»Verstehst du auch, was du liest?« (Apg 8,30) Religiöse Erwachsenenbildung mit literarischen Texten

Georg Langenhorst

Kaum zu übersehen: Der Ästhetik-Begriff boomt! Die Zahl der theologischen und religionspädagogischen Publikationen, die mit dem Ästhetik-Begriff operieren und sich dadurch – offensichtlich erfolgreich – Aufmerksamkeit erhoffen, steigt ständig, seitdem der evangelische Theologe *Hermann Timm* die 90er Jahre prophetisch »Das ästhetische Jahrzehnt«[1] genannt hatte. Da kann in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts von »Pastoralästhetik«[2] die Rede sein, von der »ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse«[3], von »ästhetischer Praxis in der Religionspädagogik«[4], da präsentiert der Würzburger Theologe und Romancier *Klaas Huizing* eine auf drei Bände angelegte »Ästhetische Theologie«[5] – um nur einige Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit zu nennen[6].

Diese »ästhetische Welle« spiegelt sich auch in den unterschiedlichsten Einrichtungen der Erwachsenenbildung. Ästhetisches Lernen – als Lernen hin zu einem anderen Verständnis von Wirklichkeit durch und mit Kunst – nimmt in den breit ausdifferenzierten Bildungsangeboten von regionalen Bildungswer-

1. H. Timm, Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion, Gütersloh 1990.
2. W. Fürst (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002.
3. J. Kunstmann, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh/Freiburg 2002.
4. D. Bähr, Zwischenräume. Ästhetische Praxis in der Religionspädagogik, Münster 2001.
5. K. Huizing, Ästhetische Theologie, Bd. 1: Der erlesene Mensch. Ein literarische Anthropologie, Stuttgart 2000; Bd. 2: Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie, Stuttgart 2002; Bd. 3: Der dramatisierte Mensch. Eine Theater-Anthropologie, Stuttgart 2004.
6. Systematische Hinführungen und Überlegungen: G. Reilly, Religionsdidaktik und Ästhetische Erziehung, in: Religionspädagogische Beiträge 22/1988, 55-66; E. Feifel, Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena einer religionspädagogischen Ästhetik, in: Religionspädagogische Beiträge 30/1992, 3-18; J. Werbick, Religionsdidaktik und ästhetische Erziehung, in: Religionspädagogische Beiträge 30/1992, 19-30; K. Zisler, Ästhetik und Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 38/1996, 43-60; P. Biehl, Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in: A. Grözinger/J. Lott (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Rheinbach-Merzbach 1997, 380-411.

ken bis hin zu Akademien einen entscheidenden Platz ein. Kirchliche Akademien haben fast stets eigene Referate für den Bereich von Kunst, Musik, Literatur und Film. Religiöse Bildung schließt sich also an die Auseinandersetzungen um die sinnliche Erkenntnis und die Künste an, begreift diese Dimensionen als Chance für die Umsetzung eigener Ziele und Zwecke. Über diese »Verzweckung« der Künste im Bereich der kirchlichen Erwachsenenbildung ist noch wenig nachgedacht worden. Die folgenden Ausführungen sollen dazu erste Anstöße vermitteln. Zunächst wird der den Ausführungen zugrunde liegende Ästhetikbegriff im religionspädagogischen Verständnis präzisiert. In einem zweiten Schritt sollen die besonderen Chancen des Lernens durch und mit Kunstwerken – exemplarisch konkretisiert am Beispiel literarischer Texte – beleuchtet werden. Im dritten Schritt werden einige in der Praxis erprobte Beispiele des Umgangs mit neueren Gedichten zur Gottesfrage im Bereich der Erwachsenenbildung vorgestellt. Den Abschluss bilden zusammenfassende Überlegungen darüber, wie man die Chancen im Einsatz solcher Texte nutzen kann, ohne eine vorschnelle Verzweckung und Funktionalisierung zu betreiben.

1. Ästhetik – Begriffsklärung im religionspädagogischen Kontext

Bei näherem Hinsehen wird der Modebegriff »Ästhetik« in völlig verschiedenen Kontexten verwendet. Gerade die Verfechter einer »ästhetischen Bildung« streben gänzlich unterschiedliche Ziele an. Überspitzt formuliert: »Ästhetik« ist als Mode-Wort ein nicht präzise definierter, sondern offener Sammelbegriff, dessen Verwendung Intentionen eher verschleiert als enthüllt. Zwar sind seine semantischen Assoziationen inhaltlich miteinander verknüpft, erschließen aber wissenschaftstheoretisch wie didaktisch unterschiedliche Bereiche. Drei unterschiedliche Verwendungsfelder von griechisch *aísthesis* = sinnliche Wahrnehmung lassen sich schon in der jahrhundertealten Verwendungsgeschichte dieses Begriffs[7] voneinander unterscheiden:

- Ästhetik – das kann zum einen verstanden werden als *Theorie des Schönen*. Im Gefolge von Plato ist damit ein philosophisches Nachdenken über die prinzipielle Idee des Schönen gemeint, welche jeder Theorie von Kunst voraus liegt und somit zur kritischen Folie jeglichen menschlichen Kunstschaffens dienen soll. *Hans Urs von Balthasars* (1905-1988) monumentales Werk

7. Vgl. dazu: A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987, 105-122; G. Hilger, Ästhetisches Lernen, in: ders./St. Leimgruber/H.-G. Ziebertz, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 305-318.

»Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik« kann als großer theologischer Entwurf in dieser Tradition betrachtet werden.

- Ästhetik – das kann zum zweiten verstanden werden als *Theorie der sinnlichen Erkenntnis.* Die Herausbildung dieser Disziplin als eigenständiger wissenschaftlichen Aufgabe verdankt sich *Alexander Gottlieb Baumgarten* (1714-1765), der 1750 in seiner Schrift »Aesthetica« diesen Begriff als Wissenschaft von der Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis fasst. Innerhalb dieser Vorgabe lässt sich noch einmal eine für das heutige Verständnis entscheidende Differenzierung anbringen: Theorie der sinnlichen Erkenntnis, das umfasst zum einen mit den Worten *Gottfried Bitters* die grundsätzliche »Sinnenbildung als Fundament einer Wahrnehmungslehre«, zum zweiten und davon unterschieden jedoch »eine Kunstbildung, eine Bildung durch Kunst und für Kunst«[8].
- Ästhetik – das kann schließlich drittens verstanden werden als *Theorie der Kunst.* Im Anschluss an *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) kann man hier auch von der »Philosophie der schönen Kunst«[9] reden, in der versucht wird, das Wesen von Kunst zu definieren. Im Gefolge des Deutschen Idealismus lässt sich Kunst – fernab aller letztlichen Definierbarkeit – als Aufgabe benennen »die unsichtbar metaphysische Idee des Schönen und damit das transzendente Reich des Geistes in der geschichtlichen Welt zur Erscheinung zu bringen«[10].

