

Wilhelm Gräß

Ästhetische und religiöse Erfahrung in der Religionspädagogik

Zu Godwin Lämmermanns Kritik am Ästhetik-Trend in der Religionspädagogik

Godwin Lämmermann wendet sich gegen eine Religionspädagogik, die meint, auf die Unmittelbarkeit ästhetisch-religiöser Erfahrung bauen, die Teilhabe an den rituell-liturgischen Vollzügen kirchlicher Praxis recht unbekümmert didaktisch integrieren, auf spirituelle Erlebnisse und meditative Praktiken in pädagogischer Absicht rekurren zu können. Er diagnostiziert in der Religionspädagogik einen Trend zur romantischen Flucht aus der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Man dupliziert, so seine Befürchtung, die allgegenwärtige Ästhetisierung der Lebenswelt ins Religiöse, erliegt undurchschaut dem schönen Schein der Warenwelt und verklärt diesen ins Sakrale. Damit, so seine Diagnose, wendet sich die Religionspädagogik gegen aufgeklärtes Denken, schwört sie der Kritik ab, erträumt sie sich ein Jenseits, statt die ethisch-religiöse Selbstbildung von Subjekten zu fördern, die die gesellschaftlichen, politischen Zusammenhänge durchschauen und sich der notwendigen, ethisch reflektierten und moralisch verantwortlichen Veränderung der Wirklichkeit hin zum Besseren stellen. Ästhetik droht den Kontrapunkt zur Kritik, zur Ethik und zum Politischen abzugeben. Sie steht in der Gefahr, für die Unmittelbarkeit einer Gefühlsreligion herhalten zu müssen, die ohne Einsicht bleibt gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen und politischen Konsequenzen religiös bedingter Einstellungen und Verhaltensweisen.

Falls es eine solche, in romantische Unendlichkeitssehnsucht verliebte Gefühlsreligiosität geben sollte, falls gar eine Religionspädagogik aufgetreten sein sollte, die eine derartig unreflektierte Religiosität zu fördern beabsichtigt, – was ich hier nicht untersuchen kann und will – ist der Kritik von Lämmermann vorbehaltlos zuzustimmen. Die Kritik an der schlechten Unmittelbarkeit einer religiösen Gefühls- und Betroffenheitskultur ist berechtigt. Aber man sollte bekanntlich das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Die Ästhetisierung der Religion, die in der Alltagswelt zweifellos zu beobachten ist, hat gewiss problematische Züge. Aber dabei darf nicht aus dem Blick geraten, dass mit der Wende zum Subjekt, die die moderne Religionspädagogik vollzogen hat, die religiöse Erfahrung für die Religionspädagogik konstitutive Bedeutung erlangt hat. Die religiöse Erfahrung aber hat immer auch eine ästhetische Dimension bei sich.

Lämmermann hebt denn auch im letzten Teil seines Beitrags eben darauf ab, dass zu einer synästhetisch sich entfaltenden Religionspädagogik gefunden werden müsse. Damit ist gemeint, dass eine die ästhetische Dimension religiöser Erfahrung berücksichtigende Religionspädagogik zu entwickeln ist, diese aber auch am Bildungsauftrag orientiert bleiben muss. Ziel religionspädagogischer Arbeit ist die Bildung einer unter hochkomplexen gesellschaftlichen Bedingungen handlungsfähigen Subjektivität. Dabei hat sie des näheren dafür zu sorgen, dass die religiöse Dimension auf kritisch-konstruktive Weise in solche Bildungsprozesse Eingang findet. Dies wiederum setzt voraus, dass es zu anstößigen, aufstörenden, anregenden Wahrnehmungserfahrungen kommt, die kritische Reflexionsprozesse initiieren. Ästhetische Erfahrung kann nicht – so dürfte Lämmermann zu verstehen sein – das Fundament religiöser Bildung sein. Dieses Fundament muss von den Subjekten selbst in den Prozessen ihrer ethisch-religiösen Selbstbildung gewonnen werden. Sehr wohl aber kann und muss ästhetische Erfahrung ein Ferment ethisch-religiöser Bildung sein, ein anregender, auch verstörender Anstoß zum Selbstdenken, zur Analyse, zum Weiterfragen, zur Kritik, zum Verstehen von Zusammenhängen, zur Veränderung.

Ich stimme mit Lämmermanns Intention überein, denke jedoch, dass sie expliziter noch zu entfalten ist: Erstens im Hinblick auf die religionspädagogischen Anforderungen der religiösen Gegenwartslage, zweitens im Bezug auf den inneren Zusammenhang von ästhetischer und religiöser Erfahrung und drittens schließlich auf dem Hintergrund einer Explikation von Unmittelbarkeit und Reflexion, bzw. Erfahrung und symbolischer Form im religiösen Verhältnis. Dies soll hier deshalb geschehen.

