

Delia Freudenreich/Norbert Mette

Spiritualität und interreligiöses Lernen

Die Beachtung einer bewussten spirituellen Aufgeschlossenheit des Menschen stellt eine wichtige Grundlage für die Ermöglichung sowohl religiöser als auch interreligiöser Lernprozesse dar. Seit einiger Zeit wird vor allem im angelsächsischen Raum die spirituelle Verfasstheit des Menschen mit Hilfe qualitativer empirischer Studien genauer zu erfassen versucht. Dabei hat sich gezeigt, dass bei Kindern diese Dimension menschlicher Existenz sich noch besonders unmittelbar zeigt.

Wege interreligiöser Begegnung und interreligiösen Lernens

Begegnungen zwischen verschiedenen Religionen und damit einhergehende Lernprozesse der Beteiligten können auf verschiedene Weise vonstatten gehen: Ein Weg ist es, den Austausch untereinander auf die jeweiligen Glaubensinhalte zu konzentrieren, wobei im Vergleich miteinander die Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden und so möglicherweise bestehende Vorurteile und Verstehensblockaden abgebaut werden. Ein anderer Weg ist es, wie er beispielsweise im »Projekt Weltethos« gegangen wird, das Augenmerk auf die ethische Seite der Religionen zu richten und dabei der ihnen gemeinsamen moralischen Handlungsmaximen gewahr zu werden, woraus dann ein gemeinsames Engagement für mehr Gerechtigkeit, Frieden und Nachhaltigkeit in der Welt erwachsen kann. Ein weiterer Weg besteht darin, dass die verschiedenen Formen des spirituellen Lebens in den einzelnen Religionen in den Vordergrund gerückt werden und man sich gegenseitig einlädt, die je eigenen spirituellen Traditionen und ihre Ausdrucksformen (in Gottesdienst, Gebet, Meditation etc.) kennen zu lernen, indem man nicht nur darüber informiert, sondern sie gemeinsam miteinander vollzieht. Vielfach wird in der Begegnung mit der fremden Spiritualität die eigene Spiritualität bewusster und zugleich bereichert. Die Unterschiede werden damit nicht aufgehoben; doch aus der anfänglichen vordergründigen Neugier für den anderen oder auch aus dem Gefühl des Befremdens davor wird mehr und mehr eine Ehrfurcht vor der spirituellen Praxis des anderen – verbunden mit der Einsicht, dass sich das aller Wirklichkeit zu Grunde liegende Geheimnis letztlich jedem menschlichen Zugriff entzieht. Hier geraten darum auch

die beiden anderen Wege interreligiöser Begegnung und interreligiösen Lernens an die Grenze, an die Grenze des begrifflichen Erfassens dessen, worum es in Religion und Glauben geht, einerseits und an die Grenze der Möglichkeit einer durch Menschen zu bewerkstellenden Vervollkommnung unserer Welt andererseits. Auch dem Weg der Spiritualität ist ein Überschreiten der Grenze verwehrt; aber Spiritualität ist eine besondere Weise des Umgangs mit ihr, nämlich sich – sowohl je für sich als auch gemeinsam mit anderen – darin einzuüben, diese Grenze auszuhalten und offen zu halten. Ist somit möglicherweise Spiritualität ein für religiöses und interreligiöses Lernen besonders geeigneter Weg? Ein Weg, der vielleicht sogar angesichts der Tatsache, dass viele heutige Zeitgenossen Schwierigkeiten mit den traditionellen religiösen Formeln und Geboten haben, in besonderer Weise geeignet ist, ihnen allererst einen Zugang zu einer religiösen Dimension der Wirklichkeit zu eröffnen, sie dafür sensibel werden zu lassen? Das Interesse an Esoterik und Neo-Mythen kann als Indiz dafür genommen werden.

Spiritualität: Nicht nur Weg, sondern Grundlage (inter-)religiösen Lernens

Bislang ist Spiritualität als ein besonderer – wenn auch besonders nachhaltiger – Weg für interreligiöse Begegnung und interreligiöses Lernen in Augenschein genommen worden. Eine andere Blickrichtung ergibt sich, wenn man fragt, ob nicht Spiritualität wesentliche Grundlage für Religiosität und somit unabdingbare Voraussetzung für jegliches religiöses Lernen, also auch interreligiöses Lernen ist. Ob das so ist oder sein kann, hängt entscheidend davon ab, was unter Spiritualität verstanden wird.

