

Praktische Theologie als Wahrnehmungswissenschaft, oder: Wie Weltmeister werden? (F. C. Delius: „Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde“, Reinbek 1994)

HANS-JÜRGEN BENEDICT hat, nachdem die deutsche Fußball-Nationalmannschaft 2014 zum vierten Mal Weltmeister geworden ist, die Erzählung wieder gelesen, in der FRIEDRICH CHRISTIAN DELIUS seine Erfahrungen mit dem Tag des Endspiels 1954 literarisch verarbeitet, als die Fußball-Weltmeisterschaft zum ersten Mal von Deutschland gewonnen wurde.¹ Benedict würdigt, dass die Erzählung des zwei Jahre jüngeren Delius die „strukturelle Schwäche biblischer Texte und kirchlicher Rituale auf den Begriff“ bringe, und ist überrascht, wie sehr er „die ersten zwei Drittel seiner Erzählung, die sich mit der Lebens- und Glaubenswelt des Erzählers in einer Pastorenfamilie in dem hessischen Dorf Wehrda in den 50er Jahren beschäftigten, verdrängt hatte“.² Am Ende wird deutlich, warum: Als Zeitzeuge der legendären Radioreportage von Herbert Zimmermann über das Endspiel in Bern haben die eigenen Erinnerungen an dieses prägende Ereignis die Lektüre überformt und die besondere literarische Qualität der Erzählung zunächst vergessen lassen.³ Und so erscheint die Wahrnehmung 2014 in HD-Qualität und Götze-Siegtor-Zeitlupen aus mindestens fünf Kameraperspektiven in Endlosschleife gegenüber den „starken und ursprünglichen Gefühle[n] am 4. Juli 1954, als alles so neu war“, noch nicht einmal als ein müder Abklatsch jener „Fußball-Radiopredigt, wie es sie nie wieder geben wird“.⁴

Ich selbst, Jahrgang 1968, habe die Erzählung natürlich anders gelesen. Mir war aufgefallen, wie genau Delius seine Wahrnehmungen beschreibt. Und so hoffe ich, am Phänomen der Erzählung wissenschaftstheoretische Einsichten darüber zu gewinnen, was es bedeutet, als Praktischer Theologe die Wahrnehmungen von Menschen zu sehen, zu beschreiben und ernst zu nehmen. Der folgende Text ist ein Wagnis: Eine Kombination aus literarischer Analyse, theologischer und philosophischer Reflexion und wissenschaftstheoretischer Metareflexion. Die verschiedenen Perspektiven zu berücksichtigen und ineinander zu verweben, macht die Lektüre sicher nicht leicht. Aber die enge Anbindung an den literarischen Text soll Abstraktes konkretisieren und so die praktische Relevanz der theoretischen Auseinandersetzung am Phänomen der Erzählung aufweisen.

Die Erzählung mit dem Titel „Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde“ beschreibt diesen einen „Sonntag“ aus der Perspektive eines elfjährigen Jungen, der am Radio den Triumph der deutschen Nationalmannschaft miterlebt, die am 4. Juli 1954 in einem dramatischen Endspiel gegen den Favoriten Ungarn Fußballweltmeister wird.⁵ Dass der Junge selbst „Weltmeister wurde“, liegt dabei nicht bloß auf der Linie seiner patriotischen Identifikation mit den deutschen Spielern, obwohl er sich im Verlauf der Rundfunkübertragung immer stärker mit dem Mittelläufer Wer-

¹ Vgl. Benedict 2014.

² Ebd. 6.1.

³ Die literarische Bedeutung zeigt sich u. a. daran, dass die Erzählung zur Schullektüre avanciert ist. Hans Werner Weglöhner hat schon früh eine entsprechende Textausgabe erarbeitet, vgl. Delius 2000.

⁴ Benedict 2014, 7.

⁵ Vgl. Delius 1994.

ner Liebrich verbunden fühlt. Der Junge wird in einem hintergründigen Sinn auf eine andere Art 'Weltmeister', indem er sich über die Rezeption des ästhetisch erfahrenen Sportereignisses von seiner Lebenswelt distanziert. Dieses „distanzierende Verhältnis“ erlaubt es dem Jungen, sein Stottern zu überwinden, einen Schritt in die offene, aber auch gefürchtete Welt zu wagen und damit seine Welt zu meistern, die ihn zuvor größtenteils eingeengt hat.⁶ Die kreativ-imaginative Wahrnehmung des Jungen kurz vor, während und nach der Radiosendung verändert seine Selbstwahrnehmung nachhaltig.

Grundlegendes zum Begriff „Wahrnehmung“

'Sinnliche Wahrnehmung' umfasst nach heutigen physiologischen Kenntnissen die passive Körpersensibilität (über die Haut, die Organe, den Stellungs- und Bewegungssinn, den Temperatursinn, den Gleichgewichtssinn etc.) und die aktive expansive Sinnestätigkeit (die meist von den fünf Sinnen her gedacht wird). Durch dieses komplexe Wahrnehmungsgefüge stimmen sich „Körper und Umwelt in jeder Lage aufeinander“ ab.⁷ Darüber hinaus schließt der umfassende Begriff von *aísthēsis* als 'imaginatives Wahrnehmen' auch ein, was traditionell „Einbildungskraft“, „Vorstellung“, „Phantasie“ oder eben „Imagination“ genannt wird. Mit diesem umfassenden Verständnis von 'Wahrnehmung' soll die Bedeutung der traditionellen Unterscheidungen von Wahrnehmung, Imagination/Phantasie/Vorstellung/Einbildung,⁸ Denken und Handeln nicht bestritten werden.⁹ Allerdings bezeichnen diese Begriffe

⁶ In diesem Sinne verstehe ich auch das der Erzählung vorangestellte Motto von Wolfgang Koepen: „Zum Hafen führt es abwärts, ich hoffe, ich fürchte, es geht in die Welt.“

⁷ Vgl. dazu und zur Geschichte der Rede von den „fünf Sinnen“ Hoffmann-Axthelm 1984, 29-52; Zitat: 34.

⁸ Die Vielfalt der Begriffe für 'imaginatives Wahrnehmen' weist hin auf seine umstrittene Bedeutung. Selbst innerhalb des in diesem Zusammenhang wirkungsvollen Bandes „Vorstellungen bilden“, im Rahmen des Projekts 'Imaginatives Lernen' von Peter Fauser und Eva Madelung herausgebracht, wurde „darauf verzichtet, eine einheitliche Terminologie vorzuschlagen“ (Fauser/Madelung 1996/Hg., 9): Madelung etwa benutzt „die Worte 'Phantasie' und 'Einbildungskraft' ... selten, denn sie werden im üblichen Sprachgebrauch verwendet, um das Gegenteil eines gekonnten Vorstellungsdenkens zu bezeichnen: einen mentalen Vorgang nämlich, dessen Ergebnis eben 'nur Einbildung' oder gar wahnhaft ist“ (Madelung 1996, 108). Sie bevorzugt den Begriff 'Vorstellungsdenken' „um zu betonen, daß diese mentale Fähigkeit dem logischen Denken gegenüber gleichrangig ist und nicht nur ein unwillkürlich und unbewußt ablaufender Vorgang, dem wir passiv ausgeliefert sind“ (ebd. 107). Demgegenüber bevorzugten Peter Fauser und Gundela Irmert-Müller „für die Fähigkeit und den Gesamtprozeß der Vorstellungsbildung“ den Begriff 'Imagination' (obwohl er den Nachteil hat, „daß er durch seine wortgeschichtliche Herkunft mit 'Imago' auf Bild, also [bloß] auf visuelle Vorstellungen verweist“), und zwar „aus drei Gründen: erstens ist der Begriff 'imaginatives Lernen' für das damit verbundene pädagogische Projekt eingeführt, zweitens erscheint uns der Begriff der 'Vorstellungsbildung' oder des 'Vorstellungsdenkens' als zu schwerfällig (und ins Englische nur als 'imagination' übersetzbar), drittens ist 'imagination' als englischer Begriff in seiner Bedeutung offener als der deutsche und in verschiedenen Disziplinen für das, was wir meinen, eingeführt“ (Fauser/Irmert-Müller 1996, 241f). Zu weiteren Begriffsklärungen in mediendidaktischer Perspektive vgl. Schnotz 1999; Sachs-Hombach 2002. Möglichkeiten des Ansatzes imaginativen Lernens innerhalb der Literatur- und Geschichtsdidaktik werden in dem von Peter Fauser und Dorothee von Wulffen herausgegebenem Sammelband „Einsicht und Vorstellung“ dargeboten und diskutiert (vgl. Fauser/von Wulffen 1999/Hg.). Einen sehr weiten Begriff von 'Visualität', der Seh-, Denk- und Erinnerungsvorgänge umfasst, vertritt Hans Dieter Huber (vgl. Huber 2002).

⁹ Vgl. zu den begrifflichen Unterscheidungen bei Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant und Heidegger die Übersicht von Capurro 1996. Aristoteles und Thomas schreiben der Einbildungskraft (*phantasia*, *imaginatio*) die Aufgabe zu, zwischen Wahrnehmen und Denken zu vermitteln; um etwas Einzelnes zu erkennen, muss der Mensch sich allerdings „mit Hilfe der Vorstellungsbilder auf das Wahrgenommene zurückbeziehen“ (ebd. 48). Bei Kant hat die Einbildungskraft ebenfalls eine

keine Vermögen des Menschen, die in ihrem Vollzug wirklich sauber zu trennen wären. Nach MARTIN HEIDEGGER sind etwa durch die Einbildungskraft als dem gemeinsamen Ursprung der übrigen Vermögen alle Vermögen ursprünglich miteinander verbunden.¹⁰ Sie stehen zueinander in ständiger Wechselwirkung. Was wir 'Wirklichkeit' nennen, ist ein Produkt der Korrelation zwischen dem Wahrnehmen der Dingwelt und einem inneren Vorstellen, zwischen „den Stimuli und den Verarbeitungsprozessen“: „Unsere Umwelt ist ... nicht nur unser Werk, sondern wir sind auch ihr Werk. Wir leben in einer 'Wechselwirkungswirklichkeit'“, wie EVA MADELUNG formuliert.¹¹ Dass sinnliches Aufnehmen der Daten und ihre imaginative Verarbeitung, durch die sich das Subjekt allererst konstituiert, nicht fein säuberlich zu trennen sind, zeigt auch der physiologische Befund moderner Hirnforschung: „Jeder Retinaganglienzelle im Auge stehen ... rund hunderttausend zentrale Neuronen zur Auswertung gegenüber“.¹² „An unserem Gehör läßt sich die ausdeutend-konstruktive Macht unseres Gehirns im Verhältnis zu der bescheidenen Reizaufnahme noch 'weit dramatischer' verdeutlichen: Den zweimal dreitausend 'inneren Haarzellen' in den Ohren stehen etwa hundert Milliarden Neuronen zur Verarbeitung gegenüber: Ein Verhältnis von 1 zu 17 Mill. zwischen reizaufnehmenden Sinnesrezeptoren und verarbeitenden Nervenzellen, das sowohl der Entfaltung von Sprache(n) wie auch dem Hören einer Beethoven-Symphonie zugrunde liegt.“¹³ Das Wahrnehmen schließt deshalb immer schon das imaginative Deuten des Wahrgenommenen ein, den Vergleich zu früher Wahrgenommenem (Gedächtnis¹⁴), das Urteil über seine Relevanz und den Anstoß, den es zum Handeln gibt. Indem wir wahrnehmen, konstruieren wir unsere Wirklichkeiten und konstituieren uns

vermittelnde Funktion, hier zwischen Sinnlichkeit (Wahrnehmen) und Verstand (Denken); Heidegger deutet die Einbildungskraft „nun weder von der Dingwahrnehmung, wie in der Antike und im Mittelalter, noch vom Subjekt, wie bei KANT, sondern vom zeitlichen Entwurf der Existenz her“ (ebd. 58f).

- ¹⁰ Nach Heidegger stellt die Einbildungskraft nicht ein „getrenntes Vermögen neben Wahrnehmen und Denken“ dar, sondern „die Entfaltung [der] Struktur menschlichen Existierens als eines zu 'bildenden' und 'auszuhaltenden' Bezuges zwischen dem Gewesenen, dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen“ (ebd. 59).
- ¹¹ Madelung 1996, 109. „Einerseits gäbe es ohne unser Gehirn, das sie wahrnimmt, die Dinge, die wir wahrnehmen, nicht, jedenfalls nicht so, wie wir sie wahrnehmen. Man muß z. B. annehmen, daß für eine Fliege, die sich mit uns zusammen in einem Zimmer befindet, die Dingwelt dieses Zimmers eine sehr andere ist als für uns. Andererseits werden neuronale wie kognitive Ordnungsmuster durch Erfahrungen sowohl gebildet als auch verändert. Versuche mit vollständigem Reizentzug bei Menschen haben gezeigt, daß nicht nur nach erstaunlich kurzer Zeit ein psychotischer Zustand mit vehementen Halluzinationen eintritt, sondern daß auch das Blut beginnt sich aufzulösen“ (ebd.). Vgl. Fauser/Irmert-Müller 1996, 226.
- ¹² Bauersfeld 1996, 149. Der physiologische Befund bestätigt die phänomenologisch gewonnenen Einsichten, die Maurice Merleau-Ponty in seinem Essay „Das Auge und der Geist“ schon 1960 beschrieben hat (vgl. Merleau-Ponty 1984): „Sehen ist weder ein rein reproduktiver Vorgang der inneren Abbildung äußerer Daten im Sinne sensualistischer Theorien noch ein rein geistiger Akt im Sinne cartesianischer Bewußtseinstheorie“; Sehvorgänge sind bereits ein Wechselbezug zwischen dem „Sammeln von Sinnesdaten im Gehirn“ und deren Verarbeitung (Heimbrock 1998c, 130). Auch die Säuglingsforschung bestätigt diesen Zusammenhang: „Sehen ist zureichend nur erfaßt, wenn seine in mehrfacher Hinsicht inter-aktiven Qualitäten ernst genommen werden, wenn es also zugleich als reaktives wie produktives Geschehen, insbesondere als ein Ausdrucksverhalten verstanden wird“ (ebd. 131).
- ¹³ Bauersfeld 1996, 149f.
- ¹⁴ Zur Funktionsweise des Gedächtnisses vgl. Bauersfeld 1996, 152f.

gleichzeitig als Subjekte des Konstruierens.¹⁵ HENNING SCHRÖER sieht zwar Vorteile dieses weiten Wahrnehmungsbegriffs, der als Grundkategorie der Praktischen Theologie fungieren könnte. Allerdings ist für ihn grundlegender noch ein umfassender Begriff von „*Leben als ars vivendi et moriendi*“. Aus diesem Begriff erst ergebe sich „eine Wahrnehmung der globalen Lebenswelt in den verschiedenen regionalen Lebenswelten“. Weiterhin sieht Schröer im Begriff „*Erörtern*“ eine Grundkategorie, weil die Fragen nach dem Wo? und dem Wohin? konstitutiv sind und das alte, oft sterile Spiel von Inhalt und Form, Was und Wie, situativ pragmatisch aufheben“.¹⁶

Methodische Vorüberlegungen

Über die zu erörternde Wahrnehmung eines Kunstwerkes, durch die die methodischen Grundlagen einer Wahrnehmungswissenschaft deutlich werden sollen (2.), möchte ich mich der Frage annähern, inwiefern eine phänomenologische bzw. wahrnehmungswissenschaftliche Orientierung der Praktischen Theologie unverzichtbar ist, um die Theorie-Praxis-Korrelation zu erfassen (3). Die phänomenologische Methode soll bewirken, „dem Kunstwerk als einem Kunstwerk Gerechtigkeit widerfahren“ zu lassen, „wie es kunstwissenschaftlichen [hier literaturwissenschaftlichen] und ästhetischen Standards entspricht“. Dadurch soll dem Missverständnis gewehrt sein, „autonome Kunstwerke zur Illustration bestimmter Theologumena zu verwenden“. Deshalb steht zunächst die phänomenologisch betrachtete Erzählung selbst im Zentrum (2.), ehe deren Aussagen „auf einen theologischen Aussagezusammenhang bezogen werden“ (3.).¹⁷

‘Phänomenologie’ verstehe ich dabei mit WOLF-ECKART FAILING und THOMAS A. LOTZ jenseits eines „naive[n] Realismus“ oder eines „idealistische[n] Idealismus“ als Betonung einer „Reflexionsweise, die ... lebensweltliche Strukturen des Handelns, leiblichen Verhaltens, Wahrnehmens und Denkens als Fundament sowohl alltäglicher als auch wissenschaftlicher Sichtweisen menschlicher Existenz und der Wirklichkeit aufzuweisen bemüht ist“; Phänomenologie ist in diesem Sinne eine „Hermeneutik der Erfahrung“¹⁸ oder sogar eine „kritische Theorie der Erfahrung“¹⁹. Wie

¹⁵ Zwei wichtige Vertreter einer radikalkonstruktivistischen Erkenntnistheorie, mit Wurzeln in der Kybernetik, sind Heinz von Foerster (vgl. etwa die Aufsatzsammlung Foerster 1999 u. die Einführung Foerster u. a. 2003) und Ernst von Glasersfeld (vgl. grundlegend Glasersfeld 1997). Zur Rezeption des Konstruktivismus in der Pädagogik vgl. z. B. Müller 1996/Hg., Voß 2002a/Hg., Voß 2002b/Hg., Siebert 2003, Reich 2010; zur theologischen Rezeption vgl. Wallich 1999, Klein 2003; eine konstruktivistisch geprägte Darstellung des RU findet sich beispielsweise bei Büttner/Dieterich 2004. Vgl. zu diesem Ansatz in religionsdidaktischer Perspektive das seit 2010 erscheinende Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik (hg. v. Büttner/Mendl/Reis/Roose 2010-2014). Die Vertreter des Konstruktivismus erblicken übrigens in der erkenntnistheoretisch als ‘Idealismus’ einzuordnenden Phänomenologie eine ihrer Wurzeln (zu den Ursprüngen des Konstruktivismus vgl. von Ameln 2004, 9-61), auch wenn sie die Schriften Husserls bisher kaum intensiv rezipiert haben (vgl. Klein 2003, 11).

¹⁶ Schröer 2001, 57. Diesen Begriff des Erörterns rückt Schröer in die Nähe des von Hermann Timm als Grundkategorie vorgeschlagenen Begriffs der ‘Darstellung’, der ihm deshalb beachtenswert erscheint, „weil er Praktische Theologie auch als Inszenierungstheorie und Dramaturgie verstehen lehren kann“ (ebd. Anm. 62).

¹⁷ Heumann/Müller 1996, 110f.

¹⁸ Failing/Lotz 2001, 3.

¹⁹ Unter dieser Überschrift beschreibt Reinhard Feiter ‘Phänomenologie’; vgl. Feiter 2002, 62-79.

MICHAEL MOXTER verstehe ich Phänomenologie nicht als „eine eigene Schule“, sondern als „eine methodische Einstellung innerhalb traditioneller Problembestände“, so dass „auch die theologische Arbeit auf eine phänomenologische Orientierung nicht verzichten kann“.²⁰ Die Übersetzung des Wortes Phänomenologie als ‘Lehre von den Erscheinungen bzw. dem Erscheinen’ legt zwar nahe, sie im ‘Wahrnehmen’ als dem Akt, der dem ‘Erscheinen’ korrespondiert, wahrnehmungstheoretisch zu begründen. Aber dennoch ist es möglich und sinnvoll, ihre Bedeutung im Rahmen einer kontextuellen Handlungstheorie aufzuweisen; vorausgesetzt ist allerdings, mit REINHARD FEITER im Rückgriff auf die Theorie der Responsivität des Phänomenologen BERNHARD WALDENFELS, ein in seiner Lebensweltorientierung weit genug gefasster und gleichwohl responsiv „angeschärfter“ Handlungsbegriff.²¹ ‘Antwortendes Handeln’ fügt „Nicht- oder Außer-Sprachliche[s]“ mit „Sprachlichem“ zusammen, so dass präziser von einer „Sprach-und-Handlungstheorie“ die Rede wäre.²² Sprechen, Wahrnehmen und Handeln gründen im Erfahrungsbegriff: Sowohl Sprechen, als auch Wahrnehmen, als auch Handeln sind jeweils untereinander verbundene originäre Erfahrungen, von denen aus sich jeweils der unverzichtbare Beitrag der Phänomenologie aufzeigen ließe.²³ Die verschiedenen phänomenologischen Ansätze innerhalb der Philosophie (beginnend bei Edmund Husserl, über Martin Heidegger und Maurice Merlau-Ponty bis hin zu Bernhard Waldenfels u. v. a.) können hier nicht dargestellt und unterschieden werden. Innerhalb dieser religionspädagogischen Reflexion gerät die Phänomenologie vielmehr durch den Spiegel ihrer theologischen Rezeption vor den Blick.²⁴

Ästhetisches Erfahren ist ein besonderer Teilbereich der phänomenologisch aufzuweisenden Erfahrungen, insofern gerade das ästhetische Erfahren die „Aufmerksamkeit“ auf zu Grunde liegende Perspektiven bisheriger Erfahrungsweisen „umleitet“ und damit einen „Einstellungswechsel“ bewirkt, durch den „alltägliche wie wissenschaftliche Weisen des Betrachtens und Handelns, die bis zur Kritiklosigkeit eingefahren sind“, unterbrochen werden können.²⁵ Indem durch ästhetisches Erfah-

²⁰ Moxter 2001, 95.

²¹ Vgl. Feiter 2002, 263-301.

²² Ebd., 264. „Eine solche [Sprach-und Handlungstheorie] betrifft aber stets mehr und weniger zugleich als nur einen *Handlungsbegriff* – zumindest in dem Sinne, wie von einem aristotelischen Handlungsbegriff gesprochen werden kann. Zugleich beinhaltet sie aber auch weniger und mehr ... als einen *Begriff* des Handelns und Sprechens im traditionellen Sinne. Der Gegenstand der Theorie ist nicht ein Verstehen der Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache bzw. nicht ein Verstehen von Handeln, sondern die Verständigung in Sprachhandlungen oder hier ein dem Verstehen und der Verständigung noch vorausgehendes Antworten des Redens und Tuns ... Wenn hier von Handeln gesprochen wird, dann im Zuge eines *linguistic turn*; wenn hier von Sprechen gehandelt wird, dann im Zuge eines *pragmatic turn*. Sprachtheorie und Handlungstheorie sind darauf angelegt, ‘einander zu erhellen, ohne daß einer Seite das Privileg zukommt’ [Waldenfels]“ (ebd.).

²³ Dass auch eine handlungstheoretische Bestimmung des Verhältnisses von ästhetischer und religiöser Erfahrung nicht ohne phänomenologische Reflexionen auskommt, beweist der Aufsatz von Siller 1994; s. u. 1.3.3.1.

²⁴ Wenn gleichwohl einige zentrale Aussagen direkt aus den philosophischen Quellen heraus interpretiert werden, so ist mir doch bewusst, dass ich etwa die komplexe Lehre Edmund Husserls, die etwa auch die hier aufgenommenen zentralen phänomenologischen Begriffe wie ‘Epoché’, ‘eidetischen Reduktion’ und ‘Lebenswelt’ erörtert, nicht ausreichend würdigen kann. Einen guten Überblick über die Entwicklung des Husserlschen Denkens von der Widerlegung des Psychologismus im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ (1900) bis zur Analyse des Lebenswelt-Problems in seinem Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ (1936) geben die beiden Auswahlbände Husserl 1985 und Husserl 1986.

²⁵ Failing/Lotz 2001, 3.

ren solche 'eingefahrenen' Wahrnehmungsmuster durchbrochen werden, können auch jene Handlungsmuster sich verändern, die mit der neu und kritisch wahrgenommenen bisherigen Wahrnehmung in enger 'Wechselwirkungswirklichkeit' verbunden sind und einer 'Entautomatisierung' bedürfen.²⁶

Wie das vor sich geht, soll exemplarisch gezeigt (2.) und theologisch reflektiert werden (3.). Denn liegt „das Verständnis der Phänomenologie ... einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit“,²⁷ dann muss eine Klärung der phänomenologischen Methode am Beispiel erfolgen. Zu diesem Zweck an und mit einem Kunstwerk zu arbeiten, empfiehlt sich insofern, als zwischen dem weiten Begriff von 'aísthesis' als der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen im Allgemeinen und ihrem engen Begriff als ästhetische Erfahrung des Natur- bzw. Kunstschoenen im Besonderen durchaus ein enger Zusammenhang besteht, der zuvor kurz auszuweisen ist (1.). Aphorismen von KURT MARTI begleiten einstimmend, kontrastierend oder ergänzend die folgenden Ausführungen.²⁸

*Wenn Ästhetik zu verstehen ist als Lehre vom Schönen,
so kann es keine theologische Ästhetik geben,
denn Gott liebt die Hässlichen
und hält sich mit Vorliebe in Lebensbereichen auf,
die wir meiden,
weil wir sie als hässlich empfinden.
Kurt Marti*

1. Inhaltliche Voraussetzungen: Die Zusammenhänge von sinnlicher Wahrnehmung und ästhetischer Erfahrung

Drei grundlegende Thesen sollen in wissenschaftstheoretischer Absicht das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und ästhetischer Erfahrung aufhellen:²⁹

Erste These: Das, was ich in einer ästhetischen Einstellung erfasse, verlangt von sich her, dass ich es umfassend wahr-nehme, indem ich mit meinen Sinnen bei ihm

²⁶ In diese Richtung – Kunst ermöglicht durch entautomatisierende Vergegenwärtigung neue Erfahrungen gegen die kulturelle Tendenz zu distanzierendem Beherrschen-Wollen – geht die Ästhetik-Theorie des russischen Formalisten Viktor Sklovskij; vgl. dazu aus pädagogischer, lerntheoretischer Perspektive Rumpf 1987, 150-185.

²⁷ Heidegger 1986, 38.

²⁸ Marti 1990, vor den Abschnitten 1-3 die Aphorismen 1, 5 und 7; vor den Abschnitten 2.1-3 die Aphorismen 2, 4 und 8; vor den Abschnitten 3.1-3 die Aphorismen 18, 22 und 28.

²⁹ Auch an dieser Stelle ist es nicht möglich, den systematischen Zusammenhang ausführlich auszuweiten, geschweige denn seine geistesgeschichtlichen Wurzeln (I. Kant, A. G. Baumgarten, J. G. Hamann u. a.) freizulegen (vgl. dazu Welsch 1993, Seel 2003) und seine theologischen Rezeptionen (H. U. v. Balthasar, R. Bohren u. a.) aufzurollen (vgl. dazu R. Fischer 1996). Zur Geschichte des Wahrnehmungsbegriffs vgl. Hoffmann-Axthelm 1984; zu seiner Bedeutung für den Glauben vgl. J. Fischer 1989 (s. u. 3.2.1). Die folgenden Fußnoten geben kurze Hinweise auf die Traditionen, in denen die kurzen Thesen stehen, ohne diesen Traditionen allerdings im Einzelnen gerecht werden zu können. Zur Funktion von „Gesamtkunstwerken“ oder Projekten der „Totalkunst“, die eine 'Ästhetisierung der Lebenswelt' anstreben, vgl. Merte 1998. 'Totalkunst' ist nicht zuletzt deshalb theologisch interessant, weil in ihrem Versuch, Leben und Kunst gleichzusetzen, eine Struktur analogie vorliegt zu dem religiösen Ziel, eine Einheit von Leben und Glauben zu erreichen (wie sie beispielhaft im Leben der 'Heiligen' aufscheint). Diese Analogie ist wohl auch die Basis für Konzepte der „Kunstreligion“, etwa bei Hermann Nitsch, Johannes Baader und Hugo Ball (vgl. ebd. 103-110). Auch darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Zur „Ästhetisierung der Lebenswelt“ als theologisch zu bedenkendes „Zeichen der Zeit“ vgl. Görtz 1999.

verweile.³⁰ Das Objekt der ästhetischen Erfahrung, sei es ein Kunst- oder Naturgegenstand, tritt mir also in einer spezifischen Weise entgegen: Es will weder wissenschaftlich 'definiert' werden, eingegrenzt in sich und abgegrenzt von anderem, noch will es dazu beitragen, mein körperliches Dasein zu erhalten. Es ist jenseits theoretischer Bestimmung und praktischer Verfügung ein Lebens-Mittel anderer Art. Es will von mir für 'wahr' genommen werden, indem es sich meinem Über-es-verfügen-Wollen entzieht, das immer wieder durchzubrechen droht. In seiner Widerständigkeit gegenüber meinem Blick, der immer wieder versucht ist, sich seiner zu bemächtigen, erweist es seine ästhetische Qualität.³¹

Zweite These: Die ästhetische Qualität eines Objekts besteht in seiner Kraft, mich (das Subjekt) zu immer neuen Wahrnehmungen herauszufordern und dadurch meine Erfahrungsfähigkeit so zu öffnen, dass ich mich selbst neu wahr-zunehmen lerne. Die ästhetische Qualität liegt also begründet in einer Struktur des Objekts, die ein offenes Wahrnehmen auf Seiten des Subjekts beansprucht. Besonders die Rezeptionsästhetischen Ansätze³² tragen dieser Einsicht Rechnung, indem sie das

³⁰ „Ein Kunstwerk meint ja nicht etwas, verweist nicht wie ein Zeichen auf seine Bedeutung, sondern es stellt sich in seinem eigenen Sein dar, so daß der Betrachter zum Verweilen bei ihm genötigt wird“ (Gadamer, in: Heidegger 1992, 105).

³¹ Martin Heidegger beschreibt in seiner phänomenologischen Betrachtung des Kunstwerks dessen „selbstgenügsames Anwesen“, wodurch es sich jeglicher Funktionalisierung („Dienlichkeit“) entzieht und gerade darin „das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden“ ermöglicht als eine der „wesentlichen Weisen“, „wie Wahrheit geschieht“ (Heidegger 1992, 23, 30, 54). Das Kunstwerk setzt die Wahrheit ins Werk, indem es „eine Welt aufstellt“, dabei „das Offene der Welt offen“ hält und damit „die Erde“ herstellt: „Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk läßt die Erde eine Erde sein“ (ebd. 41-43). 'Erde' als „das Hervorkommend-Bergende“ und „das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdliche“ „zeigt sich nur, wenn sie unentborgten und unerklärt bleibt“. „Die Erde herstellen heißt: sie ins Offene bringen als das sich Verschließende“ (ebd. 43f). Deshalb ist jedes Kunstwerk, aber auch die Kunst selbst mit dem paradoxen Ausdruck zu charakterisieren, *unlösbares Rätsel* zu sein. Heidegger sieht im Nachwort seines Kunstwerk-Aufsatzes seine Aufgabe dementsprechend darin, „das Rätsel zu *sehen*“ (ebd. 83, Herv. N. B.). Um diese Aufgabe phänomenologisch zu erfüllen, geht er zunächst ein auf den Ort des Kunstwerks, den er im Streit zwischen Welt-Offenheit und Erd-Verschlossenheit erkennt. Indem das Kunstwerk diesen Streit bestreitet (durchführt), kommt er in ihm zur Ruhe; der Streit ist in ihm bestritten (aufgehoben): „Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde. Weil der Streit im Einfachen der Innigkeit zu seinem Höchsten kommt, deshalb geschieht in der Bestreitung des Streites die Einheit des Werkes. Die Bestreitung des Streites ist die ständig sich übertreibende Sammlung der Bewegtheit des Werkes. In der Innigkeit des Streites hat daher die Ruhe des in sich ruhenden Werkes ihr Wesen“ (ebd. 47). Erst nach dieser 'Ortsbestimmung' thematisiert Heidegger „das Werkhafte des Werkes“, das „in seinem Geschaffensein durch den Künstler“ besteht (ebd. 57). Dieses „Daß“ des Geschaffenseins, „daß es als solches *ist*“, ist „das Ungewöhnliche“ am Kunstwerk, „der stille Stoß jenes 'Daß' ins Offene“ (ebd. 66f). In dem „vielfältigen Stoßen“, das „nichts Gewalttames“ hat, „rückt es [das Kunstwerk] uns in diese Offenheit ein und so zugleich aus dem Gewöhnlichen heraus. Dieser Verrückung folgen, heißt: die gewohnten Bezüge zur Welt und zur Erde verwandeln und fortan mit allem geläufigen Tun und Schätzen, Kennen und Blicken ansichhalten, um in der im Werk geschehenen Wahrheit zu verweilen. Die Verhaltenheit dieses Verweilens läßt das Geschaffene erst das Werk sein, das es ist. Dieses: das Werk ein Werk sein lassen, nennen wir die Bewahrung des Werkes. Für die Bewahrung erst gibt sich das Werk in seinem Geschaffensein als das wirkliche, d. h. jetzt: *werkhaft anwesende*“ (67). Im Bewahren verteidigt Heidegger das Werk vor der Gefahr, als „Gegenstand“ bloß vorgestellt und funktionalisiert zu werden, um „in uns irgendwelche Zustände [zu] bewirken“ (ebd. 70). Heidegger äußert im Nachwort den Verdacht, dass das ästhetische Erlebnis als 'Kunstgenuss' „das Element [ist], in dem die Kunst stirbt“ (83). Ich betone eher dieses Erleben des Subjekts, um die Eigenart des Ästhetischen zu erfassen, während Heidegger von der Eigenart des ästhetischen Objekts ausgeht. Diese Eigenart beachte ich allerdings mit der Anerkennung eines 'Mehrwerts' des Kunstwerks: Es geht eben nicht darin auf, ästhetische Erlebnisse zu erzeugen, sondern will und muss immer wieder neu wahr-genommen werden.

³² Einen ersten Überblick verschafft der Sammelband von Warning 1988/Hg.; verschiedene Ansätze bieten etwa Iser 1994 und Jauß 1984; s. u. 2.3.3.

Kunstwerk nicht (mehr) als zu entschlüsselndes Rätsel betrachten – dann wäre es nach einer umfassenden Interpretation sozusagen ‘gelöst’ und damit losgelöst von der Notwendigkeit, sich weiter mit ihm zu beschäftigen – sondern als Gegenstand, der sich erst in der Kommunikation zwischen Subjekt und Objekt konstituiert. Die Besonderheit dieser Subjekt-Objekt-Beziehung, innerhalb derer das Objekt sich einem Subjekt öffnet und das Subjekt durch sein Wahrnehmen des Objekts etwas über sich selbst erfährt und sich dabei verändert, charakterisiert das Spezifische der ästhetischen Erfahrung. Sie vermittelt über den Weg der sinnlichen Wahrnehmung Selbsterfahrung in der Fremderfahrung und führt so jene Veränderungen herbei, die immer noch Zeichen des Lebens sind. Ästhetische Erfahrung ermöglicht solche Veränderungen, weil das Subjekt, angestoßen durch das Objekt, in dieser Erfahrung sich selbst thematisiert und dabei lernt, sich selbst besser zu verstehen.

*Dritte These: In ihrer verändernden Wirkung vermittelt ästhetische Erfahrung zwischen Theorie als einem eher passiven Wahrnehmen und Praxis als einem eher aktiven Gestalten.*³³ Dieser Zusammenhang ist meisterhaft zum Ausdruck gebracht in einem Gedicht Rainer Maria Rilkes, das in kaum einer Sammlung fehlt. Das Sonett „Archaischer Torso Apollos“, in dem Rilke seinen Dialog mit dem antiken Kunstwerk resümiert, schließt mit den Versen: „... denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. / Du mußt dein Leben ändern.“³⁴ Rilkes Kommunikation mit dem griechi-

³³ Für Immanuel Kant, der im ersten Teil seiner dritten ‘Kritik’, der ‘Kritik der ästhetischen Urteilskraft’, das ästhetische (Geschmacks-)Urteil analysiert, liegt mit der Urteilskraft ein „a priori gesetzgebendes Vermögen“ vor, das Verstand und Vernunft vermittelt und damit auch Theorie und Praxis: „Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist ... praktisch“ (Kant 1799, XVII). Deshalb vollendet sich mit der ‘Kritik der Urteilskraft’, die Kant als ein „Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie [Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft] zu einem Ganzen“ versteht, die Systematik seines philosophischen Ansatzes (vgl. ebd. XX-XXVIII). *Gemeinsamkeiten* (die in der formalen Analyse des Geschmacksurteils gründen: die Abgrenzung zum wissenschaftlichen „Erkenntnisurteil“, der Bestimmungsgrund des Urteils im Subjekt, das im „interesselosen Wohlgefallen“ am Objekt ein „freies Spiel seiner Einbildungskraft“ erlebt, etc.; vgl. ebd. 3-73) und *Unterschiede* (die v. a. eine andere Einschätzung der Beziehung zwischen ästhetischem und moralisch-praktischem Urteil betreffen: während Kant „Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“ versteht (vgl. ebd. 254-260), hat die ästhetische Erfahrung m. E. deshalb eine praktische Wirkung, weil in ihr das Subjekt, angestoßen durch das Objekt, sich derart selbst begegnet, dass insbesondere Wertfragen relevant werden) zwischen meinen kurzen Thesen und der präziseren Analyse Kants aufzuzeigen, ist an dieser Stelle nur andeutungsweise möglich; wichtig war mir hier in erster Linie der Hinweis darauf, dass auch für Kant in der *ästhetischen Erfahrung, die sich durch das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft mitteilt, eine Verbindung von Theorie und Praxis vorliegt*. Der sinnlichen Wahrnehmung kommt dabei eine entscheidende Bedeutung zu, insofern bei der ästhetischen Erfahrung „mit der bloßen Auffassung (*apprehensio*) [und das ist für Kant ‘Wahrnehmung’: vgl. Kant 1787, B 162 (obwohl der Wahrnehmungsbegriff durch Kant nicht präzise gefasst ist)] der Form eines Gegenstandes der Anschauung ... Lust verbunden ist“ (Kant 1799, XLIV, vgl. ebd. 147f). Das ästhetische Urteil, das in einer solchen Wahrnehmung gründet, beurteilt etwas derart als „schön“, dass es „ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird“ (ebd. 68). Damit kommt der Verstand nicht wie im Erkenntnisurteil als „Vermögen der Begriffe“, sondern als Vermögen der Gegenstandsvorstellung „(ohne Begriff) nach dem Verhältnis derselben auf das Subjekt und dessen inneres Gefühl“ ins Spiel (ebd. 48). Zu fragen wäre, ob damit nicht der häufig kritisierte Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, der Kants Erkenntnistheorie bestimmt, zumindest in der ästhetischen Erfahrung überwunden ist (zur Kritik an diesem Dualismus beim „Königsberger Begriffsdiktator“ und ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen – „kapitalistische Verwertung, männliche Herrschaft über das weibliche Objekt und Zurichtung der Sinnlichkeit“ – vgl. Hoffmann-Axthelm 1984, 91, sowie bes. die Anm. 51f, S. 456f).