1. Die religionspädagogischen Anforderungen in der religiösen Gegenwartslage

Die Entwicklung der modernen Gesellschaft hat die gelebte Religion, d. h. letztinstanzliche Sinndeutungen des Lebens, zu einer Sache der Individuen werden lassen. Religion ist nun eine Angelegenheit individueller Selbstthematizierung und Sinnreflexion. Mit ihr geht es für die Individuen um die Beziehung zu sich selbst und gerade nicht um ihre sozialen Funktionen, Rollen und Beanspruchungen. Aus den gesellschaftli-

chen Rollen, Funktionen und Beanspruchungen sind die Individuen gleichwohl nicht entlassen. Daher fällt es jetzt entscheidend in die Zuständigkeit der Institutionen religiöser Bildung, die Anerkennung der Bedeutsamkeit individuellen Lebens zu fördern, das Individualitätsbewusstsein zu stärken, ebenso aber auch, den Gemeingeist zu fördern und kollektive Verbindlichkeiten für die Individuen zu schaffen. Die Religion kommt in den modernen Kulturverhältnissen als Religion der Individuen zu stehen, die als solche aber immer auch nach sozialen Beziehungen verlangen. Religiöse Zugehörigkeit hilft den Individuen, den riskanten, aber ständig von ihnen geforderten Übergang zwischen Individualität und Sozialität, zwischen persönlichen Überzeugungen und Letztgewissheiten einerseits, kollektiven Identitäten und allgemeinen gesellschaftlichen Anforderungen und Zwecken andererseits, ebenso kritisch wie konstruktiv bewältigen zu können.

Aus diesen gegenwartsdiagnostischen, religions- und kulturhermeneutischen Grundannahmen leitet sich das Erfordernis einer sich in dieser Lage bewährenden Theorie und Praxis der Religionspädagogik ab. Aufgabe spezifisch der Religionspädagogik sollte es heute sein, die rhetorische, psychologische und pädagogische Kunst zu vermitteln, die es braucht, um die ‚gelebte Religion‘ der Individuen kritisch über sich zu verständigen und in ihren lebensführungspraktischen, ethischen Konsequenzen konstruktiv zu formulieren.¹ Dazu muss sie die humanen Konstruktionsbedingungen und Symbolisierungsleistungen in der menschlichen Rede von Gott und seinem Handeln erkennbar machen, die historischen und gesellschaftlichen Vermittlungen religiöser Einstellungen in den Blick rücken, auf die religiöse, frömmigkeitsgeschichtlich bedingte Positionalität, Individualität und Pluralität gelebter Religion aufmerksam machen.

Die Religionspädagogik darf sich nicht auf die binnenkirchliche Affirmation der biblischen und dogmatischen Sachthemen der Theologie beschränken, schon gar nicht den Unterricht in Religion auf einen ungeschichtlich verstandenen, bezugslosen ‚Verkündigungsauftrag‘ einschwören. Denen, die die Religion zum Beruf haben, muss vielmehr im Blick sein, wie in der sozial-kulturellen Lebenswelt der Moderne die Wege verlaufen, die Individuen in Vollzüge religiöser Selbstthematisierung und dann auch religiöser Selbstbildung hineinführen können. Diese liegen in den durch lebensgeschichtliche Kontinuitäts- und Diskontinuitätserfahrungen bedingten Sinndeutungsinteressen, im Verlangen nach personaler Identitätsvergewisserung, in den durch die komplizierten Sozialbeziehungen motivierten ethischen Orientierungsbedürftigkeiten, in der Suche nach verbindlicher Gemeinschaft und nach einer die eigene Identität stabilisierenden sozialen Zugehörigkeit.

Die Religionspädagogik darf sich ebenso wenig wie die Praktische Theologie insge-

¹ Vgl. auch *Wilhelm Gräß (Hg.)*, Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999; darin den Aufsatz von *Falk Wagner*, Religion der Moderne – Moderne der Religion, a. a. O., 12–44; *Wolf-Dieter Marsch*, Abschied von der religionslosen Theologie, in: *Eberhard Amelung (Hg.)*, Strukturwandel der Frömmigkeit, Stuttgart/Berlin 1972, 31–45.

samt in diejenigen biblischen und dogmatischen Sachthemen der Theologie, Christologie und Ekklesiologie versteigen, die außerhalb des Kreises der Berufstheologen und der von ihnen erzogenen Kerngemeinden auf keinerlei Resonanz stoßen. Praktische Theologie und Religionspädagogik müssen vielmehr ihre überlieferten Themen und Gehalte im Interesse der Symbolisierung, sowie der rhetorischen und pädagogischen Artikulation und Vermittlung lebensgeschichtlicher Sinndeutungsinteressen und ethisch-moralischer Lebensorientierungsbedürftigkeiten formulieren.

