

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 55 (1999)
Heft: 2-3

Artikel: Theologie als Wahrnehmungslehre
Autor: Gerber, Uwe
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878003>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologie als Wahrnehmungslehre

1. Der modern-postmoderne Kontext

In Suspendierung aller Seinsurteile, wie es in Husserls Phänomenologie heißt, oder postmodern formuliert: jeglicher Meta-Erzählungen, stellt sich in einer als Erlebnis- und Risiko-Gesellschaft charakterisierten typisch «westlichen Welt», die in das Stadium einer «reflexiven» und riskanten Gesellschaft tritt oder gerät (U. Beck)¹, die Frage nach religiösen Erfahrungen und theologischen Reflexionen. Von der arbeitsintensiven und bei uns nach 1955/1960 wohlfahrtsstaatlichen Industriegesellschaft führt der Weg über die rationalisierende Produktions- und Multioptionsgesellschaft in die digitalisierende Informationsgesellschaft ohne Arbeit, von der Konsens- in die Konfliktgesellschaft u.a.m.² Angezeigt wird mit solchen Beschreibungen, was Lyotard u.a. als Ende der Grossen Erzählungen, Systeme, Religionen, Entwürfe analysiert haben.³ Und mit dieser «Dekonstruktion» splittert sich auch christliche Religion in ihren Ausdrucksweisen und Vermittlungsformen auf, was schon in der Aufklärungszeit mit dem Auseinandertreten von kirchlich-verordneter Gehorsamsreligion und persönlich-freiheitlicher Vernunftreligion oder Gesinnungsreligion begonnen hatte. Christliche Religiosität wird zu einem Lebensentwurf neben anderen und tritt damit zurück aus seiner seit dem 4. Jahrhundert währenden «Alleinherrschaft» und hinein in die multioptionelle Sinngebungskonkurrenz.

Betrachtet man unsere Gesellschaft unter solchen Aspekten, dann wird verständlich, warum z.B. für Jugendliche ein Disco-Besuch gleichermaßen wichtig und «unbedingt angehend» ist wie etwa das Treffen mit dem Freund oder der Freundin, der Besuch eines Fussballspiels oder eines Gottesdienstes; die Erfahrung der eigenen Entscheidung für etwas ist zum Identifikationspunkt geworden (selbst wenn diese Entscheidung vom Konsumangebot vorbestimmt ist).⁴ Damit wird es schwierig, bislang explizit in entsprechenden Handlungen wie etwa dem Abendmahl, in Sprachspielen wie etwa Gebeten,

¹ U. Beck, E. Beck-Gernsheim (Hg.), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1994; U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/Main 1986.

² W. Heitmeyer (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens-, zur Konfliktgesellschaft*. Bd. 2, Frankfurt/Main 1997; U. Beck (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt/Main 1997; P. Gross, *die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt/Main 1994.

³ J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1994; kritisch in: Postmoderne. Eine Bilanz, *Merkur* 52 (1998) Heft 9/10; als Diskussion bei W. Lesch, G. Schwind (Hg.), *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993.

in Kleidungsgewohnheiten wie etwa Kommunionkleid, identifizierbare christliche Religiosität in affinen, ähnlichen, vergleichbaren profanen Ausdrucksweisen zu finden. Relativ einfach ist diese Aufgabe, wo es um synkretistische Patchwork-Religiosität geht, deren Bausteine aus verschiedenen Religionen und Kulturen stammen und als solche benennbar sind. Diese sowohl innerchristliche als auch interreligiöse Multireligiosität und Multikulturalität ist gleichsam additiv und darin identifizierbar, gibt aber mit dieser Offenheit zugleich zu erkennen, dass es hier nicht (mehr) um ein geschlossenes religiöses System, etwa um eine Konfession geht; Erfahrungen werden gemacht und religiös thematisiert, die das Gewohnte durchbrochen haben. Die bekannten christlichen Vorstellungen etwa von Gott, von Auferstehung werden durchkreuzt von Erfahrungen, die andere religiöse Deutungen evozieren.

Diffuser wird es, wenn z.B. für Jugendliche Symbole etwa des Cargo-Kultes (Konsum-Kult), bestimmte Handlungen oder spezielle Räume wie etwa das eigene Zimmer oder das eigene Auto zu Symbolen, Handlungen, Erfahrungsräumen mit Anmutungen, Stimmungen, Erfahrungen werden, die denen z.B. mit Kirchenräumen vergleichbar zu sein scheinen. Ist hier so etwas wie eine profane Religiosität dessen intendiert, «was mich unbedingt angeht»? Geht es hier um so etwas wie eine «nutzlose Religiosität», die keine Vорbedingungen hat und sich an keine Sinn-Vorgaben halten muss, aber ein entschiedenes Eintreten der Jugendlichen für solche Optionen einschliesst? Auch religiöse Wahrheiten sind relativ geworden und gewinnen ihre entschiedene Relevanz wie andere Optionen durch die Jugendlichen selbst. Ulrich Beck hat deswegen geschrieben, dass die Entscheidung selbst der eigentliche religiöse Akt, die religiöse oder nachchristliche Selbstinszenierung der Menschen der Zweiten Moderne sei.⁵