Diese in der Begriffsgeschichte zu Grunde gelegte Mehrdimensionalität sorgt im Blick auf die Bestimmung eines »ästhetischen Lernens« bis heute für Verwirrung. *Günter Lange* hat bereits 1995 auf die Gefahr hingewiesen, dass die sinnvolle religionspädagogische Rede von ästhetischer Erfahrung potentiell »von vornherein in einem zu allgemeinen Ästhetikbegriff verschwimmt«[11] und unterscheidet seinerseits zwischen »ästhetischer Bildung im engen Sinn: durch Umgang mit Kunst« sowie »ästhetischer Bildung im weiteren Sinn«. Angesichts der weiter zunehmenden Begriffsdiffusion scheint mir eine Konzentration auf die erstgenannte Definition sinnvoll: *Ästhetisches Lernen* möchte ich im Folgenden – gegen die in der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion vorherrschenden Verwendung dieses Begriffs – verstehen als *Lernen durch und mit Kunstwerken, also gekoppelt an Medien, die dem vieldimensionalen Kunstschaffen*

8. G. Bitter, Ästhetische Bildung, in: ders. u. a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogische Grundbegriffe, München 2002, 234.
9. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, 2 Bde., Berlin/Weimar ³1976 (1835-38), 13.
10. So H.-E. Bahr, Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst, Stuttgart 1961, 167.
11. G. Lange, Ästhetische Bildung im Horizont religionspädagogischer Reflexion, in: H.-G. Ziebertz/W. Simon (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 341.

des Menschen entspringen und die Wahrnehmung dieser Werke zum Ziel hat. Diese Vorgabe legt sich schon deshalb nahe, um sich nicht von der gegenwärtigen Ästhetikdebatte im allgemeinen kulturellen Kontext[12] abzukoppeln, in der es vorrangig um eine Wesenbestimmung von Kunst geht.

2. Erwachsenenbildung und Ästhetik

Die zentralen religionspädagogischen Entwürfe zum »ästhetischen Lernen« im oben beschriebenen Sinne richten sich vor allem auf den Bereich der Entwicklung in Kindheit und Jugendalter. Es geht ihnen primär um die Herausbildung ganzheitlicher sinnlicher Wahrnehmungsfähigkeit von Heranwachsenden. Die Situation in der religiösen Erwachsenenbildung stellt sich anders dar. Nicht um allererste Herausbildung geht es hier, sondern um Schärfung, Förderung, Konzentration. Welcher hermeneutisch-didaktische Ort kommt der Ästhetik im Rahmen solcher Bildungsprozesse mit Erwachsenen zu? Warum und wie sollte ›Kirche‹ sich um Lehr- und Lernprozesse mühen, in denen es also um ein Lernen durch und mit Kunstwerken geht? Nur um dem möglichen Missverstehen vorzubeugen: es geht dabei nicht in erster Linie um ›christliche Kunst‹«, also – jenseits aller Schwierigkeiten bis Unmöglichkeiten, diesen Begriff letztlich zureichend zu definieren – um Kunst, die dem Geist und Kontext des Christentums entsprungen ist. Solche Kunst soll zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht besonders herausgegriffen werden. Vielmehr soll allgemein gefragt werden: Was ist der hermeneutische Ort von Kunstbetrachtung im Kontext theologischen und religionspädagogischen Denkens und Handelns? Ich konzentriere mich dabei im Folgenden auf den Bereich der Dichtung, also auf literarische Texte. Einerseits, um meine persönliche Kompetenz nicht ungebührlich zu übersteigen, zum zweiten, weil sich Theologie und Literatur im selben Medium, in Sprache realisieren und deshalb leichter zueinander in Beziehung gesetzt werden können; drittens, weil Überlegungen zu anderen Kunstgattungen von kompetenter Seite bereits vorliegen, wenngleich nur in Ansätzen verbunden mit allgemeiner hermeneutischer Reflexion.[13] Als thematischen Kontext wähle

12. Ansätze dazu schon in: G. Langenhorst (Hg.), Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag, Münster 1998. Vgl. auch: W. Braungart/M. Koch (Hg.), Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, 3 Bde., Paderborn 1998-2000.
13. Vgl. allgemein: P. Antes (Hg.), Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart, Freiburg 2002; zur »christlichen Kunst«: G. Lange, Bilder zum Glauben. Christliche Kunst sehen und verstehen, München 2002.

ich – aus vielen möglichen – die grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Gottesfrage.

Fünf Gewinndimensionen

Wie lässt sich der vom Umgang mit literarischen Texten erhoffte Gewinn genauer bestimmen? Fünf idealtypisch formulierte *hermeneutische* und *religionsdidaktische Gewinndimensionen*[14] lassen sich unterscheiden. Ich skizziere zunächst ihr Profil, konkretisiere sie dann exemplarisch im Blick auf Erwachsenenbildung: Der Blick auf literarische Texte ermöglicht Textspiegelung, Sprachsensibilisierung, Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung. Diese Begriffe lassen sich nicht in jedem Fall scharf voneinander abgrenzen, bleiben vielmehr Orientierungsversuche, deren Sinn sich in der praktischen Anwendung erweisen muss.

Textspiegelung

Von Textspiegelung lohnt es sich dann zu sprechen, wenn in einem literarischen Text ein Bezug auf ›Prätexte‹ deutlich wird, wenn also in Zitat oder Anspielung auf vorhergehende Texte Bezug genommen wird. Ein Gedicht etwa verweist dann immer zugleich auf beides: auf sich selbst, aber auch auf den aufgerufenen Prätext, der kommentiert, gewertet, umgedeutet oder erweitert wird. Gedichte zur Gottesfrage beziehen sich häufig zumindest indirekt auf die biblischen Zeugnisse zur Gotteserfahrung, vielfach zudem auf die in kirchlicher Tradition geronnenen Aussagen zur dogmatischen Sprachregelung über Gott. In der Textspiegelung werden so zwei Dimensionen einander gegenüber gestellt: Der literarische Text als Ausgangspunkt der Betrachtung, daneben aber auch die nun mit verschärftem Blick betrachteten Texttraditionen, auf die sich der literarische Text bezieht.