2. Religion als symbolisch konstituierte Erfahrung oder der innere Zusammenhang von ästhetischer und religiöser Erfahrung

„Anschauen des Universums ...so alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.“² Schleiermacher definierte in seiner religionstheoretischen Programmschrift von 1799 Religion als Erfahrung des Unendlichen und Unbedingten. Erfahrung ist mehr als sinnliche Wahrnehmung. Erfahrung braucht die symbolische Form, die kategoriale Fassung, in die die Wahrnehmung eintritt. Zur Erfahrung gehört die Deutung sinnlicher Wahrnehmung. Anders ist Schleiermachers Religionsdefinition gar nicht zu verstehen. Religion ist religiöse Erfahrung. Diese ist gebunden an das individuelle Subjekt, an den Menschen, der sie macht. Religiöse Erfahrung ist Erfahrung des Unendlichen und Unbedingten im Medium des Bedingten, die Deutung einer endlichen, bedingten Wahrnehmung im Horizont von Vorstellungen, Gedanken und Ideen, die auf ein Unendliches und Unbedingtes gehen. Das Unendliche und Unbedingte ist ja selbst nicht der direkte Gegenstand der Erfahrung, kein Inhalt der Wahrnehmung. Könnte die Unendlichkeit wahrgenommen werden, würde das Unendliche selbst ein Endliches sein, ein endlicher, bedingter Gegenstand der Wahrnehmung. Das Unendliche und Unbedingte geht vielmehr in diejenige Deutung von Erfahrung ein bzw. aus solcher Deutung hervor, vermöge deren einem Menschen die Wirklichkeit nicht im Vorhandenen aufgeht, nicht im Unbegreiflichen seines Schicksals, nicht in einem am Gang individuellen Lebens desinteressierten Universum. Religion ist religiöse Erfahrung und religiöse Erfahrung ist hermeneutisch konstituiert, Deutung von Erfahrung, die sich zur Selbst- und Weltsicht formt.

Die symbolische Formung ist dann sowohl die Artikulation wie die Prägung der religiösen Erfahrung. Mit ihr spricht ein Mensch sich über seine Erfahrung aus, gewinnt diese zugleich ihre Bestimmtheit, wird sie zur Erfahrung eines ‚blinden, unbegreiflichen Schicksals‘ oder ‚göttlicher Bewahrung‘ oder ‚glücklicher Fügung‘.

Das Wort ‚Gott‘ kann zu diesen Artikulationen religiöser Erfahrung gehören. Dann ist es Gott, dem der Mensch dankt für das Gegebene oder den er bedrängt mit der Frage nach dem ‚Warum‘. Es kann aber auch von den ‚guten Mächten‘ die Rede sein wie in Bonhoeffers Neujahrslied. Mit den ‚guten Mächten‘ wiederum kann sich die

² Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: KGA, I., 2, 55 f. (Seitenangabe nach der Originalpaginierung)

Vorstellung von Engeln verbinden und mit den Engeln ist vermutlich wiederum nichts anderes gemeint als die Vorstellung vom ‚persönlichen Gott‘. Gott ist nicht das Ursprüngliche in der Religion, wie Schleiermacher sagt, sehr wohl aber kann von ihm auf vielfältige Weise die Rede sein, wo die Religion sich auf bestimmte Weise über ihre Erfahrungen ausspricht.

In den ‚Reden über die Religion‘ hebt Schleiermacher genau diese Relativität des Gottesgedankens hervor: Welche „Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität, ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Fantasie.“³ Das Ursprüngliche in der Religion ist nicht der Gottesgedanke, sondern eine sinnliche, ästhetische Erfahrung, zu der aber, wie zu aller Erfahrung, auch die intellektuelle Funktion, die Vorstellungs- und Begriffsbildung im Menschen, gehört. Schleiermacher kann deshalb die religiöse Erfahrung in seiner Kulturtheorie als den Vollzug individuellen Symbolisierens beschreiben. Und in der Einleitung in die Glaubenslehre ist der „Ausdruck Gott eine Vorstellung ... welche nichts anderes ist als nur das Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbare Reflexion über dasselbe“.⁴ Das Wort Gott gehört in den Zusammenhang einer ursprünglichen Artikulation der religiösen Erfahrung. Vermöge dieses Ausdrucks, im Gebrauch des Wortes ‚Gott‘, wird die religiöse Erfahrung selbst erst eine bestimmte, in sich reflektierte Erfahrung. Sie kann sich aussprechen über ihren Inhalt.

