

## Wilhelm Schwendemann

### Leiblichkeit als Bedingung des Dialogs: »Begegnung ist die Grenze der Phänomenologie«: Martin Buber und Maurice Merleau-Ponty<sup>1</sup>

#### 0. Hinführung

Vor einigen Tagen bin ich aus Israel und Palästina zurückgekehrt. Die palästinensische Reisebegleiterin in Bethlehem erzählte meiner Reisegruppe folgende Geschichte: Kadra, so heißt die Palästinenserin und Christin, hatte mit unendlichem Aufwand eine Begegnung zwischen ihrer Familie und speziell ihrem Sohn und zwei jüdischen Jungen im gleichen Alter und in der gleichen Klasse zwischen Israel und Palästina organisiert, was auch gelang, wenn auch mit sehr großem Aufwand. Jahre später – nach der zweiten Intifada – durchbrachen christliche und aus Solidarität auch muslimische Frauen aus Bethlehem die Ausgehssperre am Ostermorgen. Frau um Frau reihte sich in die Prozession zur Geburtskirche in Bethlehem ein. Als die ersten Frauen unterwegs waren, fuhr auf einmal ein israelischer Panzer hinter den Frauen her – drohend seine Präsenz, die Stimmung war angespannt – alle fürchteten das Schlimmste, das in dieser Zeit alltäglich war. Die Frauen kamen jedoch in der Geburtskirche an und feierten den Ostergottesdienst. Nach dem Gottesdienst stellten sich die Frauen wieder zur Prozession auf und gingen langsam nach Hause. Wieder das gleiche Bild – der israelische Panzer fuhr wieder hinter ihnen her. Kadra brachte alle Frauen nach Hause – nichts geschah. Als sie in ihr eigenes Haus eintreten wollte, drehte sie sich um, voller Zorn und Ohnmacht gegen den Panzer, der nun direkt vor der Haustür stand – das Panzerrohr auf das Haus gerichtet. Schweigend standen sie sich gegenüber: die palästinensische Frau und der israelische Panzer. Auf einmal öffnete sich die Panzerluke und ein junger israelischer Soldat zeigte sich. Er nahm den Helm ab und sagte zu Kadra: *Hallo Kadra, ich bin es doch... wir, mein Bruder und ich, waren doch vor einigen Jahren bei Dir zu Gast und haben mit Deinem Sohn eine gute Zeit verbracht.* Die zweite Luke des Fahrers öffnete sich, und der Bruder kam zum Vorschein. Alle drei Menschen hatten Tränen in den Augen.

Ich möchte diese Geschichte aufnehmen, um dem Unterschied zwischen einer echten Begegnung und einem wahrnehmbaren Phänomen nachzuspüren. Die Begegnung ist moment- und auch leibhaft und das Phänomen ambivalent. Warum Martin Buber und Maurice Merleau-Ponty? Beide haben einen pointierten Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu sich selbst und zum Fremden, Anderen; die Absicht, dem Humanum nachzuspüren, verbindet beide, wenn sich auch ihre Antworten radikal unterscheiden. Dieser Vortrag gehört in das Programm der diesjährigen Woche der Brüderlichkeit, die das Motto hat: *In Verantwortung für den Anderen.* Ich will versuchen, dieses Motto als roten Faden durch den Vortrag zu beachten.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 8.3.2012 im Rahmen der Woche der Brüderlichkeit in den Räumen der Pädagogischen Hochschule Freiburg.

<sup>2</sup> Der Vortrag wurde sprachlich an das Aufsatzformat angepasst.

### 1. Einleitung und Überblick

Maurice Merleau-Ponty<sup>3</sup> (1908–1961) (vgl. Whiteside 1983) ist ähnlich wie Martin Buber kein schulbildender Philosoph gewesen und damit auch nicht vereinnahmbar für verschiedene Interessengruppen. Gleichwohl lässt sich bei ihm eine breite Rezeption der neuzeitlichen abendländischen Philosophie beobachten, vor allem der phänomenologischen Tradition nach Edmund Husserl.

Unter Phänomenologie<sup>4</sup> versteht man hierbei die Lehre von der Untersuchung der Erscheinungen im Unterschied zum Logos, der die Zugangsart zur Erkenntnis anders setzt. Die Phänomenologie ist also Lehre von den Erscheinungen. Edmund Husserl kann sagen: »Phänomenologie bezeichnet eine [...] deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene [...] Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen.« (<http://www.philolex.de/phaenome.htm>) (Möller, abgerufen am 28.03.2015) Husserl wollte die Phänomenologie durchaus wieder als erste Wissenschaft (*prima philosophia*) installieren, weil sie sich an den Sachen selbst orientierte. Wissenschaft sollte sich nach Meinung Husserls ausschließlich vom Offensichtlichen leiten lassen. Phänomenologie als Wissenschaft und damit auch Wesensschau des Vor-Gegebenen soll die voraussetzungslose Grundlage allen Wissens sein. Wahrheit ist nach ihrem griechischen Wortsinn in diesem Zusammenhang dann tatsächlich das offen vor den Augen Liegende: *alêtheia*. Das Bewusstsein des Menschen ist in dieser philosophischen Tradition auf einen Gegenstand oder einen Sachverhalt gerichtet, was die so genannte Intentionalität des Bewusstseins bedeutet. Merleau-Ponty<sup>5</sup> unterscheidet zwar Subjekt und Objekt, lässt sie aber

3 Zu Schriften von Maurice Merleau-Ponty in deutscher Übersetzung siehe die entsprechenden Einträge im Literaturverzeichnis dieses Artikels (vgl. Merleau-Ponty 1976, 1966, 1990, 2000b, 1975, 1994, 1984, 1973, 1993a, 1994b, 2000a); ebenso ausgewählte Sekundärliteratur (vgl. Bermes 2004; Whiteside 1983).

