

Peter Bubmann & Georg Langenhorst

„Und ist doch rund und schön“

Gottes(t)raum und Lebenskunst

Matthias Claudius (1740-1815)

Abendlied¹

1.

Der Mond ist aufgegangen
Die goldnen Sternlein prangen
Am Himmel hell und klar;
Der Wald steht schwarz und schweiget,
Und aus den Wiesen steigt
Der weiße Nebel wunderbar.

2.

Wie ist die Welt so stille
Und in der Dämm' rung Hülle
So traulich und so hold!
Als eine stille Kammer,
Wo ihr des Tages Jammer
Verschlafen und vergessen sollt.

3.

Seht ihr den Mond dort stehen?
Er ist nur halb zu sehen,
Und ist doch rund und schön!
So sind wohl manche Sachen,
Die wir getrost verlachen
Weil unsre Augen sie nicht sehn.

„So traulich und so hold!“ – Geht es um das süße Jenseits, um die regressive Sehnsucht nach dem Heilen und Ganzen, sobald die

1 Text nach Görisch 1998: 120-122.

Theologen die Bühne betreten? Kommt nun also der ästhetische Kitsch zu seinem Recht?

„Und ist doch rund und schön!“ – Zumindest aus heutiger Sicht steht fest, dass dies dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Kenntnisstand nicht entspricht: zerklüftet und von Kratern übersät ist sie, die Mondoberfläche. Zeugnis von kosmischen Katastrophen: Einschläge von Himmelskörpern, Ergebnis unvorstellbarer Verschmelzungen und Explosionen. Der Verdacht liegt nahe, die Theologen träumten wieder einmal von „rund und schön“ statt das „Kantige und Hässliche“ zu sehen. Müsste also – zumindest für uns heute – das gehörte Lied nicht viel schräger daher kommen, vielleicht mit Tritonus-Begleitung?²

Nicht „rund und schön“ also. Aber: Matthias Claudius ist in diesen vermeintlich so gut bekannten Versen viel kritischer als vielfach angenommen. Bei genauem Hinsehen wird deutlich: Der Dichter liest der Aufklärung die Leviten.³ Das, was wir naturwissenschaftlich feststellen und erkennen, das, was vielen als einzig wahre Bildung gilt, ist höchstens die halbe Wahrheit. Denn das Wesentliche ist mit den Augen allein nicht zu sehen. Der Poet betreibt Wissenschaftskritik. Und er verweist auf eine Herzensbildung, die hinter die Dinge blickt und ihre Tiefendimension erschließt. Das Runde und das Schöne sind Chiffren dafür. Die ästhetischen Kategorien erinnern die Wissenschaft daran, dass Bildung mehr ist als die Anhäufung verifizierbaren Wissens. Das Ästhetische ist Platzhalter einer im Zeitalter der rationalistischen Wissenschaft abgedrängten Weisheit, einer Weisheit als Weltwahrnehmung und Lebenskunst. Und diese Kunst der Weisheit ist etwas völlig anderes als die Luftgespinste der eitlen Sziencisten, wie auch schon Matthias Claudius wusste:

-
- 2 Im Vortrag wurde an dieser Stelle eine solche schräge, im Tritonus-Abstand (= übermäßige Quart) im Chor gesetzte Fassung des Liedes eingespielt.
 - 3 Vgl. Reich 2003: 382 u. 385f. u. Grözinger 1991: 10-12 u. 15. Grözinger (1991) verwendet das Mondlied von Matthias Claudius zusammen mit anderen Liedern und literarischen Texten, um im Eingangsteil seiner großen Studie über „Praktische Theologie und Ästhetik“ den Zusammenhang von Ästhetik und Theologie aufzuzeigen. Er resümiert, die Theologie könne von der Dichtung lernen und im Blick auf sie „ihre eigenen Defizite erkennen“ (Grözinger 1991: 26). Diesem Lerninteresse sind auch wir verpflichtet.

4.

Wir stolzen Menschenkinder
Sind eitel arme Sünder,
Und wissen gar nicht viel;
Wir spinnen Luftgespinste,
Und suchen viele Künste,
Und kommen weiter von dem Ziel.

Wir wollen uns von Matthias Claudius anregen lassen, die Wahrnehmung neu zu elementarisieren, also auf das Wesentliche auszurichten. Und dazu bringen wir als Theologen – wie schon Matthias Claudius – die Gottesperspektive hinein in die Auseinandersetzung um Ästhetik und Schönheit (vgl. Lüthi 2005). Wir tun dies, weil der Versuch der Wahrnehmung Gottes zugleich eine neue Wahrnehmung der Welt und unseres Lebens bedeutet. Ästhetische Bildung zielt in religiöser Perspektive auf die Kunst der Gotteswahrnehmung und darin auf eine erneuerte Lebenskunst.⁴ Wir behaupten, ästhetische Bildung sei ohne diese religiöse Perspektive unvollständig, nur halb zu sehen. Deshalb fragen wir nach dem Beitrag, den die Theologie in den Diskurs über ästhetische Bildung einbringen kann.

Zuvor jedoch wollen wir ansatzweise klären, welchen Stellenwert die ästhetische Bildung innerhalb religiöser Bildungsprozesse einnehmen kann und soll. Wir konzentrieren uns dazu auf vier wesentliche Grundmodi religiöser Erfahrung.

1. Vier ästhetische Grundmodi der religiösen Erfahrung: Hören, Sehen, Träumen, Lesen

Wir gehen grundsätzlich davon aus, dass der Weg der Gotteserfahrung in erster Linie ein ästhetischer ist, ohne dass ästhetische und religiöse Erfahrung unmittelbar identisch wären. In dieser Voraussetzung konvergieren zahlreiche neuere ästhetisch-theologische Ansätze.⁵ Unser Verständnis von Ästhetik geht dabei

4 Zum Verhältnis von Gotteswahrnehmung und Lebenskunst sowie zur Rezeption des Lebenskunst-Begriffs in der Praktischen Theologie vgl. Bubmann 2004: 104-108.