Zur religiösen Erfahrung gehört somit immer schon die Dimension des Ästhetischen, eine gesteigerte sinnliche Wahrnehmung, die sich auf dem Wege der Deutung zur religiösen Bestimmtheit formt. Ästhetische und religiöse Erfahrung liegen ineinander.⁵ Es baut sich ein Verweisungszusammenhang auf, von Unmittelbarkeit und Reflexion, von Gefühl und Denken, von Wahrnehmung und Deutung. Was in dem Wort ‚Gott‘ zur Bestimmung kommt, ist das Woher des unmittelbaren, leibhaft gespürten Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit. Die Reflexion bleibt freilich an dieses unmittelbare Gefühl und damit an die Selbstwahrnehmung des individuellen Subjekts, in dem es aufkommt, gebunden. Was das Wort ‚Gott‘ meint, ist von der individuellen Erfahrungsperspektive nie gänzlich ablösbar.

Aussagen über den Glauben an Gott sind daher streng genommen immer in der 1. Person sing. zu formulieren, wie das Luther in den Erklärungen zum Glaubensbekenntnis auf vorbildliche Weise getan hat: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat ...“ Die individuelle Perspektive schränkt die Aussagen des Glaubens aber keineswegs auf bloß subjektive Geltung ein. Da religiöse Aussagen, auch und gerade solche, die von Gott und seinem Handeln sprechen, symbolische Artikulationen ästhetisch-religiöser Erfahrung sind, haben sie immer schon Anteil an transsubjektiven Symboltraditionen.

³ A. a. O. 128 f.

⁴ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl. (hrsg. v. Martin Redeker), Berlin 1960, § 4, 29 f.

⁵ Vgl. dazu das Kapitel zur „Ästhetischen Dimension religiöser Deutungskultur“ in meinem Buch: *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2000², 100–118.

Man kann dann auch sagen: Ästhetisch-religiöse Erfahrung kommt nur durch religiöse Kommunikation zustande oder mit dem Apostel Paulus: „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.“ (Röm 10, 17)

Schleiermacher hat seine Theorie religiöser Erfahrung denn auch in den Kontext einer Theorie der Kultur gestellt, die den Aufbau der Kulturwelt auf das symbolisierende und organisierende Handeln der Menschen zurückführt.⁶ Die Beziehung aufs Unendliche kann nicht gegenständlich gewusst, sondern nur unmittelbar-leibhaft präsent werden, im „Gefühl“ – führt Schleiermacher in der Theorie des individuellen Symbolisierens aus. Die leibhafte Präsenz des „Gefühls“ bzw. des „unmittelbaren Selbstbewusstseins“ hat den Charakter einer vorprädikativen, vorsprachlichen, ästhetischen Wahrnehmung. Im Gefühl wird die jeweilige Gestimmtheit des bewussten Lebens vom individuellen Subjekt selbst erfasst. Das Gefühl für das die Wirklichkeit des bewussten Lebens unmittelbar Bestimmende gewinnt jedoch nicht die Bestimmtheit eines Gedankens, keine Vorstellung. Da ist nur eine Zuständlichkeit, die sich als unbedingt angehende im je eigenen Gefühlsbewusstsein, dieser leibgebundenen Weise unmittelbarer Selbstpräsenz, kundgibt. Dieses Gefühl findet dann jedoch im ursprünglichen Symbol des bewussten Lebens, im Leib und seinen Gebärden eine erste Form des Ausdrucks und der Mitteilung, im Weinen und Lachen. Was dem bewussten Lebens in unmittelbarer Sich-Zugänglichkeit, die im Gefühl statthat, erschlossen ist, sucht nach Zeichen, durch die es sich zum Ausdruck und zur Darstellung bringen kann. Die sich manifestierende, kulturell sichtbar werdende Religion entspringt so für Schleiermacher dem ‚individuellen Symbolisieren‘. Religiöse Symbole sind Deutezeichen eben derjenigen ästhetischen Erfahrungen, die sich auf dem Wege bestimmter Deutungen zu religiösen Erfahrungen formen. Die kulturell manifeste Religion lebt in solchen Symbolen, die uns unbedingt Angehendes bedeuten, auf ihre religiöse Bedeutung hin dann aber ausgelegt, in kritischen Interpretationsprozessen verstanden sein wollen.

Die traditionellen Religionskulturen, die biblische Tradition im Christentum, die Rede von Gott, stellen Sprache, Symbole, Bilder und Erzählungen bereit, die uns in eine ästhetische Kultur des Verhaltens zu dem bringen können, was uns – wir fühlen es – unbedingt angeht, was wir aber nicht gegenständlich, nicht wissend, vor uns bringen können. Wir sehen uns auf die Sprache der religiösen Tradition verwiesen. Wir werden aufmerksam auf die geprägte Formensprache des Glaubens. Wir entdecken in der Symbolwelt der Bibel gangbare, erprobte Wege in das eigene Innere. Wir analysieren kritisch den Gebrauch, der von den biblischen Symbolen in Geschichte und Gesellschaft gemacht worden ist und gemacht wird. Wir erkennen die immer ambivalenten Funktionen, die ihnen in politischen Gebrauchszusammenhängen zukommen. Das alles geschieht in religiösen Bildungsprozessen.