Ich möchte auf typische Kritiken an der Postmoderne kurz eingehen. Ich wähle den Aufsatz «Popanz Postmoderne» von Martin Honecker⁶, der meint, dass die Moderne in Gestalt der Aufklärung die Toleranz gefordert habe, die Postmoderne hingegen für die Aneignung der Andersartigkeit im Umgang mit der Pluralität eintrete. Ich weiss nicht, wo er diese Option gefunden hat, zumal er gegen Ende seiner erfreulicherweise emotional vorgetragenen Ablehnung der Postmoderne deren Quintessenzen für sich in Anspruch nimmt. Seine verallgemeinernde Folgerung des postmodernistischen «anything goes» ist nicht korrekt und leider eher emotional abwertend gemeint. Der

⁴ U. Gerber, Religiosität in der Erlebnis-Gesellschaft, in: B. Beuscher, H. Schroeter, R. Sistermann (Hg.), Prozesse moderner Wahrnehmung. Ein Schrift-Fest: Dietrich Zillessen zum 60. Geburtstag, Wien 1996, 203-211.

⁵ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/Main 1990, 222ff.: Die irdische Religion der Liebe.

⁶ M. Honecker, Popanz Postmoderne. Theologische Kritik an einem inflationierten Begriff, in: Evangelische Kommentare 5/92, 263-266.

Pluralismus begegnet mir, so könnte man sagen, während der Relativismus gerade diejenige Antwort wäre, die deswegen postmodern nicht als «anything goes» gemeint sein kann, weil sie relativ auf den und die mir Begegnenden bezogen ist. Honecker hätte den Begriff des Relativismus klären müssen, sonst bekommt er die Interessen der «Postmodernen» nicht angemessen in den Blick. Zustimmung ist ihm zu geben, wenn er fundamentalisierende Rückzüge ablehnt, wenn er die Erneuerung einer Metaphysik auf realistisch-naturaler Grundlage in der Tradition der aristotelischen Philosophie oder einer Natur mit klarer Teleologie oder gar die Reformulierung einer christlichen Metaphysik oder Gnosis im Sinne von Peter Koslowski verwirft. Es ist ihm auch zuzustimmen, dass eine seriöse Theorie der Postmoderne politisch Demokratie bis hin zur Ablehnung des Papstamtes und eines per definitionem nicht demokratisierbaren Katholizismus einschliesst, kirchenpolitisch Ökumenizität, sozial Sensibilität für den Anderen und das andere, Toleranz und Solidarität gleichsam in sich trägt. Aber muss dies am Ende der Grossen Erzählungen zu dem führen, was Honecker seinerseits wohl mit der «Beliebigkeit» anzeigen und abweisen möchte? Ein letztes Bollwerk - aber welches? Und was soll's? Warum überhaupt ein Bollwerk?

Ich möchte im folgenden den Ansatz von Heinrich Ott in Gestalt einer «Phänomenologie des Glaubens» ins Spiel bringen, um die angezeigte Diskussion des modern-postmodernen Pluralismus, Relativismus, Subjektivismus von einer anderen Seite her zu beleuchten.

2. «Phänomenologie des Glaubens» von Heinrich Ott

Es geht im folgenden nicht um Definitionen der Postmoderne im Horizont der Moderne-Postmoderne-Diskussion (Zweite Moderne, Postmoderne Moderne usw.)⁷. Es geht vielmehr – um mit Worten von Heinrich Ott zu schreiben - um «ein Aufzeigen dessen, was an der Existenz im Glauben und in der Begegnung mit Gott geschieht». Es geht um eine «Apologetik», die grundsätzlich dialogisch gemeint ist; Glaubensdenken geschieht im Dialog, und es gelingt nur als ein Geschenk, «das sich nur *ereignen* kann, das sich also nicht herbeizwingen lässt und das dabei dennoch aller Anstrengung bedarf»⁸. Um dieses Paradox oder diese Ambivalenz geht es, die zugleich eine gewisse Zuspiitung auf menschliche Erfahrung(en) und den methodologischen Zugang eines phänomenologischen «Erwanderns» impliziert. Wenn jetzt der oben in der Diskussion mit Honecker angesprochene und der schon auf Bultmanns existentielle Theologie angewandte Einwurf erhoben wird, dass solches Theo-

⁷ U. Gerber, Religiosität in der Postmoderne, Frankfurt/Main 1998, mit Literatur.

⁸ H. Ott, Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie, Darmstadt 1994, 6f.

logisieren in Subjektivismus und Beliebigkeit (anything goes) stecken bleibe, dann mag auch hier Heinrich Ott's «Apologetik» zitiert werden, dass nämlich die Forderung nach einer objektiven Seite des (subjektiven) Glaubens, also nach Gott, Offenbarung, Jesus Christus, Heilsgeschichte, Sakramenten, Kirche usw. als «fester Grössen», eben diese «Phänomene» zu objektiven Gegebenheiten ausserhalb des Glaubens macht und gleichsam fundamentalisiert. Wir können Gott, Offenbarung, Jesus Christus usw. nur beschreiben, bedenken, deuten, wie sie sich uns im Glaubensakt zeigen, wie sie uns in ihrer Vieldeutigkeit erscheinen, ohne je Eindeutigkeit, Objektivität, Gültigkeit a se und per se erlangen zu können.⁹

