

Das wissenschaftlich- religionspädagogische Lexikon im Internet

(WiReLex)

Jahrgang 2016

Wahrnehmungswissenschaft

Norbert Brieden

erstellt: Februar 2021

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200259/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Wahrnehmungswissenschaft

Norbert Brieden

1. „Wahrnehmungswissenschaft“ fokussiert die Ästhetik des gelebten Glaubens

In ihrer Geschichte hat sich die Religionspädagogik in unterschiedlichen Weisen als Wissenschaft entfaltet. Um die Jahrtausendwende wurde stark diskutiert, inwiefern ein wissenschaftstheoretischer Paradigmenwechsel von einem normativ verstandenen Handlungs- zu einem neutraleren Wahrnehmungsparadigma erforderlich sei (z. B. Beuscher/Schroeter, 1996; Failing/Heimbrock, 1998; Heimbrock, 1998a; 2001; Biehl, 1997; 1998; 1999; Mette, 2000; 2002; Englert, 2004). In diesem Diskurs ging es nicht um Ergebnisse einer wahrnehmungspsychologisch-empirischen Forschung, sondern darum, den Begriff „Wahrnehmung“ als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis religiöser Bildungsprozesse diskursiv zu erproben.

Eine Kontrastierung von Wahrnehmen und Handeln erscheint nur sinnvoll, wenn ein enger Handlungsbegriff zugrunde gelegt wird. Denn ein weiter Handlungsbegriff schließt das Wahrnehmen als eine besondere Art des Handelns in sich ein (→ [Handlungswissenschaft](#)). Erst ein enger Handlungsbegriff, der sich etwa im Dreischritt *Sehen - Urteilen - Handeln* auf das praktische, die Welt verändernde Tun beschränkte, würde es erlauben, das dem Handeln vorgeschaltete *Sehen* von dem im Handeln verankerten *Erfahren* abzugrenzen (Fuchs, 2002). *Sehen* wäre dann als Äquivalent eines weit gefassten *Wahrnehmens* zu begreifen. Was wir mit unseren Sinnen und unserer Einbildungskraft erfassen, wäre dann als Grundlage des späteren Urteilens und Handelns diesem vorgeordnet und deshalb in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses auch der Religionspädagogik zu rücken: Wie nehmen Menschen Gott und ihren Glauben wahr, aber auch Glaubenszweifel und ihren Unglauben? Welche Methoden können dazu beitragen, diese Wahrnehmungen zu beobachten und zu beschreiben? Welche religionsdidaktischen Konsequenzen hat es, wenn als religiöse Bildungsziele die Bereitschaft und Fähigkeit des Wahrnehmens betont werden?

Der subjektorientierte Fokus auf den gelebten Glauben (Gräb, 1998) entspricht dem theologischen Interesse an der Ästhetik der göttlichen Offenbarung, die etwa von Rudolf Bohren und Albrecht Grözinger herangezogen wurde, um Praktische Theologie im Begriff der Wahrnehmung zu fundieren (Bohren, 1975;

Grözinger, 1987; 1995; 1998; Grözinger/Lott, 1997). Dieser Bezug auf Gott zeigt an, dass die ästhetische Dimension religiösen Erlebens nicht einfach etwas ist, das nebenbei auch noch integriert werden könnte. Sie erschließt vielmehr eine neue Perspektive, die die gesamte Handlungstheorie einer Praktischen Theologie umprägt: eben als „handlungsorientierte theologische Ästhetik im Sinne einer ‚Ästhetik der christlichen Vollzüge‘“ (Fürst 2002, 165).

2. Differenzierungen des Wahrnehmungsbegriffs

Sinnliche Wahrnehmung umfasst nach heutigen physiologischen Kenntnissen die passive Körpersensibilität über die Haut, die Organe, den Stellungs- und Bewegungssinn, den Temperatursinn, den Gleichgewichtssinn etc. sowie die aktive expansive Sinnestätigkeit durch die fünf Sinne Sehen, Hören, Tasten, Schmecken und Riechen. Durch dieses komplexe Wahrnehmungsgefüge stimmen sich Körper und Umwelt aufeinander ab (Hoffmann-Axthelm, 1984, 29-52). Darüber hinaus schließt der umfassende Begriff von *aísthesis* als *imaginatives Wahrnehmen* auch ein, was traditionell „Einbildungskraft“, „Vorstellung“, „Phantasie“ oder eben „Imagination“ genannt wird (Fauser/Madelung, 1996). Mit diesem umfassenden Verständnis von „Wahrnehmung“ soll die Bedeutung der traditionellen Unterscheidungen von Wahrnehmung, Imagination/Phantasie/Vorstellung/Einbildung, Denken und Handeln nicht bestritten werden. Allerdings bezeichnen diese Begriffe keine Vermögen des Menschen, die in ihrem Vollzug sauber voneinander zu trennen wären. Nach Heidegger sind etwa durch die Einbildungskraft als dem gemeinsamen Ursprung der übrigen Vermögen alle Vermögen von Beginn an miteinander verbunden (Capurro, 1996, 59). 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“ (Madelung, 1996, 109).

