

„Das Gute hinter sich spüren ...“

Wissenschaftliche Erkundungen zur Spiritualität von Kindern als Grundlage von Godly Play

Spiritualität von Kindern – was ist das eigentlich, aus wissenschaftlicher Sicht? Welche empirischen Forschungen gibt es dazu? Welche Verbindung könnte es zu Godly Play geben?

Um diese Fragen geht es im folgenden Beitrag. Da in Deutschland solche Forschungen bislang nicht vorliegen, werden hier bedeutsame Studien zur Spiritualität von Kindern aus der internationalen Diskussion dargestellt. Diese Forschungsergebnisse besitzen durchaus das Potenzial, auch in Deutschland Anerkennung zu finden und zukünftig beispielsweise auf den Ansatz der Kindertheologie Einfluss auszuüben (vgl. Bucher 2007a, vgl. auch ders. 2007b).

Leitend für das nachfolgende Verständnis kindlicher Spiritualität wird eine in diesem Zusammenhang herausragende Studie sein, die David Hay zusammen mit Rebecca Nye zwischen 1994 und 1997 an der Universität Nottingham in Großbritannien durchgeführt hat.

1. ZUM HINTERGRUND DER DEBATTE ÜBER DIE SPIRITUALITÄT VON KINDERN

In einem Punkt herrscht Einigkeit unter den Autoren und Forschern, die sich mit dem Thema der kindlichen Spiritualität befassen: Kinder besitzen eine ausgeprägte und ihnen eigene Spiritualität. Grundlage dieser Aussage ist die ganzheitliche Wahrnehmung der Kinder, bei der sie gerade nicht in erster Linie auf der Grundlage ihres kognitiv vorhandenen Wissensstandes bewertet werden. Vielmehr wird ihrem intuitiven, auf Erfahrung beruhenden Wissen Beachtung geschenkt (vgl. Dillon 2000, 10 f.).

Insbesondere in Großbritannien hat sich eine beachtliche Debatte um diese Thematik entzündet, die mittlerweile in zahlreichen Kongressen und Publikationen (vgl. *The International Journal of Children's Spirituality*) ihren Niederschlag findet. Den Hintergrund der Debatte in England bildet das dort gültige Schulgesetz. Hierin ist die Forderung verankert, neben der moralischen, kulturellen, geistigen und physischen zuallererst die spirituelle Entwicklung der Schülerinnen und Schüler zu fördern (vgl. Gilliat 1996, 161). Dabei wird ein Spiritualitätsverständnis zugrunde gelegt, welches vom herkömmlichen deutschen Verständnis abweicht. Norbert Mette beschreibt dies folgendermaßen:

Auffällig ist, daß der Begriff „Spiritualität“ (spirituality) im angelsächsischen Bereich eine andere Bedeutung hat und in einem umfassenderen Sinne gebraucht wird, als es herkömmlicherweise im Deutschen der Fall ist. Hierzulande gilt Spiritualität gewissermaßen als Unterkategorie von Religion und Religiosität; Spiritualität meint somit eine spezifische Ausdrucksform von Religion im Sinne von innerer Einkehr, Meditation, Gebet oder auch Frömmigkeit überhaupt. Im Englischen verhält es sich mittlerweile genau umgekehrt: Religion bzw. Religiosität macht 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 (Mette 2002, 278).

Diese im englischen Schulgesetz verankerte Forderung hat dazu beigetragen, in jüngster Zeit ein Forschungsfeld zu eröffnen, welches sich mit der Thematik der kindlichen Spiritualität beschäftigt. Grundlage für diese neueren Forschungsansätze ist zudem eine Tradition wissenschaftlichen

