

Erster Teil:

Kultur des Wahrnehmens – eine Neufassung der transzendentalen Ästhetik

1. Eine erste Annäherung an das Problem: Ein neuzeitliches Verständnis der Anschauung von Raum und Zeit – und erste Zweifel an seiner Angemessenheit

Kant hat seiner »Transzendentalen Logik« eine »Transzendente Ästhetik« vorangestellt.⁶ Damit war nicht eine Theorie des Schönen in Natur und Kunst gemeint, sondern eine Theorie des Wahrnehmens, gemäß der Grundbedeutung des griechischen Wortes »Aisthesis«. Themen dieser Transzendentalen Ästhetik waren bei Kant die Anschauungsformen von Raum und Zeit. Denn diese leisten einen unerläßlichen Beitrag zum Aufbau jenes Erfahrungskontextes, innerhalb dessen alles seine eindeutige Stelle finden muß, was von uns als objektiv gültig anerkannt werden soll. Was sich nicht datieren und lokalisieren läßt, steht im Verdacht, ein bloßes Gebilde des Traums oder der subjektiven Phantasie zu sein.

Nun galten diese Anschauungsformen für Kant als unveränderlich, ebenso wie die Kategorien des Verstandes. An dieser Überzeugung sind inzwischen Zweifel laut geworden. Die Weise, den Raum und die Zeit anzuschauen, hat sich offensichtlich in der Geschichte verändert. Das bekannteste Beispiel dafür ist: Während wir beim Blick in den »bestirnten Himmel« dessen Grenzenlosigkeit unmittelbar zu sehen meinen, meinten die Alten, die begrenzende Himmelskuppel ebenso unmittelbar anzuschauen.

Gewöhnlich halten wir die antik-mittelalterliche Art, den Raum zu sehen, für die Folge einer Sinnestäuschung. Die Astronomie hat uns darüber belehrt, daß es den »blauen Himmel«, der sich als begrenzende Kuppel über die Erde wölbt, nicht gibt. Und auf solche Weise belehrt, »sehen« wir die Grenzenlosigkeit des Raums und können dar-

⁶ KdrV, §§1–5.

über, angesichts unserer eigenen verschwindenden Kleinheit, erschrecken. »Der Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit«. ⁷ Unsere heutige Anschauung des Raumes und der Zeit ist also eine Folge des wissenschaftlichen Fortschritts. Und sie ist zugleich die Bedingung wissenschaftlicher Forschung. Denn nur in den gleichförmigen und indefiniten Raum und in die ebenso gleichförmige und indefinite Zeit lassen sich die »Meßdaten« eintragen, aus denen wir unsere Erkenntnisse gewinnen. Es mag im Lauf der Geschichte andere Weisen gegeben haben, den Raum und die Zeit anzuschauen. Aber nur die neuzeitliche Form der Anschauung von Raum und Zeit scheint objektiv gültige Erkenntnis möglich zu machen. Nur sie ist deswegen ein Thema der Transzendentalphilosophie, die es mit den Bedingungen objektiver Erkenntnis zu tun hat. Jede andere Betrachtungsart gehört demgegenüber, nach geläufigem Urteil, zur »Wahrnehmungs-Psychologie«.

Beschreiben wir die Eigenart neuzeitlichen Anschauens des Raumes und der Zeit so, dann stellt sich die Frage: Durch welchen Verlust an Zugängen zum Wirklichen haben wir diesen Zuwachs an Exaktheit erkaufte? Erschöpft sich die Weise, wie Dinge und Menschen im Raume und in der Zeit sind, in jenen zahlenhaft ausdrückbaren Maßverhältnissen, die die Grundlage aller wissenschaftlichen Forschung sind? Gibt es nicht eine raum-zeithafte Nähe und Ferne im Verhältnis der Dinge und Menschen zueinander, die sich nicht mit Meßband und Uhr allein feststellen läßt? Und sind es wirklich diese Maß-Verhältnisse, die uns die Aussage gestatten: »Jedes Ding hat seinen Ort und seine Stunde«, und uns die Frage erlauben: »Haben Dinge und Menschen ›ihren‹ Ort und ›ihre‹ Stunde schon gefunden«?

Wiederum drängt sich mir hier meine Erinnerung an meine Begegnungen mit Künstlern auf. Ich erinnere mich an einen Maler, der seinen Schülern den Sinn für Raum-Verhältnisse schärfen wollte und sie deswegen anleitete, irgendwelche, für sich genommen ganz gleichgültigen Gegenstände so lange im Raume zu bewegen, bis sie »ihre Stelle« gefunden hatten. Um dies zu entscheiden, mußten sich mit den meßbaren Entfernungen ganz andere, qualitative Formen der Nähe und Ferne verbinden, und das Netz der Beziehungen erschöpfte sich nicht in einem Gefüge von Maß-Zahlen. Um dieses Beziehungsgefüge zu erfassen, war ein anderes Sensorium nötig als die Fähigkeit zur

⁷ Kritik der praktischen Vernunft – KdpV A 289.

möglichst genauen Abschätzung meßbarer Distanzen. Der Künstler aber, der sich bemühte, seinen Schülern eine dieser Aufgabe angemessene Unterweisung zu geben, setzte dabei voraus, daß dieses Sensorium nicht einfach als angeboren vorausgesetzt werden kann, sondern der Einübung bedarf.

Was besagt angesichts solcher Fälle die soeben zitierte Stellungnahme: »Das gehört nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Wahrnehmungspsychologie«? Wer so spricht, setzt voraus: Das, was soeben mit den Sätzen beschrieben wurde: »Jedes Ding hat aufgrund seiner Eigenart seine Stelle im Raum« oder: »Es muß die ihm angemessene Stelle finden«, gehört gar nicht zu den Sachen, sondern nur zu den Empfindungen, die sie, falls wir dafür psychisch disponiert sind, in uns auslösen können. Aber wozu dann die didaktische Bemühung des erwähnten Meisters einer Klasse von Kunstschülern? Warum läßt man nicht jeden bei den Empfindungen, die er eben hat oder nicht hat? Wenn es aber hier wirklich etwas zu lernen gibt, dann scheint es doch etwas an der Sache selber zu sein, wofür die Schüler durch derartige Bemühungen hellstichtig werden sollen. Jener »Ort«, der mehr ist als eine Schnittstelle in einem von uns konstruierten Koordinatennetz, ist etwas, das zur Sache selber gehört. Dann aber muß auch der Raum, der diese Orte umschließt, erkannt werden, wenn wir die Dinge in dem, was sie sind, begreifen wollen. Und Entsprechendes gilt von der Zeit, in der alles, was ist und geschieht, die ihm zugemessene Frist und Stunde findet. Um zu begreifen, was die Dinge und Ereignisse sind, müssen wir erkennen, was jene Zeit ist, die ihnen Frist und Stunde einzuräumen vermag.

Aber derjenige Raum, in dem die Dinge ihre eindeutig bestimmbare Stelle finden müssen, ist nicht der gegen seine Inhalte gleichgültige Maß-Raum, sondern das diesen Dingen aufgrund ihrer Eigenart zugehörige Gefüge von Orten und Bahnen, das ihnen erlaubt, das, was sie sind, in konkreten Weisen des Seins-Vollzuges zu realisieren. Und wiederum gilt Entsprechendes von der Zeit: Diejenige Zeit, in der alle Ereignisse ihre Frist und Stunde finden, ist nicht die gegen alle Inhalte gleichgültige Maß-Zeit, sondern ein Gefüge möglicher Begegnungen, die es einem Seienden erlauben oder verwehren, das, was es ist, in Wechselbeziehungen des Tuns und Leidens zu realisieren.

Darum sind dieser Raum und diese Zeit, aber auch die Fähigkeit, sie anzuschauen, Themen der Transzendentalphilosophie, nicht nur der Psychologie. Das hindert nicht, daß die Psychologie uns über Hinder-

nisse aufklären kann, die der Erfüllung dieser transzendentalphilosophischen Aufgabe im Wege stehen, und daß sie uns helfen kann, diejenigen Fähigkeiten zu entwickeln, die zur Erfüllung dieser Aufgabe notwendig sind. Unterschiedliche Lehrer der Wahrnehmungskunst, nicht nur Künstler, sondern unter anderem auch Philosophen wie Hegel und Schelling bieten dafür überzeugende Beispiele.

2. Was heißt »anschauen« und »wahrnehmen«?

a) *Die Gestaltungskraft der Sinne und ein Versuch, ihre Regeln neu zu formulieren*

Die Psychologie und Philosophie der englischen Empiristen hatte die »sensations«, also die Weise, wie wir durch die Sinne Kenntnis von den Dingen erlangen, als eine Serie von »Sinnesreizen« gedacht, die wir durch unsere Sinnesorgane in uns aufnehmen. Diese ihrerseits galten als isolierte Signale, z. B. einzelne Lichtblitze oder Tonsignale, die von den Dingen ausgehen und die wir erst durch unsere »reflexions« zueinander in Beziehung setzen. Diese Auffassung von unseren elementaren Beziehungen zur Wirklichkeit wirkt in Kants Begriff der »Sinnes-Affektionen« noch nach, die als isolierte Signale den »rohen Stoff« darstellen, aus dem wir unsere Erkenntnis der Gegenstände aufbauen.

Dabei war Kants eigener Begriff der »Anschauungsformen« schon der Ausdruck einer anderen, weniger »atomistischen« Auffassung vom sinnhaften Erkennen. Die Sinne sammeln nicht nur Signale, um sie dem Verstand zur weiteren Bearbeitung zu übergeben, sondern sind immer schon formgebende Kräfte und üben durch diese Formgebung »von vorne herein« oder »apriori« eine »Gesetzgebung« über die Weise aus, wie die Dinge sich uns zeigen. Doch kann man fragen, ob Kant an dieser seiner eigenen Einsicht konsequent genug festgehalten hat. Denn das hätte ihn hindern müssen, den aus einer mechanistischen Physiologie entlehnten Begriff des »Sinnesreizes« (»Affektion«) undifferenziert auf die Beschreibung von Bewußtseinsphänomenen wie das Anschauen und Wahrnehmen zu übertragen.

Versucht man, der formgebenden Kraft der Sinne, auf die Kant uns aufmerksam gemacht hat, deutlicher Rechnung zu tragen, als dies in der »Kritik der reinen Vernunft« geschieht, dann wird man vor

allem die beiden ersten »Grundsätze des reinen Verstandes« neu formulieren müssen, die bei Kant »Axiome der Anschauung« und »Antizipationen der Wahrnehmung« heißen⁸. Bei Kant nämlich beruht die objektive Geltung dieser ersten beiden »Grundsätze des reinen Verstandes« darauf, daß sie, weil sie dem Verstande entspringen, nur die *Form* des Anschauens und Wahrnehmens betreffen können, während alle angeschauten *Inhalte* den Charakter von rein subjektiven »Empfindungen« haben, die erst dem Verstand als »Materialien« für seine gestaltende Tätigkeit dienen. Im Unterschied zum Verfahren Kants wird im folgenden versucht werden, die Axiome und Antizipationen auf die Tätigkeiten des Anschauens und Wahrnehmens selber zurückzuführen, statt sie dem Verstande zu entleihen.

Trotz dieses Unterschiedes zu Kant wird es sich empfehlen, zunächst einem Hinweis zu folgen, den Kant gegeben hat, der bei ihm aber unentfaltet geblieben ist. Das Gesetz allen Anschauens läßt sich in »Axiomen« formulieren, die von allem zeitlichen Wechsel unabhängig sind. Die Wahrnehmung dagegen verknüpft die augenblickshafte Anschauung mit Inhalten der Erinnerung und der Erwartung. Ihre Gesetze haben deswegen den Charakter von »Antizipationen«. Wir sehen z. B. der aufspringenden Knospe, die wir wahrnehmen, die kommende Blüte schon an. Oder wir nehmen die Wolke, die sich vor unseren Augen auftürmt, als eine Gewitterwand wahr, die sich alsbald mit Blitzen und Regenschauern entladen wird. Ist diese Unterscheidung einmal getroffen, dann kann man versuchen, die Axiome und Antizipationen auf solche Weise neu zu formulieren, daß ihr Bezug zu den Inhalten des Anschauens und Wahrnehmens deutlicher hervortritt.

Für eine solche Neuformulierung habe ich in »Erfahrung als Dialog« einen Vorschlag gemacht: »Alle Inhalte der Anschauung sind gestaltete Größen und gehen als solche aus der Antwort hervor, die wir durch den synthetischen Akt des anschauenden Auffassens auf den Anspruch des Wirklichen geben«;⁹ »Alle Inhalte der Wahrnehmung sind Phasen in einem Dialog zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der Wirklichkeit und enthalten daher in sich den Niederschlag früherer und die Antizipation kommender Wahrnehmungsweisen.«¹⁰ Der an dieser Stelle vorgeschlagene Begriff des »antwortenden Gestaltens«

⁸ Vgl. KdrV A 162–176.

⁹ EaD 334.

¹⁰ EaD 337f.

scheint sich in erster Linie für eine Anwendung auf das »Axiom der Anschauung« zu eignen. Das aber wird nicht ohne Einfluß auf das Verständnis der »Antizipationen der Wahrnehmung« bleiben.