Das Wahrnehmen schließt deshalb immer schon das imaginative Deuten des Wahrgenommenen ein, den Vergleich zu früher Wahrgenommenem (Gedächtnis), das Urteil über seine Relevanz und den Anstoß, den es zum Handeln gibt. Indem wir wahrnehmen, konstruieren wir unsere Wirklichkeiten und konstituieren uns gleichzeitig als Subjekte des Konstruierens.

Dieser weite Wahrnehmungsbegriff kann unterschieden werden vom engeren Begriff der ästhetischen Erfahrung, der sich auf eine besondere Eigenart des Wahrnehmens bezieht: das „freie Spiel der Einbildungskraft“ (Immanuel Kant), wie es sich beispielsweise in der Begegnung mit Kunstwerken entfaltet (→ [Bildung, ästhetische](#)). Es kann aber auch unabhängig von Gegenständen der Kunst jederzeit eintreten, sobald ein Mensch etwas in einer „ästhetischen

Einstellung“ wahrnimmt (Wienbruch, 1993, 118f.).

Bezüglich der methodischen Orientierung wahrnehmungswissenschaftlicher Ansätze in der Praktischen Theologie lassen sich grob *hermeneutische* (etwa phänomenologische) von *empirischen* Ansätzen, die z. B. religions- oder kirchensoziologisch vorgehen, unterscheiden (Schröder, 2001, 120f.). Allerdings sind diese Differenzierungen zu hinterfragen, insofern jede empirische Studie ein hermeneutisches Erkenntnisinteresse hat und dementsprechend auch die genutzten Methoden immer kritisch auf ihre hermeneutischen Vorannahmen zu untersuchen sind (→ [Kritik](#)). Darüber hinaus ist angesichts der bleibenden Fremdheit des Anderen „auf dem Nichtverstehen in jeder verstehenden Aussage zu insistieren“ (Grümme, 2007, 200). Wenn diese hermeneutische Paradoxie unbeachtet bleibt, sind ideologische Verfestigungen vorprogrammiert (Brieden, 2016). Umgekehrt drängen Ergebnisse hermeneutischer Analysen auf ihre empirische Bewährung, etwa in Studien zur Rezeptionsästhetik.

Die Bedeutung sprachlicher Vermittlung in Verstehensprozessen kann durch semiotische Methoden erschlossen werden. Sie erhellen über den Weg der komplexen Sprachtheorie die Bedingungen der Möglichkeit, Wahrnehmungsfähigkeit zu entwickeln (→ [Sprache](#); Zilleßen, 1999; Heger, 2017, 375-466).

3. Wahrnehmungswissenschaftliche Grundlagen Praktischer Theologie

Wahrnehmungswissenschaftliche Grundlagen lassen sich zum einen vom weiten Wahrnehmungsbegriff her entwickeln: Einerseits methodisch-philosophisch in der Rezeption des phänomenologischen Ansatzes (Heger, 2017, 288-311), andererseits didaktisch-theologisch, indem „Wahrnehmung“ als religionspädagogischer Leitbegriff die von ihr abhängige „Erfahrung“ fundiert (Biehl). Zum anderen lässt sich vom engeren Begriff der ästhetischen Erfahrung her einerseits methodisch-philosophisch diese Erfahrungsart als Spiel der Einbildungskraft transzendentalphilosophisch ableiten (Kant), die Besonderheit des ästhetischen Objekts phänomenologisch aufweisen (Heidegger) und dessen Wirkung ideologiekritisch reflektieren (Adorno). Andererseits ist der Zusammenhang von ästhetischer und religiöser Erfahrung mit seinen wissenschaftstheoretischen Implikationen im Blick auf Inhalt, Form und Gehalt des Vor-Urteils Gottes didaktisch-theologisch zu bestimmen (Fischer; Siller).

3.1. Phänomenologie als wahrnehmungswissenschaftliche Methode

Phänomenologie bezeichnet eine



Abb. 1 Matrix zu (wahrnehmungswissenschaftlichen) Grundlagen Praktischer Theologie

„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“ (Failing/Lotz, 2001, 3) bzw. eine „kritische Theorie der Erfahrung“ (Feiter, 2002, 62-79).

Phänomenologie ist dann nicht „eine eigene Schule“, sondern „eine methodische Einstellung innerhalb traditioneller Problembestände“, so dass „auch die theologische Arbeit auf eine phänomenologische Orientierung nicht verzichten kann“ (Moxter, 2001, 95).

Aísthesis als „das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas“ ist die Grundlage der phänomenologischen Methode (Heidegger, 1986, 33). Ihre Wertschätzung geht nach Heidegger zurück 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 zum Subjekt eröffnet, durch und für sein Sehen, durch und für sein 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“ (Heidegger, 1986, 33). 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“ (Biehl, 1998, 19).

Diese Intentionalität lässt sich ausgehend vom Erfahrungsbegriff als „*responsive Differenz*“ deuten. Sie bezeichnet die Differenz zwischen *der Antwort*, die jede Erfahrung strukturell ist, und dem, *worauf sie antwortet*. Dadurch wird Intentionalität zugespitzt auf den Aspekt der Fremdheit: „das, *worauf* die Antwort so oder anders antwortet, geht niemals gänzlich in die Antwort ein“ (Feiter, 2002, 154). Diese Deutung der Intentionalität hat zur Folge, dass das Erfahrene bzw. Wahrgenommene in seinem Anderssein respektiert wird. 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 (Hoffmann-Axthelm, 1984, 88). Allerdings darf Intentionalität auch nicht oberflächlich auf „den Gedanken einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt“ reduziert werden. Die 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“ (Feiter 2002, 63-73).

