

Sinnvolle problematische Erfahrung

Eine Auseinandersetzung mit *W.H. Ritter*, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, Göttingen 1989 (340 S.)

1 Anfragen an Ritters Konzept

Glaube und Erfahrung sind keine Gegensätze. Diese Feststellung Ritters findet allenthalben Zustimmung. Ritter stellt Erfahrung »ins Zentrum von Religionspädagogik und Theologie« und hält die integrative Zuordnung von Glaube und Erfahrung für »die theologisch sinnvollste und tragfähigste« (258). Dagegen will ich keine Einwände vorbringen, weil sich ohne Frage in jedem Glauben Erfahrung und in jeder Erfahrung Glaube ausdrücken. Aber es zeigen sich sogleich Probleme, wenn nach dem Modus dieser Beziehung gefragt wird. Ritters Interesse ist in dem Bemühen erkennbar, hermeneutische Zugänge zum Erfahrungsbegriff zu gewinnen, Erfahrung in ihren Strukturen zu verstehen und von daher kommunikative, offene Vermittlungsprozesse (»Erfahrungsaustausch«, 310ff) als eigentliche Aufgabe der Religionspädagogik zu postulieren (319).

Seine strukturelle Untersuchung des Erfahrungsbegriffs führt ihn »zu einem kritisch reformulierten integralen Erfahrungsverständnis« (Kap. III), das ihm als Kriterium dient, erfahrungsorientierte religionspädagogische Konzeptionen zu analysieren (Kap. IV). Theologisch schließt Ritter sich eng an E. Jüngel und G. Ebeling an (270), auf die ihn K. E. Nipkow verwiesen hat (243f). Er will »den theologischen Grund-Entscheid, Glaube als »Erfahrung mit der Erfahrung« zu verstehen«, übernehmen (290). Seine starke Betonung der Offenheit von Erfahrung als deren Wesensmerkmal (188f) präzisiert die theologische Grundfrage, wie sich religiöse und christliche Erfahrung zueinander verhalten: Religiöse Erfahrung sprengt Alltagserfahrung auf. Wenn sie »Erfahrung des Evangeliums« ist, dann ist sie christliche Erfahrung (190f). Ritter nennt dafür als formales Kriterium den »Lebens- und Überlieferungsraum der christlichen Kirche« (191). Der religionspädagogische Erfahrungsaustausch hat dementsprechend vorhandene »Vorerfahrungen« zu berücksichtigen, »Fremderfahrungen« einzubeziehen und »Neuerfahrungen« möglich zu machen (319).

Unübersehbar führt diese strukturelle Sehweise Ritter zu einem gewissen Formalismus, der die Inhaltsdiskussion oft an den Rand drängt. Die Frage, worin sich befreiende Erfahrung mit der Erfahrung theologisch und religionspädagogisch artikulieren könnte, wird beispielsweise bei der Auseinandersetzung mit dem Konzept von P. Biehl nicht inhaltlich aufgenommen, sondern nur strukturell: Ritter sieht die »rückwärts gewandte Struktur« religiöser Erfahrung bei Biehl zurückgedrängt (zugunsten der »Kategorie der Befreiung«) (257).

Mir scheint, daß das Thema *Freiheit* zur grundlegenden Herausforderung einer erfahrungsorientierten Religionspädagogik werden muß, weil Beheimatung das Grundthema der Erfahrung ist. In seiner Studie steckt Ritter ein weites Feld ab. Er geht nicht nur auf die Geschichte des religionspädagogischen Erfahrungsproblems ein (Kap. 1,2). Er sucht darüber hinaus die gesamte neuzeitliche Geschichte des Problems exemplarisch zu erfassen. Damit unterzieht er sich einer verdienstvollen Mühe, in der auch die berechtigten Ansprüche seines Konzepts zum Ausdruck kommen: Religionspädagogik darf sich nicht auf Sondererfahrungen berufen. Sie bedarf als »integrative(r) Wissenschaft« des interdisziplinären Gesprächs (290). Mit ihrem Erfahrungsverständnis zielt sie auf Partizipation an der Erfahrungswelt, auf kritische Bearbeitung von Erfahrungen und besonders auf »Erfahrungsaustausch« (291). Eine andere Frage ist, ob Ritter das kritische Gespräch mit anderen Disziplinen präzise genug führt. Die Arbeit leidet m.E. daran, daß nicht zuwenig, sondern zuviel in ihr steht. Viele verkürzte und zusammengedrückte Referate (124ff.140ff.167ff.267ff.272ff u.a.) werfen Probleme auf, ohne sie zu vertiefen. Gleichwohl regt der Perspektivenreichtum des Buches zum Weiterdenken an. Die beachtliche Fülle des Materials und der Problemaspekte hat offensichtlich dem Autor selbst Schwierigkeiten bereitet: Sein exzessiver Gebrauch von Anführungszeichen (außerhalb von Zitaten), seine Einklammerungs-, Binde- und Trennungsstrichtechnik sind ebenso symptomatisch wie die permanenten Hinweise, auf Vollständigkeit verzichten und sich Beschränkungen auferlegen zu müssen. Hat Ritter gespürt, daß vieles mißverständlich ist, ausgeklammert wurde, notwendige Vertiefung vermissen läßt?

Trotzdem halte ich Ritters Arbeit für wichtig, weil sie sich nicht immunisierter religionspädagogisch-theologischer Dogmatik verschrieben hat, sondern sich in die Auseinandersetzung der Disziplinen begibt, die mit dem Thema Erfahrung befaßt sind. Mir erscheint es sinnvoll, das Gespräch mit Ritter über Fragen aufzunehmen, die mir besonders im Zusammenhang des Kap. III entstanden und für eine Stellungnahme zur religions-

pädagogischen Konzeption (Kap. IV und V) von Bedeutung sind.¹

Ritters Grundthese der »Notwendigkeit eines (einheitlichen) Erfahrungsverständnisses« (196) entspricht seiner wissenschaftstheoretischen und lebenspraktischen Forderung, Erfahrung müsse »einsehbar, überprüfbar und verallgemeinerbar« sein (139). Dieser respektable kommunikationstheoretische Ansatz läßt Ritters Meinung nach erwarten, daß Ideologie, autoritäres Verhalten, Fremdbestimmung zurückgedrängt und Partizipation, kritischer Dialog, Kreativität, Diskussion und Austausch an ihre Stelle treten können (301ff.310ff). Kann der verständigungsorientierte Rückgriff auf »integrale Erfahrung« leisten, was Ritter davon erwartet? Welche Wirklichkeit kommt durch Erfahrung in den Blick?

Ritter geht mit Recht davon aus, daß Erfahrung und Wirklichkeit korrelativ sind (178-181). Die Frage nach Genese und Struktur der Erfahrung betrifft zugleich die Wirklichkeitswahrnehmung.