Dieser Vorschlag setzt freilich voraus, daß die Axiome und Antizipationen in engerer Beziehung zur Sinnlichkeit gesehen werden, als dies bei Kant geschieht. Denn die Anschauung und Wahrnehmung sind, im Unterschied zum Verstand, immer auf das Konkrete gerichtet, und ihre Gestaltungskraft ist nicht auf das rein Formale, gegenüber aller Differenz der Inhalte Indifferente beschränkt. Daraus ergibt sich eine veränderte Weise, die beiden Anschauungsformen, den Raum und die Zeit, zu beschreiben. Und erst aufgrund dieser neuen Beschreibung wird auch die hier vorgeschlagene Neuformulierung ihrer jeweiligen Grundgesetze plausibel.

b) Anschauen als antwortendes Gestalten

»Anschauen«, so sagt das soeben formulierte Axiom, heißt schon »antworten«. Aus dieser Antwort gehen Gestalten hervor, die wir anschauend erfassen. Wir erfassen nichts, was nicht schon Gestalt hätte. Mag beispielsweise unsere Netzhaut isolierten »Reizen« ausgesetzt sein oder nicht: das zu entscheiden, ist eine Aufgabe des Physiologen. Als sinnenhaft anschauende Wesen wissen wir davon nichts. Was wir anschauen, ist immer schon Gestalt. Und es ist die gestaltende Kraft unserer Sinne, die diese Gestalten hervorbringt. Aber dieses Gestalten ist Antwort. »Anschauen« heißt nicht: in schöpferischer Phantasie Vorstellungen hervorbringen. »Anschauen« heißt: so genau wie möglich einem Anspruch entsprechen, der von den Gegenständen ausgeht. Das erfordert jene Beharrlichkeit des Hinblickens und jene immer neue Korrektur unserer Sichtweise, die ich bei den Malern am Bodensee beobachtet habe.

α) Die Raum-Anschauung

Bei Kant ist die Raum-Anschauung primär auf das umfassende Ganze gerichtet, in dem alles, was uns zum Gegenstand wird, seine Stelle finden muß. Dieses vorwiegende Interesse am einen, allumfassenden Raum ist verständlich. Denn hier wird jenes Ganze der Welt mit den Sinnen angeschaut, das die Vernunft durch ihre Idee als Zielpunkt viel-

fältiger Verknüpfungstätigkeiten des Verstandes begreift. Der angeschaute Raum, so könnte man sagen, ist *die den Sinnen präsent gewordene Idee der Welt*. Hier fügt sich die Mannigfaltigkeit räumlicher Relationen, in denen einzelne Seiende sich zueinander verhalten, vor allem die Mannigfaltigkeit ihrer Orte und Bahnen, zu einem umfassenden Ganzen zusammen. Aber dieses Vernunft-Interesse kann zu einer sachfremden Überformung dessen führen, was gerade die Eigenart der Anschauungsform ausmacht. Denn die gestaltende Kraft des Anschauens bezieht sich nicht nur auf das umfassende Ganze des Raums, sondern auch und vor allem auf die vielfältigen räumlichen Gestalten der Dinge, die sich in diesem Raume bewegen und einander begegnen.

Erst wenn wir diese Gestalten der Dinge erfaßt haben, können wir unseren Blick für ihre Korrelationen schärfen und dann lernen, an diesen Korrelationen trotz all ihrer Verschiedenheit eine gemeinsame Struktur abzulesen, durch die sie sich dem Raum als dem Gesamtgefüge solcher Korrelationen einfügen. Dieser methodische Vorrang des Erfassens räumlicher Gestalten vor der Frage nach dem »einen Raum« hat Folgen für das Verständnis der »Anschauungsformen«. Sie sind gestaltende Kräfte, die zunächst die Weise bestimmen, wie einzelne Dinge und dann einzelne Relationen uns gegenübertreten; und erst zuletzt beziehen sie sich auf das Ganze der Gegenstandswelt. Wir schauen nicht zuerst »den« Raum an, um dann sekundär den einzelnen Dingen ihren Ort in ihm zuzuweisen; wir schauen zuerst die Raumgestalt von Dingen an, um dann sekundär einen Blick dafür zu gewinnen, auf welche Weise sie im Raume sind und sich im Raume bewegen. Kurz: Die Raum-Anschauung ist nicht angeboren, sondern wird erlernt, eingeübt und immer neu an dem, was Raume ist und geschieht, überprüft und weiterentwickelt.

Darum ist der angeschaute Raum nicht der nach mathematischen Regeln konstruierte, sondern der von individuellen Gestalten erfüllte, ihnen die ihnen gemäßen Orte einräumende Raum. Was in ihm keine eindeutig bestimmbare Stelle findet, steht im Verdacht, bloßes Gebilde subjektiver Phantasie zu sein. Aber dieses »Stelle-Finden« setzt eine Raum-Struktur voraus, die der Vielfalt dessen angemessen ist, was diesen Raum erfüllt. Die Gestaltungskraft der Anschauung, die dieses Raumgefüge hervorbringt, ist darum immer wieder daraufhin zu prüfen, ob sie jenes Gefüge von Orten und Bahnen entstehen läßt, das der Eigenart der Inhalte entspricht, die wir in diesem Raume anzuschauen bekommen.

β) Die Zeit-Anschauung

Was soeben von der Raum-Anschauung gesagt worden ist, gilt auch von der Zeit-Anschauung: Bei Kant ist die Anschauung der Zeit ebenso wie die des Raumes primär auf jenes Ganze bezogen, in dem alles, was geschieht, datierbar sein muß, also auf »die« Zeit, von der man im Singular sprechen kann und muß. Das vorwiegende Interesse richtet sich auf die eine, allumfassende Zeit im Unterschied von den »Zeiten«, deren Eigenart von den Inhalten her definiert wird (so etwa wenn man vom 17. Jahrhundert als der »Zeit der Religionskriege« spricht oder von unserer Gegenwart als dem »technischen Zeitalter«). Und wie beim Raume, so wird auch bei der Zeit dieses vorwiegende Interesse Kants und anderer Philosophen an der einen, allumfassenden Zeit daraus verständlich, *daß in der Zeit-Anschauung wiederum das Ganze der Welt sinnenhaft anschaulich wird*, diesmal freilich unter einem speziellen Gesichtspunkt: Es ist *die Welt als allumfassender Ereignis-Zusammenhang*, der in der Einheit der Zeit seine anschauliche Erscheinungsgestalt findet.

Aber auch hier ist zu betonen: Was primär wahrgenommen wird, ist nicht »die« im Singular verstandene Zeit, sondern die konkrete Verlaufsgestalt eines je konkreten Geschehens, z.B. die Verlaufsgestalt einer Melodie, sodann aber eine Fülle ebenso konkreter Korrelationen zwischen solchen Geschehnisreihen, z.B. zwischen dem Rhythmus der Schritte eines Wanderers und der Melodie eines dabei gesungenen Wanderliedes. Erst wenn wir diese Verlaufsgestalten und Rhythmen konkreter Ereignisabläufe erfaßt haben, können wir unseren Blick für den Zusammenklang oder die Disharmonie solcher Verlaufsgestalten und Rhythmen schärfen und schließlich lernen, an ihnen, bei all ihrer Verschiedenheit, eine gemeinsame Struktur abzulesen, durch die sie sich der Zeit als dem Gesamtgefüge solcher Korrelationen einfügen.

Auch die Zeit-Anschauung erweist sich als gestaltende Kraft. Sie bestimmt zunächst die Weise, wie sich vor unseren Augen und Ohren aus der Fülle dessen, was geschieht, identifizierbare Gegenstände aufbauen, einzelne Dinge, die wir an der Zeitgestalt ihres Erscheinens erkennen. So erkennen wir einen Sprecher, auch wenn wir ihn nicht sehen, an Klanggestalt und Rhythmus seiner Sprachmelodie wieder. Erst in einem zweiten Schritt fragen wir nach Relationen zwischen Dingen und Personen, die ihr Sein in unterschiedlichen Zeitgestalten vollziehen, und stellen dann beispielsweise die Frage, ob sie in der Unter-

schiedlichkeit ihrer Lebensrhythmen zur Begegnung miteinander fähig sind oder beziehungslos »nebeneinander herleben«. Dann suchen wir nach den kostbaren Stunden, in denen solche Begegnungen geschehen können, und nach begrenzten Fristen einer möglichen Zeitgenossenschaft, die solche Stunden zuläßt. Und erst zuletzt beziehen wir diese Fristen und Stunden auf das Ganze, dem alle Ereignisse und Ereignis-Konfigurationen eingefügt sind. Wir schauen nicht zuerst »die« Zeit an, um dann sekundär den einzelnen Ereignissen ihr »Datum« in dieser einen, allumfassenden Zeit zuzuweisen; wir schauen zuerst die Zeitgestalt von Ereignis-Konfigurationen an, um dann sekundär sehen zu lernen, auf welcher Weise sie »in der Zeit« sind und geschehen und in ihr ihre Fristen und Stunden finden. Kurz: Die Zeit-Anschauung ist nicht angeboren, sondern wird erlernt, eingeübt und immer neu an dem, was Zeit ist und geschieht, überprüft und weiterentwickelt.

Darum ist die angeschaute Zeit ebenso wie der angeschaute Raum nicht ein nach mathematischen Regeln konstruiertes, gegen die Differenz der Inhalte indifferentes Maß-System, sondern das von individuellen Ereignisreihen und ihren je besonderen Zeitgestalten erfülltes Gefüge, das ihnen die ihrer Eigenart entsprechenden Fristen und Stunden einräumt. Die Gestaltungskraft jener Anschauung, die dieses Zeitgefüge hervorbringt, ist immer wieder daraufhin zu prüfen, ob sie jenes Gefüge von Fristen und Stunden entstehen läßt, das der Eigenart jener Inhalte entspricht, die wir in dieser Zeit anzuschauen bekommen.

γ) Die besondere Bedeutung des »inneren Sinns«

Raum-Anschauung und Zeit-Anschauung zeigen mannigfache Übereinstimmungen. Ein wesentlicher Unterschied freilich besteht zwischen den beiden Anschauungsformen. Auf diesen Unterschied hat Kant dadurch hingewiesen, daß er die Fähigkeit zur Raum-Anschauung den »äußeren Sinn«, die Fähigkeit zur Zeit-Anschauung aber den »inneren Sinn« genannt hat. Alles, was uns »draußen«, in der Objektwelt begegnet, tritt uns als Raumgestalt und bezogen auf seinen Ort im Raum gegenüber. Das Subjekt dagegen und deshalb alles, was »drinnen« ist, wird in seinem Verhältnis zum Raum als etwas Unräumliches erlebt, wie ein unerstreckter Punkt, auf den freilich alle Raum-Punkte perspektivisch bezogen sind. Im Gegensatz dazu ist zeitliche Erstreckung kein unterscheidendes Merkmal der Außenwelt. Das Subjekt nimmt nicht nur Ereignisreihen in der Objektwelt wahr; sondern es

nimmt auch sich selber als veränderlich wahr und erfährt sich damit als ein Identisches, das wechselnde Zeitpunkte überdauert, solange »seine Zeit« noch nicht abgelaufen ist. Nicht nur das »Draußen«, sondern auch das »Drinnen« hat seine Frist und Stunde. Auch die Zustände des Bewußtseins selbst haben ihre Rhythmen und Verlaufsgestalten. Die Zeit des »inneren Sinns« oder, mit Husserl gesprochen, die Zeit des »inneren Zeitbewußtseins«¹¹ ist nicht die gleichförmig verlaufende, gegen ihre wechselnden Inhalte indifferente Maßzeit, die wir konstruieren, indem wir eine Abfolge gleicher Einheiten abzählen. Sie verläuft in Rhythmen, hat ihre »ritardandi« und »accelerandi« und ihre »hervorgehobenen Augenblicke und Stunden«. Deren Kostbarkeit beruht darauf, daß sie, wenn wir sie verstreichen lassen, durch noch so viele andere Zeiteinheiten nicht mehr eingeholt werden können.

Dabei hat die »innere« Zeit einen methodischen Vorrang vor der »äußeren«. Denn nichts kann uns als Gegenstand der Außenwelt zum Bewußtsein kommen, ohne zugleich zum Moment unseres Selbstbewußtseins zu werden. Und jede Veränderung, die wir in der Außenwelt wahrnehmen, hat eine Entsprechung in der inneren Veränderung unseres Selbstbewußtseins. Wenn wir uns daher an Ereignisse in der Außenwelt erinnern oder künftige Ereignisse erwarten, erinnern wir uns zugleich an frühere Zustände unseres eigenen Bewußtseins und erwarten dessen kommende Veränderung. Darum ist für alle Weisen, wie wir die Zeit erleben, diejenige Zeit, die wir *in uns selber* wahrnehmen, zugleich jener umfassende Zusammenhang, dem wir auch alle Wahrnehmungen *der Außenwelt* einordnen. Nur wenn wir von der Weise absehen, wie die Zeit uns zum Bewußtsein kommt, und uns »auf den Standpunkt eines äußeren Betrachters stellen«, bildet die abstrakte Maß-Zeit, die unsere Uhren und Kalender uns anzeigen, den umfassenden Zusammenhang, innerhalb dessen wir auch unsere Akte des Anschauens und Wahrnehmens datieren. Für unser unmittelbares Zeit-Bewußtsein dagegen ist die innere Zeit mit ihren eigenen Rhythmen und Verlaufsgestalten das Maß, mit dem wir alle wahrgenommenen Ereignisreihen der Außenwelt, ihre Rhythmen und Verlaufsgestalten messen. *Hier wird jene Einheit des Ich sinnenhaft wahrgenommen*, die die Vernunft als Idee, d.h. als Zielpunkt vielfältiger Verknüpfungstätigkeiten des Verstandes begreift.

Die Zeit, die wir nicht konstruieren, sondern wahrnehmen, ist

¹¹ Edmund Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Halle 1928.

nicht nur ein Modus, wie die Idee der »Welt« uns anschaulich gegenübertritt; sie ist zugleich *die den Sinnen präsent gewordene Idee des Ich*, das den unterschiedlichsten Inhalten seines Erlebens eine eindeutige Stelle in einem geordneten Zusammenhang zuweist. Aber dieses Ich ist kein »abstrakter Ich-Punkt«, und der Zusammenhang, den es aufbaut, ist kein inhalts-indifferentes Maßsystem. Vielmehr ist dieses Ich ein jeweils konkretes Subjekt, das sich und die Formen seines Anschauens und Denkens an den Inhalten entwickelt, die es erlebt und in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung verwandelt. Und die Aufgabe, die Einheit dieses Ich zu wahren oder, wenn sie an der Disparatheit seiner Erlebnisinhalte zu zerbrechen droht, wiederherzustellen, ist nicht die Aufgabe, eine Distanz solcher Art zu gewinnen, daß dieses Ich vom Wechsel seiner Inhalte völlig unbetroffen bleibt. Es ist die Aufgabe, aus der Korrespondenz zwischen dem erfahrenen Anspruch der Dinge und den darauf antwortenden Akten des Gestaltens die Einheit einer Biographie aufzubauen. In der charakteristisch gestalteten Einheit dieser Biographie muß alles seine Stelle finden, was für uns als wirklich geschehen gelten soll, statt nur geträumt oder ein Produkt spielerischer Einbildungskraft zu sein.