³⁴ Reinhard Göllner, Heinz-Jürgen Görtz und Klaus Kienzler nehmen den letzten Vers als Beispiel für den Übergang zwischen ästhetischem und ethischen ‘Grundakt’ (vgl. Göllner/Görtz/Kienzler 1979, 59f); Joachim Kunstmann sieht den vorletzten als „pointierteste[n] und meistzitierte[n] Beleg dafür an, „daß Bilder den Betrachter selbst ansehen“ (Kunstmann 2003, 26).

schen Torso führt nicht nur zu dieser Einsicht (dass eine praktische Veränderung nötig ist) und verallgemeinert darin die Wirkung jeder ästhetischen Erfahrung – in welchem Umfang auch immer diese Veränderung dann geschieht und welche Qualität auch immer ihr zukommt.³⁵ Sie ist darüber hinaus Anlass für eigenes poetisches Gestalten, worin sich eine Veränderung durch praktisches Tun vollzieht: Ohne die Begegnung mit der antiken Plastik, die eine ästhetische Erfahrung bewirkte, wäre das Sonett nicht entstanden, das durch sein bloßes Dasein ja bereits Wirklichkeit verändert. Die Reflexion dieser Erfahrung in der ästhetischen Form entspricht der Form der Erfahrung selbst: Die Gestalt des Sonetts fordert wiederum

³⁵ Theodor W. Adorno versucht in seiner posthum herausgegebenen „Ästhetischen Theorie“ in gesellschaftskritischer Absicht Maßstäbe zu finden zur Beurteilung von Kunstwerken gerade hinsichtlich der Qualität jener Veränderungen, die sie bewirken. Eine „Verschönerung des Lebens ohne dessen Veränderung“, wie Adorno sie als Ziel im Jugendstil versteckt sieht, entleert die Schönheit und lässt „wie alle abstrakte Negation dem Negierten sich integrieren“; eine *Veränderung des Lebens* ist somit ein der Kunsterfahrung notwendig mitlaufender Zweck, soll Schönheit nicht in ihr Gegenteil umschlagen: „Die Phantasmagorie einer von Zwecken ungestörten ästhetischen Welt verhilft der unterästhetischen zum Alibi“, wie Adorno am Einbruch der „Bestialität in die zivilisatorischen Hürden“ bezüglich der (Leidens-)Geschichte des 20. Jahrhunderts verdeutlicht (Adorno 1990, 382). Wie aber verändert Kunst das Leben? „Das dialektische Verhältnis der Kunst zur Praxis ist das ihrer gesellschaftlichen Wirkung“ (ebd. 359), denn Kunst ist, „noch in der äußersten Absage an die Gesellschaft, gesellschaftlichen Wesens und unverstanden, wo jenes Wesen nicht mitverstanden wird“ (ebd. 518f). Gesellschaftlich wirken Kunstwerke allerdings „höchst mittelbar“ durch „Teilhabe an dem Geist, der zur Veränderung der Gesellschaft in unterirdischen Prozessen beiträgt und in Kunstwerken sich konzentriert“ (ebd. 359). Dieser Geist ist ein Geist der Freiheit, den keiner besitzen kann, denn er ist „Freiheit vom Prinzip des Besitzes“ (ebd. 387). Er ist allerdings auch ein Komplex von Wahrem und Unwahrem (vgl. ebd. 136), denn er ist in seiner nicht greifbaren Unfassbarkeit noch frei von seiner begrifflichen Fassung: „Der Geist der Kunstwerke ist nicht Begriff, aber durch ihn werden sie dem Begriff kommensurabel. Indem Kritik aus Konfigurationen in den Kunstwerken deren Geist herausliest ... geht sie über zu einer Wahrheit jenseits der ästhetischen Konfiguration. Darum ist Kritik den Werken notwendig. Sie erkennt am Geist der Werke ihren Wahrheitsgehalt oder scheidet ihn davon“ (ebd. 137). Adorno versucht auf diese Weise, seine eigene Tätigkeit der philosophischen Kritik als notwendigen Teil des Kunstwerks selbst zu erweisen. Erst die Kritik begreift „ein Kunstwerk als Komplexion von Wahrheit ..., bringt es in Relation zu seiner Unwahrheit, denn keines ist, das nicht teilhätte an dem Unwahren außer ihm, dem des Weltalters“ (ebd. 515f, vgl. ebd. 520). Die „Entscheidung“ über den Wahrheitsgehalt der Kunstwerke liegt „allein bei einer Ästhetik, die ebenso den avanciertesten Tendenzen gewachsen sich zeigt, wie diese an Kraft der Reflexion einholt und übertrifft“ (ebd. 509). Damit ist der kritisierende Philosoph mindestens genauso wichtig wie die Künstlerin, wenn auch der erstere sich eng an die sinnliche Wahrnehmung der Gestalt des Kunstwerks zu binden hat; aus ihr muss er seine Kriterien immer neu entwickeln: Es gibt „Schwellenwerte“ bei der Wahrnehmung der Kunstwerke, „wo sie ‚gedacht‘ werden müssen, nicht in einer ihnen äußerlichen Reflexion, sondern aus sich heraus: zu ihrer eigenen sinnlichen Komplexion gehört die intellektive Vermittlung und bedingt ihre Wahrnehmung“ (ebd. 138f). Erst durch die „intellektive Vermittlung“, die zur ästhetischen Erfahrung gehört, nimmt das Subjekt teil am Geist des Kunstwerks: „Die Erfahrung von Kunst als die ihrer Wahrheit oder Unwahrheit ist mehr als subjektives Erleben, sie ist Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewußtsein“ (ebd. 363). Eine solche Erfahrung charakterisiert Adorno, „dem üblichen Erlebnisbegriff schroff entgegengesetzt“, als „Erschütterung“: Sie „ist keine partikuläre Befriedigung des Ichs, der Lust nicht ähnlich. Eher ist sie ein Memento der Liquidation des Ichs, das als erschüttertes der eigenen Beschränktheit und Endlichkeit innewird. Diese Erfahrung ist konträr zur Schwächung des Ichs, welche die Kulturindustrie betreibt. ... Das Ich bedarf, damit es nur um ein Winziges über das Gefängnis hinausschaut, das es selbst ist, nicht der Zerstreuung, sondern der höchsten Anspannung; das bewahrt Erschütterung ... vor der Regression“ (ebd. 364). *Die Art, in denen die ästhetische Erfahrung die Subjekte verändert, ist also für Adorno ein Maßstab zur Beurteilung von Kunst*: Produkte der Kulturindustrie schwächen das Ich, Kunstwerke stärken es durch die „höchste Anspannung“, in die sie es versetzen, und dazu gehört ein „Memento der Liquidation des Ichs“, das Kunstwerk darf die Negativität, den drohenden Tod, das Leid nicht ausschließen (in welcher Form auch immer ihm das gelingt: das ist aus der Wahrnehmung der „sinnlichen Komplexion“ des konkreten Kunstwerks „intellektiv“ zu vermitteln). Obwohl das Kunstwerk immer nur von ihm selbst her kritisiert werden darf, gibt Adorno damit doch auch einen Hinweis allgemeiner Art. Ein Anzeichen der Wahrheit von Kunst ist, dass sie „das Gedächtnis des akkumulierten Leidens“

heraus zur verweilenden Wahrnehmung und ästhetischer Erfahrung. So wie der Torso, dessen „unerhörtes Haupt“ wir nicht kennen, sich einer letztgültigen Interpretation entzieht und immer neu wahrgenommen werden will, so will auch Rilkes Sonett das es wahrnehmende Subjekt in seiner je individuellen biografischen Situation ansprechen und ‘ändern’ und in dieser Wahrnehmung selbst zum Leben erwachen. Das Sonett ‘erscheint’ nur in seiner Beziehung zu einem Subjekt, das es wahrnimmt, und wird erst in dieser Begegnung zu einem ‘Phänomen’.³⁶

Die drei Thesen hängen von drei Voraussetzungen ab. *Die erste Voraussetzung ist der Ausgang bei der ästhetischen Erfahrung des Subjekts.* Das Objekt konstituiert sich allererst und jeweils neu in der konkreten Begegnung mit dem Subjekt. Diese Voraussetzung teilen die Rezeptionsästhetischen Ansätze sowie die transzendente Analyse des Geschmacksurteils durch IMMANUEL KANT in seiner ‘Kritik der ästhetischen Urteilskraft’.³⁷ *Die zweite Voraussetzung ist der hohe Wert des Objekts der ästhetischen Erfahrung.* Ihm wird Ausdruck verliehen durch die Bestimmung des Objekts als Rätsel, das nicht zu lösen, sondern als Rätsel wahrzunehmen ist: das Objekt geht niemals in einer bestimmten Interpretation auf, sondern verlangt von sich aus ein verhaltenes Verweilen. In einem solchen „Sein-Lassen“ des Objekts verteidigt MARTIN HEIDEGGER die Aufgabe der „Bewahrung“ von Kunstwerken.³⁸ *Die dritte Voraussetzung ist, dass die ästhetische Erfahrung als eine besondere Begegnung von Subjekt und Objekt eine Veränderung des Subjekts bewirkt.* THEODOR W. ADORNO macht immer wieder auf diesen Zusammenhang aufmerksam, indem er den ‘Geist’ von Wahrem und Unwahrem benennt, der in den Kunstwerken sinnlich wahrnehmbare Gestalt gewinnt. Obwohl Adorno m. E. seine Rolle als Philosoph überbewertet, der durch Kritik die Wahrheit des Kunstwerks in Begriffe fasst und damit erst das Kunstwerk vollendet, ist sein scharfer Blick für das „dialektische Verhältnis der Kunst zur Praxis“ und für die Veränderungen, die über diese Dialektik in „unterirdischen Prozessen“ ablaufen, eine unverzichtbare Perspektive für jede ‘ästhetische Theorie’.³⁹

wach hält, und damit das Leid erinnert, „das ihr Ausdruck ist und an dem Form ihre Substanz hat“ (ebd. 387).

³⁶ Diese Einsicht ist auch die Basis der „Ästhetik des Erscheinens“ von Martin Seel (vgl. Seel 2003).

³⁷ Vgl. Kant 1799; Warning 1988/Hg.

³⁸ Vgl. Heidegger 1992.

³⁹ Vgl. Adorno 1990 (Zitat: ebd. 359). Dass Adornos „Ästhetische Theorie“ keine bloße ‘Ästhetik’ als ‘Lehre vom Schönen und seiner Wahrnehmung’ ist, sondern selbst auch ästhetisch sein will, macht ihre Rezeption schwierig: man ist ständig versucht, sehr viele seiner ‘schön’ gesetzten Sätze zu zitieren, auf die zutrifft, was er selbst als „Charakteristik großer Spätwerke“ beschreibt: „Ihre obersten Produkte sind zum Fragmentarischen verurteilt als zum Geständnis, daß auch sie nicht haben, was die Immanenz ihrer Gestalt zu haben präntendiert“ (ebd. 139). Dass Adornos ‘Ästhetische Theorie’ „vom Autor nicht vollendet“ wurde (ebd. 4), erscheint in diesem Licht nicht als Zufall (vgl. auch das editorische Nachwort, ebd. 537f).

*Neue Augen, neue Ohren, neue Sinne – wie kommt es dazu?
Warum fallen plötzlich Schuppen von Augen, Pfropfen aus den Ohren?
Warum mit eins solche Mutationen der Sensibilität, der ästhetischen Wertung?
Wäre das vielleicht einer theologischen Reflexion wert?
Und auch die Tatsache, dass derartige Sinnesöffnungen sich in neuerer Zeit
nie mehr im christlichen Bereich ereignet haben?*
Kurt Marti

2. Methodische Grundlagen: Phänomenologie und die ästhetische Erfahrung (in) einer Erzählung

Insofern Kunstwerke Erzeugnisse des Menschen sind, die aufgrund sinnlicher Wahrnehmung entstehen, zu sinnlicher Wahrnehmung einladen, und „unterirdisch“ zu Veränderungen, auch der Wahrnehmung, führen, liegt es nicht fern, nun an einem Kunstwerk zu erklären, wie eine Wissenschaft (*lógos*) über das, was im sinnlichen Wahrnehmen erscheint (*phaínesthai*) – eine ‘Phänomenologie’ also im Sinne der von EDMUND HUSSERL begründeten Methodik – selbst erscheint.⁴⁰ Dass die Phänomenologie nicht nur vom Wahrnehmungsbegriff her, sondern auch als „kritische Theorie der Erfahrung“ aufgewiesen werden kann,⁴¹ verdeutlicht den engen Bezug von Wahrnehmung und Erfahrung: jedes Wahrnehmen ist zugleich auch ein Erfahren.⁴²

Das ausgewählte literarische Kunstwerk kann hier nicht umfassend interpretiert werden. Aber obwohl die Auslegung bestimmt ist durch die Absicht, Grundlagen der zur Wahrnehmung korrelativer Unterrichtsprozesse bedeutsamen phänomenologischen Methode aufzuweisen, würde man die Erzählung – gerade von der Grundintention der Phänomenologie her – durch eine funktionale Interpretation verfehlen.⁴³ Durch eine intensive, exemplarische Betrachtung der ausgewählten Textstellen versuche ich deshalb, das Kunstwerk nicht für meine didaktische Absicht zu ‘missbrauchen’: „Entscheidend ist, daß am sinnlich Gegebenen nicht dessen Zweckmäßigkeit für einen Zweck wahrgenommen wird, sondern daß sich ein Subjekt auf sinnlich Gegebenes um seines Eigenseins willen einläßt.“⁴⁴

Sollte, wie ich hoffe, der unausschöpfliche Reichtum der Erzählung deutlich werden, dann hätte ich meine ‘ästhetische’ Absicht erreicht, das Kunstwerk in seinem „Eigensein“ zu ‘bewahren’, es damit jenseits der didaktischen Absicht in seiner Phänomenalität aufzuweisen und darin sein zu lassen. Diese ‘ästhetische’ Absicht versuche ich methodisch zu erreichen, indem ich in dreimal drei Angängen jeweils so vorgehe, dass die Interpretation einer zentralen Aussage der Erzählung jeweils am

⁴⁰ Zu einer Begriffsklärung des Wortes Phänomenologie von der griechischen Philosophie her und dem vieldeutigen Sinn des Begriffs „Erscheinung“ vgl. Heidegger 1986, 27-39. Zum Selbstverständnis der (transzendentalen) Phänomenologie als eines radikalen philosophischen Neubeginns vgl. Husserl 1995, 5-8; zur phänomenologischen Methode vgl. die Textsammlung Husserl 1985. Zur Rezeption des phänomenologischen Ansatzes in der Religionspädagogik, vgl. Biehl 1998, und in der Praktischen Theologie, vgl. Schröder 2001, Feiter 2002, 31-44. Zu einer auf den Wahrnehmungsbegriff bezogenen geschichtlichen Einordnung phänomenologischen Philosophierens vgl. Hoffmann-Axthelm 1984, 73-104.

⁴¹ Feiter 2002, 62-79.

⁴² Vgl. Biehl 2001.

⁴³ Vgl. Feiter 2002, 71-73.

⁴⁴ Höhn 2002a, 33f.

Anfang steht (1.). Erst auf dieser Basis soll Phänomenologie als Methode thematisiert (2.) und am Text verifiziert werden (3.).

Die Erzählung beschreibt einen wichtigen Moment im Leben des jugendlichen Protagonisten, durch den sich dieses sein Leben radikal verändert. Diese Veränderung wird deutlich, wenn man die Erfahrungen und Erinnerungen des Jungen in der ersten Hälfte des Sonntags mit den Erfahrungen am Nachmittag vergleicht.

Die Wahrnehmungen des Jungen werden am Morgen noch von der überkommenen Sicht- und Glaubensweise der Eltern dominiert. Diese Dominanz stört ein authentisches Wahrnehmen sehr stark, auch wenn es im ästhetischen Erleben ansatzweise gelingt. Der Mangel an authentischen Wahrnehmungen lässt eine Sehnsucht nach ungestörter Authentizität aufscheinen, in der die Dinge sich in ihrer 'Wahrheit' zeigen (2.1). Um den Mittag herum wird sehr deutlich, dass das Wahrnehmen des Jungen durch das Vorurteil des Glaubens 'gebunden' ist, indem die Unvereinbarkeit seiner träumerischen Imaginationen mit der Sicht- und Glaubensweise der Eltern transparent wird. Wird es dem Jungen gelingen, das störende Überkommene 'einzuklammern' oder gar als Variante möglicher Wahrnehmung für eine eigene 'eidetische Reduktion' zu nutzen und so zu einer 'Epoché' zu gelangen (2.2)? Der Nachmittag bringt während des Mittagsschlafes der Familie eine Befreiung von den „Sonntagspflichten“,⁴⁵ und darin zum einen die 'Einklammerung' der elterlichen Prägung, indem der Junge sie aus einer Vogelperspektive heraus selbstständig in einen Überblick einordnet. Dieses authentische Sehen bereitet das Erlebnis der Radiosendung vor. Die imaginative Wahrnehmung der Fußballübertragung eröffnet ihm eine neue Perspektive auf seine Lebenswelt, die, indem sie diese Perspektive bestimmt und auslegt, zugleich selbst durch diese Perspektive ausgelegt wird. Beide Perspektiven, der Überblick und die ästhetische Erfahrung der Radiosendung, ermöglichen es dem Jungen, die *Perspektivität* der eigenen 'Lebenswelt' zu erfahren und daraufhin die *Perspektive zu verändern* (2.3).

Das ausgewählte Kunstwerk eignet sich für eine phänomenologische Aufweisung ästhetischen Erfahrens besonders auch deshalb, weil zum einen ästhetische Erfahrungen des Jungen über sein Wahrnehmen erschlossen werden können und weil zum anderen gezeigt werden kann, wie das literarische Kunstwerk selbst ästhetische Erfahrungen bei seinen Rezipienten und Rezipientinnen anregt (s. u. 2.3.3). Auch deren Wahrnehmen ist immer ein ganzheitlicher Prozess, der alle Sinne mehr oder weniger involviert. Gleichwohl werden in den folgenden Abschnitten Schwerpunkte bei der Wahrnehmung des Wahrnehmens gesetzt, und zwar in der Reihenfolge auditives, visuelles und imaginatives Wahrnehmen.

⁴⁵ Delius 1994, 80.

*Wenn Ästhetik zu verstehen ist als ästhetische Normenfindung, Normensetzung,
so bedarf es keiner theologischen Ästhetik,
denn ästhetische Normen werden heute von den Künsten und der Werbung gesetzt,
und das meist nur, um sich bald wieder von ihnen absetzen zu können.
Dauerhaft zuverlässig ist allein der Wechsel der Normen.*

Kurt Marti

2.1 Die Ambivalenz des Wahrnehmens und seine Sehnsucht nach 'Wahrheit'

Es sind sinnliche Wahrnehmungen vielfältiger Art, die dem erzählten Sonntag eine glaubwürdige, authentische Gestalt geben. Sie verbinden die Erwartung des Fußballspiels am Vormittag mit der Enge der Lebenswelt, von der auch die Rezeption der Radioübertragung am Nachmittag geprägt bleibt. Diese enge Lebenswelt ist gekennzeichnet durch die Rituale und Regeln eines evangelischen Pfarrhaushalts in den 1950er Jahren. Die Erzählung setzt ein mit der Beschreibung einer intensiven sinnlichen (auditiven) Wahrnehmung, die paradigmatisch ist für das Lebensgefühl des Jungen:

„**Der Sonntag**, an dem ich Weltmeister wurde, begann wie jeder Sonntag: die Glocken schlugen mich wach, zerhackten die Traumbilder, prügeln auf beide Trommelfelle, hämmerten durch den Kopf und droschen den Körper, der sich wehrlos zur Wand drehte.“⁴⁶

1. Die als erstes beschriebene sinnliche Wahrnehmung geht nicht umsonst über das Ohr. Im Gegensatz zum Auge können wir das Ohr nicht schließen, es ist dem Schall „wehrlos“ ausgeliefert. „Denn die Dimension des Akustischen ist die Dimension der Unfreiheit. Als Hörende sind wir unfrei. Fortzuhören ist schwieriger als fortzublicken.“⁴⁷ Das Hören ist sozusagen ständig bereit zur Wahrnehmung: das auditiv Erlebte ist eindringlich und veranlasst den Leib zur impulsiven Bewegung.⁴⁸ Diese Bewegung ist bei dem Jungen allerdings nicht etwas Positives wie der Tanz, sondern das Abdrehen des Körpers „zur Wand“, auf der Suche nach Schutz vor dem „voluminösen“ Schall.⁴⁹ Dieser ist für ihn deshalb bloßes 'Geräusch', das er „auf

⁴⁶ Delius 1994, 7.

⁴⁷ Diesen Zwang zum „Mit-hören“ betont der Husserl-Schüler Günther Anders und nennt ihn „Die 'akustische Leine'“ (vgl. Anders 1986, 241-246, Zitat 243).

⁴⁸ Zur Ästhesiologie des Hörens (die anthropologischen Überlegungen des Husserl-Schülers Helmuth Plessner zusammenfassend) vgl. Schneider 1989, 284-304. Zu Plessners ästhesiologischem Ansatz vgl. ebd. 248-259. Ich greife hier lediglich den durch Plessner erarbeiteten phänomenologischen Aspekt „der Suche nach phänomenologisch aufweisbaren modalen Struktureigenschaften der Sinne“ auf, zum daran anschließenden sinnanalytischen Aspekt der „Frage nach dem Grund bzw. dem 'Sinngesetz' [der] modalen Differenzierung“ der Sinne (ebd. 253), die Schneider im Rückgang auf Richard Hönigswald von der Urteilsstruktur her begründet, vgl. ebd. 322-345.

⁴⁹ Ebd. 304. Dass „der akustische Stoff“ 'voluminös' ist, heißt 1.: „der Ton erfüllt den Raum, in dem er klingt, ubiquitär; neutral gegen eine genaue Angabe des Hier und Dort (quasi-ortlos) ist er dennoch phänomenal 'raumhaft'“; 2.: „er ist zeitlich 'gedehnt', indem er im Hallen an- und abschwilt, d. h. hinsichtlich Intensität und Voluminosität (ko-)variiert“; 3.: „ihm kommt ein Lagewert zu (hoch-tief); er bildet mit anderen Tönen Intervalle und hinterläßt zusammen mit seiner Klangfarbe einen 'räumigen' Eindruck“ (ebd.). Alle drei Eigenschaften der Voluminosität des Schalls sind für das auditive Wahrnehmen des Jungen bedeutsam: Die Erzählung setzt ein mit der „ubiquitären Räumlichkeit“ des Glockengeläuts; dessen „Schwellfähigkeit“ (vgl. ebd. 297-300) ist im Abschwellen „wohltuend wie das Nachlassen eines Schmerzes“ (Delius 1994, 10), der Junge wird durch das An- und Abschwellen der Glockenklänge abgestoßen und angezogen (vgl. ebd. 39); die Tonhöhe und Klangfarbe der Glocken äußert sich im „wuchtigen Dreiklang“, an dem der Junge zunächst vergeblich

anderes Gegenständliches (in der Regel die Schallquelle) bezieht“, die „Glocken“ nämlich, dann aber in eins mit dem Geräusch auch der ‘Ton’, der als „auditives Eigensein“ ihn drangsaliert:⁵⁰ wach schlägt, Traumbilder zerhackt, auf Trommelfelle prügelt, durch den Kopf hämmert und den Körper drischt. Zu deutlichem Ausdruck kommt die „‘Akkordanz’ (Zusammenstimmung) leiblicher Haltung und Motorik zum Sinngehalt des ... sinnlich Erfahrenen“.⁵¹ Solche Zusammenstimmung ‘äußert’ sich hier allerdings negativ, sozusagen als ‘Diskordanz’: Sie tritt nach außen im Zurückweichen des Jungen vor den eindringlichen Glockenschlägen.

Der Junge versucht, diese Diskordanz in eine Akkordanz umzuwandeln, „etwas wie Musik zu entdecken, in den metallischen Klängen eine Melodie oder wenigstens einen Rhythmus“.⁵² Der Durchbruch dazu gelingt aber erst, als er sich vorstellt, dass er selbst diese „fünfzehnminütige Plage“ erzeugt, „als wären die Glocken ein Instrument, das ich beherrschen könnte“.⁵³ In dieser Imagination der Macht über die Glocken distanziert sich der Junge von der Gewalt der Töne.⁵⁴ In deren Wahrnehmung als des ihm Fremden erlebt er sich selbst und macht auf diese Weise eine ästhetische Erfahrung im eigentlichen Sinne: Die Glocken werden zum Anstoß visionärer Freiheitsphantasien, in denen sich der Junge aus der Enge seiner Lebenswelt befreit und auflebt „in dem erhebenden Gefühl“ der quasi göttlichen Phantasie, „alles zu sehen, ohne gesehen zu werden“.⁵⁵ Er erlebt kurzfristig „den Lärm der Glocken und die donnernde Macht ... von oben“ als „ein schützendes, väterliches Streicheln“.⁵⁶ Nach dieser ästhetischen Erfahrung der Akkordanz schlägt allerdings sein „Empfinden wieder um in eine schüchterne Wut, so weit von den eigenen Phantasien entfernt zu sein“, aus denen die Glocken ihn entrissen hatten, und er

„Gefallen zu finden“ versucht (ebd. 8), der ihm später aber „lauter und freundlicher“ erscheint, allemal „schöner als das bettelnde Hämmern einer einzelnen Glocke“ (ebd. 39).

⁵⁰ Schneider 1989, 287.

⁵¹ Ebd. 287f. Diese Akkordanz ist ein Spezifikum der akustischen Wahrnehmung von Tönen.

⁵² Delius 1994, 8.

⁵³ Ebd. 11, 9. Ein weiteres Charakteristikum des Akustischen ist es, dass wir nur in diesem Modus „rezeptiv und produktiv sein können“ (Schneider 1989, 304): „Wir empfinden nicht nur Klänge, sondern machen sie auch. Dabei sind Produktion und Rezeption im akustischen Bereich aufeinander abstimmbare. Die Räumigkeit der Tonwelt (ihre qualitative Gliederung in Lagewert und Klangfarbe) ist mit der eigenen Stimmgebung ‘konform’. Auch in dieser Hinsicht besteht demnach eine Akkordanz des akustischen Stoffs zur Haltung und Motorik des Leibes, die sich jedoch von dem bisher untersuchten Akkordanzphänomen unterscheidet, und zwar hinsichtlich des Leibengagements. Denn das Hervorbringen von Klängen ist kein leibubiquitäres Verhalten, in dem ich, wie beim Tanz, undistanziert in der Voluminosität meines eigenen Leibseins aufgehe, sondern offenbart in der Motorik meiner Sprach‘werkzeuge’ ein eher instrumentelles Verhältnis zu meinem Leibe, das gegenständliche *Haben* meines Körpers. Dort fungiert der Leib in seinem motorischen Verhalten gleichsam als Resonanzboden für das ‘eindringende’ und ihn erfassende akustische Geschehen [wie die körperliche Wirkung der Glockentöne auf den Jungen, N. B.], hier, beim akustischen Ausdruck, wird der Leib umgekehrt zum Instrument meines Willens“ (ebd. 303). So dienen auch die Musikinstrumente dazu, selbst Töne zu erzeugen, und unterliegen damit der Macht des eigenen Willens.

⁵⁴ In Goethes Ballade „Die wandelnde Glocke“ – ein verbreitetes Werkzeug ‘schwarzer Pädagogik’, das von einer Glocke handelt, die ein den Gottesdienst schwänzendes Kind verfolgt und „decken wird“ – steigert sich die auditive Gewalt der Glocke zu einer körperlichen (vgl. ebd. 39-41, Zitat: 40). Der Junge „haßte das Gedicht“, weil es „das Bündnis von Vater und Mutter und Glocke und Kirche“ stärkt: „was war von der Dichtung zu halten, wenn sie zu denen hielt, vor denen ich zittern und stottern mußte...“ (ebd. 40f).

⁵⁵ Ebd. 9.

⁵⁶ Ebd. 10.

hört „in den Glockenschlägen beides, die Gewalt und die Wärme, das Wegstoßen und Hinziehen, Ohrfeigen und Musik“.⁵⁷

Die Ambivalenz der Freiheitsphantasie, die keine eigene ist, sondern bloß geborgt aus dem überkommenen Bild vom 'Auge Gottes', wird später deutlich. Noch weniger als dem Jungen ein „Leben ohne Glocken, ... ohne christlichen Stundenplan voller Gebete und Gesänge“ vorstellbar ist, kann er sich vorstellen, „jemals dem alles überragenden, allgegenwärtigen Auge Gottes zu entkommen, das irgendwo am Himmel hing und *alles sah und nicht gesehen wurde*“. Der Versuch, sich „dem Blick zu entziehen“, befreit nicht von der Last des Gewissens, „denn das Auge spiegelte sich in den Augen des Vaters, der Mutter, der Großeltern, ihre Augen flankierten und vervielfachten das Gottesauge“.⁵⁸

Der Kirchturm nebenan, von dem her die Glocken erschallen, wird zum Symbol für die Ambivalenz der „Mitte“ des Jungen, seiner engen Lebenswelt, die einerseits Geborgenheit gibt,⁵⁹ andererseits aber auch starke Grenzen setzt.⁶⁰ Diese Ambivalenz, die im Hören der Glocken als Ambivalenz von 'Zugehörigkeit' und 'Gehorsam' deutlich wird,⁶¹ kann phänomenologisch auch an weiteren Wahrnehmungen des Jungen präzisiert werden:

- an der taktilen Wahrnehmung des eigenen Körpers, der quälenden Schuppenflechte einerseits, der phantasierten Sportlichkeit andererseits;⁶²
- an den Geschmackswahrnehmungen beim sonntäglichen Frühstück, die zwanghafte Ehrfurcht und die „verdrückte Andacht“ beim Genuss des Brotes einerseits, der „süße Trost im *Plantagentrank*“, „zu Jesuzeiten unbekannt ... und in keinem Gebet genannt“, deshalb auch „nicht von Gottes Gnade vergiftet“, andererseits;⁶³

⁵⁷ Ebd.; der durch das eindringliche Hörerlebnis 'eingeläutete' Sonntag wird auch durch die Abwesenheit gewohnter Hörerfahrungen charakterisiert: „allein an dem, was nicht zu hören war, hätte ich den Sonntag erkannt“ (ebd. 13). Die ambivalente Wirkung der Glocken bestätigt sich „in Klangtherapien mit religiösem Anspruch“, in denen häufig „Gongs oder Tam-Tams, in gewisser Weise Vorläufer von Glocken“, eingesetzt werden (vgl. Heimbrock 1998b, 84-86, Zitat: 84). In solcher Ambivalenz bleiben auch die „freundlicher“ klingenden Glocken, die den Jungen später zum Gottesdienst rufen (Delius 1994, 39): einerseits 'zwangloser Gottesdienstzwang' (vgl. ebd. 39-41), andererseits bergendes „Klangdach“ (ebd. 42).

⁵⁸ Ebd. 15, Herv. N. B. Zur Ambivalenz solcher Bilder und der Möglichkeit ihrer psychisch verheerenden Folgen vgl. Heimbrock 1998c, 135. Berühmt geworden ist die schonungslose Selbstanalyse des Psychologen Tilmann Moser (vgl. Moser 1976). Vgl. grundlegend Heimbrock 1998a; Heimbrock 1998/Hg.

⁵⁹ Die Identität des Jungen entwickelt sich von der 'Mitte' aus in der Begegnung mit dem, was draußen ist: „Der Mitte sicher, zog ich Kreise Schritt um Schritt, immer weiter um das Haus herum, in dem ich wohnte. Draußen war das Atmen leichter, draußen fing etwas Neues an, ein Spielplatz die Welt“ – „In der Bewegung von der Mitte nach draußen und zurück lagen alle Möglichkeiten, lag die Gewißheit, wirklich in der Mitte zu sein, alles gehörte zusammen wie die Balken im Fachwerk der Häuser“ (Delius 1994, 29, 32; zur „Mitte“ vgl. das Kapitel „*Wo bin ich?*“, ebd. 28-38).

⁶⁰ Vgl. etwa den Regelkatalog für das Verhalten an Sonntagen, ebd. 13f.

⁶¹ „In demjenigen Augenblick, in dem ein Individuum dazu verurteilt ist, in einer Welt zu leben, in der es, weil ihm kein stiller Platz übrigbleibt, *hören muß*, bleibt ihm auch nichts anderes übrig, als dieser Welt zuzugehören, ihr gehorsam oder gar hörig zu werden“ (Anders 1986, 242).

⁶² Vgl. Delius 1994, 16f. Zum Tastsinn vgl. Schneider 1989, 305-322.

⁶³ Vgl. Delius 1994, 18-22; Zitate: 18, 21f. Zur Ambivalenz der Geschmackswahrnehmung beim Mittagessen, zum einen bezüglich des realen Geschmacks der Nahrungsmittel, zum anderen in Bezug auf die in ihnen mitzuschmeckende sich beweisende „Güte Gottes“, in der als Auftrag zur Idealisierung des Schmeckens das Schmecken selbst vergessen wird, vgl. ebd. 71.

- an den Geruchswahrnehmungen, einerseits die klaren, eher steril wirkenden Eindrücke im Pfarrhaus unter dem Schutz des Kirchturms, der „Seifengeruch vom Samstagabendbad“ auf der Haut, der „Bratenduft“ vor dem Mittagessen;⁶⁴ andererseits „zwischen den Gerüchen nach Mist, Kartoffeldampf und kuhwarmer Milch“ die betörende, ursprüngliche Geruchsmischung in den Bauernhäusern, in denen der Junge sein Pfarrerssohn-Sein „leichter“ erträgt als daheim;⁶⁵
- an den verschiedenen Wahrnehmungen der Mittagsstille, „der kränkenden Stille“ im Pfarrhaus einerseits, „die wie das lautlose Echo aller Gebote war, die Summe aller Stummheiten“; der „Sonntagsstille zwischen den Häusern“ andererseits, geprägt durch „etwas Natürliches, nichts Lebloses, nichts Feindliches“;⁶⁶
- an der Temperaturwahrnehmung des Kirchenraumes, der Kälte dort, „wo Gott wohnt“, einerseits; der erregenden Spannung im Winter andererseits, ob aus der Hitze des Heizungsschachts – dem „Eingang zur Hölle“, an die der Junge nicht glaubt und vor der er (immerhin) als „Sohn des Pfarrers“ keine Angst hat – die „warme, aufsteigende Luft“ den Pfarrer, wenn er nicht Acht gibt, „als Popanz im weiten, aufgeplusterten Talarsack zum Gespött der Gemeinde“ macht, ob also dieser „Teufelsstreich“ gelingt;⁶⁷
- am Hören der Predigt seines Vaters, in dem das Gehörte nicht bloß als ‘Geräusch’ oder als ‘Ton’, sondern auch als ‘Laut’ – als ein „bedeutungshaftes Sprachzeichen“ – wahrnehmbar ist,⁶⁸ auch wenn der Junge die Worte des Vaters vorwiegend tonal wahrnimmt, als „bannende, tröstende Kraft seiner Stimme“,⁶⁹ die das in der Person des Vaters verkörperte Gemisch aus „väterlich-menschlichen“ und „väterlich-göttlichen“ Anteilen aktualisiert und den Jungen damit einerseits „in die betrügerische Zweideutigkeit jedes Wortes“ und eine unüberwindliche Unsicherheit versetzt,⁷⁰ andererseits ihn „stolz“ macht auf des Vaters „souveräne Sprache und die Sicherheit, ... ohne rot zu werden oder vom Blitz getroffen zu werden, *Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes* zu reden“;⁷¹
- am Verlautbaren des Jungen, das er im Gegensatz zu der von ihm beneideten ‘Wort-gewalt’ des Vaters einerseits als „Sprachhölle“ empfindet, sowohl in der

⁶⁴ Ebd. 16, 63.