Ritters Interesse, Erfahrungen kommensurabel zu machen, führt ihn dazu, ganz unterschiedliche soziologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Positionen integrativ auszuwerten, so »v.a. Soziologie, (Sozial-)Philosophie, Sprachwissenschaften und (Sozial-)Psychologie« (140), mit denen er ein unangemessenes Erfahrungsverständnis kritisieren will: Erfahrung ist in den »Zusammenhang von Wirklichkeit - Geschichte - Sozialität« eingespannt und keineswegs »voraussetzungslos« (a.a.O.). Diese Feststellung ist genügend allgemein, um wissenschaftstheoretisch einigermaßen unstrittig zu sein. Brisanter wird es, wenn Ritter sich um Klärung der Bedingungen und Strukturen der »Erfahrungs-Konstitution in Lebenswelt« (140-150) und »in Wissenschaft« (150-156) bemüht. Wie präzisiert er dabei seine reichlich grobe programmatische These, Erfahrung konstituiere sich »in einem vielschichtigen, dynamischen Prozeß-Geschehen im Umfeld von Wirklichkeit, Deute-/Referenzrahmen und Sozialisation« (140)? Ritter greift eine ehrwürdig-elegante theologische Formel und die Schlüsselmetapher auf, um Erfahrung als »Modus« zu verstehen, »in, mit und unter« dem sich dem/den Menschen Wirklichkeit zeigt, »erschlossen« und »entschlüsselt« wird« (141).

So zutreffend der Verweis auf das Phänomensein der Wirklichkeit ist, unklar bleibt, welche Rolle die Erfahrungen bei der Wahrnehmung der Phänomene spielen und für welchen Bereich Erfahrung der Schlüssel sein soll. Wird die Wirklichkeit entschlüsselt oder nur das, was wir im Wahrnehmen als Wirklichkeit konstruieren? Soll das Konstrukt Wirklichkeit verstanden werden, das, was wir als Wirklichkeit annehmen? Entschlüsseln wir also nur unsere eigene Verstehensordnung? In den Erfahrungen sprechen sich die symbolischen Ordnungen unseres Verstehens aus. Deshalb ist nicht nur zu untersuchen, welche Struktur eine solche Ordnung hat, sondern auch, was in den Phäno-

1 K. Wegenast hat Ritters Arbeit in toto rezensiert: ThLZ 114 (1989) 764-766.

menen darüber hinaus zur Sprache oder Mitsprache kommen kann.

Mir ist nicht deutlich, ob Ritter die Spannung zwischen konstruktivistischem Ansatz und Widerspiegelungsmodell berücksichtigt, d.h. die unaufhebbare *Differenz* in der Einheit von Widerspiegelung und Entwurf (Projekt) bei der Wahrnehmung der Wirklichkeit. Diesen Unterschied scheint Ritter, wo er aus soziologischer Perspektive argumentiert, nicht zu beachten. Die These Max Webers, daß der Mensch selektierend und interpretierend Wirklichkeit konstruiert, entfaltet Ritter mit A. Schütz und P.L. Berger / Th. Luckmann weiter, indem er die gesellschaftliche Welt als »Ordnung von Erfahrungen« versteht, also als eine sinnhafte Ordnung (142/143). Aber es ist die Frage, welche soziologischen Theorienansätze ihr Wirklichkeitsverständnis über das Konstruktionstheorem hinausführen.² Bezeichnenderweise verzichtet Ritter hier auf Differenzierungen. Er faßt die funktionalistische Systemtheorie N. Luhmanns mit der sogenannten verstehenden Soziologie zusammen. Diese Zuordnung bewährt sich allenfalls, wenn verallgemeinernd und pauschal festgestellt wird, daß Erfahrungen sektoral sind und die Lebenswirklichkeit, die »in unsere Erfahrungen ein(geht)«, vermittelt ist (144). Der Gegensatz von hermeneutischer und funktionalistischer Soziologie wird sich m.E. schon bei der Frage aufdecken, ob in jeder sinnhaften Konstruktion von Wirklichkeit zugleich ein anderes, Übergreifendes, Unbestimmbares und Grundlegendes miterfahren wird.³ Können unsere Erfahrungen dieses Fremde und Unvertraute aufspüren?

Wir sind in unseren Erfahrungen mit dem uns Vertrauten präsent. Wir sind darin selbst präsent. Erfahrungen sichern geradezu das »Wir«. Darum geht das Subjekt verloren, wenn ihm die Erfahrungen verlorengehen, und die Erfahrungen lösen sich auf, wenn das Subjekt keinen Bestand hat. Die Dekonstruktion der Erfahrung zieht die Dekonstruktion des Ichs nach sich und umgekehrt. Wir brauchen offenbar das Ich als feste Größe, als imaginäres Konstrukt, um uns nicht im Prozeß des Lebens zu verlieren. Was ist die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, wenn sie anderes ist als nur Spiegelung unserer Verstehensordnung, unse-

2 Für N. Luhmann ist »Welt« ein bloßes Ensemble von Möglichkeiten und »Wirklichkeit« ein Konstrukt, das relativ ist im Hinblick auf bestimmte Handlungssysteme. Er geht davon aus, »daß die Welt mehr Möglichkeiten zuläßt, als Wirklichkeit werden können« (N. Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart ²1973, 4-5).

3 Luhmann sieht das andere nur im Wirklichkeit konstituierenden Handeln des alter ego (ebd., 5). Zur Auseinandersetzung mit Berger/Luckmann vgl. auch J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. ²1989, 95-103 (Exkurs zum Veralten des Produktionsparadigmas). 351.

rer Bedürfnisordnung, unserer Erfahrungsordnung? Was artikuliert sich in der sinnhaften Wirklichkeit? Diese Fragestellung führt Ritter auch bei seinen Überlegungen zur »Erfahrungs-Konstitution in Wissenschaft« (150ff) nicht weiter. Wo er von Wahrnehmung spricht, tritt er nicht konsequent sensualistischem Mißverständnis entgegen (185.189 u.ö.). Erfahrung ist nicht einfach gedeutetes Wahrnehmen (185), sondern dessen Möglichkeitsgrund. Erfahrung macht die Intentionalität der Wahrnehmung aus. Wahrnehmung ist ebensowenig sensualistisch auf Eindrücke beschränkt wie Erfahrung (180). In der Wahrnehmung sind wir von unseren Erfahrungen geleitet. Die Grundfrage wird dabei sein, wie wir verhindern, daß unser Erkennen zu einem bloßen Wiedererkennen degradiert wird.⁴ Da die Erfahrungsordnung gesellschaftlich vermittelt ist, reproduzieren wir in unserer Wahrnehmung unsere Lebens- und Symbolordnung. Umstrukturierungen der Erfahrungsordnung können erst möglich werden, wenn die Beziehung von Wahrnehmung und Erfahrung als Konflikt vor Augen kommt.

Ritter stellt mit Berger/Luckmann zu Recht fest, daß Wirklichkeitserfahrung keine unmittelbare Angelegenheit der Erkenntnis ist, sondern sich auf der Basis konkurrierender Deutemuster verschiedener Deutegemeinschaften traditional vollzieht (142ff). Damit kann Ritter der Ideologisierung von Wahrheiten entgegentreten. Sein Wahrheitskriterium ist die Funktionalität der Kommunikation: »praktischer ›Erfahrungs‹-Vollzug und -Austausch im Rahmen einer lebendigen ›Deutungs- und ›Kommunikationsgemeinschaft« (144). Die kommunikative Kompetenz, die Ritter in Habermas' regulativer Idee der Kommunikationsgemeinschaft berücksichtigt weiß, ist anthropologische Basis lebendiger Kommunikation. Insofern hat Lebendigkeit eine nicht-autoritäre Gestalt und ist kritisch gegenüber Macht- und Dominanzverhältnissen. Funktionierende Kommunikation im Erfahrungsaustausch korrespondiert mit der Idealität von Beziehungsverhältnissen und regelt sich im Blick auf dieses humane Ziel. Ritter greift diesen kommunikationstheoretischen Ansatz theologisch auf, indem er die Lebendigkeit der Erfahrungsgemeinschaft Kirche gleichsam als »die ›apriorische‹ oder ›transzendente‹ Voraussetzung« der Lebendigkeit des Glaubens (als christliche Erfahrung mit der Erfahrung) versteht (147).