Wie der angeschaute Raum, im Unterschied zur mathematischen Raum-Konstruktion, ein Gefüge von Orten und Bahnen ist, die Begegnungen zwischen verschiedenen Seienden möglich machen, so ist die angeschaute im Unterschied zur konstruierten Zeit ein Gefüge von Stunden und Fristen. Diese machen es möglich, daß Ereignisreihen mit unterschiedlichen Rhythmen und Zeitgestalten einander begegnen. Das gilt zunächst für denjenigen Zeit-Rhythmus, der für unseren eigenen Lebensvollzug charakteristisch ist. Ihm begegnen die Zeit-Gestalten, in denen das Dasein unserer möglichen Objekte sich vollzieht. Diejenige Zeit-Struktur, in der wir unser eigenes Leben vollziehen, zeichnet unseren möglichen Begegnungen mit Objekten mit zuweilen ganz anderer Zeit-Gestalt die kostbaren Stunden und flüchtigen Fristen vor. Erfahrung ist möglich, sofern unsere Lebenszeit zugleich das Gefüge möglicher Begegnungen mit der Welt-Wirklichkeit vorzeichnet. Nur so kann das Ich sich an den Gegenständen seiner Erfahrung entwickeln und gerade in dieser seiner biographischen Entwicklung seinen besonderen Charakter manifestieren.

Erst innerhalb dieses Geflechts von Begegnungen zwischen dem Ich und seinen Objekten wird für uns auch sichtbar, wie die Gegenstände sich untereinander durch die unterschiedlichen Zeit-Rhythmen

ihrer Lebensvollzuges unterscheiden und dennoch in der umgreifenden Zeit die Stunden und Fristen ihrer Begegnung finden. Dann sieht der Betrachter den je individuellen Zeit-Gestalten, in denen verschiedene Seiende ihren actus essendi vollziehen, die Chancen und Gefahren solcher Begegnungen an und liest an ihrem gegenwärtigen Modus essendi die Spuren ergriffener oder versäumter Chancen, vermiedener oder durchlittener Gefahren ab. Und er erkennt an diesen konkreten zwischen-individuellen Begegnungen die Struktur der umfassenden Zeit, in der solche Begegnungen möglich sind.

Aber auch hier, wie schon beim Raume, muß hinzugefügt werden: Es sind die Inhalte, an denen die Struktur des umfassenden Kontextes, in diesem Falle der Kontext der Zeit, sich bewähren muß. Die gestaltende Kraft, die eine Fülle von Eindrücken zu solchen Verlaufsgestalten zusammenfaßt, ist die Wahrnehmung. Ohne die Gestaltungskraft der Wahrnehmung könnte aus dem flüchtigen Spiel der Erlebnisse, die sich in unserem Bewußtsein ablösen, nicht die fest umrissene und wieder-erkennbare Raum- und Zeit-Gestalt »auftauchen«, die wir wahrnehmen. Aber alle Gestaltungskraft des Anschauens und Denkens muß »responsorisches Gestalten« bleiben und ist deshalb immer wieder daraufhin zu prüfen, ob sie den Rhythmen und Verlaufsgestalten der innerlich und äußerlich wahrgenommenen Ereignisse den angemessenen Rahmen bereitstellen kann.

c) *Die »je größere Wahrheit« und die Wahrnehmung als Phase im Dialog*

Man kann, wie Kant dies tut, die Weise, wie die Zeit und alle Ereignisse in ihr uns gegeben sind, eine »Anschauung« nennen. Dann betont man die »Anschaulichkeit«, mit der uns zeitliche Verlaufsgestalten, ihre Rhythmen und Fristen gegeben sind, im Unterschied von der Unanschaulichkeit des Begriffs. Und zugleich macht man durch diesen Sprachgebrauch die Gemeinsamkeiten deutlich, die zwischen dem Erfassen des Raumes und dem der Zeit besteht. In beiden Fällen handelt es sich um »Anschauungsformen« (vgl. o. S. 29). Man kann aber auch dem an früherer Stelle erwähnten Hinweis Kants folgen und zwischen »Anschauung« und »Wahrnehmung« unterscheiden. Dann lenkt man die Aufmerksamkeit darauf, daß die Anschauung es immer mit dem Gegenwärtigen zu tun hat, die Wahrnehmung dagegen Erinnerung

und Erwartung mit dem gegenwärtig Angeschauten verbindet: Wir sehen den Raubvogel im Flug und nehmen die Zeitgestalt dieses Fluges nur dadurch wahr, daß wir den Vogel »vom Himmel herabstoßen« sehen und ihm »die Richtung auf das Beutetier ansehen«, das er »so gleich in seinen Fängen halten wird«. Solches Woher und Wohin wird nicht als Gegenwart angeschaut, sondern erinnernd und erwartend mit der Gegenwart verknüpft.

Trotz dieses Unterschiedes gibt es eine wesentliche Gemeinsamkeit beider Arten des Gestaltens. In beiden Fällen gehen die Inhalte, die wir stets als gestaltete Größen anschauen und wahrnehmen, aus unserer gestaltenden Tätigkeit erst hervor. Aber in beiden Fällen hat diese gestaltende Tätigkeit den Charakter einer Antwort, die wir auf einen Anspruch zu geben versuchen. Das antwortende Gestalten der Anschauung, so hat sich gezeigt, ist zwar »immer schon« geschehen, sobald uns irgendetwas zum Bewußtsein kommt. Aber es unterscheidet sich vom freien Spiel der Einbildungskraft dadurch, daß es immer neu am Angeschauten Maß nimmt, um die hervorgebrachte Gestalt kritisch zu überprüfen. Und Gleiches gilt von jenem wahrnehmenden Gestalten, durch das wir, statt isolierte Ereignisse wahrzunehmen, Rhythmen und Verlaufsgestalten erfassen und sie immer schon dem Kontext der Zeit einfügen. Auch dieses aktive Gestalten, das wir wahrnehmend vollziehen, nimmt immer neu am Wahrgenommenen Maß, um zu prüfen, ob es wirklich den Eigenrhythmus und die spezifische Verlaufsgestalt der wahrgenommenen Ereignisse angemessen erfaßt und daraus denjenigen Kontext aufgebaut hat, in dem das Wahrgenommene seine Eigenart unverstellt zur Geltung bringen kann.

Das impliziert einen scheinbar paradoxen Sachverhalt: Inmitten der Antwort, die wir geben, wird uns ein Anspruch vernehmbar, der »größer« ist als unsere Antwort. Dieser Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, ist das »erste Wort«, das den Dialog eröffnet. Und zugleich ist er immer wieder das »letzte Wort«, durch das der Gegenstand unsere Antwort als vorläufig und überbietungsbedürftig erweist und sich ihr gegenüber als der »je größere« zu erkennen gibt. An ihm müssen wir immer neu unsere Antwort kritisch messen. Damit aber bricht dieser Anspruch den Dialog nicht ab, sondern treibt ihn voran.

Sobald uns deutlich wird, daß die Raum- und Zeit-Gestalten, die wir anschauend und wahrnehmend hervorbringen, vorläufige und überbietungsbedürftige Antworten auf einen »je größeren« Anspruch sind, gewinnen wir einen neuen Blick auf die Gestalten, in denen das

Wirkliche uns anschaulich begegnet: Wir sehen ihnen die Herkunft aus unseren früheren Versuchen antwortenden Gestaltens an und lesen an ihnen die Zukunft neuer Weisen des uns aufgetragenen Gestaltens ab. Man sieht der begegnenden Wirklichkeit schon an, daß sie durch ihren Anspruch das wahrnehmende Subjekt verändern und dann zu neuen Weisen des Wahrnehmens fähig machen kann. Gemessen an dem Ziel, auf das alles Bemühen der Gestaltung ausgerichtet ist, erweist jede angeschaute und wahrgenommene Gestalt sich als Phase in einem Dialog, der eine offene Zukunft noch vor sich hat.

An diesem Verhältnis zwischen der Gestaltungstätigkeit, die wir anschauend und wahrnehmend vollziehen, und dem Anspruch, dem wir dadurch zu entsprechen versuchen, wird deutlich: *Transzendente Ästhetik ist mehr als bloße Wahrnehmungspsychologie*. Gewiß ist sie der Psychologie dadurch vergleichbar, daß sie es nicht mit einem abstrakten Ich-Punkt zu tun hat, sondern mit einem konkreten Subjekt und seiner Biographie. Und dieses konkrete Subjekt lebt nicht in einer wiederum abstrakten Zeit: der Maßzeit der Mathematiker, die gegen alle Differenz ihrer Inhalte indifferent ist, sondern in einer konkreten Lebenszeit mit ihren begrenzten Fristen und kostbaren Stunden. Diese dürfen nicht versäumt werden, wenn Begegnungen mit der Wirklichkeit möglich sein sollen. Aber das spezielle Thema der Transzendentalen Ästhetik ist jenes Verhältnis von Anspruch und Antwort, aus dem die Begegnung mit dem erst hervorgeht, was »objektiv gültig« ist. Durch dieses Moment des »je größeren Anspruchs« taucht aus dem Strom unserer subjektiven Erlebnisse dasjenige auf, was uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung entgegentritt, ja sich unserer subjektiven Auffassungsart immer wieder korrigierend »entgegenwirft«, »se objicit«, und sich auf diese Weise als »Objectum« erweist. Ebenso wie die kantische, hat es auch eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie nicht nur, wie die Psychologie, mit den Zuständen, Tätigkeiten und Inhalten unseres Bewußtseins zu tun, sondern mit den Bedingungen, die die Begegnung mit dem objektiv Gültigen möglich machen. Das soll im folgenden an der »Dialektik der Wahrnehmung« aufgewiesen werden.

3. Das dialektische Verhältnis der Wahrnehmung zum Gegenstand

Wir müssen, so hat sich gezeigt, anschauend und wahrnehmend tätig sein, wenn das Wirkliche uns in einer sinnhaft erfassbaren Gestalt erscheinen soll. Der Anblick, den die Sache uns bietet, setzt unseren Hinblick voraus. Und dieser Hinblick hat den Charakter des Gestaltens. Insofern geben wir dem Wirklichen die Gestalt seines Erscheinens.

Aber jedesmal, wenn dieses »Erscheinen« geschieht, taucht der Gegenstand aus all unseren Tätigkeiten als eine eigenständige, sich uns »entgegenwerfende« Wirklichkeit auf. Dann wird unser neuer Hinblick zum reinen Medium, in dem die Sache uns ihren Anblick gewährt. Anschauend und wahrnehmend geben wir uns diesem Anblick der Sache hin. Die Weise, wie sie selbst sich uns »präsentiert«, also vor uns Gegenwart gewinnt, läßt auch uns aus der Rastlosigkeit unserer vielfältigen Tätigkeit »auftauchen« und zur Gegenwart finden. Dieses Moment der »Gegenwart-Findung« im Anschauen der Sache, die sich uns präsentiert, gehört zu jedem Akt des Anschauens und Wahrnehmens. Doch wird sich an späterer Stelle zeigen, daß dieses Moment speziell bei der ästhetischen Erfahrung besonders deutlich hervortritt (s. u. S. 52 ff.).

Diese Gegenwart, zu der wir im Akt des Anschauens finden, läßt für einen kostbaren Augenblick alle Prozesse des Gestaltens hinter sich. Die »Präsenz« der wahrgenommenen Gestalt läßt uns uns selbst und alles, was wir zu ihrem Erscheinen beigetragen haben, vergessen. Insofern ist ein Moment der Selbstvergessenheit für jeden Akt des Anschauens und Wahrnehmens wesentlich.

Aber gerade wenn es uns gelingt, uns selbstvergessen an das hinzugeben, was sich uns zeigt, bemerken wir alsbald: Die Selbst-Präsentation der Sache enthält einen Anspruch, der uns über die Weise hinaustreibt, wie wir sie gegenwärtig erfassen. Die Gegenwart, zu der wir in der Selbst-Präsentation der Sache gefunden haben, taucht alsbald wieder ein in den Prozeß des weitergeführten Dialogs, den wir mit dem Wirklichen führen. Aber dieser Dialog hat nun seinen Charakter verändert: Der Anspruch der Sache ist nun nicht länger ein bloß unbestimmter Impuls, der erst in unserer Antwort eine bestimmte Gestalt gewinnt. Er geht von einer Wirklichkeit aus, deren Gestalt uns wahrnehmbar vor den Augen steht. Wir gehen den weiteren Weg des Erkennens in der bleibenden Gegenwart der Sache, die sich uns gezeigt

hat. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Sache uns zeigt, daß sie sich uns auf neue, angemessenere Weise zeigen wird, wenn wir zu einer neuen, angemesseneren Weise des Hinblicks gefunden haben.

Dann wird uns auch rückschauend bewußt, daß die Gestalt, die sich uns zeigt, immer schon aus einem Wechselspiel von »Hinblick« und »Anblick« (»respectus« und »aspectus«) hervorgegangen ist. So können wir der Gestalt, die wir sehen, ihre Herkunft aus einer Geschichte ansehen, an der wir, als Partner eines Dialogs mit dem Wirklichen, wesentlichen Anteil haben. Und wir sehen vorher, daß diese Geschichte eine noch offene Zukunft vor sich hat. Jeder Wahrnehmungsinhalt wirkt auf die Weise, wie wir ihn auffassen, verwandelnd zurück und treibt damit den Dialog mit der Wirklichkeit über seinen gegenwärtig erreichten Status hinaus. Durch diese vorantreibende Kraft macht der Inhalt, den wir erfassen, einen Anspruch geltend, der größer ist als die Weise, wie wir ihn anschauend und wahrnehmend beantworten.