Sprachsensibilisierung

Die zweite Chance im Blick auf Gedichte als Medium der Auseinandersetzung mit der Gottesfrage liegt in der Sprachsensibilisierung. Literaten reflektieren intensiv über die zeitgemäße Potentiale und Grenzen von Sprache. »Niemand«

14. G. Langenhorst, Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, München 2001, 28-35.

– so *Hilde Domin* in ihrem wirkmächtigen Essay »Wozu Lyrik heute« von 1968 – »niemand aber ist eine feinere Waage für die Worte als der Lyriker«[15]. Gelungene literarische Werke sind Produkte von feinfühliger Gegenwartserspürung, die sich kaum festlegen lässt, eher in Fragerichtungen formuliert werden kann: Wo sagt – gerade in der Annäherung an Gott – die verstummende Pause in Gedichten mehr als der ausführliche Bericht; wann bedarf es der symbolisch verschlüsselten Andeutung mehr als der einlinigen Definition; wie öffnen sich für Lesende Tiefendimensionen unterhalb der Textoberfläche? In der Beachtung solcher Fragen spüren SchriftstellerInnen wie feinfühlige Seismographen sehr genau, was Sprache kann und darf. Das Nachspüren der sprachlichen Besonderheiten zeitgenössischer Literatur kann jedoch zur unverzichtbaren Reflexion über den eigenen sorgsamen Sprachgebrauch im Bereich von Religion und Glauben anregen.

Erfahrungserweiterung

Eine dritte Chance der Betrachtung von Gedichten zur Gottesfrage liegt in der Erfahrungserweiterung. Hinter diesem Stichwort verbirgt sich ein doppelter Betrachtungszugang: SchriftstellerInnen stehen in individuellen Erfahrungszusammenhängen mit sich selbst, anderen Menschen, ihrer Zeit und ihrer Gesellschaft und lassen diese Erfahrungen – in unserem Fall im Blick auf die Gottesfrage – in ihren Sprachwerken gerinnen. Zu beachten bleibt freilich, dass Lesende niemals einen direkten Zugriff auf Erfahrungen, Erlebnisse und Gedanken anderer haben können, handelt es sich doch stets um gestaltete, gedeutete, geformte Erfahrung. Über den doppelten Filter der schriftstellerischen Gestaltung einerseits und meiner stets individuellen Deutung andererseits ist hier aber zumindest ein indirekter Zugang zu Erfahrungen anderer möglich.

Literarische Texte spiegeln aber nicht nur die Erfahrung der Autoren, sie ermöglichen darüber hinaus für die Lesenden selbst neue Erfahrungen im Umgang mit diesen Texten. In der Auseinandersetzung mit in Texten verschlüsselten Gotteserfahrungen anderer werden eigene Erfahrungen aufgerufen, aktiviert, zur Überprüfung herausgefordert. Gegen jeglichen Versuch der wissenschaftlichen Objektivität gerade in Bezug auf die Dimension Gott fungieren literarische Texte als »Anwalt der Subjektivität«, leuchten sie doch die »›Innenseite‹ von Problemfeldern«[16] aus. Vor allem diese bewusste Subjektivität bün-

15. H. Domin, Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft, München 1981 (1968), 29.
16. U. Baltz/H. Luther, Von der Angewiesenheit des Theologen auf literarische Kultur: Theologia Practica 18 (1983) 50.

delt menschliche Erfahrungen und bietet so die Möglichkeiten des Anknüpfens und der Identifikation oder der Ablehnung und Bestimmung der eigenen Position. Auseinandersetzung mit dieser Erfahrungsdimension von Literatur ermöglicht so eigenes Identitätswachstum in der bewussten Reflexion über die eigene Gottesbeziehung.

Wirklichkeitserschließung

Eine weitere Chance in der Begegnung mit Gedichten zur Gottesfrage kann man Wirklichkeitserschließung nennen. Während die Erfahrungserweiterung eher »zurück« schaut, auf die hinter den Texten liegende Erfahrung der SchriftstellerInnen, blickt diese Perspektive eher nach »vorn«, auf die mit dem Text für die LeserInnen neu möglichen Auseinandersetzungen. *Hilde Domin* formuliert hier erneut treffend: Jedes Gedicht »hilft, die Wirklichkeit, die sich unablässig entziehende, benennbar und gestaltbar zu machen«[17]. Wo träfe ein solcher Befund mehr zu als im Blick auf die Dimension Gottes, die sich mehr als alle anderen ständig entzieht, unbenennbar bleibt, bestenfalls in Annäherungen spürbar wird?

Theologie wie Literatur bemühen sich darum, in Sprache und mit Sprache Wirklichkeit zu beschreiben und herzustellen. Literarische Texte erschließen im Blick auf die Gottesfrage als konkurrierende Wirklichkeitsdeutungen eigene Realitätsebenen. Hier werden oft genug Bereiche des menschlichen Daseins angesprochen, die innerkirchlich sonst kaum Gehör finden. Hier kommen andere Stimmen und Wirklichkeitsdeutungen zu Wort, die in der Erwachsenenbildung ungewohnt, provokativ, im positiven Sinne herausfordernd sein können, ja: in denen sich möglicherweise gerade Erwachsene eher wiederfinden als in den traditionellen Sprachspielen von Theologie, Katechese und Liturgie.

Möglichkeitsandeutung

Literatur lebt schließlich nicht nur von erfahrener, erschriebener und erschlossener Wirklichkeit, sondern vor allem – wie es *Robert Musil* in seinem epochalen Roman »Der Mann ohne Eigenschaften« (1930) benannt hat – vom »Möglichkeitssinn« als zentraler Fähigkeit, »alles, was ebensogut sein könnte, zu denken, und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist«. Das so benannte, fiktiv erahnte Mögliche könne man, so Musil weiter, sogar »die noch nicht erwachten Absichten Gottes« nennen, denn es habe »etwas sehr

17. H. Domin, Wozu Lyrik heute, 29.

Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut«[18]. Gerade die Kraft solcher Visionen dessen, was sein *könnte*, zeichnet die besondere Faszination literarischer Texte aus. Und allein in einer damit vergleichbaren »Grammatik der Sehnsucht« sind auch theologisch alle Aussagen über Gott letztlich beheimatet. Richtig verstanden sind theologische Aussagen, sind alle Elemente der Glaubenssprache Sehnsuchts- und Hoffnungsaussagen, entstammen eben nicht der Grammatik der Wissenssprache.