Das Postulat einer (auch theologisch) eindeutigen Wahrheit ist hier verabschiedet; das interpretierende Bewusstsein gerät an seine eigene Grenze, Relativität, Endlichkeit, Bekanntheit, Selbstverständlichkeit, jenseits deren das Fremde, Andere, Unbewusste angrenzt, auftaucht, Spuren in unseren Begegnungen hinterlässt, die aber sofort verwischen wie ein verhallendes Echo. In diesem Sinne sind «die heilsgeschichtlichen, christologischen Inhalte... im Grunde Prägungen, Seinsweisen bzw. Begegnungsweisen des Anrufes Gottes und des menschlichen Antwortens, der ineinander verschlungenen, komplexen Wirklichkeit beider».¹⁰ Dem Glauben wird in einer Art Perspektivenwechsel die vorhandene, verfügbare, bekannte Wirklichkeit doppeldeutig, mehrdeutig, unverfügbar, fremd; Heinrich Ott spricht von einer Erleuchtung; man kann theologisch von der Gabe der erleuchtenden Gnade durch den Heiligen Geist sprechen, was aber nicht «objektiv» ausserhalb der Glaubens-Begegnung gemeint ist (weshalb in einer Phänomenologie des Glaubens jegliches Seinsurteil ausgeklammert wird gemäss der Husserlschen epoché). »Der einzige ‹werbende› Aspekt, als ‹Werbung› für die christliche Option des Glaubens, bleibt so nur noch das freilich unverzichtbare persönliche Einstehen des Verkündigers, des religiösen Denkers für das, was er glaubt«.¹¹ Erst die Konzentration auf das Glaubens-Subjekt eröffnet die Vieldeutigkeit und Fülle der Glaubenswelt und geht weg von der monolithischen, vermeintlich eindeutigen und objektiven Dogmen-Ebene. Dabei ist Glaube nicht eingegrenzt auf Selbsterfahrung als Erfahrung des eigenen Innenlebens; Glauben verdankt sich als meine Antwort schon immer einem Anderen; Wirklichkeit ist schon immer in Beziehungen «verflüssigt», die zu objektivieren, festzuhalten, festzuschreiben in verpflichtenden Bekenntnissen und verbindlichen Vorstellungen ein verständlicher, weil angstverdeckender Wunsch ist, der theologisch als Sünde bezeichnet werden kann.

Heinrich Ott hat dieses Anliegen weitergeführt in der Auseinandersetzung mit Michael Theunissens Kritik an Husserl.¹² Husserl kann, so die auch

⁹ Ott, Apologetik, 39f., vgl. 184f.

¹⁰ Ott, Apologetik, 59.

¹¹ Ott, Apologetik, 183.

z.B. bei Lévinas zu findende Kritik, die Ursprünglichkeit des Anderen mir gegenüber nicht deutlich machen. Das Problem liegt m.E. im Begriff der Reziprozität, die H. Ott - von Buber aufnehmend¹³ - dahingehend nicht abklärt, ob diese Reziprozität exklusiv vom Anderen ausgeht und in meiner Antwort gleichsam aufgeht oder ob es eine gleichursprüngliche Gegenseitigkeit ist, also: ob der Andere mich begeht und ich ihm begehrend antworte (z.B. Lacan) oder ob auch ich «von mir aus» den Anderen als Anderen begehen kann, was von manchen (z.B. von Lévinas) bestritten wird. Das «Gemeintsein» geht dem «Meinen» schon immer voraus; so kann folgender Satz interpretiert werden: «Ich kann nur Gottes Gegenwart für mich als des mich Meinenden meinen».¹⁴ (Das erste «Modell» entspräche eher der Zwei-Reiche-Theologie Luthers, das zweite «Modell» liegt m.E. auch Befreiungstheologien und manchen feministischen Theologien zugrunde. Man kann die Konsequenz intendieren, dass Gott «über» allen Beziehungen steht, was die phänomenologische Methode als Seinsurteil ablehnen müsste.)

Heinrich Ott hat seinen phänomenologischen Ansatz auch auf eine theologische Ausarbeitung von Zeit angewandt: «Und eine solche Phänomenologie des Glaubens hätte andererseits auch zu zeigen, inwiefern die Zeiterfahrung des Glaubens im Verhältnis zur alltäglichen und allgemeinen inneren Erfahrung von Zeit nicht etwas gänzlich Fremdes und zu jener in einem vollen Widerspruch Stehendes ist».¹⁵ Könnte es nicht sein, dass wir das Verhältnis von Glaubens-Zeit-Erfahrung und alltäglicher Erfahrung von Zeit (gemeint ist die funktionalisierte, historisierte, allgemeine Zeit) immer als Fremd-Bleiben verstehen müssten, freilich ein Fremdsein, das aufbaut und zerstört, das verbindet und trennt, das chaotisch bleibt und sich ins Geordnete auflöst, das aber insofern Fremdheit bleibt, als sonst Gott zu einem Gewussten, Bekannten, Identischen, Feststehenden wird. Zeit erfahren wir gegenläufig: die von uns als teleologisch-fortschreitend, ablaufend gemeinte Zeit als darstellbare, messbare, planbare, vereinbare Zeit und die dagegenlaufende, «von vorne» auf uns zukommende Zeit, die wir aber nie erwarten können, die wir nie einsehen, vereinbaren, abwenden können. Diese Gegenläufigkeit ist auf Seiten der auf uns zukommenden Zeit immer die «ganz andere Zeit», die unverfügbare und deswegen nicht im Medium der bekannten Zeit deutbare Zeit. Diese gegenlaufende Zeit ist nicht definierbar etwa als Gegenpol oder als Art Übergeschichte zur verfügbaren Zeit – auch hier gilt sola gratia, sola fide ohne Deutungs- oder Handlungs-«Werke» (Luther). Die fremde, andere Gegen-Zeit bricht herein in die Verlaufs-Zeit und bricht sich darin