Das Moment der »Veritas semper maior« wird uns nicht erst dort bewußt, wo wir auf die Inhalte unseres Anschauens und Wahrnehmens gedanklich reflektieren, sondern schon im Akt des Wahrnehmens selbst. Wir sehen der angeschauten und wahrgenommenen Gestalt an, daß wir »noch einmal hinsehen« müssen, um an ihr Neues zu entdecken, über das wir bisher »hinweggesehen« haben. Und bei diesem wiederholten Hinsehen kann uns deutlich werden, daß wir nicht nur inhaltlich neue Details zu entdecken haben, sondern auch die Weise unseres »Hinblicks« ändern müssen, wenn die Sache uns einen neuen »Anblick« bieten soll.

In vielen Fällen reicht ein bloßer Wechsel unseres räumlichen Standortes aus, um unserem Gesichtsfeld eine neue Gestalt zu geben. Schon eine geringfügige Bewegung unseres Körpers kann genügen, um uns sehen zu lassen, wie die verschiedenen Ebenen unseres Gesichtsfeldes sich gegeneinander verschieben, der Vordergrund sich vom Hintergrund ablöst und zwischen beiden der wahrgenommene Gegenstand sein »Tiefenprofil« gewinnt. Oft führen wir solche Bewegungen unwillkürlich aus und nehmen dann die Veränderung unseres Gesichtsfeldes zumeist nicht ausdrücklich wahr. Wir können aber von dieser Möglichkeit auch absichtlich Gebrauch machen, indem wir, um genauer zu sehen, unseren aufgerichteten Oberkörper seitlich hin und her bewegen und dann bemerken: Der Gegenstand löst sich von seinem Vorder- und Hintergrund und tritt uns als dreidimensionaler Körper

gegenüber. Der so wahrgenommene Körper zeigt uns an, daß er eine Rückseite hat, die er uns, bezogen auf unseren gegenwärtigen Standort, verbirgt. Er läßt uns sehen, daß wir ihn in seiner Einheit und Ganzheit, die von all seinen »Aspekten« verschieden bleibt, gerade nicht sehen. Und so bringt schon eine kleine Körperbewegung jenen Prozeß in Gang, durch den der wahrgenommene Gegenstand sich nicht nur von seinem Vordergrund und Hintergrund abhebt, sondern von unserem Wahrnehmen im ganzen. Nur so kann er gegenüber allem, was wir bildend hervorbringen, in seinem Eigenstand »auftauchen«.

Es wird sich zeigen, daß in anderen Fällen ein weit radikalerer, qualitativer »Perspektivenwechsel« notwendig ist, um den Anspruch der Sache angemessener zu erfassen und zu beantworten. Um einen Menschen in seiner Notlage wahrzunehmen, müssen wir nicht nur gewisse, bisher unbeachtet gebliebene Details seines Anblicks ins Auge fassen. Vielmehr ist ein anderer »Blick« notwendig als dazu, die Schönheit eines Sonnenuntergangs wahrzunehmen. Dann aber ändert sich der ganze Kontext, in dem der Gegenstand sich uns zeigt. Wir sehen an ihm nicht nur bisher Ungesehenes, sondern werden genötigt, die Zielvorstellung davon zu ändern, was wir leisten müssen, um den Erfahrungskontext aufzubauen, innerhalb dessen der Gegenstand seinen Anspruch an uns geltend machen kann. Zugleich mit der qualitativen Veränderung unseres Blicks hat sich die regulative Idee jener »Welt« verändert, in der der Gegenstand in seiner neuen Qualität uns begegnen kann. Aus der Welt der schönen Gestalten ist eine Welt der Begegnungen geworden, in denen es von uns abhängt, ob den Dingen und Menschen, die uns begegnen, Möglichkeiten des Daseinsvollzuges zurückgegeben werden, die ihnen bisher verweigert wurden.

In solchen Fällen wird besonders deutlich. Unser Anschauen und Wahrnehmen kann nur gelingen, wenn es sich immer neu am Gegenstand »bilden« läßt und dann auch der »Bildung des Begreifens« neue Aufgaben stellt. Wenn unsere Wahrnehmungsfähigkeit für solches Sehen tauglich werden soll, bedarf sie einer »Kultur«. Alle Versuche aber, unsere Wahrnehmungsfähigkeit zu »kultivieren«, werden davon ausgehen müssen, daß jeder Wahrnehmungsinhalt auf die Weise, wie wir ihn auffassen, verwandelnd zurückwirkt und damit den Dialog mit der Wirklichkeit über seinen gegenwärtig erreichten Status hinaus vorantreibt. In dieser vorantreibenden Kraft macht der Inhalt, den wir erfassen, einen Anspruch geltend, der größer ist als die Weise, wie wir ihn anschauend und wahrnehmend beantworten. An dieser Stelle wird

noch einmal deutlich. Das Moment der »veritas semper maior« wird uns nicht erst dort bewußt, wo wir auf die Inhalte unseres Anschauens und Wahrnehmens gedanklich reflektieren, sondern schon im Akt des Wahrnehmens selbst. Nur so können wir der Gestalt, die wir sehen, den Vorgang ihrer Gestaltung »ansehen«, der sich, als Vorgang der Umgestaltung, in die Zukunft hinein fortsetzen wird.

In der Weise aber, wie die wahrgenommene Gestalt des Wirklichen den Impuls zu ihrer Umgestaltung schon in sich enthält, tritt eine eigentümliche Dialektik zutage, die das Verhältnis des wahrnehmenden Subjekts zu seinen Gegenständen bestimmt. Diese Dialektik soll zunächst allgemein und insofern noch etwas abstrakt beschrieben werden. Das Gesagte wird sogleich deutlicher werden, wenn die Dialektik an den verschiedenen konkreten Formen des Anschauens und Wahrnehmens aufgezeigt werden wird

Einerseits ist es immer das Subjekt, das durch die Weise seines Anschauens und Wahrnehmens aus der Fülle flüchtiger Eindrücke die umrissene und wiedererkennbare Gestalt des Angeschauten und Wahrgenommenen erst zustandebringt. Wenn vor unseren Augen eine solche Gestalt auftaucht, sind immer schon wir, die anschauenden und wahrnehmenden Subjekte, es gewesen, deren gestaltende Kraft dieses »Auftauchen der Gestalt« möglich gemacht hat. Zugleich aber hat dieses Gestalten immer schon den Charakter einer Antwort. Es ist »repositorisches Gestalten« und setzt einen zuvor ergangenen Anspruch des Wirklichen voraus. Darum kommt uns zwar nichts zum Bewußtsein, was nicht aus der gestaltenden Kraft unserer Subjektivität erst hervorgeht. Aber diese gestaltende Kraft selbst käme gar nicht zustande, wenn nicht das Wirkliche uns mit der Maßgeblichkeit seines Anspruchs begegnete.

Andererseits aber ist es immer der Gegenstand, der uns zu jenem gesammelten Hinblick veranlaßt, der nötig ist, wenn aus der Fülle der Eindrücke, die wir empfangen, der Gegenstand des Anschauens gleichsam »auftauchen« soll. Und es ist immer der Gegenstand, der uns zu jenem antwortenden Gestalten hervorruft, das im flüchtigen Vorübergang der Bilder, die unser Vorstellen uns darbietet, jene Rhythmen und Verlaufsgestalten aufbaut, an denen wir die Eigenart des Gegenstandes erkennen. Ohne jene Sammlung, die vom Gegenstand ausgeht, kämen die Tätigkeiten der Synthesis gar nicht zustande, aus denen die angeschauten und wahrgenommenen Gestalten hervorgehen. Andererseits ist es der gleiche Gegenstand, der uns und unserer gestaltenden

Tätigkeit als Maßstab gegenübertritt, an dem unser Anschauen und Wahrnehmen sich immer wieder als unzulänglich erweist und so zur Umgestaltung genötigt, aber auch befähigt wird.

Aber der wahrgenommene Gegenstand ist nicht nur der Grund unserer Wahrnehmungsfähigkeit und ihrer jeweils konkreten, im Lauf unserer Geschichte sich ausformenden Gestalt; er ist auch die Grenze, an der diese Fähigkeit endet. Wir sehen ihm an, daß wir mit unseren Versuchen an kein Ende kommen werden, ihm in responsorischem Gestalten die Formen seines Erscheinens zu bereiten. Was wir an ihm anschauen und wahrnehmen, ist niemals das Ganze dessen, was es an ihm zu sehen gibt. Und darin kündigt sich an: Alles Anschauen und Wahrnehmen bleibt hinter dem Anspruch des Angeschauten und Wahrgenommen zurück; es stößt an dem Anspruch, durch den es hervorgerufen wird, zugleich an seine Grenze. Wir sehen dem Gegenstand nicht nur an, daß es an ihm mehr zu sehen gibt, als wir gegenwärtig sehen; wir sehen ihm auch an, daß das, was er ist, sich jedem Anschauen und Wahrnehmen immer wieder entziehen wird. Der Gegenstand zeigt sich uns so, daß er zugleich erkennen läßt: Er wird gegenüber jeder Weise, wie er sich zeigt, seine Vorbehaltenheit wahren. Der Gegenstand bildet so, in der »Un-Einholbarkeit« seiner »stets größeren Wahrheit«, zugleich die Grenze, an der jede Weise, wie wir ihn erfassen, sich als unzulänglich erweist.

Diese Dialektik des Wahrnehmens kann, in einer Kurzformel, so beschrieben werden: *Bei jeder Art des Wahrnehmens entdecken wir am Gegenstand die Kontingenz unserer Wahrnehmungsfähigkeit im ganzen.* Wir sind auf den Gegenstand als den Grund dieser Fähigkeit verwiesen und erfahren an ihm zugleich deren Grenze.

Und schon im Wahrnehmen zeichnet sich ab, daß dieses Verhältnis sich beim Versuch des Begreifens wiederholen wird: Es ist der Gegenstand, der »uns zu denken gibt«; und es ist der gleiche Gegenstand, der uns erfahren läßt, daß kein Begriff ihn in dem, was er ist, erschöpfen wird. Wir lernen den Gegenstand gerade darin zu begreifen, daß er in dem, was er ist, durch keinen Begriff erschöpfend erkannt werden kann. Alle Dialektik der Ideen und Begriffe ist schon in der Dialektik des Wahrnehmens vorgezeichnet und findet an ihr, wie noch zu zeigen sein wird, immer neu ihr Maß.

4. Die Kultur des Wahrnehmens, eine vielgestaltige Aufgabe

Alles Wahrnehmen, so hat sich gezeigt, schließt die Antizipation einer Zukunft ein. Wir sehen der Gestalt, die wir anschauend bzw. wahrnehmend erfassen, neue, noch unerfüllte Aufgaben des Anschauens und Wahrnehmens an. Wir bemerken, daß wir »noch einmal hinsehen« müssen, um die angemessene Perspektive erst zu finden, unter der wir die Sache betrachten müssen, um inhaltlich genauer zu erfassen, »auf welche Weise sie gesehen werden will«. Und wir sehen vorher, daß wir in dem Maße, in welchem uns das gelingt, nicht nur diesen bestimmten Gegenstand, sondern die Wirklichkeit im ganzen auf neue Weise wahrnehmen werden.

In solchen Erfahrungen wird deutlich: Das angemessene Anschauen und Wahrnehmen will erst gelernt sein, wenn wir fähig werden wollen, den Anspruch der Sache zu erfassen und zu beantworten. Um in einem Dialog mit dem Wirklichen einzutreten, ist es nötig, unsere Wahrnehmungsfähigkeit zu »bilden«, und zwar im ursprünglichen Sinne des Wortes als »formatio mentis«. Diese »Formung« setzt zwar eine Reihe von physischen und psychischen Verhaltensfähigkeiten schon als gegeben voraus. Aber diese naturhaft gegebenen Fähigkeiten müssen »kultiviert« werden, wenn das Wahrnehmen gelingen soll.

a) Das ethische Wahrnehmen

Das bekannteste Beispiel jenes »antwortenden Gestaltens«, das zu jeder Wahrnehmung gehört, ist jene Wahrnehmung, in der sich uns das »Antlitz des Anderen« zeigt. Wir müssen schon aktiv gestaltend tätig gewesen sein, wenn die Weise, wie wir einen Menschen wahrnehmen, sich vor unseren Augen als »Antlitz« konfiguriert, dem wir ansehen, was es von uns fordert. Wenn wir z. B. einem jungen Menschen ins Angesicht schauen, sehen wir ihm an, welche noch unverwirklichten Möglichkeiten in diesem Menschen stecken, und werden uns der Verpflichtung bewußt, ihm bei der Realisierung dieser Möglichkeiten Hilfe zu leisten. In anderen Fällen sehen wir dem Antlitz, mit dem ein Mensch uns anblickt, die Wunden an, die das bisherige Leben ihm geschlagen hat und die er nicht ohne fremde Hilfe überwinden kann. So werden wir unserer Verpflichtung bewußt, ihm zur Heilung dieser Wunden beizustehen. Wir sehen dies dem Antlitz an, das wir wahrnehmen; und

wir sehen vorher, daß wir ihn, uns selbst und die Welt »mit neuen Augen sehen« werden, wenn wir uns diesem Auftrag nicht entziehen.

An diesem Beispiel zeigt sich besonders deutlich der Zusammenhang von angeschauter Raumgestalt und wahrgenommener Zeitgestalt. Das Antlitz mit seiner charakteristischen Physiognomie ist eine räumliche Gestalt. Es bedarf einer eigenen Fähigkeit zum »Gestalt-Sehen«, um diese Physiognomie anschauend zu erfassen und bei erneuten Begegnungen wiederzuerkennen. Und es ist eine eigene Leistung »responsorischen Gestaltens«, wenn es uns gelingt, aus der Fülle der Aspekte, unter denen ein Mensch sich uns zeigt, die identifizierbare Einheit einer solchen Physiognomie aufzubauen. Aber diese raumhafte Gestalt trägt zugleich die Spuren einer Geschichte an sich. Die wechselnde Mimik, mit der ein Mensch auf Situationen seines Lebens reagiert hat, der Ausdruck von Freude und Schmerz, von froher Überraschung und Schrecken, von angespannter Angst und entspanntem Aufatmen hat sich diesem Antlitz als dauerhafter physiognomischer Ausdruck eingegraben, läßt aber zugleich seine Herkunft aus wechselnden Lebenssituationen noch erkennen. Und der wahrnehmende Blick liest an ihr die Zeitgestalt einer Geschichte ab, die sich in die Zukunft hinein fortsetzen wird.