So weit, so gut. Wer wollte dem widersprechen?

Die Frage ist nur, was denn Spezifikum religiöser und christlich-religiöser Erfahrung ist. Zugleich stellt sich die Frage, welche strukturellen Bedingungen im Rahmen der Sprachgemeinschaft als Voraussetzung der postulierten Lebendigkeit anzusehen sind. Es ist zuwenig, die Lebendigkeit der Erfahrung mit der Lebendigkeit der Kommunikationsgemeinschaft zu begründen

4 B. Waldenfels, Möglichkeiten einer offenen Dialektik, in: B. Waldenfels u.a. (Hg.), Phänomenologie und Marxismus, Bd. 1 (Konzepte und Methoden), Frankfurt/M. 1977, 143-158, hier: 151.

und weitere Nachfragen mit dem Hinweis auf apriorische Vorgaben zu beantworten.

Ist die lebendige Kommunikationsgemeinschaft eine Erwartungsgemeinschaft, in der es zur »Entkoppelung des Erwartungshorizontes vom überlieferten Erfahrungspotential« kommen kann⁵, also im theologischen Sinn zur Gemeinschaft in der Gottesherrschaft? Wodurch könnte es dieser Gemeinschaft gelingen, sich »vergangene Erfahrungen zukunftsorientiert anzueignen«?⁶ Ist es das unerfüllte Begehren, das uns treibt?

Gerade dieses Begehren äußert sich angesichts von Machtverhältnissen in unbewußten Prozessen. Es drängt uns zu vergangenheitsorientierten Erfahrungen. Die regulative Idee der lebendigen Kommunikationsgemeinschaft kann die Entkoppelung solcher Vergangenheitsbindung und die Befreiung von entsprechenden Zwängen nicht leisten, weil durch Bewußtseinsarbeit die zwanghaften, unbewußten Prozesse eher verstellt als freigesetzt werden. Eschatologisch-theologische Wahrnehmung führt hier nur dann weiter, wenn sie den Zusammenhang von unbewußten Lebensvollzügen und den Feststellungen des Bewußtseins berücksichtigt. Jedenfalls ist m.E. unübersehbar, daß der Zirkel von Erfahrungswelten, die die Erwartungen steuern, und Erwartungspotentialen, die die Erfahrungswelt bestimmen, nicht durch Einsichten und Appelle aufzubrechen ist.

Die konstruktivistische Theorie der Wirklichkeit ist ein sozial-psychologischer Projektionsmechanismus. Deshalb ist die Frage nach der eigenen Sprache der Wirklichkeit über die gesellschaftliche *Darstellung* der Wirklichkeit hinaus wachzuhalten. Ritter hat das Problem auf die Ebene der Erfahrung verschoben und für die Offenheit der Erfahrung plädiert, um den Zwängen der Projektions- und Reproduktionsmechanismen zu entgehen. Abgesehen davon, daß es ein neues Problem aufwirft, von offener Erfahrung zu sprechen (weil Erfahrung dem Bedürfnis nach Ichbestätigung entspricht), ist darin die Spannung zwischen erfahrungsorientierter Wahrnehmung der Wirklichkeit und ihrer eigenen phänomenalen Struktur unberücksichtigt, schließlich auch die Spannung zwischen Wahrnehmung des Dargestellten und dem in der Darstellung unbewußt Wirkenden. Was Ritter im theologischen Zusammenhang voraussetzt, daß nämlich Wirklichkeit ein Geschehen ist, daß menschliches Handeln ergreift und übergreift,

5 Habermas, Diskurs, 25 (im Zusammenhang des Exkurses über Benjamins Geschichtsphilosophie).

6 Ebd., 23. In der Diskussion mit Habermas ist die Frage weiterzuführen, welche Rolle die subjektzentrierte Vernunft »im Dschungel des strukturellen und des individuellen Unbewußten« (311) spielt. Was ist die Alternative zu den aporetischen Subjektkategorien von Autonomie und Heteronomie?

ihre Erfahrung also »verdankte« Erfahrung ist (271f mit E. Herms), das gilt für die Wirklichkeit schlechthin. Die Dialektik, im Entwerfen der Wirklichkeit ihr zugleich unterworfen zu sein, bestimmt die Wahrnehmung. Die die Wahrnehmung strukturierenden Erfahrungen entsprechen dabei dem Bedürfnis, gegen die Haltlosigkeit des Unterworfenseins die Wirklichkeit *festzustellen*, sich das Wirkende zu unterwerfen. Welche Kraft der Wirklichkeit ist es denn, die »ergreift und übergreift«? Mir erscheint es problematisch, hier sogleich theologisch anzusetzen, bevor die Wirkstruktur der Wirklichkeit genauer untersucht ist. Sind es möglicherweise die unbewußten Wirkprozesse, die mich ergreifen und tief bewegen? Sie dürften nicht ohne weiteres theologisch gedeutet werden. Darum ist es fragwürdig, die tiefere Wahrnehmung der Wirklichkeit der religiösen Erfahrung vorzubehalten und deren »Mehrwert« festzustellen (191f). Die Metapher der Tiefe besagt nicht viel, wenn sie nicht inhaltlich differenziert wird. Wenn sie schon als Formel herangezogen wird (vgl. Ritters Bezugnahme auf die Theologie Paul Tillichs, 189f), dann bedarf es der inhaltlichen Auseinandersetzung, die nicht zuletzt die Auseinandersetzung um die christliche Erfahrung im Rahmen religiöser Erfahrungen betrifft. Die Struktur der Erfahrung als Ichsicherung und Ichbestätigung macht sie notwendig und problematisch - notwendig, weil ohne erfahrungsorientierte Wahrnehmung das Subjekt in der totalen Haltlosigkeit sich selbst verlieren würde, problematisch, weil das Absicherungs- und Harmonisierungsbemühen des Subjekts sich die Wirklichkeit einzuverleiben trachtet, um in ihr bestehen zu können. Insofern entspricht auch religiöses Bedürfnis nach Halt, Sicherheit und Harmonie oralen Bedürfnissen des Subjekts. Religion wird zu einer Bedürfnishaltung, die in diesem Sinne die Begegnung und Konfrontation mit dem anderen und seinem Anderssein, d.h. die Trennung vom Vertrauten, von der eigenen Bedeutungs- und Bedürfnisordnung, gerade nicht aushalten könnte. In fataler Weise ist die erfahrungsorientierte Theologie in die Zwänge oraler Religion verwickelt, wenn sie nicht die Bewältigung von Trennungsangst durch Konfrontation mit der Angst (statt durch Verdrängung) sucht. Aber die bedürfnisorientierte Religion darf nicht diskreditiert werden, weil sonst das Leben diskreditiert würde. Es geht lediglich darum, Fixierungen und Feststellungen aufzulösen, die uns zwanghaft festlegen. Die Suche nach Heimat ist nicht in sich selbst fragwürdig, sondern nur, wenn sie uns in der Bewegung des Lebens bindet, wenn der Halt immer derselbe sein muß, wenn Heimat nicht potentiell überall sein und überall wieder verlassen werden kann. Dazu bedarf es, daß wir uns nicht in den Zwängen und Ängsten von Machtstrukturen ver-

lieren. Notwendig ist, daß wir die Angst vor dem Verlieren verlieren, die Angst vor dem Verlust der Erfahrung. Wie steht es also mit der christlichen Erfahrung?