¹² M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1981; bzw. Ott, Apologetik, 187f.

¹³ Ott, Apologetik, 188 bzw. 187.

¹⁴ Ott, Apologetik, 190.

¹⁵ Ott, Apologetik, 194.

schon immer so, dass wir diese Gegen-Zeit nie beschreiben können und sie uns immer fremd, gegenüber, «ausserhalb» von uns (extra me im pro me) bleibt. Hier sehe ich weiteren Diskussionsbedarf.

Schliesslich kommt Heinrich Ott darin ein grosses Verdienst zu, dass er die phänomenologische Methode auf die interreligiöse Begegnung anwendet: «Gott, die Wirklichkeit des heiligen Geheimnisses, wird von jedem religiös Gläubigen als ihn meinende, ihn an-gehende erfahren. Nicht nur ich meine ‹Gott›, sondern im Glauben meine ich Ihn als mich meinend, und im Glauben an Ihn als den Schöpfer von allem komme ich nicht darum herum, jeden Menschen als vor Ihm stehend, letztlich auf Ihn bezogen, und jeden aufrichtig Glaubenden als auf Ihn bewusst sich beziehend, Ihn mit einer ‹Intention des Herzens› meinend zu verstehen. Nicht die von jedem religiös Gläubigen mit dem Intellekt gemeinte Idee von Gott bzw. von der heiligen Wirklichkeit ist das erste, was zählt, sondern das Gott-Meinen mit dem Herzen und das Von-Gott-Gemeintsein. Und in diesem ersten finden sich alle Gläubigen in einer anfänglichen Gemeinsamkeit, ja Solidarität. Aus ihr und aus der gleichzeitigen Unterschiedlichkeit der religiösen Ideen (die sich ja sogar auch in einer und derselben Religion finden) erwächst eine fruchtbare Spannung, die uns zum Austausch von Erfahrung und Verstehen auf der Ebene des Herzens wie des Verstandes treibt».¹⁶

Die hier lediglich exemplarisch aufgreifbaren vielgestaltigen Optionen einer Phänomenologie des Glaubens im Sinne von Heinrich Ott möchte ich – in Dankbarkeit für unsere Gespräche und in Fortführung unserer Gespräche – an einigen Stellen weiter ausleuchten. Und was heisst dies in Bezug auf «postmoderne» Beliebigkeit, Subjektivismus, Relativismus?

3. Problemanzeigen

Die (theologische) Suche nach dem Subjekt

Ein schwieriges, umstrittenes Problem in Husserls transzentaler Phänomenologie ist der Erkenntnisanspruch einer Letztbegründung, hinter der ein identisch werdendes Subjekt der Philosophie schlechthin stehen würde: «Eine solche Endgestalt der Philosophie ist nach Husserls Auffassung mit der transzentalen Phänomenologie im Grunde erreicht. Sie beansprucht für ihre eigenen Aussagen letztgültige, invariante Wahrheit».¹⁷ Doch eine Wahrheit als Bollwerk zur Rettung des Individuums im modern-postmodernen Krisengemenge? Ist das Motiv zu solchem Identitäts-Erweis der Wahrheit

¹⁶ Ott, Apologetik, 196.

¹⁷ K. Mertens, Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Freiburg/München 1996, 12.

und seines Subjektes eine Allmachts-Kontrast-Phantasie zur Unübersichtlichkeit, Komplexität, Zerrissenheit, Angstbesetztheit, Endlichkeit unseres Lebens und Zusammenlebens?¹⁸ Sind wir unserer konsumistisch geprägten Rollen-Spiele und ihrer permanenten Beschleunigung überdrüssig geworden, dass wir unser Leben anhalten möchten, es identisch machen und überschaubar halten wollen - wozu es an Anleitungsliteratur und Begleitmaterialien genügend gibt, angefangen von Meditation über Yoga, Selbstidentifizierungsübungen bis zu esoterisch-exzentrischen religiösen Angeboten und Drogen, alles nach Wunsch unter Begleitung von religiösen, psychotherapeutischen, politischen, künstlerischen Gurus oder Medien. Je mehr wir unser Subjekt-Sein mit der vereinheitlichenden Phantasie von Identität anstreben, desto mehr entzieht sich dieses in verfügte Objektivität, weil sich Subjekt-Sein «nur ereignen kann, das sich also nicht herbeizwingen lässt und das dabei doch aller Anstrengung bedarf» (H. Ott). Aber die Anstrengung (Aufgabe) lebt vom Ereignis der Einsetzung (Gabe) in solche anstrengende Zuwendung und Umwendung.