Forschens, die sich mit religiösen Erfahrungen *Erwachsener* beschäftigt. Für Berryman stellt diese Tradition den maßgeblichen Hintergrund für den Godly Play-Ansatz dar.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschäftigte sich William James auf empirische Weise mit dem Phänomen religiöser Erfahrungen. Ihn interessierte dabei nicht der institutionelle Bereich der Religion, sondern die persönlichen und, genauer, die geistigen Dispositionen eines religiösen Menschen (vgl. James 1997, 61). Etablierte Kirche und Theologie leben seiner Darstellung nach „aus zweiter Hand, auf dem Boden ihrer Überlieferung; alle Gründer einer Kirche jedoch verdanken ihre Kraft ursprünglich der direkten persönlichen Gemeinschaft mit dem Göttlichen“ (ebd., 63). Dabei versteht er das Göttliche „als Bezeichnung für jedes gottähnliche Objekt, mag es nun eine konkrete Gottheit sein oder nicht“ (ebd., 67) und Religion als „die Gesamtreaktion eines Menschen auf sein Leben“ (ebd., 67). Auch die aktuelle Diskussion um die Spiritualität der Kinder wird angetrieben von der Suche nach dieser ursprünglichen Kraft. Es wird vermutet, dass sie jedem Menschen naturgemäß zu eigen sei. Was mit dieser Kraft genauer gemeint sein könnte, verdeutlicht folgende Beschreibung von James:

Es gibt einen Bewusstseinszustand, den ausschließlich religiöse Menschen kennen, in dem an die Stelle unseres Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillens die Bereitschaft tritt, zu verstummen und zu einem Nichts zu werden in den Fluten und Orkanen Gottes. In diesem Bewusstseinszustand wird das, was wir am meisten gefürchtet haben, zum sicheren Hort, und die Todesstunde unserer Moral wird zur Geburtsstunde unserer Spiritualität. Die Zeiten der angespannten Seele sind vorbei, und die Zeiten froher Entspannung, tiefen und ruhigen Atems, einer ewigen von keiner Zukunftsangst geplagten Gegenwart brechen an. Die Angst wird nicht einfach nur unterdrückt, wie es bei bloßer Moralität der Fall ist, sie ist definitiv ausgemerzt und weggewischt (ebd., 79 f.).

Der Biologe Alister Hardy baute auf James' Arbeit auf und richtete Ende der 60er-Jahre des letzten Jahrhunderts am Manchester College in Oxford eine Forschungsabteilung ein – die „Religious Experience Research Unit“. Nach Hardy gehören spirituelle oder religiöse Erfahrungen zur biologischen Natur des Menschen und haben diesem im Zuge der Evolution wesentlich zum Überleben verholfen (vgl. Hay/Nye 1998, 146). Hardy forderte mit Hilfe der Presse öffentlich dazu auf, 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 bezogen. 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 1998, 44), sei die Kraft, die hinter den erinnerten Erfahrungen stecke, nicht zu ignorieren (vgl. Freudenreich/Mette 2005, 306 f.). Eine 44-jährige Frau schrieb beispielsweise:

Ich erinnere mich an ein erstes numinoses Erlebnis im Alter von drei Jahren. Ich erinnere mich daran, eine kleine Sackgasse hinter unserem Haus in Shropshire entlanggegangen zu sein. Die Sonne schien und ich ging diesen staubigen Weg entlang, als ich mir plötzlich der Dinge um mich herum bewusst wurde. Ich nahm links neben mir ein Büschel Löwenzahn wahr, das neben einer Steinmauer wuchs. Die meisten von ihnen standen in voller Blüte, ihre goldenen Köpfe wurden von der Sonne angestrahlt und plötzlich überkam mich ein außergewöhnliches Gefühl von Wunder und Freude. Es war so, als ob ich Teil dieser Blumen und Steine und staubigen Erde gewesen wäre. Ich konnte das Pulsieren des Löwenzahns im Sonnenlicht spüren und empfand eine zeitlose Einheit mit allem Leben. Es ist kaum möglich, dies in Worten auszudrücken oder die Intensität wiederzuerzählen. Alles was ich weiß, ist,

dass ich etwas Grundlegendes und Ewiges wusste. Nun bin ich mir schmerzlich bewusst, dass meine menschlichen Unterlassungen mich weit entfernt haben von meinem kindlichen Verständnis dieser großen Wirklichkeit (Robinson 1977, 49).

Die Untersuchung warf die Frage auf, ob die Kindheit möglicherweise einen Zeitraum im menschlichen Leben darstellt, in dem der Zugang zur eigenen Spiritualität noch besonders stark und unverfälscht ist. Wie von der zitierten Frau beschrieben, 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. Hay/Nye 1998, 45; vgl. auch Freudenreich/Mette 2005, 307).