⁶⁵ Ebd. 30. „Als Sohn und Enkel im eigenen Haus mußte ich stottern und bangen, als Kind des Dorfes litt ich nicht“ (ebd. 32). Vgl. auch die Vielfalt der Gerüche draußen, die nach der Fußballübertragung heranwehen „von Blumen und Misthaufen, vom Heu in den Scheunen, vom Korn der Felder, von der Milch aus den Ställen, von der Späne aus der Schreinerei und von den Linden“ (ebd. 118).

⁶⁶ Ebd. 80, 83.

⁶⁷ Ebd. 51f.

⁶⁸ Zu dieser Differenzierung vgl. Schneider 1989, 287.

⁶⁹ Vgl. Delius 1994, 47. Zu dieser „in homiletischer Reflexion wie Predigtpraxis“ kaum beachteten Bedeutung des „Tonfalls“ vgl. Heimbrock 1998b, 76, 88f (Zitat: 76).

⁷⁰ Delius 1994, 48. Diese Unsicherheit kehrt wieder sowohl im Danklied vor dem Mittagessen, der zweideutigen „*Liebe des Vaters*“ als Ursache des gedeckten Tisches (vgl. ebd. 66-68) – ihre menschliche Seite bemisst sich an der Menge des zugeteilten Sonntagsbratens (vgl. ebd. 70) – als auch in der Erinnerung an den Satz aus dem Johannesevangelium „*das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns*“, während sein Vater den Braten aufschneidet: „allein mit Worten hatte mein Vater dies Stück Fleisch erarbeitet“ (ebd. 69f).

⁷¹ Ebd. 51.

präzise beschriebenen Not des Stotternden als auch in seinen sinnlosen Schuldgefühlen; andererseits als seine „einzige Stärke“ und „einzige Waffe“ gebraucht, die ihm „Macht“ über die „Zeugen“ seines „sprachlichen Unglücks“ verleiht, indem er durch das Ausdehnen der Pausen sein „drückendes Schamgefühl über das Stottern“, diese Peinlichkeit, auch ausdehnt auf die „Fragenden und andere Zuhörer“, was ihm eine „heimliche Lust am Stottern“ beschert.⁷²

Der Junge ist sich in einem nicht-reflexiven Sinn der Grenzen seiner Wahrnehmungsfähigkeit bewusst, die in ihm über die natürlichen Grenzen hinaus leibhaft eingeschrieben sind als „die Barrieren der kranken Sprache und der kranken Haut“.⁷³ Die Krankheit verschlimmert sich für ihn durch seine herkunftsbedingte Nähe zur christlichen Religion: er erfährt Jesus nicht als heilenden Christus – entsprechend dem Glaubenszeugnis der frühen Christen dargestellt im Symbol des Fisches (*ichthys* als Akrostichon für Jesus Christus, Sohn Gottes, Heiland) – sondern empfindet sich selbst als „Fisch, stumm, schuppig, in ständiger Atemnot“, der von „Jesus dem Menschenfischer“ aus seinem Element geangelt wird und zu ersticken droht:⁷⁴ „Ich ahnte nur, daß es besser half, wenn ich mich aus seinem Dunstkreis entfernte“.⁷⁵ Dementsprechend eröffnen besonders jene Wahrnehmungen ästhetische Erfahrungen, in denen die Ambivalenz der christlich geprägten Wahrnehmung durch die Konfrontation mit einer anderen Welt als der Christlichen, in deren Mitte der Glockenturm steht, aufscheint. Besonders die Erwartung und Wahrnehmung des Fußballspiels lassen den Jungen eintreten in den ‚Ich-Selbst-Zirkel‘,⁷⁶ so dass der Junge vermittelt durch solche ästhetischen Erfahrungen ‚Weltmeister‘ wird.

2. Sowohl die phänomenologisch aufgewiesene auditive Wahrnehmung der Glocken, die den Sonntag ‚einläuten‘, als auch die in ihrer Ambivalenz belegten Tast-, Geschmacks-, Hör- und Körperwahrnehmungen bezeugen auf ihre Weise noch einmal den engen Zusammenhang von allgemeiner und besonderer *aísthesis*. Die Erzählung, die als Kunstwerk ästhetisch erfahren werden will, gibt Beispiele für beide Weisen der Wahrnehmung, die allgemeine des sinnlichen Vernehmens und die besondere des freien Spiels der Einbildungskraft, das vom sinnlichen Vernehmen (*theoría*) ausgeht und in eine Selbstwahrnehmung mündet, die Veränderungen bewirkt (*práxis*).

Aísthesis als „das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas“ ist die Grundlage der phänomenologischen Methode.⁷⁷ Ihre Wertschätzung geht nach Heidegger zurück

⁷² Vgl. ebd. 55-62, Zitate: 59, 61. Von der „Sprachhölle“ ist der Junge nur dann wirklich befreit, wenn der ‚Laut‘ dezidiert als ‚Ton‘ gefasst ist: „im Singen stotterte ich nicht“ (ebd. 43).

⁷³ Ebd. 62.

⁷⁴ Ebd. 26f, vgl. das Kapitel „*Ich war ein Fisch*“, ebd. 25-28.

⁷⁵ Ebd. 62.

⁷⁶ Vgl. Mollenhauer 1996, 29f.

⁷⁷ Heidegger 1986, 33. Dieter Hoffmann-Axthelm kritisiert die Reduktion des Wahrnehmungsbegriffs auf „das schlichte, sinnliche Vernehmen“. Die phänomenologische Sinnlichkeit sei „eine unendlich geschärfte Aufmerksamkeit des Denkens, ein überwaches Hinsehen, Hinhören, das sich ständig als maximale Empfänglichkeit beweist. Der Beobachtungsreichtum überwältigt, ohne vom Fleck zu bringen, ohne wirklich zu ordnen“ (Hoffmann-Axthelm 1984, 92). Deshalb sei die Phänomenologie bloß „resignativ“ statt „emanzipativ“ (ebd.): „ihr Vorgehen selbst widersetzt sich einer gesellschaftstheoretischen Zuspitzung – zugunsten eines Umkippen in Metaphysik“ (ebd. 91). „Die konkrete gesellschaftliche Individualität wird von den Phänomenologen zugunsten angeblich viel tieferschür-

auf den Wahrheitsbegriff der griechischen Philosophie: Wahrnehmung ist immer wahr, sofern sie auf „das je genuin nur gerade *durch* sie und *für* sie zugängliche Seiende [zielt], z. B. das Sehen auf die Farben Das besagt: Sehen entdeckt immer Farben, Hören entdeckt immer Töne“. Diese Bestimmung fordert auf zu genauem Hinsehen bzw. Hinhören: Was ist dasjenige am Seienden, was von sich her einen Zugang zu mir eröffnet, durch und für mein Sehen, durch und für mein Hören? Das, was „das schlicht hinsehende Vernehmen“ entdeckt, kann nie verdeckt, „nie falsch sein, es kann allenfalls ein *Unvernehmen* bleiben, ... für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen“.⁷⁸ Das Wahrgenommene erschließt sich also nur über die Art unseres „Zugangs“ zu ihm.

Der phänomenologische Fachterminus, der diese Korrelation zwischen dem bewussten Akt des Wahrnehmens (‘Noesis’) und dem wahrgenommenen Gegenstand (‘Noema’) bezeichnet, heißt ‘Intentionalität’: „*Phänomene sind die intentionalen Bewußtseinsakte*, in denen sich das Bewußtsein auf gegebene Gegenstände richtet, und *Phänomene sind die intentionalen Gegenstände*, sofern das Bewußtsein auf sie gerichtet ist.“⁷⁹

REINHARD FEITER deutet diese Intentionalität – auch bezeichnet als Korrelation von bzw. „*signifikative Differenz* ... zwischen dem, was sich zeigt, und der Weise, wie es sich zeigt“ – ausgehend vom Erfahrungsbegriff mit BERNHARD WALDENFELS als „*responsive Differenz*“. Diese Differenz zwischen *der Antwort*, die jede Erfahrung strukturell ist, und dem, *worauf sie antwortet*, spitzt Intentionalität zu auf den Aspekt der Fremdheit: „das, *worauf* die Antwort so oder anders antwortet, geht niemals gänzlich in die Antwort ein“. Diese Deutung der Intentionalität hat zur Folge, dass

fender Wirklichkeitsstrukturen unterschlagen“ (ebd. 98). Auf diese Kritik reagiert die Phänomenologie mit einer Differenzierung ihres Begriffs von ‘Lebenswelt’, der individuelle Konkretion und strukturelle Abstraktion verbindet (s. u. 2.3.2). „Die ganze Sinnlichkeit wird am Ende verbraucht in eine Abstraktion, die nicht weniger leer ist als die technische Rationalität, gegen die sie sich wehrt, sie sei mystizistisch das Eingehen in den Grund – die deutsche Auskunft – oder die aktionistische Darstellung existentieller Freiheit. Das fügt sich ... sowohl zur gesellschaftlichen Wirkung der Phänomenologie in Deutschland wie zur politischen Praxis der französischen Existentialisten. Dieser Gebrauch muß mitgedacht werden, um die glänzenden Analysen der Wahrnehmungsaktualität nicht auch heute noch den Schritt in die gesellschaftliche Konstitution des Wahrnehmens verdecken zu lassen, vor dem sie damals zurückwichen. Von ihrer gesellschaftlichen Funktionalität befreit, ist nämlich der Sinn der Eigenständigkeit der Wahrnehmung nicht mehr positiv bestimmbar. Der phänomenologische Erfahrungsreichtum hat keinen festmachbaren soziologischen und historischen Ort“ (ebd. 93). Hoffmann-Axthelm weist hier auf ein zentrales Problem des phänomenologischen Ansatzes hin. Ich bin allerdings nicht wie er davon überzeugt, dass dieser Ansatz deshalb von vorneherein zum Scheitern verurteilt ist (vgl. ebd. 102), sondern sehe darin lediglich die Notwendigkeit, den Ansatz so zu ergänzen, wie es auch geschieht, z. B. innerhalb der Sozialphänomenologie (vgl. Schütz/Luckmann 2003; Grathoff 1989) oder im bescheidenen Bedenken dessen, was im phänomenologischen Sagen, das die Bedingungen – darunter zählt auch sein gesellschaftlicher Ort – seines Sagens mitsagt, sein gelassen werden kann (vgl. Janssen 1995). Eine reflektierte Rezeption des phänomenologischen Ansatzes für die Praktische Theologie betont dementsprechend die schöpferisch-kritische Dimension auch des Wahrnehmens (vgl. Failing/Heimbrock 1998, 283-286) bzw. die Notwendigkeit einer „*Perspektiven- und Methodenintegration*“ von phänomenologischen, „empirischen, hermeneutischen und ideologiekritischen Forschungsansätzen“ (Biehl 1998, 37; s. u. 3.) bzw. die Erweiterung der Phänomenologie in eine kontextuelle Handlungstheorie für die Praktische Theologie vermittelt einer Aufnahme der ‘hyperphänomenologischen’ „*Theorie der Responsivität*“ von Bernhard Waldenfels (Feiter 2002, 63). Ganz davon abgesehen ist natürlich zu betonen, dass es „nicht *die* Phänomenologie“ gibt (ebd.).

⁷⁸ Heidegger 1986, 33.

⁷⁹ Biehl 1998, 19. Vgl. Husserl 1993, 345-425. Vgl. Waldenfels 2001, 67-69. Mit dem Aufweis der ‘Intentionalität’ als dem „*Korrelationsapriori* von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen“ wollte Husserl sowohl den ‘Subjektivismus’ der Neukantianer als auch einen psychologischen ‘Objektivismus’ überwinden (vgl. Gadamer 1986, 246-269, Zitat: 248).

das Erfahrene bzw. Wahrgenommene in seinem Anderssein respektiert wird, dem eine „monolithische Theorie“ nicht gerecht werden kann.⁸⁰ Der Begriff ‘Antwort’ und der Vollzug des ‘Antwortens’ sind als Grundlage einer kontextuellen Handlungstheorie aufweisbar.⁸¹ Die dazu nötige Ausweitung des Begriffs erörtert Feiter in vier Schritten bis zu folgender Umschreibung von ‘Antwort’: „Sprachliches *oder* vor- und außersprachliches *Eingehen auf den Anspruch*, der sich in sprachlichen Äußerungen *oder* in einem vor- und außersprachlichen Ausdrucksverhalten kundtut.“⁸² Diese Ausweitung erlaubt es m. E. auch, das Wahrnehmen als ein originäres Antworten zu denken, das die Grundlage allen Antwortens ist.

Die ‘Intentionalität’ des Wahrnehmens zeigt, dass die in den Wissenschaften seit der Aufklärung verstärkt angestrebte radikale Trennung von Subjekt und Objekt wissenschaftstheoretisch zu problematisieren ist.⁸³ Allerdings darf ‘Intentionalität’ auch nicht oberflächlich auf „den Gedanken einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt“ reduziert werden: „Gegenüber einer solchen äußerlichen Auslegung ... ist daran zu erinnern, daß die vielbeschworene Rückkehr zu den Sachen *in eins* Rückkehr zu den sie konstituierenden Aktvollzügen ist.“⁸⁴ Die phänomenologisch im Festhalten an der ‘Intentionalität’ gerade zu vermeidende Trennung von Noema (Inhalt: Was?) und Noesis (Form: Wie?) führt in empiristischer Verengung durch eine Überbewertung der Daten (des Inhalts) entweder zur „Ausblendung der Zugangsart“ oder in funktionalistischer Verengung durch eine Betonung der äußerlich an die Gegenstände herangetragenen Verfahrensweisen (der Form) zu einer „Verschattung des Sachbezugs“.⁸⁵

Im Gegensatz zu Empirismus und Funktionalismus richtet sich Heideggers Intention auf die *intentionalen*, das heißt nur in der Einheit von Form und Inhalt wahrzunehmenden Gegenstände in ihrer „Unverborgenheit“ (*alétheia*).⁸⁶ Er übersetzt daher die Maxime der Phänomenologie: „Zu den Sachen selbst!“ in den formalen Anspruch: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“⁸⁷ Damit ist Phänomenologie formal als Methode bestimmt.⁸⁸ Als solche

⁸⁰ Feiter 2002, 154; vgl. Waldenfels 2001, 63f.

⁸¹ Das kann hier nicht präzise dargestellt werden; vgl. Feiter 2002, 152-256; Waldenfels 2001, 76f, 80-84.

⁸² Vgl. Feiter 2002, 158-160, Zitat aus dem Schema: 160 (Herv. dort fett statt kursiv).

⁸³ Vgl. Hoffmann-Axthelm 1984, 88.

⁸⁴ Moxter 2001, 94. Damit sollte auch klar sein, dass phänomenologisch mit der Betonung der Intentionalität keine naive Korrespondenztheorie der Wahrheit – wahr ist, wenn die Korrespondenz von Noema und Noesis evident ist – verfochten wird (vgl. ebd. 94f), auch wenn die evidenztheoretischen Aussagen Husserls so gedeutet wurden. Eine so missverstandene Phänomenologie wird dann sprachphilosophisch zu Recht kritisiert (vgl. ebd. 85-87). Vgl. Waldenfels 2001, 70f.

⁸⁵ Vgl. Feiter 2002, 63-73. Waldenfels bezeichnet diese beiden Positionen, die das „Paradox des Ausdrucks der Erfahrung“ (die Intentionalität oder signifikative Differenz) unzulässig auflösen, auch als „Fundamentalismus“ auf der einen Seite – der den Ausdruck (das Wie?) „als *bloße Wiedergabe*, als *reine Reproduktion* dessen, was an sich schon gesagt ist“ (die Erfahrung, das Was?) behandelt – und auf der anderen Seite als „Fiktionalismus“ bzw. „Konstruktivismus“ – „wenn der Ausdruck als *reine Schöpfung*, als *reine Produktion* verstanden wird, hinter der nichts stünde, was zur Aussprache seines eigenen Sinnes gebracht werden könnte“ (Waldenfels 2001, 75f).

⁸⁶ Heidegger leitet das griechische Wort für Wahrheit, *alétheia*, etymologisch so her, vgl. Heidegger 1986, 33.

⁸⁷ Ebd. 34. Zur historischen Genese des dieser phänomenologischen Methode zugrundeliegenden Phänomenbegriffs vgl. Moxter 2001, 88-92.

⁸⁸ Vgl. Biehl 1998, 17f.

hat sie befruchtend auf viele Wissenschaften eingewirkt.⁸⁹ Denn sie kann auf alle Gegenstände angewendet werden, wenn nur alles, was über die Gegenstände zu sagen ist, „in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt“ wird. Welche Gegenstände aber fordern von sich her eine phänomenologische Auf- und Ausweisung? Was erschließt sich ‘phänomenal’ in der Weise, dass es „in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist“?⁹⁰ „Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung?“ Heidegger antwortet: „Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, ... aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“⁹¹

BERNHARD WALDENFELS betont die Bedeutung dessen, was sich „gerade nicht zeigt“. Das Nachdenken über die Grenzen des Sich-Zeigens in allen „Grunddimensionen der Erfahrung“ – der Welt, des Leibes, des Fremden, des Selbst und der Zeit – „bildet ein entscheidendes Movens der nachhusserlschen Phänomenologie“. Diese versucht, an ihren eigenen Grenzen in der phänomenologischen Deskription der Grunddimensionen der Erfahrung aufzuweisen, „daß die Sachen selbst immer schon mit Andersheit, Fremdheit und Differenzen durchsetzt sind. Bei der Sache selbst sein heißt immer auch, woanders sein, nämlich bei dem, was sich im Sich-zeigen der Sache nicht zeigt, was sich dem Blick entzieht.“⁹²

3. In meiner ‘Auslegung’⁹³ des ersten Kapitels der Erzählung von Delius habe ich versucht, an dem Text, wie er sich zeigt, das aufzuweisen, was sich dem schnellen Blick „zunächst nicht zeigt“: in direktem Kontakt zum literarischen Text habe ich die Eigenart der Wahrnehmung des Jungen, wie er das Glockengeläut am Sonntag *hört*, beschrieben – im Bewusstsein darüber, dass dieses Aufweisen neue Fragen aufwirft, weil sich immer etwas „dem Blick entzieht“. „Wesenhaft“ zum Wahrnehmen des Jungen „gehört“ gleichwohl – und zwar so, „daß es Sinn und Grund“ der konkreten auditiven Wahrnehmung des Jungen deutlich werden lässt – was allgemein Hörerlebnisse bestimmt: Eindringlichkeit, Impulsivität (Akkordanz-Diskordanz) und Voluminosität des Schalls. Diese Eigenschaften auditiven Wahrnehmens wurden

⁸⁹ Vgl. z. B. Herzog/Graumann 1991/Hg. In diesem Sammelband über „Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften“ (Psychologie, Soziologie, Pädagogik usw.) spielt bezeichnenderweise die Theologie keine Rolle. Zur Problematik der theologischen ‘Anwendung’, die etwa in Heideggers Ablehnung einer ‘phänomenologischen Theologie’ zum Ausdruck kommt, vgl. Feiter 2002, 77-79. Vorarbeiten zu einer ‘Phänomenologie des Glaubens’ sieht Feiter bei Klaus Hemmerle und Eilert Herms (ebd. 78); zu diesem Problemzusammenhang vgl. bes. Wohlmuth 2000; Failing/Heimbrock/Lotz 2001/Hg.; s. u. 3.

⁹⁰ Heidegger 1986, 37.

⁹¹ Ebd. 35. Michael Moxter bezeichnet den „Adäquatheitsstandard ..., der zur phänomenologischen Beschreibung gehört“ als „[p]räsidentische Ungenauigkeit“: Diese werde „dort nötig ..., wo sich dem Seienden noch nicht auf den Kopf zusagen läßt, unter welchen Begriff es fällt, in Fällen also, in denen Unbestimmtheit zur Gegebenheitsweise selbst gehört“ (Moxter 2001, 92).

⁹² Waldenfels 2001, 75.

⁹³ „Auslegung“ ist nach Heidegger „der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription“ (Heidegger 1986, 37); im Gegensatz dazu sieht Biehl „*phänomenologisch orientierte Methoden und hermeneutische Methoden ... komplementär aufeinander bezogen*“. Phänomenologie schreibe den Phänomenen den ihnen zugrunde liegenden Sinn kreativ zu (‘Einlegung’ von Sinn), wobei sie im Blick auf transzendente und existentielle Grundstrukturen am Historischen nicht interessiert sei, Hermeneutik interpretiere „den vorgegebenen *Sinn* der Sache“ (‘Auslegung’ von Sinn), wobei sie „die historische Dimension der ‘Sache’“ betont und damit „raumzeitliche Perspektivität gewinnt“ (Biehl 1998, 37f).

ausgewiesen an der literarischen Vorlage, am Beispiel der Wahrnehmung von Glockentönen. Zudem habe ich Hinweise gegeben, in welche Richtung eine Aufweitung jener Ambivalenz durchzuführen wäre, die fast allen Wahrnehmungen speziell des Jungen zu „Grunde“ liegt und deren „Sinn“ im Gesamtzusammenhang des literarischen Textes „ausmacht“. So wurde die ‚Intentionalität‘ des Jungen sichtbar, die Weise, wie die Phänomene „in der situativen Jeweiligkeit subjektiv“ sich ihm zeigen,⁹⁴ gerade auch in ihrer ambivalenten Fremdheit: Die Glockenschläge, auf die er zunächst mit Abwehr ‚antwortet‘, gehen nicht in dieser Antwort auf, sondern führen auch noch zu einem anderen ‚antwortenden Handeln‘ (Feiter): der imaginativen Wahrnehmung und Freiheitserfahrung.

*Schönheit, so zeigt sich, ist Vorurteil –
ein Vorurteil des Zeitgeistes, auf alle Fälle jedoch ethnisches Vorurteil.
Afrikanische Kunst galt als hässlich,
bis Carl Einstein und Picasso sie mit neuen Augen sahen.
Die Musik der nordamerikanischen Schwarzen galt als barbarisches Neger-Gelärme,
bis Strawinsky und andere sie mit neuen Ohren hörten.*
Kurt Marti

2.2 Die Gebundenheit des Wahrnehmens und seine Sehnsucht nach ‚Epoché‘

Die visuelle Wahrnehmung des Jungen steht in derselben Ambivalenz wie alle seine Wahrnehmungen. Doch ein entscheidender Unterschied zwischen dem Gesichtssinn und den anderen Sinnen verleiht dem Sehen einerseits einen ‚revolutionären‘ Zug, vor allem im Gegensatz zum Gehör: Das Auge ist *freier* als das Ohr. Das liegt an der „Strahligkeit“ des „raumdominanten“ Blicks.⁹⁵ Dieser wendet sich dem (gewählten) Gegenstand selbst zu oder entzieht sich ihm. Wir können unsere Augen schließen oder sie abwenden von dem, was wir nicht sehen wollen. Die frei gewählte Distanz erleichtert den Widerspruch zum Gesehenen. Andererseits ist der Sinneseindruck über das Auge oft so *prägend*, dass es schwer ist, sich davon wieder zu lösen und unvoreingenommen an die Gegenstände heranzukommen. So bestimmt etwa ein Holzschnitt von Schnorr von Carolsfeld die Perspektive des Jungen auf die Erzählung der Beinahe-Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham.⁹⁶ Das optisch Erfasste dominiert häufig alle anderen Sinneswahrnehmungen, etwa: „Was unappetitlich aussieht, schmeckt einfach nicht.“⁹⁷ Die Ambivalenz von Dominanz und Unterordnung, die aus der Distanz bildenden Kraft des Sehens erwächst,

⁹⁴ Biehl 1998, 19.

⁹⁵ Vgl. Schneider 1989, 261-263; zur „Ästhesiologie des Sehens“ vgl. ebd. 260-283.

⁹⁶ Vgl. Delius 1994, 74-78 (bezogen auf Gen 22); vgl. auch den Eindruck, den die Illustration des Turmbaus zu Babel auf den Jungen macht, ebd. 58 (bezogen auf Gen 11). Zur Wirkung der Illustrationen des Nazareners Schnorr von Carolsfeld (1794-1872; seine Bilderbibel erschien 1852-1860) vgl. Johannsen 1981, 25-29 (bezogen auf Gen 4). Johannsen konstatiert, „daß dieses Bild [der Entwicklung des Opferrauchs bei den Opfern Abels und Kains] bei der Arbeit mit dem biblischen Text immer wieder durchbricht, obwohl es dort keinen Anhalt hat“ und kritisiert, dass „das religiöse Bild ... zum Vehikel bürgerlicher Erfolgsethik“ instrumentalisiert werde (ebd. 28). Obwohl die Illustrationen Schnorr von Carolsfelds heute nicht mehr didaktisch eingesetzt werden, „wirken durch diese in Gang gesetzte Interpretationen vermutlich noch lange nach“ (ebd.; wie etwa die Interpretation von Gen 22 in der Erzählung von F. C. Delius). Auch ikonographisch sind die Holzschnitte einflussreich gewesen; Johannsen weist etwa „in einem modernen Bibelcomic analoge Grundmuster“ nach (ebd. 29).

⁹⁷ Hoffmann-Axthelm 1984, 36.

ist auch die Ambivalenz der Wissenschaft,⁹⁸ deren zentrale Sinnesmodalität das Sehen ist. Wörter wie 'Theorie' und 'Idee' wurzeln etymologisch im griechischen Wort *'horáo'*, das im Aktiv mit „sehen“ oder „sehend sein“ (intransitiv) und im Passiv außer mit „gesehen werden“ auch mit „sichtbar werden“ oder „sich zeigen“ übersetzt werden kann;⁹⁹ 'Intentionalität' lässt grüßen.

1. Die für das wissenschaftliche Erfassen eines Gegenstandes erforderliche Distanzierung zwischen Subjekt und Objekt wäre über das zeitdominante Gehör unmöglich zu erreichen. Die Erzählung verdeutlicht die enge Bezogenheit von Hörendem und Gehörtem an der gewaltsamen Eindringlichkeit der Glockenschläge gleich zu Beginn. Ungefähr in der Mitte der Erzählung, bei der Beschreibung des Mittagessens und anlässlich des Bedenkens der das Essen im Danklied einleitenden Aufforderung *„Oh schmecket und sehet“*,¹⁰⁰ artikuliert der Junge im Rückblick, aus der Perspektive des erwachsenen Ich-Erzählers, dass das, was ihm als 'Glauben' eingepflichtet wurde, die Möglichkeit eines freien 'Sehens' korrumpiert habe. Sein Weltmeister-Werden wird aus dieser Perspektive zu verstehen sein als ein erster Schritt zur Selbstbefreiung aus erworbenen Wahrnehmungszwängen, besonders bezüglich des Sehens: *„Das Sehen galt nichts, selig sind, die nicht sehen und doch glauben, auf das Sehen kam es nicht an. Auf allem, was zu sehen war, lag der Nebel des Glaubens, ich sah nicht, was war, sondern sah, was sein sollte, mein Blick war durch den Gottesblick verzerrt oder getrübt, Wahrnehmungen im voraus verfälscht von dem, was ich wahrzunehmen hatte, meine Augen waren nicht meine Augen, sondern manipulierte Organe, in die zu viel von der Sichtweise der Eltern einoperiert war. Ich sah nicht, ich glaubte nicht, ich träumte dahin.“*¹⁰¹

Das Zitat aus Joh 20,29 bezieht sich auf den Glauben an den auferstandenen Jesus. Der zweifelnde Thomas kann nicht glauben, dass Jesus lebt, wenn er dessen tödliche Wunden nicht sieht und betastet (vgl. Joh 20,25). Der empirischen Verifikation widerspricht der Glaube, der die „Unverfügbarkeit des Auferstandenen“ akzeptiert. Im „Verzicht auf das Anfassen“, den Jesus zuvor bereits von Maria Magdalena gefordert hat (vgl. Joh 19,17), beweist nun auch Thomas seinen Glauben: Er führt das, wovon er seinen Glauben abhängig machen wollte, nicht aus, obwohl er es könnte. Stattdessen bekennt er Jesus als seinen „Herrn und Gott“ (Joh 20,28).¹⁰² Der Sinn, die an die Auferstehung Glaubenden selig zu preisen, ist begründet also in einem Schutz des Unbedingten, das durch Bedingungen selbst bedingt würde. Selig macht nur Unbedingtes, zu erfassen allein in einem Glauben, der keinerlei Bedingungen stellt, sondern Gnade, Geschenk ist.¹⁰³

⁹⁸ Zu den Folgen dieser Ambivalenz, die auch als „Dialektik der Aufklärung“ bestimmt werden kann, vgl. Horkheimer/Adorno 1988; auch das Wort 'aufklären' und stärker noch die Nutzung der Lichtmetapher in anderen Sprachen (the enlightenment, siècle des lumières) verraten eine Abhängigkeit vom optischen Modus. Damit einher geht eine Vernachlässigung der Sinnlichkeit des Menschen auch im Bildungssystem; vgl. dazu grundlegend Rumpf 1988.

⁹⁹ Vgl. Gemoll 1965, 548.

¹⁰⁰ Delius 1994, 66, 69, 71.

¹⁰¹ Ebd. 72.

¹⁰² Blank 1977, 189.

¹⁰³ Ein aufschlussreiches Gedankenexperiment dazu bei Johannes Fischer: Jesus verlässt seine Jünger am Himmelfahrtstag nicht, sondern lässt seinen Auferstehungsleib wissenschaftlich untersuchen und jeweils neu nach den neuesten Methoden bestätigen, wodurch seine Kirche regen Zu-

Diese Sinnspitze des Bibelwortes wird in der Erfahrung des Jungen geradezu in ihr Gegenteil verkehrt, indem das Wort aus seinem Zusammenhang gerissen und auf die gesamte visuelle Wahrnehmung bezogen wird: Das Sehen insgesamt „gilt nichts“, der Glaube vernebelt „alles, was zu sehen ist“, „verzerrt“ oder „trübt“ den Blick, „verfälscht Wahrnehmungen *im voraus*“. Drastisch die Beschreibung, wie der Junge körperlich davon gezeichnet ist; das jedem Menschen ureigenste, das individuelle Leibsein, ist von außen verändert: Sein Leib ist nicht sein Leib, seine Augen sind nicht seine Augen, „sondern *manipulierte Organe*, ... zu viel von der Sichtweise der Eltern *einoperiert*“ in sie. Wie kann sich der Junge gegen die „Sichtweise der Eltern“ und gegen den „Gottesblick“ wehren, wie kann er zu eigener, authentischer Wahrnehmung gelangen?

Das Kapitel „*Ich war Isaak*“ verdiente in diesem Zusammenhang eine eingehende Analyse, insofern sich hier beide Perspektiven sehr deutlich zeigen: sowohl die Abhängigkeit von der „Sichtweise der Eltern“ – dem im Bild Schnorr von Carolsfelds dargestellten Glaubensgehorsam Abrahams – als auch die daraus hervorbrechende eigene Perspektive – dem ebenso im Bild zum Ausdruck gebrachten ungeheuerlichen Schrecken des Kindes über den mordbereiten Vater.¹⁰⁴ Die eigene Sicht, die Identifikation mit dem Schrecken Isaaks – bis zu der Phantasie, dass „der Engel zu spät“ kommt¹⁰⁵ – wird in der Betonung des „Ungeheuerlichen“, das Gen 22 schildert, Anlass zu einer Kritik des Glaubens an Gott: „das *Ungeheuerliche* war bereits geschehen, obwohl der Mord gerade noch abgewendet war, das *Ungeheuerliche* war das Spiel mit der Grausamkeit ... das *Ungeheuerliche* war, daß der Schrecken des Kindes keine Rolle spielte.“¹⁰⁶ Der Junge fühlt sich „allein“ gelassen von einem Gott, der selbst als ‘Ungeheuer’ erscheint: diese Konsequenz ist allerdings ausgespart, denn sie wäre für den Jungen eine ungeheuerliche Blasphemie, auch wenn sie sich aus seiner Perspektive geradezu aufdrängt (und sich dem Leser – als von ihm zu füllende ‘Leerstelle’ – wohl auch aufdrängen soll¹⁰⁷).

lauf erhält: „Von so viel Glanz betäubt merkten die Menschen gar nicht, daß in Wahrheit etwas Schreckliches geschehen war: Sie hatten sich ihres Heilandes bemächtigt. ... Er, der gekommen war, um sie aus den Gefangenschaften dieser Welt zu erlösen, war nun selbst ein Gefangener ihrer Wissenschaft geworden, zu einem Objekt ihrer wissenschaftlichen Forschung degradiert. Und unter den kalten Augen der Wissenschaft wurde aus ihm ein miraculöses Wesen im fernen Rom, ein irgendwie unerklärliches Phänomen, über das die Welt ins Staunen geriet. (...) ‘Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende’ – so hatte er einst seinen Jüngern verheißen. Nun war er alle Tage bei den Menschen, und in Wahrheit war er bei niemandem.“ Weil Jesus diese für ihn unerträgliche Situation im Gegensatz zu den Menschen in aller Schärfe wahrnimmt, verschwindet er von der Erde und hinterlässt die Kirche in eine „Zeit großer Not“: in die Situation unserer Gegenwart (vgl. Fischer 1989, 17-20, Zitat: 19). Vgl. zu einer religionsdidaktischen Umsetzung dieses Gedankenexperiments: Brieden 2014.

¹⁰⁴ Vgl. Delius 1994, 74-78. Hier wird nochmals die Ambivalenz der Vaterfigur offenbar, die Gott selbst (vgl. ebd. 48) oder den für den Sohn gefährlichen Abraham, seltener „das Kind in sich“ (ebd. 49) repräsentiert. Das Vaterbild des Jungen wäre für eine psychoanalytische Interpretation der entscheidende Schlüssel; nicht weniger interessant ist allerdings auch das (in erster Linie durch non-verbale Interaktionen geprägte) Verhältnis zur Mutter, das mir durch eine mangelnde „Spiegelkommunikation“ belastet zu sein scheint (zu diesem zentralen Begriff psychoanalytischer Säuglingsforschung etwa bei D. W. Winnicott vgl. Heimbrock 1998c, 131-133, Wahl 1994, 161-197).

¹⁰⁵ Delius 1994, 78. Die Bedeutung dieser Phantasie wird durch dreimalige Wiederholung verdeutlicht (ebd. 77f); in der Tat kommt doch immer dann, wenn ein Unglück passiert, „der Engel zu spät“: die Phantasie wird bestätigt durch die Wirklichkeit und verdeutlicht damit die Ambivalenz der Rede von (Schutz-)Engeln, wenn ein Unglück so gerade noch verhindert wird.

¹⁰⁶ Ebd. 78; Herv. N. B.

¹⁰⁷ Vorbereitet durch die zuvor dreimal gestellte Frage: „was für ein Gott“ das sei, der „Väter foltert“, indem er „das Schlachten der eigenen Kinder befiehlt“ und „zum Lügen“ zwingt (ebd. 77).

Der Junge versucht also, sich sowohl dem manipulierten Sehen als auch dem vorgegebenen Glauben zu entziehen und stattdessen eigene Vorstellungen zu bilden, die allerdings wie in Träumen primär visueller Art sind: „Ich sah nicht, ich glaubte nicht, ich *träumte dahin*.“ Aber auch die Träume, in denen er sich von der vorgegebenen Sichtweise trennt, etwa in der Schreckensvision seiner Identifikation mit Isaak, bleiben geprägt „von dem Gottesgebäude, in dem Vater und Mutter und Onkel, Großvater und Großmutter und eine endlose Zahl von Vorfahren ihren Lebenssinn gefunden haben“. Der Junge kann eben „nicht pfeifen auf das alles“, was ihm sowohl, verkörpert in seinem Stottern, „die Sprache“ verschlägt,¹⁰⁸ als auch, wie zu Beginn die Glockenschläge aus dem „Gottesgebäude“, Anlass zu Freiheitsträumen wird.

Wohin aber bringt ihn sein Träumen? Kommt er durch es näher an die Wahrheit der Phänomene heran, die in ihrer Unverborgenheit wahrzunehmen ihm „einoperierte“ Sichtweisen verweigern?

2. Die Abhängigkeit unseres Wahrnehmens von Vorurteilen, wie sie der Junge als Abhängigkeit von den Sichtweisen anderer erfährt, ist eine Basisannahme innerhalb der phänomenologischen Methode. Sie versucht, im Wahrnehmen die Art und Weise des Wahrnehmens selbst wahrzunehmen, etwa die spezifischen Wahrnehmungsweisen des Sehens oder Hörens, aber auch die Abhängigkeit des Wahrgenommenen vom Standort, von dem aus jeweils wahrgenommen wird. Aus der dabei wahrgenommenen Perspektivengebundenheit jedes Wahrnehmens erwachsen *zwei kritische Impulse*, die gemeinsam die phänomenologische Methode bestimmen: ein Impuls führt über ‘imaginative Variationen’, der andere über eine ‘Einklammerung’ vorurteilsbestimmter Einstellungen zu einer „systematischen Reinigung der Phänomene von Zufallsgegebenheiten“, zur sogenannten ‘Reduktion’.¹⁰⁹

Der zuerst genannte kritische Impuls wendet sich gegen eine Überbewertung oder gar Absolutsetzung vereinzelter Wahrnehmungen: Sie allein können Wahrheit nicht erschließen. Nur über vielfältige Komplexe von Wahrnehmungen (inklusive Imaginationen), gewonnen unter Beteiligung aller Sinne von unterschiedlichen Standorten aus, sind Phänomene in ihrer Unverborgenheit aufzuspüren. Eine solche methodische Wahrnehmungsvervielfältigung ist ein schöpferischer Prozess, der aber nicht bloß Wahrnehmungen generiert, sondern sie zugleich methodisch ordnet: Die einzelnen Wahrnehmungserlebnisse müssen auf die ihnen gemeinsame *Struktur* reduziert werden. Der phänomenologische Fachterminus dafür lautet ‘eidetische Reduktion’, also eine ‘Rückführung’ auf das ‘Wesen’, das Sinn und Grund eines Phänomens ausmacht: „Das jeweils vorgegebene Phänomen wird in seinen möglichen Formen und Gestalten frei variiert. Was sich nach dem Durchspielen der Erfah-

¹⁰⁸ Delius 1994, 58.