Diese Geschichte ist nicht gleichförmig verlaufen, sondern hatte ihre qualitativ herausragenden und deswegen unvergeßlichen Stunden, in denen zugleich die Entscheidung darüber fiel, was dieser Mensch künftig als besonders bedeutsam erfahren und als neuen Anlaß von »Freude und Hoffnung, von Trauer und Furcht«¹² erleben wird. In den spezifischen Rhythmus dieser Geschichte ordnet auch derjenige Betrachter sich ein, der den Blick, mit dem der Andere ihn anschaut, als Aufforderung erfährt, in diese Geschichte tätig einzugreifen. Er erfaßt die kostbare Stunde, in der dem Menschen, der uns hier begegnet, die gerade für ihn notwendige Hilfe geleistet werden kann. Dann sieht der Wahrnehmende dem Antlitz des Anderen an: »Das meint mich; und mit der Weise, wie ich mich zu diesem Anderen verhalte, entscheide ich zugleich über mich selbst und über das Urteil, das ich im Gewissen über mich selbst werde sprechen müssen.« *Die wahrgenommene Zeitgestalt der fremden Geschichte läßt so auch den, der sie wahrnimmt, die Gestalt seiner eigenen Geschichte erkennen: den*

¹² Vgl. die Erklärung »Gaudium et spes« des 2. Vatikanischen Konzils.

Rhythmus der »kostbaren Stunden« und der Phasen der Stetigkeit, in denen die gefällten Entscheidungen sich bewähren müssen.

Es ist kein Zufall, daß soeben der Blick für *ethisch verpflichtende Aufgaben* als Beispiel dafür gewählt wurde, wie zu jeder Wahrnehmung zwei Momente gehören: die Entdeckung neuer Aufgaben, aber auch das Bewußtsein davon, daß wir selbst eine Veränderung erfahren werden, wenn wir uns auf diese Aufgabe einlassen. Denn in der spezifisch sittlichen Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen, tritt am deutlichsten hervor, was »Anspruch« bedeutet und inwiefern das Vernehmen und noch mehr das Erfüllen eines solchen Anspruchs auch das Subjekt verändert, das diesen Anspruch vernimmt und zu erfüllen versucht. Der Anspruch geht immer von der Person oder Sache aus, der wir begegnen. Aber wer diesen Anspruch wahrnehmen will, muß seinen Blick für die Raum- und Zeitgestalt der begegnenden Wirklichkeit geschärft und geschult haben, um an ihr abzulesen, auf welche Weise die gegenwärtige Begegnung, in die der Wahrnehmende eintritt, ihren »Ort« in der Geschichte dieser Wirklichkeit findet und zugleich Bedeutung für seine eigene Geschichte gewinnen wird.

Wird der Gegenstand auf spezifisch sittliche Weise wahrgenommen, dann treten folgende *Aufgaben* besonders deutlich hervor, die er dem wahrnehmenden Subjekt stellt:

- (a) *Dem Wirklichen Möglichkeiten ansehen* und sich vorstellen, was deren Verwirklichung für den Gegenstand bedeuten würde: »was aus ihm werden könnte, wenn ...«.

Wer keine Möglichkeiten sieht, entzieht sich der Erfahrung der Pflicht durch die scheinbar realistische Feststellung: »Da kann man nichts machen.«

- (b) *Dem Wirklichen die verkümmerte oder verletzte Gestalt ansehen*, die anzeigt, daß aus ihm »nicht werden durfte, was aus ihm hätte werden können«.

Darin liegt der Impuls zu dem Gedanken: »Das kann doch so nicht bleiben«. Und entgegengesetzte Eindrücke des »glücklich gestalteten Lebens« führen zu der Überzeugung: »Es muß auch nicht so bleiben«. Wer nicht fähig ist, der wahrgenommenen Gestalt ihre Geschichte anzusehen, in deren Verlauf sich dem Wahrgenommenen Möglichkeiten eröffnet, verschlossen und neu geöffnet haben, erfaßt nicht die Kostbarkeit der Stunde, die er tätig ergreifen soll.

- (c) Von hier aus *das Erlebnis der »Betroffenheit«*: »Das betrifft (meint) mich«.

Anmerkung: Der Begriff der »Betroffenheit« ist bei Praktikern beliebt wegen der Motivationskraft des Erlebens, die er anzeigt – bei den Theoretikern aber verachtet (»Betroffenheitslyrik«) wegen des Mangels an Kriterien zur Unterscheidung zwischen dem objektiv Verpflichtenden und dem unverbindlichen und zugleich manipulierbaren Gefühl. Aber es bleibt festzuhalten: Ohne Erlebnis der Betroffenheit gelingt der Übergang nicht vom anonymen »Man sollte ...« zum personalen »Du sollst«.

- (d) *Ein neuer Blick auf die Wirklichkeit*

Die verletzte oder verkümmerte Wirklichkeit, die uns »betroffen« macht, aber auch entgegengesetzte Eindrücke, die uns zeigen: »Es könnte auch anders sein«, rücken so sehr ins Zentrum unseres Blickfeldes, daß alles Andere im Lichte dieses einen Erlebnis-Inhalts gesehen wird: »So steht es mit der Welt, daß so etwas möglich ist«.

Der sittlichen Wahrnehmung zeigen sich Raum und Zeit als ein Gefüge möglicher Begegnungen, die darüber entscheiden, was aus dem wahrgenommenen Gegenstand, aber auch aus dem wahrnehmenden Subjekt werden kann.

Diese Reihe von Erlebnissen führt mich

von der rein deskriptiven Feststellung, daß das Wirkliche in seiner Bestimmtheit und Beschränktheit von einer weiten Sphäre des Möglichen umgeben ist,

über das unpersönliche Werturteil: »Das kann nicht so bleiben«,

und über das subjektive Gefühl »Das meint mich«

zur Frage nach der *Aufgabe, die das Wirkliche mir stellt*.

Am gleichen Beispiel läßt sich deutlich machen: Wo die Fähigkeit zu solchem Wahrnehmen verkümmert, gehen alle sittlichen Imperative mitsamt ihren Begründungen ins Leere. *Nur wer das Wahrnehmen lernt* – in diesem Falle ein spezifisch sittliches Wahrnehmen – *kann durch Belehrung überzeugt werden*.

Dann freilich, wenn wir dieses Wahrnehmen gelernt haben, ist es nötig, in einem zweiten Schritt kritisch zu überprüfen, ob wir inmitten der Subjektivität solchen Wahrnehmens objektiv Gültiges entdeckt haben. Es könnte ja auch sein, daß wir eine bloß subjektive Stimmungs-

lage, in die das Wahrgenommene uns versetzt hat, mit objektiv Verpflichtendem verwechselt haben. Um solche Verwechslungen zu vermeiden, sind unterscheidende Begriffe nötig und die Kraft zum sittlichen Urteil. Aber Begriffe und Urteile sind dazu da, Erfahrung möglich zu machen, nicht dazu, sie zu ersetzen. Erfahrung aber, auch die spezifisch sittliche Erfahrung, beginnt immer mit der Konkretheit des Anschauens und Wahrnehmens und wird zur realitätsfernen Konstruktion, wo sie sich nicht immer neu am Angeschauten und Wahrgenommenen überprüft.

Aber das gilt nicht nur für die Entdeckung moralischer Aufgaben, sondern für alle Felder unserer Erfahrung. Überall ist eine »Kultur der Wahrnehmung« nötig, wenn wir fähig werden sollen, sinnenhafte Eindrücke so in unser Bewußtsein aufzunehmen, daß sie uns Aufgaben des Gestaltens erkennen lassen, und zugleich diese Aufgaben so zu erfahren, daß sie uns nötigen, die Weise, wie wir sie perzipieren, als vorläufig und überbietungsbedürftig zu beurteilen. Die »je größere Wahrheit« kann ihre vorantreibende Funktion nur erfüllen, wenn sie inmitten der Ergebnisse unseres anschauenden und wahrnehmenden Gestaltens zur Geltung kommt.

b) Das ästhetische Wahrnehmen

Besonders deutlich wird dieses Moment des vorantreibenden Anspruchs bei der *ästhetischen Wahrnehmung*. Nicht erst in der Hervorbringung von Kunstwerken, sondern schon im Wahrnehmen ist ein Akt antwortenden Gestaltens am Werke. Der Künstler muß eine Landschaft, die er sieht, schon auf spezifisch ästhetische Weise wahrnehmen, um ihr den Impuls zur bildnerischen Gestaltung abzugewinnen. Aber auch wer keine Kunstwerke schafft, sondern nur ein »schlichter Betrachter« von Kunstwerken ist, macht die Erfahrung: Was er auf der Leinwand vor sich hat, wird erst durch die Weise, wie er es sieht, zu jenem Bild, dessen ästhetische Qualität ihn begeistert. Und der an solchen Kunstwerken geschulte Blick entdeckt auch in der Natur die Möglichkeit »gestaltenden Sehens«, auch wenn daraus keine neuen Kunstwerke hervorgehen. Die ästhetisch bedeutsame Gestalt geht aus dem spezifisch ästhetischen Blick auf die Wirklichkeit erst hervor. Dann aber bemerkt auch der »schlichte Betrachter«, was dem Künstler längst bewußt ist: Die Fähigkeit, gegebenen Erscheinungen Möglichkeiten

antwortenden Gestaltens anzusehen, wächst mit ihrem Gebrauch. Darum bewährt sich die Fähigkeit zur ästhetischen Wahrnehmung darin, daß sie bei wiederholtem Hinblick neue Möglichkeiten solchen Gestaltens entdeckt.

Ein großer Teil der »Kunsterziehung« an unseren Schulen ist nicht an der Aufgabe zu messen, neue Generationen junger Künstler heranzubilden – auch wenn in der schulischen Kunsterziehung die Anleitung zur aktiven Bildgestaltung oft zu eindrucksvollen Ergebnissen führt. Vielmehr ist der »Bildungswert« eines solchen Unterrichts daran zu messen, ob es den Unterrichtenden gelungen ist, auch solchen Schülern, die bei ihren Versuchen bildnerischen Gestaltens nur sehr bescheidene Ergebnisse erzielen, jenen Blick zu schärfen, der sie befähigt, am jeweiligen Objekt ihre Möglichkeiten eines ästhetischen Anschauens und Wahrnehmens zu entdecken und zu entwickeln. Denn schon im bloßen Anschauen und Wahrnehmen des ästhetisch Bedeutsamen ist ein Moment »responsorischen Gestaltens« am Werke. Die Fähigkeit zu solchem Wahrnehmen ist es, die der Kunsterzieher »kultivieren« will. Ohne solche Kultur des ästhetischen Wahrnehmens wird die Fähigkeit zur ästhetischen Erfahrung nicht gewonnen.

Wird der Gegenstand auf spezifisch ästhetische Weise angeschaut, dann treten folgende *Aufgaben* besonders deutlich hervor, die er dem anschauenden Subjekt stellt:

- (a) Den Blick schärfen für das »Auftauchen« der Gestalt aus der Alltagswelt, in der sie nicht vorkam, und für ihre Morphogenese, die sich vor unseren Augen vollzieht. Ein Beispiel: das Aufspringen einer Knospe, aus deren Schale sich die Gestalt der Blüte erst »befreit«.

Ist unser Blick an solchen Phänomenen einmal geschult, dann sehen wir auch in anderen Fällen der gleichsam »fertigen« Gestalt den Vorgang der Gestaltwerdung noch an. Was uns als Schönheit der Gestalt fasziniert, ist diese »Gestalt gewordene Gestaltung«, die sich vor unserem Auge ereignishaft präsentiert. Die »Emergenz« der Gestalt aus dem Prozeß der Gestaltung und die Weise, wie sie sich dem Betrachter »präsentiert«, macht auch diesen fähig, sich aus der Vielfalt seiner Tätigkeiten in die Gegenwart des anschauenden Verweilens zu sammeln.

- (b) Sich bereit machen für die Unterbrechung des Erlebnisstromes und für die Aufforderung zum anschauenden Verweilen. »Bleib dir der Kostbarkeit dieses Augenblicks bewußt und laß ihn nicht

verstreichen, ehe du gesehen und gehört hast, was sich hier zeigt.« Wer sich so unterbrechen läßt, erfährt erst (und vielleicht zum ersten Mal), was »Gegenwart« ist.

Ein Hinweis: Es gibt Werke der bildenden Kunst, die in besonderem Maße geeignet sind, unseren Blick für die »Ästhetik der gestaltgewordenen Gestaltungskraft« zu schärfen (z.B. Feiningers »Stadtkirche in Halle« oder das Schloß »La Roche Guyon« von Braque). In anderen Fällen macht uns das Kunstwerk zu Augenzeugen des Vorgangs, in welchem die Struktur, die das Blickfeld beherrscht, alle besonderen Gestalten von Dingen und Menschen aufsprengt oder einschmilzt und zu ihren bloßen Spiegelungen macht (vgl. Feiningers »Stadt im Mondlicht« oder Paul Klees »Traumstadt«). An Kunstwerken wie den genannten kann man lernen, zu sehen, wie die vermeintlich »fertige Gestalt« der Gegenstände, die wir wahrnehmen, aus dem Prozeß der Gestaltbildung und Gestaltauflösung und Neugestaltung hervorgegangen ist und sich uns so »präsentiert«, daß sie uns in der Flüchtigkeit der Zeit zur Gegenwart der Anschauung sammelt.