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*). 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“ (Heidegger, 1986, 33f.). Damit ist Phänomenologie formal als Methode bestimmt (Biehl, 1998, 17f.). Als solche hat sie befruchtend auf viele Wissenschaften eingewirkt (Herzog/Graumann, 1991). Denn sie kann grundsätzlich auf alle Gegenstände angewendet werden, die von sich her eine phänomenologische Auf- und Ausweisung erfordern. Das bezieht sich nach Heidegger auf „solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, ... aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht“ (Heidegger 1986, 35).

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 phänomenologischen Methode. 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“ (Waldenfels, 2001, 75). Im Vergleich zu anderen philosophischen Wahrheitstheorien schätzt der phänomenologische Ansatz auch den „Wahrheitswert von menschlichen Gestaltungen in nicht diskursiven und nicht sprachlichen Äußerungsformen“ (→ [Wahrheit](#), 1.2).

Die *Abhängigkeit unseres Wahrnehmens von Vorurteilen* 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“ (Biehl, 1998, 19).

Nur über vielfältige Komplexe von Wahrnehmungen (inklusive Imaginationen), 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 (Biehl, 1998, 20).

Auf eine solche Reduktion als „Variation von Strukturen“ läuft auch der Impuls hinaus, alle Wahrnehmungen auf die ihnen zugrunde liegenden Annahmen hin zu befragen. Es geht darum zu lernen, sich der gewohnten Vorurteile zu enthalten. Eine solche enthaltende Haltung nennt Husserl *Epoché* (Husserl, 1998, 131-195). Der Terminus „bedeutet wörtlich ‚Innehalten‘, nämlich: mit dem Vollzug des Seinsstellnehmens“ (Biehl, 1998, 17-19). 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“ (Biehl, 1998, 19f.). *Epoché* ist die phänomenologische Erkenntnishaltung, in der sich Reduktion vollzieht, wodurch Phänomene der Lebenswelt in ihrer Unverborgenheit aufscheinen.

Was als *Lebenswelt* gilt, steht in einem andauernden Prozess (→ [Lebenswelt](#)). Husserl verstand laut Gadamer den Begriff „in bewußter Gegenbildung gegen einen Weltbegriff, der das Universum des von den Wissenschaften Objektivierbaren umfaßt“; *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“ (Gadamer, 1986, 251).

Neben diesen beiden Dimensionen von „*Lebenswelt*“ als Seinshorizont und natürlicher Einstellung 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 „*Lebenswelt*“ insgesamt als konstituiert durch das Bewusstsein. Damit wird die als selbstverständlich hingegenommene *Lebenswelt* fraglich, da bedingt durch die

sie wahrnehmende Subjektivität. So kann sie zum Gegenstand einer Sehnsucht werden. Das klingt paradox, insofern Lebenswelt immer schon da ist. 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“ (Waldenfels, 1991, 181).

Insofern 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“ (Biehl, 1997, 393). Dadurch wird zugleich sichtbar, dass es „bloß sinnliches Wahrnehmen“ nicht gibt, es ist immer schon unterfangen von der Tätigkeit der Einbildungskraft.

3.2. Dialektik von Wahrnehmung und Erfahrung

Peter Biehl plädierte dafür, das Paradigma „Erfahrung“ durch das Paradigma „Wahrnehmung“ als religionspädagogische Leitvorstellung abzulösen: Erstens erforderten *überraschende Symbolbildungen* der Heranwachsenden eine geschulte Wahrnehmung, um diese Symbole in ihrer religiösen Dimensionalität überhaupt verstehen zu können (→ [Symboldidaktik](#)). Zweitens sei unsere Kultur durch *Medien* geprägt, die eher verschiedene *Wahrnehmungsformen, besonders visuelle, fordern und fördern*, als dass sie eine begriffliche Auseinandersetzung mit Erfahrungen vornähmen. Drittens hätten Erfahrungen die Tendenz, sich so zu verfestigen, dass sie die Wahrnehmung des Fremden und des Neuen verhinderten. *Verfestigte Erfahrungen könnten aber durch kreative Wahrnehmung wieder verflüssigt* werden. Und viertens sei die *Entstehung des Symbolsinns* beim Kind von kreativer Wahrnehmung begleitet, insofern beide in den Übergangsobjekten und im Spiel ihren Ursprung hätten (Biehl 1999, 23f.). Steht die religiöse Wahrnehmung Gottes als des *Ganz-Anderen* im Zentrum religiöser Bildungsprozesse, dann provoziert dieses Materialobjekt geradezu kreative Wahrnehmungen, die verfestigte Erfahrungen und eingeübte Handlungsrouninen aufzusprengen vermögen.