An Ritters Kantrezeption kann deutlich werden, von welchen theologischen Interessen er geleitet ist. Ritter kritisiert den »eingeschränkten Erfahrungsgebrauch« Kants (106), der es verhindere, daß Gott Gegenstand der Erfahrung sein kann (107). Erfahrung gehört nach Kant zum sinnlich gegebenen empirischen Ich. Sie wird durch Kritik der spekulativen Vernunft erkenntnistheoretisch unbrauchbar. Kants Kritik ist somit Appell gegen die Metaphysierung des Denkens im traditionellen Vernunftbegriff. Das moralische Handlungssubjekt allein holt sich den Halt zurück, den das transzendente Bewußtseins-Ich aufgeben mußte.

Für Kant steht die Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit unter der Intention des Erkennens, weshalb alle Zugänge zur Wirklichkeit den Regeln der Erkenntnisfunktion unterworfen sind. Darum kann Erfahrung nicht empirisch unmittelbar sein, weil jede empirische Erkenntnis nach Kant eine kategoriale Synthese des Gegenstandes durch die Arbeit des Verstandes einschließt. Metaphysische Themen sind nicht Gegenstand der Erfahrung. Diese Schlußfolgerung ist für Ritter problematisch (179), weil sein Interesse darin besteht, gerade von Gott erfahrungsorientiert zu reden. Von daher ist seine Kritik an dem »eingeschränkten Erfahrungsverständnis« Kants verständlich. Aber das Problem besteht nicht darin, daß Kant der Erfahrung (m.E. zu Recht) eine die Wirklichkeitserkenntnis einschränkende Funktion zuspricht, sondern daß er die Wahrnehmung der Wirklichkeit unter die Kontrolle des transzendentalen Subjekts stellt. Richtig ist an Kants Konzept, daß in der Erfahrung keine abschließende, letzte Sinngebung möglich ist und der Gegenstand der Erfahrung den Erfahrungsintentionen, ihrer Wertung und empirischen Praxis unterliegt. Fragwürdig ist nicht, daß Kant den Erfahrungsbegriff von metaphysischen Implikationen befreit hat, sondern daß er das transzendente Bewußtseins-Ich als kritische Instanz etabliert hat, also »das moralische Handlungssubjekt stillschweigend mit dem konstituierenden transzendentalen Ich identifizierte«.⁷

Ritters Kantrezeption macht symptomatisch deutlich, daß seine Vorstellung erfahrungsorientierter Rede von Gott ihn zur Kritik an jedem eingeschränkten Erfahrungsbegriff bringt. Er kritisiert Kants Erfahrungsverständnis wegen seiner erkenntnistheoretischen Engführung. Aber er sieht zuwenig, daß Kants antimetaphysische Perspektive noch immer zukunftsweisend ist. Problematisch ist, daß Kant die Erkenntniskritik nicht radikal genug anlegt und die Subjektkonstitution im transzendentalen Bewußtsein absichert. Ritter bleibt natürlich in der Tradition Kants, wo er einen überpositionellen transzendentalen Standort des Bewußtseins einnimmt: Ritters Versuch, den postulierten integralen Erfahrungsbegriff argumentativ abzusichern, kann diese Sicherung nicht leisten. Die Argumentation zielt auf Verständigung, auf kommunikative Einheit, Kommensurabilität, die nur erreicht werden können, wenn die Mehrdimensionalität von

7 R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1987, 415.

Sprache und Sprechakt aus dem Blick bleibt. Die bewußtseinstheoretische Engführung, die Ritter vornimmt, kann zwar Verständigung herbeiführen, muß aber die unbewußten Inhalte ausklammern. Der universalistische Überstandort, den das Bewußtsein hier einnimmt, ist ein Ort rein formaler Argumentation, in der die Sprache aus ihren Lebenswelten ausgezogen ist und sich selbst reduziert hat. Dieser Formalismus führt deshalb zu nichts, weil er weder die Phänomene der Lebenswelt noch die Bewegung des Unbewußten erreicht. Er ist letztlich Ausdruck eines Bestrebens, die Identität und Einheit der Differenz vorzuziehen (s.u.). Kann Gott Gegenstand der Erfahrung sein? Diese Frage Kants bleibt deshalb aktuell, weil Gott nicht der Erfahrungskonstitution unterliegen kann. Ritters Versuch, die Struktur der Erfahrung darzustellen, um Möglichkeiten der Erfahrung zu beschreiben, die Kant ihr genommen hat, ist deshalb nicht nachzuvollziehen, weil Ritter sich im Formal-Universellen aufhält und die konstitutiven Bedingungen der Erfahrungsstruktur m.E. nicht sachgemäß beschreibt. Es kommt nur zu einer undifferenzierten Subjektivierung einer Tiefenwirklichkeit, die die Erfahrungswirklichkeit im günstigen Fall approximativ erreicht, im ungünstigen Fall ganz verfehlt. Diese Tiefenwirklichkeit sieht Ritter der Erfahrung immer schon voraus: Erfahrung »meint die (einzige) Weise, in der Wirklichkeit sich uns zeigt und in ihrer Wahrheit erschließt« (179), d.h. doch wohl: in ihrem inhaltlichen Bestimmtheitssein. Aber ist das überhaupt die Wirklichkeit oder nur Spiegelung unserer selbst? Kann ich Verborgenes überhaupt erfahren, wenn es in jeder Erfahrung verstellt ist?

Die »signifikative Differenz« zwischen der »Erscheinungsweise der Dinge« und ihrem »Selbstsein«, die irreduzibel ist, beschränkt die Wahrnehmungsmöglichkeiten der Erfahrung. Erfahrung muß jeden Anspruch auf direkten Kontakt mit der Sache als illusionär aufgeben.⁸ Da jedes Wahrgenommene nach Husserl einen »Erfahrungshintergrund« hat, besteht ein konstitutiver Zusammenhang von Hintergrund und Wahrnehmungsfiguration⁹, dessen Phänomenologie auch eine psychoanalytische Erschließung verlangt. Ritter setzt zwar eine Differenz zwischen Erfahrung und Wirklichkeit voraus. Aber er versteht sie viel zu sehr unter den Bedingungen des Hegelschen Weltgeistes (179) und in linearer Möglichkeits-Wirklichkeits-Relation, als daß er zu differenzierteren Aussagen über die Beziehung von Wahrnehmung und Erfahrung kommen könnte.

Natürlich unterliegt Glaube der Struktur der Erfahrung und

8 *Waldenfels*, Möglichkeiten, 146f.

9 Vgl. dazu ebd., 149 und 151ff.

Wahrnehmung. Aber sein Spezifikum gerät *am Ort der Umstrukturierung* von Wahrnehmung in den Blick, dort nämlich, wo der »Anstoß des Neuartigen«¹⁰ wirksam werden kann aus der Wechselbeziehung von Gegenstandsbildung und Subjektkonstitution. Aber ohne Auflösung der dabei fast zwanghaft gesicherten Fixierungen kann dieser Prozeß nicht in Gang kommen. M.E. muß wie schon oben nachdrücklich gefragt werden, was sich in den Phänomenen überhaupt darstellt. Was ist in unserer Wirklichkeitserfahrung anwesend und was ist abwesend? Welche Wahrheit deckt die Wirklichkeit uns in unseren Erfahrungen auf und welche verdeckt sie?