Vor allem im angelsächsischen Sprachraum hat sich in jüngerer Zeit ein Sprachgebrauch von Spiritualität herausgebildet, der sich von dem im deutschsprachigen Raum (noch) vorherrschenden Verständnis abhebt. Hier zu Lande gilt Spiritualität gewissermaßen als Unterkategorie von Religion und Religiosität; Spiritualität meint somit eine spezifische religiöse Ausdrucksform im Sinne von innerer Einkehr, Meditation, Gebet oder auch Frömmigkeit generell. Im Englischen ist es gewissermaßen zu einer umgekehrten Bestimmung des Verhältnisses von Spiritualität und Religion gekommen: Religion bzw. Religiosität macht demnach einen Spezialfall von Spiritualität aus. Diese ist somit umfassender, etwas, was jedem Menschen zukommt, auch dann, wenn er sich ausdrücklich nicht als religiös versteht und nicht so verstanden – und damit wider seinen Willen vereinnahmt – werden möchte.

Ein maßgeblicher Vertreter eines solchen Verständnisses von Spiritualität in der aktuellen angelsächsischen Diskussion darüber ist David Hay. Er

versteht Spiritualität – bzw., um in seiner Terminologie zu verbleiben, spirituelles Bewusstsein (spiritual awareness) – als eine zum Wesen des Menschen konstitutiv zugehörige Begebenheit, also als eine anthropologische Grundkonstante, dessen Ausgestaltung nicht zwingend mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft verknüpft sein muss, sondern durchaus in säkularen Erfahrungsräumen ihren Ausdruck finden kann (vgl. Hay/Nye 1998, 10f.). Eine Gleichsetzung von Spiritualität und Religion bzw. Religiosität würde, so argumentiert Hay, darauf hinauslaufen, dass nur religiöse Menschen spirituelle Menschen sein könnten. Demgegenüber komme es nicht selten vor, dass auch sich selbst ausdrücklich als nicht religiös deklarierende Menschen von für sie bedeutsamen und durchaus adäquat als spirituell zu charakterisierenden Erfahrungen berichten würden – etwa anlässlich von sie in den Bann nehmenden Naturereignissen oder auch im Zusammenhang von zwischenmenschlichen Begegnungen, beim Hören von Musik oder selbst beim Verrichten von gewohnten Arbeiten. In Abwandlung eines Zitates von Karl Rahner (›Es ist möglich, von Gott zu reden, ohne spirituell zu sein.‹) schreibt er darum: »Es ist möglich, spirituell zu sein, ohne von Gott zu reden.« (ebd., 57)

Die Darlegungen Hays basieren zum einen auf zahlreichen empirischen Studien, die er zu den spirituellen oder religiösen Erfahrungen Erwachsener durchgeführt hat (Hay 1979; Hay/Morisy 1985; Hay/Heald 1987). Zum anderen stützt er seine anthropologischen Ausführungen zum Thema Spiritualität auf den Zoologen Alister Hardy, nach dem eine spirituelle oder religiöse Erfahrung zur biologischen Natur des Menschen gehört und diese im Zuge der Evolution ihm wesentlich zum Überleben verholfen hat (Hay/Nye 1998, 146).

Ansätze zur empirischen Erforschung von Spiritualität

Wenn ausgerechnet ein Biologe, Alister Hardy, meint, von seiner Wissenschaft her die (Hypo-)These vom Menschen als einem homo religiosus – bzw. genauer: homo spiritualis – bekräftigen zu können, dann liegt es nahe zu erkunden, ob man das Phänomen nicht exakter, womöglich mit Hilfe von empirischen Methoden erfassen kann. In der Tat ist es zu einer Reihe von solchen Forschungsprojekten gekommen, von denen die ersten Ende der siebziger Jahre im Alister Hardy Research Center der Universität Oxford durchgeführt worden sind. Ermöglicht wurden diese durch Alister Hardy selbst, der mit Hilfe der Presse öffentlich dazu aufforderte, über »numinose« Erlebnisse zu berichten. Die Auswertung der daraufhin eingegangenen mehr als 5000 Berichte bildete die Grundlage für zahlreiche Forschungen (vgl. Hay 1994, 5); zu nennen ist hier besonders die Studie von Edward Robinson (vgl.