Wichtig: Es darf nicht zu einer Verwischung der Sprachebenen kommen. Sicherlich weisen religiöse und literarische Sprache große Gemeinsamkeiten auf: beide verdichten Wirklichkeit und weisen über sich selbst hinaus, »transzendieren« also Wirklichkeit. Dennoch gibt es vom Selbstanspruch her einen zentralen Unterschied, den der evangelische Religionspädagoge *Peter Biehl* in Bezugnahme auf *Paul Ricoeur* deutlich benennt: Zunächst geht er so weit zu behaupten: »Dichterische wie religiöse Sprache haben *offenbarenden Charakter*, sie eröffnen nämlich von sich her das Angebot einer Welt, in die hinein ich meine eigensten Möglichkeiten entwerfen kann.« Sein Offenbarungsbegriff entspricht hier also nicht dem gängigen theologischen Sprachgebrauch. Entscheidend dann jedoch die Differenzierung: »Religiöse Sprache *modifiziert* diesen offenbarenden Charakter dichterischer Sprache dadurch, dass sie den allgemeinen Charakteristika der Dichtung die Verbindung eines Ur-Bezugspunktes – ›Gott‹ – hinzufügt und damit zu einer Sinnverwandlung dichterischer Sprache führt.«[19] Zunächst teilen literarische und religiöse Texte allgemein also einen Tranzendenzanspruch im Sinne von *Ernst Blochs* »Transzendieren ohne Transzendenz«[20], eines Sich-Selbst-Überschreitens ohne dass es eine jenseitige Macht geben müsse, welche diesen Prozess ermöglicht. Doch entscheidend: Im Selbstanspruch ist der Transzendenzbezug religiöser Sprache keineswegs ausschließlich ein menschliches Sich-Selbst-Überschreiten, sondern ein von Gott gewährter Prozess des Sich-Öffnens auf Gott hin.

Fünf Gewinnchancen in der Beschäftigung mit literarischen Texten zur Gottesfrage: Textspiegelung, Sprachsensibilisierung, Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung, Möglichkeitsandeutung. Zusammen betrachtet ermöglichen sie im Idealfall etwas, wovon Religionsdidaktiker, -theoretiker und -praktiker seit langem träumen: Sie ermöglichen »*Korrelation*« im Sinne einer

18. R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. Roman, Reinbek 2001 (1930-43), 16.
19. P. Biehl, Religiöse Sprache und Alltagserfahrung. Zur Aufgabe einer poetischen Didaktik: Theologia Practica 18 (1983) 104f.
20. E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt 1985 (1968), 23.

kritischen, produktiven »*Wechsel*beziehung (...) zwischen dem Geschehen, dem sich der überlieferte Glaube verdankt und dem Geschehen, in dem Menschen heute (...) ihre Erfahrungen machen«[21]. Dieser Korrelationsbegriff und die sich auf ihn stützende Korrelationsdidaktik sind seit über 10 Jahren in die Kritik geraten[22] oder modifiziert worden[23], ohne freilich bislang von ›besseren‹ didaktischen Konzeptionen ersetzt worden zu sein. Die Kritik entzündete sich nicht nur an der in der Praxis oft kurzschlüssigen Gleichsetzung von Didaktik mit Methodik, in der all zu platt heutige Erfahrungen (mit Gott?) gegen in der Bibel geronnene Erfahrungen (mit Gott?) gesetzt wurde – die sich eben nicht gegenseitig durchdringen und spiegeln, sondern als unverbundene Blöcke nebeneinander, oft: gegeneinander stehen bleiben. Solche methodischen Engführungen sind durch bessere methodische Konzepte unschwer auszugleichen. Die Kritik erkannte viel grundsätzlicher, dass die Voraussetzung des Modells immer weniger zutrifft: dass nämlich Menschen heute überhaupt auch nur ansatzweise vergleichbare Erfahrungen machen, die sich in irgendeiner stimmigen Weise mit dem Gott der biblischen Offenbarung in Verbindung bringen lässt. Das somit benannte Erfahrungsdefizit im Hinblick auf die Gottesbeziehung bringe das Korrelationsmodell aus dem Gleichgewicht.

Gerade hier bietet der Einsatz literarischer Texte einen möglichen Ausweg an – neben anderen. Das »Geschehen, in dem Menschen heute ihre Erfahrungen machen« muss ja nicht aus der unmittelbaren Erfahrung der Lernenden selbst abgerufen werden. Es kann ja auch von anderen erlebte und zur Vermittlung gestaltete Lebenserfahrung sein, eben zum Beispiel in Form literarischer Texte. Den einen Pol der angestrebten wechselseitigen Durchdringung bilden also aus Gotteserfahrung geronnene Texte der Tradition, der andere Pol besteht aus – im oben beschriebenen Sinne – geronnenen Erfahrungen mit der Frage nach Gott in literarischen Texten unserer Zeit. Dieses Modell setzt auf die – idealtypisch gezeichnete – Hoffnung: Im Durchdenken und Mitfühlen beider Spannungsbögen, im Auffinden »struktureller Analogien«[24] und »produktiver Kollisionen«[25] zwischen den beiden Erfahrungsbereichen können sich Menschen unserer Zeit in den Deutungsprozess der Frage nach Gott einschalten.

21. Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr, München 1984, 242 (Hervorhebung G. L.).
22. Vor allem in: G. Hilger/G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion, München 1993.
23. Vgl. H.-G. Ziebertz/St. Heil/A. Prokopf (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interkonfessionellen Dialog, Münster 2003.
24. Vgl. K.-J. Kuschel, Theopoetik, in: ders., »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...« Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991, 384f.
25. Begriff von D. Mieth, Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz »literaturtheologischer« Methoden, in: W. Jens/

3. Konkretionen: Gedichte zur Gottesfrage in der Erwachsenenbildung

Ob solche Kategorien hilfreich sind, muss sich in der Praxis bewähren. Ich selbst versuche immer wieder, sie konkret zu überprüfen. Drei Beispiele aus dem Bereich der lyrischen Auseinandersetzung mit der Gottesfrage[26] möchte ich nennen, erschließen und in Bezug auf eigene Erfahrungen in der Erwachsenenbildung deuten. Meine Interpretation gibt dabei nicht die ›Norm‹ vor, sondern versteht sich als ein begründeter Deutungsansatz, der andere stimmige Deutungen gerade nicht ausschließen, sondern provozieren will.