¹⁰⁹ Biehl 1998, 19. Im Folgenden schließt die Rede von ‘Reduktion’ zumeist alle Formen der Reduktion ein: die oben benannte ‘phänomenologische Reduktion’ die sich methodisch als ‘eidetische Reduktion’ vollzieht und zu einer ‘transzendentalen Reduktion’ führt (vgl. ebd. 19-21; zu einer genaueren Differenzierung zwischen eidetischer und transzendentaler Reduktion vgl. Waldenfels 2001, 69-71); zur Kritik am Konzept der Reduktion, das ein Subjekt unausgewiesen voraussetze, vgl. Zilleßen 1999, 72-77 (aus neostrukturalistisch-dekonstruktivistischer Perspektive).

rungsbedingungen und Erfahrungskontexte, in der Vielfalt der Variationen als *'invariant'* durchhält, kann als Wesen gelten.¹¹⁰

Dieses Verfahren ist insofern nicht unproblematisch, als mit Bernhard Waldenfels kritisch zu fragen ist, „ob es einen einzigen invarianten Gesichtspunkt gibt oder ob nicht jeder Gesichtspunkt auf einer Selektion beruht und mit einer entsprechenden Kontingenz behaftet ist.“ Dann hätten „wir es stets mit einer *Variation von Strukturen* zu tun, die auf relativen, aber unüberwindlichen Differenzen beruhen...“.¹¹¹ Auf eine solche Reduktion als „Variation von Strukturen“ läuft auch der andere kritische Impuls hinaus, der alle Wahrnehmungen auf jene Annahmen hin befragt, die ihnen zu Grunde liegen. Es geht darum zu lernen, sich der gewohnten Vorurteile zu enthalten. Eine solche enthaltende Haltung nennt Husserl *'Epoché'*.¹¹² Diese *Epoché* ist eine phänomenologische Einstellung, „in der der naive weltbezogene Seinsglaube außer Vollzug gesetzt wird“, und zwar so, dass die Welt und die *'natürliche Einstellung'* zu ihr nicht ausgeschaltet, sondern „lediglich eingeklammert [werden], um deren Wesen erforschen zu können. Die phänomenologische Einstellung bleibt auf die natürliche Einstellung angewiesen“.¹¹³ Insofern die Phänomenologin versucht, ihre vorurteilsproduktiven *'natürlichen'* Interessen und Beteiligungen an dem untersuchten Phänomen *'einzuklammern'*, sich also der subjektiv-individuellen und damit zufälligen Zugaben zum beobachteten Gegenstand zu enthalten, ist *Epoché* die phänomenologische Erkenntnishaltung, in der sich *'Reduktion'* vollzieht, wodurch das Phänomen in seiner Unverborgenheit in den Blick rückt.¹¹⁴

3. Der Junge versucht, sich im Träumen der gewohnten und vorurteilsbehafteten Wahrnehmungsweisen des Sehens und Glaubens zu enthalten. Solange es ihm gelingt, Sehen und Glauben als quasi *'natürliche'*, anerzogene Einstellungen *'einzuklammern'*, findet er sich in einem Zustand, der einer *'Epoché'* durchaus ähnelt. Zwar geht es dem Jungen nicht im Sinne phänomenologischer Wissenschaftlichkeit um eine *'eidetische Reduktion'*. Ganz im Gegenteil dazu sind die träumerischen Imaginationen des Jungen durch eine Vielzahl subjektiver Zugaben *'verunreinigt'*.¹¹⁵ Aber trotzdem: Zu allgemein gültigen Einsichten kommt der Junge gerade in seinen ästhetischen Erfahrungen. Sie sind es, die seinen Erfahrungen insgesamt eine authentische Struktur verleihen, insofern er sich durch sie von seinen Wahrnehmungsgewohnheiten emanzipiert. Wie auch für die *Epoché* charakteristisch, schaltet der Junge die Welt des Sehens und Glaubens dabei nicht aus. Selbst die Gewaltigkeit der Manipulationen dieser Welt, wie sie zu Beginn in den Glockenschlägen deutlich wird, hält ihn nicht davon ab, diese Welt zum Ausgangspunkt ei-

¹¹⁰ Biehl 1998, 20. Vgl. Husserl 1985, 255-270 (ein Textauszug aus „Erfahrung und Urteil“, posthum 1938 von Ludwig Landgrebe veröffentlicht).

¹¹¹ Waldenfels 2001, 70.

¹¹² Vgl. Husserl 1985, 131-195 (aus einem Text von 1913). Vgl. Biehl 1998, 17, 19. *'Epoché'* „bedeutet wörtlich *'Innehalten'*, nämlich: mit dem Vollzug des Seinsstellungnehmens“. Husserl hatte diesen Begriff aus der „antiken Skepsis aufgenommen“ (Held 1985, 36).

¹¹³ Biehl 1998, 19f.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 19.

¹¹⁵ An dieser Stelle werden die Grenzen der Korrelation von Kunstwerk und phänomenologischer Methode deutlich: Das Kunstwerk zeigt zwar die Richtung an, in die auch eine phänomenologische Methodik tendiert, es ist aber selbst keine Anleitung zu einer philosophischen Methode, die in wissenschaftlicher Einstellung zu beurteilen ist.

ner ästhetischen Erfahrung zu machen. Solange er „mit dem Glockenklang dahin“ zu fliegen vermag, erfährt er sich als strukturell frei, was seiner eigenen träumerischen Phantasie von Freiheit entspricht. Der Traum endet, wo die Einklammerung der gewohnten Sicht- und Glaubensweise gestört wird, indem diese sich extern in den „Ohrfeigen“ der „Glockenschläge“ gewaltsam zurückmeldet und dabei intern eine „schüchterne Wut“ hervorruft, „so weit von den eigenen Phantasien entfernt zu sein“.¹¹⁶

Hier zeigt sich, dass dem Jungen die ‘Epoché’ zunächst nur kurzfristig gelingt, weil er seine überkommene Sicht- und Glaubensweise nicht in die Struktur von Freiheit integrieren kann, die er sich erträumt, obwohl die ästhetische Freiheitserfahrung paradoxerweise vom Gewohnten – dem sonntäglichen Glockengeläut etwa – ihren Ausgang nimmt. Eine wirklich freie, emanzipierte Haltung setzte voraus, der Junge würde auch das, was ihm „manipuliert“ erscheint – die Wahrnehmungen durch seine eigenen ihm fremd erscheinenden Augen, die „einoperierte Sichtweise der Eltern“ – vorurteilsfrei in das Arsenal jener Wahrnehmungen übernehmen, über deren Vielfalt erst eine ‘eidetische Reduktion’ die strukturelle Wahrheit erschließen könnte. Aber dafür erscheint ihm die überkommene Sicht- und Glaubensweise noch zu übermächtig, zu gewaltsam, zu einengend.

Selbst die imaginative Identifikation mit Isaak, die den Gewalt und Lüge fordernden Gott sowie den einengenden Gehorsam gegenüber einem solchen übermächtigen Wesen in Frage stellt, jene „Quällust eines Allmächtigen“ und jenen „traurige[n] Gehorsam seines Dieners“,¹¹⁷ führt letztlich zu einer allgemein gültigen Einsicht: Ein Gott, der ‘Ungeheuerliches’ verlangt, für den „der Schrecken des Kindes keine Rolle spielt“, ist selbst ein ‘Ungeheuer’. Dass der Junge diese Einsicht nicht selbst formuliert, weist darauf hin, dass es ihm noch nicht möglich ist, das ihm überlieferte Gottesbild dauerhaft ‘einzuklammern’: Noch befürchtet der Junge, es gebe „kein Entkommen vor dem Foltergott“; dessen „alles überragende[s], allgegenwärtige[s] Auge...“, das irgendwo im Himmel hing und alles sah und nicht gesehen wurde“, würde die Blasphemie wahrnehmen, der „Foltergott“ würde ihn bestrafen.¹¹⁸ Aber wie ist die überkommene Sicht- und Glaubensweise, hier bezüglich des einseitigen und darum falschen Gottesbildes eines ungeheuren und zu fürchtenden Herrschers, emanzipatorisch zu überwinden?

Erst die veränderte Wahrnehmung des Überkommenen aus der Perspektive der Fußballwelt zeigt dessen begrenzte Macht und Geltung. Diese Wahrnehmung erst ermöglicht es dem Jungen, die Übermacht des Überkommenen zu meistern. Damit angedeutet ist die Hoffnung, es dauerhaft ‘einklammern’ und in seinem Wert als Perspektive, die wiederum vor Einseitigkeiten anderer Perspektiven schützt, würdigen zu können.

Damit wäre an dieser Stelle das Wahrnehmen von ‘Strukturen’ durch ‘eidetische Reduktion’ via ‘Einklammerung’ und ‘Variation’ als zentrale methodische Möglichkeit der Phänomenologie konkretisiert, um im Verweilen bei den intentional erfassten Phänomenen ihrer ‘Unverborgenheit’ ansichtig zu werden; darüber hinaus kommt dem Begriff der ‘Lebenswelt’, deren Wahrnehmung die Einsichten in die abstrakten

¹¹⁶ Delius 1994, 9f (s. o. 2.1.1).

¹¹⁷ Ebd. 78.

¹¹⁸ Ebd. 58, 15.

Strukturen sowohl voraussetzen als auch anzielen, eine hohe Bedeutung zu. Dieser Begriff beinhaltet nämlich sowohl die strukturelle Abstraktion als auch die weltliche Konkretion. „‘Lebenswelt’ soll die verschiedenen Problembereiche phänomenologischen Denkens zur universalen Einheit vermitteln.“¹¹⁹

*Lassen wir „die Lehre vom Schönen“. Niemand bedarf ihrer.
Wenn schon Ästhetik, dann im ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes
„aisthesis“: sinnliche Wahrnehmung, sinnliche Erfahrung.
Die Frage könnte dann lauten:
Inwiefern vermag christlicher Glaube die Sinne zu verlebendigen,
ästhetische Gewohnheitsreflexe und Vorurteile wegzuschmelzen?
Kurt Marti*

2.3 Die Freiheit des Wahrnehmens und seine Sehnsucht nach ‘Lebenswelt’

Insofern die ‘Gegebenheit’ der Lebenswelt eine Transzendentalie ist (als Bedingung der Möglichkeit von Dasein überhaupt, das sich ‘immer schon’ in einer konkreten Lebenswelt vorfindet), mag sich eine ‘Sehnsucht’ nach ihr erübrigen: ‘Lebenswelt’ ist doch schon da. Aber dieses formale Verständnis (ihr ‘dass’) bleibt phänomenologisch doch gebunden an konkrete Inhalte (ein qualitatives ‘was’). In diesem qualitativen Sinn versteht Bernhard Waldenfels „‘Lebenswelt’ ... als »Ausdruck einer Sehnsucht nach dem verlorenen Ursprung«“.¹²⁰

Imaginatives Wahrnehmen vereint in der Vielfalt der Sinnesmodalitäten Wahrgenommenes mit gedanklicher Vorstellungsbildung, meistens unter der Dominanz des visuellen Wahrnehmens. Ausgehend von einem konkreten Gefüge sinnlicher Wahrnehmung (z. B. der Glockenklänge in ihrer Wirkung auf den ganzen Körper) bildet der Junge Vorstellungen, die sich primär visuell repräsentieren lassen (z. B. der Flug über das Dorf, seine ‘Lebenswelt’), auch wenn er sie subjektiv ‘ganzheitlicher’ erfährt, eben als einen Komplex imaginativer Wahrnehmungen.

Während zu Beginn der Erzählung die dröhnenden Glockentöne imaginative Wahrnehmungen des Jungen ausgelöst haben, steht zwar am Ende der Erzählung wiederum eine auditive Wahrnehmung im Zentrum, diesmal aber eine „ganz leise“. Um den durch das sonntägliche „Ruhegebot“ geforderten und durch zahlreiche Regeln sorgsam gehüteten „Mittagsschlaf“ seiner Familie nicht zu stören, darf der Junge die Radioübertragung am einzigen Empfangsgerät des Hauses im Arbeitszimmer des Vaters „nur leise hören, das war die Bedingung“.¹²¹ Während der Junge also am Morgen durch eindringliche ‘Klänge’ (‘Geräusche’ mit ‘tonalem’ Charakter) geweckt wird, hört er nun leise, den Schlaf der anderen respektierende ‘Laute’, die eben über das ‘Tonale’ hinaus eine ‘verlautbarte’ Bedeutung haben. Diesem Gegensatz der die Erzählung rahmenden Hörerlebnisse entspricht auch ihre jeweilige Wirkung: Die Stille nach dem Glockengeläut ist „wohltuend“; die Stille „nach dem Jubellärm von Bern“ verletzt den Jungen und verwandelt „den Sieg beinah zurück ... in einen schäbigen Betrug“.¹²²

¹¹⁹ Biehl 1998, 21. Vgl. Husserl 1986 (eine von Klaus Held herausgegebene Textsammlung, welche die Entwicklung der Lebenswelt-Problematik im Denken Husserls nachzeichnet).

¹²⁰ Zitiert nach Feiter 2002, 123.

¹²¹ Delius 1994, 79, 88.

1. Die imaginative Wahrnehmung der Radiosendung ist vorbereitet durch eine besondere visuelle Wahrnehmung: Während seine Familie schläft, verlässt der Junge die „verordnete Stille“ des Hauses, um die „knapp zwei Stunden bis zur Radiübertragung“ zu überbrücken, und läuft „den Hutzberg hinauf“. ¹²³ Von dort oben, außerhalb der Macht des Glockenturms, gelingt es ihm, die Sicht- und Glaubensweise der Eltern 'einzuklammern', und er erlebt „das Glück, hinabzuschauen und die kleine Welt da unten mit eigenen Blicken zu ordnen“, einem Über-Blick, der „ohne zu stottern darüber hin“ schwebt, über jene Welt, in der er „wie in einem Spiegel“ sich selbst erblickt. ¹²⁴ Aus dieser Perspektive, von oben herab auf seine dörfliche 'Lebenswelt', gelingen dem Jungen subtile Wahrnehmungen der Nachkriegs-Atmosphäre: „Dunkles und Dumpfes“ der jüngsten Nazi-Vergangenheit und ihrer Opfer-Täter-Geschichte einerseits; der 'Trost' wirtschaftlichen Aufschwungs und gesicherten Friedens direkt an der deutsch-deutschen Grenze – „auf die Amis war Verlaß“ – andererseits. ¹²⁵ Nach dieser Erholung „von Gebeten und Altären, von Messern und Opfern und von der erzwungenen Ruhe“ ist der Junge bereit, endlich das wahrzunehmen, worauf er sich schon den ganzen Tag über gefreut hat.

Das Hören der Rundfunkübertragung lässt dem Jungen einen breiten Raum imaginativen Wahrnehmens. Er kann sich „auf den Regen“ in Bern einstellen; sich der „Gemeinde der Fußballanhänger“ anschließen; sich nach dem schnellen Führungstor der Ungarn „ertappt“ fühlen, im „Hochgefühl am Radio“ nicht konzentriert genug gewesen zu sein und dadurch selbst „den Gegenschlag ausgelöst“ zu haben; im magisch-grünen „Auge“ des Radios den Ball imaginieren, den er seinen „Spielern“ zuschiebt; sich selbst als „Ball“ im „schwarzweißen“ Spiel fühlen; ¹²⁶ sich mit einzelnen Spielern identifizieren, besonders mit dem „Mittelläufer“ Werner Liebrich; ¹²⁷ usw.

Es ist hier nicht der Raum, der Vielfalt dieser Imaginationen im Einzelnen nachzuspüren; von ihrer Wirkung her werden einige gleich kurz benannt. Deshalb zunächst zur Wirkung der Radiosendung, die mit dem Gewinn der Fußballweltmeisterschaft für Deutschland endet: Der Junge ist sehr „ergriffen“, „ein Schauer im Rücken“ lässt „den Körper aufzittern“, er weint „Tränen“ einer „Freude“, die er allerdings mit niemandem aus seiner Familie teilen kann. Ganz im Gegenteil, „ich fühlte deutlich, daß es mir für fast zwei Stunden gelungen war, dem sonntäglichen Alarmzustand, dem Vaterkäfing, den unsichtbaren Gottesfallen entronnen zu sein, und wußte, daß diese

¹²² Ebd. 10, 119.

¹²³ Ebd. 79, 80, 82. Der Junge erfährt die Sinnlichkeit seines Laufens nicht als „Flucht“, sondern als „die in Bewegung geratene Sehnsucht, die angestaute Gottgefälligkeit abzuwerfen und in einer grünen, helleren Umgebung aufzuatmen“ (ebd. 81). Zur Körperbewegung als fundamentaler Sinneswahrnehmung und ihrer Bedeutung innerhalb des imaginativen Wahrnehmens vgl. Schnurnberger 1996.

¹²⁴ Delius 1994, 82, 83f. „Es tat gut, mit den Blicken alles zu berühren und zu verschönern, es tat gut, die Macht der Eltern zurechtgerückt zu sehen in den Maßstab des Dorfes, ins Gefüge der anderen Fachwerkbauten, Bäume und Dächer, und es beruhigte mich, auf das Haus der Vorschriften, in dem sie nun in ihre Mittagsruhe eingepfercht lagen, hinabzuschauen“ (ebd. 82f).

¹²⁵ Vgl. ebd. 84-88 (Zitate: 86, 84). Dass dieses Sich-verlassen-Können aus der Sicht des Jungen darin besteht, dass die Amis „zur Belohnung“ dafür, dass die Dorfjugend sie mit ihren Fahrrädern fahren lässt, „Kaugummis ausgaben und Fotos nackter Frauen zeigten“, ist ein Beispiel für die augenzwinkernde Ironie, die in der Erzählung zuweilen aufblitzt (ebd. 84).

¹²⁶ Ebd. 89-92.

Ausnahmezeit, in der ich meine Makel vergessen konnte, irgendwann zu Ende ging, ich wollte den paradiesischen Zustand möglichst erhalten, also schnell hinaus zu meinen Freunden und Fußballfreunden laufen, deren Herzen ebenso *ergriffen* sein mußten wie meins.“¹²⁸

Wie kann die Radioübertragung vom Endspiel der Fußballweltmeisterschaft eine solche „Ausnahmezeit“ bewirken? Wieso kann der Junge seine „Makel vergessen“, sein Stottern überwinden? Meine Antwort auf diese Fragen ist: Weil er sich selbst im ästhetischen Wahrnehmen der Radiosendung authentischer erfährt als je zuvor; weil ihn deshalb dieses Fußballspiel – das seine eigene Bedingtheit schon im Begriff des ‘Spiels’ beinhaltet, selbst also ‘eigentlich’ keine Unbedingtheit für sich beanspruchen dürfte – unbedingt angeht. Der Radioreporter erinnert an die Bedingtheit des Spiels nach dem Sieg; er will *„nicht vergessen, daß es ein Spiel ist“*, vielleicht, um sein unbedingtes Ergriffensein zu dämpfen; aber seine Stimme und Begeisterung vermitteln das Gegenteil, und auch für den Jungen ist es „längst kein Spiel mehr, denn ... ich war zum Weltmeister geworden“:¹²⁹ „der Sieg stieß mich in einen Zustand des Glücks, in dem ich Stottern, Schuppen und Nasenbluten vergaß und das Gewissen und alle Gotteszangen von mir abließen. So leicht fühlte ich mich nie, und unter dem pulsierenden Siegesgefühl lag eine tiefe, verzweifelte Ahnung, was es heißen könnte, befreit zu sein von dem Fluch der Teilung der Welt in Gut und Böse, befreit von der Besatzungsmacht, dem unersättlichen Gott, und vielleicht auch die Ahnung von der begrenzten Dauer dieses Glücks, einmal ungebremst *Ja!* sagen zu können.“¹³⁰

Der Gewinn der Weltmeisterschaft bezeugt in dem ekstatischen „Ja!“ – die Erfahrung unbedingter Akzeptanz – eine religiöse Dimension für den Jungen. Die Glückserfahrung des Befreitseins „von der Besatzungsmacht, dem unersättlichen Gott“ steht im Gegensatz zu dem, was herkömmlicher Weise religiös genannt wird: unbedingter Glaube an den unbedingten, ‘unsichtbaren Gott’, den der Junge aber im „Vaterkäfig“ und im „sonntäglichen Alarmzustand“ als vielfältig bedingt erfährt. Der Junge fühlt sich von seiner Umgebung dazu gezwungen, jenem Gott unbedingte Ehre zu erweisen, an den er selbst nicht authentisch glauben kann. Weil der Junge sein Missverhältnis zu dem überlieferten Gottesglauben empfindet, spürt er ständig sein „Gewissen“ und die ihn quälenden „Gotteszangen“. Deshalb müssen ihm alle Glaubensäußerungen als „unsichtbare Gottesfallen“ erscheinen, denn irgendwann wird die „Falle“ zuschnappen und es wird sich zeigen, dass er nicht glaubt, was seine Eltern ihm mit einer Selbstverständlichkeit vermitteln, die jeden Zweifel auszuschließen scheint.

Obwohl der Junge spürt, dass es ihm an jenen Orten und bei der Wahrnehmung jener Dinge, die nicht durch einen Bezug zu dem christlichen Gott ‘infiziert’ sind, besser geht, ist ihm keineswegs bewusst, dass er nicht an den Gott der Eltern

¹²⁷ Vgl. ebd. 105-108, 113. Der Junge vermutet im letzten Satz der Erzählung, er sei „glücklicher vielleicht als Werner Liebrich oder Fritz Walter“ (ebd. 120).

¹²⁸ Ebd. 115.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd. 117.

glauben kann.¹³¹ Ein klares Bewusstsein davon wäre auch kaum möglich, denn die Sicht- und Glaubensweise der Eltern ist ihm von Geburt an „einoperiert“ und er ist schließlich erst elf Jahre alt; formal-operatorisches Denken (nach Piaget) beginnt nun, sich herauszubilden. Aber der Glaube bezieht sich auf den ganzen Menschen und ist keine reine Verstandesangelegenheit. Eben deshalb empfindet der Junge auch, dass er in Verbindung mit dem überkommenen Glauben nicht mit sich im Reinen ist, und erlebt im Weltmeister-Sein die „Ahnung, was es heißen könnte, befreit zu sein“ von diesem Glauben. Zwar kann der Elfjährige seine Eltern nicht verlassen, er weiß selbst genau, dass der „paradiesische Zustand“ „irgendwann zu Ende“ geht: „Irgendwann beim Abendbrot würde der Sieg nur noch halb so viel wert sein, spätestens mit dem gnadenlosen Nachtlied *Morgen früh, wenn Gott will, wirst du wieder geweckt* würde die Vertreibung unter den Willen *des Herrn*, in das geduckte Anpassen und Ausweichen und in das Exil meines hilflosen *Nein!* wieder beginnen.“¹³²

Dieser „Sieg“ und die „Reporterstimme“, die „im ganzen Körper“ nachklingt, ist nun allerdings ein entscheidender ‚Anstoß‘, sich von den Fesseln des überlieferten „gnadenlosen“ Glaubens zu befreien und zumindest in der Erinnerung an den Sieg der „Vertreibung unter den Willen des Herrn“ zu widerstehen, das „Ja!“ gegen das „Nein!“ zu setzen, die Hoffnung, dass „der Sieg nicht zu nehmen sei“, gegen das „geduckte Anpassen und Ausweichen“: „Bern war in mir, ich war Liebrich, ich war Weltmeister, der Beweis war die Reporterstimme, der Beweis war eine neue, über das Radio gespendete Energie, da war der Schimmer eines Auswegs, der weiter reichte ...“.¹³³

In welchen Wahrnehmungen ist diese energiegeladene Erfahrung der Freiheit begründet? Die Freiheitserfahrung ist vorbereitet gewesen im Blick des Jungen auf sein Dorf vom Hutzberg aus, einen Überblick, in dem der Junge die Welt seiner Eltern in seine Lebenswelt einordnet und dadurch bereits begrenzt. Den entscheidenden Schlag erhält die Sicht- und Glaubensweise der Eltern allerdings durch die Wahrnehmung der Radiosendung:

- indem der Junge in der erzwungenen Stille seinen Torjubel aufstaut, und dadurch die Energie sammelt und speichert, die dann später nach dem Ende des Spiels ihre fast ekstatische Wirkung entfaltet;¹³⁴
- indem der Radioreporter die heiligen, religiösen Begriffe der Eltern auf die profane Welt des Fußballs bezieht – (Fußball-)Wunder, hoffen und beten, ‚Gott sei Dank‘, (Fußball-)Gott und Teufel(skler), Schutzengel – und der Junge darin mit Schrecken eine „Lästerung“ gegen das „erste Gebot“ erkennt;¹³⁵
- indem der Junge Gefallen an den menschlichen (Fußball-)Göttern findet, die, „statt blutend am Kreuz zu hängen, für mich im Tor standen oder Tore schos-

¹³¹ Klarheit darüber entsteht erst in den Köpfen der Leserinnen und Leser, die durch die klare Erzählsprache des erwachsenen und reflektierten Ich-Erzählers geschickt dorthin gelenkt werden; s. u.

¹³² Delius 1994, 117.

¹³³ Ebd. 117, 120.

¹³⁴ Vgl. ebd. 93, 120.

¹³⁵ Ebd. 88, 93f. Der Junge erlebt als (technisches) Wunder, dass es „eine direkte Verbindung zum Spielfeld in Bern“ gibt (ebd. 89). Später verwirrt den Jungen der Ausdruck „Toni, du bist Gold wert“, in dem er wiederum eine Lästerung des ersten Gebotes erblickt, wie sie im „*Goldenen Kalb*“ und seiner Anbetung ihr Urbild hat (ebd. 110).

sen“ und damit als „andere, lebendigere Götter“ in „Konkurrenz“ stehen zum christlichen Gott,¹³⁶

- indem niemand, weder Gott noch die in Bildern anwesenden Moses (der „Mann der Gebote“) oder der „Engel der Verkündigung“, noch die Kreuze, die „nicht von der Wand“ rutschen, noch der „Heilige Geist“, noch die „dicke HEILIGE SCHRIFT“, die „wie ein schwarzer Kindergrabstein auf dem grünen Filz des Schreibtisches“ ruht, dieser blasphemischen Redeweise des Reporters Einhalt gebieten, so dass der Junge abrückt „von der dreieinigen Besatzungsmacht Gott, Jesus und Heiliger Geist“ und beginnt, „an einen *Fußballgott* und Außen-seitergott zu glauben“;¹³⁷
- indem der Junge, dieweil er seine „frohe Botschaft“ aus dem Radiogerät empfängt, das Amtszimmer seines Vaters mustert, das ihm mit seinem christlichen Inventar fremd bleibt, während der Reporter ihn in seinem Kindsein einbezieht, und sei es durch die bloße „Redensart“: „Kinder, Kinder, Kinder...“;¹³⁸
- indem selbst die „Stimme“ des Reporters, das Gehörte also auf seiner ‘tonalen’ Ebene, ihn „von innen“ wärmt und seine Blockaden lockert, „anders als die Vaterstimme“;¹³⁹
- indem der Junge erkennt, dass die kurzfristige Anwesenheit des Vaters im Arbeitszimmer ihn stört, weil der Vater eine Gegenwelt zu der des Fußballs darstellt, so dass dem Jungen die eigene Begeisterung vor dem Vater peinlich ist, und er sich von ihm in seiner religiösen Haltung bezüglich des Fußballspiels, für die er sich vor dem Vater schämt, ablenken lässt; schließlich atmet der Junge sogar auf, als der Vater geht.¹⁴⁰

2. Im Wahrnehmen der Radiosendung verändert sich die ‘Lebenswelt’ des Jungen. Am Beispiel der Erzählung bestätigt sich der ‘Lebenswelt’-Begriff der Phänomenologie, denn „Lebenswelt ist in einer Bewegung der ständigen Geltungsrelativität“, wie HANS-GEORG GADAMER formuliert. Husserl habe den Begriff „in bewußter Gegenbildung gegen einen Weltbegriff, der das Universum des von den Wissenschaften Objektivierbaren umfaßt“, verstanden. ‘Lebenswelt’ beinhalte gegenüber der wissenschaftlichen Einstellung jene ihr als „Horizont“ immer schon vorausgesetzte, ursprüngliche „Welt, in die wir in der natürlichen Einstellung hineinleben, die uns nicht als solche je gegenständlich wird, sondern die den vorgegebenen Boden aller Erfahrung darstellt.“¹⁴¹ In dieser Beschreibung des Begriffs treten bereits zwei Dimensionen von ‘Lebenswelt’ zu Tage, die ich im Anschluss an die Darstellung von

¹³⁶ Ebd. 94.

¹³⁷ Ebd. 95f. Später, nach dem Sieg für Deutschland kurz vor Schluss: „Die Kreuze an der Wand schrumpften, die Gottesgespenster hielten still wie geschlagen, die Engel, immer lauernd auf Gelegenheiten zu Lob und Jubel, drückten keine Daumen, standen ungerührt im Gold ihrer Bilder ...“ (ebd. 112); „... alle Engel und Moses hatten ausgespielt oder waren gefallen, die heiligen und schwarzen Schriften versunken, ohne Macht über mich ...“ (ebd. 113).

¹³⁸ Ebd. 96-98, Zitat: 97f; vgl. bereits ebd. 93.

¹³⁹ Ebd. 98.

¹⁴⁰ Vgl. ebd. 107f.

¹⁴¹ Gadamer 1986, 251. Vgl. Husserl 1986, 220-292 (Ausschnitt aus dem unvollendeten Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ von 1936).

PETER BIEHL unterscheiden möchte: 'Lebenswelt' bezeichnet als „*ontologischer Begriff*“ eine vorgegebene und letztregelnde, *invariante Struktur*, die durch 'eidetische Reduktion' phänomenologisch herausgearbeitet werden kann. 'Lebenswelt' fungiert dann als „ein allgemeines Fundament für alle Sinnbildungen“, insofern sie „deren *Boden* (= Woher) und *Horizont* (= Woraufhin)“ bestimmt. Mit 'Lebenswelt' ist aber zugleich auch die „konkrete Lebenswelt' in einem *weltlich-natürlichen Verständnis*“ gemeint. In „dieser *historisch-variablen Fassung*“ nimmt der Lebenswelt-Begriff die konkreten, alltäglichen Erfahrungen der 'natürlichen Einstellung' ernst und erhebt sie in den Rang eines Forschungsgegenstandes phänomenologischer Analyse.¹⁴²

Neben der sozusagen 'lebensweltlichen' und 'ontologischen' Dimension von 'Lebenswelt' nimmt Husserl noch eine dritte, 'transzendente' Dimension wahr: Mit der transzendentalen Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmen überhaupt erscheinen alle Phänomene und damit die 'Lebenswelt' insgesamt als konstituiert durch das Bewusstsein, das 'Lebenswelt' wahrnehmend erfährt. Damit wird die als selbstverständlich hingegenommene 'Lebenswelt' fraglich, denn sie ist nun einmal bedingt durch die sie wahrnehmende Subjektivität.¹⁴³ 'Einklammerung' und 'Epoché' sind Versuche, diese Bedingtheit zu unterlaufen; doch auch sie können sich der grundlegenden 'Intentionalität' allen Wahrnehmens nicht entziehen. Trotzdem sind diese Versuche nicht zum Scheitern verurteilt, weil sie eine Perspektivenvielfalt erzeugen, mittels derer sowohl die 'Lebenswelt' selbst als auch die durch sie bedingten und in ihr konstituierten Gegenstände in ihren jeweiligen, mannigfaltigen 'Abschattungen' aufzuweisen sind.¹⁴⁴

Grundlage einer phänomenologischen Beschreibung der ontologischen und transzendentalen Dimension von 'Lebenswelt' ist die präzise Wahrnehmung konkreter 'Lebenswelten' in ihrer „Vieldeutigkeit und Offenheit von Erfahrungsgehalten und -horizonten“.¹⁴⁵ Nur wo die phänomenologische Methode an dieser offenen Multiperspektivität festhält, kann sie Lebenswelten in ihren vielfältigen 'Abschattungen' wahrnehmen. Voraussetzung dafür ist der umfassende Begriff von Wahrnehmung, wie ihn etwa auch WOLF-ECKHART FAILING und HANS-GÜNTER HEIMBROCK vertreten: „Wahrnehmen ist nicht einfach An-Sehen oder Zu-Hören“, es „impliziert Wirklichkeit

¹⁴² Biehl 1998, 22. In der Nachfolge Husserls wird der ontologische Begriff pluralistisch gefasst. Die Suche nach „einem durch *Abstraktion* zu gewinnenden Weltkern“ wird zugunsten eines „endlichen Vernunftbegriffs“ und pluraler Rationalität“ aufgegeben, um folgende Aporie zu lösen: „Sofern die Lebenswelt konkrete, geschichtliche Formen annimmt, ist sie kein universales, geschichtsübergreifendes Fundament; und insofern sie ein solches ist, ist sie nicht konkret geschichtlich“ (ebd.; vgl. auch Welz 1996, 31-113). *Positive Auswirkungen* sind etwa: Maurice Merleau-Ponty konkretisiert das transzendente Bewusstsein zur „leiblichen Existenz“ (vgl. bes. Merleau-Ponty 1966, 91-235), Jürgen Habermas gründet die „Lebenswelt in sprachlich vermittelter Intersubjektivität“ (vgl. Biehl 1998, 22f), Bernhard Waldenfels sieht in der Lebenswelt, die von vorneherein im Plural als „Heim- und Fremdwelt“ auftritt, ein „Gegengewicht gegen Totalitarismen praktischer Art, nämlich gegen eine Hypostasierung praktischer Institutionen und Regelungen“ (Feiter 2002, 269). Eine *negative Auswirkung* liegt m. E. vor, wo die Einsicht in die Pluralität der Lebenswelten zu einem absoluten Relativismus und Skeptizismus hinsichtlich der Wahrheitsfrage führt.

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Auf die intensive Diskussion und Wirkung des Lebenswelt-Begriffs kann hier nicht weiter eingegangen werden; zu einer soziologischen Kritik am „Lebenswelt-Absolutismus“ bei Edmund Husserl und Alfred Schütz vgl. Welz 1996; zur philosophischen Diskussion vgl. Gander 2001 und die Literaturhinweise bei Biehl 1998; zur theologischen Rezeption vgl. Failing 1998a; 1998b; Failing/Heimbrock 1998, 275-294; Failing/Heimbrock/Lotz 2001/Hg.; Feiter 2002, 116-131.

¹⁴⁵ Failing/Heimbrock 1998, 294.

und Fiktion, etwas Meditativ-Imaginatives“.¹⁴⁶ Mit dem Wahrnehmen setzt deshalb bereits „Verstehen, Normieren und Handeln ein“, es ist „keineswegs Vorbedingung von etwas anderem, was von [ihm] sauber zu trennen wäre, etwa nach dem häufig erwähnten Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln.“¹⁴⁷ Die innerhalb der Phänomenologie mit dem Terminus ‘Intentionalität’ zum Ausdruck gebrachte Einsicht, „daß Beobachter und Beobachtetes nicht zu trennen sind, bedeutet, daß die Wechselwirkung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung den Kern dessen bildet, was wir Wirklichkeit nennen“.¹⁴⁸ Im Prozess imaginativen Wahrnehmens, das diese Wechselwirkung beinhaltet, zeigt sich nicht nur die lebensweltliche Wirklichkeit (Theorie), sondern sie verändert sich auch (Praxis). Das kann am Beispiel der imaginativen Wahrnehmung des Jungen gezeigt werden, die sich zu einer ästhetischen Erfahrung steigert, wie Peter Biehl sie beschreibt: „Plötzlich wird der gewohnte Lebenszusammenhang *unterbrochen*, die Alltagspragmatik suspendiert, die klare Grenze zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben. Durch den ‘Schock’ des Ungewohnten, Dissonanten, Unbewältigten werden eigene Befangenheit und Sinnmuster aufgebrochen, ein neuer, befremdlicher Blick entsteht, der in Gesten, Klängen, Farben, Worten eine *Steigerung* der Wirklichkeit vernimmt. Sie wird in Symbolen präsent. In der ästhetischen Erfahrung liegt die Verlockung, sich selbst durch *Verfremdung des Ichs* noch einmal zu gewinnen. In ihr liegt ein Moment der ‘Fremdheit zur Welt’, zugleich werden neue Horizonte und Perspektiven der Wirklichkeit erschlossen. Erfolgt eine veränderte und verändernde Rückkehr in den gewohnten Lebenszusammenhang, wird eine neue Erfahrung mit der Erfahrung möglich.“¹⁴⁹

3. Die imaginative Wahrnehmung des Fußballspiels mit seinem unerwarteten Ergebnis ist eine ästhetische Erfahrung: Der „gewohnte Lebenszusammenhang“ des Sonntags, der bestimmt ist durch die Arbeitsalltagspragmatik des Pfarrers und Vaters, ist im Hören der Radioübertragung und bereits in der Vorfreude auf sie „unterbrochen“. Die „klare Distanz zwischen Subjekt und Objekt“ ist „aufgehoben“ in den imaginativen Identifikationen des Jungen: mit den Spielern, mit den Fans im Stadion, ja sogar mit dem Ball. Der „‘Schock’ des Ungewohnten, Dissonanten, Unbewältigten“ zeigt sich im Erschrecken des Jungen über den Sprachgebrauch des Radio-reporters, der die „Befangenheit und Sinnmuster“ des Jungen aufbricht, indem er die heiligen religiösen Worte auf das profane Spiel anwendet. Dadurch „entsteht“ dem Jungen ein „neuer, befremdlicher Blick“, der seine Wahrnehmung der Wirklichkeit um ihn herum steigert. Der Radioapparat und die Requisiten des väterlichen Arbeitszimmers erhalten neue Bedeutungen, die „in Symbolen präsent“ werden. Ein Kontrastsymbol zum Symbol des Glockenturms erwächst mit dem Radio: dessen Lautsprecher steht gegen die Glocken, sein magisch-grünes Auge, das den Betrieb

¹⁴⁶ Ebd. 283. Zu Begriff und Bedeutung von ‘Imagination’ im Hinblick auf das ‘Lernen’ vgl. Fauser/Irmert-Müller 1996.