Robinson 1977; vgl. auch Meyer 1999, 176). Dieser ist auf das interessante Phänomen gestoßen, dass eine Vielzahl der von den Erwachsenen erzählten Erinnerungen sich auf religiöse Erfahrungen aus ihrer Kindheit bezog. Beeindruckend war für Robinson die Tatsache, dass diese Kindheitserinnerungen den Personen ihr Leben lang in Erinnerung geblieben sind und viele diesen Erlebnissen eine identitätsstiftende Bedeutung zuschrieben. Auch wenn diese Erinnerungen über die Jahre vielleicht beschönigt dargestellt worden seien, so kommentieren David Hay und Rebecca Nye diesen Befund (vgl. Hay/Nye 1988, 44), sei die Kraft, die hinter den erinnerten Erfahrungen stecke, nicht zu ignorieren.

Insbesondere diese Untersuchung ließ die Frage aufwerfen, ob die Kindheit möglicherweise einen Zeitraum im menschlichen Leben darstelle, in dem die spirituelle Aufgeschlossenheit noch besonders stark und unverfälscht sei. In der Tat meinte Robinson, aus dem ihm vorliegenden Material Hinweise dafür entnehmen zu können, dass gerade in der heutigen säkularisierten Gesellschaft die ursprünglich vorhandene spirituelle Bewusstheit mit zunehmendem Alter zwar nicht verloren gehe, aber unterdrückt und aus dem Bewusstsein verdrängt werde (vgl. ebd., 45).

Ein Forschungsprojekt zur Spiritualität von Kindern

Angeregt durch die so aufgeworfenen Fragen und angestellten Vermutungen wurde ein Forschungsprojekt speziell zur kindlichen Spiritualität (Children's spirituality project) angestoßen, das von 1994 - 1997 an der »School of Education« der Universität Nottingham unter der Leitung von David Hay in Zusammenarbeit mit Rebecca Nye durchgeführt worden ist (vgl. Hay/Nye 1998) und über das im Folgenden berichtet werden soll. Konzipiert war das Projekt als qualitative Untersuchung. Das Datenmaterial kam durch mehrere Einzelgespräche zu Stande, die Rebecca Nye mit insgesamt 38 Kindern im Alter zwischen 6 und 11 Jahren geführt und anschließend transkribiert hatte. Die Kinder waren nicht nach bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt worden; es war lediglich darauf geachtet worden, dass genauso viele Jungen wie Mädchen beteiligt wurden. Ein Großteil der Kinder (insgesamt 28) gehörte keiner Religionsgemeinschaft an (vgl. ebd., 85).

Den Ausgangspunkt für die Auswertung bildeten – wie für das Projekt insgesamt – die theoretischen Grundannahmen des Spiritualitätsverständnisses von David Hay. Rebecca Nye hatte sie um eine Reihe von zusätzlichen Bestimmungen und konzeptionellen Entwürfen von Spiritualität ergänzt (vgl. Nye 2002). Schon im Zuge dieser theoretischen Vorarbeiten stieß sie auf die Schwierigkeit, dass sich ein einheitliches Spiritualitätsverständnis nicht ausmachen lässt, geschweige denn, dass sich von daher Möglichkeiten zur Ope-

rationalisierung für Forschungszwecke gewinnen lassen. Zusammenfassend resümiert sie: »Manchmal wird Spiritualität als ein Aspekt angesehen, der im Prinzip ›in‹ einer Person liegt oder ›zu‹ ihr ›gehört‹ (...). Manchmal ist sie ›jenseits‹ der Person (...). In anderen Definitionen ist Spiritualität nicht personenbezogen, sondern eher eine Kraft oder Gott.« (ebd., 8) Ambiguität und Heterogenität müssen dem zufolge, so ihre Schlussfolgerung, als essenzielle Merkmale von Spiritualität angesehen werden. Entsprechend legt sie dem Forschungsprojekt eine vorläufige, sehr weit gehaltene Definition zu Grunde, wonach Spiritualität »als eine Qualität menschlichen Lebens« zu verstehen ist, »die sich auf den Sinn und die Geheimnisse in der Tiefe unserer Erfahrung bezieht und diese umfasst« (Nye 1998, 119; Übers. d.d. Verf.).