Die alte metaphysische Unterscheidung von Potenz und Akt, die Ritter modifiziert aufnimmt (178-181), klärt diese Fragen gerade nicht, da sie Gott als Wirkkraft (energeia oder dynamis) in den Erfahrungsprozeß integriert, ohne die Spiegelungsthematik innerhalb der Erfahrungsstruktur auch nur zu erwähnen. Die Grundfrage, was im Bewußtsein repräsentiert ist, verweist auf das Grundproblem der Repräsentation.

Die philosophische Kritik am Repräsentanztheorem¹¹ wird aus psychoanalytischer Sicht ergänzt, die die Identität des wahrnehmenden Subjekts in Frage stellt (s.u.). Das Problem, daß ein noch so klares Bewußtsein Wirklichkeit als wirkende ganz verfehlen könnte, erörtert Ritter nicht. Zum Dekonstruktivismus nimmt er nicht Stellung. Er greift eher die Approximationsthese des Kritischen Rationalismus auf (155). Aber die Feststellung von Perspektivität, Subjektivität und Selektivität wissenschaftlicher Erfahrung läßt offen, was denn perspektivisch, subjektiv und selektiv erfaßt wird. Die Tatsache, daß Ritter H. Albert / K. Popper, J. Habermas, W. Heisenberg, N. Bohr und C.F. v. Weizsäcker als Autoritätenverbund zusammenordnet, ist Symptom dafür, daß er hier an der Oberfläche der Problematik bleibt. Zwar ist beispielsweise Naturerfahrung eine Erfahrung dessen, was wir für die Natur halten, als Natur wahrnehmen. Aber damit ist nicht einfach Perspektivität gemeint. Im Rahmen von Elementarteilchentheorien wird nachdrücklich darauf verwiesen, daß der Wahrnehmung die Anfangsinformation über den Wahrnehmungszustand irreversibel verlorengeht. Was »ist«, ist eine zeitlich diskontinuierliche Beziehungswirklichkeit ohne Bezugsobjekte und -subjekte¹², semiologisch gesprochen: eine Signifikantenwirklichkeit ohne identifizierbare Signifikate. Identi-

10 Ebd., 151.

11 Rorty, Spiegel.

12 Vgl. M. Eigen, Evolution und Zeitlichkeit, in: Chr. Link (Hg.), Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht, Stuttgart 1984, 215ff.

tät und Präsenz sind nicht möglich, deshalb auch kein Gegeben-sein, kein Ist-Zustand.

Viele Überlegungen Ritters sind mir akzeptabel: Er widerspricht einer theologisch bequemen Aufspaltung des Erfahrungsbegriffs (uneigentlich/eigentlich) und wendet sich gegen die »Bevorzugung regionalen Erfahrungsverständnisses seitens Theologie und Religionspädagogik« (163.164ff), gegen die Exterritorialisierung der Erfahrung, gegen theologische und religionspädagogische Immunisierungs- und Apologiestrategien (164f). Aber es ist nicht verwunderlich, daß er die Struktur der Erfahrung unzureichend erfaßt, wenn er bei seiner Betonung des integralen Erfahrungsverständnisses das Differenzproblem von Erfahrung und Wirklichkeit vernachlässigt.

Ritter liegt daran, daß alle Erfahrungen »argumentativ-kommunikativ« zugänglich, darstellbar und vermittelbar sind, ihr Geltungsanspruch »diskursiv und argumentatorisch vertreten bzw. »eingelöst« werden (kann)« (172). Er stellt die »Einheit der Erfahrung« der »Enklave bloß behaupteten, erfahrungslosen Redens oder rein innerlicher, besonderer Erfahrungen« gegenüber (173). »Erfahrungen einer Religion bzw. des christlichen Glaubens« (176) will Ritter an den Kriterien intersubjektiver Zugänglichkeit, Überprüfbarkeit und Verstehbarkeit messen. Seiner Meinung nach kann »der christliche Glaube den Vorwürfen »Illusion«, »Projektion«, »bloße Behauptung«, »Nicht-Erfahrung« wirkungsvoll entgegentreten«, wenn der Anspruch integraler Erfahrung nachvollzogen wird (177).

Aber dieser These kann nur beigespflichtet werden, wenn Erfahrung nicht Illusorisches und Projektives einschließt. Diese Implikate der Erfahrung sind jedoch schwerlich zu bestreiten. Natürlich ist Erfahrung (mit P. Biehl) »fundamentale hermeneutische Begegnungskategorie mit Wirklichkeit« (184). Doch Ritter vertieft diese Problematik nicht. Die eine, komplexe, immer auch unabgeschlossene Wirklichkeit (177) ist in ihrer Erfahrung möglicherweise selbst Illusion und Projektion, weil ihre Wahrnehmung stets von unserer Erfahrung geleitet ist. Ritter verschiebt das Problem kommunikationstheoretisch in Richtung der Konsensus-Problematik: Die an der Idee des freien Erfahrungsaustauschs regulativ orientierte Verständigung erfaßt die Tiefe der Wirklichkeit. Diese Kommunikation, die Tradition aufgreift, bringt die Wahrheit der Wirklichkeit zu Gesicht, weil sie selbst lebendig, d.h. wahr ist. Insofern diese Kommunikation also auch Kommunikation mit der Tradition ist, stellt sie sich zugleich kritisch außerhalb der bloßen Einbettung in Tradition, außerhalb der in der Tradition gesammelten und verdichteten Erfahrungen. Diese formalistische Lösung kann nicht befriedigen, weil sie sich nicht bemüht, in der Tradition lebend Tradition nicht-projektiv wahrzunehmen, in der Wirklichkeit stehend diese nicht als Spiegelgeschehen zu sehen. Ritter sucht der konventionellen Ver-

klammerung an Erfahrungsinhalte durch postkonventionelle Strukturbeschreibung zu entgehen. Aber er kann damit nicht der Konsequenz entgegentreten, daß »Traditionen in bloße Materialhalden und Vorratslager (verwandelt werden), aus denen man sich von Fall zu Fall bedient; gemessen werden sie nicht mehr an ihren eigenen Standards, sondern an denen einer postkonventionellen formalen Rationalität. Traditionen wären wie Rathäuser, in denen nicht mehr regiert, Schulen, in denen nicht mehr gelehrt, Kirchen, in denen nicht mehr gebetet wird. Sie stehen noch da, aber frei zu anderer Verwendung.«¹³