Im Jahr 1985 wurde David Hay als Nachfolger von Alister Hardy Direktor der „Religious Experience Research Unit“ an der Universität Oxford. Er hatte seit den 1970er-Jahren zahlreiche empirische Studien zu spirituellen und religiösen Erfahrungen Erwachsener durchgeführt (z. B. Hay 1979) und fand dadurch die These von der biologisch im Menschen verankerten Spiritualität bestätigt. Für ihn stellt das spirituelle Bewusstsein eine konstitutiv zum menschlichen Wesen gehörende Grundkonstante dar, die nicht zwingend an die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft geknüpft sein muss (vgl. Hay/Nye 1998, 10 f.; vgl. auch Freudenreich/Mette 2005, 306).

2. DIE DIMENSION DES „URSPRÜNGLICHEN WISSENS“ IM ANSATZ VON JEROME BERRYMAN

In der theoretischen Grundlegung des Godly Play-Ansatzes erfährt ein solch „ursprüngliches Wissen“ eine hohe Wertschätzung (vgl. Berryman 2006a, 137). Berrymans Darstellung nach verweist es auf vorsprachliche und vorreflexive Schichten unseres Seins, von denen der Mensch sich mit zunehmendem Alter häufig abzukoppeln beginnt. Spirituelle bzw. religiöse Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeit gestalten sich ihm zufolge in Schichten, die sich im Laufe unseres Lebens übereinanderlegen. Sie unterscheiden sich durch die vorhandene – oder entwicklungsbedingt noch nicht vorhandene – Möglichkeit, Sprache einzusetzen (vgl. ebd., 142 ff.). Dabei betont er die Bedeutsamkeit der noch sprachlosen Schicht für das spirituelle bzw. religiöse Leben eines Menschen. Wie James verweist er darauf, dass „ohne die ursprüngliche Vision ... Theologie nur zu Worten über Worte“ (ebd., 145) wird. Für ihn kommt es auf ein Zusammenspiel dieser verschiedenen non-verbalen und verbalen Schichten spiritueller bzw. religiöser Empfindungs- und Ausdrucksfähigkeit an. Hinzuweisen ist an dieser Stelle auf die Verbindung, die Berryman zwischen Religion und der seines Erachtens in jedem Menschen von Geburt an ruhenden Spiritualität herstellt. Für ihn stellt Religion eine Möglichkeit dar, dieser angeborenen Spiritualität einen sprachlichen Ausdruck zu verleihen. Die Kunst liege darin, die schon vorhandenen spirituellen Wurzeln nicht zu zerstören, sondern die machtvolle Sprache der Religion schöpferisch an diese anzubinden (vgl. Berryman 2001, 9).

Wichtig erscheint mir an dieser Stelle der Hinweis auf die Notwendigkeit einer beständigen Reflexion darüber, ob der Godly Play-Ansatz nicht die Gefahr in sich birgt, ein vorhandenes kindliches Potenzial aufzugreifen und in eine bestimmte Richtung zu lenken. Möglichkeiten, dieser Gefahr zu begegnen, liegen einerseits darin, die Altersgerechtigkeit der verschiedenen Einheiten kritisch zu prüfen; andererseits sollte ihr theologischer Gehalt einer intensiven Prüfung unterzogen werden (vgl. dazu u. a. Cavalletti 1994 sowie die Beiträge von Norbert Mette, Frank Zeeb und Peter Müller im vorliegenden Band).