Um die Gespräche mit den Kindern gezielter auf die Forschungsabsicht hinführen und sie anschließend entsprechend auswerten zu können, haben David Hay und Rebecca Nye eine »Landkarte der Spiritualität« entworfen, die hypothetische Kategorien zur Identifikation kindlicher Spiritualität be-reithalten sollte. Sie umfasst drei miteinander in Verbindung stehende Kategorien mit jeweils weiteren Unterkategorien:

- (1) Empfindsamkeit für bestimmte Bewusstseinszustände (awareness sensing): vor allem in Form der Konzentration auf das Hier und Jetzt (here and now), aber auch in Form eines In-Übereinstimmung-Seins (tuning), in Form eines Zustandes fließender Aktivität (flow) oder für die Sprache des Körpers (focusing).
- (2) Gespür für das Geheimnisvolle der Wirklichkeit (mystery sensing): ausgedrückt in Ehrfurcht und Sich-Wundern (awe and wonder) und in einem Sich-Vorstellungen-Machen (imagination);
- (3) Gefühl für Wertvolles (value sensing): ausgedrückt in Freude und Verzweiflung, der Überzeugung oder Hoffnung, dass letztlich alles gut ist (ultimate goodness) sowie Sinngebung (meaning) (vgl. Hay/Nye 1998, 59).

Hay weist darauf hin, dass alle diese möglichen Formen des spirituellen Ausdrucks den Zustand einer erhöhten Aufgeschlossenheit (raised awareness) als etwas Verbindendes aufweisen würden (vgl. ebd., 74). Damit sei ein Bereich angesprochen, den Karl Rahner als die für das menschliche Leben charakteristische Transzendentalität beschrieben habe (vgl. ebd., 19f.).

Diese erhöhte Aufgeschlossenheit als Kernelement von Spiritualität ist nicht zuletzt im Hinblick auf die Ermöglichung interreligiösen Lernens wichtig. Geht es bei solchem Lernen doch letztlich um die Fähigkeit, sensibel sowohl für die eigenen Wahrnehmungen, Empfindungen und religiösen Gefühle als auch die des Gegenübers zu sein, ohne damit die Fremdheit des anderen in einem vollständigen Verstehen einholen zu wollen. David Hay hebt hervor, dass ein Aufmerksamsein für den Bereich der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit im Zuge darauf abhebender Bildungsbemühungen, wie etwa im Religionsunterricht, den Kindern helfen könne, etwa die Erfah-

rungen eines gläubigen Menschen nachzuvollziehen und zu würdigen. Zu solchem religiösen Verstehen komme es, wenn die Existenz solcher oder ähnlicher spiritueller Bereiche im eigenen Leben wieder erkannt werden könne (vgl. ebd., 56).

Im Zuge der Auswertung des Datenmaterials konnten diese vorläufigen Annahmen zur kindlichen Spiritualität weiter differenziert werden. Es zeigte sich, dass sie sich nicht in ein einheitliches Muster einfangen lässt. Zu vielfältig und facettenreich sind die spirituellen Erfahrungen, Haltungen und Ausdrucksweisen der Kinder. Die – in der Regel – kurzen Phasen in den Gesprächen mit den Kindern, in denen spirituelle Elemente ausgemacht werden konnten, waren dadurch charakterisiert, dass Kinder besondere persönliche Interessen, Beziehungen und Angelegenheiten äußerten (vgl. Nye 1998, 195f.). Für eine Signatur kindlicher Spiritualität ergibt sich nach David Hay und Rebecca Nye somit, dass sie einen je individuellen Charakter aufweist, der die einmalige Disposition eines jeden Kindes widerspiegelt; sie ist Ausdruck der jeweiligen einzigartigen Persönlichkeit (vgl. Hay/Nye 1998, 94).

