihrer Erfahrungsräume entwickelt und durch ihre eigenen individuellen Relevanzsysteme subjektiviert haben, mit empirischen Methoden zu rekonstruieren.

Um die individuellen Relevanzsysteme der Kinder in den Vordergrund zu stellen und ihr implizites, handlungsleitendes Wissen zu erheben, wurde als Methode das narrative Interview gewählt (Schütze 1976). Die Daten wurden mit der dokumentarischen Methode ausgewertet, die das implizite Wissen rekonstruiert (Bohnsack 2009, 324). So war es möglich, Idealtypen im Sinne von Max Weber zu bilden.

In der hier dargestellten Forschungsarbeit berichten Kinder ausgehend von einer szenisch und spielerisch dargestellten und erzählten, scheinbar ausgeweglosen Gefahrensituation von ihren eigenen Erfahrungen.

Erzählungen von eigenerlebten Geschichten finden nicht im luftleeren Raum statt. Sie sind vielmehr in einem sozialen Kontext verankert, den Mannheim als „konjunktiven Erfahrungsraum“ (Mannheim 1980, 214) bezeichnet. Menschen, die einem konjunktiven Erfahrungsraum angehören, verfügen über ein geteiltes, handlungsleitendes Erfahrungswissen, also Wissensbestände, die auf einer gleichartigen Handlungspraxis und Erfahrung beruhen. Dieses Wissen ist in der Handlungspraxis eingewoben und somit intuitiv und implizit.

Dieses implizite Wissen im Sinne Mannheims kann mit der von Ralf Bohnsack begründeten dokumentarischen Methode rekonstruiert werden. Die dokumentarische Methode fragt nicht danach, was gesagt wird, sondern in welchem Sinnzusammenhang das Gesagte steht (Vogd 2010). Nach ihr sind handlungsleitende Orientierungen eine habitualisierte Praxis. Der Habitus basiert auf impliziten Wissensbeständen und ist daher den Handelnden selbst in der Regel nicht bewusst. „Die dokumentarische Methode stellt sich ganz wesentlich die Aufgabe, implizites Wissen explizit zu machen“ (Bohnsack 2009, 324).

Durch verschiedene Abstraktionsstufen beginnend mit einer komparativen Analyse, über die Abstraktion von Dimensionen des Redemodus und ihre Spezifizierung bis hin zur Abduktion einer Basisorientierung, war es möglich, durch Verdichtung und Abstraktion, Idealtypen im Sinne von Weber zu bilden.¹

4 Untersuchungsergebnisse

Im komparativen Vergleich konnten drei Typen von Gottesbeziehungen rekonstruiert werden.

- Typ A: Gottesbeziehung im Modus der Personalisierung
- Typ B: Gottesbeziehung im Modus der Moralisierung und Traditionsorientierung
- Typ C: Weltbeziehung im Modus der Gottesferne

Typ A: Gottesbeziehung im Modus der Personalisierung

Die Perspektive, aus der die Kinder dieses Typs Gott konstruieren, weist eine Nähe zu Gott auf, die auf der Deutung biographischer Erfahrung basiert. Gott wird erlebt als ein Du, dessen Existenz nicht in Frage gestellt wird. In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass religiöse bzw. transzendenzbezogene Selbst- und Weltdeutungen in bestimmten Situationen für das Handeln der Kinder dieses Typs eine Rolle spielen, dabei aber auch immanente Selbst- und Weltdeutungen einbezogen werden.

Es dominieren hier im Weberschen Sinne verantwortungsethische Haltungen (Weber 2008), die auch aus der Religion heraus begründet werden. Der zentrale verantwortungsethische Aspekt, der sich in den Narrationen dieses Typs zeigt, ist die Wahrnehmung von Pflichten und Verantwortung gegenüber anderen Menschen, damit es diesen und einem selbst gut geht.

¹ Für eine ausführliche Beschreibung der Auswertung und der Entwicklung einer verallgemeinernden Typologie vgl. Ulfat 2017, 83–87, 113–117.