Aus Sicht Nyes scheint für Berryman das in einer ursprünglichen Vision enthaltene Wissen vergleichbar mit „eine(r) noch nicht in Worte gefasste(n) Körperempfindung [zu sein], die in persönlichen Momenten erhöhten Bewusstseins auftritt (the felt sense of personal consciousness-raising moments)“ (Nye 1998a, 101). Nye weist in diesem Zusammenhang zum einen darauf hin, dass sich das spirituelle Wissen der Kinder für Berryman besonders durch implizite Wissensformen ausdrückt, bei der Wissen über die Sinne wahrgenommen wird. Zum anderen führt sie diese Art des Wissens zurück auf Aussagen, die Watts und William 1988 über ‚religiöses Wissen‘ getroffen haben. Diese Art des Wissens sei von ihnen verglichen worden mit den von Gefühlen geleiteten Einblicken (sense of insight), die ein Mensch im Verlauf einer Psychotherapie über sich selbst erfahren könnte. In diesem Zusammenhang verweist sie darüber hinaus auch auf die von Eugen Gendlin entwickelte Methode des „Focusing“ (vgl. ebd., 100–103). Was es mit dieser Methode auf sich hat und in welcher Beziehung sie zur Untersuchung der kindlichen Spiritualität steht, hat Nye u. a. in ihren Vorüberlegungen zu der von ihr und David Hay durchgeführten empirischen Studie zur kindlichen Spiritualität dargelegt.

Focusing kann als eine Form von Bewusstheit verstanden werden, die ein Mensch seinen eigenen Körperempfindungen entgegenzubringen in der Lage ist. Im Mittelpunkt dieses Ansatzes steht die Aufgabe, sich die hinter vagen Körperempfindungen verborgen liegende Bedeutung bewusst zu machen. Gendlins Einschätzung nach, so führen Nye und Hay aus, habe sich in unserer Kultur die Tendenz entwickelt, unseren Körper als Wissensquelle zu ignorieren und unser Wissen allein auf die vom Intellekt bereitgestellte Wissensform zu reduzieren. Nye und Hay heben hervor, dass Gendlin demgegenüber die Ganzheitlichkeit des Menschen betone. Die Methode des Focusing lehre die Menschen, mit dem „felt sense“ – einem vage und noch nicht in Worte gefassten Körperempfinden – in Verbindung zu treten. Die Aufnahme dieser Verbindung sei vergleichbar mit der Entfaltung unserer gesamten Aufmerksamkeit. Gendlins Auffassung nach sei dieses „verkörperte Wissen“ („embodies knowledge“) Kindern naturgemäß zu eigen (vgl. ebd., 133; vgl. Hay/Nye 1998, 65 f.).

Hay und Nye weisen darauf hin, dass das Focusing eine direkte Beziehung zu vielen religiösen Meditationsformen aufweist und in diesem Kontext weithin diskutiert worden ist. In der christlichen Tradition sei Focusing z. B. als eine spirituelle Disziplin entwickelt und dem Körper als Quelle spirituellen Wissens wieder Bedeutung zugesprochen worden (vgl. Nye 1998a, 133; Hay/Nye 1998, 66).

3. EIN BEISPIEL: DAS FORSCHUNGSPROJEKT VON REBECCA NYE UND DAVID HAY

Wenn die Kindheit aus Sicht der Erwachsenen für ihr spirituelles Erleben eine so bedeutsame Zeit ist, erscheint es sinnvoll, Kinder darüber selber zu Wort kommen zu lassen. Dies hatten sich David Hay und Rebecca Nye in einer von 1994 bis 1997 an der „School of Education“ der Universität Nottingham durchgeführten Studie zur Erforschung der kindlichen Spiritualität zur Aufgabe gemacht (vgl. Hay/Nye 1998). Dieser legten sie einen qualitativen Forschungsansatz zugrunde. Das Datenmaterial kam durch mehrere Einzelinterviews zustande, 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; vgl. auch Freudenreich/Mette 2005, 307).

3.1 Die Vielfalt kindlicher Spiritualität

Bei der Auswertung des Datenmaterials zeigte sich, dass die kindliche Spiritualität sich nicht in einem einheitlichen Muster einfangen lässt. Zu vielfältig und facettenreich sind die spirituellen Haltungen und Ausdrucksweisen der Kinder (vgl. Freudenreich/Mette 2005, 309). Die Berichte der Kinder reichten zum einen von intensiven Gotteserfahrungen – Nye beschreibt diese mit den Worten „was die Kinder gefühlsmäßig als Gott identifizieren wollten“ (Nye 1998b, 8) – bis hin zu Fantasien darüber, wie es wohl sein würde, Gott oder einen Engel zu erfahren (vgl. ebd., 8–10).