4 »Der Ausdruck bezeichnet eine erkenntnistheoretische Richtung, die als Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen die Phänomene, d. h. die beobachtbaren Sachen als solche wählt. Das Phänomen, die Erscheinung, wird dabei als die betreffende Sache selbst verstanden, also nicht im traditionellen Sinne gedeutet. Traditionell dient Phänomen als Begriff zur Bezeichnung der Erscheinung in Raum und Zeit, der eine transzendente Wirklichkeit zugrunde liegt, die selbst keine zeitliche und räumliche Formung aufweist. Erscheinungen sind Erscheinungen von etwas und verweisen somit auf einen Gegenstand, der seinen Ort jenseits der Erscheinungen hat. Anknüpfend an diese Bedeutung diente der Begriff der Phänomenologie ursprünglich zur Bezeichnung einer Theorie des Scheins, des Scheinbaren, gegenüber der es eine Theorie des Wahren und Wirklichen zu unterscheiden galt. Husserl, mit dessen Namen sich heute der Ausdruck Phänomenologie verbindet, verwendet das Wort dagegen zunächst in einem neutralen Sinne zur Bezeichnung einer deskriptiven Methode.« (Blume o. J.). Vgl. Auch die Referenzschrift von Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (vgl. Husserl 1913).

5 Merleau-Ponty wurde hauptsächlich von seiner Mutter, zu der er Zeit seines Lebens eine enge Bindung aufrecht erhielt, im katholischen Sinne erzogen. Er wurde ab 1926 mit Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Jean Hyppolite bekannt, nachdem er

gleichzeitig im Akt des Bewusstwerdens miteinander verbunden sein, denn dieser Akt legt die Sinnstiftung zurück in die Gegenstände und in die Konstitution der Sachverhalte und Dinge.

Das vorstellige An-sich der Dinge, das in Immanuel Kants Erkenntnistheorie noch eine große Rolle gespielt hat, wird in der phänomenologischen Tradition negiert und existiert insofern auch nicht.

Wichtig ist das, was einem vor Augen liegt.

## 2. Phänomenologische Annäherung

Die Welt hat ihre tatsächliche Struktur erst in der Wahrnehmung des Betrachtenden und entbehrt jeglicher sonstigen Möglichkeit. Für Merleau-Ponty ist deswegen der »gemeinte Leib« bzw. die Fleischlichkeit des Menschen als Ausdruck dessen zur Welt Seins von elementarer Bedeutung. Ihn beschäftigt diese Frage grundsätzlich, denn eine einheitliche Idee des Menschen und seines Seins existiert nicht (vgl. Bermes 2004, S. 12).<sup>6</sup>

Als sein erkenntnistheoretisches Hauptwerk gilt die »Phänomenologie der Wahrnehmung« (vgl. Merleau-Ponty 1966, frz. Originalausgabe 1945), in dem Merleau-Ponty die Phänomenologie der Leiblichkeit entwickelt. Darin beschäftigt sich Merleau-Ponty intensiv sowohl mit Husserl als auch mit Heidegger und bietet eine dritte Variante des menschlichen Daseins und dessen Beziehung zur Welt an. Die Konstitution des Subjekts vollzieht sich nach Merleau-Ponty nicht in der Intentionalität des Bewusstseins, wie es noch Husserl verstanden haben will, auch nicht im Sinn Heideggers, der das Dasein des Menschen als dessen in die Welt Geworfensein sieht, sondern ausschließlich in der Leiblichkeit des Menschen. Gegen die Dominanz des deutschen Idealismus und seine erkenntnistheoretischen Modelle, gerade in den drei Kritiken Immanuel Kants und damit auch gegen die einseitige Betonung der Kognition, lässt sich Merleau-Ponty auf die Zwei- oder Vieldeutigkeit des menschlichen Seins in der Welt ein und stellt damit das konkrete leibliche Zur-Welt-Sein des Menschen in den Vordergrund seiner Überlegungen.

---

### Fortsetzung Anm. 5

1924 seine Schullaufbahn mit dem »baccalauréat« abgeschlossen hatte. 1930 legt er seine Agrégation in Philosophie ab. Er wird dabei vor allem durch Leon Brunschvicgs und Henri Bergsons Schriften beeinflusst. Aber auch Emile Bréhier und Jean Laporte prägen ihn. Von 1931–1935 wird Merleau-Ponty Lehrer in Beauvais und Chartres. Danach folgt 1935–1939 eine Arbeit als Repetitor an der Ecole Normale Supérieure. In dieser Zeit 1935–1937 arbeitet er auch an der Zeitschrift *Esprit* mit und hört 1935 Hegel-Vorlesungen bei Alexandre Kojève und beginnt mit dem Studium von Karl Marx. Von 1939–1940 arbeitet Merleau-Ponty als Philosophielehrer an verschiedenen Gymnasien in Paris und promoviert 1945. Danach schließt sich eine Universitätslaufbahn in Lyon an. Von 1949–1952 arbeitet er als Professor für Kinderpsychologie und Pädagogik an der Sorbonne. 1952 wird Merleau-Ponty Professor für Philosophie am berühmten Collège de France. 1955 Bruch mit Jean Paul Sartre und Simone de Beauvoir. 1959 verstärkte Arbeit an *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, welches er nicht mehr abschließt. Am 3. Mai 1961 stirbt Merleau-Ponty unerwartet (de.Wikipedia.org/wiki/Maurice\_Merleau-Ponty).

<sup>6</sup> Eine ähnliche Bemerkung findet sich bei Max Scheler (vgl. Scheler 1928, S. 11; auch in: Ders., Ges. Werke, Band 9).

Der Leib ist der Begriff für den Ort des Menschen in der Welt. »Endlich ist mein Leib für mich so wenig nur ein Fragment des Raumes, dass überhaupt kein Raum für mich wäre, hätte ich keinen Leib« (ebd., S. 127). Merleau-Ponty zieht daraus den Schluss: Weil wir Leib sind, haben wir Raum. Damit ist z.B. die Geometrie »nur« eine Folge einer »Einschränkung« unser lebensweltlichen Raumbeziehung.