Es gibt innerhalb des Typs eine große Bandbreite des emotionalen Verhältnisses zu Gott, die von einer positiven bis zu einer ambivalenten Beziehung reichen. Dennoch besitzen auch die ambivalenten Gottesbeziehungen eine große Bedeutung für die Kinder. In den Interviews mischen sich allerdings Elemente gewünschter wie auch tatsächlicher Gottesbeziehungen. Kinder dieses Typs orientieren sich wenig oder gar nicht an Lohn-Strafe-Systemen (Ulfat 2017, 118).

Typ B: Gottesbeziehung im Modus der Moralisierung und Traditionsorientierung

Dieser Typ ist dadurch gekennzeichnet, dass die Kinder im Modus einer Orientierung am sozial Erwarteten bzw. an der Tradition sprechen, die sie als soziale Norm übernehmen. Die Kinder thematisieren Gott fast ausschließlich in den Dimensionen und Kategorien, die die von ihnen erlernten Traditionen ihnen vorgeben. Darüber hinaus zeigt sich kein impliziter handlungsleitender Bezug zu Gott. Es wird eine zweckrationale Beziehung zu Gott in dem Sinne deutlich, dass eine religiöse Leistung erbracht werden muss, um auf das Letztgültige einwirken zu können. Gott wird die Rolle des Erschaffers eines Lohn-Strafe-Systems zugewiesen, wobei Typ B sich auf das System fokussiert, nicht auf Gott.

Auf der expliziten Ebene zeichnet sich dieser Typ dadurch aus, dass die Kinder tradierte religiöse Erzählungen kennen und ein Mindestmaß an religiösem Wissen wiedergeben können, aus dem sie ihre religiösen Deutungsmuster schöpfen. Ihre Antwortstrategien sind von islamisch-religiösen sprachlichen Markern geprägt. Es zeigt sich, dass die Verbindung, die zur Religion hergestellt wird, in vielen Aspekten einen Spiegel der sozialen Erwünschtheit ihrer Umgebung darstellt (Ulfat 2017, 118 – 119).

Typ C: Weltbeziehung zu immanenten Größen im Modus der Gottesferne

Typ C zeichnet sich durch das Fehlen eines Bezugs zu Gott, zur Religion oder zu transzendenzbezogenen Fragestellungen aus sowie durch eine Gegenwartsbezogenheit und eine Fokussierung auf zwischenmenschliche Interaktionen und Bezüge. Zwischenmenschliche und soziale Phänomene werden in erster Linie aus einer verantwortungsethischen Perspektive wahrgenommen. Themen mit normativem Potenzial werden, im Gegensatz zu den beiden anderen Typen, nicht religiös gerahmt. Der leere Platz an der Stelle der Gottesbeziehung wird mit immanenten Welt- und Selbstdeutungen gefüllt.

Deklaratives Wissen über Gott wird von diesem Typ kaum präsentiert, obwohl diese Kinder ebenfalls religiöse Bildungsangebote wahrgenommen haben. Es zeigt sich im Material, dass dieser Typ eine scharfe Trennung zwischen Phantasie und Wirklichkeit vornimmt, wobei Gott dabei meist im Bereich der Phantasie verortet wird (Ulfat 2017, 119 – 120).

Der Typ der gottesfernen Selbstrelationierung (Typ C) stellt einen entscheidenden Ertrag der methodischen Vorgehensweise der hier vorgestellten Untersuchung dar. Er wird überhaupt erst sichtbar, wenn man im Interview ausschließlich

von den Relevanzsystemen der Kinder ausgeht. Die direkte Frage nach Gott produziert stets und immer eine Antwort, in der sich das Gottesverständnis der Kinder nicht mehr auf seine Verankerung in der realen Erfahrung und Wirklichkeitsdeutung der Kinder überprüfen lässt. Die direkte Frage nach Gott macht – zumindest im muslimischen Kontext – den Typ der gottesfernen Selbstrelationierung (Typ C) unsichtbar.