¹⁴⁷ Failing/Heimbrock 1998, 282.

¹⁴⁸ Madelung 1996, 120. Damit ist bestritten, dass es „bloße Wahrnehmungen“ gibt, die „nur sinnlich gefüllt“ sind und bloß die „Requisiten“ wären für das „Spiel der Vorstellungen“ (Fauser/Irmert-Müller 1996, 214, 239). Dass eine strikte Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung möglich wäre, legt der Aufsatz von P. Fauser und G. Irmert-Müller zuweilen nahe, vgl. auch ebd. 243, Anm. 9.

¹⁴⁹ Biehl 1997, 387.

des Röhrenverstärkers anzeigt, gegen das 'Auge Gottes'. Der Junge gewinnt sich selbst durch „Verfremdung des Ichs noch einmal“, was deutlich in der Überwindung seines Stotterns zum Ausdruck kommt.¹⁵⁰ „Neue Horizonte und Perspektiven der Wirklichkeit“, die sich dem Jungen in seiner Wahrnehmung der Radiosendung erschließen, stehen in „Fremdheit zur Welt“ seines „gewohnten Lebenszusammenhanges“. Der Junge befürchtet zwar, dass sein Glück im Pfarrhausalltag schnell zerrieben wird, hofft aber darauf, dass eine „veränderte und verändernde Rückkehr“ in ihn möglich ist. Der Gewinn der 'Weltmeisterschaft' bedeutet für ihn, dass er im Lichte der ästhetischen Erfahrung „eine neue Erfahrung mit der Erfahrung“ macht, die befreiend auf ihn wirkt.

Wie ist das genauer zu verstehen? Die ästhetische Erfahrung wirkt deshalb befreiend, weil sie den Jungen von seiner durch die Eltern vorgegebenen lebensweltlichen Sicht- und Glaubensweise noch weiter distanziert. Die Kraft ästhetischer Erfahrung, die über solche Distanzierung von lebensweltlichen Gewohnheiten neue Handlungsspielräume schafft, erörtert MARCUS DÜWELL: „Die ästhetische Erfahrung bietet in einer sinnlichen Erfahrung einen Verhaltensspielraum zu lebensweltlicher Erfahrung, der es ermöglicht, zum unthematischen Hintergrund unseres Weltbezuges in ein Verhältnis zu treten. Dadurch wird ein Handlungsspielraum zu unserem lebensweltlichen Erfahrungshintergrund und habitualisierten lebensweltlichen Wissen geschaffen, der es gestattet, neue Perspektiven auf die Welt einzunehmen.“¹⁵¹

In der Wahrnehmung der unterschiedlichen „Perspektiven auf die Welt“, zum einen der Perspektive eines streng geregelten christlichen Glaubens, der unbedingten Gehorsam einfordert, zum anderen der Perspektive eines freien Spiels, das scheinbar absichtslos eine unbedingte Ergriffenheit bei dem Jungen bewirkt, erfährt der Junge, dass dieselben Wörter (Wunder, Gott, ...) in verschiedenen Zusammenhängen ganz anders auf ihn zu wirken vermögen. Die Radiosendung konfrontiert sein „habitualisiertes lebensweltliches Wissen“ über die Bedeutung der Wörter mit anderen Möglichkeiten und tritt damit „zum unthematischen Hintergrund seines Weltwissens in ein Verhältnis“. Aus der Perspektive des wahrgenommenen Spiels verändert sich unter der Hand die vorwiegend vom Überkommenen bestimmte 'Lebenswelt' des Jungen: Was zuvor unbedingte Geltung für sich beanspruchte, verliert einen Teil seiner Macht über ihn, denn es vermag ihn nicht so zu ergreifen, wie ihn das Spiel ergriffen hat. Und vielleicht hat ihn das Spiel so ergriffen, weil ihn der christliche Glaube nicht wirklich, innerlich ergreift, sondern bloß von außen gewaltsam 'greift' und festzuhalten versucht.

Sobald der bisherige Platzhalter für religiöse Erfahrung wirksam ersetzt wird, verliert er seine Macht. Das ist es, was auf den Jungen so befreiend wirkt und ihm einen „Handlungsspielraum“ eröffnet. Weil der Junge das rational nicht fassen kann, äußert es sich auf subtile Weise in zwei Körpererfahrungen: Erstens in der 'Scham' vor dem Platzhalter des christlichen Glaubens, seinem Vater(-Gott), angesichts der religiösen Dimension des Spiels; zweitens im 'Aufatmen', als der Vater das Arbeitszimmer verlässt und der Junge sich wieder ungeteilt der Wahrnehmung jener 'Wahrheit' widmen kann, die 'auf dem Platz' in Bern sich 'entbirgt'.

¹⁵⁰ Vgl. Delius 1994, 103.

¹⁵¹ Düwell 1999, 128.

Diese Wahrheit ist nur oberflächlich der Gewinn der Fußballweltmeisterschaft für die deutsche Nationalmannschaft. Die tiefere Wahrheit ist die vermittelt der ästhetisch erfahrenen Radioübertragung angedeutete Veränderung der 'Lebenswelt'. Dass diese „in einer Bewegung der ständigen Geltungsrelativität“ (Gadamer) begriffen ist, erschließt sich dem Jungen, indem sich für ihn die überkommene Perspektive des christlichen Glaubens und die Perspektive der Radioübertragung wechselseitig auslegen. Deutlich wird, dass die ästhetische Erfahrung einen besonderen, „nämlich ästhetischen Vollzug einer bedeutsamen [lebensweltlichen] Erfahrung“ bildet, in welcher der Junge sich zunehmend „die Weise der Welterschließung zu eigen [macht], die das ästhetische Objekt präsentiert“¹⁵²: die Radioübertragung des Spiels. In dieser Hinsicht wird durch die ästhetische Erfahrung „deren Inhalt als Form präsent“;¹⁵³ es geht nicht in erster Linie um das, was inhaltlich passiert: der Gewinn der Weltmeisterschaft, sondern darum, wie der Junge durch imaginatives Wahrnehmen der Radioübertragung diesen Inhalt erfährt: über eine andere Weise der Welterschließung, die der gewohnten Form entgegengesetzt ist.

Im Kontrast der beiden Weisen der Welterschließung entstehen jene 'Leerstellen', die der Junge aufgrund seines Selbstbildes in wachsender Freiheit ausfüllt. Während er zu Beginn noch „widerspenstige Schuldgefühle“ empfunden hat, „gegen das erste Gebot zu verstoßen durch bloßes Zuhören“, findet er nun „von Minute zu Minute mehr Gefallen daran, einen heimlichen Gott, einen *Fußballgott* neben dem Herrgott zu haben.“¹⁵⁴ Mit der wachsenden Freiheit beim Ausfüllen der Leerstellen ist die ästhetische Erfahrung des Jungen als lebensweltveränderndes Ich-Selbst-Verhältnis näher bestimmt.¹⁵⁵

Aber auch der Leser macht eine ästhetische Erfahrung mit dem literarischen Text. Indem Delius präzise beschreibt, wie der Junge seine 'konkrete Lebenswelt' imaginativ wahrnimmt, kommt auch die 'ontologische Lebenswelt' in ihrer Boden-Horizont-Struktur zum Aufscheinen. Sie wird nicht abstrakt beschrieben, sondern entsteht in der Vorstellung der Leserin aufgrund der Variation der Perspektiven, die der Junge auf seine 'konkrete Lebenswelt' gewinnt. Als Boden erscheint das „Netz der Überlieferung“,¹⁵⁶ das Überkommene als das, 'woher' der Junge 'kommt' und 'über' das er sich versteht. Unverkennbar ist, dass der Junge sich in diesem 'Netz' nicht wohl fühlt: „*Ich war ein Fisch* und schon gefangen, als ich merkte, daß ich ein Fisch war“.¹⁵⁷ Bevor der Junge spürt, dass er ein Fisch im Netz ist, empfindet er sich bereits als „gefangen“: Die Sicht- und Glaubensweise der Eltern ist ihm „eingeoperiert“, bevor er denken kann. Das „passivische Moment des unverfügbaren 'Schon-immer-eingerückt-seins'“ in das Überkommene erfährt der Junge kaum als etwas, das Geborgenheit stiftet, in dessen Fremdheit er sich also vertrauensvoll „einschreiben“ könnte oder das ihm „eine aktive Zueignung“ erlaubte.¹⁵⁸ Schon zu Beginn der Erzählung ist zu erahnen, dass der 'Horizont' dieses Fisches-Jungen

¹⁵² Biehl 1997, 387.

¹⁵³ Ebd. Dass ein Inhalt als Form präsent wird, macht aber nicht das Spezifische der ästhetischen Erfahrung aus, s. u. 5.2.2.2.

¹⁵⁴ Delius 1994, 94.

¹⁵⁵ Vgl. Iser 1994, 301-315.

¹⁵⁶ Vgl. Gander 2001, 54-61.

¹⁵⁷ Delius 1994, 25.

¹⁵⁸ Gander 2001, 55.

eine Befreiung sein wird. Sie erscheint gegen Ende als „der Schimmer eines Auswegs, der weiter reichte als“ das, was seine 'konkrete Lebenswelt' als „Ausweg“ aus dem Dorf zu bieten hat: „die schwarzgelben Wegweiser nach Neukirchen, Langenschwarz, Hünfeld“.¹⁵⁹

Auch wenn die Distanz zum christlichen Glauben durch die Perspektive des erwachsenen Ich-Erzählers (trotz seiner sensiblen Zurückhaltung) deutlich wird: Er erzählt nichts über den weiteren Lebensweg des Jungen. Spekulationen darüber sind allerdings durch den Erzähltext strukturiert „als Leerstelle, die nur durch die Vorstellung des Lesers besetzbar ist“.¹⁶⁰ Dort erst zeigt sich, ob eine positive Emanzipation von der Perspektive des christlichen Glaubens vorstellbar ist (ob also der Glaube an Jesus doch irgendwann noch als Eigenes integriert werden könnte), oder ob die angedeutete Identifikation mit der befreienden Perspektive des Fußballspiels, die der Junge als das Andere (obzwar Ähnliche) des Glaubens wahrnimmt, nur eine völlige Abkehr und in diesem Sinne lediglich eine negative Emanzipation vom überkommenen Christentum als wahrscheinlich vermuten lässt. Auch wenn die Erzählung aufgrund der geschilderten Glaubenszwänge und die behutsame Erzähler-Perspektive auf eine Antwort in die Richtung der letztgenannten Alternative deutet, verweigert sie doch eine explizite Antwort auf die Frage, welchen Weg der Junge einschlagen wird. Indem diese Frage aber in der Struktur der beiden kontrastierten Perspektiven vorgegeben ist, wird die Leserin zu ihrer Beantwortung auf sich selbst zurückverwiesen. Sie wird die Frage entsprechend ihrer eigenen Erfahrungen beantworten, die sie selbst beim Lesen 'imaginativ wahrnimmt': erinnernd, vorstellend, reflektierend, zu Handlungen anregend etc. Damit ist ihre ästhetische Erfahrung näher bestimmt, die zugleich auch die 'Vielseitigkeit' des literarischen Textes bedingt.¹⁶¹

Die Fragen nach der 'ontologischen Lebenswelt' sind in der Erzählung als Leerstelle gerade dadurch kunstvoll strukturiert, dass der erwachsene Ich-Erzähler es vermeidet, die Erfahrungen des Jungen zu kommentieren. Denn der elfjährige Junge, des-

¹⁵⁹ Delius 1994, 120.

¹⁶⁰ Iser 1994, 306.

¹⁶¹ Rezeptionsästhetik im Sinne von Wolfgang Iser ist eine leserorientierte Theorie, die jenen ästhetischen Erfahrungen auf den Grund geht, die Leserinnen mit (vorwiegend literarischen) Texten machen. Als solche bietet sie etwas anderes als eine bloße Textinterpretation unter vielen. Angesichts der vorfindlichen Vielzahl von Interpretationen zu einem Text, die sich zum Teil wechselseitig widersprechen, gerät die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für die Vielseitigkeit der Texte selbst in den Blick. In diesem Sinne ist die Rezeptionsästhetik eine 'metahermeneutische' Theorie, die nicht bloß erklären will, wie und warum sie etwas so oder so versteht, sondern darüber hinaus zu begründen versucht, wie die Mannigfaltigkeit der Textverständnisse zustande kommt. Insofern jeder Text erst im „Akt des Lesens“ lebendig wird, geht es innerhalb der Rezeptionsästhetik um eine phänomenologisch präzise Beschreibung der Kommunikation, die zwischen Text und Leserin stattfindet. Der „implizite Leser“ konstruiert sein je eigenes Textverständnis (vgl. ebd. 37-67), das gleichwohl durch den Text gesteuert wird: Dieser erzeugt „Leerstellen“, indem er die in ihm gegebenen verschiedenen „Darstellungsperspektiven“ nicht von sich aus miteinander verbindet, sondern ihre „Anschließbarkeit“ „auspart“, so dass sie eben 'leer' bleibt. Auf diese Weise regt der Text die „Kompositionsaktivität“ der Leserin an, die natürlich vom Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen bestimmt ist (vgl. ebd. 284-301). Die Vielseitigkeit der Texte erklärt Manfred Frank letztlich ähnlich, auch wenn er vom Text in seiner Schriftlichkeit ausgeht. Im Gegensatz zur Rede, die in eine konkrete, die Intentionen des Redners bestimmende Situation hinein gesprochen werde, entstehe durch die Schriftlichkeit des Textes eine „Ungleichzeitigkeit“ zwischen dem Moment seiner Abfassung und dem seiner Rezeption, die dann seine Vielseitigkeit zur Folge habe (vgl. Frank 1989, 196-212). Im Hintergrund dieser Erklärung steht m. E. wie auch bei Iser die Unterschiedlichkeit nicht nur der Situationen, in denen Texte rezipiert werden, sondern auch der Individuen, die nicht nur Texte, sondern auch Reden unterschiedlich wahrnehmen.

sen Vermögen zu abstrakter Reflexion gerade erst im Erwachen ist, kann seine Erfahrungen nicht strukturell reflektieren: Ontologische Fragen tauchen deshalb in den verschiedenen 'Sinnbildungen' des Jungen nur implizit auf, insofern allein durch deren präzise Deskription die Frage gestellt ist nach dem „allgemeinen Fundament für alle Sinnbildungen“ (Biehl). Ähnliches gilt für Fragen bezüglich der 'transzendenten Lebenswelt'. Die phänomenologische Interpretation der Erzählung konnte mit den Überlegungen zu den Bedingungen des Wahrnehmens (Intentionalität, Hören, Sehen, Imaginieren, Vorurteile, Perspektivenvielfalt) einige Antworten auf solche, das scheinbar Selbstverständliche in Frage stellende Fragen andeuten. Ob eine Leserin allerdings ihr imaginatives Wahrnehmen während der Rezeption der Erzählung auf solche Fragen richtet, hängt in erster Linie ab von ihrer individuellen Biografie: von der konkreten Geschichte ihrer Erfahrungen des Wahrnehmens, Imaginierens, Denkens, Urteilens und Handelns.

*Neue Augen, neue Ohren, neue Sinne –
Auferstehung, österlich, aus den Gräbern von Vorurteil und Gewohnheit!
Entriegelung sinnlicher Wahrnehmung also, Mutation der Sensibilität:
als schön leuchtet ein, was bisher befremdete oder abstieß.
Kurt Marti*

3. Theologische Überlegungen: Gründe für eine phänomenologische Orientierung der Praktischen Theologie

Wenn die Methode einer „zeitgemäßen Anthro-Theologie“ mit HANS-JOACHIM HÖHN gesprochen darin besteht, „daß sie dem Menschen dabei zusieht, wie er sich sieht“, ¹⁶² dann ist eine phänomenologische Orientierung auch der Theologie unerlässlich. Denn Phänomenologie ist eine Methode, die zum genauen 'Hinsehen' anleitet und in der 'Einklammerung' seiner Gegebenheit (Epoché) die Gegebenheitsweise eines Gegenstandes erblickt. Theologie nun stiftet an zu einem „Blickwechsel“, der auch die Perspektive integriert, „was der Mensch in den Augen Gottes wert ist“. Theologisch geboten ist eine Korrelation mit der anthropologischen Perspektive. Beide Blickwinkel und die Perspektive, die durch die Korrelation der Blickwinkel entsteht, können in ihrer jeweiligen Perspektivenvielfalt phänomenologisch herausgearbeitet werden.

Die Rede von 'Blickwinkel', 'Auge Gottes' und 'sehen, wie der Mensch sich sieht' bestätigt die Dominanz des Gesichtssinns. Die 'Panoptik' der modernen Welt mit ihrem kategorischen Imperativ „Zeig's mir!“ bestimmt auch die lebensweltliche 'Ästhetik'. ¹⁶³ Höhn wittert im Trend zur Ästhetisierung den dialektischen Umschlag in „AnÄsthesie“: wenn etwa „Sehsüchte an die Stelle von Sehnsüchten“ rücken oder der „Mangel an realer Steuerungseffizienz staatlichen Handelns“ durch „symbolische Politik“ ersetzt wird. ¹⁶⁴ Stets besteht die Gefahr, lediglich „alte Einseitigkeiten durch neue“ einzutauschen. Dagegen hilft nur, die „ästhetische Reflexion aus einer selbst- und ideologiekritischen Perspektive“ heraus zu betreiben. ¹⁶⁵ Auf der phänomenologischen Ebene der Wahrnehmung selbst ist eine solche – freilich nicht hin-

¹⁶² Höhn 2002a, 27; vgl. Höhn 2002b; Höhn 2003.

¹⁶³ Vgl. Höhn 2002a, 17-26. Vgl. Höhn 2003.

¹⁶⁴ Höhn 2002a, 23, 20. Vgl. Görtz 1999.

reichende, wohl aber notwendige – kritische Perspektive bezüglich der Dominanz des Sehens dadurch zu erreichen, dass Gesehenes durch die anderen Wahrnehmungsmodi überprüft wird. Dementsprechend steht auch der Begriff 'visuelle Wahrnehmung' häufig als *pars pro toto* für imaginative Wahrnehmung, in der die Vielfalt sinnlichen Wahrnehmens in ihrer Wechselwirkung mit der Einbildungskraft integriert ist. Mit ihr hat es also Phänomenologie als Wahrnehmungswissenschaft eigentlich zu tun.

Insofern die Phänomenologie als Wahrnehmungswissenschaft die formalen Strukturen der wahrgenommenen Inhalte untersucht und dadurch das Wahrnehmen selbst wahrnimmt, thematisiert sie „ständig die Grenzen des Wahrnehmbaren“. Imaginatives Wahrnehmen als Bedingung der Möglichkeit für ästhetische Erfahrung überhaupt wie auch „moderne Kunst und Ästhetik machen begreifbar, daß es auf die Wahrnehmung des Nicht-Wahrnehmbaren ankommt; sie treiben unsere Wahrnehmungsfähigkeit über das bloß sinnliche Wahrnehmen systematisch hinaus.“¹⁶⁶ Dadurch wird zugleich sichtbar, dass es „bloß sinnliches Wahrnehmen“ gar nicht gibt, es ist immer schon unterfangen von der Tätigkeit der Einbildungskraft (auch dort noch, wo es das Ziel von Wissenschaft ist, besonders deutlich etwa bei naturwissenschaftlichen Messungen, den Einfluss dieser Tätigkeit zu reduzieren). Die Bedeutung imaginativen Wahrnehmens für Phänomenologie und ästhetische Erfahrung konnte exemplarisch aufgewiesen werden durch die Interpretation der Erzählung von FRIEDRICH CHRISTIAN DELIUS.

Eine Praktische Theologie als Wahrnehmungswissenschaft sieht sich nun vor die Aufgabe gestellt, die 'Perspektive Gottes' in das imaginative Wahrnehmen einzubeziehen. Nicht unabsichtlich habe ich mit der Erzählung „Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde“ einen Text zur Erschließung der wissenschaftstheoretischen Bedeutung der phänomenologischen Methode für die Praktische Theologie gewählt, in dem ein elfjähriger Junge am 'heiligen Sonntag' damit zu kämpfen hat, dass ihm diese 'Perspektive Gottes' aufoktroziert wurde und wird. Dass sich der Junge unter dem 'Schutz' des 'Gottesauges', das er eher als einengend denn als zustimmend empfindet, keineswegs wohlfühlt, verweist auf die grundsätzliche Problematik jeder theologischen Rede: Niemand kann die 'Perspektive Gottes' einnehmen, und oftmals zeigt, wer von ihr her zu sprechen beansprucht, in diesem Anspruch und dessen Folgen für andere Menschen seine Distanz zu ihr. So erfährt der Junge gerade nicht das christliche Elternhaus mit Vater und Großvater, die beide nach außen die 'Perspektive Gottes' verkünden, als göttlich in dem Sinne, dass es ihn vorbehaltlos annehmen würde. Eine „versteckte Anerkennung“ spürt er eher in den anderen Häusern des Dorfes und später in der „Reporterstimme“, die ihm als „Beweis“ dafür gilt, dass er als „Weltmeister“ anerkannt ist.¹⁶⁷

Um die Bedeutung zu erschließen, die eine phänomenologische Methodik für die Praktische Theologie besonders im Blick auf die wissenschaftstheoretische Problematik der Theorie-Praxis-Korrelation hat, möchte ich nun die vorangegangenen (anthropologischen) Überlegungen aus theologischem Blickwinkel wahrnehmen und eben dadurch die korrelative Perspektive erreichen, in der auch Theorie und Praxis

¹⁶⁵ Höhn 2002a, 25; Höhn 2002b, 82.

¹⁶⁶ Biehl 1997, 393.

¹⁶⁷ Delius 1994, 30, 120.

ineinander verschränkt sind. Zu diesem Zweck gehe ich nach folgenden Fragen vor, welche die drei Thesen über den Zusammenhang von Wahrnehmung und ästhetischer Erfahrung (s. o. 1.) unter theologischer Perspektive mit den drei Schritten verbinden, in denen ich Merkmale der phänomenologischen Methode aufgewiesen habe (s. o. 2.):

1. Wie kann 'Gott' wahr-genommen werden, mit allen Sinnen, so dass in diesem 'Vernehmen' seine 'Unverborgenheit' unter den Bedingungen der 'Intentionalität' aufscheint und praktische Relevanz erhält?

2. Wenn die Wahrnehmung 'Gottes' bewirkt, dass Menschen sich selbst neu wahrzunehmen lernen, welchen Sinn hat es dann noch, darüber hinaus ihr eigenes Wahrnehmen wahrzunehmen? Ist nicht eine phänomenologische Theologie ein Widerspruch in sich, insofern Phänomenologie doch auch das Vorurteil Gottes 'ein-kammern' muss, das für die Theologie unhintergebar ist?¹⁶⁸

3. Wenn somit die religiöse Gotteserfahrung Menschen verändert, inwiefern ist dann über die Veränderungen der konkreten Lebenswelt auch die ontologische und transzendente Lebenswelt erschüttert?

Obwohl sich diese drei Fragen auf religiöse Vollzüge beziehen, die selbst immer einen Komplex all dessen beinhalten, was mit den Fragen angesprochen ist, lassen sich doch darin drei Frageperspektiven für die Aufgabenstellung einer phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie unterscheiden: Die Frage nach dem Inhalt der von ihr zu untersuchenden 'gelebten Religion' (Failing/Heimbrock), ihrem *Was?* (3.1), die schwierige Frage nach der formalen Struktur, innerhalb derer der Inhalt in kreativer Erkenntnis des Glaubens (Johannes Fischer) wahrgenommen wird, dem *Wie?* des unhintergebaren Vorurteils Gottes (3.2), und die Frage nach dem Gehalt im kritischen Blick auf die Folgen gelebter Religion, ihrem *Wozu?* (3.3). Nach einer Einführung in die jeweilige theologisch-phänomenologische Fragestellung (1.) rekurriere ich zu ihrer Konkretion jeweils auf meine Interpretation der Erzählung von Delius (2.), bevor ein wissenschaftstheoretisches Fazit für die Praktische Theologie gezogen wird (3.).

¹⁶⁸ Vgl. Heidegger 1970, der „so etwas wie eine christliche Philosophie“ bzw. eine phänomenologische Theologie als „ein 'hölzernes Eisen' schlechthin“ bezeichnet (ebd. 32). In diese Richtung geht auch die Frage, die Josef Wohlmuth in Bezug auf die Phänomenologie Jean-Luc Marions stellt (Wohlmuth 2000, 11): „Kann es ... ein wirkliches Gespräch zwischen Marions Phänomenologie und der Offenbarungstheologie geben, wenn die Phänomenologie doch alle Transzendenz in Klammern setzt, einschließlich der Transzendenz Gottes?“

*Liebt man, was schön ist, oder wird schön, was man liebt?
Zur Schwäche des Menschen gehört,
dass er oft Schönes braucht,
damit seine Liebe sich entzünden kann.
Gottes Stärke dagegen ist,
dass seine Liebe Schönes schafft,
wo zuvor nichts Schönes oder überhaupt nichts war.*
Kurt Marti

3.1 Die verborgene Unverborgenheit Gottes: Die symbolische Struktur imaginativer Wahrnehmung

1. Die Wahrnehmung der 'Herrlichkeit' Gottes ist das zentrale Thema der theologischen Ästhetik HANS URS VON BALTHASARS.¹⁶⁹ Es ist deutlich, dass hier nicht zusammengefasst werden kann, was Balthasar in seiner dreibändigen „Herrlichkeit“ auseinanderfaltet (Einsiedeln 1961-1969). Dieser Hinweis soll nur hindeuten auf die Weite, in die die Fragestellung hineinführte, wollte man ihr theologisch gerecht werden. Hier sind nur fragmentarische Andeutungen möglich. In Balthasars kleiner Aphorismensammlung „Weizenkorn“ von 1944 finden sich zwei Stücke, in denen ich die angesprochene Weite der Fragestellung eingefaltet sehe. Das erste beschreibt das Phänomen, das die religiöse (Gottes-)Erfahrung nach BERNHARD WALDENFELS mit dem Bemühen der Kunst verbindet: „Religiöse Erfahrung bedeutet eine bestimmte Weise der Erfahrung, in der Unsagbares sagbar wird. Sie gleicht darin der Kunst, die gerade in ihren modernen Varianten darum bemüht ist, Unsichtbares sichtbar, Unhörbares hörbar zu machen, ohne die Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit aufzuheben und ohne das sinnliche Auge und das sinnliche Ohr durch 'Augen und Ohren des Geistes' zu ersetzen.“¹⁷⁰

Hans Urs von Balthasar bringt diese bleibende „Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit“ Gottes zum Ausdruck, indem er, was Waldenfels auch der modernen Kunst attestiert, eben nicht „das sinnliche Auge“ durch „Augen des Geistes“ ersetzt:¹⁷¹ „Gott-Schauen ist zugleich ein Augenniederschlag, weil das Letzte in ihm zu rein, zu entrückt ist für menschliche Blicke. Aber eben dieses Wegsehen ist die wahre Schau und die höchste Seligkeit.“¹⁷² Die Sinnlichkeit des Menschen ist die Voraussetzung für jede Begegnung. Dafür steht im Aphorismus exemplarisch das Sehen. Am „Gott-Schauen“ wird deutlich, was im Grunde von jeder Wahrnehmung gilt: Es ist

¹⁶⁹ Josef Wohlmuth begründet mit Hinweis auf Hans Urs von Balthasar und Franz Schupp, inwiefern auch eine Pastoralästhetik theologische Ästhetik sein muss „und der Versuchung einer ästhetischen Theologie zu widerstehen“ hat: „Dies bedeutet, die christliche Glaubenstradition als solche ernst zu nehmen und sie auf die ihr eigene Ästhetik abzuhören. Doch bei diesem Unternehmen sollte man sich nicht scheuen, Franz Schupp speziell darin zu folgen, die theologische Ästhetik *kritisch*, d. h. im intensiven Gespräch mit zeitgenössischer Kunst und deren philosophischer Reflexion, anzugehen. Dadurch können allzu eingefahrene kirchliche Sehweisen und gesellschaftliche Konformitäten vermieden werden. Eine zu unbeschwerter Orientierung an einer *idea perennis* des Schönen als des Wahren und Guten, wie sie Hans Urs von Balthasar in den 1960er Jahren vorschwebte, ist inzwischen eher problematisch geworden“ (Wohlmuth 2002, 58f). Das kritische Anliegen Schupps greife ich in der dritten Frageperspektive auf (s. u. 3.3); das „intensive Gespräch mit zeitgenössischer Kunst“ denke ich mit meiner „philosophischen Reflexion“ der Erzählung von Delius exemplarisch zu führen.

¹⁷⁰ Waldenfels 2001, 77.

¹⁷¹ Das entspricht übrigens auch den biblischen Erzählungen göttlicher Offenbarungen: „Wahrnehmung Gottes ist ... in biblischem Verständnis nicht ohne Bezug zu sinnlicher Wahrnehmung artikuliert“ (Heimbrock 1998c, 141).

¹⁷² Von Balthasar 1958, 20.

zugleich ein Nicht-Schauen. Die „wahre Schau und die höchste Seligkeit“ schlägt sich nieder im „Augenniederschlag“: das „Wegsehen“ ist Schau des Eigentlichen, der verborgenen Unverborgenheit Gottes.

Der zweite Aphorismus verdeutlicht die praktischen Folgen einer solchen imaginativen Wahrnehmung Gottes, die im wegsehenden Wahrnehmen Gottes (genitivus objektivus) immer auch schon Wahrgenommensein durch Gott ist (genitivus subjektivus): „Gott will für sich zugleich alles und nichts. Alles, weil er seine Ehre keinem gibt; nichts, weil er schon alles hat und als Liebender nichts für sich will. Darum fordert er, daß wir in allen Dingen nur ihn suchen, und daß dennoch der ganze Strom unseres Dankes an ihn umgelenkt werde auf die Welt. So hat die unlösliche Einheit von Kontemplation und Aktion in Gott selbst ihren Grund.“¹⁷³ Nur Gott gebührt das „Alles“ der „Ehre“ unbedingter Anbetung. Die Wahrnehmung „aller Dinge“, die er „hat“, ist zugleich auch Wahrnehmung Gottes. Weil er aber in seiner bedingungslosen Liebe „nichts für sich will“, fällt der „Dank“ der Anbetung, der auf die Wahrnehmung Gottes Antwort gibt, „auf die Welt“ zurück. Gott selbst ist der „Grund“ für das Praktisch-Werden, das aus seiner Wahrnehmung folgt. Und daraus folgt auch, was das Anliegen der „Praktischen Theologie als theologische Ästhetik“ von RUDOLF BOHREN ist: Gott wird schön, indem er praktisch wird, und zwar in der Natur, in Kultur und Kunst, in der Geschichte und in der Gemeinde.¹⁷⁴ Nach Balthasar resultiert dieses Praktisch-Werden Gottes aus der „unlöslichen Einheit von Kontemplation und Aktion“, die „in Gott selbst ihren Grund“ hat: Gott wird praktisch, indem der Mensch durch die Anbetung Gottes hindurch praktisch wird, und der Mensch wird praktisch, weil Gott in seiner schöpferischen Kraft bereits vor ihm praktisch geworden ist.

Aus diesem vorgängigen Praktischwerden Gottes folgt, dass dem Menschen eine Welt vor Augen liegt, die er nicht selbst erschaffen hat, auch wenn er sie täglich durch seine sinnliche Wahrnehmung neu konstruiert. Der Mensch kann seine Welt nicht restlos bewältigen, und die Kunst schafft den Raum, nicht Bewältigtes als noch zu bewältigen und manches zu Bewältigende als unbewältigbar wahrzunehmen, wie es der Religionspädagoge HERMANN PIUS SILLER als „Nachbarschaft“ zwischen ästhetischen Erfahrungen und „den Erfahrungen, die im Glauben gemacht werden“, beschreibt.¹⁷⁵ Die Wahrnehmung des Unbewältigten kann zu Gott führen: Wenn ihm „alles“ gehört, dann auch das Unbewältigte in meiner Lebensgeschichte, meine Schuld, meine Irrtümer, meine Ängste, mein Versagen und all das, was davon unbewältigbar bleibt. So kann die Wahrnehmung des Unbewältigbaren ebenso zum Glauben leiten: Sei es im Vertrauen darauf, dass alles Negative in Gott geborgen ist, sei es im Angesicht der positiven Größe dessen, was ich nicht bewältigen kann: der Schönheit der Welt in meinen Wahrnehmungskonstrukten zu entsprechen, die Beziehung zu mir anvertrauten Menschen umfassend zu leben, die Herrlichkeit Gottes selbst anbetend zu würdigen.

¹⁷³ Ebd. 16f.

¹⁷⁴ Vgl. Bohren 1975, 94-125. Die Bedeutung dieses Buches von Bohren innerhalb der protestantischen Praktischen Theologie liegt darin begründet, dass es mit der durch Schleiermacher ausgeführten Tradition bricht, „die Ästhetik im Rahmen der Ethik“ zu denken (ebd. 91). Zu Bohren vgl. R. Fischer 1996, 152-160; zu von Balthasar vgl. ebd. 160-171.

¹⁷⁵ Siller 1994, 64.

Aber die ästhetische Erfahrung, die Raum gibt für das Unbewältigte und Unbewältigbare, muss nicht in eine religiöse Erfahrung hineinführen. Sie hat auch für sich allein einen hohen Wert, insofern sie „Unbewältigtes zum Erscheinen bringt“ und darin die Glückserfahrung begründet, dass sich Wirklichkeit mit ihren Ansprüchen neu erschließt.¹⁷⁶ Ob und wie eine solche ästhetische (Glücks-)Erfahrung in eine religiöse Erfahrung übergeht, bleibt zumeist unsichtbar.¹⁷⁷

2. Der Junge ist angewiesen auf seine sinnliche Wahrnehmung. Das, was er mit seinen Augen sieht, und das, was er mit seinen Ohren hört, bestimmt seine Imaginationen, die ihn in die „Ferne“ locken: seien es die Glocken zu Beginn der Erzählung, sei es der Blick auf das Dorf, sei es die Radioübertragung des Fußballspiels, an der alle seine Sinne beteiligt sind. Die Kunst der Delius'schen Erzählung besteht gleichwohl darin, „Unsichtbares sichtbar, Unhörbares hörbar zu machen, ohne die Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit aufzuheben“ (Waldenfels). Unsichtbar ist die religiöse Bedeutung, die das Fußballspiel für den Jungen zunehmend gewinnt, und unhörbar bleibt, wie sich diese Bedeutung auf den Lebensweg des Jungen weiter auswirkt. Diese religiöse Bedeutung ist eine Interpretationsleistung, die zwar im literarischen Text angelegt ist, aber eben auf eine solch kunstvolle Weise, dass ihre „Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit“ bestehen bleibt. Zu vermuten und zu erhoffen ist nur, dass diese Befreiung aus ideologischen religiösen Traditionen, die in der religiösen Erfahrung des Fußballspiels beginnt, auch praktische Folgen hat. Inwiefern die neue 'Fußball-Religiosität', ausgelöst durch das 'Fußballwunder' von Bern, dauerhaft zu wirken vermag, bleibt in der Erzählung, die nur den einen Tag des Gewinns der Fußballweltmeisterschaft schildert, bewusst ausgespart. Gerade dadurch wird das Bewusstsein davon, wie kostbar diese Erfahrung für den Jungen ist, gesteigert: Eine „wahre Schau“ und „höchste Seligkeit“ (Balthasar) erfährt der Junge sozusagen im 'Weghören', das ihm durch das Ende der Radioübertragung aufgezwungen wird. Die Situation ist nicht eindeutig, innere und äußere Wahrnehmung widersprechen einander: „Die Welt stand still, obwohl sie sich schneller hätte drehen müssen...“ Der Junge hält sich „fest an dem schwankenden Ast“ der Dorflinde und klammert sich „an die Hoffnung auf die Fußballgötter...“.¹⁷⁸ Auch in diesem Bild wird die Ambivalenz seiner religiösen Erfahrung deutlich: Kann die „Hoffnung auf die Fußballgötter“ Bestand haben? Kann der „schwankende Ast“ des gewonnenen Spiels ihn tragen? Kann die ästhetische Erfahrung dabei helfen, das unbewältigte

¹⁷⁶ Vgl. ebd. 67. Nach Siller ermöglicht die ästhetische Erfahrung drei Glückserfahrungen: sie 'bewältigt' Wirklichkeit, indem sie sie neu und anders „in der Fremdheit des vermeintlich Bekannten“ erschließt (*poiesis*), sie nimmt den Anspruch des Unbewältigten oder Unbewältigbaren auf seine Realisierung wahr und hält ihm stand, sofern er „bejahbar ist“ (*aisthesis*), und sie entrinnt „[e]igenen Befangenheiten“, indem sie den „Verlockungen der Ferne“ folgt (*katharsis*). In dieser Weise begreift Siller (ebd. 61f) die von Hans Robert Jauß unter dem Begriff des 'ästhetischen Genusses' gefassten Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis (vgl. Jauß 1984, 71-90) als Erfahrungen von 'Glück'. Zur Würdigung dieses Ansatzes von Siller vgl. Biehl 1997, 386f.