Der sechsjährige John, so berichtet Nye beispielsweise, erklärt ihr in den mit ihm geführten Gesprächen seinen Glauben. Dieser sei eindeutig christlich und werde von seiner Familie mitgetragen. Regelmäßige Kirchgänger seien er und seine Familie allerdings nicht; ihre Kirchenbesuche würden sich auf Anlässe wie Weihnachten und Ostern beschränken. Als Antwort auf Nyes Fragen, wie er zu seinem Glauben gelangt sei, beschreibt er eine religiöse Erfahrung:

Ich habe mich damit beschäftigt und ich empfang ... an einem Tag ... ich war mit meiner Mutter zusammen und ich bat sie ... mm ... mit mir in eine Kirche zu gehen. Und wir taten es und ich betete ... und nach diesem Beten ... wusste ich es, dass das Gute auf meiner Seite war. Ich hörte ihn in meinem Kopf. Er sagte: „Ich bin mit dir. Jeden Schritt, den du gehst. Der Herr ist mit dir. Mögen die Sünden vergeben sein“ (Nye 1998a, 208; Nye 1998b, 8; Freudenreich/Mette i. E.).

Die sechsjährige Nicola hingegen habe, fasziniert von der Vorstellung von der Existenz von Engeln, Folgendes imaginiert:

N: Sie [die Menschen, denen ein Engel begegnet, Anm. D. F.] würden das Gefühl haben, als ob jemand hinter ihnen wäre, und sie würden wirklich ruhig werden auf ihren Wegen, und sie würden alles Gute hinter sich spüren, und dann würden sie sich herumdrehen, und da würde gar nichts sein, und sie würden wirklich ruhig werden auf ihren Wegen, und dann würden sie nur dieses Flattern der Flügel hören, und dann würden sie sich umdrehen und ein großes goldenes Ding sehen, das in den Himmel aufsteigt.

(R: Wunderbar, nicht? ... aber du selbst hast so etwas noch nie gefühlt?)

N: Nein, sie besuchen dich nur, wenn ..., nun ... wie heißt das Wort? ... Sie kommen nur herab, um dich zu besuchen, wenn, du weißt, wenn man streitet oder wenn man so richtig hochgeht! Oder wenn man sich auf dem Höhepunkt eines Wutanfalls befindet und wenn man in Teufels Küche gerät oder Ähnliches, oder wenn man richtig glücklich oder vor Traurigkeit am Boden zerstört ist.

(R: Mmm, glaubst du, dass es ähnlich ist, wenn Gott dir nahe ist, oder glaubst du, dass dies möglicherweise anders ist?)

N: Wenn einem Gott nahe ist ... dann würde man wirklich, wirklich das Gefühl haben, sich zu fürchten, und wirklich, wirklich, wirklich würde man etwas Gutes hinter sich spüren ... und man würde, WIRKLICH, WIR-K-LICH, ... WIR-K-LICH etwas fühlen. (ansteigende Intonation; wir beide lachten aufgeregt)

(R: Es ist schwer, die richtigen Worte zu finden!)

N: Nein, ich kenne die richtigen Worte nicht, wirklich, wirklich, wirklich, du weißt wie, ehm, wie (holt tief Luft) ... oh nein, ich habe nichts falsch gemacht (zitternde Stimme), wie das ... (Nye 1998a, 209 f., Nye 1998b, 9 f.; Freudenreich/Mette i. E.).

Zum anderen, so verdeutlicht Nye, wiesen Passagen aus dem Datenmaterial auf die kindliche Spiritualität hin, deren religiöser Bezug nicht so offensichtlich gewesen sei. Sie spricht in diesem Zusammenhang von einem *implizit spirituellen Diskurs*, den sie neben dem explizit religiösen Diskurs herauszulesen begann und der sich sogar bis in die nebenbei geführten Gespräche hinein erstreckte.