5 Diskussion der Frage der Gottesbeziehungen mit Blick auf die Resonanztheorie von Hartmut Rosa

Eine der zentralen Erkenntnisse der Studie ist, dass es *den* Gottesbezug bei Kindern nicht gibt. Die Kinder des Samples zeigen eine starke Heterogenität in ihrem Verhältnis zu Gott. Im Gegensatz dazu tendieren gerade quantitative Studien wie die Shell Jugendstudien (Shell Jugendstudie 2015; 2019) oder die World Vision Kinderstudien (World Vision Deutschland e.V. 2010) dazu, muslimische Kinder und Jugendliche eher als religiös besonders homogene Gruppe darzustellen (Ulfat 2020). In der hier vorgestellten Studie dagegen weisen die Kinder ein breites Spektrum auf, was den Bezug zu Gott angeht.

Es wird deutlich, dass trotz einer formal vergleichbaren religiösen Sozialisation in Familie, Moschee und Schule bei den Kindern des Samples verschiedene Orientierungen sichtbar werden, die bereits im Alter von ca. 10 Jahren von Lebenserfahrung und individuellen Entscheidungen abhängig sind. Zudem wird deutlich, dass auch muslimische Kinder autonome und individuelle Anschauungen aufweisen und sich zu verschiedenen Themen eigenständige Gedanken machen.

Ein weiteres Ergebnis der Studie ist, dass der Gottesbezug als Prozess einer aktiven Ko-Konstruktion der Kinder gesehen werden muss und nicht als Resultat einer passiven, rezeptiven Entwicklung.² Im Alter von ca. 10 Jahren existiert offensichtlich schon ein breites Spektrum der Haltungen und Orientierungen zu Gott und Welt. Die Entwicklung individueller Glaubensvorstellungen und religiöser Positionen ruht selbstverständlich auf den kognitiven und emotionalen Reifungsvorgängen des Kindes- und Jugendalters, wie sie beispielsweise von James Fowler (Fowler 2000), Fritz Oser und Paul Gmünder (Oser und Gmünder 1992) beschrieben werden. Sie geht aber nicht in diesen Stufen auf, sondern entwickelt sich quer zu

² Zu Prozessen von Konstruktion und Ko-Konstruktion im Kindesalter sei hier auf den Beitrag von Friedrich Schweitzer und Katja Dubiski verwiesen (Schweitzer und Dubiski 2012).

ihnen, angetrieben durch aktive Suchbewegungen des Kindes, das Antworten auf seine biographischen und sozialen, aber auch theologischen Herausforderungen sucht. Dabei entwickeln sich individuelle Gottesbeziehungen, die mit den sozialen und biographischen Kontexten des Kindes verflochten sind. Es entsteht eine Art von Pluralismus der Gottes- und Weltbeziehungen, der quer zu den genannten Stufenmodellen liegt.

Mit Hartmut Rosas resonanztheoretischen Begriffen gesprochen ist es ein zentrales didaktisches Ziel, dass die Kinder sich selbst in der Unterrichtssituation nicht nur als eine „zweite Stimmgabel“ erleben, die unwillkürlich mit ihrer sozialen Umwelt „mitschwingt“, sondern auch als „erste Stimmgabel“, die aktiv ist und zu gestalten vermag (Rosa 2016, 269–270). Und das meint Resonanz: „ein wechselseitiges Antwortverhältnis, bei dem die Subjekte sich nicht nur berühren lassen, sondern ihrerseits zugleich zu berühren, das heißt handelnd Welt zu erreichen vermögen. Eine Resonanzachse existiert daher erst und nur dort, wo das Subjekt durch die Welt ‚zum Klingen‘ gebracht wird, aber umgekehrt auch Welt ‚zum Klingen‘ zu bringen vermag (Rosa 2016, 270).

Was heißt das für die Frage der Gottesbeziehung der Kinder in der Unterrichtssituation?