Die Perspektivität der Erfahrung ist nicht von einem Überstandort (säkularisiertes Auge Gottes) aus aufzuheben, als könnte in der formalen Welt der Strukturen jede zentralperspektivische Wahrnehmung überwunden werden. Aber in dieser Kritik liegt kein Plädoyer für eine neue Regionalisierung der Erfahrung: Es bedarf einer Dezentralisierung, die zur Mobilisierung des festen Standortes in Richtung auf *verschiedene Zentren und Randzonen* führt und jede (perspektivische) Feststellung in die Wahrnehmung der *ent-stellenden* Bewegung zurückführt, jede Konstruktion immer auch dekonstruiert (s.u.). Die dialektische Zuordnung von Widerfahrnis und Entwurf in jeder Erfahrung sieht Ritter wohl: »Sie resultiert aus der Herstellung einer ›Beziehung‹ zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹« (187). Aber die Fragen, die er vielleicht empfunden hat (Anführungszeichensetzung), verfolgt Ritter nicht: Was ist in der Erfahrung vom »Objekt« und vom »Subjekt« präsent oder nicht präsent? Es ist mir keine Frage, daß in der Erfahrung immer schon etwas von Wirklichkeit miterfahren wird, was über das Bewußtsein des Subjekts hinausgeht, was in den Feststellungen des Bewußtseins (psychoanalytisch gesehen) verstellt ist, was sich in der Leiborientierung aller Wahrnehmung äußert und sich manchmal in *gefühlsmäßigen Irritationen* anlässlich der Wahrnehmung der Wirklichkeit als das fremde andere, das Unverstehbare bemerkbar macht. Wenn christliche Erfahrung wie schon religiöse Wirklichkeitserfahrung schlechthin »die ›Dinge‹, die Wirklichkeit nicht so nimmt, ›wie sie nun einmal sind‹, sie vielmehr ›anders‹, ›tiefer‹ sieht bzw. erfährt« (191), dann fragt sich wohl, was denn dieses Anderssein meint. Ist es nur der Möglichkeitsspielraum der Wirklichkeit über jede erfahrungsorientierte Feststellung hinaus (192)? Ist es mit G. Ebeling die spezielle Erfahrung (»gottgemäße Erfahrung«) mit der Erfahrung, die christlicher Glaube, der »als solcher immer schon voller Erfahrung ist« (270), verstehen kann? Christ-

13 B. Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt/M. 1985, 112

liche Erfahrung des anderen (in Person und Sache) drückt die humane Qualität des Lebens aus, die nicht allgemein (in universalen Symbolen) verständlich zu machen, sondern nur *in der Nähe* dieses Lebens wahrzunehmen ist. Ritters argumentatives Interesse nimmt Strukturen aus der Distanz zu konkreten Erfahrungen wahr, um den autoritären Setzungen von bloßer Innerlichkeit (165) und dogmatischer äußerer Instanzen (166) entgegenzutreten. Diese Zielstellung, so berechtigt sie ist, kann der Religionspädagogik nur modifiziert empfohlen werden. Ritters Zugangsweg des Erfahrungsaustauschs zeigt, daß bei der Wahrnehmung der Wirklichkeit Erfahrung *unumgänglich* ist. Aber er hat zu berücksichtigen, daß Erfahrungsorientierung zugleich *problematisch* ist. Die dialektische Spannung von Notwendigkeit und Fragwürdigkeit der Erfahrung hält die Frage wach, ob Gotteserfahrung in die Sehnsüchte menschlicher Bedürfnisse und ihre Befriedigung einzuordnen ist oder letztlich die Rede von Gott aller erfahrungsbezogenen Einordnung entgegensteht, eine Fremdheit bewahrt, die nur in irritierender Nähe, nicht aber aus der Ferne wahrgenommen werden kann. Aber das andere, das sich nicht feststellen läßt, muß dennoch alltäglich, sozial und politisch fest-gestellt werden. In der Wahrnehmung des anderen ist folglich eine *riskante* Wahrnehmung von Verantwortung und verantwortlichem Handeln angezeigt. Erfahrungen machen dieses Risiko nicht kleiner. Sie tendieren dazu, es zu verdrängen. Wie kann überhaupt Fremdes wahrgenommen werden? Ritters Verweis auf kommunikativen Erfahrungsaustausch muß uns weiterführen, die Bedingungen des Gesprächs, der Kommunikation, die Bedingungen von Sprache und Sprechen zu berücksichtigen.

Wo liegen die grundsätzlichen Probleme der verständigungs- und erfahrungsorientierten Konzeption Ritters?

2 Philosophische, psychoanalytische und theologische Perspektiven für die Weiterführung des Gesprächs

Der Prozeß von Sprache und Sprechen vermittelt nicht etwas zuvor Gedachtes. Er bringt nicht einfach Inneres nach außen. Jede gedankliche Äußerung stellt sich durch das differenzierende Bewußtsein in der Sprache dar und unterliegt damit zugleich der allgemeinen, konventionellen Ordnung der Sprache. Nicht einmal im Sprechakt wird dieses Allgemeine als Ausdruck des Subjektbewußtseins vereinzelt. Das Subjekt wählt zwar aus allen möglichen Bedeutungen seine Wörter aus und stellt sie in die ihm passende syntaktische Folge. Aber über das in seinem Sprechakt

unbewußt Wirkende vermag es nicht zu entscheiden. Das Subjekt hat hinsichtlich der unaufhörlichen Bewegung des Unbewußten keine Wahl. Indem es die unbewußte Bewegung feststellt, stellt es das, was in der Darstellung unbewußt wirkt. In der Darstellung ist also stets ein anderes ausgedrückt - als Entstelltes, als Abwesendes.¹⁴ Was in jeder beliebigen Darstellung unbewußt wirkt, kann nicht festgehalten werden. Es verschiebt sich in unbewußter Bewegung ständig. Es hat keine Präsenz; es *ist* nur als diese Bewegung, als diese Verschiebung. Zwischen dem unbewußt Wirkenden und seiner Darstellung im Bewußtsein gibt es keine Identität, sondern stets nur die Differenz.

J. Lacan hat diesen Sachverhalt in den Begriffen von Metonymie (unbewußte Verschiebung) und Metapher (als jeweiliges Substitut der metonymischen Kette) beschrieben. In der unbewußten metonymischen Bewegung liegt das eigentliche symbolische Moment der Substitution eines Signifikanten durch einen anderen. Verstehbar ist dieser Sprachprozeß nur auf der Ebene der imaginären, entstehenden Metaphern, der imaginären Signifikate. Sie liegen nicht als Bezeichnete oder besser: zu Bezeichnende vor allem Bezeichnen, sondern stellen die primäre unbewußte Bewegung der Signifikanten stets im nachhinein fest, ohne den betreffenden Signifikanten noch antreffen zu können. Die metonymisch-symbolische Funktion im unbewußten Verlaufsprozeß bedarf jedoch der fixierenden Signifikate (Metaphern), der Fixierung im Imaginären, damit der Prozeß überhaupt als Verlauf bewußt werden kann. Damit wir verstehen, müssen wir den Prozeß des Unbewußten imaginär stillegen, müssen wir eine Bedeutungspräsenz feststellen, muß etwas repräsentiert werden. Aber diese Repräsentanz ist eine Täuschung, weil sie das in ihr abwesende andere verstellt.

Verständigungsprozesse bleiben an der Oberfläche, wenn sie ihre eigenen Täuschungen und Verstellungen nicht berücksichtigen. Jeder weiß irgendwie um die verborgen ablaufenden, unbewußten Wirkprozesse in jeder Kommunikation, die viele Enttäuschungen mit sich bringen müssen, - um die Realität des »hidden curriculum« in jedem Ablauf oder Hin- und Herlauf.

Erfahrungen konstituieren sich auf der Ebene des Metaphorisch-Imaginären. Repräsentanz ist ihre konstituierende Grundstruktur. Sie tragen in sich die Ausdrucksweisen des Perfekts und entsprechen den Bedürfnissen nach Dauer, Bestand, Sicherheit, Halt, Identität. Je mehr die Angst vor der Differenz, der Trennung, dem Verlieren wirksam wird, um so mehr geraten wir unter die Macht, den Zwang und die Logik der Erfahrung.