Adolf Endler: Elegie

Der Verfasser des ersten Gedichtes, *Adolf Endler*, wurde 1930 in Düsseldorf geboren, siedelte jedoch als überzeugter Antifaschist 1955 in die DDR über, wo er fortan als Lyriker und Prosaautor vom Westen weitgehend unbeachtet in Berlin lebte. 1979 wurde er aus dem DDR-Schriftstellerverband ausgeschlossen, so dass er auch dort bis zur Wende in den Untergrund vertrieben wurde. Erst nach 1989 wurde er als führender literarischer Kopf der literarischen Szene am Prenzlauer Berg wiederentdeckt. Die religiöse Dimension spielt im Werk dieses Sprachspielers und Sinnjongleurs keine nennenswerte Rolle. Vor allem der 1999 im Suhrkamp-Verlag veröffentlichte und weithin rezipierte Gedichtband »Der Pudding der Apokalypse« machte ihn einer breiten Leseöffentlichkeit bekannt. Hier stellt Endler selbst Gedichte aus seiner gesamten Schaffensepisode zusammen, denen seiner Meinung nach bleibende Gültigkeit zukommt. Unter diesen Texten findet sich in der Rubrik »Splitter« der kleine Vierzeiler »Elegie«[27], nach eigenen Angaben entstanden zwischen 1975 und 1979.

Elegie

Das alles gab es einmal:
Das Süßholz; die Riesenbockwurst;
Die Waldmeisterlimonade; verbilligte Knickeier;
Gott!

H. Küng/K-J. Kuschel (Hg.), Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, München 1986, 175.

26. Ausführlich in: G. Langenhorst, Gedichte zur Gottesfrage: Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, München 2003.
27. A. Endler, Der Pudding der Apokalypse. Gedichte 1963-1998, Frankfurt/M. 1999, 75.

Was für ein lapidarer Abgesang: In dieser Elegie schaut der Dichter bedauernd auf das zurück, was es »einmal gab«, und dessen Verschwinden nun offenbar beklagt wird. »Süßholz« – einen Strauch aus der Familie der Schmetterlingsblüter, aus dessen süßen Wurzeln man den Grundstoff für Lakritze gewann; uns bestenfalls noch durch das sprichwörtliche »Süßholz raspeln« vertraut; »Riesenbockwurst«, »Waldmeisterlimonade«, »Knickeier«, deren schadhafte Schale zur Möglichkeit eines verbilligten Erwerbs führte. Bis hierher liest sich die elegische Verlustlitanei wie eine halb ernste, halb ironische Erinnerung an die Verlockungen der Kindheit. Die aufgezählten kulinarischen Genüsse waren die typischen Höhepunkte einer kargen Vorkriegs- und Kriegskindheit. Dass dieser Litanei »Gott« als überraschender abschließender Verlustpunkt hinzugefügt wird – rhetorisch zugespitzt durch den Abklang im harten Einsilber – bestätigt den halb ernsten, halb ironischen Ton: Zu den Höhepunkten der Kindheit mögen auch Erfahrungen mit »Gott« gehört haben – aber auch sie gehören der Vergangenheit an. Einerseits blickt Endler hier so auf die eigene Lebensgeschichte von Kindheit zu Erwachsenenalter zurück, andererseits spiegelt sich in dieser individuellen Erfahrung gesellschaftliche Entwicklung. »Gott« ist in dieser Gesellschaft wie Waldmeisterlimonade – süße Erinnerung, aber unwiderbringlich verloren.

Auf diesen Text greife ich gern gleich am Anfang von Annäherungen an die Gottesfrage in der Gegenwartsliteratur zurück. Je nach Gruppenstruktur und –größe, je nach Zeitvorgaben verschieden schicke ich der Textbetrachtung einen Impuls voraus: sei es als schriftliche Aufgabe für ungeordnete Notizen, sei es als Impuls zum Murmelgespräch mit NachbarInnen, sei es als individueller Denkanstoß: »Überlegen Sie bitte einmal, was es einmal gab, jetzt aber nicht mehr gibt. Schreiben Sie auf, welche der so verschwundenen Dinge Sie vermissen«. Häufig ergeben sich schon im Anschluss daran interessante Gespräche, gegenseitige Bestätigungen, Ergänzungen, kontroverse Einschätzungen, denen man je nach Veranstaltungsart unterschiedlich Raum geben kann.

Meistens gruppiere ich die Nennungen – technische Gegenstände, Tiere, Menschen, Nahrungsmittel, etc. So ergibt sich ein subjektives Spektrum von »Nostalgie« wörtlich verstanden als »Schmerz nach Rückkehr«. Erst jetzt wird Endlers Kurztext ausgeteilt, unter der Vorgabe: »Ich habe Ihnen einen zeitgenössischen Text mitgebracht, der unsere Gedanken zu einem Gedicht verdichtet hat.« Die Nennung »Gott« wird sicherlich überraschen. Gerade deshalb kann man überlegen, warum sie hier auftaucht und ob sie mehr ist als bloßer Nonsens und Abgesang. Das führt zu der Grundfrage: Welche Bedeutung hat der Titel für die Bestimmung des Tons dieses Gedichts? Handelt es sich um einen Sehnsuchtstext oder ist das bloß ein nüchtern konstatierender Abgesang? In der Deutung des Textes wird indirekt eine Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte des individuellen Gottesglaubens möglich, ein Blick auf die Entwick-

lung fort vom Kinderglauben hin zum heutigen Gottesbild, aber auch eine Erinnerung an die unterschiedlich bewerteten Erfahrungen von Kirche damals und heute. – Welche Bedeutung kommt in diesem Rahmen den von mir benannten Gewinndimensionen zu? Ich möchte sie konkret durchbuchstabieren im Blick auf das zweite Beispielgedicht.

Hans Magnus Enzensberger: Empfänger unbekannt

Im direkten Anschluss an das Gedicht von Endler lässt sich ein thematisch verwandtes, in Form, Stil und inhaltlicher Konzeption aber ganz andersartiges Gedicht von *Hans Magnus Enzensberger* (* 1929) betrachten. Als Lyriker, Essayist, Satiriker, politischer Schriftsteller, Übersetzer und Herausgeber gehört dieser seit 40 Jahren zu den prägenden Figuren des deutschen Kulturbetriebs. Auseinandersetzungen mit biblischen Motiven (vor allem: Sintflut und Apokalypse), mit biblischer Sprache und den Prägemalen christlicher Tradition gehören dabei immer schon zu seinem literarischen Repertoire, doch ändert sich der Grundton: Von satirischer, manchmal zynischer Bloßlegung bürgerlicher Saturiertheit hin zu einer ruhigeren Offenheit. Davon zeugt auch das folgende Gedicht, 1995 in der Gedichtsammlung »Kiosk«[28] erschienen.