Die entscheidende Eigenschaft des Leibes als Mittel der Weltvermittlung ist nicht sein Dasein, sondern sein Gerichtetsein auf den Leib der Welt. Merleau-Ponty denkt diese Eigenschaft einmal als Bezugspunkt eines Prozesses und als Ausgangspunkt einer Relation. Leiblichkeit wird dann bei Merleau-Ponty zur Bedingung eines Dialogs.

Geist und Körper sind bei Merleau-Ponty Rezeptionsorgane im Dienst der Wahrnehmung. Am Ende von *Phänomenologie der Wahrnehmung* schreibt er.:

»Unser Vorhaben war es, die Verhältnisse zwischen Bewusstsein und Natur, zwischen Innerem und Äußerem zu verstehen; oder auch, anders ausgedrückt, die Perspektive des Idealismus, in der nichts ist, es sei denn als Gegenstand für das Bewusstsein, in Verhältnis zu setzen zur Perspektive des Realismus, der gemäß alles Bewusstsein verwoben ist ins Geflecht der objektiven Welt und der Geschehnisse an sich; oder endlich, nochmals anders ausgedrückt, zu begreifen, wie es kommt, dass Welt und Mensch zweierlei Weisen der Forschung zugänglich sind, der erklärenden und der reflexiven.« (Ebd., S. 487)

Die Brücke und gleichzeitige Grenze zu Martin Bubers Denken liegen auf der Hand: Was beide verbindet, ist die Unmittelbarkeit des Eindrucks, was bei Buber allerdings zu einer echten Begegnung werden kann und nicht nur zu einer Ich-Es-Beziehung, also einer verobjektivierenden Beziehung. Aber auch das wäre beiden gemeinsam, dass die Positionierung zur Welt und zu den Dingen eine Distanz zu denselben bedingt und bei Merleau-Ponty tatsächlich den Leib in seiner Leiblichkeit voraussetzt.

### 3. Dialogisches Denken

Martin Buber ist genauso schwer einzuordnen: Er war Philosoph und Soziologe, Kulturanthropologe, Pädagoge, Politikwissenschaftler, aber immer ein bewusst jüdischer Mensch, ohne sich auf eine bestimmte Spielart des Judentums festzulegen. Warum sollen wir uns aber mit diesem Menschen beschäftigen? Attraktiv für uns Heutige, auch ein dreiviertel Jahrhundert nach Erscheinen von *Ich und Du* ist Bubers Ich-Du-Philosophie.

Buber geht es dabei immer um den Menschen, um den Einzelnen, der einem anderen Menschen oder anderen Menschen und Gott begegnet. Begegnung ist nur möglich, wenn man um sich selbst und um die Fremdheit des Anderen weiß. Begegnung kann sich nur ereignen, wenn das Geheimnis des Anderen bewahrt bleibt, aber man sich begegnen will ohne jeden Vernutzungsaspekt. Nur wirkliche Personen, so Buber, können am Leben anderer teilnehmen und teilhaben. Begegnung ist anders als bei Merleau-Ponty nicht auf Erkenntnis hin zielgerichtet, sondern geschieht und in ihr ereignet sich dann etwas Göttliches.

In der vielzitierten chassidischen Geschichte von Rabbi Sussja (vgl. Erzählungen der Chassidim, S. 394) sagt dieser am Schluss: »In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: ›Warum bist du nicht Mose gewesen?‹ Man wird mich fra-

gen: ›Warum bist du nicht Sussja gewesen?‹ Ein Ich kann ich aber nur am Du, in der Begegnung mit dem Du werden: Ich werde am Du. Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung. Das Gegenteil von Begegnung ist die Nicht-Begegnung, die Ver-gegnung, wie Buber sagt, d. h., sich nicht wirklich wahrnehmen, den Anderen allein lassen. Dialog bleibt also ein Wagnis, kann gelingen und kann scheitern. Dialog fällt einem nicht zu, sondern bedeutet harte, kontinuierliche Arbeit. Zentrale Denkkategorie in Bubers Denken ist das Grundwort oder die Grundbeziehung zwischen Ich und Du, das man nicht abstrakt, sondern nur in Begegnung erfährt; Begegnung hat hier das Moment des Innewerdens (vgl. Zwiesprache, S. 153), das sich wie folgt charakterisiert:

Der Andere wird unmittelbar wahrgenommen, ohne dass er sofort einem äußeren Referenzrahmen zugewiesen oder dass er verglichen wird (vgl. Ich und Du, S. 12). Zwischen dem Ich und Du steht kein Drittes, auch kein Begriff, kein Vorwissen, keine Phantasie, »kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme« (ebd., S. 15). Der Andere ist mir unmittelbar präsent und gegenwärtig als Anderheit. Der Machtaspekt gehört in dieser Fassung gerade nicht zum tragenden Inventar einer gelingenden Ich-Du-Beziehung.

Sein Denken kreiste nun um die Frage, wie im Alltag und in dieser Unmittelbarkeit des Lebens von Gott gesprochen werden könne. Buber entdeckte, dass von Gott nur vom Menschen her gesprochen werden kann (und damit markierte er gemeinsam mit anderen die so genannte anthropologische Wende in der Theologie).

Buber begann, das Leben des Menschen als Leben in Beziehung zu beschreiben. Gott, der von den Menschen seit jeher als ihr ewiges Du angesprochen wurde, für ihn auch ohne Frage der Gott des Ersten Testaments, wird von ihm als des Menschen Partner angesehen, der den Menschen anspricht durch die Dinge und Wesen, die er ihm ins Leben schickt; und der Mensch antwortet durch sein Handeln an diesen Dingen und Wesen.