Damit stellt sich allerdings die Frage, ob angesichts der jeweiligen Individualität kindlicher Spiritualität überhaupt noch etwas Verallgemeinerndes darüber aussagen lasse. Soll das dennoch möglich sein, muss zwei Bedingungen Rechnung getragen werden: Zum einen darf die jeweilige Individualität nicht übergangen werden. Zum anderen muss das Phänomen kindlicher Spiritualität so umschrieben werden, dass damit ein als solches eindeutig auszumachender Bereich in der kindlichen Existenz erfasst wird. Nye hat dafür die Kategorie des »Beziehungsbewusstseins« (relational consciousness) geprägt (ebd., 113). Diese »Kernkategorie« für kindliche Spiritualität hat sich erst aus dem Datenmaterial herauskristallisiert; in den hypothetischen Vorannahmen war sie nicht vorgesehen.

Der Begriff »Beziehungsbewusstsein« geht darauf zurück, dass in dem vorliegenden Datenmaterial das Phänomen kindlicher Spiritualität dann auftrat, wenn (a) die Gesprächspassage im Vergleich zu den übrigen »eine ungewöhnlich starke Bewusstheit (consciousness) oder Perzeption (perceptiveness) aufweist (...) und (b) ihr Inhalt sich darauf bezieht, wie das Kind sich selbst in seinem Verhältnis zu anderen, zu sich selbst, zu Gott oder zur Umwelt sieht.« (Reich 2000, 84; vgl. auch Hay/ Nye 1998, 113)

Nye macht darauf aufmerksam, dass der Begriff »consciousness« in diesem Zusammenhang mehr beinhaltet als Wachsam-sein (being alert) oder Mental-aufmerksam-Sein (mentally attentive); auch mehr als in der »Landkarte der Spiritualität« unter dem Begriff Bewusstsein (awareness) verstanden wurde, da dort mit diesem Begriff nur einzelne Momente eines ungewöhnlichen Gespürs erfasst wurden. Nye vergleicht die Qualität des in der Kernkategorie beschriebenen Bewusstseins mit dem aus der Entwicklungspsychologie stammenden Begriff der »Meta-Kognition«. Es handelt sich um ein ausgeprägt reflektierendes (reflective) Bewusstsein, das es dem Kind bis zu

einem gewissen Grad ermöglicht, sich der bemerkenswerten Natur seiner eigenen mentalen Aktivitäten in bestimmten Kontexten bewusst zu sein.

Oftmals sei es diese offensichtliche objektive Einsicht in ihre subjektiven Antworten gewesen, welche eine neue Dimension des Verständnisses, des Sinns und dieser Erfahrung (eines Meta-Bewusstseins) selbst gefördert habe. Die Empfindung, sich seiner selbst objektiv als Subjekt bewusst zu sein, ist in Nyes Analyse wichtige Grundlage für die kindliche Fähigkeit die relationalen Bezüge ihrer Welt zu begreifen (vgl. Hay/Nye 1998, 113f.; vgl. Nye 1998, 238).

Zusammenfassend charakterisiert Nye das »Beziehungsbewusstsein« folgendermaßen: Darin scheint »der elementare Kern kindlicher Spiritualität zu bestehen, aus dem heraus bedeutsame ästhetische Erfahrung, religiöse Erfahrung, persönliche und traditionelle Antworten auf das Geheimnis und das Sein sowie mystische und moralische Einsicht erwachsen kann« (Hay/Nye 1998, 114; Übers. d.d. Verf.).

Zwei Fallbeispiele

Um das bis jetzt Ausgeführte ein wenig plastischer werden zu lassen, seien im Folgenden zwei Fallbeispiele wiedergegeben, die deutlich werden lassen, wie individuell und damit unterschiedlich sich kindliche Spiritualität ausdrückt.¹

Das Beispiel des Mädchens namens Ruth steht für eine sinnlich-ästhetische Annäherung an Spiritualität (vgl. Hay/Nye 1998, 95f. 114; Nye 1998, 196-198), das Beispiel des Jungen namens Tim steht für ein mentales Ringen mit spirituellen Fragestellungen (vgl. Hay/Nye 1998, 96-99 u. 115; Nye 1998, 198-201).