Die Stelle, an der sich Rosas didaktisches Konzept mit dem theologischen Wert und der individuellen biographischen Herausforderung der Entwicklung einer von Vertrauen geprägten Gottesbeziehung verknüpft, ist die Schaffung der Bedingung der Möglichkeit von Resonanzachsen für die Idee einer vertrauensvollen Gottesbeziehung im Religionsunterricht. Das bedeutet, dass im Religionsunterricht Bedingungen geschaffen werden sollen, die es den Schüler:innen ermöglichen, eine resonante Verbindung zur Idee einer vertrauensvollen Gottesbeziehung aufzubauen. ‚Resonanzachsen‘ sind dabei die Wege oder Verbindungen, die es den Lernenden ermöglichen, mit den Inhalten in eine bedeutsame Beziehung zu treten. Diese Schaffung ist ein Angebot das natürlich nur einer von zahllosen Schritten in der lebenslangen Herausforderung einer solchen Gottesbeziehung sein kann. Sie hat aber den enormen Vorteil, dass sie an alle Formen der Gottesbeziehung anknüpfen kann, die die Kinder in den Unterricht mitbringen auch und gerade an die Kinder der Typen B und C. Typ B kann sich mit der Idee in Beziehung setzen, dass Gott über den sozialen und ethischen Forderungen gängiger religiöser Diskurse steht und diese relativiert. Typ C kann sich mit der Idee in Beziehung setzen, ob eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott sein individuelles Leben bereichern könnte. Dazu aber ist es notwendig, das Thema einer vertrauensvollen Gottesbeziehung nicht nur im Status eines gelegentlich auftauchenden Unterrichtsgegenstandes zu belassen, sondern es zum ‚Leitmotiv‘, zum zentralen theologischen Prinzip des gesamten Unterrichts zu machen.

Bibliographie

- Bohnsack, Ralf. 2009. „Dokumentarische Methode“. In *Qualitative Marktforschung. Konzepte – Methoden – Analysen*, hg.v. Renate Buber und Hartmut H. Holzmüller, 2., überarb. Aufl., 319 – 331. Lehrbuch. Wiesbaden: Gabler.
- Boschki, Reinhold. 2012. „Dialogisch-beziehungsorientierte Religionsdidaktik“. In *Religionsunterricht neu denken: Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik*, hg.v. Bernhard Grümme, Hartmut Lenhard, und Manfred L. Pirner, 173 – 84. Kohlhammer Verlag.
- Eckerle, Sandra. 2008. „Gottesbild und religiöse Sozialisation im Vorschulalter. Eine empirische Untersuchung zur religiösen Sozialisation von Kindern“. In *Mittendrin ist Gott*, hg.v. Anton A. Bucher, Gerhard Büttner, Petra Freudenberger-Lötz und Martin Schreiner, 2. Aufl., 57 – 69. Jahrbuch für Kindertheologie. Stuttgart: Calwer Verl.
- Fowler, James W. 2000. *Stufen des Glaubens*. Gütersloh: Kaiser.
- Grom, Bernhard. 2000. *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*. Vollst. überarb., 5. Aufl., Neufassung. Düsseldorf: Patmos-Verl.
- Hanisch, Helmut. 1996. *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen*. Stuttgart: Calwer Verl. u.a.
- Mannheim, Karl. 1980. *Strukturen des Denkens*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 298. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Naurath, Elisabeth. 2014. „Entwicklung der Religiosität und des Gottesbildes“. In *Evangelische Religion – Didaktik für die Grundschule*, hg.v. Goldwin Lämmermann und Birte Platow, 1. Aufl., 19 – 29. Berlin: Cornelsen Scriptor.
- Nestler, Erich. 2000. „Denkfähigkeiten und Denkweisen. Ein bereichs- und biographietheoretischer Rahmen zur Rekonstruktion der Entwicklung religiöser Kognition“. In *Religionspsychologie heute*, hg.v. Christian Henning und Erich Nestler, 123 – 159. Einblicke; 2. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang.
- Nohl, Arnd-Michael. 2012. *Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis*. 4., Überarb. Aufl. Qualitative Sozialforschung. Wiesbaden: Springer VS.
- Oser, Fritz. 1993. *Die emotionale Dimension der Entstehung Gottes im Kinde. Berichte zur Erziehungswissenschaft*. 102. Fribourg: Pädagogisches Institut.
- Oser, Fritz, und Paul Gmünder. 1992. *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*. 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1979. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago a.o.: University of Chicago Press.
- Rosa, Hartmut, und Wolfgang Endres. 2016. *Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert*. Weinheim Basel: Beltz. <https://rds-tue.ibs-bw.de/link?kid=842292985>.
- Schütze, Fritz. 1976. „Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung“. In *Kommunikative Sozialforschung*, hg.v. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, 159 – 260. München.
- Schweitzer, Friedrich und Katja Dubiski. 2012. „Wie Kinder mit religiöser Differenz umgehen. Prozesse von Konstruktion und Ko-Konstruktion in der religiösen Fremdwahrnehmung“. In *Nachdenkliche Seelsorge – seelsorgliches Nachdenken*, hg.v. Isabelle Noth und Ralph Kunz, 296 – 310. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Shell Jugendstudie. 2015. *Jugend 2015 – 17. Shell Jugendstudie: eine pragmatische Generation im Aufbruch*. Herausgegeben von Shell Deutschland. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