¹⁴ Ich greife im folgenden auf meinen Beitrag »Religionspädagogische Lernwege der Wahrnehmung« zurück, in: D. Zilleßen u.a. (Hg.), Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze, Anregungen, Aufgaben, Rheinbach-Merzbach 1991, 59-85. Dort findet sich eine ausführlichere Erörterung zur Sache. Ich werde hier die einzelnen Aussagen nicht mehr belegen, da sie in dem zitierten Beitrag genau belegt sind. Mir geht es darum, noch einen Schritt weiterzugehen, als im »Paradigmenwechsel von der subjektzentrierten zur kommunikativen Vernunft« angezeigt ist. Es gilt, gegenüber Habermas das Interesse an einer Angst mindernden Religion zu legitimieren (vgl. dazu Habermas, Diskurs, 351.344-351).

Letztlich ist es die Angst vor dem Verlust der Einheit, die Angst vor dem Fremden, das uns als Unvertrautes von dem Vertrauten trennt. Diese Angst vor dem Fremden, dem Unsicheren, Nichtintegrierbaren, die Angst vor dem anderen hat den Prozeß des Unbewußten bestimmt, die Täuschungen und Entstellungen in den Wörtern und Zusammenhängen unserer Sprache bewirkt und unser Sprechen dirigiert. Erfahrungsorientierung tendiert dazu, die Konfrontation mit der Unsicherheit, der Nichtidentität, dem Tod zu vermeiden. Aber ohne Erfahrungsorientierung läßt sich kein Halt gewinnen. Erfahrungsorientierung drängt uns, Phänomene zu identifizieren, uns zu identifizieren, zu verstehen und uns zu verstehen. Insofern ist sie auf Befriedigung von Bedürfnissen bezogen. Sie unterliegt den Strukturen der Bedürfnisbefriedigung. Sie realisiert Bedürfnisse nach Einheit, Übereinstimmung, Kontinuität und Ewigkeit. Dabei ist es eher schwerer, sich von schlechten als von guten Erfahrungen zu trennen. In unseren Erfahrungen wissen wir Bescheid. Die Autorität der Erfahrung hat uns Bescheid gegeben. Ihre Botschaft läßt sich kaum in Frage stellen. Je unsicherer wir sind, je mehr beharren wir darauf. Erfahrungen, die gewiß notwendig sein mögen, lassen sich erst dann umstrukturieren, wenn es gelingt, sich von den Zwängen der sie gründenden Bedürfnisse zu befreien. Deshalb führen alle Postulate offener Erfahrung und alle Appelle, Erfahrungen offenzuhalten, zu nichts oder zum Gegenteil, zum verstärkten ängstlichen Festhalten.

Erfahrungen helfen zu verstehen, weil wir in ihnen spiegeln, was wir immer schon verstanden haben. Sie entsprechen den Ordnungen unseres Verstehens und begegnen dem Chaos des Nichtverstehens. Offenheit ist kein Merkmal von Erfahrung, eher Kennzeichen einer Situation, in der Chaos nicht Schrecken erzeugt, sondern zum Neuordnen anregt. Der theologische Topos des Bilderverbots meint doch nicht, auf alle Bilder zu verzichten. Was können wir dann noch wahrnehmen? Er ermutigt m.E., im Chaos der Bilderfülle sein Bild immer wieder neu zu ordnen, die Wahrnehmung vom Bild- und Erfahrungszwang zu befreien.

Religionspädagogik muß Erfahrungsorientierung problematisieren. Da sie zugleich nicht auf Erfahrungsorientierung verzichten kann, um nicht Dogmatismus und private Innerlichkeit zu fördern, hat sie ihren Weg zu suchen zwischen vollmundiger Sprache und autistischer Sprachlosigkeit, zwischen allgemeinverständlichen Symbolsystemen und erfahrungslosem Nichtverstehen.

Wie läßt sich also dem Spiegelungszusammenhang entkommen, der der Begegnung mit dem Identischen, dem Identifizierbaren dient und von der Abwehr des bedrohlichen anderen, der Abwehr der Differenz bestimmt ist?

Der *phänomenologische* Weg einer *Rückkehr zu den Sachen selbst* hat sich ähnlichen Fragen gestellt.¹⁵ Kann es zu reinen Empfindungen kommen, in der wir einer Sache begegnen? Kann die intentionale Wahrnehmung, die von unseren Erfahrungsintentionen entstellt ist, so reduziert werden, daß Wahrnehmung die Dinge nicht vereinnahmt? Die reine Empfindung kann nicht die Alternative sein. Wenn wir den Lauf unserer Empfindungen von unseren Erfahrungen freihalten könnten, dürften Empfindungen nicht bewußt werden. Es müßte bei einem »konfusen Gewühl« bleiben, in dem keine Differenzierungen stattfinden könnten. Damit müßte die reine Empfindung alle Evidenzansprüche aufgeben. Sie wäre sinnlos. Es gibt keine reine innere Empfindung, wie es keine rein äußere Erfahrung gibt, die lediglich Widerspiegelung beinhaltet. Jede Topologie von Innen und Außen ist vordergründig.

Dennoch kann die phänomenologische Annäherung an die Phänomene Bewegung in die verfestigte Beziehung von Wahrnehmung und Erfahrung, bei der die Erfahrungsordnung die Wahrnehmung dominiert, bringen. Der Lauf der Empfindungen führt stets zu Feststellungen im Bewußtsein, also nicht zurück zum absoluten, unvoreingenommenen Anfang bei der Wahrnehmung der Phänomene. Aber die körperorientierte Wahrnehmung, bei der das Körperschema die Wahrnehmung leitet, kann in der Bewegung des Körpers von vielen unterschiedlichen Positionen ausgehen, die letztlich eine zentralperspektivische Vereinnahmung verhindern können und in denen das Bewußtsein sich als Zeitbewußtsein begreifen kann. Dabei ist die vergegenständlichende Subjekt-Objekt-Spaltung insofern nicht alles beherrschend, als das *wahrnehmende* Subjekt seinen Körper nicht verlassen kann. Nicht eine bestimmte Erfahrung wird die Wahrnehmung dann beherrschen, sondern polyzentral verortete Geschichten.¹⁶ Diese Entstellung der Wahrnehmung ist eine Methode, die Dominanz der Erfahrung innerhalb der Wahrnehmung zu reduzieren.

Die phänomenologische Annäherung vermag die verfestigte Erfahrungsstruktur wenigstens etwas aufzulockern. Ihr Gelingen hängt jedoch von der Wahrnehmungssituation ab. Hier spielt zweifellos die regulative Idee idealer Kommunikation eine Rolle. Angstabbauende kommunikative Zustände werden sich nur dann herstellen lassen, wenn die Ansprüche idealer (»lebendiger«) Kommunikation nicht als rigide Forderungen vorgestellt werden. Rigidität ist ein Merkmal von Beziehungsverhältnissen, in denen Angst vorherrscht. Sie kann durch rigide Moral, in der sich oft Angst darstellt, nicht reduziert werden.

Erfahrung hat stets etwas Rigides in sich. »Das Blei unter meinen hermeneutischen Füßen hemmt die Flucht meiner Sinnperspektiven in die Zukunft.«¹⁷ Deshalb kann es keine Theologie

15 Die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie ist in der Religionspädagogik nie richtig angefangen worden. Mir scheint, daß die philosophische Kritik differenziert werden muß (vgl. das o. Anm. 4 angeführte Werk »Phänomenologie und Marxismus«). In meinem o. Anm. 14 genannten Beitrag bin ich auf phänomenologische Überlegungen eingegangen.