Subjektivität ist ein Beziehungs-Begriff. Er hat insofern Voraussetzungen, als die Gesellschaft dem Einzelnen schon immer vorausgeht und dessen Denken also schon immer vermittelt sein lässt. Hier hatte Adorno in seiner Kritik des transzental-bewusstseinsphilosophisch identischen (Schein-)Subjektes angesetzt im Verweis auf «den Halt am Nichtidentischen, welchen Denken ebenso verleugnet wie durch die eigene Gestalt sucht und ausdrückt» - und ebenso verfährt auch theologisches Denken. Identitätsdenken - etwa auch in Form von Offenbarungstheologien wie der K. Barths¹⁹ - ist laut Adorno subjektivistisch²⁰. «Ohne Sprung», ohne «einen Anderen und Neuen», ohne diese Ent-Täuschung der eigenen Subjekt-Identität bleibt das Subjekt tautologisch, eingespannt in das Medien-Schicksal der ausschliesslich visuellen Wahrnehmung des strukturell Gleichen.²¹ «Postmodernes» Theologisieren spürt dagegen die unüberbrückbare Differenz auf, die in uns Menschen zwischen unserem exzentrischen «Ich» und stets subjektiv-objektivierten «mich» besteht. Diese Differenz herrscht ebenso zwischen dem auf mich zukommenden, mich herausfordernden und in Freiheit setzenden Anderen und mir als Antwortendem. Sie klafft auch zwischen dem unverwechselbar Einzelnen und einem tautologisierenden «System», das jegliche Differenz zu ignorieren versucht. Die Differenz zwischen «Ich» und «mich» unterläuft die

¹⁸ H. E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek 1978; H. Platta, Identitäts-Ideen. Zur gesellschaftlichen Vernichtung unseres Selbstbewusstseins, Giessen 1998.

¹⁹ B. Beuscher, D. Zillessen, Religion und Profanität. Entwurf einer profanen Religionspädagogik, Weinheim 1998, 23ff.

²⁰ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966, 182-185.

²¹ G. Groys, Die Zukunft gehört der Tautologie, in: Die Zukunft der Moderne. Kursbuch 122, Berlin 1995, 11-19.

Effizienz, um die es dem klassischen wissenschaftlichen Denken des Gleichzu-Machenden geht; sie ist nicht moralisch im Vergleich z.B. zu normativen Anthropologien, wie etwa bei Kant; sie ist nicht religiös im Unterschied zu solchen theologischen Reflexionen zur Anthropologie, die ein christliches «proprium» voraussetzen oder zutage fördern möchten. Diese Gratwanderung macht es aber auch so schwierig, eine zeitgemäße theologische Anthropologie phänomenologisch zu formulieren.

Es geht um eine Bestimmung der Subjektivität, welche zuerst deren uneinholbares, unableitbares Vorgegebensein (Ich) durch Andere und anderes zu umschreiben versucht und dann gleichsam im Umorientiertwerden dieses Ich durch das dabei konstituierte «mich» hin zum «System» die konstitutiven Leistungen wie fühlen, denken, handeln usw. entdeckt.²² Autonomie kann nur heißen: es geht um meine Ant-Wort ohne Vorgaben, um eine Entscheidung ohne Rekursmöglichkeiten auf Normen oder Personen, um meine Verantwortung ohne Rückversicherungs- und Abschiebemöglichkeit - aber eben um vielgestaltiges Ant-Worten auf den Anderen, der mich schon immer «unbedingt angeht» und darin bedingungslos zum Ant-Worten befreit, zwingt, ermächtigt. Deswegen sind nicht Identität und Autonomie leitende Metaphern des Lebens, sondern Ambivalenzen, Vielfältigkeit, Schwanken: «Gott schwankt», etwa in der Jona-Erzählung; Schwanken ist menschlich, «weil ihm etwas Tröstliches, Spielerisches, Lustvolles anhaftet»²³.

Wahr-Nehmung unserer Leiblichkeit

Ein weiterer Aspekt wird im Theologisieren oft vergessen, obwohl wir ständig von Schöpfung, Geschöpflichkeit, Ökologie sprechen: Wir sind leibliche Menschen, leibliches Ich, in welchem Bewusstsein und Körper ein Geflecht bilden, «in dem sich Fremdes und Eigenes, Vergangenes und Zukünftiges, Materielles und Ideelles, Soziales und Individuelles durchdringen». Am Leib tragen wir die Spuren vergangener Ereignisse; aus unserem Leib erwachsen Begierden, Ohnmachten, Irrtümer, Bedürfnisse. «Am Leib finden die Ereignisse ihre Einheit und ihren Ausdruck, in ihnen entzweien sie sich aber auch und tragen ihre unaufhörlichen Konflikte aus... Als leibliche Wesen haben wir nicht die Wahl zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, zwischen Freiheit und Zwang, zwischen aktiver und passiver Synthesis. Unsere Möglichkeiten realisieren sich in den verschiedenen Formen der Beziehung zwischen Unschuld und Gewalt, zwischen Subjekt und Objekt».²⁴ Und dieser un-

²² K. Meyer-Drawe, Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich, München 1990; H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992; K.-M. Wimmer, Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung, Berlin 1987.