- Shell Jugendstudie. 2019. *Jugend 2019 – 18. Shell Jugendstudie: eine Generation meldet sich zu Wort*. Herausgegeben von Shell Deutschland. Weinheim: Beltz.
- Sura, Ines. 2018. „Wie kann es im Religionsunterricht knistern?“ *Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 107(9): 383 – 393.
- Szagun, Anna-Katharina. 2014. *Dem Sprachlosen Sprache verleihen*. 2. Aufl. Kindererleben, Kindertheologie; Jena: IKS Garamond, Ed. Paideia.
- Tamminen, Kalevi. 1993. *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*. Forschungen zur praktischen Theologie; Frankfurt am Main [u. a.]: Lang.
- Ulfat, Fahimah. 2017. *Die Selbstrelationierung muslimischer Kinder zu Gott: Eine empirische Studie über die Gottesbeziehungen muslimischer Kinder als reflexiver Beitrag zur Didaktik des Islamischen Religionsunterrichts*. Paderborn: Schöningh.
- Ulfat, Fahimah. 2020. „Die ‚Entdeckung der Heterogenität‘ muslimischer Religiosität“. In *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft*, hg.v. Bernhard Grümme, Thomas Schlag und Norbert Ricken, 165 – 178. Religionspädagogik innovativ. Stuttgart: Kohlhammer.
- Vogd, Werner. 2010. „Methodologie und Verfahrensweise der dokumentarischen Methode und ihre Kompatibilität zur Systemtheorie“. In *Die Methodologien des Systems. Wie kommt man zum Fall und wie dahinter?*, hg.v. René John, Anna Henkel und Jana Rückert-John, 1. Aufl., 121 – 141. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weber, Max. 2008. *Politik als Beruf*. Frankfurt am Main: Reclam.
- World Vision Deutschland e.V. 2010. *Kinder in Deutschland 2010*. Orig.-Ausg. Fischer; 18640. Frankfurt am Main: Fischer.

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes

Dr.in Michaela Bill-Mrziglod (Universität Koblenz) Michaela Bill-Mrziglod ist Akademische Oberrätin für Historische Theologie an der Universität Koblenz. Sie befasst sich mit Themen der Geschichte christlicher Frömmigkeit und Ritualität. Sie studierte Katholische Theologie und Germanistik an der Universität des Saarlandes und der Vinzenz-Pallotti-University (Vallendar) und wurde 2013 promoviert.

Prof.in Dr.in Daniela Blum (Universität Freiburg) Daniela Blum ist Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit Kirchlicher Landesgeschichte an der Universität Freiburg. Sie interessiert sich aktuell für mittelalterliche Hagiographie sowie historische Geschlechter- und Bildforschung. Zuvor war sie von 2014 bis 2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Tübingen und anschließend als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Diözesanmuseum Rotterdam sowie von 2019 bis 2023 als Projektleiterin im Projekt „Heiligenleben“ des WIN-Kolleg 7 an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften tätig. Sie studierte Theologie, Psychologie und Politikwissenschaft in Tübingen und Rom und wurde 2014 in Tübingen promoviert.