¹⁷⁷ Siller versteht den Zusammenhang von Theologie und Kunst folgendermaßen: „In der Kunst ist zunehmend das formal Unbewältigte zum Thema geworden. In der Theologie wird zunehmend der Inhalt [Kreuz und Auferstehung] als das Formale der christlichen Existenz [die Krisis der Totalitäten, wahre Exteriorität] eingefordert. Das 'Christliche' in der Kunst scheint dann in der Weggenossenschaft von ästhetischer Erfahrung und Glaubenserfahrung zu liegen: Beide brechen in Unbekanntes auf. Darin können sich beide für einander verbürgen und einander Zeugen sein“ (Siller 1994, 67).

¹⁷⁸ Delius 1994, 118f.

Elternhaus zu bewältigen? Zumindest wohl für diesen einen Tag, der dadurch praktisch wird, dass der Junge „der glücklichste [ist] von allen, glücklicher vielleicht als Werner Liebrich oder Fritz Walter“.¹⁷⁹

3. Das Glück des Jungen ist ausgelöst durch seine ästhetischen Erfahrungen, die ihn in eine religiöse Dimension hineinführen.¹⁸⁰ Bezogen auf die Theorie-Praxis-Korrelation kann sein Glück interpretiert werden als eine Erfahrung, in der die theoretische Sinnrichtung (die Vergegenwärtigung der Welt im Bewusstsein) mit der praktischen Sinnrichtung (die Gestaltung des Bewusstseins in die Welt hinein) übereinstimmt. Diese Erfahrung der Übereinstimmung ist die befreiende Erfahrung der Wahrheit (als Unverborgenheit), dass 'Ich' und 'Welt' sich entsprechen. Zuvor war das 'Ich' des Jungen immer gestört durch die 'Welt' des Pfarrhauses. Erst die Radioübertragung befreit den Jungen von diesen 'Störungen', indem durch ihre Wahrnehmung sich dem Jungen die begrenzte Geltung der Pfarrhauswelt offenbart. Die Befreiung teilt sich dem 'Ich' auch körperlich mit, insofern der Junge nun befreit ist von „Stottern, Schuppen und Nasenbluten“.¹⁸¹ Als erstes wissenschaftstheoretisches Fazit möchte ich formulieren: *Die Theorie-Praxis-Korrelation erfüllt sich in den Momenten, in denen Theorie und Praxis als Einheit erfahren werden.* Solche Momente der Wahrheitserfahrung haben immer eine religiöse Qualität, weil sie denjenigen, der sie erfährt, unbedingt betreffen. Sie können auch als „Schlüsselerfahrungen“ bezeichnet werden.¹⁸² Diese Momente sind allerdings nicht als eine andauernde Erfahrung zu erhalten. Sie müssen erinnert werden und bedürfen dazu einer wahrnehmbaren Gestaltung in symbolischen Zeichen. Für den Jungen wird die Radioübertragung des Endspiels immer eine Bedeutung haben, die über das bloße Zeichenmaterial der aufgezeichneten, darum wiederhol- und wissenschaftlich nachprüfaren Tonfolge einer sportgeschichtlich bedeutsamen Fußball-Reportage weit hinausgeht. Die religiöse Dimension seiner Erfahrung wird den Jungen dazu führen, die Reportage aus der Erinnerung heraus in einem 'symbolischen Modus' wahrzunehmen: „Das Symbolische steht für einen spezifischen Modus, etwas in bezug auf etwas (Anderes) zu erfahren. Wir können diese Sichtweise als 'symbolische Erfahrung' bezeichnen, die ein Kennzeichen der ästhetischen wie der religiösen Erfahrung ist.“¹⁸³

Die sinnlich erfahrbare symbolische Ausdrucksgestalt ist zugleich ein Schutz dessen, was in der Wahrheitserfahrung als bleibendes Geheimnis verborgen ist und sich daher einer restlosen Sagbarkeit entzieht. Daraus folgt als zweites wissenschaftstheoretisches Fazit: *Die Einheit von Theorie und Praxis vermittelt sich in symbolischer Erfahrung, in welcher der letzte Grund der Einheit als Geheimnis aufscheint und in welcher Elemente religiöser und ästhetischer Erfahrung konvergieren.*

HANS-GÜNTER HEIMBROCK formuliert im Blick auf Hör- und Seherfahrungen im kirchlichen Raum Forderungen, die sich auf den Bereich der Schule übertragen lassen;

¹⁷⁹ Ebd. 119.

¹⁸⁰ Im Anschluss an Siller 1994, 61-67 (s. o.).

¹⁸¹ Delius 1994, 117.

¹⁸² Zur religionspädagogischen Bedeutung von Schlüsselerfahrungen vgl. Biehl 2001.

¹⁸³ Biehl 1997, 386.

zunächst im Blick auf Erfahrungen von Musik. „Die theologische Bedeutung von Klängen ist weder vorrangig in musealer Pflege von Traditionen noch in verzweckter Musik zur Wieder-Gewinnung von Gottesdienstbesuchern zu sehen, sondern im Versuch der Freilegung und Gestaltung von Spiel-Räumen. (...) Wenn Religion ein persönlicher Ausdruck dessen ist, was Menschen unbedingt angeht, dann hat Kirche die Aufgabe, Räume zu schaffen, daß Subjekte sich gegen die gesellschaftlichen Mächte der Entfremdung (wieder) ausdrücken können. Kirche hat weder die Aufgabe, einen ökonomisch verzweckten Musikbetrieb zu überhöhen noch ästhetische Standards bürgerlicher Musikkultur zu reproduzieren, sondern vom prophetischen Amt her diejenige, beide Tendenzen als gesetzliche Zwänge zu kritisieren. Von theologischen Einsichten her wäre Performance wichtiger als Perfektion von der Konserve.“¹⁸⁴ Im Unterricht geht es dementsprechend nicht in erster Linie darum, Kinder und Jugendliche mit Musik bekannt zu machen, die zu kennen Merkmal der Zugehörigkeit zur ‘gebildeten’ Klasse ist. Zentral ist vielmehr der Eigenwert der ästhetischen Hörerfahrung, die jenseits „gesetzlicher Zwänge“ steht (‘das muss man doch kennen!’; ‘das wird Menschen in die Kirchen ziehen!’; ‘das darf ein ökonomisch verwertbares musikalisches Niveau nicht unterschreiten!’). Aus der authentischen „Performance“ erwächst auch die Kraft zur „theologischen“ Kritik an der „Perfektion von der Konserve“, die als bloße ‘Theorie’ ihre ideologische Distanz zur ‘Praxis’ nicht verhehlen kann (s. u. 3.3) und darin in ihrem Charakter „gesetzlicher“ Zwanghaftigkeit zum Vorschein kommt. In der ästhetischen Hörerfahrung, die kraft ihrer Authentizität in die religiöse Dimension vorstößt, ist die Unverborgenheit Gottes in ihrer „Spiel-Räume“ eröffnenden Verborgenheit zu erfahren. Diese Erfahrung wird zum Kriterium für sonstiges Hören, das sich dann entgegen postmoderner Belieblichkeit am Maßstab religiöser Tiefe bewähren muss. Kreative Wahrnehmungen im Raum der Schule zu ermöglichen ist die Voraussetzung zur „Unterscheidung der Geister“, wie JOSEF WOHLMUTH sie zur „Kultivierung qualifizierter Wahrnehmung“ fordert.¹⁸⁵

Gleiches gilt für den archaischen Wunsch, Gott zu sehen, wenn Heimbrock die Theologie diesbezüglich darauf ein schwört, das Sehen durch kreative Verlangsamung zu authentischem Sehen zu befreien, in dem die Herrlichkeit Gottes (*kabod*) aufleuchtet – und damit schließt sich der Kreis zu den oben zitierten Balthasar-Aphorismen: „Zur Anbahnung visueller Transzendierungsschritte, zur Befreiung der optischen Wahrnehmung gehört heute zunächst auch die Verweigerung des Blicks, das temporäre Schließen der Augen als eine der wenigen Möglichkeiten, aus der quasi allmächtigen Bilderflut auszusteigen, die uns in Bann schlagen will. Doch darf dies nicht im weltabgehobenen Blick ‘nach innen’ hängen bleiben. Im Zeitalter der Konformisierung, Quantifizierung und Einebnung aller Sehvorgänge wie aller Objekte der Betrachtung zu berechenbaren und steuerbaren Größen in Optik, Politik, sehetechnischer Freizeitkultur geht es darüber hinaus um Wiedergewinnung eines gehaltvollen Betrachtens und produktiven Sehens im Sinne der ‘kreativen Wahrnehmung’ als eines nicht rein innerlichen, sondern eines interaktiven Prozesses (...). So kann zugleich der Wunsch, Gott zu sehen, rehabilitiert werden (...). Am Ende der Moderne Anteil gewinnen an der *Kabod* Gottes meint dann nicht, mit den

¹⁸⁴ Heimbrock 1998b, 90.

¹⁸⁵ Wohlmuth 2002, 69.

Augen in verbotene Zonen der Wirklichkeit vorzudringen. Es könnte aber darauf abzielen, in Grenzen menschlichen Vermögens an der Energie des Leben spendenden und Wirklichkeit neu erschließenden Blickes teilzuhaben, visuelle Wahrnehmung nicht als Fest-Stellung von 'bruta facta', sondern als wirksames Geschehen zu begreifen und einzuüben.“ Theologie hat somit „die Aufgabe, dem erneuerten Sehen aus der Kraft des archaischen Wunsches Aufmerksamkeit zu schenken. Christlicher Glaube bedeutet nämlich auch Einladung in eine Sehsschule, in der Menschen die Augen zur Wahrnehmung des Lebendigen geöffnet werden. In ihr soll und kann nicht das Sehen des 'ganz Anderen' im Sinne des Fest-Stellens gelernt werden, wohl aber Schritte, die Wirklichkeit anders zu sehen, mit anderen Augen zu sehen. Die Emmaus-Erzählung aus dem Lukas-Evangelium bietet dazu eine prägnante Lektion. Glaubenserkenntnis ist hier unerlässlich verbunden mit dem Sehen. Und doch entzieht sich Jesus den Jüngern gerade dann, als ihre Augen sich öffnen.“¹⁸⁶

Interessant ist hier, dass die „Anbahnung visueller Transzendierungsschritte“ durch das Einüben eines „Wegsehns“ erfolgt, das bei Balthasar zugleich auch zentraler Teil der Transzendenzenerfahrung – des „Gott-Schauens“ – selbst ist. Gleichwohl hat diese „Verweigerung des Blicks“ sowohl aus der Perspektive der bereits erfolgten religiösen Wahrnehmung (Balthasar) als auch aus der Perspektive des Weges zu ihr hin (Heimbrock) nicht einen „weltabgehobenen Blick nach innen“ zur Folge. Die „unlösliche Einheit von Aktion und Kontemplation“ (Balthasar) leitet vielmehr eine wirklichkeitsverändernde „kreative Wahrnehmung“ ein (Heimbrock).

Eine phänomenologisch orientierte Theologie wird jene Momente kreativer Wahrnehmung nachzuzeichnen versuchen, in denen innerhalb gelebter Religion „Augen sich öffnen“ für die Unverborgenheit Gottes, die in dem 'Augenblick' erscheint, in dem sie sich in die ihr Geheimnis schützende Verborgenheit „entzieht“ und die Augen niederschlagen lässt.

*Dass Gottes Liebe – und damit seine Schönheit, jede Schönheit –
an und in uns scheitern könnte:
ist eine Ästhetik denkbar, die dieser Möglichkeit ins Auge sieht?
Die Sinne, ja, und ebenfalls die Tiere wittern seit gerauem schon,
was droht.
Kurt Marti*

3.2 Voraussetzung und Vorurteil Gottes: Theologische Gebundenheit als phänomenologische Herausforderung

Ein Widerspruch zwischen Theologie und Phänomenologie scheint darin zu liegen, dass die Phänomenologie einen dem Menschen *möglichen* Weg bedeutet, sein eigenes Wahrnehmen durch eidetische Reduktion und Epoché wahrzunehmen, während Theologie etwas wahrnimmt, das von ihr selbst aus *unmöglich* wahrzunehmen ist, das sich erst wahrnehmen lässt unter der Voraussetzung – dem Vorurteil – Gottes. Die *Theologie* setzt (als Rede über *Gott*) 'Gott' voraus: dass überhaupt über Gott zu sprechen ist, ist ein Vorurteil, dem sie nicht entrinnen kann, das sozusagen allem theologischen Urteilen vorausliegt. Das wären Vorurteil und Voraussetzung Gottes im objektiven Genitiv. Es gelte jedoch auch der subjektive Genitiv: Gott

¹⁸⁶ Heimbrock 1998c, 143f. Zur Deutung der Emmausgeschichte vgl. Göllner/Brieden/Kalloch 2010.

setzt voraus, dass Menschen sich ihm öffnen und über ihn nachdenken, denn es ist sein Vor-Urteil über die Menschen, dass er sie liebt und annimmt, was immer sie als die freien Wesen tun, als die er sie geschaffen hat. Dieser subjektive Genitiv ist in seiner sprachlichen Formulierung allerdings bereits Folge und Beispiel des objektiven Genitivs: Daran erweist sich die unlösbare Gebundenheit der Theologie an den, dem sie sich verdankt.¹⁸⁷ Auch wenn die Theologie sich von Gott, auf den sie antwortet, in ihrer Antwort auf ihn, die sie ist, in wissenschaftlicher (*theologischer*) Redeweise zu distanzieren scheint: Letztlich bleibt sie gebunden an die vorgängige Glaubenserfahrung, die sie im nachträglichen Reden niemals restlos einholen und aufklären kann. Diese Gebundenheit ist der formale Index aller theologischen Sprechversuche. Sie ist das, was PAUL TILLICH den „theologischen Zirkel“ genannt hat.¹⁸⁸ In ihm bleibt die Theologie der Phänomenologie unvermeidlich fremd, die sich methodisch (durch Reduktion und Epoché) aller Vorurteile zu enthalten trachtet, und wie alle anderen Wissenschaften die Wirklichkeit Gottes ausklammert.

Diese Unterscheidung zwischen Theologie und einer Philosophie, deren Methode die Phänomenologie ist, beruht allerdings nach Martin Heidegger auf einer „vulgäre[n] Auffassung“: „Philosophie [und die anderen Wissenschaften sind] die offenbarungsferne, glaubensfreie Welt- und Lebensdeutung; Theologie dagegen ist der Ausdruck der glaubensmäßigen, in unserem Falle christlichen Welt- und Lebensauffassung“. Eine weltanschauliche Entscheidung beruht dann nicht auf „wissenschaftliche[r] Argumentation“, sondern auf der „Art und d[em] Ausmaß und d[er] Kraft der weltanschaulichen Überzeugung und Verkündigung“. Heidegger will nun „das Problem des Verhältnisses von vornherein *anders*“ fassen, „und zwar als die Frage nach dem *Verhältnis zweier Wissenschaften*“.¹⁸⁹ Er rechnet die Theologie unter die „ontische[n] Wissenschaften“, welche „ein vorliegendes Seiendes, das immer schon in einer gewissen Weise *vor* der wissenschaftlichen Enthüllung enthüllt ist“, als ihren positiven Gegenstand betrachten.¹⁹⁰ Für die Theologie ist dieses „Positum“ der Glauben als Geglaubtes, Gläubigkeit, Wissenschaft aus Glauben (Selbstvorgängigkeit) und auf Glauben hin (Selbstreflexivität).¹⁹¹ Von den ontischen Wissenschaften unterscheidet Heidegger „die Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft, die Philosophie“. Sie „bedarf grundsätzlich einer Umstellung des auf das Seiende gerichteten Blickes: vom Seienden auf das Sein, wobei gerade gleichwohl das Seiende, freilich für eine modifizierte Einstellung, noch im Blicke gehalten wird“. Phänomenologie ist der Weg, diese „Umstellung“ zu leisten, durch welche sich die Philosophie „*absolut*“ von den positiven Wissenschaften und mithin auch der Theologie unterscheidet.¹⁹² Steht also innerhalb der ‚vulgären Auffassung‘ die Theologie den anderen Wissenschaften entgegen – als laste allein auf ihr die

¹⁸⁷ Diese Form der Gebundenheit an Gott gilt freilich nur für eine theistische Glaubenswissenschaft (‘Theologie’ als ‘Rede von Gott’ im engeren Sinne) nicht etwa für eine buddhistische, atheistische Glaubenswissenschaft (‘Theologie’ in einem weiteren Sinne); vgl. Heidegger 1970, 25f.

¹⁸⁸ Vgl. Tillich 1987, 17f. Für Tillich ist es die Aufgabe der Fundamentaltheologie „nachzuweisen, daß der christliche Anspruch auch vom Standpunkt außerhalb des theologischen Zirkels Geltung hat“ (ebd. 23); d. h. es ist plausibel zu machen, dass das Vorurteil Gottes auch für diejenigen gilt, die sich nicht an es binden.

¹⁸⁹ Heidegger 1970, 13.

¹⁹⁰ Ebd. 14.

¹⁹¹ Vgl. ebd. 17-27.

¹⁹² Ebd. 14.

Hypothek einer unbeweisbaren Voraussetzung: dem 'Vorurteil Gottes' – so zeigt sich in der Unterscheidung Heideggers die Philosophie aufgrund ihrer spezifischen Blickrichtung als singular: Sie geht als einzige nicht von der Voraussetzung aus, dass ihr Gegenstand als „ein irgendwie schon enthülltes Seiendes in einem gewissen Umfange vorfindlich ist“.¹⁹³ Deshalb ist für Heidegger eine „phänomenologische Theologie“ genau so wenig möglich „wie eine phänomenologische Mathematik“: Sie wären beide ein „hölzernes Eisen' schlechthin“, denn „Phänomenologie ist immer nur die Bezeichnung für das Verfahren der Ontologie, das sich wesenhaft von dem aller anderen positiven Wissenschaften unterscheidet“.¹⁹⁴

Heidegger gibt somit vor, tiefer zu blicken als die Vertreter der 'vulgären Auffassung': Während diese es für möglich halten, über das Vorrecht von Glauben und Offenbarung auf theologischer oder den Primat von Vernunft und Wissen auf philosophischer Seite wissenschaftlich zu streiten, erkennt Heidegger, dass dieser Streit „schon vor der Theologie und der Philosophie liegt und nicht erst durch diese als Wissenschaften entsteht“. Dieser Streit ist nach Heidegger sinnlos, denn ihm liegt ein „*existentielle[r] Gegensatz*“ zweier sich als „*Todfeind[e]*“ gegenüber stehender Existenzformen zu Grunde: Dieser Gegensatz zwischen „Gläubigkeit“ auf theologischer und „faktisch höchst veränderliche[r]“ „freier Selbstübernahme des ganzen Daseins“ auf philosophischer Seite führt aber nach Heidegger gerade nicht dazu, das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie zu vermeiden. Der Gegensatz muss im Gegenteil „gerade die *mögliche Gemeinschaft* von Theologie und Philosophie *als Wissenschaften* tragen, wenn anders diese Kommunikation eine echte, von jeglicher Illusion und schwächlichen Vermittlungsversuchen freie soll bleiben können“.¹⁹⁵ Wie ist das zu verstehen?

Heidegger geht davon aus, dass „ein Forscher außer seiner positiven Wissenschaft auch die Phänomenologie beherrschen, bzw. ihren Schritten und Untersuchungen folgen“ kann. Das hat für eine solche Forscherin und ihre positive Wissenschaft aber nur dann einen Sinn, wenn ihr aus ihrem Forschen heraus ihre eigenen Grundbegriffe fraglich werden. Sie erfährt sich auf dem Boden ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit als gestoßen vor die Frage nach der „ursprünglichen Seinsverfassung des Seienden, das Gegenstand bleiben und neu *werden* soll“. Das Gelingen des auf diese Weise entstehenden Dialogs etwa zwischen der Theologie als positiv-ontischer Wissenschaft und der Philosophie als transzendental-ontologischer Phänomenologie ist abhängig „vom Instinkt für die Sache und von der Sicherheit des wissenschaftlichen Taktes“; davon, dass „alle Fragen der Herrschaft und des Vorrangs und der Geltung der Wissenschaften zurücktreten hinter den inneren Notwendigkeiten des wissenschaftlichen Problems selbst“.¹⁹⁶ Die Bedingung für eine gelungene Kommunikation zwischen den 'Todfeinden' ist demnach ein hohes wissenschaftliches Ethos der jeweils betroffenen Wissenschaftler und Wissenschaftle-

¹⁹³ Ebd. 16. Dort benennt Heidegger auch zwei weitere Merkmale der positiven Wissenschaft (erstens das Vorhandensein einer „vorwissenschaftlichen Zu- und Umgangsart mit dem Seienden“, die zweitens „schon erleuchtet und geführt ist von einem, wenngleich noch unbegrifflichen Seinsverständnis“).

¹⁹⁴ Ebd. 32f.

¹⁹⁵ Ebd. 32.

¹⁹⁶ Ebd. 33. Das ist der Grund, warum Reinhard Feiter davor warnt, die Phänomenologie vorschnell theologisch in Beschlag zu nehmen (vgl. Feiter 2002, 77-79).

rinnen. Konkret kann etwa eine Theologin durchaus phänomenologisch „den ontologischen Charakter *der Seinsregion*“ formal anzeigen, in der sich ihre Grundbegriffe (z. B. der Begriff der Sünde) „*als Existenzbegriff[e]*“ notwendig halten“ müssen – im Sinne einer „Korrektion“. Diese Grundbegriffe lassen sich allerdings nicht phänomenologisch ableiten (der Sündenbegriff etwa aus dem Begriff der Schuld): „Die primäre Direktion (Herleitung) als Ursprung seines christlichen Gehaltes ... gibt immer nur der Glaube“.¹⁹⁷ Heidegger fasst zusammen: „*Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.*“¹⁹⁸

Übernimmt man diese Verhältnisbestimmung Heideggers, die sowohl die Positivität der theologischen Wissenschaft als auch die Freiheit der Philosophie achtet, dann steht die phänomenologische Betrachtung immer außerhalb des ‚Vorurteils Gottes‘. Gleichwohl kann dieser theologische Grundbegriff an seiner Grenze auch Anlass zu phänomenologischem Fragen geben. Wenn ich etwa frage, in welcher ‚Seinsregion‘ sich dieser Begriff ‚als Existenzbegriff‘ bewegt, dann muss ich notwendig weiter fragen, welche existentielle Haltung er von sich her fordert.

1. Im Rückgriff auf Überlegungen von JOHANNES FISCHER möchte ich die Haltung, die dem ‚Vorurteil Gottes‘ entspricht, als kreative Wahrnehmung des Glaubens charakterisieren. Nach Fischer unterscheidet sich die Glaubenswahrnehmung von einer wissenschaftlichen Wahrnehmung hinsichtlich der Beziehung des Wahrnehmenden zur Wirklichkeit. Wissenschaftliche Wahrnehmung beziehe sich „auf die Welt, in welcher sich der Wahrnehmende vorfindet. Der Glaube dagegen stellt den Glaubenden in eine andere Wirklichkeit, eben in die, welche Inhalt des Glaubens ist.“¹⁹⁹ Die Wissenschaftlerin ordne ihren Gegenstand in die Wirklichkeit ein, der sie selbst zugehöre; die Glaubende werde dagegen vom Gegenstand ihres Glaubens in eine Wirklichkeit gestellt, in der sie selbst sich kreativ neu wahrnehme. Daraus ergibt sich für Fischer eine „fundamentale Differenz in der Erkenntnishaltung“: „*Die wissenschaftliche Erkenntnis lokalisiert das Erkannte im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden, unter den Bedingungen seiner ontologischen [für Heidegger: ontischen] Prämissen. Die Erkenntnis des Glaubens dagegen lokalisiert den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten.* Sie ist, bezogen auf den Erkennenden, wesentlich praktisch und soll deshalb ... als *praktische Erkenntnis* von der *theoretischen Erkenntnis*, für welche die Wissenschaften das Paradigma abgeben, unterschieden werden.“²⁰⁰

¹⁹⁷ Heidegger 1970, 31.

¹⁹⁸ Ebd. 32.

¹⁹⁹ Fischer 1989, 24. Was für die wissenschaftliche Wahrnehmung gilt, trifft nach Fischer (mit Kurt Hübner) auch auf die mythische Wahrnehmung zu (vgl. ebd. 23-31). Diesen Aspekt lasse ich hier weitgehend unberücksichtigt. Zu einer weiteren Rezeption Fischers aus religionspädagogischer Perspektive vgl. Biehl 1997, 394-398 (dort allerdings keine Auseinandersetzung mit Fischers wissenschaftstheoretischer Einordnung der Theologie, die hier im Zentrum steht).

²⁰⁰ Fischer 1989, 25. Fischer fährt fort: „In theologischer Sicht entspricht der Glaube als praktische Erkenntnis dem schöpferischen Charakter des Wortes Gottes, das eben auch nicht nur Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes oder Erkenntnis der Wirklichkeit der Rechtfertigung, sondern mit dieser Erkenntnis diese Wirklichkeit selbst vermittelt“ (ebd.). Die Anwendung der Differenz in den Erkenntnisweisen auf die Christologie diene zur Verdeutlichung: „Der Sohn Gottes hat keine andere Gestalt als die Gestalt jenes Menschen, den uns die Evangelien vor Augen stellen. Als Mensch be-

Gott als Gegenstand der Glaubenserkenntnis könne deshalb nicht als ein Gegenstand unter „ontologischen Prämissen“ begriffen werden. Von dieser Welt der Wissenschaften aus sei Gott nicht zu erfassen. Der Weg zu Gott komme daher immer aus der anderen Richtung, von Gott her entgegen: Durch ihre kreative Wahrnehmung des Glaubens deute die Glaubende die Phänomene der (wissenschaftlich beschreibbaren) Welt neu, als Abbildungen der Wirklichkeit Gottes, die sich ihr in der praktischen Glaubenserkenntnis erschlossen hätten. Die theologische Hermeneutik müsse sich demnach im Angesicht der „Grundalternative theologischer Erkenntnis“, der neutestamentlichen Erfahrung entsprechend, für die zweite der folgenden Alternativen entscheiden: „Hat sie das, was das Evangelium verkündet, in dieser Welt zu lokalisieren und durch die Erfahrungen dieser Welt zu beglaubigen; oder geht es nicht vielmehr darum, diese Welt mitsamt ihren Erfahrungen in den Horizont dessen zu stellen, was das Evangelium verkündet. ... [Ein Beispiel:] Die *Realität* der Auferstehung erschließt sich den neutestamentlichen Gemeinden nicht dadurch, daß die theoretische Erkenntnis sie feststellt, sondern dadurch, daß die praktische Erkenntnis des Glaubens, das Kerygma vom Auferstandenen in alle Welt- und Lebensbezüge abbildend, in sie stellt.“²⁰¹

Zum einen basiere auf dieser „praktischen Erkenntnis des Glaubens“ (als Manifestation des Vorurteils Gottes) die Theologie: „Denn nur, indem sie sich auf die Perspektive des Glaubens einläßt, hat sie an dessen praktischem Charakter teil und kann sie sich auf ihr eigenes Fundament beziehen.“²⁰² Die Glaubenserkenntnis konstituiert somit den theologischen Zirkel. Daraus ergäben sich für das Selbstverständnis der Theologie die folgenden drei Implikationen:

Erstens, dass Glaube zu seiner Auslegung oder Bewährung nicht der Theologie bedürfe, denn Glaube sei bereits selbst eine auf Wirklichkeit bezogene Erkenntnis (das Priestertum aller Gläubigen wird ernst genommen). Aus diesem Erkenntnischarakter des Glaubens resultiere *zweitens*, dass er „nicht bloß eine der Subjektivität und Intuition des Einzelnen überlassene Privatangelegenheit ist, sondern daß es

gegnet uns Jesus als ein Teil der Welt, dadurch, daß unsere Erkenntnis *ihn im Zusammenhang dieser Welt lokalisiert*. Als Gott aber begegnet er im Wort der Schrift, dadurch, daß die Erkenntnis des Glaubens, dieses Wort in die Phänomene abbildend, *uns mitsamt unserer Welt im Zusammenhang seiner Geschichte lokalisiert*. Der Gedanke einer zweifachen Substantialität ist demgegenüber Ausdruck jener supranaturalistischen Auffassung, welche die Wirklichkeit Gottes als eine besondere Sphäre innerhalb des in die theoretische Erkenntnis fallenden Bereichs aufsucht und damit die Welt verdoppelt. ... Unterscheidet man Gottheit und Menschheit Jesu dagegen durch die Erkenntnisweise, der er jeweils, als Mensch oder Gott, gegenständlich ist, dann zeigen uns die Evangelien in der Gestalt und Geschichte des Menschen Jesus zugleich die Gestalt und Geschichte des Gottessohnes. ... Gott ist als Mensch in die Sphäre unserer theoretischen Erkenntnis, d. h. in die Welt, eingegangen, damit wir ... mitsamt unserer Welt in seine Wirklichkeit gezogen werden. Damit wäre ernst genommen, daß Christus nach dem Zeugnis der Schrift nicht ein Kunstprodukt aus zwei Substanzen, sondern das Fleisch gewordene Wort Gottes an die Welt ist (Joh 1,14)“ (ebd. 34).

²⁰¹ Ebd. 35. Dabei habe „das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens“ im Gegensatz zum Mythos „die Differenzierung von praktischer und theoretischer Erkenntnis und damit die Subjekt-Objekt Differenz zur wesentlichen Voraussetzung. Es setzt diese Differenzierung voraus bei der Unterscheidung der in die theoretische Erkenntnis fallenden *Wirklichkeit der Welt* von der nur der praktischen Erkenntnis des Glaubens sich erschließenden *Wirklichkeit Gottes*. Insofern sie diese Unterscheidung macht, ist die Erkenntnis des Glaubens etwas fundamental anderes als die mythische Erkenntnis. Das impliziert, daß auch die der Erkenntnis des Glaubens gegenständliche *Wirklichkeit* etwas anderes ist als die Wirklichkeit des Mythos“ (ebd. 33).

²⁰² Ebd. 50.

hierüber öffentliche Verständigung geben kann und muß“.²⁰³ Weil Glaube *praktische* Erkenntnis sei, könne *drittens* die Theologie nicht *theoretische* Wissenschaft von Gott sein: „Gott ist kein möglicher Gegenstand theoretischer Erkenntnis, wenn wahr ist, daß er nicht Teil der Welt ist, sondern seinen eigenen Wirklichkeitsraum mitbringt.“²⁰⁴

Zum anderen hat Theologie „keinen anderen Zweck als eben diese Erkenntnis“ des Glaubens, in der Gott sich mitteilt.²⁰⁵ Aufgabe der Theologie sei es deshalb, „den Glauben zu jenem Abbildungsprozeß anzuleiten, mit dem dieser das die Wirklichkeit Gottes ansagende Wort in die Welt hinein entwirft“.²⁰⁶ Diese Mitte der Theologie im Dienst an der praktischen Glaubenserkenntnis, die nach Fischer in kreativer Wahrnehmung wurzelt, hat s. E. folgende sechs Implikationen für die Theologie:²⁰⁷

Erstens sei „die Erkenntnis der Theologie nicht rezeptiv, sondern wesentlich *kreativ*. Sie stellt nicht fest, was der Fall ist, sondern stellt Beziehung her. Sie ist nicht auf propositionale Wahrheit, sondern auf kreative *Wahrnehmung* gerichtet“.²⁰⁸

Zweitens müsse die Theologie, um „ihre kreative, beziehungsstiftende Aufgabe erfüllen zu können, ... einerseits das Ganze des Wortes und andererseits das Ganze der Lebenswirklichkeit der Glaubenden im Blick haben“. Zu diesem Zweck seien die Erkenntnisse der anderen Wissenschaften für die Theologie unverzichtbar, was sich ja auch in der Vielfalt der theologischen Disziplinen widerspiegele, die jedoch alle „in den Dienst der Glaubenserkenntnis zu stellen“ seien.²⁰⁹

Drittens dürfe die Theologie, um die „Lebenswirklichkeit der Glaubenden“ zu treffen, sich nicht auf eine abstrakte Redeweise, auf „Generalisierungen von Situationen, auf Grundsituationen des Menschlichen usw.“ verlassen, sondern müsse sich „auf die singuläre Situation“ beziehen. Da sie für eine „Vielzahl singulärer Situationen Orientierung geben“ wolle, komme sie zwar „nicht darum herum, Typisierungen von Situationen vorzunehmen“. Aber auch wenn sie die Situation dadurch (selbst auch kritisch) unterstützt, bedürfe sie als ständiges Korrektiv der singulären Situation (z. B. der Predigt): „Die Erfahrung des Scheiterns an diesem Prüfstein kann dabei fruchtbarere Impulse vermitteln, als wenn der Theologie die endgültige Bestätigung des ontologischen Gottesbeweises gelänge.“²¹⁰

Viertens sei die Verantwortung der Theologie, den Abbildungsprozess der kreativen Glaubenswahrnehmung in die Wirklichkeit hinein aufrecht zu erhalten, nicht zu unterschätzen. Wenn nämlich die Theologie diese ihre Aufgabe nicht mehr erfüllt, dann bestimmten „andere Mächte, Gestalten und Wahrheiten die Wahrnehmung der Wirklichkeit, wie man gegenwärtig auf religiösem Gebiet bis hinein in Kirche und

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd. 51.

²⁰⁵ Ebd. 50; vgl. ebd. 53.

²⁰⁶ Ebd. 53

²⁰⁷ Vgl. ebd. 53-58. Ich halte mich hier an die Aufzählung Fischers, obwohl nach systematischen Gesichtspunkten eine andere Reihenfolge vielleicht sinnvoller wäre. Zum Verständnis des fünften und sechsten Implikats ziehe ich Ergänzungen aus anderen Teilen des Aufsatzes von Fischer hinzu.

²⁰⁸ Ebd. 53.

²⁰⁹ Ebd. 54

²¹⁰ Ebd. 55f.

Theologie reichlich erkennen“ könne, „wobei die Hilflosigkeit der theologischen Wissenschaft diesem Phänomen gegenüber offensichtlich“ sei.²¹¹

Fünftens sei zwar die von Fischer hier selbst vorgelegte „Metareflexion auf die Aufgabe der Theologie und auf ihre Beziehung zum Glauben“ selbst Aufgabe der Theologie, doch sei das „Ausufern und die Verselbständigung solcher Reflexion“ als „Hinweis auf die Krise, in die die theologische Erkenntnis geraten“ sei, zu beurteilen.²¹² Bezüglich dieses fünften Implikats der Aufgabe der Theologie ist eine wissenschaftstheoretische Ergänzung nötig: Aussagen „der Ebene der Metareflexion auf die Erkenntnis des Glaubens“ hätten „Gott als Gegenstand menschlicher Erkenntnis“ zu ihrem Thema. Der Gegenstand der von mir als ‘Vorurteil Gottes’ interpretierten Behauptung, „daß Gott seine eigene Wirklichkeit mitbringt und daher nur Gegenstand praktischer Erkenntnis ... sein kann“, fielen deshalb selbst nicht unter dieses Vorurteil: „Gegenstand dieser Behauptung ist daher nicht eigentlich Gott, sondern die Gegebenheitsweise der Wirklichkeit für die Erkenntnis des Glaubens. Sie ist ein Versuch, innerhalb des Modus der besprochenen Welt gerade die gegenüber der Welt ganz andere Gegebenheitsweise der Wirklichkeit Gottes zu bezeichnen.“²¹³ Eine „der wichtigsten Aufgaben der Theologie“ ist es deshalb „zu unterscheiden, was im theologischen Diskurs Gegenstand von Behauptungen werden kann und was nicht.“²¹⁴

Sechstens impliziere die Aufgabe der Theologie, die Erkenntnis des Glaubens zu unterstützen, eine „theologische[] Unterweisung“ in Bezug auf die der Glaubenserkenntnis vorausgesetzten „spezifische[n] Erkenntnishaltung[en]“: in „das rechte Hören des Wortes ..., das rechte Beten, das Empfangen des Sakraments und überhaupt des gottesdienstlichen Geschehens“.²¹⁵ Bezüglich dieses Implikats der Aufgabe von Theologie ist zu ergänzen, dass die Erfahrungen des Hörens, Betens und Gottesdienstes, die nach Fischer bereits die Glaubenserkenntnis voraussetzen, ihrer Struktur nach mythisch seien.²¹⁶ Insofern „allein die Struktur mythischer Erkenntnis mit ihrer Verklammerung der Wirklichkeit des Erkennenden und des Erkannten die Einheit der Wirklichkeit sichert“, finde sich diese Struktur auch „in der christlichen Religion wieder“, und zwar in der „Erfahrung von Anwesenheit“ Gottes in Jesus Christus durch den heiligen Geist, „in der ihrer Struktur nach mythischen Erfahrung des Glaubens“.²¹⁷ Da aber nach Fischer diese Glaubenserfahrung die praktische Erkenntnis des Glaubens voraussetzt, braucht hier die Frage nach der mythischen Struktur der Glaubenserfahrung nicht weiter erörtert zu werden.