Wer dies in der Betrachtung von Kunstwerken gelernt hat, wird auch bei anderen Gelegenheiten hellichtig für die Emergenz der Gestalt aus den Vorgängen, aus denen sie hervorging und die alsbald zu ihrer Auflösung führen werden.

Die ästhetisch wahrgenommene Zeit ist ein Gefüge von »kostbaren Stunden«, in denen das »Wunder« dieser Emergenz geschah, die Flüchtigkeit unseres Lebens unterbrach und eine Gegenwart stiftete, die im Fortgang der Zeit unvergeßlich bleibt.

Erst wenn die Sensibilität für diese Qualität des ästhetisch Wahrgenommenen geschärft ist, kann der Lehrende in einem zweiten, freilich notwendigen Schritt versuchen, seinen Schülern Kriterien der ästhetischen Urteilskraft zu vermitteln. Die Kraft zu diesem ästhetischen Urteil ist nötig, um die subjektive ästhetische Begeisterung, die der Gegenstand unseres Anschauens in uns auslösen kann, selbstkritisch zu überprüfen und von »Geschmacksverirrungen« zu unterscheiden. Und erst durch diese Unterscheidung wird der Schritt von der Subjektivität der Wahrnehmung zur objektiven Geltung der Erfahrung vollzogen. Aber alle »Regeln des guten Geschmacks« bleiben unserer ästhetischen Erfahrung äußerlich, wenn sie sich nicht zugleich als Anleitungen zur ästhetischen Wahrnehmung bewähren.

c) *Der geschulte Blick des Forschers*

Selbst *die wissenschaftliche Empirie* kommt ohne eine Kultur der Wahrnehmung nicht aus. Dabei handelt es sich zunächst um die Fähigkeit, rasch und zugleich exakt aufzufassen, was sich zeigt und für eine nachfolgende wissenschaftliche »Auswertung« maßgeblich werden kann. Denn nicht selten sind es vergleichsweise flüchtige Erscheinungen, denen die Kriterien abgewonnen werden müssen, an denen Alternativen der Deutung entschieden werden können. Aber diejenige Kultur des Wahrnehmens, die für das wissenschaftliche Beobachten notwendig ist, beschränkt sich nicht auf die Steigerung von Raschheit und Genauigkeit. Der geübte Blick des Forschers zeigt sich auch daran, daß er gegebenen Erscheinungen die *Fragestellung* ansieht, von der er sich bei der Deutung des Phänomens leiten lassen kann, oder daß er intuitiv die *Relevanz des Phänomens* zur Entscheidung von Deutungsalternativen erfaßt.

Dabei spielt das Sehen von Differenzen eine wichtige Rolle. (Ein mir bekannter Professor für Klassische Archäologie pflegte seine Erfahrung in der ein wenig resignativen Formulierung zusammenzufassen: »Für wen in der Wahrnehmung alle Tonscherben gleich aussehen, der wird auch durch Belehrung kaum zum Archäologen werden.«) Ebenso wichtig ist das Wahrnehmen von Regelmäßigkeiten, z. B. von zeitlichen oder auch räumlichen Rhythmen, und von Abweichungen, z. B. Rhythmusstörungen. *Ohne diese Art von Wahrnehmung geht die Frage nach dem Gesetz, das die beobachtete Regelmäßigkeit erzeugt, oder nach Rahmenbedingungen, auf die die Abweichung zurückgeführt werden muß, ins Leere.*

Die Beispiele ließen sich vermehren. Immer wieder würde sich zeigen: Von einem geübten Blick geleitet, braucht der Forscher nicht wahllos Daten zu sammeln, um aus deren großer Menge sekundär diejenigen auszuwählen, die für sein Forschungsprogramm bedeutsam werden könnten. Er erfaßt schon im schlichten Wahrnehmen, worauf er beim zweiten oder dritten Hinblick wird achten müssen, um seine Frage deutlicher zu stellen und seine Antwortversuche kritisch zu überprüfen.

Deshalb ist der Lehrer einer Wissenschaft in einer wichtigen Hinsicht dem Kunsterzieher vergleichbar: Ehe er seinen Schülern Geschicklichkeit in der Anwendung von Regeln beibringen kann, muß er ihnen die Fähigkeit vermitteln, mit sicherem Blick aus der Fülle der

Erscheinungen das jeweils für den Fortgang der Forschung Bedeutsame herauszufinden und für die Entwicklung der eigenen Fragestellung und Methode fruchtbar zu machen. »Kultur der Wahrnehmung« ist auch für den Lehrer der Wissenschaft ein wesentliches Bildungsziel. Freilich handelt es sich um eine andere Art des Wahrnehmens als die ästhetische. Das liegt daran, daß der Blick des Forschers andere Aufgaben zu erfüllen hat als der Blick des Künstlers oder des Kunstbetrachters.

Wer die Phänomene mit dem Blick des Forschers wahrnimmt, dem stellen sich vor allem folgende *Aufgaben*:

- (a) Gefordert ist zunächst ein Blick für die Regelmäßigkeiten, die unsere Erfahrungswelt uns darbietet, sodann aber eine geschärfte Sensibilität für das Überraschende, das diese Regelmäßigkeiten zu durchbrechen scheint. Dann sagen wir: »Das kann doch nicht wahr sein.« Aber gerade das, was sich unserem bisher bewährten Orientierungsrahmen nicht einfügt, wird für den Forscher zum aufschlußreichen Phänomen, dessen Deutung ihm, weit über den Einzelfall hinaus, neue Einsichten aufschließen kann: »Lehrreich ist, was nicht zu erwarten war.«

Ein Beispiel dafür sind die (scheinbaren) Schleifenbahnen, die die Planeten auf dem Hintergrund der (scheinbaren) Himmelskuppel beschreiben und die den Anlaß bildeten, ihnen den Namen »Irrsterne« zu geben (Planet, von »planáomai«, ich irre umher). Sie ließen sich durch das Modell konzentrisch um die Erde kreisender Planetensphären nicht erklären und haben die Astronomen veranlaßt, zunächst Zusatzhypothesen zu bilden (Theorien von »Epizyklen«, die um Mittelpunkte kreisen, die ihrerseits auf die zyklischen Planetensphären »aufgesetzt« sind und die Planeten tragen). Schließlich erwies sich ein anderes Gesamtmodell des Planetensystems, ein nicht mehr geozentrisches, sondern heliozentrisches System, als besser geeignet, die scheinbare Regellosigkeit der »Irrsternbahnen« auf eine Regel zu bringen. Das Beispiel zeigt: Ohne einen scharfen Blick für die scheinbare Unregelmäßigkeit hätten die Forscher weder die Frage nach einer besseren Erklärung gestellt noch eine neue Antwort gefunden. Wer sich nicht für überraschende Wahrnehmungen offenhält, hat weder Anlaß, neue Theorien zu entwerfen, noch Kriterien, um solche Entwürfe zu überprüfen.

- (b) Gefordert ist sodann die Fähigkeit, überraschende Beobachtungen dieser Art zunächst mit anderen ihrer Art zu vergleichen (also z. B. festzustellen, daß nicht nur einer unter den Planeten derarti-

ge »Schleifenbahnen« durchläuft, sondern alle); sodann aber gilt es, auch die bisher bekannten und scheinbar befriedigend gedeuteten Phänomene in Beziehung zu denen zu setzen, die, weil sie bisher nicht gedeutet werden konnten, als bloße Störungen im Regelsystem erscheinen. Ehe auch nur die Frage nach einer neuen Deutung gestellt werden kann, muß der Blick dafür geschärft werden, daß auch überraschende Ereignisse nicht isoliert und beziehungslos auftreten, sondern Teile eines umfassenden Beziehungszusammenhanges sind. Dieser ist so gestaltet, daß er vertraute und überraschende, überzeugend gedeutete und bisher ganz unverständliche Erscheinungen miteinander verbindet. Wenn soeben gesagt wurde: »Lehrreich ist, was nicht zu erwarten war«, dann muß jetzt hinzugefügt werden: »Was bloß überrascht, ohne als Glied von Zusammenhängen wahrgenommen zu werden, kann nicht ›belehren‹, sondern nur verwirren.«

Von welcher Art dieser Zusammenhang ist, ist eine Frage, die erst das begriffliche Denken beantworten kann. Aber wer dem einzelnen Phänomen nicht unmittelbar ansieht, daß es nur aus derartigen Beziehungen heraus angemessen verstanden werden kann, der wird alle theoretischen Beschreibungen dieses Zusammenhangs für realitätsferne Konstruktionen halten.

Aus dieser Aufgabenstellung des wissenschaftlichen Wahrnehmens erklärt sich auch die für die neuzeitliche Wissenschaft spezifische Raum- und Zeit-Anschauung. Der homogene und deshalb gegen die Differenz seiner Inhalte indifferente Raum und die ebenso homogene und inhaltsindifferente Zeit, in die der Forscher seine »Meßdaten« einträgt, sind nicht der Raum und die Zeit unseres alltäglichen Wahrnehmens (s. o. S. 30). Es bedarf einiger Bemühung, seinen Blick so zu schulen, daß er von den konkreten Rhythmen und Fristen der beobachteten Ereignisabfolgen ebenso absieht wie von den konkreten Orten und Bahnen der wahrgenommenen Gegenstände und sich darauf konzentriert, das umfassende raumzeitliche Bezugsfeld wahrzunehmen, dem alle wahrnehmbaren Raum- und Zeitgestalten eingeschrieben sind. Nur wer den einzelnen Inhalten seiner Wahrnehmung »ansieht«, daß sie in diesem Bezugsfeld ihre Stelle finden, gewinnt den Blick für Regelmäßigkeiten, aber auch für deren überraschende Unterbrechung, für Zusammenhänge, denen alles Wahrgenommene eingefügt ist, aber auch für das unverwechselbar Individuelle, das mehr ist als die Funktion, die es

in solchen Zusammenhängen erfüllt. Und nur wer diesen Blick gewonnen hat, wird fähig, an die wahrgenommenen Inhalte diejenigen Fragen zu stellen, um deren Beantwortung die Wissenschaft sich bemüht.

Derjenige Raum und diejenige Zeit, die der geschulte Blick des Forschers wahrnimmt, sind Gefüge von Maßverhältnissen, die gerade aufgrund ihrer Indifferenz gegenüber allen Unterschieden der wahrgenommenen Inhalte, all diesen Inhalten ihren Ort und ihre Stunde zuweisen. Erst so wird die Frage nach Eigenstand und Beziehung der wahrgenommenen Gegenstände möglich. Es wird sich zeigen, daß diese spezifische Weise der Raum- und Zeitanschauung dem Forscher die Idee der »Welt« vorzeichnet und damit auch den wissenschaftlichen Gebrauch der Kategorien bestimmt.

d) *Die religiöse Wahrnehmung und die »Öffnung des Auges«*

Vergleichbares gilt auch für *die religiöse Erfahrung*. Gerade hier tritt das dialogische Moment besonders deutlich hervor, das zu jeder Erfahrung gehört. Dieses dialogische Moment ist schon im ersten Akt der Wahrnehmung wirksam: Man sieht, so wurde an früherer Stelle gesagt, der begegnenden Wirklichkeit schon an, daß sie durch ihren Anspruch das wahrnehmende Subjekt verändern und dann zu neuen Weisen des Wahrnehmens fähig machen kann. Für die religiöse Erfahrung bedeutet dies: Jener Dialog mit der Wirklichkeit, der dazu führt, daß das Heilige zum Gegenstand unserer Erfahrung wird, beginnt schon mit einer spezifischen Art des Wahrnehmens. Man muß das Wirkliche schon auf eine bestimmte Weise wahrnehmen, um ihm anzusehen, daß sein Anspruch uns verändern und dann dazu fähig machen kann, in bestimmten Erscheinungen die Gegenwart des Heiligen wahrzunehmen.

Fragt man nach dem unterscheidenden Merkmal der religiösen Wahrnehmung, so liegt es zunächst nur in der gesteigerten Intensität eines Moments, das zu jeder Wahrnehmung gehört. Dieses wurde an früherer Stelle auf die Kurzformel gebracht: Bei jeder Art des Wahrnehmens entdecken wir am Gegenstand die Kontingenz unserer Wahrnehmungsfähigkeit im ganzen. Wir sind auf den Gegenstand als den Grund dieser Fähigkeit verwiesen und erfahren an ihm zugleich deren Grenze (vgl. o. S. 47).

Dafür sei hier zunächst nur ein Beispiel gegeben, das in seiner cha-

rakteristischen Doppelgestalt die soeben erwähnte Einheit von Grund und Grenze deutlich macht:

Die einbrechende Nacht, die unsere Orte und Wege unsichtbar macht, uns aber die Orte und Bahnen der Sterne wahrnehmen läßt, und dann, als entgegengesetztes Erlebnis, der Morgen, an dem die Sterne »sterben« und unsere Alltagswelt wieder »auf-taucht«.

Das Tageslicht, das das Alltägliche sichtbar macht, macht seinen kosmischen Kontext unsichtbar, obgleich es ohne die umfassende Ordnung des Kosmos auch unsere Alltagswelt nicht gäbe. Und umgekehrt: Die einbrechende Nacht, die die Sterne aufleuchten läßt, macht die Orte und Wege, auf denen wir stehen und gehen, unsichtbar.

Dabei bemerken wir: So ist das Leben. Immer wieder erweist die »Weisheit des Alltags« sich als »Torheit«, wenn es um die Bedingungen geht, auf denen dieses Leben beruht. Aber auch umgekehrt: Immer wieder haben vor allem Spötter festgestellt, daß die Weisheit, der sich die Tiefendimension des Lebens erschließt, zur Torheit gegenüber den konkreten Aufgaben wird, die der Alltag uns stellt.