Wahrnehmung hat nach Biehl „den Charakter einer originären Erfahrung“ (Biehl, 1999, 35; Merleau-Ponty, 1966). Sie steht mit der Erfahrung in einem „dialektischen Verhältnis“: „*Die Überführbarkeit in Erfahrung ist ein wesentliches Kriterium für echte Wahrnehmung; die Erneuerungsfähigkeit der Erfahrung durch Wahrnehmung ist ein Kriterium für lebendige Erfahrung*“ (Biehl, 1999, 41). Wahrnehmung muss sich folglich in Erfahrung bewähren und zugleich ist sie das Medium, mit dem verfestigte Erfahrungen verflüssigt werden können.

Indem Biehl dem „Erfahrungsprozess“ mit seinem „offenen Ausgang“ einen Vorrang einräumt vor dem in Erfahrungen sedimentierten Bestand an Lebenswissen, kann er dem Anspruch an den Religionsunterricht gerecht werden, sich offen zu halten für neue, andere Erfahrungen (Heimbrock, 2001): Wahrnehmungsfähigkeit und Erfahrungsoffenheit bedingen sich somit wechselseitig.

3.3. Sinnliche Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung

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 (Failing/Lotz, 2001, 3). Indem durch ästhetisches Erfahren solche eingefahrenen Wahrnehmungsmuster durchkreuzt 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 (Rumpf, 1987, 150-185).

Der Zusammenhang von sinnlicher Wahrnehmung und ästhetischer Erfahrung soll in drei Thesen dargestellt werden (Brieden, 2005, 90-94):

1. *Was ein Subjekt in ästhetischer Einstellung erfasst, verlangt von sich her ein umfassendes Wahrnehmen und fordert das Subjekt heraus, bei dem ästhetischen Gegenstand mit allen seinen Sinnen zu verweilen.* Das Objekt der ästhetischen Erfahrung tritt dem Subjekt in einer spezifischen Weise entgegen. Es will weder wissenschaftlich *definiert* werden, eingegrenzt in sich und abgegrenzt von anderem, noch will es dazu beitragen, das körperliche Dasein des es betrachtenden Subjekts zu erhalten. Es ist jenseits theoretischer Bestimmung und praktischer Verfügung ein Lebens-Mittel anderer Art. Es will vom Subjekt für *wahr* genommen werden, indem es sich seinem Über-es-verfügen-Wollen entzieht. In seiner Widerständigkeit gegenüber dem Blick des Subjekts, das immer wieder versucht ist, sich seiner zu bemächtigen, erweist es seine ästhetische Qualität.
2. *Die ästhetische Qualität eines Objekts besteht in seiner Kraft, das Subjekt zu immer neuen Wahrnehmungen herauszufordern und dadurch seine Erfahrungsfähigkeit so zu öffnen, dass es sich selbst neu wahrzunehmen lernt.* Die Struktur des Objekts beansprucht somit ein offenes Wahrnehmen auf Seiten des Subjekts. Besonders die rezeptionsästhetischen Ansätze tragen dieser Einsicht Rechnung, indem sie das 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 ermöglicht solche Veränderungen, weil das Subjekt, angestoßen durch das Objekt, in dieser Erfahrung sich selbst thematisiert und dabei lernt, sich selbst besser zu verstehen.

3. *In ihrer verändernden Wirkung vermittelt ästhetische Erfahrung zwischen Theorie als einem eher passiven Wahrnehmen und Praxis als einem eher aktiven Gestalten.* Dieser Zusammenhang wird etwa zum Ausdruck gebracht in einem Gedicht von Rilke. Das Sonett „Archaischer Torso Apollos“, in dem das lyrische Ich 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.“ Die Kommunikation mit dem griechischen 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. 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 Wirklichkeit verändert. Die Reflexion dieser Erfahrung in der ästhetischen Form entspricht der Form der Erfahrung selbst: Die Gestalt des Sonetts fordert wiederum 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 erwacht auch Rilkes Sonett zum Leben, sobald ein Subjekt es ästhetisch wahrnimmt.

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 Kant in seiner „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ (Kant, 1799; Warning, 1988). *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, bei ihm zu verweilen. In einem solchen „Sein-Lassen“ des Objekts verteidigt Heidegger die

Aufgabe der „Bewahrung“ von Kunstwerken (Heidegger, 1992). *Die dritte Voraussetzung ist, dass die ästhetische Erfahrung als eine besondere Begegnung von Subjekt und Objekt eine Veränderung des Subjekts bewirkt und politisch eingebettet ist.* 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 (→ [Ideologiekritik](#)). Adornos scharfer Blick für das „dialektische Verhältnis der Kunst zur Praxis“ und für die Veränderungen, die über diese Dialektik in „unterirdischen Prozessen“ ablaufen, ist eine unverzichtbare Perspektive für jede Ästhetik (Adorno, 1990, 359).