Bubers philosophisches Hauptwerk, *Ich und Du* (erschienen 1923), ist anders, als wir uns vielleicht philosophische Bücher vorstellen: In einer dichterischen, sogar suggestiven Sprache umfasst Buber sein Thema, das er nicht treffen kann, ohne es zu zerstören (vgl. Begegnung, S. 58 ff.). Es ist selber mehr der Anfang zu einem Gespräch als eine philosophische Analyse. Als ich zum ersten Mal darin las, hatte ich den Eindruck, hier eine Sprache zu finden für etwas, das ich seit je gewusst hatte. Und so will möglicherweise das Buch gelesen werden, offen für einen Dialog, der das Buch als Partner betrachtet und nicht als Ding. Buber schreibt in *Ich und Du* (vgl. S. 3) Folgendes:

»Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.

Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.

Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare.

Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du.

Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann.

Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.

Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein anderes als das des Grundworts Ich-Es.

Grundworte sagen nicht etwas aus, was außer ihnen bestünde, sondern gesprochen stiften sie einen Bestand.

Grundworte werden mit dem Wesen gesprochen.

Wenn Du gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaars Ich-Du mitgesprochen.

Wenn Es gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaars Ich-Es mitgesprochen.

Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.

Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden« (Das dialogische Prinzip, S. 7).

Diese Grundworte werden also nicht mit den Lippen gebildet, sondern entsprechen der Haltung, die der Mensch zu seiner Welt einnimmt: Das Grundwort Ich-Es gehört zur Welt als Erfahrung, der Tätigkeiten, die ein Etwas zum Gegenstand haben. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung. Buber sieht die Welt der Beziehung in drei Sphären: dem Leben mit der Natur, mit den Menschen, mit den geistigen Wesenheiten. Im Unterschied zu Merleau-Ponty betont Buber gerade nicht die Leiblichkeit des Menschen, sondern die Beziehungsfähigkeit und das Potenzial gelingender Beziehungen.

#### 4. Die Dimension des Leibes

Der Unterschied zwischen dem Denken Bubers und Merleau-Pontys wird an dieser Stelle offensichtlich: Buber akzentuiert die Begegnung zwischen einem Ich und Du und damit den relationalen Charakter, während Merleau-Ponty vom Phänomen der Leiblichkeit her denkt.

Zwar stimmt Merleau-Ponty der Kantischen Formulierung zu, dass alle Erkenntnis mit der *Erfahrung* anfangt (siehe Kant 1983, S. 45 [KrV B 1]), erweitert aber das *Cogito* um ein Ich kann überhaupt denken aufgrund der Leiblichkeit des Leibes, der die Voraussetzungen für Sprache und Beziehungsaufnahme bildet.

Es geht ihm aber nicht darum, menschliches Wissen auf Empfindung zu reduzieren, sondern an den Entstehensort, die Geburtsstätte des Wissens zu gelangen (vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 50). In diesem Zusammenhang spricht Merleau-Ponty von einer fungierenden Intentionalität, die in einer Welt geschieht, die vor jeder Analyse existiert. An dieser Stelle könnte Buber zustimmen, denn die echte Begegnung geschieht vor jedem erkenntnismäßigen Zugriff auf Welt, der seinerseits aber die Beziehung ändert. Das Begegnen bei Merleau-Ponty wird von einem Subjekt vollzogen, »das immer schon in die Welt verwoben ist, das immer schon in der Welt engagiert ist.« (Bermes 2004, S. 59) Der menschliche Körper ist nicht nur ein sinnliches Objekt der Welt, sondern auch in dieser Welt sinnstiftend, weil er Teil der Welt ist. In *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 215, auch Ders. 2000b) sucht Merleau-Ponty nach den ontologischen Grundlagen des Leibes und seines Ausdrucks und findet diese in der Kategorie »Fleisch«, wobei das Fleisch nicht auf einen Menschen beschränkt ist, sondern die gesamte fungierende Welt umfasst (vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 158). Statt des Leibes tritt das »Fleisch«, von Merleau-Ponty »*chair*« genannt, in den Mittelpunkt, wobei hier der Begriff »Fleisch« ausdrückt, dass der Philosoph auf der Suche nach einer ursprünglichen, nicht vermittelten Erfahrung ist. Merleau-Ponty geht dabei von einem Chiasmus (Verflechtung) von Leib und Welt im Fleisch (*chair*) aus: »die gesehene Welt ist nicht ›in‹ meinem Leib, und mein Leib ist

letztlich nicht ›in‹ der sichtbaren Welt: als Fleisch, das es mit einem Fleisch zu tun hat, umgibt ihn weder die Welt, noch ist sie von ihm umgeben. [...] Es gibt ein wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.« (Ebd. S. 182)

In dieser Doppeldeutigkeit des Leibes sucht Merleau-Ponty nun die transzendenten Motive selbst aufzuweisen, d. h. der Leib wird zum Ursprungsort von Subjekt und Objekt, Ich und Du, Ich und Welt. Der Leib begrenzt unsere Erkenntnis und macht sie so erst möglich: »Als die Welt sehender oder berührender ist so mein Leib niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden. Weil er das ist, wodurch es Gegenstände überhaupt erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals »völlig konstituiert zu sein.« (Merleau-Ponty 1966, S. 117) Merleau-Ponty wendet sich hier von der Position des fremden Zuschauers ab, was seiner Meinung nach die Transzendentalphilosophie Kants versucht; er schaut nicht mehr auf die Wahrnehmung in statu nascendi, sondern entwickelt die Strukturen der Wahrnehmung direkt aus dem Akt des Wahrnehmens (vgl. Bermes 2004, S. 77). Der Leib wird nur dann verstanden, wenn ich seine Funktionen vollziehe und nur in dem Maß, wie ich mich selbst der Welt zuwende, nicht die verobjektivierende Sicht und Haltung lässt Verstehen zu:

»Ich kann von ihr nicht auf Abstand Kenntnis nehmen. Was es mit ihr [Struktur der Wahrnehmung, Zusatz WS] auf sich hat, kann ich nur erraten, indem ich den Leib als Objekt partes extra partes zur Seite lasse und mich einlasse auf diesen meinen jetzt wirklich erfahrenen Leib: darauf z.B., wie meine Hand, den Reizen zuvorkommend, den Gegenstand, den sie berührt, schon umfasst und in sich die Gestalt schon vorzeichnet, die ich wahrnehmen werde. Die Funktion des lebendigen Leibes kann ich nur verstehen, indem ich sie selbst vollziehe, und in dem Maße, in dem ich selbst dieser einer Welt sich zuwendende Leib bin.« (Merleau-Ponty 1966, S. 99)