5 Als Übersichten zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Ästhetik vgl. Altmeyer 2006 u. Grözingler 1999; von den neueren Konzeptionen hebt etwa Joachim Kunstmann (2002, 2003) stärker auf die

nicht primär von einer Theorie des Kunstwerks oder des künstlerisch Schönen aus, sondern von einem spezifischen Modus der Erfahrung und der Gestaltung von Welt und Leben (vgl. Altmeyer 2006; Bubmann 2002: 508ff.; Langenhorst 2005: 214ff).

Stellt man den Begriff der „ästhetischen Erfahrung“ ins Zentrum ästhetisch-theologischer Überlegungen, liegt der Vorteil darin, dass hier sämtliche Aspekte des Ästhetischen in den Blick kommen (vgl. Grözinger 1991: 122–131): „als sinnliche Erkenntnis, als Kunstproduktion und -rezeption, als Gestaltung der Alltagswelt und herausgehobenes ‚Werk‘, als Verhalten und Wahrnehmung“ (ebd.: 123). Gemeinsam ist diesen Aspekten der besondere Bezug auf die *Form* eines Wahrnehmungs- und Kommunikationsprozesses. „Das heißt: in ästhetischer Erfahrung ist die Inhaltsfrage als Formfrage präsent; darin besteht das Unterscheidende ästhetischer Erfahrung gegenüber den anderen Formen menschlicher Erfahrung“ (ebd.: 124). Ästhetisches Wahrnehmen und Handeln wird demnach als ein solches verstanden, bei welchem sinnliche Eindrücke sich zu Formwahrnehmungen verdichten, die wiederum zu emotional fundierten Urteilen hinsichtlich der „Stimmigkeit“ und Qualität der Formgestalt anregen. In der ästhetischen Theorie werden daher meist drei Grunddimensionen ästhetischer Erfahrung unterschieden: die rezeptive (*Aisthesis*), die produktive (*Poiesis*) sowie die kommunikative Dimension (*Katharsis*).

Auf den Bereich ästhetisch-religiöser Erfahrungen angewandt: Es geht zunächst um die Wahrnehmung der vorgängigen Offenbarungen Gottes; dann darum, diese Erfahrungen auszudrücken, ihnen Gestalt zu geben; schließlich um die Weitergabe und kommunikativ-diskursive Kritik solcher ästhetisch gewonnenen Erfahrungen. Zentral für diese religiösen Erfahrungen sind dabei die Wahrnehmungsprozesse des Hörens und des Sehens. Beides fließt zusammen im inneren Sehen und Hören in Gestalt des Träumens. Diese Wahrnehmungsprozesse werden gefiltert, gebündelt und in der Heiligen Schrift kodifiziert und finden so in Schreiben und Lesen eine zentrale Grundform der Fixierung und Weitergabe.

Erst aus faszinierenden Gottesvisionen und Gottesauditionen erwächst dann auch die ethische Seite der monotheistischen Reli-

Identität von ästhetischer und religiöser Erfahrung ab, während Wilhelm Gräb (1998) und Albrecht Grözinger (1991) – auf je unterschiedliche Weise – von einer Analogie beider Erfahrungsweisen ausgehen, die ihre jeweilige Eigenart zu wahren sucht.

gionen: Lebenskunst - theologisch verstanden als gottgefällige Gestaltung der eigenen Freiheit - ist angewiesen auf die „Gotteskunst“ (Nicol 2002: 237) der sinn(en)haften Begegnung mit dem Gott der Bibel.

Hören⁶

Das Hören verbindet uns mit der Welt und birgt uns in dem, was uns „gehört“. Andererseits vernehmen wir durchs Gehör den Ruf, der uns aus der vertrauten Lebens-Welt herausreißt, ursprünglich das warnende Signal des nahenden Feindes, später die Stimmen von Propheten und Künstlern. Hören hat also einerseits zu tun mit Beheimatung und Sesshaftigkeit, mit bekannten und vertrauten Klängen. Und es hat andererseits zu tun mit Herausrufung (also Exodus), mit den fremden ungewohnten, womöglich schrillen Tönen. *Beheimatung* wie *Exodus*, beide sind archaisch mit dem Hörsinn verbunden, während das Sehen eher auf Bemächtigung (also auf Landnahme) zielt. Die Augen erfassen flächig das Sehfeld, „scannen“ prüfend-objektivierend, nehmen etwas „scharf in den Blick“ oder verschaffen sich „Überblick“.

Das Hören ist demgegenüber zunächst an die zeitliche Struktur der eintreffenden Schallereignisse gebunden und somit der eigentliche Zeit- und Vergänglichkeitssinn. Und: Wer hört, liefert sich dem von Außen Kommenden aus und lässt etwas an sich geschehen. Das Hören bewahrt einen teilnehmenden Erkenntnismodus, ein Wahrnehmen als Ergriffensein, als Beteiligung und Mitgehen. Wollte man nun die *biblische* Frömmigkeit auf ein einziges Wort verdichten, so böte sich sofort das „Hören“ an (vgl. Zenger 1998). Nach gesamtbiblischer Lehre ist es Gott, der uns die Ohren öffnet. Sein Heiliger Geist ist ein Ohrtrichter und Hörlehrer: Er lehrt uns, recht zu hören und intensiviert das Hören. „Die Ohren hast du mir aufgetan“ heißt es in Ps 40,7. Und bei Jes 50,4 findet sich die Vorlage für Jochen Kleppers Lied: „Alle Morgen weckt er mir das Ohr, daß ich höre, wie Jünger hören. Gott der Herr hat mir das Ohr geöffnet. Und ich bin nicht ungehorsam und weiche nicht zurück“ (vgl. Jochen Klepper; EG 452,1 nach Jes 50,5).