3.4. Religion und ästhetische Erfahrung

Wie hängen religiöse Offenbarungsansprüche mit der ästhetischen Erfahrung zusammen? Wie kann die *Perspektive Gottes* in das imaginative Wahrnehmen einbezogen werden? Das Problem ist: Niemand kann diese Perspektive Gottes einnehmen. Zumeist zeigt, wer von ihr her zu sprechen beansprucht, in diesem Anspruch und dessen Folgen für andere Menschen seine Distanz zu ihr. Wissenschaftstheoretisch stellen sich die folgenden drei Fragen an eine wahrnehmungswissenschaftlich orientierte Praktische Theologie (Brieden, 2005, 125-156):

1. Die Frage nach dem Inhalt der von ihr zu untersuchenden *gelebten Religion*, ihrem *Was?* Wie kann „Gott“ so wahrgenommen werden, dass in diesem intentionalen „Vernehmen“ seine „Unverborgenheit“ aufscheint und praktische Relevanz erhält?
2. Die schwierige Frage nach der formalen Struktur, innerhalb derer der Inhalt in kreativer Erkenntnis des Glaubens wahrgenommen wird, dem *Wie?* des unhintergehbaren Vorurteils Gottes. Wie ist die „spannungsvolle Interrelation“ zwischen der Haltung der Epoché und der „positionelle[n] theologische[n] Ausgangsbasis“ (Heger, 2017, 320) zu deuten?
3. Die Frage nach dem Gehalt im kritischen Blick auf die Folgen gelebter Religion, ihrem *Wozu?* Wenn die religiöse (Gottes-)Erfahrung Menschen verändert, inwiefern sind dann über die Veränderungen der natürlichen Lebenswelt alle Dimensionen der Lebenswelt erschüttert?

3.4.1. Der Inhalt der Wahrnehmung: Das Vor-Urteil Gottes

„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“ (Waldenfels, 2001, 77). In der religiösen Erfahrung erscheint der unsichtbare Gott selbst als der Grund für das Praktisch-Werden, das aus

seiner Wahrnehmung folgt. Deshalb bricht Rudolf Bohren mit der durch Schleiermacher geförderten protestantischen Tradition, die Ästhetik von der Ethik her zu denken (Bohren, 1975, 91): Gott wird schön, indem er praktisch wird, und zwar in der Natur, in Kultur und Kunst, in der Geschichte und in der Gemeinde (Bohren, 1975, 94-125). So zeigt sich das Vor-Urteil Gottes, sein unbedingtes Ja zur Welt.

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 (Siller, 1994, 64). 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*). Die autonome ästhetische Erfahrung, die Raum gibt für das Unbewältigte und Unbewältigbare, muss nicht in eine religiöse Erfahrung hineinführen (Siller, 1994, 67). Sie ermöglicht Erfahrungen, „die die Alltagserfahrungen [...] signifikant übersteigen“ (Burrichter, 2018, 31).

Die Wahrnehmung des Vor-Urteils Gottes kann sich als *symbolische Erfahrung* zeigen, „die ein Kennzeichen der ästhetischen wie der religiösen Erfahrung ist“ (Biehl, 1997, 386). 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. *Die Einheit von Theorie und Praxis vermittelt sich in symbolischer Erfahrung, in welcher der letzte Grund der Einheit als Geheimnis aufscheint. In ihr konvergieren Momente religiöser und ästhetischer Erfahrung.*

3.4.2. Die Form der Wahrnehmung: Eine Haltung kreativen Glaubens

Die Haltung, die dem Vorurteil Gottes entspricht, kann als kreative Wahrnehmung des Glaubens charakterisiert werden (Fischer, 1989): Gott als Gegenstand der Glaubenserkenntnis werde nicht als ein Gegenstand unter „ontologischen Prämissen“ begriffen. Von der Welt der Wissenschaften aus sei Gott nicht zu erfassen. Der Weg zu Gott komme immer aus der anderen Richtung, von Gott her entgegen. Durch ihr kreatives Wahrnehmen des Glaubens deuteten Glaubende die Phänomene der (wissenschaftlich beschreibbaren) Welt neu, als Abbildungen der Wirklichkeit Gottes, die sich ihr in praktischer Glaubenserkenntnis erschlossen. Die theologische Hermeneutik müsse sich demnach dafür entscheiden, „diese Welt mitsamt ihren Erfahrungen in den Horizont dessen zu stellen, was das Evangelium verkündet“ (Fischer, 1989, 35).

Die Lösung des Problems, wie vorurteilsfreie Phänomenologie und an das Vorurteil Gottes gebundene Theologie formal zueinander passen, ist über den Inhalt des Glaubens 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 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 diese Wahrnehmungen auf eine im Diskurs der anderen Wissenschaft als diskussionswürdig geltende Art und Weise formulieren“ (Englert, 1995, 16)?

Die vorsichtigen Fragen Englerts deuten die Schwierigkeiten der Interdisziplinarität an. So würde Heidegger kaum zugestehen, dass auch die positive Wissenschaft der Theologie als „Korrektion“ der Philosophie ins Spiel gelangte (Heidegger, 1970). 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. Das Vorurteil Gottes führt nicht zur Fremdbestimmung, sondern durch Gott zu einer von Selbstfixierungen befreiten Selbstbestimmung. Indem jedoch Phänomenologie das Vorurteil Gottes abweist, bleibt sie bei sich. Das ist die Basis dafür, dass sich Phänomenologie und Theologie im interdisziplinären Dialog wechselseitig bereichern.