²³ D. Zillessen, U. Gerber, Und der König stieg herab von seinem Thron. Das Unterrichtskonzept *religion elementar*, Frankfurt/Main 1997, 20.

ser Körper ist im Verschwinden begriffen durch Vorspiegelungen authenterischer Körperlichkeit, körperlicher Natürlichkeit in Medien und Werbung, durch Ökonomie, Mode und Medizin, mittels Wissenschaft, Politik und Bildung usw., die alle unseren Körper funktionalisieren oder idealisieren²⁵ - oder in der Theologie zu abstrakter Geschöpflichkeit werden lassen, deren alltägliche Konflikte aber gerade «wegtheologisiert» werden. Man beschäftigt sich mit (fundamentaltheologischen) Fragen der Offenbarung und deren Erkenntnis unter Ausblendung des sinnlich Erfahrbaren. Die theologische Vernunft hat als rational inthronisiertes, hypostasiertes Subjekt die Offenbarungs- und Glaubensinhalte einschliesslich biblischer Texte hermeneutisch auf einen letzten Sinn, z.B. in Form einer Heilsgeschichte, bezogen und damit die Verwurzelung im Leibhaften vergessen. In einer «leibhaften Vernunft» kommen das Ambivalente, Kontingente, Vielfältige, Unverfügbare, auch Unvernunft und Gestörtes, Unsichtbares und Fremdes zu Wort.²⁶ Wird unser Leib als Subjekt unseres Verhaltens gesehen, dann kommt als weiterer Aspekt die bereits oben angesprochene Intersubjektivität hinzu (was zugleich nochmals als kritischer Hinweis zu Husserls transzentaler Phänomenologie gelesen werden kann).

Hier möchte ich mich mit Hinweisen auf Merleau-Ponty, Adorno, Lacan, Derrida, Lévinas, Henning Luther begnügen: Sie und andere brechen die Vorherrschaft des Bewusstseins- oder Reflexions-Subjekts (Ich) durch den Verweis, dass sich das Subjekt konstituiert als antwortendes Ich. Das Subjekt ist die Differenz von Abhängig-Sein vom Anderen (Ich, wobei das einseitig negative Verständnis von Abhängigkeit seit der Aufklärung aufgebrochen wird) und der im (Selbst-)Bewusstsein vollzogenen Selbstidentifizierung (mich). Subjekt werde ich als Begehrter des Anderen (Lacan); die Ankunft des Anderen bricht die Geschlossenheit, Identität, Fesselung an den eigenen Bewusstseinskreis auf und eröffnet gerade darin Zukunft und fordert und ermöglicht Verantwortung (Lévinas).²⁷ Die radikalsten Gegner dieser intersubjektiven (nicht aber reziproken) leibhaften Beziehungs-Anthropologie

²⁴ Meyer-Drawe, 153f.; vgl. M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/Berlin/Wien 1978, 91; M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt/Main 1974.

²⁵ E. List, E. Fiala (Hg.), *Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne*, Wien 1997.

²⁶ A. Metraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986.

²⁷ E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985, 22ff: Ideologie und Idealismus bes. 32-43, wo es um das Andere als den Anderen geht; 44ff.: Vom Bewusstsein zur Wahrheit, zu Husserl; G. Böhme, Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozial-theoretische Voraussetzungen von Identität, in: A. Barkhaus, M. Mayer, N. Roughley, D. Thürnau (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt/Main 1996, 322-340.

sind einerseits Cyberspace als Virtualisierung des Wirklichen in Natur-Technik-Artefakten und andererseits die Humangenetik mit ihrer neuesten Errungenschaft des Klonens als der Tautologie des Menschen. In beiden «Fällen» wird der endliche, sterbliche, unperfekte, deswegen aber gerade lern- und glaubensfähige Mensch in seiner Leiblichkeit zum Verschwinden gebracht. Die Humangenetik lädt dabei ihr Selbstverständnis religiös auf durch das Selbstbild der Gralshüter, das zwei Stossrichtungen enthält: «Dies ist erstens: die Entzifferung des menschlichen Genoms wird gleichgesetzt .. [mit dem] Eindringen in das eigentliche Geheimnis Gottes, in das Rätsel Leben, das in seinem höchsten Geschöpf buchstabiert wird. Und zum zweiten: das Genom kennen, heisst es verändern. Der Mensch tritt damit in die Potentia- lität der Selbstschöpfung ein. Er kann aus der langwolligen bioevolutionären Geschichte ausscheren und sich selbst zum Kreatör der künftigen Gestalt des Menschen aufschwingen. Auch hier begegnen wir dem religiösen Motiv der Selbstvergottung des Menschen»²⁸ - wobei der Physiker Frank J. Tippler dieses Programm offen vertritt.²⁹

«Dies entspricht dem an Cyberspace entwickelten Moment der Überwin- dung des Endlichen und hinfälligen Leibes, der Weltflucht und der Sehnsucht nach einer göttlichen Souveränität. Zwei der wichtigsten gegenwärtigen For- schungsfronten sehen, religiös betrachtet, sich ausserordentlich ähnlich. Sie sind vermutlich Varianten derselben religiösen Grundbewegung des Trans- szendierens der Natur».³⁰ Theologie kann nicht einfach eine «propria» An- thropologie dagegen stellen, sondern sie muss sich in diesen Diskurs weiter- hin einmischen, indem sie *andere*, vor allem nicht-identische Subjektkonstitu- tionen heranzieht.