Sind wir einmal durch Wahrnehmungen dieser Art auf die Verflechtung des Gegensätzlichen aufmerksam geworden, dann entdecken wir Vergleichbares auch an anderen Inhalten unserer Erfahrung. Besonders aufschlußreich für unser Selbstverständnis können dann Erfahrungen wie die folgenden werden:

- (a) Gesammeltes Hören verlangt die Stille, in der es nichts zu hören gibt. Wird aber diese Stille eigens wahrgenommen (z.B. in der »Stunde des Pan«, der Mittagshitze, in der sich »kein Lüftchen bewegt«), kann sie den »panischen Schrecken« auslösen: Wir erschrecken vor dem, was kein Gegenstand ist und keiner werden kann, woraus aber alles kommt und wohinein alles versinkt, was sonst vertrauter Gegenstand der akustischen Wahrnehmung gewesen ist.
- (b) Der Atem, der mich belebt, in dem ich ihn einatme, führt mich zum Erstickungstod, wenn ich ihn nicht ausatmen kann.

Auch hier deuten partielle Erlebnisse das Ganze. So steht es mit meinem Leben. Was mich in der einen Hinsicht hell-sichtig macht, wie das Licht des Tages, macht uns für andere Aspekte unserer Erfahrungswelt, z.B. die Sterne, blind. Was uns befähigt, Klanggestalten und ihre Ei-

genart wahrzunehmen, wie die Stille, die dem gesammelten Hören vorausgehen muß, kann uns wie ein Abgrund erscheinen, in dem alles Gestaltete in jedem Augenblick versinken kann. Was mir das Leben schenkt, wie die Atemluft, muß ich hergeben, wenn es mir nicht zum Tode werden soll.

Es ist deutlich, daß das Moment der Identität von Grund und Grenze, das zu jeder Wahrnehmung gehört, bei der religiösen Wahrnehmung aufs höchste gesteigert ist. Diese »Steigerung« besteht darin, daß gewisse Inhalte der Wahrnehmung uns anzeigen: So steht es nicht nur um dieses und jenes Teilgebiet unseres Lebens und Erkennens, sondern um dieses als ganzes. Es muß an dieser Stelle genügen, dafür ein einziges Beispiel zu nennen, das in religiösen Texten besonders häufig erwähnt wird: Das Licht ist nicht nur die Bedingung einzelner Akte des Sehens, sondern die Bedingung des Sehens überhaupt. Aber zugleich ist es, als blendendes Licht, die Grenze unserer Wahrnehmungsfähigkeit. Ob es »unsere Augen hell macht«, sodaß wir sehen, oder ob es sie zu einer physiologischen Überreaktion anregt, durch die es seine eigene Sehfähigkeit zerstört, ist eine offene Alternative. Und wir nehmen, wenn wir dafür einmal sensibel geworden sind, in jedem Akt des Sehens diese offene Alternative wahr.

Dann aber »gehen uns die Augen auf«, sodaß wir am konkreten Ereignis des Sehens wahrnehmen, wie es mit uns und unserer Erfahrungswelt im ganzen bestellt ist: Wenn sich uns überhaupt etwas zeigt und nicht vielmehr alles in der Überhelle eines verzehrenden Lichts untergeht, ist das jedesmal die Folge davon, daß eine offene Alternative entschieden worden ist. Und diese Entscheidung liegt all unserer Erkenntnisbemühung ermöglichend voraus. Sie muß schon gefallen sein, wenn das »Licht« unserer Erkenntnis uns nicht blenden, sondern zum Sehen fähig machen soll.

Das aber verweist uns auf das allem menschlichen Sehen vorausliegende Wirken einer Entscheidungsmacht, die sich unserem Einfluß entzieht. Jeder Akt des Sehens, der uns gelingt, wird selber zur Fundstelle, an der wir das Wirken dieser Macht entdecken, die uns zum Sehen befähigt, statt uns erblinden zu lassen. Dann werden wir uns dessen bewußt, daß wir unsere Wahrnehmungsfähigkeit ihr verdanken. Diejenige Entscheidungsmacht, der wir uns gerade in unserer eigenen Subjektivität verdanken und deren Wirksamkeit wir deshalb in allem, was uns sichtbar wird, wiedererkennen, wird in der Sprache der Religion »das Heilige« genannt. So wird das Licht, das uns sehen macht,

das uns aber auch blenden könnte, zum »Bild«, d. h. zur erfahrbaren Gegenwartsgestalt des Heiligen und damit zum Gegenstand eines spezifisch religiösen Wahrnehmens.

Damit verbindet sich ein zweites unterscheidendes Merkmal der spezifisch religiösen Wahrnehmung: das Moment einer Gegenwart, die Vertrauen stiftet und zugleich eine selbstlose Freude an der »je größeren« Wirklichkeit hervorruft. Wir sehen es dem Gegenstand dieser Wahrnehmung an, daß er, wie jeder wahrgenommene Gegenstand, eine Veränderung unseres Sehens bewirken wird. Aber wenn es sich um ein religiöses Wahrnehmen handelt, dann sehen wir dem Gegenstand zugleich an, daß wir uns dieser Veränderung anvertrauen können, ohne um unsere Identität besorgt zu sein. Das Erfassen der »je größeren Wahrheit«, das zu jeder Wahrnehmung gehört (s. o. S. 40 ff.), wird hier zur Quelle einer Freude, die alle ängstliche Sorge hinter sich läßt. Wer die Dinge »mit religiösem Auge« sieht, dem wird evident: Es ist gut, daß die Wahrheit größer ist als alles, was wir zu erfassen vermögen. Und es ist für uns selber heilsam, wenn wir ihr gegenüber alle Absicht auf Selbstbehauptung überwinden und uns von ihr an die Grenze unserer Wahrnehmungsfähigkeit führen lassen, weil nur so für uns »sichtbar« wird, was alle Grenzen unseres Sehens überschreitet.

Wie jede Art des Wahrnehmens, so bedarf auch die soeben ange-deutete spezifisch religiöse Wahrnehmung einer »Kultivierung«, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll. Aber die Eigenart der religiösen Wahrnehmung verlangt zugleich Klarheit über die Grenzen, die allen Versuchen gezogen sind, den dafür geeigneten Blick durch eigene Anstrengung zu gewinnen. Die »Öffnung des Auges« ist im religiösen Zusammenhang immer unerzwingbares Geschenk. Und es gibt besondere religiös bedeutsame Wahrnehmungen, für die der Mensch, seinem eigenen Selbstverständnis nach, nicht durch Veranlagung und durch deren Kultivierung fähig wird, sondern durch Erwählung und einen damit verbundenen Auftrag, zu bezeugen, was anderen Menschen verborgen ist. Gerade dieses Zeugnis aber kann anderen Menschen Möglichkeiten religiösen Wahrnehmens aufschließen. Nicht selten sind es Berichte von außergewöhnlichen religiösen Wahrnehmungen, an denen wir auch unser ganz alltägliches Wahrnehmen so »bilden«, daß wir für die Gegenwart und Wirksamkeit des Heiligen sensibel werden.

Der Dienst an der speziell religiösen »Öffnung der Augen« stellt also im Verhältnis zu anderen Weisen einer »Kultur der Wahrnehmung« einen Grenzfall dar. Um die Möglichkeiten dieses Dienstes

nicht falsch einzuschätzen, aber auch um die Eigenart gerade dieses Dienstes genauer zu bestimmen, sei es erlaubt, diesen Grenzfall etwas ausführlicher zu beschreiben.

5. Die Kultur der spezifisch religiösen Wahrnehmung

- a) *Eine methodisch wichtige Unterscheidung:*
Religiöse Wahrnehmung ist nicht »Gotteswahrnehmung«

Wenn von der »Kultivierung« der Fähigkeit zur religiösen Wahrnehmung die Rede ist, die einen wesentlichen Teil der »religiösen Bildung« ausmacht, dann ist es von entscheidender Bedeutung, sich über das »Bildungsziel« dieser Bemühungen klar zu werden. Dazu aber scheint folgende Unterscheidung unerlässlich zu sein: »Religiöse Wahrnehmung« ist eine Weise, die Weltwirklichkeit wahrzunehmen. Über die Möglichkeit einer »Gotteswahrnehmung« ist damit nichts gesagt. Aber falls es jemals Menschen gegeben hat oder solche heute noch gibt, die Gott mit ihren Augen gesehen, seine Anrede mit ihren Ohren gehört, die ihnen aufgelegte Hand Gottes mit ihrem Tastsinn gespürt haben, ist die Fähigkeit zu solchem Wahrnehmen Ausdruck einer göttlichen Erwählung, durch die diese Menschen, z. B. Propheten und Apostel, sich von den übrigen Menschen unterscheiden. Und keine Bemühung um »Bildung« und »Kultivierung« unserer Wahrnehmungsfähigkeit kann herbeiführen, was der göttlichen Freiheit vorbehalten ist und als Frucht einer »Erwählung« verstanden werden muß.

Der Unterschied zwischen religiöser Wahrnehmung und »Gotteswahrnehmung« läßt sich durch folgende Beispiele erläutern: Wir, die wir keine außerordentliche Berufung zur Gotteswahrnehmung für uns in Anspruch nehmen, sehen nicht, wie Jesaja, »den Herrn im Tempel thronen«¹³. Wir werden nicht, wie Petrus, Johannes und Jakobus, zu Augenzeugen der Verklärung Jesu auf dem Berge.¹⁴ Wir hören nicht, wie Saulus vor Damaskus, daß Gott uns beim Namen ruft und uns eine Frage stellt, die unser Leben verwandelt: »Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich?«¹⁵

¹³ Jes 6,1.

¹⁴ 2 Petr 1,16.

¹⁵ Apg 9,4.

Das »Bildungsziel« einer »Kultivierung der religiösen Wahrnehmungsfähigkeit« ist deshalb bescheidener zu bestimmen: Der Mensch soll fähig werden, die Welt im ganzen oder bestimmte ihrer »Teile« so wahrzunehmen, daß es ihm möglich wird, in den Inhalten ganz alltäglicher Erfahrung die Spuren des Heiligen zu entziffern und die erfahrene Weltwirklichkeit als die Gestalt zu begreifen, in denen das Heilige für uns gegenwärtig und erfahrbar wird. Das Heilige selbst bleibt vom Wahrgenommenen so unterschieden, wie der Bedeutungsgehalt von seiner Erscheinungsgestalt. Es ist insofern die »Hermeneutik der Weltwirklichkeit«, die einem solchen Wahrnehmen den Zugang zum Heiligen erschließt.

Aber Berichte von außergewöhnlichen Ereignissen der »Gotteswahrnehmung« enthalten auch Momente, die wir in unserer eigenen Erfahrung wiedererkennen. Solche Berichte sprechen immer wieder davon, daß Propheten und Apostel an die Grenze ihrer Wahrnehmungsfähigkeit geführt wurden, ehe sie mit einer neuen Öffnung der Augen beschenkt werden konnten. Dem Propheten Jesaja werden die Lippen mit glühender Kohle verbrannt, ehe er zu einem neuen Sprechen fähig wird.¹⁶ Saulus stürzt erblindet zu Boden, ehe er fähig wird, seinerseits zum Führer der Blinden zu werden. Die Apostel auf dem Berg der Verklärung geraten in eine »Lichtwolke«¹⁷, deren Leuchten ihnen alle Gegenstände verhüllt. Solche Berichte können uns, die wir keine Propheten oder Apostel sind, dafür sensibel machen, daß auch uns gewisse Inhalte unserer alltäglichen Welterfahrung an jene Grenze führen können, an der wir bemerken: Wir sind unserer eigenen Fähigkeit zum Vernehmen und zum Antworten nicht mächtig, wir könnten unter dem Einfluß gewisser Erfahrungen auch blind und stumm werden, sodaß die Welt im ganzen uns versinkt. Und wenn uns dann die Augen wieder geöffnet werden, die Zunge wieder gelöst wird, dann begreifen wir das als Geschenk einer Freiheit, über die wir nicht verfügen.

Dadurch werden wir nicht zu Propheten oder Aposteln, die fähig wären, Gott mit den Sinnen wahrzunehmen. Aber die Berichte über das, was Propheten und Apostel erfahren haben, können für uns zu Schulen werden, in denen wir jenes Wahrnehmen lernen, das nicht an die besondere Berufung der Apostel und Propheten gebunden ist: das Wahrnehmen der Weltwirklichkeit als derjenigen Erscheinungsgestalt,

¹⁶ Jes 6,6 f.

¹⁷ Mt 17,5.

deren Bedeutungsgehalt das Heilige ist, dem wir uns gerade dort anvertrauen können, wo es uns an unsere Grenze führt.

b) *Die religiös wahrgenommene Welt:
ein Ensemble von Bildern des Heiligen*

Was wir auf religiöse Weise anschauen und wahrnehmen, erweist sich immer wieder als eine Verflechtung von Gegensätzen. Dadurch aber wird es nicht zum trügerischen Schein, sondern verweist über sich selber hinaus und zeigt etwas an, was von dem Gesehenen und begrifflich Erfassten verschieden ist. Aber was hier angezeigt wird, wird uns nur in dem bekannt, was wir sehen und begreifen. So wird das Gesehene und Begriffene transparent für den nicht wahrnehmbaren und nicht begreifbaren Grund seines Erscheinens. *Für die religiöse Wahrnehmung gewinnt alles, was wir erfahren, die Qualität des Bildes.* Dessen Funktion beruht nicht auf Ähnlichkeit mit dem, was es bedeutet, sondern auf seiner Vergegenwärtigung (Repräsentation). Das Bild macht es uns möglich, uns gegenwärtig zu dem zu verhalten, was sich dem Zugriff des Anschauens und Begreifens entzieht. Daß alle Inhalte unserer Erfahrung diesen Charakter des Bildes annehmen können, ist der Grund, der alle von uns hervorgebrachten Bild-Reden und Bild-Gestalten erst möglich macht.

Werden die Gegenstände auf spezifisch religiöse Weise wahrgenommen, dann werden an ihnen die *Aufgaben* ablesbar, die sie dem Wahrnehmenden stellen.