Damit möchte ich die Darstellung der Position Fischers vorerst unterbrechen und kurz in jeweils drei Punkten auf *Übereinstimmungen* zu meiner Position hinweisen und *kritische Anmerkungen* vornehmen. Der dritte Punkt der Kritik bezieht sich auf Fischers wissenschaftstheoretische Einordnung der Theologie, die ich zusammen mit dem fünften Implikat der Aufgabe von Theologie bereits skizziert habe. Sie for-

²¹¹ Ebd. 56f.

²¹² Ebd. 57.

²¹³ Ebd. 62.

²¹⁴ Ebd. 60.

²¹⁵ Ebd. 57f.

²¹⁶ Vgl. ebd. 43-49.

²¹⁷ Ebd. 43.

dert eine tiefere Auseinandersetzung, denn sie ist auch die Grundlage der ganzen Kritik an der scharfen Trennung zwischen 'praktischer' und 'theoretischer' Erkenntnis, die m. E. nicht durchzuhalten ist.

Ich stimme mit Fischer *erstens* darin überein, dass der Vollzug des Glaubens ein ihm eigenes Moment der ('praktischen') Erkenntnis beinhaltet, das in kreativer Wahrnehmung gründet und sich von anderer ('theoretischer') Erkenntnis unterscheidet. Der 'praktisch' Erkennende erfährt sich als in jene Wirklichkeit Gottes *hineingestellt*, die gegenüber der Welt-Wirklichkeit, in die sich die 'theoretisch' Erkennende selbst *hineinstellt*, als „eine *andere* Wirklichkeit als die *Welt*“ erscheint;²¹⁸ die Einheit beider Wirklichkeiten konstituiert sich gleichwohl in der Glaubenserfahrung. Ich bin *zweitens* mit Fischer davon überzeugt, dass die kreative Glaubenswahrnehmung einen neuen Blick auf die Welt eröffnet, der die Wirklichkeit der 'praktischen' Erkenntnis in die Wirklichkeit der 'theoretischen' Erkenntnis hinein abzubilden versucht, ohne jedoch als eine „Weise der Welterklärung“ mit der theoretischen Erkenntnis zu konkurrieren oder sie gar abzulösen.²¹⁹

Drittens stimme ich Fischer zu, dass es die zentrale Aufgabe der Theologie in allen ihren Disziplinen ist, der Glaubenserkenntnis dienlich zu sein, und dass sie dafür „das Ganze des Wortes und ... das Ganze der Lebenswirklichkeit“ mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu erhellen hat²²⁰ sowie in einem ständigen transdisziplinären Kontakt zur 'Praxis' stehen muss.

Allerdings bezieht Fischer diese Merkmale des Glaubens und der ihm dienenden Theologie exklusiv auf den christlichen Glauben.²²¹ Das ist durchaus legitim und notwendig, insofern Fischer in seiner Funktion als christlicher Theologe – der unter dem Vorurteil des Gottes steht, der sich in Jesus Christus offenbart hat und im Heiligen Geist anwesend ist – versucht, speziell jene Glaubenserkenntnis zu unterstützen, die ihn selbst ergreift. Doch möchte ich darauf hinweisen, dass die Struktur der aufgezeigten 'praktischen' Erkenntnis des Glaubens durchaus auch andere als christliche Glaubensinhalte kennzeichnet. Das wäre mein *erster* Punkt, von dem her sich das religionspädagogische Interesse für „gelebte Religion“ (Failing/Heimbrock) auch jenseits des christlichen Glaubens versteht.

Zweitens möchte ich den Standpunkt Fischers problematisieren, dass „nicht die Erfahrung den Glauben, sondern der Glaube die Möglichkeit der Erfahrung [be-

²¹⁸ Ebd. 24.

²¹⁹ Ebd. Damit wird von vorneherein dem Missverständnis gewehrt, die Theologie habe „die wissenschaftliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Auferstehung, der Jungfrauengeburt, der Wunder, und was dergleichen mehr ist“ zu erörtern. Auch „die Diskussion um die Vereinbarkeit von Glaube und Naturwissenschaft, die im Kreationismus ihre neueste, fundamentalistische Variante gefunden hat“, wird durch die Trennung von theoretischer und praktischer Erkenntnis und den Weisen ihrer Wirklichkeitserschließung (die gleichwohl in einer Beziehung zueinander stehen und stehen müssen) ad absurdum geführt (ebd. 69). Im Glauben an die Wunder z. B. geht es nicht darum, theoretisch „an das Geschehensein bestimmter Ereignisse im Zusammenhang der Welt“ zu glauben. Sondern es „geht um dasjenige, was sich in den Wundern manifestiert – um das Kommen der Gotte Herrschaft, um den Anbruch des Neuen Äon, um die Erwartung der Wiederkehr des auferstandenen Herrn, um die Erwartung der Neuschöpfung und Vollendung, ... kurz, es geht um eine Wirklichkeit, welche sich den Möglichkeiten theoretischer Erkenntnis entzieht und in die nur die praktische Erkenntnis des Glaubens stellen kann“ (ebd. 32). Deshalb darf beispielsweise auch nicht die „praktische Erkenntnis, die in die Wirklichkeit des Auferstandenen stellt, ... in eine theoretische Erkenntnis über die Historizität der Auferstehung umgefälscht werden“ (ebd. 72).

²²⁰ Ebd. 54.

²²¹ Vgl. etwa ebd. 24, 37-42 (eine Osterpredigt), 46 u. ö.

gründet], indem er als praktische Erkenntnis in die Wirklichkeit stellt, die erfahren werden soll“.²²² Wird die „praktische Erkenntnis des Glaubens der Glaubenserfahrung vorgeordnet“ und sogar als „deren Voraussetzung“ betrachtet,²²³ dann kann und darf es keine ‘natürliche Theologie’ geben, die in der Erfahrung der Wirklichkeit Hinweise auf die andere Wirklichkeit ‘Gott’ entdeckt. Jeder Weg von der Lebenswirklichkeit der Menschen (außerhalb ihrer bereits vollzogenen Glaubenserkenntnis) zur neuen Wirklichkeit des Glaubens wäre verschlossen. Dieser fast schon fideistischen Begrenzung der Antwort auf eine zentrale Frage, wie nämlich Menschen zum Glauben kommen,²²⁴ ist m. E. entgegenzuhalten, dass Menschen immer schon durch ihre Erfahrungen, zu denen auch die kreativen Wahrnehmungen des Glaubens gehören, zum Glauben gekommen sind: Erfahrung und Glaubenserkenntnis stehen in einer korrelativen Beziehung, d. h. sie treiben sich wechselseitig hervor und korrigieren einander. Ohne diese Voraussetzung wären alle religionspädagogischen Bemühungen sinnlos, die von der ‘weltlichen Erfahrung’ Jugendlicher ausgehen, um sie mit Inhalten des christlichen Glaubens zu korrelieren. Dies träfe beispielsweise auch auf die Annahme zu, auf der meine Interpretation der Erzählung von Delius hinausläuft, dass nämlich aus einer ästhetischen Erfahrung eine Glaubenserfahrung (wenn auch dort keine christliche) entstehen könne.

Wie ist diese Annahme gleichwohl theologisch zu legitimieren? Die Diskussion dieser Frage entsprechend den Überlegungen von Fischer führt zu meinem *dritten* Punkt, der die Diskussion um die Theologie als Wissenschaft betrifft und der das Fundament dafür ist, die Glaubenserkenntnis der Glaubenserfahrung vorauszusetzen. Der ‘Übergang’ zur Glaubenserkenntnis wäre nach Fischer in keiner Weise durch „Behauptungen über Gott, Welt und Mensch“ zu gestalten. Für ihn muss „Gott ... vielmehr aus der Diskursperspektive ganz herausgehalten werden“. Indem die Theologie „das Wort Gottes in kreativer Wahrnehmung zur Lebenswirklichkeit des gegenwärtigen Menschen in Beziehung“ setze, „behauptet [sie] nicht“ diese Beziehung, „als gehörte diese zu demjenigen, was der Fall ist, sondern sie stellt diese Beziehung her.“²²⁵ Die kreativ wahrnehmende Theologie erschafft also selbst den Übergang, für den allerdings die bereits durch Gott bewirkte praktische Glaubenserkenntnis Voraussetzung ist. Wegen ihrer Gebundenheit an das Vorurteil Gottes – an den von Gott bereits geschaffenen Übergang (von der ästhetischen) zur religiösen (Glaubens-) Erfahrung vermittelt der praktischen Glaubenserkenntnis – spricht Fischer der Theologie ihre Wissenschaftlichkeit ab.²²⁶ Ihre zentralen Aussa-

²²² Ebd. 46.

²²³ Ebd.

²²⁴ Nach Fischer müsste die Frage lauten, wie Menschen zur praktischen Erkenntnis des Glaubens gelangen, insofern sie die Voraussetzung für die Glaubenserfahrung darstellt, die immer nur in der Struktur mythischer Erfahrung vorliegt (vgl. ebd. 43-49).

²²⁵ Ebd. 60. Fischer fährt fort: Die Theologie als kreative Wahrnehmung „verstehen auch das Wort, das sie in Beziehung setzt, nicht im Sinne einer Behauptung über die Wirklichkeit Gottes, der Welt oder des Menschen, sondern sie nimmt es als ein diese Wirklichkeit mit sich bringendes und deshalb in die Phänomene hinein abzubildendes Wort wahr“ (ebd.).

²²⁶ Vgl. ebd. 58-73. Fischer setzt sich mit Postulaten auseinander, die „Heinrich Scholz im Zusammenhang seiner Erörterung der Wissenschaftlichkeit der Theologie formuliert hat und die seither die Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie wesentlich beeinflusst haben“ (ebd. 58). Zu den Scholzischen Postulaten von 1931 und seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth vgl. Pannenberg 1973, 266-277. Auch Karl Barth hatte diese Forderungen „als für die Theologie ‘unannehmbar’“ zurückgewiesen (ebd. 272). Pannenberg jedoch, und seiner Argumentation schließe ich

gen unter dem Vorurteil Gottes ließen sich weder unter die „unumstrittenen Mindestanforderungen“ des „Satzpostulats“ (das Widerspruchsfreiheit einschließt),²²⁷ des „Kohärenzpostulats“²²⁸ und des „Kontrollierbarkeitspostulats“²²⁹ noch unter die „umstrittenen Mindestanforderungen“ des „Unabhängigkeitspostulats“²³⁰ und des „Konkordanzpostulats“²³¹, geschweige denn unter die „Höchstforderung“ des „Axiomatisierbarkeitspostulats“²³² begreifen. Die Einsicht in ihre eigene Nichtwissenschaftlichkeit befreie die Theologie von ihrer Fixierung darauf, „die künftigen Verkünder des Wortes Gottes lediglich zu Wissenschaftlern heranzubilden“. Durch diese Befreiung, so hofft Fischer, kann die Theologie ihre Aufgabe besser wahrnehmen, die künftigen Verkünderinnen darin zu unterstützen, „mit ihrer Erkenntnis den schöpferischen Prozeß des Wortes Gottes in die Gegenwart hinein ab[zu]bilden“.²³³ Die zahlreichen Bemühungen der Theologie kämen „lediglich in dem Ziel der praktischen Erkenntnis des Glaubens überein“. „Insoweit diese Bemühungen wissenschaftlicher Art sind“ (wie z. B. die „wissenschaftliche Exegese“ und Behauptungen „auf der Ebene der Metareflexion“, etwa solche wissenschaftstheoretischer Art), gesteht Fischer ein, „muß das Satzpostulat wohl uneingeschränkt für sie Geltung haben“.²³⁴ Die eigentliche theologische Erkenntnis jedoch, die in der praktischen Glaubenserkenntnis gründe, *stelle* eben keine Behauptungen über Beziehungen *fest*, die sich diskursiv einlösen ließen, sondern sie *stelle* Beziehungen *her*, die sich aus der kreativen Wahrnehmung des Glaubens allererst ergäben.²³⁵ Fischer erläutert beispielsweise, inwiefern das Nichtwiderspruchsprinzip für die theologische Erkenntnis keine Geltung hat. Er zeigt dies am Beispiel des Theodizeeproblems: „Als Behauptung verstanden, stehen die Aussagen über Gottes Allmacht, Gottes Liebe und die Existenz des Übels in der Welt im Widerspruch zueinander. So gesehen, muß es eigentlich verwundern, daß es den Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott immer noch gibt. Doch muß man hier sehen: das Postulat der Widerspruchsfreiheit bezieht sich auf die theoretische, das Erkannte in der Wirklichkeit des Erkennenden lokalisierende Erkenntnis. Diese macht von der Widerspruchlosigkeit des Behaupteten abhängig, ob das Betreffende in der Wirklichkeit des Er-

mich an, gesteht ein, „daß auch theologische Aussagen sich nicht der Logik entziehen können“, was die „Unhaltbarkeit einer offenbarungspositivistischen Auffassung der Theologie“ impliziere (ebd. 277).

²²⁷ Vgl. Fischer 1989, 59-63.

²²⁸ Vgl. ebd. 63f. „Alle Sätze müssen sich auf einen einheitlichen Gegenstandsbereich beziehen“ (Pannenberg 1973, 272).

²²⁹ Vgl. Fischer 1989, 64-66. Hier geht es darum, dass der Geltungsanspruch auch theologischer Sätze nachprüfbar sein muss.

²³⁰ Vgl. ebd. 66-68. Hierbei geht es um „die Problematik der Voraussetzungslosigkeit“ (Pannenberg 1973, 272).

²³¹ Vgl. Fischer 1989, 68-72. Dieses Postulat fordert die „Übereinstimmung der Sätze einer Disziplin mit den wahren Sätzen aller übrigen Disziplinen“ (Pannenberg 1973, 272).

²³² Vgl. Fischer 1989, 72f. Die Sätze einer Wissenschaft sollen sich gliedern lassen in Grundsätze (Axiome) und in Lehrsätze oder Theoreme, die wiederum aus den Axiomen sollen abgeleitet (deduziert) werden können.

²³³ Ebd. 75. Hier mag der kritische Hinweis genügen, dass das Verständnis der Theologie als Wissenschaft und die Erfüllung ihrer Verkündigungs-Aufgaben einander zumindest nicht ausschließen (ich würde sogar behaupten, dass sie sich wechselseitig fordern).

²³⁴ Ebd. 59, 62. Das gilt auch für die anderen Postulate, zumindest die nicht umstrittenen. Ich gehe im Folgenden allerdings nur (exemplarisch) auf das Postulat der Widerspruchsfreiheit ein.

²³⁵ Vgl. ebd. 61.

kennenden einen Ort haben und ob es dies folglich geben kann oder nicht. Der Glaube aber versteht die ersten beiden Aussagen über Gottes Allmacht und Liebe nicht als solche der theoretischen, sondern der praktischen Erkenntnis. Diese stellt den Glaubenden mitsamt seinen Leiderfahrungen in die Wirklichkeit des gütigen und allmächtigen Gottes, der auch das Leiden noch auf sich genommen hat und mitträgt. So ist hier nicht der formale Widerspruch der Sätze, sondern die Erkenntnis, mit der sie ergriffen werden, das Entscheidende. Es ist, was das Widerspruchsfreiheitspostulat betrifft, im übrigen eine grundsätzliche Frage, ob es Aufgabe der Theologie sein kann, gegensätzliche und dunkle Gotteserfahrungen wegzurationalisieren, oder ob Theologie nicht vielmehr die Aufgabe hat, das vorgegebene Wort in seinem ganzen Spannungsreichtum in die Phänomene abzubilden (...) Daher ist die Vorstellung von einer von allen Widersprüchen gereinigten Religion nicht nur steril, sie kommt auch darauf hinaus, daß der Mensch hier mit seiner theoretischen Erkenntnis bestimmt, was es geben kann und was nicht, um diese seine Vorgabe dann in praktischer Erkenntnis zu ergreifen. Eine solche 'Religion' hat genausoviel Realitätsgehalt wie der Schopf des Münchhausen, an dem dieser sich eigenhändig aus dem Sumpf zog."²³⁶

An diesem Zitat möchte ich in drei Schritten das Missverständnis Fischers bezüglich der wissenschaftstheoretischen Einordnung der Theologie aufzeigen. Zuvor bleibt aber noch zu konstatieren, dass auch innerhalb seiner Überlegungen die Theologie immerhin solange Wissenschaft bleibt, wie sie wissenschaftstheoretische Aussagen trifft (die zu den „Behauptungen auf der Ebene der Metareflexion“ zu rechnen sind) oder 'intradisziplinär' die Methoden anderer Wissenschaften aufgreift, um die eigene Tradition und die Situation der Gegenwart zu erhellen, in gewisser Weise also 'indirekt' der praktischen Erkenntnis des Glaubens dient.

1. Fischers theologische Darlegung des Theodizee-Problems ist m. E. selbst ein Beispiel dafür, dass auch die Theologie, der es direkt um die Glaubenserkenntnis geht, das Nichtwiderspruchsprinzip akzeptieren muss und damit auf ihre eigene Wissenschaftlichkeit hinweist. Wenn die Theodizeefrage theologisch behandelt wird, geht es doch genau darum, die Widersprüchlichkeit zwischen „Gottes Allmacht, Gottes Liebe und der Existenz des Übels in der Welt“ als eine bloß scheinbare aufzuweisen. Die Theologie *gibt Hinweise darauf, unter welchen Bedingungen, die einander gerade nicht widersprechen, der Widerspruch zu lösen sein könnte*. Bei Fischer ist es der Hinweis darauf, dass Gott „auch das Leiden noch auf sich genommen hat und mitträgt“. Damit dient die Theologie der Glaubenserkenntnis, innerhalb derer dieses Problem eben nicht von vorneherein bereits gelöst, sondern unter Umständen auch Anlass zu Zweifeln geworden ist. Ob sich allerdings die Glaubende in ihren Zweifeln mit dieser Antwort beruhigen lässt, ist eine andere Frage. Hier wären wohl weitere Überlegungen und Handlungen nötig.

2. Die Einhaltung des Nichtwiderspruchsprinzips impliziert nicht, „gegensätzliche und dunkle Gotteserfahrungen wegzurationalisieren“ oder „den ganzen Spannungsreichtum“ zu verleugnen. Gerade wenn diese Spannungen wahrgenommen sind, ist es die Aufgabe der Theologie, sie in nachvollziehbarer, und d. h. widerspruchsfreier Rede so zu erläutern, dass sie in ihrer Dunkelheit und Gegensätzlichkeit schärfer aufscheinen und 'Gott' in seiner unverfügbaren Unbegreifbarkeit achten: *Merkmal*

²³⁶ Ebd. 63.

*theologischer Rede ist dann nicht der Widerspruch, sondern die Paradoxie als „die andere Logik eines Handelns, das gegebene Handlungsordnungen, in denen etwas von mir oder uns ins Werk gesetzt oder getan wird, überschreitet, ohne sie jedoch hinter sich zu lassen“.*²³⁷

3. Außerdem ist zu fragen, was denn „das vorgegebene Wort in seinem ganzen Spannungsreichtum“ genau sein soll. Es kann wohl nicht so gemeint sein, dass es sich in der praktischen Glaubenserkenntnis quasi von selbst bereits in der rechten Weise erschließt. Fischer selbst setzt sich von einer fundamentalistischen, wörtlichen Bibelauslegung ab, indem er biblischen Text und Wort Gottes unterscheidet und die Bedeutung der wissenschaftlichen Exegese als „*Voraussetzung* [, wenn auch] nicht als Mitte der eigentlichen theologischen Arbeit“ betont.²³⁸ Diese Trennung ist m. E. falsch. Die Exegese bleibt wissenschaftlich, auch wenn es um die „eigentliche theologische Arbeit“ geht. Denn es geht der Exegese in all ihrem Tun nur um die Klärung der Frage nach dem „vorgegebenen Wort“, das durch den biblischen Text zu vernehmen ist. Ohne die Beachtung des Nichtwiderspruchsprinzips ist diese Frage nicht zu klären. Die Exegese als Wissenschaft „bestimmt“ genauso wenig wie jede andere theologische Disziplin, „was es geben kann und was nicht, um diese ... eigene Vorgabe dann in praktischer Erkenntnis zu ergreifen“. *Die Theologie muss vielmehr von dem, was 'gegeben' ist, ihrer Tradition und der Situation der Menschen in der Gegenwart, ausgehen. Sie erfindet ihren Gegenstand nicht selbst, auch wenn sie ihn mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln rekonstruieren muss.*

Das grundlegende Missverständnis Fischers besteht demnach darin, dass er meint, die Theologie als Wissenschaft müsse diesen von ihr bearbeiteten Gegenstand von allen Widersprüchen reinigen. Das führte allerdings zu einer „sterilen Religion“ ohne „Realitätsgehalt“. Aber ihre Beschreibung, Deutung und Kritik des (in sich durchaus widersprüchlichen) Gegenstandes muss widerspruchsfrei sein. Um der „Dunkelheit“ Gottes als „Geheimnis der Welt“ (Jünger) gerecht zu werden, darf sie sich wohl einer paradoxen Redeweise bedienen. Damit verleiht sie der ihr vorausgesetzten Glaubenserkenntnis Ausdruck, sowohl in ihren Zweifeln als auch in ihren Bekenntnissen. Das Vorurteil Gottes bedingt daher nicht die Nichtwissenschaftlichkeit der Theologie, sondern eine andere Art der Wissenschaftlichkeit, die eben von der Prämisse des Vorurteils Gottes ausgeht, während für die *anderen* Wissenschaften „gerade die Prämisse der Ausklammerung Gottes konstitutiv ist“.²³⁹ Die letztgenannte Prämisse ist also m. E. im Gegensatz zu Johannes Fischer nicht Merkmal aller Wissenschaften, sondern nur Merkmal der nicht-theologischen Wissenschaften, das für diese selbst übrigens in der Regel völlig unerheblich ist.²⁴⁰ Das eingeschränkte Wissenschaftsverständnis Fischers ist für mich unhaltbar. Ihm entspricht auch die radikale Trennung zwischen theoretischer (wissenschaftlicher) und praktischer (religiöser) Erkenntnis, die ebenfalls zurückzuweisen ist. In der Überbewer-

²³⁷ Feiter 2002, 297.

²³⁸ Vgl. Fischer 1989, 54, 36.

²³⁹ Ebd. 70.

²⁴⁰ Die betroffenen Wissenschaftlerinnen mögen an Gott glauben oder nicht, für die Wissenschaftlichkeit ihres Tuns spielt das überhaupt keine Rolle; Gleiches gilt auch für die Theologen, selbst wenn sie dann m. E. ihren Beruf verfehlt haben, insofern sie ein 'Positum' auslegten, das sie persönlich für irrelevant oder gar nicht existent halten (vgl. Heidegger 1970; s. o.).

tung der praktischen Erkenntnis des Glaubens, die etwa auch in ihrer Vorordnung vor der Glaubenserfahrung zum Ausdruck kommt, wurzelt gleichfalls die Skepsis vor den Erfahrungen 'weltlicher Wirklichkeit' in ihrer religionsproduktiven Wirkung auch für den christlichen Glauben.²⁴¹

Gleichwohl ist Fischer das Verdienst anzurechnen, zum einen die Bedeutungen der kreativen Wahrnehmung des Glaubens, der ihm eigenen Erkenntnis und der ihm entsprechenden theologischen Kreativität herausgearbeitet zu haben. Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive ist sein Hinweis aufzunehmen, dass die Wissenschaftlichkeit der Theologie keinen Selbstzweck darstellt, sondern im Dienst an der Glaubenserkenntnis begründet ist und von dorthin an die unreduzierbare Prämisse des Vorurteils Gottes gebunden bleibt (das entspricht der Meinung Heideggers). Um ein Bild Fischers aufzugreifen: Die Wissenschaftlichkeit der Theologie bedeutet nicht, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen, sondern die Wirklichkeit des Sumpfes wahrzunehmen und in ihm solidarisch zu handeln, nicht ohne die (christlich im Leben und Sterben des Jesus von Nazareth begründete) Hoffnung allerdings, von Gott aus dem Sumpf herausgezogen zu werden.

2. Der elfjährige Junge gelangt freilich nicht zu einer Theologie seines 'Fußballglaubens', an der sich eine formale Gebundenheit an Vorurteile ablesen ließe, die sich jeglicher Reduktion bzw. Einklammerung verschlüsse. Die gelebte 'Endspielreligion' des einen Weltmeister-Sonntages bleibt an diesem Tag glückliche Praxis (s. o. 3.1), die sich noch nicht theoretisch in Frage stellen lassen muss, auch wenn sich kritische Perspektiven bereits andeuten (s. u. 3.3). Trotzdem: Mit dem Entstehen des 'Fußballglaubens' beginnt schon die Dialektik der Theorie-Praxis-Korrelation. Der Junge wird seines Ergriffenseins vor dem Hintergrund seiner biografischen Situation inne: Dem Leben im Pfarrhaus, in dem gelebte und gelehrte Religion in hoher Potenz unter einem Dach versammelt sind. Und im Vergleich zu „dem Vaterkäfig, den unsichtbaren Gottesfallen“, dem „Fluch der Teilung der Welt in Gut und Böse“, dem allabendlichen „gnadenlosen Nachtlid“ etc. erscheint dem Jungen seine vitale „blanke[], springende[] Freude“ über den Sieg der 'Helden von Bern', über die „Fußballgötter“, an die zu hoffen er sich klammert, als eine Befreiung.²⁴² Gerade weil das Dorf vom Pfarrhaus ein Beispiel für die Einheit von gelebter und gelehrter Religion erwartet, ist es dort kaum möglich, „einmal ungebremst *Ja!* sagen zu können“.²⁴³ Alle Handlungen werden gebremst durch den Druck erzeugenden Anspruch, unter dem das Leben im Pfarrhaus steht, weil die Theorie dialektisch auf die Praxis zurückschlägt: Es ist eben nicht nur die christliche Praxis, aus der heraus die Verkündigung erwächst, sondern die Verkündigung reglementiert auch das praktische Le-

²⁴¹ Darauf deutete mein zweiter kritischer Hinweis. Die fatale Unterscheidung dialektischer Theologie zwischen christlichem Glauben und Religion mag im Hintergrund stehen, wird aber nicht explizit erwähnt. In diese Richtung war meine erste (kritische) Anmerkung unterwegs. Auch Peter Biehl kritisiert ähnlich: „Es bleibt aber bei einem Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis, zwischen Wissenschaft bzw. Vernunft und Glaube. Diese Differenzierung ist für Fischer Ausdruck der Kunst, in rechter Weise zwischen Gott und Welt zu unterscheiden. Zur Aufgabe des Theologen gehört aber gleichursprünglich die Kunst, Gott und Welt in rechter Weise in Beziehung zu setzen und um die Auslegung der einen Wirklichkeit zu streiten. Zu dieser Aufgabe gehört auch der Streit um das rechte Wahrnehmungsverständnis, das nicht der Erkenntnis des Glaubens vorbehalten [sein] kann“ (Biehl 1997, 397).

²⁴² Delius 1994, 115, 117, 119f.

²⁴³ Ebd. 117.

ben. Die Dorfbewohner verraten in ihrer „versteckte[n] Anerkennung“ des Pfarrersohnes, der sich innerhalb der „einfachere[n] Sprache“ und Lebensvollzüge mit und unter ihnen wohler fühlt als in seiner Familie, ein intuitives Wissen um dessen schwierigere Lebensumstände.²⁴⁴

In diesen Zusammenhängen ist die befreiende Kraft der ‘Fußballreligion’ nicht verwunderlich. Die praktische Erfahrung des Befreitseins zu ungebremster Freude bindet den Jungen an das, was diese Erfahrung erzeugt hat: die Übertragung des Spiels. Ob diese Bindung den Jungen aber auch über den Sonntag hinaus im Alltag trägt, ist mit der sonntäglichen Entschiedenheit zu ihr noch nicht ausgemacht. Der Junge deutet seine Skepsis diesbezüglich jedenfalls an (s. o. 2.3). Dass gleichwohl die ästhetische Erfahrung in eine religiöse Erfahrung mündet, beweist sich daran, dass der Gewinn der Weltmeisterschaft zunächst nicht in die Pfarrhauswelt eingeordnet wird, sondern umgekehrt die ganze Welt in einem neuen Licht erscheint. Alles wird überstrahlt von der Freude, die das am Radio gehörte Ereignis gebracht hat, analog zur Struktur der Ostererfahrung, die die Jüngerinnen und Jünger Jesu in eins mit ihrer neu gewonnenen Glaubenserkenntnis zu einer neuen, kreativen Wahrnehmung der Welt führt (J. Fischer). Diese Wirklichkeit erschließende Wahrnehmung und Erfahrung hat zur Folge, dass Menschen sich in Freiheit an jene religiösen Inhalte binden, die zu dieser befreienden Wahrnehmung geführt haben, sei es nun die Person Jesu oder die Radioübertragung eines Fußballspiels.

3. Wie ist diese Bindung an den religiösen Inhalt als formaler Index jeder religiösen Erfahrung innerhalb einer phänomenologisch orientierten Theologie wissenschaftstheoretisch zu deuten? Wolf-Eckart Failing und Hans-Günter Heimbrock stellen die Funktionen in Frage, die die Phänomenologie für die Praktische Theologie haben könnte: „Liefert sie der Praktischen Theologie neue Prolegomena, auf die aber im Hauptteil eigentlich nicht mehr rekurriert wird, wo dann munter empirisch, hermeneutisch oder auch instrumentell-pragmatisch gearbeitet wird? Hat sie eine Scharnier-, Gelenk- oder Fundierungsfunktion? Ist sie eine mitlaufende methodische Grundhaltung? Oder besteht ihre Hilfe darin, mit Bezugnahme auf Alltag und Lebenswelt neue, bislang übersehene Gegenstände für (praktisch-)theologische Reflexion zu erschließen? Oder ist sie gar eine neue theologische Meta-Theorie, der weit über ein Fach hinaus Bedeutsamkeit zukommt?“²⁴⁵ Failing und Heimbrock entscheiden sich, so weit ich sehe, nicht für eine bestimmte Funktion der Phänomenologie, weil eine Funktionalisierung immer Gefahr läuft, Verhältnisse zu reglementieren bzw. zu hierarchisieren.²⁴⁶ Sie gehen vielmehr von der vorzufindenden „gelebten Religion“ aus, für deren Deskription und Interpretation sie Impulse aus der Phänomenologie erwarten.²⁴⁷ Dabei wehren sie sich dagegen, die gelebte gegen die ge-

²⁴⁴ Ebd. 30, 31. „Derselbe Spruch, den ich am Morgen in meiner Umgebung der amtlichen Gottesprache gehört hatte, verlor in den Bauernküchen, wenn ich ihn dort im gleichen Kalender entdeckte, etwas von seiner bannenden, gesetzlichen Kraft“ (ebd. 32).

²⁴⁵ Failing/Heimbrock 2001, 32.

²⁴⁶ Vgl. Feiter 2002, 78f.

²⁴⁷ Zu diesem Ansatz vgl. bes. Failing/Heimbrock 1998; Failing/Heimbrock 2001. Zur Bedeutung dieses Ansatzes für die Religionspädagogik vgl. Failing/Heimbrock 1996; in Bezug auf den RU vgl. Heimbrock 2001. Wenn Failing und Heimbrock den Begriff der ‘gelebten Religion’ ins Zentrum setzen, dann greifen sie damit eine phänomenologische Grundintention auf: „Gegen den Verlust an Lebensbedeutsamkeit von Theorie richtete sich der Einspruch der frühen Phänomenologie am Be-

lehrte Religion, die Praxis gegen die Theorie auszuspielen; beide sind keine Tatsachen, die verortet und festgeschrieben werden könnten, sondern sie verändern sich ständig im dialektischen Prozess der Theorie-Praxis-Korrelation.²⁴⁸

Daraus ergeben sich für ihren Ansatz „zwei Besonderheiten“, mit denen sie die Vorteile einer phänomenologischen Orientierung Praktischer Theologie zur Geltung bringen: „Vom Ruf ‘zu den Sachen selbst!’, vom Primat der Wahrnehmung her, wird eine phänomenologische Annäherung gegenüber jeder Bemächtigung systematisierender Fest-Stellungen des Gegenstandes in Begriffen stets auf dem Offenhalten der Erfahrung des Religiösen, des Unsagbaren oder auch des Heiligen insistieren. Darin liegt die unvermeidliche Vagheit des Konzeptes gegenüber (etwas) klarerer sozialwissenschaftlicher Begrifflichkeit von substantiellem versus funktionalem Religionsbegriff wie auch gegenüber systematisch-theologisch verfahrenender Analyse von Religion. Gegenüber naiver religionswissenschaftliche Phänomenologie, welche Religion (gelebte wie gelehrte) als ‘Tatsache’ zu verorten können meint, insistieren wir in unserem Ansatz – gegen falsche Unmittelbarkeit – zweitens in methodischer Hinsicht darauf, daß ‘gelebte Religion’ analog zu einem gehaltvollen Begriff der Lebenswelt eher als Such- oder Reflexionsbegriff zu verstehen ist (...). In dieser Vagheit und offenen Annäherung von Suchprozessen liegt allerdings gerade auch eine Stärke und Fruchtbarkeit des Konzeptes ‘gelebter Religion’ für die Theologie. Dort, wo Religion als Fremdheitserfahrung zugelassen werden kann, wo sie weder gegenstandstheoretisch noch methodologisch pränormiert ist oder im Reflexionsprozeß letztlich ausgeschaltet werden soll, kann gerade die Spannung von Religion zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, die Spannung zwischen erfahrbaren Unbestimmtheiten in der Lebenswelt einerseits und theologisch zentraler und rational nicht aufklärbarer Unbestimmtheit Gottes als ‘Geheimnis’ des Lebens (E. Jünger) andererseits produktiv aufgenommen werden.“²⁴⁹

Damit ist begründet, warum sich die Phänomenologie in ihrer Offenheit für die Lebenswelt besonders dafür eignet, den religiösen Inhalt der verborgenen Unverborgenheit Gottes, „die Spannung zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit“, zu erfassen. In ihrer Reduktion „gegenstandstheoretischer“ oder „methodologischer“ Vorurteile leitet sie an zu einer Wahrnehmung ‘gelebter Religion’, die sich „pränormierter“ Festsetzungen enthält. Die Lösung des Problems, wie vorurteilsfreie Phänomenologie und an das Vorurteil Gottes gebundene Theologie formal zueinander passen können, ist demnach über den Inhalt des theologischen Vorurteils zu denken: *Am Vor-Urteil Gottes selbst müssen Vorurteile in Theorie und Praxis sich zerbrechen lassen.* Das wäre ein wissenschaftstheoretisches Fazit, das auch die von RUDOLF ENGLERT erhoffte Bedeutung der Theologie für andere Wissenschaften charakterisiert: „Inwiefern sensibilisiert der für ihn konstitutive Bezug auf die jüdisch-christliche Glaubensüberlieferung den Theologen für die Wahrnehmung ‘blinder Flecke’ in den Ansätzen und Konzepten *anderer* Wissenschaften? Wie lassen sich

ginn dieses Jahrhunderts. Eine gegenüber weltabgehobener Forschung periodisch wiederholte Forderung nach Lebensnähe kann gerade im kulturellen Kontext einer Er-Leb-nis-Gesellschaft nicht ohne Bemühung der Theologie um kritisch produktiven Zugang zum Leben auskommen“ (Failing/Heimbrock 2001, 44). „Mit dem Lebensbegriff als Leitkategorie kann heute der funktionalistischen Reduktion von Religion auf Krisenbearbeitung im Lebenszyklus gewehrt werden, ohne daß ihr Beitrag zur Lebensbewältigung im Alltag aus dem Blick geraten soll“ (ebd.).

²⁴⁸ Vgl. Failing/Heimbrock 2001, 36-43.