Ruth ist sechs Jahre alt und wird von Rebecca Nye als ruhiges, fröhliches Mädchen beschrieben. Sie habe einen ausgeprägten Sinn für Wunder und Freude und eine aktive religiöse Fantasie. Ihre individuelle Art, durch die sie dies ausdrücke, könne vor allem als multi-sensorisch, ästhetisch sowie als von der Natur angeregt beschrieben werden.

Beispielhaft dafür ist, wie Ruth ihre Vorstellung vom Himmel beschreibt: »Ein Dunst voll von Düften, mit goldenen Wänden, und ein Regenbogen überspannt Gottes Thron ... aber ein durchsichtiger Nebel, wie ein – ich kann es nicht erklären. Wie eine Duftwolke. Eine richtige Wolke voller Duft, einem lieblichen Duft ... wie der Nebel, der dich empfängt, wenn du an einem grauen Wintermorgen aufwachst, und dann gehst du schlafen, und du wachst auf, und die Vögel zwitschern und die letzten Schneeflocken schmel-

1 Rebecca Nye hat auf der Basis der Kernkategorie ein weiter ausdifferenziertes und ineinander verästeltes Grundgerüst kindlicher Spiritualität konzipiert, auf dessen Wiedergabe hier verzichtet werden kann (vgl. ebd., 120).

zen und die Baumspitzen schimmern in der leicht vom Wind bewegten Luft, und es ist ein Frühlingmorgen ... (Und sie fügte hinzu) Ich stelle mir dabei nicht eine bestimmte Jahreszeit vor, sondern eben einen freudigen Tag, jeden Tag.« (Hay/Nye 1998, 95; Übers. d.d. Verf.)

In Bezug auf die Merkmale der Kernkategorie macht Nye darauf aufmerksam, dass in dieser Passage das Wort »aufwachen« (wake up) auf eine besondere Qualität des Bewusstseins hinwiese, die entscheidenden Einfluss auf diese Wahrnehmungen Ruths habe. Nye spricht von einer persönlichen Signatur Ruths, die sich in solchen Passagen zeige und die sie näherhin als eine ästhetische Würdigung der natürlichen Welt bezeichnet. Diese Signatur sei ausschlaggebend für ihre spirituellen Antworten, in denen sie sich oftmals auf explizit religiöse Kontexte wie z.B. den Himmel oder den Empfang einer Segnung beziehe. Bis zu einem gewissen Grad schein Ruth sich dieses Musters individueller Disposition und spiritueller Einstellung bewusst zu sein:

Als sie sich beispielsweise Momente in ihrem Leben vergegenwärtigt, die sie über Gott nachdenken lasse, äußert sie sich folgendermaßen: »Wenn ich ... eh ... die Bäume sehe, wie ihre Knospen aufbrechen. Im Frühling, das liebe ich so. Oder wenn ich die Lämmer in Wales sehe ... oh ... das bringt mich ... oh ... zum Hüpfen und Springen!« (ebd., 96; Übers. d.d. Verf.) Die in der Kernkategorie wesentliche Beziehungskomponente drücke sich in einem starken Gefühl der Verbundenheit mit der Welt aus. Sie nimmt sich selbst wahr, als jemand, die auf Grund der Freude der springenden Lämmer eigene Freude empfindet.