3.4.3. Der Gehalt der Wahrnehmung: Umkehr zum Leben in Fülle

Die „neutestamentlich akzentuierte, normative Differenz zwischen ‚Leben‘ und ‚wahrem Leben‘“ in Fülle erlaube zwar die Kritik des Lebens vom wahren Leben her, werde aber der *Komplexität gelebter Religion* nicht gerecht (Failing/Heimbrock, 2001, 45). Denn diese Kritik gerate 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 sei „Lebenswelt“ daher „auch theologisch ernstzunehmen als Boden, von dem Sinnfindung ausgeht und als Horizont, auf den sich Sinnverweisungen hinbewegen“ (Failing/Heimbrock, 2001, 36). Mit der biblischen Rede vom Leben 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“ (Failing/Heimbrock, 2001, 45).

Die darin akzentuierte Korrelation von Theorie (Sinn, Sozialität, Wahrheit) und

Praxis (Sinnlichkeit, Inkorporiertheit, Leiblichkeit) weist auf das komplexe Relationengeflecht der Dimensionen von Lebenswelt hin: Erschütterungen des Leibes, sinnlich wahrgenommene Veränderungen der konkreten Lebenswelt schlagen durch auf die Wahrheit der ontologischen und den Sinn der transzendentalen Lebenswelt. Die ideologiekritische Reflexion erweist sich allein innerhalb dieses Relationengeflechts als sinnvoll.

Die Ideologie als der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis kann somit durch eine ästhetische Erfahrung offenbar werden. Diese ästhetische Erfahrung kann dann zur religiösen Erfahrung werden, wenn 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 (Kunstmann, 2002, 40). Um solche Prozesse der „Veränderung oder Umstrukturierung“ theoretisch nachzuvollziehen, ist der phänomenologische Lebenswelt-Begriff 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“ (Failing, 1998, 174). Die phänomenologische Deskription kann demnach jenen Prozess nachempfinden, in dem sich ein Subjekt aufgrund seiner lebensweltbezogenen Wahrnehmung konstituiert. Darin erweist sich das „politische Moment der Religionspädagogik, die Tatsache, dass der von der Religionspädagogik verantworteten religiösen Bildung auch ein gesellschaftsveränderndes Bewusstsein inhärent ist“ (Könemann, 2018, 15).

4. Folgerungen für die Religionspädagogik

4.1. Subjekt- und Lebensweltorientierung: phänomenologisch erschlossen

Die wahrnehmungswissenschaftliche Perspektive verpflichtet die Religionspädagogik darauf, sich konsequent an den Subjekten und ihren Lebenswelten zu orientieren (Heger, 2017, 350f.). Die Praxis gelebten Glaubens, Zweifelns und Unglaubens bildet die Basis religionspädagogischer Theorieentwicklung. Phänomenologische Methoden können religionspädagogische Forschungsvorhaben insofern bereichern, als sie eine präzise Beobachtung religiösen Wahrnehmens in unterschiedlichen Lebenswelten anzuleiten imstande sind. Vollzüge religiöser Bildung lassen sich auf diese Weise detailgenau beschreiben und in ihrem Bezug zur autonomen ästhetischen Einstellung aufweisen. Wissenschaftstheoretisch sind dabei die Grenzen der Methode (etwa bezüglich der Vorurteilsfreiheit durch Epoché und dem schillernden Lebensweltbegriff) ebenso zu bedenken, wie die bleibende Spannung zwischen Philosophie und Theologie aufrechtzuerhalten ist; die unterschiedlichen Akzentuierungen im Wahrnehmungsbegriff je nach

Hintergrund (phänomenologisch, kultur- oder rezeptionsästhetisch, semiotisch, bildungstheoretisch etc.) sind zu beachten (Heger, 2017, 356-363). Verschiedene Ansätze, wie die ästhetischen Theorien von Kant, Heidegger und Adorno, können im Sinne konstruktivistischer Theoriebildung wahrnehmungswissenschaftlich rezipiert werden (→ [Konstruktivismus](#)): So hellen sich im Wechsel der Bezugspunkte deren blinde Flecken wechselseitig auf – im Bewusstsein, dass aufgrund der Perspektivengebundenheit, trotz aller Bemühungen um Epoché, blinde Flecken unvermeidlich bleiben.

4.2. Bedeutung der ästhetischen Erfahrung: Offenbarung im Symbolischen und Politischen

Der Mensch nimmt Gott durch Symbole wahr. Offenheit für die göttliche Offenbarung führt zu symbolischen Erfahrungen beim Menschen, die ein symbolisierendes Handeln provozieren. Lebendige Symbole wahren die Andersheit Gottes. In ihrer Wahrnehmung konvergieren ästhetische und religiöse Erfahrung, insofern die darin erfolgende „Annäherung an den zugrunde liegenden Gegenstand und Bezugspunkt diesen nicht einzuholen vermag“ (Burrichter, 2018, 32): Gott und das Kunstwerk bleiben Geheimnis. Als solches drängen sie in die Öffentlichkeit, sofern sie dem gemeinsamen Leben dienen bzw. Folgen für es haben. Darin zeigt sich von Beginn an die politische Dimension des Wahrnehmens und seine ideologiekritische Komponente. Wenn die wahrnehmungswissenschaftliche Perspektive diese Dimension beachtet, kann sie der Gefahr der „Beliebigkeit bei der Wahl der Themen“ begegnen (Englert, 2004, 112). Denn politische Konsequenzen religiöser Wahrnehmung bieten Kriterien zur Auswahl von Forschungsgegenständen (Mette, 2002): Besonders relevant sind etwa religiöse Symbole, die von einer Gemeinschaft geteilt werden und von daher die Beziehung zwischen subjektiver und objektiver Religion in den Fokus rücken (Heger, 2017, 355). Die Spannung zwischen möglichst großer Offenheit im Blick auf die Themenwahl und nötiger Einschränkung aufgrund der Präzision im Blick auf detailliert wahrzunehmende Phänomene ist zu reflektieren (Heger, 2017, 364). Dann kann es auch gelingen, zunächst gegensätzlich erscheinende Orientierungen wie eine politische oder ästhetische Religionspädagogik (Könemann, 2018; Burrichter, 2018) wissenschaftstheoretisch präzise aufeinander zu beziehen.