Woher rührt diese Konzentration auf das Hören? Die wichtigste Begründung liegt im biblischen Gottes-Verständnis. Jahwe wird

6 Vgl. zum Folgenden: Bubmann 2005: 9-12 (z.T. wörtlich übernommen) u. Bubmann 2006: 27f.

als der sich geschichtlich je neu seinem Volk Offenbarende erfahren: Er lässt sich nicht in Bildern fixieren, sondern wird durch seine Worte vernommen. Er redet mit Mose und mit Propheten. Er wird als das Wort, der *logos* schlechthin, Fleisch in Jesus Christus. Die christliche Theologie erweitert dieses redend-kommunikative Gottesverständnis trinitarisch. So kann bei Augustin der Heilige Geist in der innertrinitarischen Kommunikation als Hörender erscheinen.

Insbesondere Martin Luther unterstreicht, dass das Wort Gottes gehört werden will, um wirksam zu werden. Deshalb betont er den Vorrang der mündlichen Verkündigung vor dem Lesen. Im glaubenden Hören hängen wir an Gott und strecken uns zu ihm aus. Die Ohren sind daher für Luther die eigentlichen Sinneswerkzeuge eines Christenmenschen – ganz im Sinne des Paulus, der in Röm 10,17 betont: Der Glaube kommt aus dem Hören des Evangeliums. Auch in der Tradition zeitgenössischer katholischer Entwürfe der Systematischen Theologie wird dieser Aspekt hervorgehoben. Der Jesuit Peter Knauer gibt seiner 1978 erschienenen einflussreichen „ökumenischen Fundamentaltheologie“ nicht zufällig den Titel „Der Glaube kommt vom Hören“. Das Hören zu schärfen und einzuüben – es ist so ein erster zentraler Vollzug religiöser Bildung.

Neuere theologische Überlegungen setzen stärker phänomenologisch bei allgemeinen Hör-Erfahrungen des Heiligen an: Resonanzen, Stimmungen und Atmosphären gelten als Medien ursprünglicher religiöser Erfahrung. Der evangelische Religionspädagoge Joachim Kunstmann fordert daher eine „Praktische Theologie des Gehörs“ (2003) und wendet sich dem Hörsinn besonders zu. Das spezifisch Religiöse dieser Hör-Phänomene liegt im Vorgang der „Empfänglichkeit“. Man wird allerdings präzisieren müssen, was hier genau empfangen wird. Dazu soll im Folgenden zwischen einem kultisch-priesterlichen, einem weisheitlich-gesetzlichen und einem prophetischen Hören unterschieden werden (vgl. Bubmann 2005: 12).

- Das *kultisch-priesterliche Hören* bindet in Ritual, Verkündigung und Gebet in ursprüngliche Lebenszusammenhänge ein und stiftet heilsamen Kontakt zum Grund des Lebens. Wir hören Vertrautes und gewinnen so Vertrauen ins Leben. Es ist dies ein einstimmendes und zustimmendes Hören.

- Im *weisheitlich-gesetzlichen Hören* werden die heilsamen Weisungen zum guten Leben aufgenommen (also die Tora Gottes). Und das Ohr ist ein wichtiges Organ, um die Lebenskunst zu erlernen, um die Strukturen gelingenden In-der-Welt-Seins wahrzunehmen, also sich Weisheit zu erwerben. Mit biblischen Worten: „Bist du bereit zu hören, so wirst du belehrt, neigst du dein Ohr, erlangst du Bildung“ (Jes Sir 6,33). Hören ist also auch ein Traditions-Sinn: Das Althergebrachte und Bewährte wird erzählt, vertraute Klänge geben Heimat und verbinden die Menschen. Und das noch Unbekannte wird durch Hinhören erschlossen. Das Gehör ist ein *Lern-Organ*. Zusammen mit den Augen dienen die Ohren dem Erwerb von Orientierungswissen. Religiöse Bildung zielt zu einem guten Teil auf solches Orientierungswissen.
- Schließlich reißt uns das *prophetische Hören* heraus aus dem Gewohnten. Wir sind ganz Ohr, weil uns das ganz Andere, das Neue zugerufen wird. Das Gehör ist auch religiös gesehen ein *Warnorgan*. Das Hören erinnert uns daran, dass unser Leben nicht so bleiben kann, wie es ist. Wir sind herausgerufen zum neuen Sein. Die Eintönigkeit unserer Selbstverkrümmung und Entfremdung wird transzendiert, endzeitliche Klänge und Zwischentöne werden als „Vorspiel der Ewigkeit“ vernehmbar. „Hört, dann werdet ihr leben“ – so ruft der Prophet Jesaja (Jes 55,3). Denn im Hören erschließt sich die Welt neu und öffnet sich die Perspektive des Reiches Gottes.

Zwischen diesen drei Hör-Modi, d.h. zwischen priesterlichem Beheimatungshören, weisheitlichem Lern-Hören und prophetischem Aufmerken bestehen Spannungen. Doch diese Spannungen sind Teil der geschichtlichen Dynamik jüdischer wie christlicher Religion. Jeder Hör-Modus hat seinen eigenen Kairos. Zu manchen Zeiten ist besonders das prophetische Hören gefordert, zu anderen das weisheitliche oder priesterliche. In jedem Fall aber gilt: Hören ist ein wesentlicher Grundvollzug ästhetisch-religiöser Bildung.

Sehen

Gewiss kommt der Glaube vom Hören. An die Seite des Hörens tritt jedoch das *Sehen*. Auch hiervon legt die Bibel beredtes Zeugnis ab, buchstäblich von der allerersten bis zur allerletzten Seite. Nur einige wesentliche Textbausteine einer biblischen Theologie des Sehens können hier in Erinnerung gerufen werden.

- Da enden die Beschreibungen der einzelnen Tage des Siebentägigen Schöpfungswerkes wieder und wieder mit dem bestätigenden Gütesiegel: „Gott sah, dass es gut war“ (Gen 1).
- Doch nicht nur Gott sieht, auch die Menschen, und zwar ebenfalls von Anfang an: Was war die erste Wahrnehmung, der erste ästhetische Grundvollzug nach dem Sündenfall? „Sie sahen, dass sie nackt waren“ (Gen 3,7).
- Menschen sehen aber nicht nur einander, sondern auch – freilich nur indirekt, in Symbol oder Gleichnis – Gott: Bei seiner Berufung zum Propheten sieht Mose den brennenden Dornbusch (Ex 3,3), aus dem sich ihm Gott offenbart.
- Ein Sprung ins Neue Testament: Petrus, Jakobus und Johannes – die drei zentralen Jünger Jesu – sehen mit ihren eigenen Augen, wie Jesus verklärt wird (Mk 9).
- Nach seinem Tod „erschien“ er seinen Jüngern, sie konnten ihn sehen, so ist in mehreren Texttraditionen bezeugt.
- Im die Bibel abschließenden Buch der Offenbarung schließlich „sieht“ der Verfasser „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Off 21,1).