### 5. Leib und Mimesis<sup>7</sup>

Welche Rolle der Leib und hier dann auch im Sinn Körper spielen kann, wird am Beispiel des Sports deutlich.<sup>8</sup> Ich will dazu die Denkfigur der Mimesis einführen. Unter Mimesis will ich dabei folgenden Sachverhalt verstehen: »(griech.) Nachahmende Darstellung der Natur [...] durch [...] Ausdrucksweisen. Der Begriff verweist auf die Bedeutung von ›zur Darstellung bringen‹, aber auch von ›sich ähnlich machen‹ und wird dadurch für pädagogische Prozesse relevant. Durch ›mimetische Kompetenz‹ wird ein Zusammenspiel und eine daraus hervorgehende Verständigung zwischen Menschen [...] ermöglicht.«<sup>9</sup>

Wenn der Leib das Zur-Welt-Sein des Menschen bedeutet, dann ist Sport Inszenierung der Endlichkeit des Menschen bzw. dessen Leibes und Körpers oder als gleichzeitige Inszenierung möglicher Wirklichkeiten und Zugänge zu diesen Wirklichkeiten. Das wiederum bedeutet, dass Sport und Spiel (vgl. Wolf-Withöft 2000)

---

7 Siehe dazu auch Schwendemann 2005, 2004, 1998, 1996; Gebauer 2004; Gebauer/Wulf 2003, 1998, 1998a.

8 Siehe dazu vor allem Grupe/Huber 2000a; Grupe/Huber 2000b; Grupe 1987

9 Die Definition findet sich im Lexikon von <http://www.socioweb.de/#> (abgerufen am 23.03.2006) und zum Begriff Mimesis siehe die Monographie von Metscher (2004).

stabile Ich-Konzeptionen als Kommunikationsprozess und innerhalb eines Kommunikationsprozesses fordern. Sport und Spiel können Komplementärsituationen zur sonstigen sozialen Wirklichkeit erzeugen, die auf Teilnehmende stabilisierend einwirken können. Sport und Spiel sind in ihrer mimetischen Präsenz und Performanz zugleich auch Möglichkeiten, anthropologische Grundsituationen, wie sie z.B. in vielen biblischen Konfliktgeschichtenzutage treten, wahrzunehmen und im Sinn des Wortes durchzuspielen und Lösungen auszuprobieren (vgl. Schröer 1985, S. 512; Moltmann 1981).

Der Erwerb sozial-kommunikativer Fähigkeiten und auch des praktisch-ethischen Wissens ist in den beschriebenen mimetischen Prozessen notwendig und zugleich nötig, denn die Kompetenz, innerhalb menschlicher Sozialgebilde handeln zu können, wird in mimetischen Prozessen oder Lernprozessen erworben (vgl. auch Girard 1972).

Die performative Seite sozialen Handelns muss als eine eigenständige Dimension des Gesellschaftlichen verstanden werden. »Die Effekte solchen Handelns sind doppelt: sie bestärken das Ich, das sich als weitgehend autonom erfährt, und sie intensivieren die Beziehungen zu anderen Welten und Personen, sie binden also das Individuum fester in die Gesellschaft ein.« (Gebauer/Wulf 1998a, S. 12) Das Wichtige in spielerischen und sportlichen Handlungen ist nicht die Gleichheit der Akte, sondern die Prozesse, in denen eine sinnstiftende und sinnerfüllte Gemeinschaft zwischen den Agierenden hergestellt wird (Wittgenstein 2001, §66). Die Prozesse des Sports sind in erster Linie gezielte Bewegungen, und Bewegungen sind das Medium, in denen Menschen an den Welten anderer teilnehmen und selbst Teil ihrer Gesellschaft werden. Sie erzeugen Verbindungen, bilden Ketten von gegenseitig sich verändernden Welten.

In ihnen überlagern sich das Natürliche und das Gesellschaftliche, das Individuelle und das Allgemeine.

Sport und Spiel erzeugen also Welt als Gemeinschaft, die theologisch bedeutsam ist, weil sich in ihr das gemeinschaftsstiftende, zur Gemeinschaft befähigende, versöhnende Handeln repräsentiert, denn der Bezug ist der andere, fremde Mensch.

Das Dialogische, den Charakter der Begegnung, die Bewegung Aufeinanderzu lässt sich also durch Mimesis nachvollziehen. Deutlich wird das im Spiel und im Sport. Die Mimesis im Spiel ermöglicht m. E. einen Zugang sowohl zur dialogischen Relation bei Ich und Du (Buber), als auch einen Zugang zu Leib und Welt (Merleau-Ponty).

## 6. Gemeinschaft zwischen dem Ich und dem Fremden

Gemeinschaft zwischen dem Ich und dem Fremden konstituiert sich mittels der Bewegung auf andere zu im Zwischen der Subjekte, also im Leib der Welt. Ich und Du und das Problem des Zwischen sind scheinbar Perspektiven, die man verkürzt individualistisch nennen könnte, es aber in Wirklichkeit nicht sind; gleichwohl bleibt im Zwischen ein Geheimnis, das sich dem denkenden Zugriff verweigert. Das Geheimnis des Zwischen Du und Ich ist ein dynamisch sich verändernder Raum, an dessen Rändern sich unabhängige und schöpferische Energie des jeweils handelnden Ich als Individualität ausdrückt. Das Zwischen hängt von den Interaktionen der Beteiligten ab und von der Art und Weise der Interaktion: ob sie das Geheimnis des Anderen bewahrt oder ob sie das Du zum Es vergegenständlicht und ver-