4.3. Erinnerung an die Grenzen: Unverfügbarkeit

Failing und Heimbrock beschreiben das Wahrnehmen als ein „Sich-Aussetzen“ (Failing/Heimbrock, 1998, 282; Failing/Heimbrock, 1996, 172f.). Die passive Formulierung des „Sich-Aussetzens“ wird dem Gegenstand der Religion, der Unverfügbarkeit Gottes und des Lebens, eher gerecht als die Rede vom aktiven „Sich-Aneignen“. Gleichwohl sind alle Wahrnehmungsprozesse stets durch beide Momente charakterisiert. In Bezug auf religiöse Bildung fordert das Sich-Aneignen eine Offenheit für Beziehungen zu Gegenständen der Tradition im Blick

auf sich selbst, das Sich-Aussetzen eine Offenheit für Beziehungen zum Anderen seiner selbst, zu Gott oder zu den Mitmenschen. Die wahrnehmungswissenschaftliche Perspektive beinhaltet somit eine Anwaltschaft für die Unverfügbarkeit der Subjekte, die zugleich „eine entscheidende Grenze religionspädagogischer Forschung“ markiert (Heger, 2017, 351f.). Diese Unverfügbarkeit bezieht sich allerdings nicht nur auf die Subjekte, sondern generell auf die „Methodisierbarkeit“ wahrnehmungswissenschaftlicher Forschung und ihrer Gegenstände; in diesem Sinne „will die Methode der Wahrnehmung auch stets ihre eigene Imperfektibilität mitbedacht wissen und damit auch die Unverfügbarkeit der Wahrheit wach halten“ (Heger, 2017, 363). Der Einsatz für diese Wahrheit schließlich bedingt ein Engagement, das nicht bei Beobachtung und Beschreibung stehen bleibt, sondern sich gegen mögliche Instrumentalisierungen der Forschungsgegenstände richtet, das transformatorische Potenzial des Evangeliums für die Bildung des Menschen aufruft und die wahrnehmungswissenschaftliche Methodik auch selbstkritisch auf die wissenschaftliche Wahrnehmung anwendet (Heger, 2017, 366-374).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Brieden, Norbert, Art. Wahrnehmungswissenschaft, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2021

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W., Ästhetische Theorie (1970), aus dem Nachlass hg. v. G. Adorno u. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 10. Aufl. 1990.
- Beuscher, Bernd/Schroeter, Harald/Sistermann, Rolf (Hg.), Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik, Wien 1996.
- Biehl, Peter, Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik, Neukirchen-Vluyn 1999.
- **Biehl, Peter, Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik, in: Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie: Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt, München 1998, 15-46.**
- Biehl, Peter, Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung des ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in: Grözinger, Albrecht/Lott, Jürgen (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Rheinbach-Merzbach 1997, 390-411.
- Bohren, Rudolf, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975.
- Brieden, Norbert, ‚Verstehen von Anfang an‘. Hochschuldidaktische Überlegungen zur Paradoxiereflexion, in: Forum Exegese und Hochschuldidaktik. Verstehen von Anfang an 1 (2016), 57-76.
- **Brieden, Norbert, Korrelative Religionsdidaktik und Kreatives Visualisieren, Bochum 2005.**
- Burrichter, Rita, Keine Frage des Stylings. Einige Gründe für eine ästhetische Ausrichtung der Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 78 (2018), 24-32.
- Capurro, Rafael, Was die Sprache nicht sagen und der Begriff nicht begreifen kann. Philosophische Aspekte der Einbildungskraft, in: Fauser, Peter/Madelung, Eva (Hg.), Vorstellungen bilden. Beiträge zum imaginativen Lernen, Seelze-Velber 1996, 41-64.
- Englert, Rudolf, Soll die Religionspädagogik eine Wahrnehmungswissenschaft werden?, in: Keryks 3 (2004), 97-119.
- Englert, Rudolf, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Ziebertz, Hans-Georg/Simon, Werner (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 147-174.
- Failing, Wolf-Eckhart, Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, in: Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart u. a. 1998, 145-176.
- **Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter, Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion. Problemhorizonte und Leitbegriffe, in: Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter/Lotz, Thomas A. (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001, 15-45.**