Doch noch bewusstseinstheologisch?

Husserl und z.B. Heinrich Ott in Aufnahme husserlscher Phänomenolo- gie-Gedanken sehen zwar die (bereits bei der Reflexion der Zeit angezeigte) Gegenläufigkeit von lebensweltlich-kontingenten Erfahrungen wie z.B. des Glaubens und wissenschaftlich-strenger Erfassung dieser Erfahrungen im Be- wusstsein wie z.B. in der Theologie. Aber wie ist deren Verhältnis zu verste- hen? Der christliche Glaube ist als religiöse kontingente Erfahrung eben nicht einfach – um mit Husserl zu sprechen – ein «Loch in einem Bewusst- seinsraume, in das eine vor aller Erfahrung seiende Welt hineinscheint»³¹.

²⁸ H. Böhme, Zur Theologie der Telepräsenz, in: F. Hager (Hg.), KörperDenken. Auf- gaben der Historischen Anthropologie, Berlin 1996, 245.

²⁹ F. J. Tippler, Physics of Immortality. Modern Kosmologie, God and the Resurrection of Beach, New York/ Toronto/Sidney 1994.

³⁰ Böhme, 245.

³¹ E. Husserl, Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana Bd. XVII, Den Haag 1974, 239.

Aber ungeklärt bleibt meiner Meinung nach doch die Frage, ob nicht mindestens bei Husserl das Andere des Bewusstseins, also der Glauben gegenüber seiner theologischen Reflexion, als Art «Gegenüber» fungieren kann. Es ist für Husserl nicht möglich, «die Produktivität eines Mangels des Bewusstseins zu denken. Selbst wenn er Unbestimmtes und Fremdes berücksichtigt, dominiert die Auffassung von einem Bewusstsein, das aufgrund seiner intentionalen Verflechtung mit der Welt in sich selbst auf anderes bezogen ist und prinzipiell Unbestimmtes in Bestimmtes überführen kann... Wenngleich Husserl die Bedeutung der sogenannten originär gebenden Anschauung und ihre Zwiespältigkeit respektiert, so bleibt sie doch den Sinnstiftungsleistungen des Bewusstseins unterlegen. Husserls Phänomenologie der Erfahrung ist Bewusstseinsphilosophie, allerdings glättet diese Bezeichnung die vielfältigen, in den Bänden der Husserliana reich dokumentierten Bemühungen um die Erfassung der Rolle der Leiblichkeit im Prozess des Erkennens».³²

Das Skandalon unseres Theologisierens ist nicht unsere Bewusstseins- oder unsere Reflexionsleistung, sondern unser Verwurzelte sein im leibhaftig geschehenden Glaubensakt in der Differenz von «Ich» und «mich». Dieser Glaubensakt geschieht als Bewegung, die alle unsere Bilder von Gott, Jesus Christus, Kirche usw. in Bewegung hält gegen (bewusstseins-) theologisches Festhalten, Vereindeutigen. Glauben ist eine bewegt-bewegliche Lebenseinstellung, ein Prozess von Erhalten und Loslassen, ohne dass wir «von aussen» etwa über unser Bewusstsein bzw. Theologisieren, über Symbole, über Rituale herankämen. Unter Aufnahme des von Heinrich Ott schon in früheren Jahren verwendeten und für ihn grundlegenden Begriffes des Zwischen möchte ich abschliessen und ausblicken: «Wenn wir von Gott reden, müssen wir uns hüten, ihn unseren Normen und Moralen zu unterwerfen. ‹Er› ist wohl immer dazwischen, ob wir nun ‹er› oder ‹sie› sagen. Gott hat wohl mehr die Struktur des *Zwischen*, als dass er den Platz der Ordnung und der Norm besetzt. Jedenfalls ist es mehr als fragwürdig, die Struktur des Unbedingten, des Ewigen, des Allmächtigen, des Höchsten, des Tiefsten etc. *inhaltlich* zu fixieren, festzustellen und so durch unsere Erfahrungen (mit Bedingtem, Vergänglichem, Mächtigem, Höchsten) festzulegen. Gott im Zwischen. Es muss gehört werden, was nicht im Gesprochenen ist. Im Gesprochenen ist nicht, was ausserhalb von Normen und Konventionen begehr wird. Für dieses Zwischen bedarf es besonderer Ohren (Matthäus 13, 13-17)».³³

³² K. Meyer-Drawe, Der Leib – «ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding», in: Chr. Jamme, O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt 1989, 291f.

³³ Zillessen, Gerber, Und der König stieg herab von seinem Thron, 18; vgl. W. Welsch, Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen »postmodernen« Denkens, in: A. Halder, K. Kienzler, J. Möller (Hg.), Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, Düsseldorf 1988, 117-129.

...oder beliebig?