⁶ Vgl. hierzu meinen Rekurs auf Schleiermachers „Philosophische Ethik“ in: *Wilhelm Gräb*, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 53–69.

3. Unmittelbarkeit und Reflexion oder Erfahrung und symbolische Form im religiösen Verhältnis

Tätig ist unsere Imaginationskraft, besonders solange wir noch Kinder sind. Wir symbolisieren. Wir setzen Zeichen, die dadurch Symbole sind bzw. zu Symbolen werden, dass das Bezeichnete, anders als durch sie, unseren Vorstellungen auf bedeutsame Weise nicht ‚gegeben‘ ist.

Es stellt daher eine der entscheidenden religionspädagogischen und -didaktischen Herausforderungen dar, darüber aufzuklären, dass es sich in der Rede von Gott und seinem Handeln um symbolische Rede und insofern um die Eröffnung eines nicht irrealen, aber eben allein in unserer mentalen Innenwelt realen Sinnbezuges handelt. Die Rede von Gott hat Realität, unter Umständen eine ungeheuer machtvolle Realität – aber in unseren Gedanken, Zwecksetzungen, Vorstellungen und Gestimmtheiten, in der Wirklichkeit unseres inneren Lebens, die sich nach außen in Symbolen ausspricht. Wir haben es auch sonst mit solchen Formen geistiger Realität zu tun, in der Liebe, in der Moral, in den Rechtsverhältnissen der Gesellschaft. Sie können in sichtbare soziale Ordnungen eingebracht, in Gesetzen festgeschrieben, in symbolischen Formen kommuniziert werden. Aber ihre Kraft schöpfen sie aus einer geistigen Wirklichkeit, mit der sie in den Köpfen und Herzen der Menschen lebendig sind. Das gilt so gesteigert für Gott.

Die Religion ist einerseits zu einer Angelegenheit der Individuen, ihrer Sinnstellungen und Sinnfragen geworden. Andererseits hat sie weiterhin ihren Außenhalt in jenen symbolischen Beständen der Lebenswelt, die immer auch die Gemeinschaft von Menschen und ihre kollektiven Identitäten stabilisieren. Religiöse Symbole sind sichtbar in Zeichen und Bildern – nicht allein am Ort der traditionellen Religionskultur, der Kirchen und der expliziten religiösen Gemeinschaften. Ob es freilich religiöse Sinnmuster sind, die in Zeichen und Bildern der Lebens- und Medienwelt sichtbar werden, liegt nie einfach auf der Hand, sondern ist ebenfalls eine Frage von Interpretations- und Deutungsanstrengungen geworden.

Die betenden Hände und das Kreuz, Christusdarstellungen und die Bilder der heiligen Geschichte, das alles sind ästhetische Zeichen und Symbole, die wir mit der christlichen Religion verbinden. Sie stehen für die Hinwendung von Christenmenschen zur Transzendenz, zu Gott, zu Jesus Christus. Es sind ästhetische Zeichen und Bilder, die dem, der die dazugehörigen Erzählungen kennt, Gottes schöpferisches Wort und Leben zur Vorstellung machen. Wir blicken, wenn wir in barocke Kirchen kommen, auf die Geburt des göttlichen Kindes, auf das Leiden und Sterben des Gottessohns, auf Maria, die Gottesmutter, deren Auffahrt in die himmlische Welt, auf das letzte Gericht, die himmlischen Freuden und die Höllenqualen der verworfenen Seelen. Die Bilder aus der Vorstellungswelt des Christentums geben den anschaulichen Hinweis auf eine andere Wirklichkeit. Sie ist aus dem Alltäglichen herausgehoben. Sie ist von ihm bedeutungsvoll unterschieden. Erkennbar sind die Bilder und Erzählungen von dieser anderen Welt auf die letzten Fragen von Anfang und Ende, Leben und Tod resonanzkräftig bezogen.

Ebenso sind es innere Bilder, mit denen wir religiöse Vorstellungen verbinden, Bilder, die sich uns mental eingepägt haben. Solche inneren Bilder sind ebenso immer mit einem bestimmten, religiösen und kulturellen Lernen verbunden. Sie leben von der Begegnung wiederum mit Erzählungen, Texten, von der Begegnung mit den Bildern auf Kirchenwänden und auf Leinwänden, auf Altären, in Museen, im Kino und im Fernsehen.