- **Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart u. a. 1998.**
- Failing, Wolf-Eckart/Heimbrock, Hans-Günter, Gelebte Religion wahrnehmen. Auf dem Wege zu einer methodologischen Neuorientierung Praktischer Theologie, in: Beuscher, Bernd/Schroeter, Harald/Sistermann, Rolf (Hg.), Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik, Wien 1996, 159-181.
- Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter/Lotz, Thomas A. (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001.
- **Fausser, Peter/Madelung, Eva (Hg.), Vorstellungen bilden. Beiträge zum imaginativen Lernen, Seelze-Velber 1996.**
- **Feiter, Reinhard, Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie, Münster u. a. 2002.**
- Fischer, Johannes, Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989.
- Fuchs, Otto, Die Zeichen der Zeit deuten, in: Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg i. Br. 2002, 103-118.
- Fürst, Walter, Mit den Augen des Glaubens. Präliminarien und Strukturelemente einer theologisch verantworteten Ästhetik des pastoralen Handelns, in: Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg i. Br. 2002, 131-165.
- Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg i. Br. 2002.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960), 5. veränderte Aufl., Tübingen 1986.
- Gräb, Wilhelm, Die ästhetische Dimension religiöser Deutungskultur, in: Gräb, Wilhelm, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998, 100-118.
- Grözinger, Albrecht, Wahrnehmung als theologische Aufgabe. Die Bedeutung der Ästhetik für Theologie und Kirche, in: Herrmann, Jörg/Mertin, Andreas/Valtink, Eveline (Hg.), Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München 1998, 309-319.
- Grözinger, Albrecht, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995.
- Grözinger, Albrecht, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987.
- **Grözinger, Albrecht/Lott, Jürgen (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Rheinbach-Merzbach 1997.**
- Grümme, Bernhard, Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik, Gütersloh 2007.
- **Heger, Johannes, Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik, Paderborn 2017.**
- Heidegger, Martin, Theologie und Phänomenologie (1927), Frankfurt a. M. 1970.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit (1926), Tübingen 16. Aufl. 1986.
- Heidegger, Martin, Der Ursprung des Kunstwerks (1936). Mit einer Einführung von

Hans-Georg Gadamer (1960), Stuttgart 1992.

- Heimbrock, Hans-Günter, Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft, in: Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart u. a. 1998a, 11-36.
- Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie: Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt, München 1998b.
- Heimbrock, Hans-Günter, Religionsunterricht – von der Kontext- zur Lebensweltorientierung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 53 (2001), 22-37.
- Herzog, Max/Graumann, Carl F. (Hg.), Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften, Heidelberg 1991.
- Hoffmann-Axthelm, Dieter, Sinnesarbeit. Nachdenken über Wahrnehmung, Frankfurt/New York 1984.
- Husserl, Edmund, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. Mit einer Einl. hg. v. Klaus Held, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1998.
- Kant, Immanuel, Kritik der Urteilkraft (1790), Berlin 3. Aufl. 1799.
- Könemann, Judith, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 78 (2018), 15-23.
- Kunstmann, Joachim, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh 2002.
- Madelung, Eva, Vorstellungen als Bausteine unserer Wirklichkeit. Grundlegende Gedanken zum Projekt imaginativen Lernens, in: Fauser, Peter/Madelung, Eva (Hg.), Vorstellungen bilden. Beiträge zum imaginativen Lernen, Seelze-Velber 1996, 107-123.
- Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung (1945), übers. v. R. Boehm, Berlin 1966.
- Mette, Norbert, Praktische Theologie – Ästhetische Theorie oder Handlungstheorie?, in: Abeldt, Sönke/Bauer, Walter/Henrichs, Gesa (Hg.), „...was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz 2000, 37-46.
- Mette, Norbert, Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft. Zum handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 139 (2002), 138-155.
- Moxter, Michael, Die Phänomene der Phänomenologie, in: Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter/Lotz, Thomas A. (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001, 85-98.
- Rumpf, Horst, Belebungsversuche. Ausgrabungen gegen die Verödung der Lernkultur, Weinheim-München 1987.
- Schröder, Bernd, In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 98 (2001), 101-130.
- Siller, Hermann Pius, Handlungstheoretischer Gang zu einer theologischen Aussicht auf Kunst, in: Lesch, Walter (Hg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 48-67.
- **Waldenfels, Bernhard, Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: Failing, Wolf-Eckhart/Heimbrock, Hans-Günter/Lotz, Thomas A. (Hg.), Religion als Phänomen.**

Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001, 63-84.

- Waldenfels, Bernhard, Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3, Frankfurt a. M. 1999.
- Warning, Rainer (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (1975), München 3. Aufl. 1988.
- Wienbruch, Ulrich, Das bewußte Erleben. Ein systematischer Entwurf, Würzburg 1993.
- Zilleßen, Dietrich, Phänomenologie oder semiotische Religionspädagogik. Eine Alternative?, in: Klie, Thomas (Hg.), Spiegelflächen. Phänomenologie – Religionspädagogik – Werbung, Münster u. a. 1999, 72-89.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Matrix zu (wahrnehmungswissenschaftlichen) Grundlagen Praktischer Theologie
© Norbert Brieden

Impressum

Hauptherausgeberinnen:

Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)

Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

www.bibelwissenschaft.de