Prof.in Dr.in Isabella Bruckner (Anselmianum, Rom) Isabella Bruckner ist Professorin für Christliches Denken und Spirituelle Praxis am Pontificio Ateneo Sant'Anselmo in Rom, wo sie sich auf den interdisziplinären Diskurs von Dogmatik, Sakramententheologie und christlicher Spiritualität spezialisiert hat. Sie studierte Theologie und Religionswissenschaft in Wien, Graz und Linz. Seit Oktober 2022 ist sie zusammen mit einer internationalen Stipendiat:innengruppe an der Benediktinischen Hochschule in Rom tätig. Für ihre Dissertation „Gesten des Begehrens. Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau“ (Tyrolia 2022) im Fach Fundamentaltheologie wurde sie mit dem Karl-Rahner-Preis 2022 ausgezeichnet. Sie hat zahlreiche Vorträge gehalten und Artikel veröffentlicht.

Prof. Dr. Thomas Eggensperger, M.A. (CTS Berlin / PTH Münster) Thomas Eggensperger OP ist Professor für Sozialethik und Christliche Sozialwissenschaften am Campus für Theologie und Spiritualität Berlin (Philosophisch-Theologische Hochschule Münster). Er studierte Theologie, Philosophie und Spanisch an den Universitäten Bonn und Köln. Im Jahr 2000 promovierte er in Fribourg zum Dr. theol. Er ist Mitglied des Dominikanerordens und setzt sich in seinen Arbeiten hauptsächlich mit den Themen Religion und Gesellschaft, Ethik (Thomas v. Aquin, spanische Kolonialethik) und Theologie des Ordenslebens auseinander. Gastprofessur an der University of Santo Tomas Manila, Lehraufträge u. a. an der Katholischen Universität Eichstätt und Universität Mainz. Mitglied verschiedener Fach-Beiräte und der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Freizeit und Tourismus der Deutschen Bischofskonferenz (KAFT). Er ist Schriftleiter der Deutschen Thomas-Ausgabe und Co-Schriftleiter der Zeitschrift Wort und Antwort.

Prof. Dr. Ulrich Engel OP (CTS Berlin / PTH Münster) Ulrich Engel OP ist Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen am Campus für Theologie und Spiritualität Berlin und an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster. Er ist zudem Direktor des Forschungszentrums Institut M.-Dominique Chenu der Dominikaner in Berlin. Er studierte Katholische Theologie in Münster und Bonn, trat 1984 in den Dominikanerorden ein und wurde 1998 in Fribourg zum Dr. theol. promoviert. Seine Habilitation folgte 2006 an der PTH Benediktbeuern. Seit 2021 ist er Gründungsbeauftragter des CTS Berlin und seit 2002 Berater in verschiedenen Arbeitsgruppen der Deutschen

Bischofskonferenz. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der neuen Politischen Theologie, der poststrukturalistischen Philosophie und der (dominikanischen) Ordenstheologie.

Dr. Jonas Erulo (Universität Münster) Jonas Erulo ist akademischer Rat auf Zeit am Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie der Universität Münster. Er studierte Katholische Theologie und Philosophie an der Theologischen Fakultät Mailand und in Freiburg und wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster mit einer Arbeit zum Subjekt- und Wahrheitsverständnis bei Adorno als Anregung für die Fundamentaltheologie promoviert. Neben Fragen der systematischen Theologie zählen Kritische Theorie und politische Theologie zu seinen Forschungsschwerpunkten.

Robin Flack, M.A. (Universität Münster) Robin Flack ist Islamwissenschaftler, wissenschaftlicher Referent bei der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle der deutschen Bischofskonferenz (CIBEDO) und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie. Er studierte Islamwissenschaft und Arabistik in Marburg, Münster und Kairo. Zudem absolvierte er ein zweites Masterstudium „Christentum in Kultur und Gesellschaft“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät. Seit 2019 arbeitet er bei CIBEDO.