objektiviert. Das Hin- und Her-Oszillieren zwischen Ich, Du und Es muss als Prozess verstanden werden, indem ein Mensch sich fragt, wer er geworden ist oder auch wer er sein mag. Nur Kommunikation in Form von Sprache hält die Dynamik des Zwischen aus und befähigt Menschen, der Vergegenständlichung des Anderen zu widerstehen und damit auch der Instrumentalisierung und Kolonisierung des Ichs des Anderen. Wie im Zwischen kommuniziert wird, ist Teil religiöser Botschaft, ob Würde, Einzigartigkeit und Gottebenbildlichkeit des Anderen ernst genommen werden. Martin Buber kann sagen: »Die wahre Anrede Gottes weist den Menschen in den Raum der gelebten Sprache, wo die Stimmen der Geschöpfe aneinander vorübertasten und eben im Verfehlen den ewigen Partner erreichen.« (Das dialogische Prinzip, S. 161) Der Raum des Zwischen ist von Buber durchaus als Raum der Anrede und des Zuspruchs im Sinn des Wortes verstanden worden; bei Merleau-Ponty ist Sprache als Bedingung der leiblichen Performance konstituierend.

Im Bereich des Zwischen Du und Ich konstituiert sich mittels Kommunikation der Raum der Würde, aber auch des Aushaltens des Anderen, im strengen Sinn Toleranz, nämlich das Ertragenmüssen des Anderen in seiner Andersheit. Gleichzeitig treffen im Raum des Zwischen verschiedene Konstruktionen von Sinn und Erzählung aufeinander, die im besten Fall Begegnung öffnen, im schlechten Fall im verobjektivierbaren Informationswissen über das Sinnkonstrukt des Anderen stecken bleiben. Der Raum des Zwischen ist der Raum der dialogischen Grundbewegung, d. h. die Hinwendung des Ich zum DU, d. h. die handelnden Personen bekommen Gegenwart und halten dieser sich konstituierenden Wirklichkeit Stand. Allein in dieser Bewegung im Bereich des Zwischen ereignet sich Gemeinschaft als Beieinandersein, als ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber (vgl. Zwiesprache, S. 185).

Wie im Raum des Zwischen kommuniziert wird, wirkt sich auf den Selbstbezug des Ich, auf die Beziehung zwischen dem Ich und dem ewigen Du, und auf die Beziehung zwischen Ich und Du, Ich und Es aus. Das Ich existiert letztlich nur in einer narrativen Existenz, in der einzelnen biografischen Elementen Sinn zugeschrieben wird. »Selbstverantwortung«, so Buber, existiert nur, »wenn es die Instanz gibt, vor der ich mich verantworte, und ›Selbstverantwortung‹ hat nur dann Realität, wenn das ›Selbst‹, vor dem ich mich verantworte, in das Unbedingte durchsichtig wird« (ebd., S. 165). Kommunikative und narrative Identität des Ich im Raum des Zwischen kann nicht wie ein Besitz oder Habitus erworben werden, sondern muss an dem Prozessgeschehen des Zwischen teilhaben: »Wir müssen uns nicht gefunden haben, um zu leben, sondern wir leben, um uns zu finden.« (Luther 1992, S. 151).

### **7. Narrative Identität**

Letztlich ist es die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die zu einem kommunikativen, prozessuralen, narrativen Identitätsverständnis des Ich anstiftet und auf Befreiung der Subjektivität hofft. Die Identität des Ich im Raum des Zwischen lässt sich dann gerade nicht als Einheit, Geschlossenheit, Abtrennung, Ganzheit sehen, sondern als Bewegung in der Zerrissenheit, Fragmentierung und Widersprüchlichkeit und im Angewiesensein auf das ewige DU. Das Ich hält in dieser Bewegung die Differenz zum DU aus und das Bewusstsein für die Differenz wach, ohne den Sireningesängen der Differenz und des Unterschieds zu erliegen, wenn der Andere

auf Differenz und Andersheit festgelegt wird. In den Endlichkeitserfahrungen, in den Widersprüchen, in der Vergänglichkeit des Lebens wird der Mensch in seiner ganzen Existenz auf den letzten Sinn verwiesen, auf Gott. Religiöses Lernen, gerade im Sport und im Spiel, und Kommunizieren will genau dieser Fraglichkeit auf die Spur kommen und nicht in die Uniform des stabilisierenden, legitimierenden, bestätigenden, überhöhenden Konstrukts von Sinn schlüpfen. Buber kann sagen: »Ich sage Ja zu der Person, die ich bekämpfe, partnerisch bekämpfe ich sie, ich bestätige sie als Kreatur und als Kreation, ich bestätige auch das mir entgegen Stehende als das mir gegenüber Stehende.« (Elemente, S. 283)

Ein derartiges religiöses Lernen im Raum des Zwischen zielt nicht auf ein ein-dimensionales Selbst- und Weltverständnis, sondern auf intellektuelle Mehrperspektivität und nimmt Fraglichkeit als Impuls der Kommunikation auf. Zur Anstrengung wird diese Fraglichkeit vor allem im interreligiösen Kontext. Abzuwehren sind der Schein von Begegnung, die Eindimensionalität und die Unzulänglichkeit der Wahrnehmung, der es an Wahrhaftigkeit und Mut fehlt, auf den Anderen sich hinzubewegen.

Im Sport und im Spiel modelliert sich die geschöpfliche Körper-Seele-Einheit des Subjekts als Einkörpern sozialer Strukturen (vgl. Gebauer/Wulf 1998a, S. 49). Fast könnte man mit Merleau-Ponty sagen: Zwischen Zuschauenden und Aktiven besteht im Spiel und im Sport eine Fläche des Kontakts (vgl. Merleau-Ponty 1964, S. 324). Zwischen Zuschauendem und Aktivem besteht ein Weltbezug, besteht soziale Mimesis durch den performativen Charakter sowohl der sportlichen Aktivität selbst als auch durch die Gemeinschaft bildende Funktion des Sports, auch wenn die Gemeinschaft unter den Zuschauenden und Teilnehmenden temporär oder räumlich begrenzt bleibt (vgl. Gebauer/Wulf 2003, S. 102; Grupe/Huber 2000a).