Ich hatte bereits in dem kurzen Diskurs mit Honeckers Befürchtungen einer postmodernen Beliebigkeit und im Gespräch mit Ott's Glaubens-Phänomenologie angedeutet, dass das Gegenteil zu einem bewusstseins- oder identitätstheologischen Ansatz, der im Rekurs z.B. auf Luther als Ausdruck von Werkgerechtigkeit oder auf Barth als Religion im Sinne von Selbstrechtfertigung (und nicht Religion überhaupt, so gegen Barth) abzuweisen ist, eben nicht eine Art Anything-goes-Theologie ist.³⁴ Wenn Theologisieren schon immer durch kontingenz-leibhafte Wahrnehmungen des Anderen und anderer konstituiert wird, dann wird man darin gerade die Einsetzung von uns Menschen in Freiheit und Verantwortung für Andere und anderes sehen können. Die Wahrheit(en) des christlichen Glaubens, die klare Orientierung, das verbindliche Handeln lassen sich nicht auf der Bewusstseinsebene oder Sinn-Ebene konstituieren, wohl aber reflektieren, denn diese Erfahrungen sind unerwartbare Geschenke und Herausforderungen, Gaben und Beschlagnahmungen, die sofort vergehen, die vorübergehen und nie zu einem «Dogma» werden können. Um diese Prozesshaftigkeit und diesen Pluralismus kommen wir nicht (mehr) herum, selbst wenn sich Kirche(n) und Theologie damit schwertun.³⁵ Die Einheitswelt, -kirche, -theologie, -anthropologie, der Einheitsglaube und -gott, sie alle sind als Inhalte der Grossen Erzählung eines monistischen Christentums vorbei; und es ist höchst problematisch, dieser Einheitsphantasie in einer Art Allmachts- und zugleich Ohnmachtsphantasie hinterher zu laufen³⁶ und die Chancen eines solchen Pluralismus und Subjektivismus zu vertun, welche die Lebensexperimente als Geschenk und zugleich als Verantwortung in sich enthalten. Henning Luther hat entsprechend die Konzeption vormoderner Homiletik und Predigt durch die «Annahme der Anwesenheit Gottes» charakterisiert; postmoderne Konzeptionen artikulieren sich als permanente Gratwanderung zwischen der Abwesenheit und der Anwesenheit Gottes.³⁷ In dieser Perspektive gehören Verbindlichkeit als das Eintreten des Glaubenden für seine «Sache» und die postmodern-radikale Pluralität zusammen. Der Unverbindlichkeit oder Beliebigkeit lässt sich nicht durch eindeutige Verbindlichkeit wehren; Verbindlichkeit ist die Erfahrung der Verantwortung, in die wir durch Andere und anderes gerufen und zu der wir unausweichlich verpflichtet werden. Der Andere bzw. die Begegnung mit

³⁴ Vgl. zur berechtigten Kritik dieses Aspektes der Postmoderne bei K. Füssel, D. Sölle, F. Steffensky, *Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus*, Luzern 1993, ansonsten ist der Versuch einer Vereindeutigung abzulehnen.

³⁵ A. Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh 1998, 14f. u.ö.

³⁶ Richter, *der Gotteskomplex*, 1979.

³⁷ H. Luther, *Frech achtet die Liebe das Kleine. Spätmoderne Predigten*, Stuttgart 1991, 13.

dem Anderen geschieht als Prozess von Verbindlichkeit – und nicht in Gestalt von Lehren, Appellen, Ritualen, die alle wichtig sind in ihrer Vorläufigkeit, Relativität, Pluralität, die aber nur relativ verbindliche Konkretionen und nicht Bedingungen unserer Verantwortung sind. Der Andere, Fremde, Nicht-Erwartbare wird zum Beliebigen, wenn ich ihn übersehe und damit meine eigene Freiheit verspielt habe; er wird von mir als Anderer definiert, festgehalten, dingfest gemacht und somit seiner Einzigartigkeit und Fremdheit beraubt; er wird zum Einzigsten und Verbindlichen für mich, indem ich ihm antworte.³⁸

Und was folgt daraus?

Mit einem Zitat möchte ich schliessen, das m.E. auch auf den dialogischen Prozess einer «Phänomenologie des Glaubens» von Heinrich Ott zutrifft: «Der Mensch steht nicht umsonst zwischen Himmel und Hölle, so hat er zu leben, dem Geist und dem Fleisch sein Recht werden zu lassen, die Labilität zu ehren, wo sie sich ihm anbietet, als praktischer Okkasionalist aus Ehrfurcht vor der tiefen Zweideutigkeit in aller Existenz, nicht als kleiner Gelegenheitsmacher; die eine der beiden Welthälften hat ihn immer noch früh genug».³⁹

Uwe Gerber, Darmstadt/Basel

³⁸ Hier könnten uns die Talmud-Lesungen und die philosophischen und religionsphilosophischen Gedanken von Emmanuel Lévinas weiterbringen, vgl. E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1983. Diese Anregung verdanke ich Herrn Plüss, Assistent an der Theol. Fakultät in Basel.

³⁹ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), in: Plessner, *Gesammelte Schriften. Band V: Macht und menschliche Natur*, Frankfurt/Main 1981, 54f.