Empfänger unbekannt –
Retour à l'expéditeur

Vielen Dank für die Wolken.
Vielen Dank für das Wohltemperierte Klavier
und, warum nicht, für die warmen Winterstiefel.
Vielen Dank für mein sonderbares Gehirn
und für allerhand andere verborgene Organe,
für die Luft, und natürlich für den Bordeaux.
Herzlichen Dank dafür, dass mir das Feuerzeug nicht ausgeht,
und die Begierde, und das Bedauern, das inständige Bedauern.
Vielen Dank für die vier Jahreszeiten,
für die Zahl e und für das Koffein,
und natürlich für die Erdbeeren auf dem Teller,
gemalt von Chardin, sowie für den Schlaf,
für den Schlaf ganz besonders,
und, damit ich es nicht vergesse,
für den Anfang und das Ende
und die paar Minuten dazwischen
inständigen Dank,
meinetwegen für die Wühlmäuse draußen im Garten auch.

28. H. M. Enzensberger, Kiosk, Frankfurt/M. 1995, 124.

Was ist das für ein Gedichttext: Doch erneut die zynisch-ironische Zurückweisung des christlichen Dankgebets, ein Sich-Lustig-Machen über naive Gläubige, die in der längst durchschauten und überholten Illusion verharren, zu einem Gott zu beten? Eine solche Lesart des Gedichts scheint mir weder dem Text noch seinem Verfasser gerecht zu werden. Tatsächlich handelt es sich bei diesem Gedicht um ein ironisches literarisches Spiel mit der Tradition des – fast schon kindlich strukturierten – Dankgebetes, doch handelt es sich um eine Ironie, die das Gesagte einerseits hinterfragt, andererseits aber bestehen läßt. Von dieser Doppelbödigkeit lebt der Text. Indem Enzensberger einerseits all das aufzählt, was sein einfaches Alltagsleben lebenswert macht – Musik, Wein, Kaffee, Tabak, Kunst, den Körper, das Leben, den Schlaf; andererseits aber auch das anführt, was eher zufällig zu diesem Alltag gehört – Wolken, Luft, die Wühlmäuse – schließt er sich scheinbar der klassischen Gebetstradition des Schöpfungs- und darin des Schöpferlobs an. Über den quasi mündlichen Duktus durch die Einfügung von Sprachfüllseln wie »warum nicht«, »und natürlich«, »damit ich es nicht vergesse«, »meinetwegen« wird der Eindruck von Spontaneität und Authentizität erweckt.

Die doppelbödige Überschrift sowie einzelne Textverweise im Gedicht sorgen dafür, dass diese Tradition des Gebets jedoch gleichzeitig bestätigt wie zurückgewiesen wird. Zwei Begriffe werden aus dem wie zufälligen Duktus der aufgerufenen Topoi durch unterstreichende Wiederholung herausgehoben: das »Bedauern« sowie der »Schlaf«. Die nicht näher erläuterte Kategorie des »inständigen Bedauerns« sprengt die betrachteten Gegenstände der Dingwelt oder der sinnlichen Wahrnehmung. Und der Schlaf – traditionell ein Motiv, das immer auch die Assoziation von »Tod« aufrufen kann – macht die Wahrnehmung der aufgerufenen Topoi gerade unmöglich. Die Zeit zwischen – den hier erneut auf christliche Sprachform verweisenden – »Anfang und Ende« ist also keineswegs nur von leichthin sinnlich genossener Lebensfreude geprägt, sondern von Reflexion auf ihre Bedingungen und Grenzen. Der insgesamt sehr bewusst von »vielen« über »herzlichen« zu »inständigen« gesteigerte Dank für Bedauern und Schlaf nimmt dem Gedicht so den scheinbar leichten oder gar oberflächlichen Ton, bestätigt so die Tradition des christlichen Gebets.

Zurückgewiesen oder zumindest in Frage gestellt wird diese Tradition durch den zweiteiligen Titel des Gedichts. Der Empfänger – im klassischen Dankgebet Gott – ist unbekannt. Wichtig: Unbekannt steht hier, nicht etwa: nicht existent. Was passiert mit Briefsendungen, deren Empfänger unbekannt ist? – Sie werden zurückgeschickt an den Absender, genau das unterstreicht der auf Französisch (warum? – ist das eine Anspielung auf die im Gedichttext geschilderten Bedingungen eines »Lebens wie Gott in Frankreich«, auf das mit dem Bordeaux und dem Bild von Chardin zusätzlich angespielt wird?; oder schlicht eine Reminiszenz an Französisch als die Traditionssprache des Postwesens?) angefügte

Untertitel. Entscheidend: Das Gesprochene wird so vom vermeintlichen Dialog zum Monolog, bleibt aber auch so sagbar. Der aus dem Religiösen entlehnte Gestus der Dankbarkeit kann ausgesagt werden aus der Annahme, es gäbe den Empfänger, selbst wenn diese Annahme durch die Rückweisung nicht bestätigt wird.

Möglicherweise verbirgt sich hinter dieser Doppelbödigkeit sogar die Sehnsucht, es gäbe den Adressaten doch und er ließe sich erreichen. Diese Dimension bleibt im Text selbst jedoch offen, kann nur von den Leserinnen und Lesern selbst so oder so empfunden werden. Dass auch Enzensberger selbst diese Dimension der Sehnsucht durchaus nicht fremd ist, zeigen zwei Hinweise, die über das hier vorliegende Gedicht hinausweisen, es aber noch einmal neu beleuchten. In einem Nachruf auf den langjährigen Weggefährten und Freund *Karl Markus Michel* – über viele Jahre Redakteur der Zeitschrift »Kursbuch« – schreibt *Hans Magnus Enzensberger* im Herbst 2001 bedenkenswerte Worte, die sich wohl zum Teil auch auf ihn selbst und andere Generationskollegen beziehen: »Nur ein Aufklärer kann vielleicht ermessen, wie unwiderstehlich die Religion im Zeitalter ihrer Säkularisierung geblieben ist, und nur ein Ungläubiger weiß zu würdigen, wie tief das Bedürfnis, zu glauben, in der Moderne wurzelt.«[29] So deutet auch der Enzensberger-Biograph Jörg Lau dessen Entwicklung wie folgt: Man könne bei diesem ein »zögerndes Geöffnetsein« für »letzte Dinge und letzte Fragen« feststellen. Enzensberger sei zwar »ungläubig geblieben«, aber »fromm ist er gleichwohl geworden, weltfromm, schöpfungsfromm«[30].