Stefan Gassmann, M.A. (Universität Münster) Stefan Gaßmann ist Promotionsstudent am Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Universität Münster. Zudem ist er Referent für politische Planung in der Staatskanzlei des Landes Nordrhein-Westfalen. Zuvor war er wissenschaftlicher Referent in der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle mit Sitz in Mönchengladbach. Er studierte Volkswirtschaftslehre, Philosophie und Theologie in Münster und Leuven.

Prof. Dr. Philip Gorski (Yale University) Philip Gorski ist Professor für Soziologie an der Yale University, wo er sich u. a. mit dem Wechselspiel von Religion und Politik in historischen und modernen Kontexten auseinandersetzt, sowie wissenschaftstheoretisch mit Theorien und Methoden. Er studierte Soziologie an der Harvard University und der UC Berkeley, bevor er an letzterer 1996 promoviert wurde. Gorski war als Gastprofessor in Shanghai, Paris, Konstanz, Heidelberg und Singapur tätig. Er hat zahlreiche Veröffentlichungen zu einer Bandbreite an Themen, darunter der Staatsbildung, Nationalismus, Säkularismus oder die Rolle von Rationalität im sozialen Leben.

Prof. Dr. Michael Höffner (PTH Münster) Michael Höffner ist Professor für Theologie der Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und am Campus für Theologie und Spiritualität in Berlin. Er studierte Theologie in Münster und Rom und war lange in der Priesterausbildung tätig. 2022 schloss er sein Habilitationsstudium in Fribourg ab. Seine Lehr- und Forschungsschwerpunkte liegen im Grenzgebiet von systematischer Theologie und Theologie der Spiritualität sowie der Hermeneutik spiritueller Klassiker.

Prof.in Dr.in Anne Konsek (Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen) Anne Konsek ist Professorin an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen. Sie studierte Philosophie, katholische Theologie, Japanologie sowie Geschichte und Ethik der Medizin in Köln, Münster und Kyoto. Die Promotion in praktischer Philosophie erfolgte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Daran schloss sich eine weitere Promotion in Christlicher Sozialethik an der Theologischen Fakultät Paderborn an. Ihre Forschung konzentriert sich seither auf die Wechselwirkung zwischen impliziten Vorurteilen, hermeneutischer Ungerechtigkeit und lebensweltlichen Silencing-Phänomenen als zentrale

Herausforderung für deliberative Demokratien. Aktuell beschäftigt sie sich zudem mit der Bedeutung soziologischer Postwachstums-Konzepte für philosophische und sozioethische Nachhaltigkeitsdiskurse, dem Potenzial des Subsidiaritätsprinzips für Civil Societies, den normativen Implikationen digitaler Technologien und den demokratietheoretischen Implikationen des neuerlichen Strukturwandels der Öffentlichkeit.

Prof. Dr. Volker Leppin (Yale University) Volker Leppin ist Professor für Historische Theologie an der Yale Divinity School. Er studierte in Marburg, Heidelberg und Jerusalem. Nach Professuren in Jena (2000) und Tübingen (2010) hat er die Horace Tracy Pitkin Professur für Historische Theologie an der Yale Universität übernommen. Seine Forschungsschwerpunkte sind hauptsächlich Mediävistik und die Reformationszeit. Außerdem forscht er zur Geschichte von Spiritualität mit Schwerpunkt auf Mystik. Er ist Autor von zwanzig Monographien und über 400 Fachartikeln, Mitherausgeber von 67 Büchern und zahlreichen kritischen Editionen. Leppin hat umfangreiche Arbeiten zur Reformationsgeschichte und mittelalterlichen Theologie verfasst und ist Mitglied der Akademie der Wissenschaften Heidelberg, der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste Salzburg.