Viele weitere Perikopen könnten diese erste Sichtung ergänzen und ausdifferenzieren, wichtiger ist an dieser Stelle jedoch eine Bündelung von Grundzügen. Zentral für die biblischen Vorgaben für die Gottesbeziehung sind folgende Punkte:

- Die Bibel bezeugt in breiter Vielfalt, dass das Sehen zu den Grundmodi der Gotteswahrnehmung gehört: Epiphanien, Verklärungen, prophetische und apokalyptische Visionen stehen für diese Tradition. Wahrnehmen lernen als sehen lernen gehört so zu den Grundformen ästhetisch ausgerichteten religiösen Lernens.
- Freilich: An keiner Stelle gehen Bibel oder kirchliche Tradition so weit zu behaupten, Gott ließe sich mit dem Sehsinn tatsächlich ganz und gar erkennen, objektiv und erschöpfend erfassen.

sen, sozusagen „einscannen“ und dadurch dingfest machen. Das Sehen Gottes bleibt immer unter jenem „eschatologischen Vorbehalt“, den Paulus im Brief an die Gemeinde in Korinth so benannt hat: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12).

- Nur so lässt sich erklären, warum die katholische wie die lutherische Tradition innerhalb des Dekalogs eines der dort genannten – ursprünglich nicht nummerierten – ethischen Weisungen nicht eigens zählen: „Du sollst dir kein Gottesbild machen“ (Ex 20,4). Diese beiden Traditionen fassen besagtes Einzelverbot in das Gesamtgebot „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“. Damit machen sie klar, dass im Bild nicht Gott selbst aufscheint oder angebetet wird. In sakraler Kunst sehen wir nicht direkt auf das Göttliche. Es ist menschliche Kunst, in der sich Verehrung, Sehnsucht, Wunsch ausdrückt. Diese Klärung ist vor allem deshalb bedeutsam, weil sie in zwei anderen christlichen Traditionen so gerade nicht gilt: Sowohl die reformierte als auch die orthodoxe Tradition setzen bis heute auf eine andere Zählung der 10 Gebote. Dort zählt das Bildnisverbot als eigenes, dadurch grundlegend aufgewertetes Einzelgebot – numerisch erkaufte durch die Zusammenlegung anderer Gebote, um die mnemotechnisch angeratene, im Text selbst aber noch nicht enthaltene Zehnzahl zu erhalten. So wichtig also ist ihnen das Sehen, freilich in entgegengesetzter Wendung: Die reformatorische Tradition deutet das Ansehen von Kunst als Ablenkung vom Göttlichen, als Abweichung vom allein zählenden Wort; die Orthodoxen feiern das – recht verstandene – Sehen als direkten Weg der Gotteserkenntnis. Das Sehen als Weg der Gotteserkenntnis: Bis heute ist es umstritten.
- Religionspädagogisch gewendet: In zwei Weisen ist das Sehen den genannten Traditionen folgend eine Grundform religiösen Lernens. Zum einen gilt es, die Wirklichkeit zu sehen und die Wahrnehmung zu schärfen für die Welt – in ihrer Schönheit, aber auch in ihrem Elend. Eine umfassende *Wirklichkeitswahrnehmung* bleibt Grundlage allen Lernens, auch des religiösen. Neben die Wahrnehmung von Wirklichkeit tritt freilich die *Wahrnehmung von Möglichkeit*. Zur Klärung des Verhältnisses dieser beiden Dimensionen hilft der Blick auf eine weitsichtige

Unterscheidung von *Robert Musil*. Am Beginn seines zweitausendseitigen Jahrhundertromans „Der Mann ohne Eigenschaften“ (Musil 1987, entstanden: 1930–43) stellt er eine Forderung auf, ohne deren Einlösung Literatur, Poesie – aber auch, von Musil unbenannt, Religion – undenkbar wären: „Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muss es auch Möglichkeitssinn geben“. Zunächst, so Musil, benötigen alle Menschen den „Wirklichkeitssinn“ – „und niemand wird bezweifeln, dass er seine Daseinsberechtigung hat“ (ebd.: 16). Wirklichkeitssinn, das ist ein Gespür für die Wahrnehmung und Deutung von Fakten, Tatsachen, Empirie. Dieser erste zu fördernde Sinn ist jedoch nur Grundlage für das, was das einzigartig Besondere von Literatur (und Religion) ausmacht. Musil nennt dies den „Möglichkeitssinn“. Damit bezeichnet er die Fähigkeit, „alles, was eben-
sogut sein könnte“ wie das Bestehende, „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 in erstaunlich theologischer Begrifflichkeit – sogar „die noch nicht erwachten Absichten Gottes“ nennen, denn es habe „etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewussten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt“ (ebd.). Gerade das sensible Hören und visionäre Sehen dessen, was sein *könnte*, was möglich *wäre*, zeichnet also den Möglichkeitssinn aus.

- Das Sehen weitet sich also über das rein empirisch Erfassbare hinaus in den Bereich von Visionen. Hubertus Halbfas, einer der wichtigsten katholischen Religionspädagogen unserer Zeit, gab deshalb seinem symboldidaktischen Grundlagenwerk den sprechenden Titel „Das dritte Auge“ (1997, zuerst 1982). Darum geht es religionspädagogisch: Sehen lernen mit den zwei Augen, in aller Klarheit und Weitsicht, aber daneben auch das „dritte Auge“ zu schulen, jenes symbolisch benannte anderer Organ, das die andere, die verborgene Wirklichkeit und darüber hinaus den Kosmos der Möglichkeiten erschließt. Symbolisch-bildlich gesagt: Es gibt sie, die Rückseite des Mondes. Unsere zwei Augen werden diese nie sehen, aber vielleicht unser drittes Auge.