16 Vgl. dazu *Waldenfels*, In den Netzen, 188f, der von Polyzentrik spricht. Vgl. auch *F. Fellmann*, Phänomenologie als ästhetische Theorie, Freiburg/München 1989.

17 *M. Frank*, »Die eigentliche Zeit in der Zeit«, in: *P. Sloterdijk* (Hg.), Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft, Bd. 1, Frankfurt/M. 1990,

der Erfahrung geben, obwohl keine Theologie ohne Erfahrung sein kann.

Christliche Theologie konstituiert sich von der Wahrnehmung der Andersheit des anderen, nicht von seiner (ideologischen) Einverleibung her, von der Differenz, nicht von der Identität und Einheit her. Religion wird solange als Ausdruck unbewußter und auch bewußter Ängste zu sehen sein, denen sie durch Abspaltung des fremden anderen, also durch abgrenzende fixierende Identitätsbildung entgegentritt, bis sie die Bedrohung durch den anderen zu ihrem zentralen Thema macht. Christliche Theologie verweist auf den unauflösbaren Zusammenhang: Die Bedrohung durch den anderen führt zur Bedrohung und Zerstörung des anderen. Der Andere kann erst sein Recht haben, wenn er seinen Schrecken verloren hat. Im Tod Jesu sind nicht zuletzt die Bedrohung und Auslöschung des anderen als Konsequenzen der Bedrohung durch den anderen sichtbar. Die Kehrseite des Kampfes gegen den anderen ist die Angst, die in allen Formen von Macht, Herrschaft, Dominanz und Zentrismus gegenwärtig ist. Zweifellos ist auch Abgrenzung erforderlich, aber nur als Abgrenzung von Dominanz und Machtansprüchen, von einem Zentrismus, der die Angst vor dem fremden anderen gerade produziert hat und produziert. Kritik dieser Dominanz setzt voraus, daß auch die Macht und Dominanz des eigenen Ordnungssystems, der eigenen Erfahrungen als Täuschungen enttäuscht werden. Ob im Bild des anderen Gottes die Bedrohung durch das andere aufhören kann, hängt davon ab, ob entsprechende Lebenssituationen möglich werden, in denen wir eine nichtbedrohliche Akzeptanz des anderen gewinnen können. Möglich wird dies nicht durch Forderungen, Bedingungen und rigide Moral. Die Transzendenz des anderen Gottes ist nicht in die Strukturen der Bedürfnisbefriedigung einzuordnen.¹⁸ Nähe Gottes heißt nicht die soziale Situation, in der meine Verschmelzungsbedürfnisse und Autonomiewünsche befriedigt sind. Nähe Gottes heißt die Lebenswelt, in der Verantwortung für fremde andere übernommen wird, in der Platz für das Fremde ist. Das »Unendliche

151-169, hier: 154. Frank sieht in jeder Deutung schon eine wesentlich innovative Haltung, die sich stets von der »Schwerkraft übermächtiger Tradition« befreie (158): »Das Alte ist durch nichts an sich selbst gebunden« (159). Aber Franks Kritik am sog. Postmodernismus zielt m.E. an der Einsicht Lacans vorbei, daß der bewußte Wille das Problem nicht lösen kann, wenn er die Angst nicht sieht. Der Bezug zu Lacan soll nicht »einen pluralistischen Status quo als solchen« (166) schützen, sondern durch Konfrontation mit der Angst Zukunft entwerfen. Dieser Aspekt wird bei der Auseinandersetzung mit dem Dekonstruktivismus meiner Meinung nach viel zu wenig berücksichtigt.

18 Vgl. dazu die theologisch-philosophische Position von E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985. Vgl. dazu wieder meinen o. Anm. 14 genannten Beitrag.

(kann) vom Denken nicht zum Inhalt gemacht werden«. Im Gegenteil, das Denken muß durch »das Andere« in Frage gestellt werden: »im Erwachen; Infragestellung und Erwachen, die sich umkehren in die Ethik der Verantwortung für die Anderen.«¹⁹ Hierin liegt kein Grund für einen neuen Offenbarungspositivismus und eine neue alte Verantwortungsethik, die wüßte, wo und wie immer Verantwortung konkret zu machen wäre. Gerade in der Verantwortung ist die *Versuchung zur Vereinnahmung* gegenwärtig.

Es geht um »Empfangen, passiver als jede Passivität, aber zugleich unaufhörliches Erwachen, Wiedererwachen inmitten des Erwachens, das ansonsten zum »seelischen Zustand« würde, zum Wachheitszustand, zur Wachheit als Zustand.«²⁰ Vereinnahmung kann nur durch eine Sprache verhindert werden, »die ihr Gesagtes unablässig selbst widerruft, die andeutend sagt und sich darin schon zurückzieht.«²¹ Das kann die Erfahrungssprache nicht leisten, sondern nur eine Sprache, die zwischen dem Schlafzustand des Unbewußten und dem Wachzustand der Erfahrungen anzusiedeln ist. Den »Platz eines Anderen« durch meine Identifikationen und zugreifenden Erfahrungen zu besetzen, nämlich durch vereinnahmende Spiegelung, setzt den Krieg mit dem Anderen und die Politik fort, die dem Anderen seine Souveränität nimmt.²²

Erfahrungsorientierter Religionsunterricht bedarf einer Wahrnehmung, die die Interessen des anderen wahrnimmt, ohne zu wissen, wie sie sich inhaltlich darstellen. Er braucht eine Atmosphäre der Akzeptanz, damit dezentralisierte Wahrnehmungsweisen in religionspädagogischen Lernprozessen Platz gewinnen. Er führt zu Kritik an Erfahrungen, indem er Jugendliche (und ebenso Erwachsene) befähigen will, auch gegenüber sich selbst kritisch zu werden. Dann kann dieser Unterricht es erreichen, daß Jugendliche sich in der *Nähe des anderen festlegen*, ohne sich selbst festhalten und den anderen vereinnahmen zu müssen. Es ist weniger wichtig, daß sie dabei allgemeine Symbole verdeutlichend verstehen, sondern eher, daß sie deren imaginative Verstellungen wahrnehmen und in wechselnden symbolischen Formen labile und fragile Erfahrungen ausdrücken an der Grenze von Verstehen und Nichtverstehen. Solche Erfahrungen sind Grenzberührungen, tastende, flüchtige, unaufdringliche, berührende Wahrnehmungen in der Annäherung an die Andersheit des

19 Lévinas, Gott, 170.

20 Ebd., 170f.

21 Ebd., 171.

22 Ebd., 150-171.

anderen, das ich nicht haben kann, »es sei denn als tiefe Abwesenheit, ersatzweise repräsentiert und fragil aufgebaut in wechselnden symbolischen Formen.«²³

Zum Schluß noch mal zurück zu Ritters Buch. Es hat mir zu denken gegeben. Es hat viele wichtige Perspektiven eröffnet. Es ist reich an Leseerfahrungen. Ich wollte an einigen wenigen Stellen die Auseinandersetzung aufnehmen. Ich meine, daß eine solche Auseinandersetzung nur dann weiterführen kann, wenn sie Kritikpunkte herausstellt. Ich hielt es für erforderlich, mich selbst festzulegen, um nicht von außerhalb und distanziert gut reden zu haben.

Dr. Dietrich Zilleßen ist Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Köln.

23 Chr.L. Hart Nibbrig, Die Auferstehung des Körpers im Text, Frankfurt/M. 1985, 15.