Bilder, innere und äußere Bilder, akustische Bilder und visuelle Bilder, Sprachbilder und gemalte Bilder – und damit deren ästhetische Wahrnehmung – haben eine für die religiösen Vorstellungswelten konstitutive Funktion. Besonders solche Bilder, die nicht Abbilder von anderweitig Gegebenem sind, sondern zu Urbildern ihrer selbst werden, können – ob sie sich nun in der traditionellen Ikonographie des Christentums oder nur im abstrakten Spiel von Formen und Farben moderner Kunst bewegen – eine enorme religionsbildende Kraft gewinnen. Sie provozieren die Suche nach Sinn, nach Bezügen, nach Verweisungen, nach Unterscheidungen. Sie gewinnen die religionsbildende Kraft durch die ihnen immanente „ikonische Differenz“.⁷ Die „ikonische Differenz“ erzeugt eine Spannung zwischen der Fläche eines Bildes und dem, was sich auf dieser Fläche an Formen und Farben zeigt. Durch diese Differenz formt ein Bild seine eigene Realität, macht es etwas als etwas sichtbar. Es führt zu Bestimmungen im Sein, zu einem Seinszuwachs, zu einem Überschuss an Bedeutung. Ein solches Bild bildet nicht anderes ab. Es bringt etwas Eigenes und Neues hinzu zur Erfahrungswelt. Es zeigt nicht auf Wirklichkeit, sondern schafft sie. Es lässt eine neue und erweiterte, ästhetische Realitätserfahrung machen.

Solche Bilder können ins Symbolsystem des Christentums gehören, zu seinem ikonischen Kanon. Es können jedoch auch Bilder stark religiös affizierend und inspirierend sein, die solchen Bezug nicht herstellen. Dann provozieren sie die offene Suche nach dem Begriff der Anschauung. Dann liegt das Religiöse eines Bildes im Überschuss an Deutungsverweisen in der ästhetischen Erfahrung, die auf anderweitig nicht schon Erkanntes zeigen, in den Brüchen und Abbrüchen, in den Übergängen vom Bestimmten ins Unbestimmte.

Bilder moderner Kunst, etwa von Marc Rothko, Barnett Newman oder Yves Klein, zeigen gar nicht etwas Bestimmtes. Sie führen durch sich selbst, durch die allein mit Farben strukturierte Bildfläche, den Betrachter in eine Erfahrung mit der Erfahrung des Bildes. Sie lassen den Betrachter scheitern in dem Versuch, auf der Fläche des Bildes etwas schon Erkanntes (wieder) zu erkennen. Sie werfen ihn auf sich selbst und sein Betrachten zurück. Indem das Bild sich zeigt, verhüllt es zugleich seine Bestimmtheit. Es führt in eine ästhetische Erfahrung, die einer religiös aufstörenden Begegnung mit einem numinosen, geheimnisvollen Objekt gleichkommt. Dieses entzieht sich im Akt seiner Selbstoffenbarung zugleich dem aneignenden und Bedeutung dechiffrierenden Blick. Die ästhetische Erfahrung, die mit dem Erhabenen konfrontiert, wie das in der Konfrontation mit Bildern von Rothko, Newman oder Klein geschehen kann, ist

⁷ Vgl. *Gottfried Böhm*, Die Wiederkehr der Bilder, in: *Ders. (Hg.)*, Was ist ein Bild?, München ²1995, 30.

eine solche religiöse Begegnung. Sie kann auch mit Bildern geschehen, die nicht religiöse Motive und Symbole aus der Kulturgeschichte des Christentums zeigen, abbilden, variieren, zitieren und transformieren. Es gibt Bilder, die lassen durch sich selbst religiöse Transzendenzerfahrungen machen.

Solche Bilder sind jedoch vielleicht ebenso ein Hinweis darauf, dass die Gegenständlichkeit des christlichen Glaubens brüchig geworden ist. Christus, der leidende, am Kreuz sterbende Gott transformiert sich – so muss man vielleicht sagen – in den Farbbildern eines Marc Rothko zu einem atmosphärischen Gott, der sich, vorstellungshaft unbestimmt, nun im schwebenden Verwehen der Farbe bekundet. Man kann darin jedoch auch eine solche Achtung vor dem Bilderverbot der jüdisch-christlichen Tradition erkennen, die mit der sinnlich-ästhetischen Präsenz des nicht gegenständlich darstellbaren und fixierbaren Gottes versöhnt ist.

Eine – das Gewicht der ästhetischen Erfahrung reflektierende – Religionspädagogik muss heute das veränderte Vorkommen der Religion im Leben der Menschen entscheidend berücksichtigen. Sie muss das Aufkommen der religiösen Frage verstehen und die darin zumeist unausdrücklich implizierte Frage nach Gott. Das Aufkommen der Religion im Leben der Menschen ist primär ein solches des Suchens und Fragens, der Sehnsucht und des Verlangens. Dieses findet dann möglicherweise auch zur objektiven Religion, den Symbolen und Ritualen in der Kirche – aber da hängt viel wiederum ab von den Zufällen des Lebensgeschicks.