Meine Erfahrungen im Umgang mit diesem Text in der Erwachsenenbildung: Viele – oft gerade ältere – Menschen finden in dem Begriff »Schöpfungsfrömmigkeit« einen in diesem Gedicht ausgefalteten Begriff, der ihnen hilft, eigene religiöse Gefühle und Entwicklungen zu reflektieren. Jenseits der traditionellen Christusfrömmigkeit wird hier ein Weg angedeutet, sehr wohl religiös zu sein, ohne doch die – für viele im Laufe ihrer Lebensgeschichte problematisch gewordenen – Kategorien dogmatisch verstandener Heilsgeschichte als Orientierungsraster akzeptieren zu müssen. Überprüfen wir in knapper Benennung die fünf oben benannten Gewinndimensionen der Beschäftigung mit diesem Gedicht im Rahmen von Veranstaltungen der Erwachsenenbildung:

- *Textspiegelung*: Enzensbergers Gedicht fordert und ermöglicht eine kritischen Rückbesinnung auf die christliche Tradition des persönlichen Dankgebets ein. Welche Dankgebete haben im Raum von Kindheit, Jugend, Erwachsenenwelt Platz?

29. H. M. Enzensberger, Der Agnostiker als Theologe. Eine Erinnerung, in: Kursbuch 146/2001: Vorbilder, 10.
30. J. Lau, H. M. Enzensberger. Ein öffentliches Leben, Frankfurt/M. 2001 (1999), 363 f.

- *Sprachsensibilisierung*: Auf sprachlicher Ebene provoziert das Gedicht die Rückfragen an den sprachlich-pragmatischen Charakter der Gebetssprache: Sprechen Christen Gebete tatsächlich wie Dialogangebote? Sprechen sie Monologe in der subjektiven Gewißheit oder Hoffnung, gehört zu werden, auch wenn keine direkte Antwort auf gleicher Ebene zu erwarten ist? Oder handelt es sich bei Gebeten um hoffnungsvoll-sehnsüchtig formulierte menschliche Selbstreflexionen vor dem Horizont von Transzendenz? Mit welcher Sicherheit, welcher Sehnsucht sprechen wir von Gott und zu Gott? Gibt es eine eigene Grammatik religiöser Hoffnungssprache?
- *Erfahrungserweiterung*: Hinter der Textgestalt läßt sich eine Erfahrungsebene vermuten, von der verschiedene Fragmente des Alltags in das Gedicht mit einfließen. In dieser Erfahrungswelt – durchaus repräsentativ für breite Teile der Bevölkerung – hat das klassische Dankgebet an einen personal verstandenen Gott keinen Platz mehr.
- *Wirklichkeitserschließung*: Auch wenn das klassische Dankgebet keinen Platz mehr hat, bleibt für viele Menschen sehr wohl ein Gefühl der unspezifischen Dankbarkeit für Erfahrungen von Beheimatung und gelingendem Leben. Und auch dieses bleibende Gefühl von Verdanktheit braucht offensichtlich Formen der Äußerung, der – im weitesten Sinne – spirituellen Vertiefung. Das produktiv beerbte Sprachmuster für diese Äußerung bleibt das christliche Dankgebet.
- *Möglichkeitsandeutung*: Schließlich lebt das Gedicht von der Spannung, eine Sprachform zu wählen, die gleichzeitig in Frage gestellt, vielleicht sogar zurückgewiesen wird. Diese ironische Gleichzeitigkeit öffnet jenen Raum der Sehnsucht, jene irrationale Hoffnung oder wenigstens nicht ausgeschlossene Möglichkeit, der Adressat sei vielleicht doch nur unbekannt, es könne ihn aber sehr wohl geben.

Michael Krüger: Rede des ev. Pfarrers

Wie Endler und Enzensberger so gehört auch der letzte hier aufgerufene Autor nicht zu jenen, die in ihren Werken christliche Tradition bestätigend illustrieren würden. Aber genau so wie Enzensberger gehört er zu den führenden Köpfen der literarischen Szene auch im organisatorischen Bereich: *Michael Krüger* (*1943) ist literarischer Leiter des einflußreichen Hanser-Verlages, daneben aber auch selbst mit einigen Bänden als Lyriker, Essayist und Erzähler hervorgetreten. 1998 erschien der Gedichtband »Wettervorhersage«. Wie in all seinen neueren Gedichtbänden finden sich hier zahlreiche Bezüge auf religiöse Traditionen, auf die direkt benannte – lange Zeit literarisch so verpönte – Dimension »Gott«. Der folgende Text entstammt einer Reihe von imaginären Reden, in

denen Zeitgenossen ihren subjekt-perspektivischen Blick auf die Gegenwart entfalten. So also äußert sich dort der »evangelische Pfarrer«[31]:

Rede des ev. Pfarrers

(lacht:)
Ach, wissen Sie,
auch ohne ihn
haben wir viel zu tun.
Manche in der Gemeinde
haben ihn schon vergessen.
Anderen fehlt er. Sehr.
War es besser mit ihm?
Der Trost drang tiefer,
und die Scham darüber,
geboren zu sein,
ließ sich leichter
verbergen.

Wie bei Enzensberger setzt auch dieses Gedicht eine scheinbar dialogische Struktur voraus. Die knappe Szenerie des Textes setzt eine zuvor gestellte Frage eines Dialogpartners voraus, wie etwa »Herr Pfarrer, was machen Sie eigentlich noch in der Kirche? Gott ist doch längst tot! Die Idee Gott überholt!« Oder so ähnlich. Das in der zweiten Zeile angedeutete Lachen des Pfarrers entpuppt sich so als Lachen der Verlegenheit angesichts der nur erschließbaren vorausgegangenen Frage. Zunächst scheint er in seiner Entgegnung auch eher auszuweichen: Der Gemeindebetrieb läuft weiter, auch ohne Gott – so scheint er überraschenderweise zuzugeben. Es gibt viel zu tun: die liturgische Routine, die sozialen Verpflichtungen, die Aktivitäten unterschiedlichster Gruppierungen. Tatsächlich ist Gott so für viele nicht einmal mehr Erinnerung.