Innerhalb dieses implizit spirituellen Diskurses würden die Kinder alltäglichen Gefühlen und Empfindungen Ausdruck verleihen – ihrem ethischen Empfinden, ihrer gefühlten Wahr-

nehmung von Schönheit und Gerechtigkeit, von Sinn und Bedeutung (vgl. Nye 1998b, 10). Sie macht deutlich, dass kindliche Spiritualität mehr ist als die Erinnerung an wenige intensive Momente. Sie könne sich vielmehr „mitten in einer Unterhaltung über eine Fahrradtour oder eine Schwimmstunde“ (ebd.) ergeben. Momente solcher ins Alltägliche eingebetteter Spiritualität beschreibt Nye wie folgt: „Sogar in solcher Alltäglichkeit und Formlosigkeit offenbarten ihre Kommentare etwas über ihre besondere Art und Weise, sich in Beziehung zu fühlen, einen Sinn für die Realität, der größer und tiefer war, als das, was offensichtlich war und was einen unerwarteten Wechsel in ihrer Wahrnehmung der Dinge hervorrufen konnte“ (ebd.).

3.2 Der Kern kindlicher Spiritualität

Schwierig sei es gewesen, so macht Nye deutlich, aus dieser Mannigfaltigkeit der kindlichen Spiritualität eine *Gemeinsamkeit* herauszuarbeiten, die das Ganze zusammenbinden konnte und gleichzeitig der *Individualität* des spirituellen Ausdrucks gerecht wurde. Sie fand diese grundlegende Gemeinsamkeit der kindlichen Spiritualität durch die Qualität einer Kategorie wiedergegeben, die sie „Beziehungsbewusstsein“ (*relational consciousness*) nannte und als „Kernkategorie“ einstufte. Dabei handelt es sich um ein intensives In-Beziehung-Sein der Kinder, verbunden mit einer erhöhten Bewusstheit, die immer dann auftrat, wenn Kinder über Aspekte sprachen, die sie für ihr Leben bedeutsam hielten und die von Nye im Zuge ihrer Analyse als „spirituell“ qualifiziert wurden (vgl. Hay/Nye, 1998, 113).

Genauerhin charakterisiert Nye die Bedingungen, unter denen dieses spezielle Bewusstsein auftrat, wie folgt:

„... , 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).

In Verbindung mit Ergebnissen der Theory-of-Mind-Forschung geht Nye davon aus, dass Kinder im Bereich des Nachdenkens über sich selber und andere früh zu Fähigkeiten in der Lage sind, die sie auf anderen Gebieten erst später erreichen (vgl. ebd. 289–292). Beispielsweise konnte Nye beobachten, dass Kinder bis zu einem gewissen Grad eine objektive Einsicht in ihre eigenen subjektiven spirituellen Fähigkeiten besitzen. Die dafür notwendige Abstraktionsleistung ist für die gemeinhin im konkret operationalen Denken verorteten Kinder erstaunlich (vgl. Hay/Nye 1998, 113 f.).

3.3 Ein Fallbeispiel

Um das bis jetzt Ausgeführte ein wenig plastischer werden zu lassen, sei im Folgenden ein Fallbeispiel wiedergegeben (vgl. Hay/Nye 1998, 95 f., 114; Nye 1998, 196–198; Freudenreich/Mette 2005, 310/311; Freudenreich/Mette i. E.). 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

zwitchern, und die letzten Schneeflocken schmelzen, 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).

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 hinweise, 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 den Himmel oder den Empfang einer Segnung beziehe. Bis zu einem gewissen Grad scheine 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 lassen, 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).

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.

3.4 Theoretische Vorarbeiten

Bei der Auseinandersetzung mit dem Spiritualitätsbegriff gelangt Nye zu der Schlussfolgerung, dass Ambiguität und Heterogenität als essentielle Merkmale von Spiritualität angesehen werden müssen. 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 (...).“ (Nye 2002, 8). Entsprechend legt sie dem Forschungsprojekt eine vorläufige, sehr weit gehaltene Definition zugrunde, 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; vgl. Freudenreich/Mette 2005, 308; Freudenreich/Mette i. E.).

Um die Gespräche mit den Kindern gezielter auf die Forschungsabsicht hinzuführen und sie anschließend entsprechend auswerten zu können, haben David Hay und Rebecca Nye in einer „Landkarte der Spiritualität“ hypothetische Kategorien zur Identifikation kindlicher Spiritualität zusammengefasst. Sie griffen dabei auf Ansätze zurück, die gemeinhin mit der Spiritualität von Erwachsenen in Verbindung gebracht werden und die ihnen auf Grund entwicklungspsychologischer Plausibilitäten besonders geeignet erschienen, den kindlichen Fähigkeiten gerecht zu werden (vgl. Nye 1998a, 128; Hay/Nye 1998, 59).