Prof. Dr. Dr. Bernhard Nitsche (Universität Münster) Bernhard Nitsche ist Professor für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Universität Münster. Er wurde 2000 zum Dr. theol. und 2004 zum Dr. phil. promoviert. Von 1993–2008 war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte in Tübingen tätig, bevor er 2006 für dogmatische und ökumenische Theologie habilitierte. Nach einem Unfall mit der Folge einer Schwerbehinderung im Jahr 2007 nahm Nitsche 2008 die universitäre Lehrtätigkeit wieder auf und arbeitete als theologischer Referent für das Seelsorgeamt der Erzdiözese Freiburg. 2010 erfolgte eine Umhabilitation für Fundamentaltheologie. Ab 2010 war er als Privatdozent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Freiburg tätig, bevor er 2015 die Professur für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie in Münster antrat.

Prof. Dr. Ufuk Topkara (Humboldt Universität zu Berlin) Ufuk Topkara ist Professor für Vergleichende Theologie in islamischer Perspektive am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Vor seiner Berufung war er als Postdoktorand an der University of Connecticut und der University of Virginia tätig. Forschungsaufenthalte als Gastwissenschaftler führten ihn zudem an die University of California, Los Angeles, und die Johns Hopkins University. Er studierte Geschichtswissenschaften und Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Harvard University, bevor er im Rahmen des Graduiertenkollegs für Islamische Theologie an der Universität Paderborn promovierte.

Prof.in Dr.in Fahimah Ulfat (Universität Münster) Fahimah Ulfat ist Professorin für Islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik an der Universität Münster. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen vor allem im Bereich der empirischen Religionspädagogik mit Fokus auf Jugend und Religion sowie der Professionalisierung von Lehrkräften im islamischen Religionsunterricht. Gemeinsam mit Rabbiner Dr. Asher Mattern leitet sie die Jüdisch-Islamische Forschungsstelle, die sich der theologischen Erforschung jüdisch-muslimischer Beziehungen widmet. Ein weiterer Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt in der diskriminierungskritischen Bildungsarbeit in Virtual Reality. Fahimah Ulfat studierte Lehramt, Interkulturelle Pädagogik und Islamische Religionspädagogik an den Universitäten Duisburg-Essen und Osnabrück. 2016 wurde sie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg promoviert.

Register

- Adanalı, Ahmet Hadi 164, 166
Adorno, Theodor W. 56 – 57, 59, 63, 65 – 68
Agamben, Giorgio 308 – 309, 318
Arendt, Hannah 24, 325 – 326
Augustinus 111 – 114
- Bataille, Georges 75 – 76
Behr, Harry 164, 168 – 169, 172, 176
Boff, Leonardo 114 – 117
Böhme, Jacob 256
Burrell, David 175
- Camus, Albert 157
Cygler, Florent 304 – 307
- Delbrêl, Madeleine 235 – 237, 244 – 248
Durkheim, Emile 74 – 76
Düzgün, Şaban Ali 164, 166 – 168, 174
- Habermas, Jürgen 32, 123
Horkheimer, Max 58
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 62 – 63
Hilberath, Bernd Jochen 117 – 121
Henrich, Dieter 30 – 31
Honneth, Axel 39, 41 – 42, 48
- Jacobi, Friedrich Heinrich 102
Jaeggi, Rahel 214 – 216, 294 – 295
Jonas, Hans 165
- Kalevi, Tamminen 335
Kant, Immanuel 103 – 105
Kläden, Tobias 33
Krings, Hermann 103
- Leppin, Volker 255 – 256
- Mannheim, Karl 336 – 337
Melville, Gert 304 – 307
- Origines 106 – 109
- Pröpper, Thomas 98 – 99
- Radcliffe, Timothy 298 – 302
Rahner, Karl 32, 227
Rizzuto, Ana-Maria 336
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 103
Schillebeeckx, Edward 296 – 297, 302
Stammler, Rudolf 35
- Taylor, Charles 18, 22, 41 – 42, 46 – 48, 80, 86, 238 – 239
Thomas, Günther 206 – 208
- von Aniane, Benedikt 278 – 289
von Avila, Teresa 261 – 267
von Oignies, Maria 237 – 244
von Romans, Humbert 302 – 304
von Sales, Franz 217 – 222
von Siena, Caterina 257 – 261, 267 – 268
- Weber, Max 23, 78 – 80
Wendel, Saskia 30, 33, 106
- Zheng, Robin 163