### 8. Der Leib und der Andere

»Mein Leib ist da, wo er etwas zu tun hat.« (Merleau-Ponty 1966, S. 291) der sich so verhaltende Leib zeichnet sich durch eine Zuwendung zur Welt aus, er ist zur Welt hin ausgerichtet. Die tatsächliche, wirkliche, zuhandene Welt wird von Merleau-Ponty nicht in Bewusstseinsakte aufgelöst, sondern ist ein stetiges zur Welt-Werden, sie ist der latente Horizont unserer Erfahrungen: »So konnte das Phänomen der Ständigkeit des eigenen Leibes[...] bereits zu einem Begriff des Leibes nicht als Gegenstandes der Welt, sondern als Mittel unserer Kommunikation mit der Welt führen, wie auch zu einem Begriff der Welt selbst nicht als Summe determinierter Gegenstände, sondern als des latenten Horizonts all unserer Erfahrung, der in gleicher Weise allem determinierenden Denken zuvor unaufhörlich schon gegenwärtig ist.« (Ebd., S. 118) Der andere wird nur dem objektiven Denken zum Problem (vgl. ebd., S. 400), weil hier unbewohntes Denken vorausgesetzt wird. Der Leib ist aber nicht unbewohnt, nicht unbehaust und der Andere steht nicht vor mir weder in der Weise des Ansichseins und auch nicht in der Weise des Fürsichseins. Mein Leib und der Leib der Welt sind indes durch funktionelle Relationen verknüpft, denn

»die Welt, die ich habe, ist ein unvollendetes Individuum, und ich habe sie durch meinen Leib hindurch, der das Vermögen dieser Welt ist; ich verfüge über die Stellung der Gegenstände durch die meines Leibes und umgekehrt über dessen Stellung durch die Gegen-

stände, nicht aber in der Art einer logischen Implikation und nach der Bestimmung einer unbekanntem Größe ..., sondern in einer wirklichen Implikation, insofern nämlich mein Leib Bewegung auf die Welt zu ist und die Welt Stützpunkt meines Leibes.« (Ebd., S. 401)

Der Andere ist eben deswegen für mich offen und transparent, weil ich mir selbst nicht transparent bin, denn sonst müsste ich ja objektiver Gegenstand meines Bewusstseins sein, d.h., die Erfahrung des Dialogs konstituiert zwischen dem Anderen und mir einen gemeinsamen Boden (vgl. ebd., S. 406). Ich bleibe zum Anderen und zur Welt offen, wenn ich beides nicht verobjektiviere und so mein Bewusstsein absolut setze, was aber allein durch Wahrnehmung geschehen kann. Nur so kann jetzt im Unterschied zu Buber Merleau-Ponty das Zwischen als Inter-subjektivität beschreiben, »indem er von der Wirklichkeit zwischenleiblichen Verhaltens und der faktischen Kommunikation ausgeht« (vgl. Bermes 2004, S. 98), d. h. Merleau-Ponty rettet den Anderen als Anderen, indem er dessen Zugänglichkeit zeigt.

### 9. Ambiguität

Neben dem Leib und Leiblichkeit spielt der Begriff der Ambiguität in der Philosophie Merleau-Pontys eine entscheidende Rolle; zwischen Subjekt und Objekt schiebt sich ein Zwischenbereich, der als Leib der Welt bei Merleau-Ponty bezeichnet wird und die Möglichkeit der Selbstreflexion des Menschen bedingt. »Der Mensch steht der Welt nicht gegenüber, sondern ist Teil des Lebens, in dem die Strukturen, der Sinn, das Sichtbarwerden aller Dinge gründen.« (Merleau-Ponty 1994). Merleau-Ponty verdeutlicht diesen Zusammenhang zwischen Leib, Leiblichkeit und Leib der Welt am Beispiel sich berührender Hände oder auch sich selbst berührender Hände. Da wir für uns weder reines Bewusstsein sind, denn dann würden wir uns gänzlich in unserer Fülle wahrnehmen, noch reines Ding, denn dann würden wir gänzlich in dem aufgehen, was wir sind, ist unser Sein oszillierend beides, wie die Erfahrung des Berührens des Berührten zeigt. Zwar umfassen wir unsere eigene Hand, erfassen sie aber nicht zur Gänze. Der Leib ist deshalb nach Merleau-Ponty doppeldeutig, weil er weder ein reines Ding noch reines Bewusstsein ist. Der Leib der Welt ist das Geheimnis der Erkenntnis, denn das Sein entzieht sich und zeigt sich nicht in seiner Fülle und wir sind an die Grenze der Wahrnehmung gebracht. Das Unsichtbare, d. h. die Fülle des Seins, ist nach Merleau-Ponty nicht das Nicht-Gesehen des Seins, also seine Entbergung, sondern seine grundsätzliche Verborgenheit. Beim Sehen können wir als Menschen nur eine oder vielleicht mehrere Perspektiven einnehmen, sind aber gänzlich unfähig, den Gegenstand in allen Perspektiven gleichzeitig zu sehen. Ein derart wahrgenommener Gegenstand ist nicht denkbar.

Sowohl Buber als auch Merleau-Ponty akzentuieren eine Bewegung von Personen aufeinander zu. Merleau-Ponty versucht nun das Ereignis des Zwischen als Phänomen der Leiblichkeit zu fassen, während Buber sich nicht auf die Gestaltung des Zwischenmenschlichen konzentriert, sondern auf dessen Rahmen. Hierzu gehören die Achtsamkeit des Ich vor dem DU und die Differenz von Ich und Du und Ich und ES.

Das Zwischen ist in der Buberschen Denkrichtung etwas anderes als das Soziale (vgl. Elemente, S. 272). Das Zwischen bei Buber ist der Raum des Nicht-Objekt-Seins; während Merleau-Ponty gerade das Leibliche als das Objektive betont.