Träumen

„Denn einmal redet Gott und zweimal, man achtet nicht darauf.
Im Traum, im Nachtgesicht, wenn tiefer Schlaf auf die Menschen fällt,
im Schlummer auf dem Lager,
da öffnet er der Menschen Ohr und schreckt sie auf durch Warnung,
um von seinem Tun den Menschen abzubringen, den Hochmut aus dem Manne auszutreiben,
seine Seele vor dem Grab zu retten,
sein Leben davor, in den Todesschacht hinabzusteigen.“
(Hiob 33,14-18)

Wenden wir diese Stelle aus dem Buch Hiob positiv, dann meint sie: Auch Träume können zum Leben helfen, sie sind ästhetische Medien der Rettung und der Reinigung. Zugespitzt formuliert: Gelingende Lebenskunst bedarf solcher Träume.

Die Bibel ist voll von Zeugnissen, wie Menschen durch Träume neu den Blick für Gott gewonnen haben oder ihr Verhalten in eine menschenfreundlichere Richtung gelenkt haben. Jakob träumt von der Himmelsleiter und den Engeln, die darauf auf und nieder steigen (Gen 28,10ff.). Im Traum erhält er die traumhafte Verheißung, Stammvater eines großen Volkes im eigenen Land zu werden. Der Traum präformiert die nachfolgende Geschichte Israels. Er schafft in der Imagination einen Möglichkeitsraum, einen Gottesraum, der darauf wartet, betreten zu werden. Natürlich kann man diese Phänomene auch psychologisch erklären: Unterbewusstes, Sehnsüchte und Ängste formieren sich in Traumbildern, archetypische Vorstellungen steigen auf. Für das religiöse Denken manifestieren sich in solchen Träumen jedoch zugleich „psychoexterne Wirklichkeiten“ (Josuttis 2002: 220). „Träume sind in diesem Verständnis nicht einfach innere Produkte des Träumenden, sondern Inspirationen, die sich dem Einfluss göttlicher oder dämonischer Mächte verdanken, und Exkursionen, die in transzendente Räume und Zeiten führen“ (ebd.).

Wer nicht zu träumen wagt, beschneidet den eigenen Lebenshorizont. Deshalb sieht die Bibel im Träumen ein Zeichen der endzeitlichen Begabung durch den Heiligen Geist: „Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben, und eure jungen Männer haben Visionen“ (Joel 3,1). Träu-

men gehört zur Bildung, zur religiösen allemal. Das gilt im wörtlichen wie im übertragenen Sinn: Wach-Träume einer besseren, gerechteren Welt sind die Grundlage des gesellschaftspolitischen Engagements. Ohne sie gibt es keine Zukunftshoffnung.

Kann man das lernen? Träumen als Lernfeld ästhetischer Bildung? Vielleicht, indem man es überhaupt als Möglichkeit der Bildung zulässt und Räume dafür öffnet. Und das Deuten von Träumen übt. Dass das gelegentlich sogar nützlich fürs Leben und karrierefördernd sein kann, beweisen die biblischen Erzählungen von den Traumdeutungen des Josef (Gen 40f.)!

Lesen

Wie aber vermittelt man Gehörtes, Gesehenes, Erträumtes? Einerseits durch Erzählen und künstlerisch-symbolische Verschlüsselung. Im Rahmen der monotheistischen Religionen – und nicht nur dort – hat sich jedoch primär eine andere ästhetische Form durchgesetzt: die schriftliche Fixierung, das Verfassen heiliger Bücher, die gelesen und gedeutet werden. Das Christentum beruft sich im Kern auf die *Inkarnation*, die Fleischwerdung Gottes; vermittelt wird diese Überzeugung aber im Buch, in der Bibel. So sehr man im Kern christlicher Theologie von *Inkarnation* reden darf und muss, so sehr tritt dem eine *Inlibration* an die Seite. Gott ist Mensch geworden – aber darf man im selben symbolisch-analogen Sprachspiel nicht auch sagen: Gott ist Buch geworden? *Inkarnation* und *Inlibration* bleiben aufeinander verwiesen.

Der Glaube kommt vom Hören und Sehen, aber eben häufig zentral auch vom Lesen. „Der Mensch ist zunächst [...] ein Lesewesen. Ein *Homo legens*.“ So lautet zumindest die Grundthese des in Würzburg lehrenden evangelischen Theologen und Romanciers Klaas Huizing (*1958) im ersten Band seines kreativen Entwurfs zu einer „Ästhetischen Theologie“, im Jahr 2000 vorgelegt unter dem Titel „Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie“. Der Mensch ein Lesewesen, wieso das? Nun, Literatur, dieses „alte, sehr langsame Leitmedium“, bietet nicht nur „Identifikationsangebote, nährt die Phantasie und schult die Wahrnehmung“, sondern ermöglicht darüber hinaus „prägnante und profilierte Erlebnisse, in denen sich die Tiefe des Lebens ausdrückt“ (Huizing 2000: 46). Der Mensch als geistiges Wesen, als geistliches Wesen,

als spirituelles Wesen ohne Schulung, Erfahrung und Praxis im Lesen – undenkbar!

Ästhetische Bildung im Sinne von religiöser Bildung kann also gar nicht anders, als die Lesefähigkeit der Menschen zu schulen. Die Bibel etwa ist ja beides zugleich: Zentrales Zeugnis der Weltliteratur und Glaubenszeugnis. Theologie und Literaturwissenschaft, Religion und Dichtung – sie sind vielfach miteinander verknüpft. Die Herausforderung dieses Spannungsverhältnisses (vgl. Langenhorst 2005) kann hier nur angedeutet werden. Mit einem Beispiel, das die Traditionslinie von dem Gedicht des Matthias Claudius auszieht in unsere Gegenwart. Denn immer noch und wieder ganz neu dichten sich Lyriker an die Rätselhaftigkeit Gottes heran. Immer noch und wieder ganz neu sind Bibel, Religion und Gottesfrage zentrale Bereiche zeitgenössischer Literatur. Man kann zumindest im Blick auf den deutschen Sprachraum geradezu von einer „Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur“ reden (vgl. Langenhorst 2006). Zur Veranschaulichung sei hier nur ein kleines aktuelles Beispiel angeführt, ausgewählt auch aufgrund des regionalen Bezugs.