Tim wird von Nye als ein 10-jähriger Junge beschrieben, der sich – ebenso wie seine Familie – als religiös nicht gebunden versteht; nur die Großmutter sei innerhalb des Familienverbandes praktizierende Christin. Die Gespräche, die Rebecca Nye mit Tim geführt hat, hätten, so berichtet sie, gleichwohl oft Themen zum Inhalt gehabt, die in einem weiten Sinne als religiös zu qualifizieren seien, wie z.B.: Reinkarnations-vorstellungen, Polytheismus, Leben nach dem Tod, Moralität und freier Wille. Kennzeichnende Gesamtcharakteristik für die Gespräche mit Tim sei gewesen, dass in ihnen sehr stark so etwas wie ein »inneres Ringen« zu empfinden gewesen sei. Alle Anspielungen auf Spirituelles wären von ihm als konfliktträchtige Vorgaben rezipiert worden, die ihn jeweils zu einer besonderen geistigen Anstrengung veranlasst hätten. Die folgende Passage zeigt nach Nye etwas von Tims spirituellem Dilemma. Er fragt sich, ob es einen Gott gibt und wie wir mit dem Geheimnis der Unendlichkeit umgehen können und merkt dazu an: »Ich denke manchmal darüber nach, ob es da einen Gott gibt und ob ... jeder, gut ... die meisten Leute glauben an einen Gott? Wessen Gott ist wirklich? Eh, ich kann das einfach nicht begreifen. Und manchmal denke ich über das Universum nach, was ... was das Universum ist, ob es immerwährend besteht? Ich weiß es einfach nicht. (I.: Wie fühlt sich das an?) Gut, wenn ich über das Universum nachdenke, das regt mich manchmal ganz schön auf, weil ich niemals denken kann, eh ... also die richtige Antwort bekomme. Oder es kommt mir

sogar nahe und, eh, dann ... gut, Dinge, du wunderst dich einfach ...« (ebd., 97; Übers. d.d. Verf.)

Tim sei nach Nyes Beobachtungen durchaus Spirituelles bekannt und er habe es als Gefühl des Emotional-bewegt-Seins zu fassen versucht. Bereitwillig erzähle er von ungewöhnlichen Erfahrungen und Gefühlen, die ihn bei der Besichtigung von Kirchen oder anderen heiligen Stätten überkommen hätten oder die aufkämen, wenn er mit seinen Gedanken in der Nacht allein sei. Diese Gefühle seien jedoch überwiegend negativ konnotiert; und er schildere sie mit Worten wie »unheimlich«, »schaudernd« und »kalt«. Tim versuche mit diesen Erfahrungen fertig zu werden, indem er um eine ihnen möglicherweise zu Grunde liegende Wahrheit und Bedeutung ringe. Mit Blick auf die Kernkategorie interpretiert Nye die Äußerungen Tims folgendermaßen: Viele seiner Aussagen bezögen sich auf die besondere Art des Bewusstseins, welches eine spirituelle Dimension in ihm erzeuge, z.B. das unangenehme Bewusstsein, dass ihm sein Verstand durcheinander geraten vorkomme. Die Beziehungskomponente werde in seinem inneren Kampf ersichtlich, eine angenehme Beziehung zu sich selbst zu finden. Fragen nach Gott und dem Universum müssten als Fragen nach seiner eigenen Identität aufgefasst werden.

Folgerungen für religiöses und interreligiöses Lernen

Die beiden Fallbeispiele veranschaulichen, dass und wie jeweils individuell Kinder sich ihre Spiritualität zu Eigen machen und sie ausdrücken. Zusätzlich wurde ersichtlich, wie diese ihre Spiritualität verbunden ist mit einer Bewusstheit für Beziehungen zu sich selbst, zu den anderen, zur Natur und zu Gott (relational consciousness), die in alltäglichen Erfahrungssituationen so nicht gegeben ist.

Sich selber sowie die Schülerinnen und Schüler für solcherart Bewusstheit zu sensibilisieren, um sie sowohl im eigenen Leben erspüren sowie im fremden Leben wahrnehmen zu können, stellt eine Herausforderung für die Ermöglichung interreligiöser Lernprozesse dar. Wie schwierig dies allerdings ist, gibt Rebecca Nye zu verstehen, wenn sie schreibt: »Die ›Spiritualität‹ versorgt uns nicht mit einer gemeinsamen Sprache, die alle Probleme lösen könnte, die aus der Verschiedenheit religiöser Sprache für Kinder, Lehrer und den Religionsunterricht entstehen. Spiritualität ist weit davon entfernt, so etwas wie der ›Euro‹ des europäischen Religionsunterrichts zu sein! Deshalb besteht die erste und wichtigste Herausforderung darin, dass wir einander zuhören, wie unterschiedlich jeder von uns Spiritualität akzentuiert. Wir könnten sonst die eine oder andere Dimension vernachlässigen, nur weil unsere jeweilige Sprache, religiös oder national, kein Vokabular dafür hat.« (Nye 2002, 7)