## Literatur

- Christian Bermes: *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. Hamburg: Junius 2. Aufl. 2004.
- Thomas Blume: Phänomenologie. In: *UTB-Online-Wörterbuch Philosophie*. O. J.
- Martin Buber: Elemente des Zwischenmenschlichen. In: Ders., *Das dialogische Prinzip*, a. a. O.
- : *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 4. Aufl. 1979.
- : *Urdistanz und Beziehung*. (Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie, Bd. 1) Heidelberg: Lambert Schneider 4., verb. und erw. Aufl. 1978.
- : *Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben*. Heidelberg: Lambert Schneider 3. Aufl. 1978.
- : *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 4. Aufl. 1986.
- : *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich: Manesse-Verlag 12. Aufl. 1996.
- : *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam 2006.
- Gunter Gebauer: Der Held, der Heilige, der Athlet. In: *Kunst und Kirche*. 2, 2004, S. 57–62.
- /Christoph Wulf: *Spiel, Ritual, Geste: mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1. Aufl. 1998a.
- /–: *Mimesis: Kultur, Kunst, Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2. Aufl. 1998.
- /–: *Mimetische Weltzugänge: soziales Handeln, Rituale und Spiele, ästhetische Produktionen*. Stuttgart: Kohlhammer 2003.
- Rene Girard: *La violence et le sacré*. Paris: Grasset 1972.
- Ommo Grupe: *Sport als Kultur*. (Texte + Thesen) Zürich: Edition Interfrom 1987.
- Ommo Grupe/Wolfgang Huber (Hrsg.): Sport als Kult – Sport als Kultur. In: *Zwischen Kirchturm und Arena: Evangelische Kirche und Sport*. Stuttgart: Kreuz Verlag 2000a, S. 15–28.
- /– (Hrsg.): *Zwischen Kirchturm und Arena: Evangelische Kirche und Sport*. Stuttgart: Kreuz Verlag 2000b.
- Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bände I und II*. Halle/Den Haag: Nimeyer/Martinus Nijhoff 1913.
- Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. (Werke in zehn Bänden, Bd. 3–4) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- Henning Luther: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius-Verlag 1992.
- Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible / suivi de Notes de travail*. Hrsg. von Claude Lefort. (Bibliothèque des idées) Paris: Gallimard 1964.
- : *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Hrsg. von C F Graumann/J Linschoten. (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, Bd. 7) Walther de Gruyter 1966.
- : *Vorlesungen I. Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*. Herausgegeben und übersetzt von A. Métraux. Berlin: de Gruyter 1973.
- : *Die Abenteuer der Dialektik*. Übers. von Alfred Schmidt und Herbert Schmitt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
- : *Die Struktur des Verhaltens*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch ein Vorwort von Bernhard Waldenfels. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen) Berlin/New York: De Gruyter 1. Aufl. 1976.
- : *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Eingeleitet und aus dem Französischen übersetzt von H. W. Arndt. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1984.

- : *Humanismus und Terror*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Athenäum 1990.
- : *Die Prosa der Welt*. Herausgegeben von Claude Lefort. Aus dem Französischen übersetzt von Regula Giuliani. Einleitung von Bernhard Waldenfels. München: Fink 2. Aufl. 1993a.
- : *Das Sichtbare und das Unsichtbare: gefolgt von Arbeitsnotizen*. Hrsg. von Lefort Claude. München: W. Fink 2. Aufl. 1994.
- : *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*. Herausgegeben und mit Vorwort von Bernhard Waldenfels. Aus dem Französischen von A. Kapust und B. Liebsch. München: Fink 1994b.
- : *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France, 1956–1960*, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von D. Séglard, übersetzt von M. Köller. München: Fink 2000a.
- : *Sinn und Nicht-Sinn*. München: Fink 2000b.
- Thomas Metscher: *Mimesis*. Bielefeld: Transcript 2. Aufl. 2004.
- Peter Möller: Artikel Phänomenologie. o. J. <http://www.philolex.de/phaenome.htm> [28.03.2015].
- Jürgen Moltmann: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. (Kaiser-Traktate, Bd. 2) München: Kaiser 6. Aufl. Aufl. 1981.
- Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Reichl 1928.
- Henning Schröer: Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. In: *Evangelische Theologie*. 45, 6 1985, S. 500–515.
- Wilhelm Schwendemann: *Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie*. (Arbeiten zur Theologie, Bd. 83) Stuttgart: Calwer 1996.
- : Sport und Soziale Arbeit als Gabe und Aufgabe des Menschen? Theologische und anthropologische Gedanken. In: *Sport und soziale Arbeit: Ergebnisse des Werkstattgespräches am 22. und 23. September 1997 in der Evangelischen Akademie Bad Boll*. Hrsg. von Norbert Fessler/Peter. Becker. (Materialien zu Sport und Bewegung: Sozialerzieherische Funktionen des Sports) Schorndorf: Hofmann 1998, S. 23–36.
- : »Es kommt auf das Menschenbild an« – Einige Bemerkungen zum christlichen Menschenbild und Sport. In: *Sport und soziale Arbeit. Ein Modellprojekt der Evangelischen Fachhochschule Freiburg der Südbadischen Sportschule Steinbach und der Badischen Sportjugend Freiburg*. Hrsg. von Bernd Seibel. Münster: Lit-Verlag 2004, S. 34–40.
- : Sport und Spiel in der Kirchlichen Jugendarbeit – Überlegungen zur Brückenfunktion von Sport in der kirchlichen Jugendarbeit. In: Ders.: *Kirchliche Jugendarbeit und Sport*. Münster: Lit-Verlag 1. Aufl. 2005.
- Kerry Whiteside: The Merleau-Ponty Bibliography: Additions and Corrections. In: *Journal of the History of Philosophy*. 21, 1983, S. 105–201.
- Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Hrsg. von Joachim Schulte/Heikki Nyman. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2001.
- Susanne Wolf-Withöft: Artikel Sport II. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard (Theologe) Krause/Gerhard (Bischof) Müller. (Bd. 31) Berlin: de Gruyter 2000, S. 677–683.