Peter Horst Neumann (*1936) – ein emeritierter Erlanger Literaturwissenschaftler – wagt den Spagat: Er ist seit mehr als zehn Jahren auch selbst als Literat, als Lyriker hervorgetreten. In seinen Gedichtbänden kommt dem Bereich der Religion immer wieder Beachtung zu, vor allem im Bezug auf biblische Motive. Das wurde schon im Titel der Gedichtsammlung „Pfingsten in Babylon“ (1996) und in dort aufgenommenen Gedichten deutlich, zeigt sich aber bis hin zum bis dato letzten Gedichtband „Was gestern morgen war“ (2006). So etwa meditiert Neumann über Schöpfung und Apokalypse in dem Band „Auf der Wasserscheide“ (2003: 14).

Vom siebenten Tag

Am siebenten hat er sich
schlafen gelegt, jenseits
erreichbarer Orte am Rande
der Zeit das Fragment
sich selbst überlassen.

Sechs Tage Mühe,
die Kräfte erschöpft.

Manchmal
an einem Frühlingstag
denk ich: jetzt
schlägt er die Augen auf,
ausgeruht und den lange
genug überschlafenen Plan
im Gedächtnis, will er's
vollenden.

In selbstverständlicher Aufnahme der mythologischen Vorgaben des Siebentagewerks der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung setzt dieser in kargen, ruhig verharrenden Versen gesetzte Text einen ungewöhnlichen Gedanken in den Mythos hinein: Gottes Ruhen, seine geschlossenen Augen am siebenten Tag öffnet den Raum für seine Schöpfung. Das irdische Leben, es ist nur Produkt der vorübergehenden göttlichen Er-Schöpfung; die Welt in Zeit und Raum nur ein sich selbst überlassenes „Fragment“ im Moment des göttlichen Schlafes. Apokalypse, Vollendung, Erfüllung des Schöpfungsplan – all dies ist dann der Augenblick des göttlichen Erwachens, des Augen Öffnens, des Sehens und sich seines Planes Erinnerns.

Lesen, in der Bibel, den Schriften der religiösen Tradition, der Literatur – es gehört als zentraler Bestandteil zu den Grundvollzügen religiösen Lernens.

2. Religiöse Bildung und Ästhetik

Der Beitrag der Ästhetik zu Religion, Theologie und Religionspädagogik

Bildung in theologischer Perspektive soll Menschen dazu anleiten, in allen Dimensionen des Lebens ihrer Bestimmung, also ihrer Freiheit als Geschöpfe Gottes, gerecht zu werden. Es geht um die Kunst, das eigene Leben zu gestalten, ihm eine vor Gott, vor den Mitmenschen, vor sich selbst und vor der Umwelt verantwortbare Form zu geben. Für diese Kunst der Lebensgestaltung sind ästhetische Prozesse zentral. Bildung als freie Entfaltung des Menschen ist angewiesen auf ästhetische Wahrnehmung, auf Sinn-Imaginationen, auf das Andenken und Ausprobieren von noch nicht realisierten Möglichkeiten, auf spielerische und künstlerische Kreativität.

tät, auf rituelle, festliche und liturgische Verdichtungen des Lebens. Das gilt im Besonderen für die christlich-religiös motivierte Lebenskunst und Bildung aller Konfessionen. Der Gott der Bibel hat sich eben durch symbolisch-kulturelle Vermittlungsprozesse in die Welt inkarniert, ist also auch nur in solchen Prozessen erschließbar. Glaube, *re-ligio* als Letztbindung und christliche Freiheit entwickeln sich deshalb in der zumindest in Ansätzen möglichen Wahrnehmung Gottes und seines Wirkens (*Aisthesis*), in der Vorstellung und gestaltenden Darstellung des eigenen Gottesbildes und seiner Konsequenzen für die Lebenskunst (*Poiesis*), schließlich in der freien, interpretierenden und wertenden Kommunikation über diese Formen von Wahrnehmung und Gestaltung in der Gemeinschaft von Glaubenden und Gottsuchenden (*Katharsis*).

Seit etwa 20 Jahren hat die Religionspädagogik erkannt, welche zentrale Bedeutung der ästhetischen Bildung im Rahmen religiöser Lernprozesse zukommt. Vor allem in den symboldidaktischen Ansätzen von Hubertus Halbfas auf katholischer und Peter Biehl auf evangelischer Seite werden diese Aspekte betont, sie gehören inzwischen zum Grundbestand von Religionsunterricht und Gemeindearbeit. Die drei Hauptaufgaben einer ästhetischen Religionspädagogik kann man dabei wie folgt benennen (vgl. Hilger 2001; Bitter 2002):

- *Wahrnehmungsschulung*: Kinder, Jugendliche und Erwachsene sollen sensibilisiert werden für symbolisch vermittelten Offenbarungen Gottes und die kulturellen Darstellungsformen des Glaubens. Geschult am Umgang mit allen Formen der Künste sollen sie die Chancen ausloten, die umfassenden Dimensionen von Wirklichkeit und Möglichkeit zu erkennen und zu erspüren. Weil religiöse Sinndeutungen heute vielfach in die alltagskulturellen Symbolisierungsprozesse ein- bzw. ausgewandert sind, benötigen wir eine Didaktik der religiösen Kommunikation, die sich bewusst den lebensweltlichen Phänomenen der Symbolisierung von Sinn und Religion zuwendet. Nur so werden fruchtbare korrelative Lernprozesse auch im Blick auf die tradierten Symbole und Zeugnisse möglich.
- *Anleitung zur eigenen ästhetischen Gestaltung*: Kinder, Jugendliche und Erwachsene sollen befähigt werden, eigene Erfahrungen von Begrenzung und Weite, von Sinn und Möglichkeit ausdrücken zu können in Sprache, Geste, in symbolischer und

künstlerischer Gestaltung. Die Auseinandersetzung mit den Künsten kann hierzu erneut anregen.