Die subjektive Religion des Suchens und Fragens ist eine konstitutive Dimension menschlichen Lebens. Sie ist nicht Lehre, nicht Theologie, keine Summe von Glaubenssätzen und Vorschriften, sondern die existenzielle, ästhetisch konfigurierte Wahrnehmungsoffenheit für Transzendenz, dafür, dass die Wirklichkeit sinnbewussten Lebens im Vorhandenen nicht aufgeht, seine Einheit und Ganzheit im Transzendenten gründet.

Man kann diese heute dominante Form der gelebten Religion vielleicht auch eine ‚Religion der Sehnsucht‘ nennen.⁸ ‚Sehnsucht‘ meint ja ein uns Menschen eigentümliches, inhaltlich unbestimmtes, ins Unendliche reichendes Verlangen. Die Sehnsucht nach Gründung in einer absoluten Realität konkretisiert sich in dem Bedürfnis nach der Erfüllung der spirituellen Dimension unseres Lebens. Diese Erfüllung kann in den materiellen Dingen des Konsums nicht gefunden werden. Sie will Liebe, Glück, Anerkennung. In all diesen Bedürftigkeiten verdichtet sich die Sehnsucht nach dem erfüllten, ganzen Leben – nach Sinn.

In der Symbolwelt der christlich-religiösen Überlieferungen hat sich diese Sehnsucht nach dem Vollkommenen besonders in der Vorstellung vom Paradies, vom geöffneten Himmel, vom Reich Gottes, von Gottes neuer Schöpfung dargestellt. Es sind dies Symbole, die zur Darstellung der Sehnsucht nach dem Vollkommenen auch heute noch tragen. Von diesem Wissen machen die Werbeindustrie und die säkulare Popkultur

⁸ Vgl. die in diese Richtung gehenden Überlegungen bei *Peter L. Berger*, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main/New York 1994; *Georg Schmid*, *Sehnsucht nach Spiritualität. Neue religiöse Zentren der Gegenwart*, Stuttgart 2000.

regen Gebrauch. Selbst dort wird zumeist nicht verschwiegen, dass diese Sehnsucht nach Sinn mit den materiellen Dingen des Konsums nicht zu befriedigen ist. Es geht um die spirituelle Dimension in der Führung unseres bewussten Lebens.

Der Unterricht in Religion hat jedoch am Leitfaden einer erfahrungsoffenen und symbolkundlichen, ästhetisch reflektierten Religionspädagogik die besondere Chance, nicht lediglich eine mit Schrift und Bekenntnis vorgegebene Botschaft von Gott und seiner Offenbarung auszurichten, sondern Wege zur kritisch-konstruktiven Erkundung der spirituellen Dimension unseres bewussten Lebens zu eröffnen und mitzugehen. Gott ist dann das Wort unserer Sprache, mit dem wir unsere letzten Gedanken und Zwecke symbolisieren. Der Weg zu Gott führt durch die innere Welt unserer tiefsten Sehnsucht. Es ist der Weg, auf dem uns auf manchmal schmerzliche Weise ausdrücklich wird, dass die Wirklichkeit im Vorhandenen nicht aufgeht. Der eigene Zugang zu dieser Erfahrung lässt sich finden. Die eigene Einsicht kann sich bilden in das, wozu ich mich in letzter Hinsicht bestimmt finde, was meinem Leben einen Sinn, Inhalt und die Gewissheit geben kann, auf keinen Fall vergeblich zu leben.

Die Sehnsuchtsreligion wird heute in der Werbung und der Popkultur, also auf dem Wege ästhetischer Inszenierungen, die zumeist doch nichts anderes als schönen Schein verbreiten, angesprochen. Dass es eine wirkliche, weil auf Transzendenz ausgreifende Erfüllung dieser Sehnsucht geben könnte, wird verstärkt aber auch wieder mit der Kirche, ihren Gebäuden, Symbolen und Ritualen in Verbindung gebracht. Man hat noch eine Ahnung, dass es in der Kirche um Dinge geht, die man nicht machen und nicht kaufen kann, die aber das Leben erst eigentlich wertvoll machen. In der Kirche wird nach Wegen gesucht in die innere Welt. In einer neuen Aufmerksamkeit auf die kirchlichen Rituale und Liturgien liegt daher auch der gute Sinn einer Religionspädagogik, die auf die performative Kraft ästhetischer Erfahrung am Ort der Kirche, ihrer Räume und liturgischen Inszenierungen setzt.⁹

Martin Buber, der jüdische Religionsphilosoph, hat die wahrnehmungsoffene, ästhetische sensible, in symbolische Deutungen auslaufende Suche nach der metaphysischen Dimension des eigenen Daseins, mit eindrücklichen Worten, als den Weg zu Gott beschrieben.¹⁰ Er vertrat zudem die religionspädagogisch wichtige Einsicht, dass dieser Weg, der die Empfänglichkeit für ästhetisch-religiöse Erfahrung verlangt und die Bereitschaft zu deren theologischer Deutung, gerade der Jugend besonders offen stünde.