- (a) Zunächst gilt es heilsichtig zu werden dafür, daß das Wahrgenommene eine Verheißung enthält, die es selber nicht einlösen kann. Es macht uns zum Sehen fähig, »erleuchtet die Augen« und läßt uns so auf Einsicht hoffen; aber es wird zur Quelle der Verblendung, die uns zu Scheineinsichten verführt, wenn wir dem Wahrgenommenen nicht kritisch begegnen. Religionen kennen die Gefahren der Idololatrie, die das Bild mit dem verwechselt, was es gegenwärtig macht, und ihm so ein »Übermaß an Vertrauen« entgegenbringen. Sie kennen aber auch die Gefahr des Ikonoklasmus, der aus der Enttäuschung dieses »Übermaßes an Vertrauen« entsteht und dann in eine »Verachtung der Bilder« umschlägt. Die erste Aufgabe des Wahrnehmenden ist es darum, für jene Transparenz sensibel zu werden, durch die das Bild seine Aufgabe er-

füllt: Gegenwartsgestalt dessen zu sein, was sich dem unmittelbaren Hinblick entzieht.

- (b) Wer das Wirkliche als Bild erfäßt, hat die Aufgabe, es zu deuten. Eine bewährte Deutung der religiös verstandenen Bilder besagt: Was in den Bildern gegenwärtig wird, wird »das Heilige« genannt. Dieses ist Grund und zugleich die Grenze aller unserer Lebensvollzüge. Denn Bilder sind nur möglich, weil sie auf das Abgebildete verweisen. Aber die gesamte Welt der Bilder vergeht, wo das Abgebildete selber sich ankündigt. Deshalb ist die menschliche Reaktion auf sein Erscheinen die Einheit von Faszination und Schrecken.¹⁸

Ereignisse, in denen das Abgebildete in der Welt seiner Bilder erfahrbare Gegenwart gewonnen hat, sind Entstehungsgrund von Ort und Stunde des Festes (Der Stein, auf dem Jakobs Haupt gelegen hatte, als er »den Himmel offen sah«, wird als Denkstein aufgerichtet und für spätere Generationen zum Ort der Festfeier¹⁹). Das Fest ist Ort und Stunde, die späteren Generationen die Teilhabe an der geschehenen Zuwendung des Heiligen möglich machen. Darum ist das Fest zugleich der Ursprung der religiösen Raum- und Zeitanschauung.

Der religiös wahrgenommene Raum und die religiös wahrgenommene Zeit sind Beziehungsgefüge von Bahnen, die zu Orten der Wiederbegegnung mit dem Heiligen führen; bzw. von Fristen, die die Stunden dieser Wiederbegegnung miteinander verknüpfen.

Die frühesten Kalender sind Festkalender.

Wichtige Straßen sind ursprünglich Pilgerstraßen.

c) *Der Gottesdienst als Schule der religiösen Wahrnehmung*

Soeben hat sich gezeigt: Berichte über religiöse Erfahrungen anderer Menschen, vor allem über solche Erfahrungen, die uns fremdartig bleiben und uns zugleich an wichtige Momente des eigenen Erfahrens erinnern, sind wichtige Hilfen, um das eigene religiöse Wahrnehmen zu lernen. Sie können uns die Augen öffnen für Vorgänge, in denen auch für uns die Gestalt unserer Erfahrungswelt durchscheinend wird für die Gegenwart des Heiligen. Aber religiöse Erzählungen sind nicht die

¹⁸ Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau 1917.

¹⁹ Gen 35,14.

einzigen Schulen dieser besonderen Wahrnehmungsart. Auffallend oft in der Religionsgeschichte ist das, was »Erwählte« erfahren haben, zum Inhalt eines Gedenkens geworden, das nicht nur im Bewußtsein der Individuen vollzogen wird, sondern in der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde. Dort gewinnt das, wovon die Berichte sprechen, eine abbildhafte, aber reale Gegenwart. Im liturgischen Sprechen und Handeln der Gemeinde ereignet sich die Re-Präsentatio dessen, wovon die liturgischen Texte sprechen.

An dieser Re-Präsentatio sind die Feiernden durch ihr Sprechen und Tun aktiv beteiligt. Sie haben nicht wie Jesaja die Seraphim singen gehört. Aber sie singen ihnen im Gottesdienst das »Dreimal Heilig« nach. Und indem sie das tun, machen sie selbst die Erfahrung, daß das Aussprechen des göttlichen Namens die menschliche Antwort auf die Weise ist, wie Gott selber sich anrufbar gegenwärtig macht. In dieser Antwort wird die Gegenwart Gottes erfahrbar und wirksam. Die Feiernden haben nicht wie die Apostel die Stimme aus der Wolke gehört: »Dieser ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören.«²⁰ Aber sie machen sich diese Aufforderung zueigen, indem sie vor der Verlesung des Evangeliums Bekenntnisworte ausrufen wie z.B.: »Ehre sei Dir, o Herr!« und nach der Verlesung antworten »Lob sei Dir Christus!«. Darin aber machen sie selbst die Erfahrung: Der Auftrag, auf den »geliebten Sohn« zu hören, wird nicht im bloßen akustischen Aufnehmen erfüllt, sondern erst dadurch, daß das vernommene Wort seine Hörer zum Dienst an der Ehre Gottes und zum liturgischen Lob seines Sohnes befähigt. In der Antwort, die die Feiernden geben, wird ihre Ermächtigung zu solchem Dienst an ihnen wirksam und für sie erfahrbar. Schließlich noch ein drittes Beispiel: Die Feiernden hören nicht wie Paulus, daß Christus sie beim Namen ruft, aber sie geben, still oder in Worte gefaßt, vom liturgischen Bußakt am Anfang bis zum »Ite Missa est« am Ende der Liturgie die fragende Antwort, die Paulus auf diesen Anruf Christi gegeben hat: »Herr, was willst Du, daß ich tun soll?« Erst indem die Feiernden sich zu diesen und anderen Weisen der Antwort gerufen wissen, erschließt sich ihnen der Bedeutungsgehalt des vernommenen Wortes. Und erst so wird für sie zur realen Gegenwart, was sonst nur erinnerte Vergangenheit bliebe.

Die Antwort, die die Gemeinde gibt, hat ihre eigene Gestalt. Und die Religionsgeschichte lehrt, daß in den verschiedensten Religionen

²⁰ Mt 17,5.

um die rechte Gestalt dieser Antwort gerungen wird. Daraus erklärt sich, daß immer wieder Reformen der Gottesdienstgestalt als notwendig beurteilt und dann nach oft heftigen Diskussionen durchgeführt werden. Die Gestalt des Gottesdienstes ist das Ergebnis einer von der Gemeinde und ihren Autoritäten in Verantwortung vollzogenen Gestaltung. Aber dieses Gestalten ist nicht der frei-schöpferischen Phantasie der Feiernden überlassen, sondern hat den Charakter »responso-rischen Gestaltens«. Es ist daran gebunden, Antwort zu sein, die freilich das, worauf sie antwortet, die geschehene Selbst-Manifestation des Heiligen, erst an den Feiernden wirksam werden läßt. So wird an der Gestalt des Gottesdienstes öffentlich sichtbar, was jenes »antwortende Gestalten« bedeutet, das auch außerhalb des Gottesdienstes zur Eigenart jeder religiösen Wahrnehmung gehört. Und sofern »antwortendes Gestalten« auch die Vollzugsform anderer, ganz profaner Erfahrungsarten bestimmt, kann die religiöse Erfahrung, zu der der Gottesdienst anleitet, auch zu einem spezifischen Verständnis der profanen Erfahrungen beitragen.

Im Gottesdienst wird also ein Verständnis überlieferter Berichte gewonnen, das zugleich den Auftrag der Feiernden erkennen läßt. Dieser Auftrag besteht darin, der gegenwärtigen Wirksamkeit dessen zu dienen, wovon diese Berichte sprechen. Aber damit zugleich wird der Blick der Feiernden für ihre eigenen, außergottesdienstlich-alltäglichen Erfahrungen geschärft, sodaß deren religiöse Bedeutung erfaßt werden kann.

Für den Christen können Wasser, Brot und Wein zur »materia sacramenti« werden, d. h. zur naturalen Grundlage eines Geschehens, in dem Gottes Gnade am Empfänger wirksam wird. Von daher gewinnen diese Welt-Elemente auch außerhalb der Sakramentsfeier ihre besondere Würde. In anderen religiösen Kontexten sind es andere Teile der Erfahrungswelt, die als »materiae possibilis transfigurationis« wahrgenommen werden, d. h. als naturale Grundlagen eines Geschehens, in welchem sie durchscheinend werden für die Gegenwart des Heiligen. Auf ihnen liegt dann, wie Eliade das nannte, der »hierophantische Akzent«²¹. Was diesen »Akzent« trägt, begegnet dem Wahrnehmenden so, daß dieser nicht nur dem Gegenstand die Möglichkeit ansieht, in eine Erscheinungsgestalt des Heiligen transfiguriert zu werden, son-

²¹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, deutsch: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, 122.

dern zugleich damit rechnet, daß in diesem kommenden Ereignis ihm selber die Augen zu einem neuen Sehen geöffnet werden. Er sieht dem Gegenstand die Fähigkeit an, auch das Subjekt, dem er sich zeigt, zu verwandeln.

d) *Was die religiöse Wahrnehmung als »Grenzfall« lehren kann*

Die religiöse Wahrnehmung, so wurde an früherer Stelle gesagt, ist ein Grenzfall unter den verschiedenen Arten von Wahrnehmung (s.o. S. 58 ff.). Aber sie ist, gerade in ihrer Besonderheit, ein lehrreicher Grenzfall, an dem die »Kultur der Wahrnehmung« auch auf anderen Gebieten Orientierung gewinnen kann. Das liegt einerseits daran, daß einige Momente, die zu jeder Wahrnehmung gehören, bei der speziell religiösen Wahrnehmung besonders deutlich hervortreten, vor allem jene Dialektik, in der sich der Grund unserer Wahrnehmungsfähigkeit zugleich als deren Grenze erweist (s.o. S. 43 ff.). Vielleicht noch wichtiger ist das zweite der oben genannten Unterscheidungsmerkmale der religiösen Erfahrung: Sie vermittelt gerade dort, wo wir an die Grenze unserer Wahrnehmungsfähigkeit stoßen, eine Freude daran, jener Wahrheit begegnet zu sein, die »größer« ist als unsere Fähigkeit, sie zu erfassen. Diese selbstlose Freude verbindet sich mit der Hoffnung, daß uns dort, wo unsere Wahrnehmungsfähigkeit endet, zugleich eine Verwandlung bevorsteht, der wir uns anvertrauen können, weil sie uns zu neuen Weisen des Sehens und Begreifens fähig machen wird. Wer im speziell religiösen Kontext diese Einheit von selbstloser Freude und hoffnungsvoller Zuversicht erfahren hat, wird sich auch auf anderen Gebieten, z. B. bei der Wahrnehmung des Schönen und Guten, jenen Kontingenzerfahrungen nicht entziehen, die zu jeder Wahrnehmung gehören. Was der Grenzfall der religiösen Wahrnehmung lehren kann, ist jener *Mut zur Zukunftsoffenheit der eigenen Geschichte*, ohne den auch keine andere Wahrnehmung angemessen erfaßt und in objektiv gültige Erfahrung verwandelt werden kann.

Im speziell religiösen Zusammenhang stammt dieser Mut zur Zukunftsoffenheit der eigenen Geschichte von dem Vertrauen, daß das Heilige, das den Menschen immer wieder an seine Grenze führt, sich gerade an dieser Grenze als »treu« erweisen und den Menschen zu einer neuen Weise des Lebens umgestalten wird. Die religiöse Wahrnehmung sieht es der jeweils erreichten kritischen Phase der eigenen

Lebensgeschichte schon an, daß sie die Verheißung einer neuen, lebenspendenden Zuwendung des Heiligen schon in sich enthält. An späterer Stelle wird zu prüfen sein, ob dieses Spezifikum der religiösen Wahrnehmung nicht ein Licht auf diejenige Dialektik wirft, die zu jeder Art von Wahrnehmung gehört.

Freilich ist wiederum hinzuzufügen, was schon bei anderen Weisen des Wahrnehmens gesagt worden ist: Wenn wir das Wahrnehmen gelernt haben, stellt sich uns die Aufgabe, in einem zweiten Schritt das Wahrgenommene kritisch zu überprüfen. Jede Art des Wahrnehmens, das ästhetische oder das moralische Wahrnehmen und sogar die wissenschaftliche Beobachtung, unterliegt ihren eigenen Gefahren, subjektive Befangenheiten mit den objektiv gültigen Weisen zu verwechseln, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt. Und jedesmal sind Begriff und Urteilskraft nötig, um diese Aufgabe kritischen Prüfens zu erfüllen. Das gilt für die religiöse Erfahrung in ausgezeichnetem Maße. Gerade hier droht die Gefahr, daß das Wahrgenommene subjektive Stimmungen erzeugt, z. B. solche der Angst oder auch der Begeisterung, die wir dann mit dem objektiv gültigen Anspruch des Heiligen verwechseln. Ohne den kritischen Begriff und ohne die Urteilskraft, die diesen Begriff auf das Wahrgenommene bezieht, gelingt der Übergang von der Subjektivität des Wahrnehmens zur objektiv gültigen Erfahrung auf keinem Gebiete, auch nicht auf dem Felde der Religion. Und auf jedem Felde der Erfahrung ist zu prüfen, wie Begriffe geartet sein müssen, um diesen Übergang vom bloß Subjektiven zum objektiv Gültigen möglich zu machen. Die Ethik oder Ästhetik verlangt andere Begriffe als die wissenschaftliche Theorie. Es bedarf deswegen einer eigenen Untersuchung, um zu bestimmen, welche Art von Begriffen die Religion nötig hat, wenn sie einerseits Anspruch auf objektive Geltung erheben, andererseits nicht dem »fremden Gesetz« der Wissenschaft, der Moral oder auch der Ästhetik unterworfen werden soll. Aber auch in diesem Falle gilt: Begriffe und ihre Anwendungsregeln gehen ins Leere, wenn sie nicht auf die Eigenart des Wahrnehmens, hier also auf die spezifisch religiöse Wahrnehmung, bezogen bleiben und sich an ihr als Angebote kritischer Auslegung bewähren.