- *Entwicklung eines kritisch-ästhetischen Urteilsvermögens:* Kinder, Jugendliche und Erwachsene sollen schließlich befähigt werden, mit Sinnangeboten und Symbolwelten kritisch eigenständig umzugehen und sich über ihre Wertungen austauschen zu können.

Der Beitrag der theologischen Ästhetik zur allgemeinen Ästhetik

Wir behaupten: Der ästhetische Diskurs bleibt halbiert, wenn er sich nur an die sichtbare Mondhälfte hält. „Nun aber laß uns ganz hinübertreten in die Welt hinein die monden ist“ – so formuliert es Rainer Maria Rilke im poetischen Bild.⁷ Als Theologen erinnern wir daran, dass der ästhetische Weg der Erkenntnis das vordergründig Sichtbare und Hörbare überschreitet. Es sind darüber hinaus einige besondere *Perspektiven*, die wir in den allgemeinen ästhetischen Diskurs einbringen wollen:

Theologische Ästhetik unterstreicht, dass all unser Wahrnehmen und Gestalten zunächst vom *Empfangen* lebt. Wir sind Wesen der Empfänglichkeit, Geschöpfe Gottes, wie wir in der Sprache des Glaubens sagen. Wir erschaffen die Welt nicht neu aus dem Nichts, sondern sind zur Gestaltung des Empfangenen beauftragt. Unsere Kreativität ist immer schon geschenkt. Der Gestus der ästhetischen Selbsterschaffung ist uns daher fremd. Wir halten ihn auch für eine Illusion. Wir werden nicht erst zu Menschen dadurch, dass wir uns ästhetisch stilisieren. Wir sind immer schon Menschen, weil wir von Gott als solche geschaffen, berufen und begabt sind. Das entlastet und befreit. Durch ästhetische Wahrnehmung, durch Spiel und künstlerische Gestaltung müssen wir den Menschen nicht erfinden oder erst schaffen. Er ist schon gefunden und darf daher mit Lust seine Sinne gebrauchen und sich kreativ entfalten.

Theologische Ästhetik schärft den *Endlichkeitssinn*: Unser ästhetisches Wahrnehmen und Gestalten geschieht im Raum des Vorletzten, nicht des Letzten. Damit ermöglicht der theologische Blick, Abstand von sich selbst zu gewinnen, sich nicht über Ge-

7 Im Gedicht „Vergiss, vergiss und lass und jetzt nur dies...“ (Rilke 1996: 432).

büßern ernst nehmen zu müssen und führt daher zu *Gelassenheit*. Unser ästhetisches Sein und Handeln muss nicht immer rund und schön sein, vollendet und perfekt. Damit meinen wir gewiss nicht einen Freibrief für künstlerische Laxheit und Zweitklassigkeit (die es im Bereich der Kirche ohne Zweifel gibt). Aber diese Gelassenheit hilft dazu, über den eigenen Perfektionsansprüchen nicht zu verzweifeln. Und diese Gelassenheit überlässt Gott das letzte Urteil über das schöne Leben und erwartet von ihm die letzte Vollendung des fragmentarischen Seins.

Das öffnet den Raum für vielfältige *ästhetische Möglichkeiten*, für plurale Verstehensweisen des Schönen und der Lebenskunst. Die Theologie hilft hier gerade zur Entideologisierung des ästhetischen Diskurses. Das betrifft auch die ästhetischen Ausdrucksformen des Glaubens. Sie sind keine letzten Wahrheiten, sondern irdische Mitteldinge, *Adiaphora*. In der Kulturdenkschrift der EKD „Räume der Begegnung“ aus dem Jahr 2002 heißt es:

„Kein Zeichen von Gott, kein Wort, kein Symbol, kein Bild, keine Musik kann endgültig und zureichend sein, wiewohl es ohne solche Zeichen keine Darstellung von Gott gibt. Wer von Gott nicht schweigen will, setzt sich dieser Dialektik aus. Jede Gotteserfahrung artikuliert sich in kulturellen Formen, die der Gotteserfahrung nicht gerecht werden. [...] Deshalb ist jede protestantische [und wir dürfen ergänzen: jede christliche] Selbstthematisierung vorläufig. Sie sucht immer wieder neu nach adäquaten Ausdrucksweisen“ (Kirchenamt der EKD 2002: 35).

Letztgültige Wahrheiten erschließen die Werke der Kultur nicht, wohl aber ganz eigenartige, spannungsvolle, interpretationsbedürftige Artikulationsformen von Gotteserfahrung. Kaum überraschend also, wenn eine vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Arbeitshilfe über „Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung“ auch für den katholischen Bereich postuliert:

„Theologen, Katecheten und Religionslehrer müssen in die Lage versetzt werden, verantwortungsbewusst mit künstlerischen Fragestellungen und Entscheidungen umzugehen.“ Konkret gefordert wird etwa die „Auseinandersetzung mit kunsttheoretischen wie philosophisch-ästhetischen Grundlegungen“ (Sekretariat 1993: 19).