„Was hat Jugend mit Religion zu schaffen? Das will sagen: die einzelnen jungen Menschen mögen je nach Anlage, Erziehung, Einfluss der Umwelt religiös oder irreligiös sein – wie aber käme der Jugend als solcher ein positives Verhältnis zur Religion zu? Ist es berechtigt von ihr zu fordern? Die Jugend ist die Zeit der Altoffenheit. Mit allwärts offenen Sinnen empfängt sie

⁹ Zum ritualtheoretischen Vergleich von Gottesdienst und Theater vgl. *Erika Fischer-Lichte*, Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung, in: *Joachim Küpper* und *Christoph Menke*, Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a. M. 2002, 138–16, ebenso *Erika Fischer-Lichte*, Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. Main, 2004.

¹⁰ Vgl. *Martin Buber*, Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion (1919), in: *Ders.*, Reden über das Judentum, Gesamtausgabe, 2. Aufl. 1932.

die Fülle und Vielfältigkeit der Welt, mit allwärts offenem Willen schenkt sie sich dem unendlichen Leben hin. Noch ist sie nicht auf eine Wahrheit eingeschworen, um derentwillen sie vor allen andersartigen Perspektiven die Augen zu schließen hätte; noch hat sie sich nicht auf eine Norm verpflichtet, vor der alle andersartigen Wünsche zu schweigen hätten. Ihr Streben nach Erkenntnis kennt keine andere Grenze, als die, die eigene Erfahrung sie wahrnehmen lehrt, ihre Vitalität keine andere Verantwortung als die vor der Ganzheit des eigenen Lebens.“¹¹

Die Jugend, so Buber, ist noch offen für die eigene Erfahrung und Erkenntnis, noch nicht in überkommene Normen und Formen eingefügt. Es ist ein Suchen da, eine lebendige Ahnung vom Unendlichen, ein Warten auf das Unbedingte, das dem Leben Gehalt und eine Perspektive gibt.

Wir sehen das heute sicher etwas anders. Die allseits offenen Sinne, die den Blick freigeben aufs Unendliche, wissen wir aufgesogen von der Macht der Medien, der Bilder und Klangräume, die schon die Kinder und Jugendlichen von früh auf umstellen und die ihre innere Welt besetzen. Dennoch haben auch wir immer noch Veranlassung genug, davon auszugehen, dass der ästhetisch-religiöse Sinn lebendig ist und die metaphysische Dimension entdeckt wird, auch und gerade durch überraschende Kontakte mit den symbolischen Formen der traditionellen Religionskulturen. Es gilt durch die Arbeit an den symbolischen Formen die eigentümlich religiöse Fantasie zu motivieren. Noch einmal Martin Buber:

„Nicht darum also geht es, der Jugend Religion aufzuerlegen, sie in eine Ordnung des Wißbaren und Tubaren einzustellen, sondern darum, in ihr ihre eigene latente Religion zu erwecken; das ist: die Bereitschaft, der Berührung des Unbedingten standzuhalten. Es gilt nicht, der Jugend zu predigen, dies und keine andere sei Gottes Offenbarung, sondern ihr zu zeigen, dass kein Ding unfähig ist, ein Gefäß der Offenbarung zu werden; nicht, ihr zu verkünden, durch diese und keine andere Handlung sei Gott zu dienen, sondern ihr zu enthüllen, dass jede Tat geweiht ist, in der die Einheit aufstrahlt, nicht von ihr zu fordern, dass sie als einzig verpflichtend für ihr Leben anerkenne, was zu irgend einer Stunde der Vergangenheit geschehen ist, sondern ihr zu bestätigen, dass ‚jeder Mensch seine Stunde hat‘, die Stunde, da die Pforte sich ihm auftut und das Wort vernehmlich wird. Wir wollen der Jugend nicht ein Wissen um Gottes Wesen und Werke vermitteln, die wir Ehrfurcht vor dem Unwißbaren hegen; wir wollen ihr Leben nicht durch gottabgeleitete Gesetze und Vorschriften regeln, die wir das Leben für göttlicher erachten, als Gesetze und Vorschriften; wir wollen ihr helfen, an ihrer Bestimmung nicht vorüberzugehen, ihre metaphysische Selbstentdeckung nicht zu verschlafen, dem Wirken des Unbedingten an ihrem Geist würdig zu erwidern. So schmälern wir der Jugend ihre Altoffenheit nicht, sondern fördern und festigen sie zutiefst darin, wir verhängen keines ihrer Fenster, sondern lassen sie, als sei sie ganz Auge geworden, den allumschließenden Rundblick tun; wir versperrern keinen Weg vor ihr, sondern erleichtern ihr inne zu werden, dass alle Wege, in Wahrhaftigkeit und Weihe begangen, zur göttlichen Schwelle führen.“¹²

¹¹ A. a. O., 201.

¹² A. a. O., 205.