Anders formuliert ergibt sich daraus: Einerseits gelangt Spiritualität nicht erst durch die ausdrückliche Annahme einer bestimmten Religion in den Menschen hinein, sondern ist eine existenzielle Verfasstheit, die jedem Menschen zukommt, die bereits in der Kindheit angelegt ist, die allerdings der individuellen Entwicklung gemäß zur Entfaltung gebracht werden muss, wenn sie nicht verkümmern soll. Dieses sich angelegen sein zu lassen, ist Sache einer Erziehung und Bildung, die auch die spirituelle und religiöse Dimension des Menschseins in sich integriert und für sie Möglichkeiten des Sich-Ausdrückens und Sich-Verständigens zur Verfügung stellt. Da es kein »religiöses Esperanto« gibt und geben kann, wird dies unweigerlich in Rückbindung an bestimmte »religiöse Dialekte« erfolgen müssen. Es kommt nur darauf an, dass daraus keine sich voneinander abschottenden Sprachspiele werden, sondern Begegnungen über die Sprachgrenzen hinweg möglich bleiben und auch von früh an praktiziert werden. Die Stärkung des je individuell sich ausformenden, aber für das Andere grundsätzlich offenen »Beziehungsbewusstseins« ist dafür ein viel versprechender Ansatz.

Zum Weiterlesen

- Dillon, James J., *The Spiritual Child. Appreciating Children's Transformative Effects on Adults*, in: *Encounter: Education for Meaning and Social Justice* 13 (2000), V.4, 4-18.
- Hay, David, *Spirituality versus Individualism: why we should nurture relational consciousness*, in: *International Journal of Children's Spirituality* 5 (2000), H. 1, 37-48.
- Kimes Myers, Barbara, *Young Children and Spirituality*, London 1997.
- Nye, Rebecca, *The Spirit of the Child. A Child's Voice in Education*, in: *Annual Lecture*, ed. by The National Society's RE Centre, London 1998.
- Nye, Rebecca, *Relational Consciousness and the Spiritual Lives of Children: Convergence with Children's Theory of Mind?*, in: Reich, Karl Helmut/Oser, Fritz K./Scarlett, W. George (Eds.), *Spiritual and religious Development – Being Human: The case of Religion*, Vol. 2 – Psychological Studies, Lengerich 1999, 57-82.

Literatur

- Hay, David, *Religious experience amongst a group of postgraduate students: a qualitative study*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (1979), H. 2, 164-182.

- Hay, David, »The biology of God«: What is the current status of Hardy's hypothesis?, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 4 (1994), H. 1, 1-23.
- Hay, David/Heald, G., »Religion is good for you«, in: *New Society*, 17. April 1987.
- Hay, David/Morisy, Ann, »Secular society/ religious meanings: A contemporary paradox«, in: *Review of Religious Research* 26 (1985), H. 3, 213-227.
- Hay, David with Nye, Rebecca, *The Spirit of the Child*, London 1998.
- Meyer, Karlo, *Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. Weltreligionen im deutschen und englischen Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Nye, Rebecca, *Psychological Perspectives on Children's Spirituality*, 1998 (unveröffentlichte Dissertation, University of Nottingham).
- Nye, Rebecca, *Spiritualität, Religion, Kinder. Beobachtungen aus englischer Perspektive*, in: *Christenlehre/Religionsunterricht – Praxis* 55 (2002), H. 4, 7-13.
- Reich, Karl Helmut, *Spiritualität von Kindern. Wie können wir sie erfassen und was daraus lernen?*, in: *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie* 2 (2000), H. 2, 79-87.
- Robinson, Edward, *The Original Vision. A study of the religious experience of childhood*, Oxford 1977.