²⁴⁹ Ebd. 42f.

diese Wahrnehmungen auf eine im Diskurs der anderen Wissenschaft als diskussionswürdig geltende Art und Weise formulieren? Besteht nicht nur so eine gewisse Chance, die bisherige Einseitigkeit der Kooperation – die Religionspädagogik bereichert sich an den Erkenntnissen benachbarter Humanwissenschaften – zu überwinden und das Interesse beispielsweise der Erziehungswissenschaft für eine *theologische* Theorie religiöser Erziehung und Bildung zu verstärken?“²⁵⁰

Die vorsichtigen Fragen Englerts deuten die Schwierigkeiten wahrer Interdisziplinarität an. So können auch meine Überlegungen nicht ohne die warnende Einschränkung auskommen, dass eine sich als autonome Philosophie verstehende Phänomenologie sich in keiner Weise von einem Vorurteil Gottes wird abhängig machen wollen. So ist etwa kaum vorstellbar, Heidegger würde zugestehen, dass auch die positive Wissenschaft der Theologie als „Korrektion“ der Philosophie ins Spiel kommen könnte. Die wissenschaftstheoretische Zuordnung bleibt daher eine zunächst einseitig von der Theologie aus vorgenommene, und als solche abhängig von Gott, auf den sie glaubend antwortet, auch in der Form wissenschaftstheoretischer Aussagen. Denn selbst in solchen quasi metatheoretischen Sätzen wird der ‘theologische Zirkel’ (Tillich) nicht durchbrochen, wenngleich er in seiner auf ‘Theonomie’ zielenden Struktur deutlicher zutage tritt: Das Vorurteil Gottes führt nicht zur Fremdbestimmung (Heteronomie), sondern durch Gott zu einer von Selbstfixierungen (Autonomie) befreiten Selbstbestimmung (Theonomie). Eine solche Theonomie versuchen BERND BEUSCHER und DIETRICH ZILLEßEN für die Religionspädagogik zu erreichen: „Im Gegensatz zu zwanghafter Fixiertheit, auf ein für allemal bezogenen Positionen verteidigend zu verharren, sprechen wir provozierend im Blick auf Religionspädagogik vom *Versuch*, fremd zu *gehen*. ... Das führt sie schließlich in die Zwischenwelten der Religiosität und Konfessionalität und bringt sie dazu, theonom zu sein statt autonom oder heteronom.“²⁵¹

Was in der ‘reinen’ (Meta-)Theorie so klar erscheint, muss sich allerdings in der Praxis beweisen; und das Beispiel des Jungen zeigt ja, dass sein Leben unter dem Vorurteil Gottes eben nicht zur Freiheit, sondern zu heteronomem Zwang führt: Unter den Bedingungen der zweideutigen Existenz verwandelt sich die freiheitsstiftende Theonomie eben leicht in eine unterdrückende Theokratie, aus der dann die Wahrnehmung einer autonomen Kulturleistung (hier die ästhetische Erfahrung der Radioübertragung) derart befreien kann, dass eine Rückkehr zu einer explizit theonomen Kultur als Schreckensvorstellung gelten muss (etwa diejenige des „gnadenlosen Nachtlid[s] *Morgen früh, wenn Gott will, wirst du wieder geweckt*“²⁵²).

Die Phänomenologie hat darum auch Recht, das Vorurteil Gottes abzuweisen. Gerade wegen ihrer konsequenten Reduktion ist sie wertvoll, denn sie erlaubt den unverstellten Blick auf Zusammenhänge, die sich dem Theologen aufgrund seines Vorurteils verschließen könnten. Umgekehrt gilt freilich auch, dass der Anspruch der Phänomenologie auf den ‘unverstellten’ Blick sie zur Ideologie verzerren kann; hier sollte sie offen sein für die theologische Kritik unter dem Vorurteil Gottes. Aus praktischen Erwägungen heraus sind deshalb Theologie und Phänomenologie zu

²⁵⁰ Englert 1995, 168; zur Einseitigkeit der Beziehung zwischen Religionspädagogik und Pädagogik vgl. Mette 1995; D. Fischer 2003. Zum Desiderat innerhalb der Religionspädagogik, sich zu ihrer „Theologizität“ zu bekennen, vgl. Englert 1995 168f.

²⁵¹ Beuscher/Zilleßen 1998, 19, vgl. ebd. 54-78.

beider Nutzen voneinander zu trennen, was freilich die Theologinnen nicht davon dispensiert, im Sinne Heideggers die Phänomenologen zu hören, ihre kritischen Einsichten ernst zu nehmen, sie aufzugreifen und selbst von phänomenologischen Methoden zu profitieren (und umgekehrt): in der 'Sicherheit des wissenschaftlichen Taktes' (s. o.).

Die Phänomenologie ist somit als „kritische Theorie der Erfahrung“²⁵³ aufzufassen, der die unverzichtbare Aufgabe zukommt, den Gehalt religiöser Erfahrungen im Aufweis ihrer lebensweltlichen Folgen verstehen und beurteilen zu helfen, ohne dass „Kritik“ zum „Totalhorizont“ gerät.²⁵⁴ In diesem Sinne geht es bei der phänomenologischen Beschreibung gelebter Religion „nicht nur um den neugierig-naiven Blick auf bisher übersehene Sachverhalte in der Wirklichkeit, sondern notwendigerweise um kritische Prüfung und weitere Präzisierung von Realitätsverständnissen“. Für ein solches kriteriologisches Phänomenologie-Verständnis „leistet phänomenologische Reflexion in theoretischer Hinsicht wichtige Dienste, indem sie jenseits eines naiven Realismus auf die Fruchtbarkeit der Irritation und Befremdung geläufiger Wahrnehmung hinweist.“²⁵⁵ Mit diesen Überlegungen von WOLF-ECKART FAILING und HANS-GÜNTER HEIMBROCK möchte ich mein Fazit bezüglich der wissenschaftstheoretischen Bedeutung der Phänomenologie für die Theologie präzisieren und zu der dritten Frageperspektive überleiten.

*Gott liebt uns,
deswegen ist er parteilich
für die von uns nicht Geliebten.*
Kurt Marti

3.3 Die religiöse Erfahrung als befreiende Erschütterung der 'Lebenswelt': Die Perspektive der Wahrnehmung ideologiekritisch reflektiert

1. Die „neutestamentlich akzentuierte, normative Differenz zwischen 'Leben' und 'wahrem Leben'“²⁵⁶ erlaubt zwar die Kritik des Lebens vom wahren Leben her. Eine solche Kritik gerät allerdings leicht in die Gefahr des Ideologischen, insofern sie das 'wahre Leben' mystifiziert, sobald es nicht mehr im gelebten Leben geerdet ist. Gegen eine solche Lebensweltvergessenheit betont die Phänomenologie die zentrale Bedeutung gelebten Lebens, in das auch religiöse Erfahrungen eingebettet sind. 'Lebenswelt' ist daher „auch theologisch ernstzunehmen als Boden, von dem Sinnfindung ausgeht und als Horizont, auf den sich Sinnverweisungen hinbewegen“.²⁵⁷ Mit der „alltagsnahe[n] Strenge und herbe[n] Nüchternheit anderer biblischer Rede vom Leben ...“, insbesondere im Blick auf weisheitliche Traditionen im Alten Testa-

²⁵² Delius 1994, 117.

²⁵³ Feiter 2002, 62-79.

²⁵⁴ Heimbrock 2001, 27.

²⁵⁵ Failing/Heimbrock 1996, 174.

²⁵⁶ Failing/Heimbrock 2001, 45. Die bloße Frage nach dem „Ort des Glaubens im Leben bzw. umgekehrt“ nach dem Ort des Lebens im Glauben wird nach Failing und Heimbrock der Komplexität 'gelebter Religion' nicht gerecht (ebd.).

²⁵⁷ Ebd. 36.

ment“ geraten „für die praktisch-theologische Theoriebildung wesentliche Entsprechungen zwischen phänomenologischer und biblischer Anthropologie“ in den Blick:

„[—] die Untrennbarkeit von Sinn und Sinnlichkeit,

[—] die Verankerung der Sozialität in der Mitgeschöpflichkeit als Inkorporiertheit,

[—] die bleibende Anbindung der Wahrheits- und Evidenzfrage an Leiblichkeit,

[—] die Fragilität des Verhältnisses von Fremd- und Selbsterfahrung.“²⁵⁸

Die darin akzentuierte Korrelation von ‘Theorie’ (Sinn, Sozialität, Wahrheit) und ‘Praxis’ (Sinnlichkeit, Inkorporiertheit, Leiblichkeit) weist auf das komplexe Relationengeflecht von konkreter, ontologischer und transzendentaler Lebenswelt hin: Erschütterungen des Leibes, sinnlich wahrgenommene Veränderungen der konkreten Lebenswelt schlagen durch auf die Wahrheit der ontologischen und den Sinn der transzendentalen Lebenswelt. Eine ideologiekritische Reflexion ist sinnvoll allein innerhalb dieses Relationengeflechts. Einen ontologischen oder transzendentalen Standpunkt jenseits der Konkretheit gelebten Lebens einnehmen zu wollen, wäre höchst ideologieverdächtig, insofern die Theorie eines solchen Standpunktes seiner Praxis widerspräche, die eben an die Konkretheit des Leibes gebunden bleibt. Und diese Praxis ist immer mehr als die ontologische Struktur der Leibhaftigkeit oder deren transzendentaler Sinn, denn sie ist bestimmt durch die konkreten Bedürfnisse und Stimmungen des Leibes: Hunger und Ruhe, Schmerz und Wohlbefinden. Die ideologiekritische Perspektive darf diese Bedingungen nicht einfach zu unterschlagen versuchen.

2. Innerhalb der ästhetischen Reflexion des Fußballereignisses von 1954 durch Delius leuchtet eine ideologiekritische Perspektive zuweilen auf, etwa in der Ambivalenz des Jubels der deutschen Fans nach dem Endspiel: einerseits die berechtigte Freude, in der sich die Spannung nach dramatischem Spielverlauf entlädt, andererseits das „Ausufern“ des Gesangs der Nationalhymne – erste und dritte Strophe erklingen gleichzeitig – „in wildes, lautes Johlen..., das nach *Ej!* oder *Ja!* oder *Heill!* klang“, bevor der Moderator „wie in Angst vor einer neuen Jubelwelle rasch die Abschiedsworte sagte“.²⁵⁹ Damit wird zwar nicht die Euphorie des Jungen entwertet, den der Gewinn der Weltmeisterschaft ‘unbedingt angeht’ (Tillich). Die religiöse Erfahrung des Jungen, bewirkt durch seine ästhetische Erfahrung während der Radiosendung, ist aber nicht einfach übertragbar auf ‘die Deutschen’, denen nach der Niederlage des Weltkriegs und der Diskriminierung aller patriotischen Gefühle – von den Nationalsozialisten religiös aufgeladen und politisch missbraucht – mit dem Gewinn der Fußballweltmeisterschaft ein ‘Rückfall’ in religiös-patriotische Gefühlseligkeit zu drohen scheint, insofern dieser Anlass dankbar genutzt wird, das lange aufgestaute „*Deutschland, Deutschland, über alles* mehr geschrien als gesungen“ endlich herauszubrüllen, „ein dumpfer Jubel in der Wiederholung aus befreiten Kehlen“, ein Jubel, in dem sich (ein neun lange Jahre diskreditierter) nationaler Stolz und die Erleichterung über das ‘Wir-sind-wieder-Wer’ Bahn brechen.“²⁶⁰

²⁵⁸ Ebd. 45.

²⁵⁹ Delius 1994, 116.

²⁶⁰ Zu den Sorgen der europäischen Nachbarländer angesichts der die erste Strophe der Nationalhymnen grölenden deutschen Fans vergleiche den Pressespiegel in Delius 2000, 103f.

Diese Ambivalenz im Jubel über den Sieg gibt bereits zu verstehen, dass das ekstatische Glücksgefühl des Jungen, mit dessen Schilderung die Erzählung endet, zwar formal einen Maßstab vorgibt, an dem sich eine künftige religiöse Erfahrung wird messen lassen müssen. Entscheidend ist für ihn aber nicht der bloße Gewinn der Fußballweltmeisterschaft, sondern das, was er an diesem Inhalt erfährt: die befreiende Distanz zur Sicht- und Glaubensweise der Eltern. Diese 'Miterfahrung' ist es aber auch, die ihn von seinen Freunden, mit denen er den Sieg bejubelt, unterscheidet. Die gemeinschaftsstiftende Freude kann deshalb nicht auf Dauer Gemeinschaft stiften. Der Gewinn der Fußballweltmeisterschaft ist eine zu schmale Basis, um einen Sinn aufzubauen, der Menschen über einen längeren Zeitraum miteinander verbindet.

Wie sich die Sinnerfahrung des Jungen nicht auf seine Freunde übertragen lässt, so können auch seine Eltern ihren Glauben nicht einfach auf ihren Sohn übertragen. Die 'Perspektive Gottes', mit der sie ihn 'besten Wissens und Gewissens' einengen, erscheint aus einem ideologiekritischen Blickwinkel als die eigene: Nicht „das Auge Gottes spiegelte sich in den Augen des Vaters, der Mutter, der Großeltern“,²⁶¹ sondern deren Augen spiegeln sich im 'Auge Gottes'. Die 'Perspektive Gottes' ist nichts anderes als die ins Unendliche projizierte Perspektive der Eltern, ganz im Sinne der Feuerbachschen Religionskritik. Was der Junge während der Radioübertragung erfährt, ist auch diese Umkehrung der Perspektive, die bewirkt, dass „die Kreuze an der Wand schrumpften“.²⁶²

Diese Erfahrung ist negativer Art: Negiert wird der Absolutheitsanspruch der elterlichen Sicht- und Glaubensweise. Dass deren Sinnanspruch sich nicht bewährt in seinem Leben, das geht dem Jungen in der Perspektive auf, aus der heraus er 'Weltmeister' wird. Kann aber diese befreiende Erfahrung, die eine vorgebliche 'Perspektive Gottes' auf die Erde herabholt, seinem Leben dauerhaften Sinn verleihen? Auch diese Frage stellt sich in ideologiekritischer Reflexion. In formaler Hinsicht ist die Befreiung aus Zwängen, hier aus denen eines ideologisierten christlichen Glaubens, sicherlich ein Kriterium für eine positive Sinnerfahrung. Aber muss eine solche Erfahrung nicht doch auch mit Inhalten verbunden sein, die langfristigeres Glück verheißen als ein gewonnenes Endspiel?

Eine selbst- und ideologiekritische Reflexion der eigenen Interpretation der Erzählung sollte allerdings auch solches Fragen sozusagen 'metakritisch' befragen: Warum reicht mir das kurzfristige Glück durchs Spiel nicht aus? Was kann ich eigentlich über die Befreiung aus Zwängen hinaus mehr noch erwarten? Sind es nicht gerade die überzogenen Sinnverheißungen des Christentums, durch die sich der Junge bedrängt fühlt?

3. Die religiöse Erfahrung des Fußballspiels erlaubt es dem Jungen, sich von der vorgeschriebenen Religion zu distanzieren. Die Sinnverheißungen des Christentums, die sein Vater verkündet, bleiben theoretisch. Weil sie nicht mit den praktischen Erfahrungen des Jungen übereinstimmen, sind sie ideologisch zu nennen. Das wissenschaftstheoretische Fazit lautet also: *Die Ideologie als der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis kann durch eine ästhetische Erfahrung offenbar wer-*

²⁶¹ Delius 1994, 15 (s. o. 2.1.1).

²⁶² Ebd. 112 (s. o. 2.3.1).

den. Diese ästhetische Erfahrung wird dann zur religiösen Erfahrung, weil sie die Lebenswelt erschüttert und eine 'Umkehr' einleitet. Solche Erfahrungen „können in der Weise prägend wirken, dass sie eine mehr oder weniger starke Veränderung oder Umstrukturierung bisheriger Denk- oder Lebensgewohnheiten nach sich ziehen“, wie JOACHIM KUNSTMANN ein Merkmal religiöser Erfahrung beschreibt.²⁶³ Aufgabe einer phänomenologisch orientierten Theologie könnte es dann sein, solche Prozesse der „Veränderung oder Umstrukturierung“ theoretisch nachzuvollziehen. Der phänomenologische Lebenswelt-Begriff ist dafür zentral, denn die „Lebenswelt ist nicht nur umgebende Realität des Glaubens, sondern die kulturell geprägte Wirklichkeit, an der er untrennbar Teil hat und von der er darum mitbestimmt wird.“²⁶⁴ Die religiöse Erfahrung des Fußballspiels, der 'Glaube' an die deutschen Spieler, spitzt sich in seiner befreienden Kraft ja erst zu aufgrund der durch die christliche Kultur „geprägten Wirklichkeit“ des Pfarrhaushaltes, an der auch der 'Fußballglaube' „untrennbar Teil hat und von der er darum mitbestimmt wird“ – trotz der Distanzierung, die er von ihr ermöglicht. Im literarischen Kunstwerk wird diese Bedeutung der Lebenswelt zur Anschauung gebracht; allerdings – und das macht den Reiz der Erzählung aus – unter umgekehrtem Vorzeichen: Der (christliche) Glaube ist hier die „kulturell geprägte Wirklichkeit“, und was sich als 'Glaube' daraus hervorhebt, ist die religiöse Erfahrung mit dem Fußballweltmeisterschaftsendspiel als Teil der populären Kultur. Die Art und Weise, wie der Junge dieses kulturelle Ereignis wahrnimmt, ist von zentraler Bedeutung für seine Subjektwerdung. *Die phänomenologische Deskription kann demnach jenen Prozess nachempfinden, in dem sich ein Subjekt aufgrund seiner lebensweltbezogenen Wahrnehmung konstituiert.*

„Theologische wie phänomenologische Argumente sprechen dafür, diesen Prozeß nicht als 'Aneignung', sondern eher als Sich-Aussetzen zu begreifen und zu methodisieren. Wahrnehmung wäre dann auch emphatisches Weggehen vom ängstlichen Subjekt, um mit mutigem 'schrägem Blick' vom Anderen her nicht nur sich selbst wahrzunehmen, sondern mehr und andere Wirklichkeit zu Gesicht zu bekommen.“²⁶⁵ Die passivische Formulierung des „Sich-Aussetzens“ wird dem Gegenstand der Religion, der Unverfügbarkeit des Lebens, eher gerecht als die Rede vom aktiven „Sich-Aneignen“. Auch die 'Erschütterung der Lebenswelt', die „vom Anderen her“ kommt und nicht allein aus der Selbstwahrnehmung – es sei denn des Selbsts als eines Anderen – resultieren kann, ist nicht Folge eines Aneignungsprozesses, sondern Ergebnis des Wagnisses, in die Fremde zu gehen. Gleichwohl ist der Wahrnehmungsprozess stets durch beide Momente charakterisiert: Durch das aktive Sich-Aneignen und das passive Ausgesetzt-Sein. An dieser Stelle wird bei-

²⁶³ Kunstmann 2002, 40.

²⁶⁴ Failing 1998b, 174. Failing fährt fort: „(...) Es ist damit zu rechnen, daß die Einbettung in die Lebenswelt den Charakter der Religion stärker tangiert und – gegenüber unseren Vorstellungen – stärker verändert als nicht nur Dogmatiker, sondern auch Praktische Theologen gedacht haben. Nur: ... Phänomene der Lebenswelt sind durch alltägliche wie durch wissenschaftliche Weisen des Betrachtens und Handelns verstellt und verschüttet. Daher ist es notwendig, lebensweltliche Strukturen des Handelns, Wahrnehmens und Denkens als Fundament sowohl alltäglicher als auch wissenschaftlich-theologischer Sichtweisen menschlicher Existenz freizulegen. (...) Entgegen der Tendenz, die Subjektivierung des Weltbegriffs immer mehr von Konzepten des Kosmos und der Natur zu lösen und in Richtung der geschichtlich-sozialen Existenz des Menschen einseitig zu verschieben, umfaßt der Lebenswelt-Begriff hier biologische Wirklichkeit, kulturelles Leben und 'transzendentes' Leben“ (ebd. 174f).

²⁶⁵ Failing/Heimbrock 1998, 282. Vgl. bereits Failing/Heimbrock 1996, 172f.

spielsweise deutlich, dass Beziehungen in verschiedenen Dimensionen eine entscheidende Rolle in religiösen Bildungsprozessen spielen: das Sich-Aneignen setzt eine Offenheit für Beziehungen zu Gegenständen der Tradition im Blick auf sich selbst voraus; das Sich-Aussetzen eine Offenheit für Beziehungen zum Anderen meiner selbst, sei es Gott als das, was mich unbedingt angeht, oder seien es die Mitmenschen.²⁶⁶

Fazit

Wie ist es für den Praktischen Theologen möglich, seine Welt zu meistern und in diesem Sinne „Weltmeister zu werden“? Die Verflechtung von exemplarisch gedeuteter literarischer Erzählung und theoretischer Anstrengung des Begriffs sollte zeigen: Die Anstrengung des Begriffs, etwa in Bezug auf die Theorie theologischer Wahrnehmung von Johannes Fischer oder so unterschiedlichen Ansätzen ästhetischer Theorie von Heidegger und Adorno, ist mühsam und zugleich unverzichtbar. Die praktische Perspektive, die durch die in einer Erzählung ästhetisch gedeutete Lebenserfahrung eines bestimmten Sonntags im Leben eines elfjährigen Jungen eingespielt wurde, verlangt eine genaue Wahrnehmung von Wahrnehmungen der Menschen. Aber auch wenn ich als Praktischer Theologe, systemtheoretisch gesprochen, das Beobachten beobachte, muss ich mir der Situiertheit meines Beobachtens bewusst bleiben. Zum Verständnis dieser konkreten Situation und der Welt im Allgemeinen sind divergierende Ansätze – wie die von Kant, Heidegger und Adorno – hilfreich. Sie decken sich wechselseitig blinde Flecken auf und führen dadurch den Erkenntnisprozess voran. Gleichwohl wird es immer blinde Flecken geben, die sozusagen der Stachel im Fleisch der Selbstwahrnehmung sind. Und so kann der lange Durchlauf am Exempel der ausgewählten Erzählung hier nicht zusammengefasst werden, sondern lediglich ist als Ergebnis ein hoher Anspruch zu konstatieren: Weltmeister wird nur, wer ständig bereit ist, sich kritisch hinterfragen zu lassen. Solche Irritationen oder gar Perturbationen können durch Kunstwerke oder auch im wissenschaftlichen Diskurs in Gang gebracht werden. Vorausgesetzt ist nur, sich selbst und die anderen mit ihren Aussagen und Werken präzise wahrzunehmen und Ernst zu nehmen, was vorgebracht wird. Inwiefern eine Ausrichtung an der phänomenologischen Methode dazu einen gewichtigen Beitrag zu leisten vermag, und darin auch das Verhältnis von ästhetischer und religiöser Wahrnehmung, von Gott und Kunst zu erhellen erlaubt: Das benötigt die Arbeit am Begriff und an den konkreten Dingen – hier exemplarisch an einer bedeutsamen Erzählung von F. C. Delius. Ob mein Experiment geglückt ist? Ich bin gespannt auf kritische Reaktionen, die mein „Sehfeld“ erweitern!

²⁶⁶ Zu einer systematischen Reflexion dieser Aspekte vgl. Boschki 2003.

L I T E R A T U R

- Adorno, Th. W. (1990): *Ästhetische Theorie* (1970), aus dem Nachlass hg. v. G. Adorno u. R. Tiedemann, Frankfurt/M., 10. Aufl.
- Ameln, F. von (2004): *Konstruktivismus. Die Grundlagen systemischer Therapie, Beratung und Bildungsarbeit*, Tübingen und Basel.
- Anders, G. (1986): *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956) München, 6. Aufl.
- Balthasar, H. U. v. (1958): *Das Weizenkorn. Aphorismen* (1944), Einsiedeln.
- Beuscher, B./Zilleßen, D. (1998): *Religion und Profanität. Entwurf einer profanen Religionsdidaktik*, Weinheim.
- Benedict, Hans-Jürgen (2014): *Wiedergelesen. Friedrich Christian Delius, Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde* (1994), Reinbek 2004. <http://www.theologie-und-literatur.de/wissenschaftliche-beitraege-online/> (Aufruf am 24.12.14).
- Biehl, P. (1997): *Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung des ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre*, in: Grözinger/Lott (Hg.) aaO. 390-411.
- Biehl, P. (1998): *Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik*, in: Heimbrock (Hg.) aaO. 15-46.
- Biehl, P. (2001): *An Schlüsselerfahrungen lernen. Schlüsselerfahrungen in hermeneutischer, theologischer und religionspädagogischer Perspektive*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 16 (2000) 1-49.
- Blank, J. (1977): *Das Evangelium nach Johannes*, 3. Teil, Düsseldorf (Geistliche Schriftlesung 4/3).
- Bohren, R. (1975): *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München.
- Boschki, R. (2003): *'Beziehung' als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik*, Ostfildern.
- Brieden, N. (2014): *Tod und Auferstehung. Umfassende Materialien zu den eschatologischen Fragen des Christentums*, Donauwörth, 2. Aufl.
- Büttner, G./V.-J. Dieterich (2004): *Religion als Unterricht. Ein Kompendium*, Göttingen.
- Büttner, G./H. Mendl/O. Reis/H. Roose (2010-2014/Hg.): *Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik*; Bände 1-4: Hannover, ab Bd. 5: Babenhausen.
- Capurro, R. (1996): *Was die Sprache nicht sagen und der Begriff nicht begreifen kann. Philosophische Aspekte der Einbildungskraft*, in: Fauser/Madelung (Hg.) aaO. 41-64.
- Delius, F. C. (1994): *Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde. Erzählung*, Reinbek.
- Delius, F. C. (2000): *Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde. Text & Kommentar*, erarbeitet von H. W. Weglöhner, Bamberg.
- Düwell, M. (1999): *Ästhetische Erfahrung und Moral*, Freiburg-München.
- Englert, R. (1995): *Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, in: Ziebertz/Simon (Hg.) aaO. 147-174.
- Failing, W. E. (1998a): *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, in: Ders./Heimbrock, aaO. 145-176.
- Failing, W. E. (1998b): *Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn. Weisheit des Alltags und kasuelles Handeln der Kirche*, in: Ders./Heimbrock, aaO. 200-232.
- Failing, W. E./Heimbrock, H.-G. (1996): *Gelebte Religion wahrnehmen. Auf dem Wege zu einer methodologischen Neuorientierung Praktischer Theologie*, in: Beuscher, B./Schroeter, H./R. Siermann (Hg.): *Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik*, Wien, 159-181.
- Failing, W. E./Heimbrock, H.-G. (1998): *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart u. a.
- Failing, W.-E./Heimbrock, H.-G./Th. A. Lotz (2001/Hg.): *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin-New York.
- Failing, W.-E./Lotz, Th. A. (2001): *Einführung*, in: Dies./Heimbrock (Hg.) aaO. 1-11.
- Fauser, P./Irmert-Müller, G. (1996): *Vorstellungen bilden. Zum Verhältnis von Imagination und Lernen*, in: Fauser/Madelung (Hg.) aaO. 211-243.
- Fauser, P./Madelung, E. (1996/Hg.): *Vorstellungen bilden*, Velber.
- Fauser, P./Wulffen, D. v. (1999/Hg.): *Einsicht und Vorstellung. Imaginatives Lernen in Literatur und Geschichte*, Seelze-Velber.

- Feiter, R. (2002): Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie, Münster-Hamburg-London.
- Fischer, D. (2003): Entfernte Verwandtschaft? Zum Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 51, 37-46.
- Fischer, J. (1989): Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München.
- Fischer, R. (1996): Die Kunst des Bibellesens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses, Frankfurt/M. u. a.
- Foerster, H. v. (1999): Sicht und Einsicht. Versuch zu einer operativen Erkenntnistheorie, Heidelberg.
- Foerster, H. v. u. a. (2003): Einführung in den Konstruktivismus, München, 7. Aufl.
- Frank, M. (1989): Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und zur Texttheorie, Frankfurt/M.
- Gadamer, H.-G. (1986): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960), 5. veränderte Aufl., Tübingen (= Ges. Werke Bd.1).
- Gander, H.-H. (2001): Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, Frankfurt/M.
- Gemoll, W. (1965): Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch (1908), München-Wien, 9. Aufl.
- Glaserfeld, E. v. (1997): Radikaler Konstruktivismus. Ideen – Ergebnisse – Probleme (1995), Frankfurt
- Goldstein, E. B. (1997): Wahrnehmungspsychologie. Eine Einführung, dt. Ausgabe hg. v. M. Ritter, Heidelberg-Berlin-Oxford.
- Göllner, R. (1991): Religionsunterricht: Unterricht mit anonymen Christen, in: Lebendige Katechese 13, 1-8.
- Göllner, R./N. Brieden/Chr. Kalloch (2010): Emmaus: Auferstehung heute eröffnen. Elementarisierung - Kompetenzorientierung – Kindertheologie, Münster.
- Göllner, R./Görtz, H.-J./Kl. Kienzler: Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens, Freiburg i. Br. 1979.
- Görtz, H.-J. (1999): Sehnsucht nach Zeichen. Religionskritische Anmerkungen aus theologischer Perspektive, in: Theologie und Glaube 89, 59-77.
- Grathoff, R. (1989): Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1970): Theologie und Phänomenologie (1927), Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1986): Sein und Zeit (1926), Tübingen, 16. Aufl.
- Heidegger, M. (1992): Der Ursprung des Kunstwerks (1936). Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer (1960), Stuttgart.
- Heimbrock, H.-G. (1998/Hg.): Religionspädagogik und Phänomenologie: Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt, München.
- Heimbrock, H.-G. (1998a): Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft, in: Failing/Ders., aaO. 11-36.
- Heimbrock, H.-G. (1998b): 'Modo religioso'. Klang und religiöse Bedürfnisse, in: Failing/Ders., aaO. 69-90.
- Heimbrock, H.-G. (1998c): Gott im Auge. Über Ansehen und Sehen, in: Failing/ Ders., aaO. 123-144.
- Heimbrock, H.-G. (2001): Religionsunterricht – von der Kontext- zur Lebensweltorientierung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 53, 22-37.
- Held, Kl. (1985): Einleitung, in: Husserl 1985, aaO. 5-51.
- Herzog, M./C. F. Graumann (1991/Hg.): Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften, Heidelberg.
- Heumann, J./W. E. Müller (1996): Auf der Suche nach Wirklichkeit. Von der (Un-) Möglichkeit einer theologischen Interpretation der Kunst, Frankfurt/M.
- Hoffmann-Axthelm, D (1984): Sinnesarbeit. Nachdenken über Wahrnehmung, Frankfurt-New York.
- Höhn, H.-J. (2002a): spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg.
- Höhn, H.-J. (2002b): „Ansichtssache“. Ästhetik zwischen Zeitdiagnose und Sozialanalyse, in: Fürst (Hg.) aaO. 75-90.
- Höhn, H.-J. (2003): „Zeig's mir!“ Theologie zwischen Ethik und Ästhetik, in: Katechetische Blätter 128, 242-248.
- Horkheimer, M./Th. W. Adorno (1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1947), Frankfurt/M.

- Huber, H. D. (2002): Verkörpertes visuelles Wissen, in: Ders./Lockemann/Scheibel (Hg.) aaO. 163-174.
- Husserl, E. (1985): Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. Mit einer Einl. hg. v. Kl. Held, Stuttgart, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe 1998.
- Husserl, E. (1986): Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II. Mit einer Einl. hg. v. Kl. Held, Stuttgart, bibliographisch revidierte Ausgabe 2002.
- Husserl, E. (1993): Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1900), Tübingen, 7. Aufl.
- Husserl, E. (1995): Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie (1931), hg., eingel. u. mit Reg. vers. v. E. Ströker, Hamburg, 3. Aufl.
- Iser, W. (1994): Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (1976), München, 4. Aufl.
- Jauß, H. R. (1984): Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt/M.
- Johannsen, F. (1981): Du sollst dir kein Bildnis machen... Auf der Suche nach theologischen und didaktischen Kriterien für den Bildgebrauch im Religionsunterricht, in: Ders. (Hg.) Religion im Bild. Visuelle Medien im Religionsunterricht, Göttingen, 13-33.
- Kant, I. (1787): Kritik der reinen Vernunft (1781), Riga, 2. Aufl.
- Kant, I. (1788): Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe: Berlin 1902.
- Kant, I. (1799): Kritik der Urteilskraft (1790), Berlin, 3. Aufl.
- Klein, A. (2003): 'Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?' Zur theologischen Relevanz (radikal-) konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen, Neukirchen-Vluyn.
- Kunstmann, J. (2002): Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh.
- Kunstmann, J. (2003): Bild und Religion. Die vergessene Dimension des Ikonischen, in: International journal of practical theology 7, 23-38.
- Madelung, E. (1996): Vorstellungen als Bausteine unserer Wirklichkeit. Grundlegende Gedanken zum Projekt imaginativen Lernens, in: Fauser/Dies. (Hg.) aaO. 107-123.
- Marti, K. (1990): Aisthesis. Aphorismen, in: Seim, J./L. Steiger (1990/Hg.): Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik, München, 9-15.
- Merleau-Ponty, M. (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung (1945), übers. v. R. Boehm, Berlin.
- Merleau-Ponty, M. (1984): Das Auge und der Geist (1960), in: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, hg. u. übers. v. H. W. Arndt, Hamburg, 13-43.
- Merte, A (1998): Totalkunst. Intermediale Entwürfe für eine Ästhetisierung der Lebenswelt, Bielefeld.
- Mette, N. (1995): Religionspädagogik und Pädagogik, in: Ziebertz/Simon (Hg.) aaO. 111-118.
- Mollenhauer, Kl. (1996): Grundfragen ästhetischer Bildung. Theoretische und empirische Befunde zur ästhetischen Erfahrung von Kindern, Weinheim-München.
- Moser, T. (1976): Gottesvergiftung, Frankfurt/ M.
- Moxter, M. (2001): Die Phänomene der Phänomenologie, in: Failing/Heimbrock/Lotz (Hg.) aaO. 85-98.
- Müller, K. (1996/Hg.): Konstruktivismus: Lehren - Lernen - ästhetische Prozesse, Neuwied-Kriftel-Berlin.
- Pannenberg, W. (1973): Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M.
- Reich, K (2010): Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Einführung in Grundlagen einer interaktionistisch-konstruktivistischen Pädagogik (1997). Neuwied/Kriftel, 6. Aufl.
- Rumpf, H. (1987): Belebungsversuche, Ausgrabungen gegen die Verödung der Lernkultur, Weinheim-München.
- Rumpf, H. (1988): Die übergangene Sinnlichkeit. Drei Kapitel über die Schule, München, 2. Aufl.
- Sachs-Hombach, Kl. (2002): Begriff und Funktion bildhafter Darstellungen, in: Huber, H. D./B. Lockemann/M. Scheibel (Hg.): Bild, Medien, Wissen. Visuelle Kompetenz im Medienzeitalter, München, 9-45.
- Schneider, M. (1989): Das Urteil und die Sinne. Transzendentalphilosophische und ästhesiologische Untersuchungen im Anschluss an Richard Höningwald und Helmuth Plessner, Köln.
- Schnotz, W. (1999): Imagination beim Sprach- und Bildverstehen, in: Fauser/von Wulffen (Hg.) aaO. 25-45.
- Schnurnberger, M. (1996): Bewegte Bilder – Bilder bewegen. Zum Zusammenhang von Bewegung, Wahrnehmung und Phantasie, in: Fauser/Madelung (Hg.) aaO. 11-26
- Schröer, H. (2001): Die Bedeutung der Phänomenologie für die Konstitution Praktischer Theologie, in: Failing/Heimbrock/ Lotz (Hg.) aaO. 46-59.

- Schütz, A./Th. Luckmann (2003): Strukturen der Lebenswelt, Konstanz
- Seel, M. (2003): Ästhetik des Erscheinens, Frankfurt/M.
- Siebert, H. (2003): Pädagogischer Konstruktivismus (1999). Lernen als Konstruktion von Wirklichkeit, Neuwied/Kriftel, 2. Aufl.
- Silberberg, H.-J. (2000): Heilsame Erkenntnisse. Nachlese: Von Beruf Religionslehrer, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 43, 299-310.
- Siller, H. P. (1994): Handlungstheoretischer Gang zu einer theologischen Aussicht auf Kunst, in: Lersch, W. (Hg.): Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt, 48-67.
- Tillich, P. (1987): Systematische Theologie Bd. I (1951), Berlin, 8. Aufl.
- Voß, R. (2002a/Hg.): Die Schule neu erfinden. Systemisch-konstruktivistische Annäherungen an Schule und Pädagogik, Neuwied-Kriftel, 4. Aufl.
- Voß, R. (2002b/Hg.): Unterricht aus konstruktivistischer Sicht. Die Welten in den Köpfen der Kinder, Neuwied-Kriftel.
- Wahl, H. (1994): Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg u. a.
- Waldenfels, B. (2001): Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: Failing/Heimbrock/Lotz (Hg.) aaO. 63-84.
- Wallich, M. (1999): Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des radikalen Konstruktivismus, St. Ingbert.
- Warning, R. (1988/Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (1975), München, 3. Aufl.
- Welsch, W. (1993): Ästhetisches Denken, Stuttgart, 3. Aufl.
- Welz, F. (1996): Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz, Opladen.
- Wohlmuth, J. (2000): Zur Phänomenologie Jean-Luc Marions – Eine Einführung, in: Marion/Ders., aaO. 2-12.
- Wohlmuth, J. (2002): Zwischen Theologischer Ästhetik und Pastoralästhetik. Bemerkungen eines Systematikers, in: Fürst (Hg.) aaO. 57-73.
- Ziebertz, H.-G./ Simon, W. (1995/Hg.) Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf.
- Zilleßen, D. (1999): Phänomenologie oder semiotische Religionspädagogik. Eine Alternative?, in: Klie, Th. (Hg.): Spiegelflächen. Phänomenologie – Religionspädagogik – Werbung, Münster-Hamburg-London, 72-89.