Doch nachgefragt: Birgt die allgemein zu beobachtende Wende zur Ästhetik als aktuell zentraler Bezugswissenschaft der Theologie nicht die Gefahr in sich, die ethische, die soziale, die politische Dimension zurückzudrängen? (vgl. Höhn 2003) Dass diese Gefahr besteht, lässt sich kaum übersehen. Gerade deshalb gilt es, die Verschränkungen nachdrücklich zu betonen: Die theologische Ästhetik ist weiterhin bezogen auf *ethische Rahmenbedingungen* des Menschseins. Sie wird daher Fragezeichen setzen hinter Formen von Kunst und Kultur, die nur den Reichen nützen oder den Status quo ungerechter Gesellschaftsverhältnisse abstützen oder vernebeln sollen. Die vorrangige Option für die Armen gilt aus theologischer Sicht auch für den Bereich ästhetischer Bildung! Wo das Ästhetische lediglich das Deckmäntelchen einer ansonsten brutal segmentierten Leistungs- und Auslesegesellschaft darstellt, wird theologische Ästhetik die scheinbare Unschuld ästhetischer Tätigkeit hinterfragen und die Fragen nach der Schuld der Beteiligten stellen müssen. Und dies, damit es nicht auch vom Feld der ästhetischen Bildung heißt: „Wir spinnen Luftgespinste / und suchen viele Künste, / und kommen weiter von dem Ziel.“

Schließlich und vielleicht am wichtigsten: Theologische Ästhetik motiviert zur *Schärfung der Sinne für das Verborgene und ganz Andere*. Wer mit Gottes Wirken in der Welt rechnet, geht aufmerksamer durchs Leben. Und wer in der Hoffnung lebt, dass unser unvollkommenes Leben durch Gottes Wirken schließlich rund und schön wird, lebt fröhlicher seine Tage, weil er oder sie nicht mehr hilflos der eigenen Eitelkeit ausgeliefert bleibt.

Geschöpfliche Empfänglichkeit, Endlichkeitssinn, Gerechtigkeitsorientierung und fröhlich-gelassene Aufmerksamkeit für Gottes Geisteswirken in der Welt – das sind die theologischen Tugenden der Ästhetik. Matthias Claudius fasst dies poetisch in die Zeilen der fünften Strophe seines Abendliedes:

Gott, lass uns *dein* Heil schauen,
 Auf nichts Vergänglich's trauen,
 Nicht Eitelkeit uns freun!
 Lass uns einfältig werden,
 Und vor dir hier auf Erden
 Wie Kinder fromm und fröhlich sein!

Literatur

- Altmeyer, Stefan (2006): *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Bitter, Gottfried (2002): „Ästhetische Bildung“. In: Ders. u.a. (Hg.): *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München: Kösel, S. 233-238.
- Bubmann, Peter (2002): „Freiheit wahrnehmen – die ästhetische Dimension christlicher Lebenskunst“. In: Reuter, Hans-Richard u.a. (Hg.): *Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 504-516.
- Bubmann, Peter (2004): „Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst“. In: *Pastoraltheologie* 93, S. 99-114.
- Bubmann, Peter (2005): „Hören“. In: Fernor, Gotthard/Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 9-14.
- Bubmann, Peter/Michael Landgraf (Hg.) (2006): *Musik in Schule und Gemeinde. Grundlagen – Methoden – Ideen*, Stuttgart: Calwer Verlag.
- Görisch, Reinhard (Hg.) (1998): *Matthias Claudius. Der Mond ist aufgegangen. Gedichte und Prosa. Eine Auswahl*, Frankfurt/Leipzig: Insel, S. 120-122.
- Gräb, Wilhelm (1998): *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (5. Kapitel: „Die ästhetische Dimension religiöser Deutungskultur“, S. 100-118).
- Grözinger, Albrecht (1991): *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie*. 2. durchges. Aufl., München: Kaiser.
- Grözinger, Albrecht (1999): „Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Buch- und Forschungsbericht“. In: *IJPT* 2, S. 269-294.
- Halbfas, Hubertus (1997): *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*. 7. Aufl. (zuerst: 1982), Düsseldorf: Patmos.
- Hilger, Georg (2001): „Ästhetisches Lernen“. In: Ders./Leimgruber, Stephan/Ziebertz, Hans-Georg: *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München: Kösel, S. 305-318.

- Höhn, Hans-Joachim (2003): „Zeig's mir'. Theologie zwischen Ethik und Ästhetik.“ In: Katechetische Blätter 128, S. 242-248.
- Huizing, Klaas (2000): Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie, Stuttgart/Zürich: Kreuz.
- Josuttis, Manfred (2002): Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kirchenamt der EKD (Hg. i. Auftr. des Rates der EKD und des Präsidiums der VEF) (2002): Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Knauer, Peter (1991): Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, 6. Aufl., Freiburg u.a.: Herder.
- Kunstmann, Joachim (2002): Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse (RPG 2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kunstmann, Joachim (2003): „Stimmung und Klang. Zu einer Praktischen Theologie des Gehörs“. In: Pastoraltheologie 92, S. 218-227.
- Langenhorst, Georg (2005): Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Langenhorst, Georg (2006): „Ich gönne mir das Wort Gott'. Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur“. In: Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? Freiburg, S. 55-60.
- Lüthi, Kurt (2005): „Thema ‚Schönheit‘ als Theologumenon“. In: Wiener Jahrbuch für Theologie, Bd. 5: Schwerpunktthema Theologie und Ästhetik, Münster: Lit-Verlag, S. 139-159.
- Musil, Robert (1987): Der Mann ohne Eigenschaften. Roman, Reinbek: Rowohlt.
- Neumann, Peter Horst (1996): Pfingsten in Babylon. Gedichte, Salzburg-Wien: Residenz-Verlag.
- Neumann, Peter Horst (2003): Auf der Wasserscheide. Gedichte, Aachen: Rimbaud.
- Neumann, Peter Horst (2006): Was gestern morgen war. Gedichte, Aachen: Rimbaud.
- Nicol, Martin (2002): „Ereignis und Kritik. Praktische Theologie als hohe Schule der Gotteskunst“. In: ZThK 99, S. 226-238.

- Reich, Christa (2003): „Der Mond ist aufgegangen“. In: Becker, Hansjakob u.a. (Hg.): Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. 2. Aufl., München: Beck, S. 380-393.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (1993): Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Weiterbildung, Arbeitshilfe 115.
- Rilke, Rainer Maria (1996): Werke. Kommentierte Ausgabe. Bd. 1. Gedichte 1895 bis 1910. Hg. von Manfred Engel u. Ulrich Fülleborn, Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- Zenger, Erich (1998): „Gib deinem Knecht ein hörendes Herz! Von der messianischen Kraft des rechten Hörens“. In: Vogel, Thomas (Hg.): Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur. 2. bearb. Aufl., Tübingen: Arttempo, S. 27-43.