Die zentrale Zeile des Textes findet sich in der Mitte: Manchen fehlt »er« – wie stets in dem kleinen Text bleibt Gott ungenannt, das »er« kann sich so auch stets auf Christus beziehen. Dann, durch die Setzung zwischen zwei Punkte herausgehoben: »Sehr«. Jetzt ändert sich der Ton, wird ernst, eingeleitet durch die wohl monologisch an sich selbst gerichtete Rückfrage: »War es besser mit ihm?« Zwei Aussagen markieren den Unterschied zwischen einem »Leben mit Gott« und einem »Leben ohne ihn«. Interessant, welche gewählt sind. Zunächst: »Der Trost drang tiefer« – ohne Gott ist die Welt trostlos[32]. Dann schwerer ver-

31. M. Krüger, Wettervorhersage. Gedichte, Salzburg 1998, 58. Vgl. dazu: G. Langenhorst, »Ohne Ihn?« Zeitgenössische Gedichte zur Gottesfrage: Katechetische Blätter 127 (2002) 104-108.
32. Vgl. G. Langenhorst, Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess, Ostfildern 2000.

ständlich: Die »Scham darüber, geboren zu sein, ließ sich leichter verbergen«. Das Schlußwort »verbergen« liest sich leicht wie »ertragen«, ist aber so noch abgründiger. Was könnte damit gemeint sein? Liegt hier ein Reflex der lutherischen Rechtfertigungslehre vor, nach der jeder Mensch vor Gott durch seine Geburt als Sünder dasteht, ganz und gar angewiesen auf Gottes gnädiges Erbarmen? Das würde erklären, warum der Sprecher des Textes ein *evangelischer* Pfarrer ist – und warum diese Textpassage vielen Katholiken eher unverständlich bleibt. Oder liegt in dieser Geburtsscham ein Bewußtsein für strukturelle Sünde vor, nach der wir Westeuropäer – nolens volens – tief eingebunden sind in Schuldverstrickungen unserer Gesellschaft? In jedem Fall wird deutlich, dass nach Meinung des Pfarrers ein Leben mit Gott in diesen beiden Aspekten leichter und besser war. So steht auch hier – zwischen den Zeilen – am Ende die Sehnsucht im Zentrum, der nur noch als abwesend erfahrbare Gott möge doch existieren.

Diesen Text – möglich im Anschluss an die zuvor genannten Gedichte – erschließe ich in der Erwachsenenbildung ungefähr in der gerade geschilderten Weise. In die enge Textbetrachtung nehme ich jedoch zwei öffnende Fragen an die Teilnehmenden auf. Erste Rückfrage: »War es für Sie besser ›mit ihm‹«? Genauer gesagt: Was war denn besser in einer Zeit, als Gott noch unhinterfragte Realität im Leben breiter Bevölkerungsschichten war? Diese Frage knüpft an die rückwärtsgewandte Betrachtung aus dem Gedicht von Endler an. Sie löst starke Emotionen und ganz unterschiedliche Einschätzungen aus: Der Bogen spannt sich von grundlegenden Differenzierungen (»es war nicht besser, nur anders«; »jetzt ist es viel ehrlicher«, ...) bis hin zu echten Elegien (»es gab mehr Orientierung und Halt«, ...). Zentral wird vor allem die zweite Nachfrage: »Was genau war denn Ihrer Meinung nach besser?« Von dieser Frage aus werden die beiden spezifischen Antworten des von Krüger portraitierten Pfarrers besonders profiliert. Und schon mehrere Teilnehmer von Bildungsveranstaltungen haben im Anschluss an und Auseinandersetzung mit diesem Text ihre eigene Version geschrieben, eine »Rede des kath. Pfarrers«, eine »Rede der kath. Religionslehrerin«, oder eine »Rede des kath. Kirchgängers« ...

4. Schlussüberlegungen

Ästhetik und religiöse Erwachsenenbildung: Aus meinen Erfahrungsberichten mit Beispielen aus dem Einsatz von literarischen Werken könnte sich die Rückfrage aufdrängen: Wird hier Literatur nicht doch ungebührlich verzweckt und einseitig funktionalisiert? Grundsätzlicher gefragt: Steht nicht der Einsatz von Kunstwerken in all ihren Formen in der religiösen Erwachsenenbildung im Ver-

dacht, ein Medium für eigene, eben religiöse Zwecke zu missbrauchen? Diese Anfrage ist als Kontrollfrage ernstzunehmen und ihre Berechtigung bleibt immer wieder neu zu überprüfen. Denn tatsächlich besteht die Gefahr solchen Missbrauchs. Nur: Es gibt ein legitimes Recht, veröffentlichte Kunst öffentlich ›einzusetzen‹, wenn dabei einige elementare Grundregeln beachtet werden.

- Zunächst sollte jede Form von Kunst um ihrer selbst willen betrachtet werden und so ihre *Autonomie* gewahrt bleiben. Deutung und Interpretation müssen auf das Kunstwerk selbst bezogen bleiben und seine ästhetischen Gesetzmäßigkeiten berücksichtigen. Kenntnisse der jeweiligen Fachwissenschaft – Literatur- und Musikwissenschaft, Kunstgeschichte, Filmtheorie etc. – sind dazu sicherlich hilfreich, müssen aber keineswegs durch eigenes Fachstudium ausgewiesen sein.
- Neben das Gebot der Autonomie tritt das Gebot der *Transparenz*: Im Einsatz solcher Kunstwerke muss der Erkenntnisrahmen, das subjektive Erkenntnisinteresse offen gelegt werden. Warum wähle ich diesen Text, was reizt mich an ihm, welche Chancen eröffnet er mir, wo deute ich ihn über seine immanenten Vorgaben hinaus im Blick auf meine spezifische Situation?
- Drittens schließlich sollte man mit dem eingesetzten Kunstwerk, seinem Künstler, seiner Deutung solidarisch sein, es mit *Sympathie* betrachten – was kritische Durchleuchtung nicht ausschließt. Kunstwerke einzusetzen, um ihre Minderwertigkeit zu demonstrieren, mag ein eingeschränktes Recht darin finden, kontrastiv und damit ästhetisch sensibilisierend zu arbeiten. Prinzipiell sollte man den ›Medien‹ jedoch wohlwollend gegenüber stehen und auch wohlwollende Rezeption anzielen.

Wenn man diese drei Grundgebote beachtet: Autonomie, Transparenz und Solidarität, kann Funktionalisierung und Missbrauch vermieden werden. Da sich schlechte Gewohnheiten bei bester Absicht leicht einschleichen, bleibt jedoch die Aufgabe ständiger Selbstüberprüfung. Im Blick auf die aufgezeigten Gewinndimensionen und die drei Beispieltexte – die hier stellvertretend für viel andere literarische Texte, für Bilder, Skulpturen, Filme, Theaterstücke, musikalische Werke stehen sollen – bin ich überzeigt davon, dass ästhetisches Lernen als Lernen durch, an, und mit Werken der Kunst eine wesentliche, originäre, unersetzbare Chance von religiöser Erwachsenenbildung darstellt.