Herauskristallisiert haben sich schließlich drei miteinander in Verbindung stehende Kategorien mit jeweils weiteren Unterkategorien. Die Kategorien lauten:

- (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; vgl. auch Freudenreich/Mette 2005, 308)

4. DIE VERBINDUNG ZUM GODLY PLAY-ANSATZ

Ausgangspunkt für den Godly Play-Ansatz, so macht Rebecca Nye deutlich, ist die Fähigkeit der Kinder, existentielle Erfahrungen zu machen, ihr Bewusstsein von diesen Erfahrungen und ihr Potenzial, auf diese Erfahrungen zu reagieren (vgl. Nye 1998a, 100–103). Berryman spricht in diesem Zusammenhang von den Grenzen des Lebens, denen auch Kinder schon begegnen. Diese Grenzen sind für ihn der Umgang mit Leben und Tod, mit dem Alleinsein, mit der Freiheit und mit der Suche nach Sinn und Bedeutung (vgl. Berryman 2006, 142; zur Ergänzung vgl. Schweitzer 2000, 28–38). Nye hebt hervor, dass die Auseinandersetzung mit diesen Begrenzungen individuell unterschiedlich erfahren werde und sich in dem schon angesprochenen Grenzbereich von Wissen und Sein abspiele, der sich für die Kinder noch einmal anders gestalten als für Erwachsene (vgl. Nye 1998a, S.100 f.).

4.1 Godly Play und das Gespür für das Geheimnisvolle der Wirklichkeit

Die dargestellten Überlegungen lassen sich verknüpfen mit der zweiten Kategorie von Hays und Nyes „Landkarte der Spiritualität“, in der sie sich mit dem Gespür für das Geheimnisvolle der Wirklichkeit auseinandersetzen. Bei der grundlegenden Beschreibung dieser Kategorie hat sich Nye in ihrer Promotionschrift explizit auf Jerome Berryman und seine Ausführungen zu den Grenzsituationen des Lebens bezogen.

Ausgangspunkt für diese Kategorie war das in zahlreichen Definitionen von Spiritualität als Merkmal genannte Element der *Transzendenz*. Um sich den damit im Kindesalter verbundenen Erfahrungen anzunähern, stellten Hay und Nye den Begriff des Geheimnisvollen (*mystery*) in den Mittelpunkt ihrer weiteren Überlegungen, worunter sie rein verstandesmäßig nicht zu erschließende Erfahrungen verstehen. Deutlich macht Nye diese Kategorie anhand von zwei Unterkategorien: wonder awe und imagination (vgl. Nye 1998a, 134; Hay/Nye 1998, 66).

4.1.1 Erstaunen (*wonder*) und (Ehr-)Furcht

Ausgangspunkt für diese Unterkategorie ist in Anlehnung an Rudolf Otto die Doppelwertigkeit religiöser Erfahrungen im Erwachsenenalter: Diese können zugleich faszinieren sowie Angst machen, also ein Erstaunen sowie (Ehr-)Furcht im Menschen hervorrufen. Anders als für Erwachsene sind solche Erfahrungen für Kinder eingebettet in ihr alltägliches Leben. Durch ihre Unaufgeklärtheit und ihr in vielen Bereichen mangelndes Faktenwissen besäßen Kinder die Fähigkeit, sich von zahlreichen alltäglichen Begebenheiten in Erstaunen versetzen zu lassen und ihnen so etwas wie Ehrfurcht bzw. Furcht entgegenzubringen. „Für das Kleinkind“, so schreibt Nye, „kann der geringfügigste Anlass, wie z. B. die Betätigung eines Hahnes, um Wasser zu erhalten, als etwas Geheimnisvolles erfahren werden ...“ (Nye 1998a, 135). Solcherart Erfahrungen seien in ihrer Tiefe mit denen eines Theologen oder kontemplativen Philosophen zu vergleichen (ebd., 134 f.; Hay/Nye 1998, 67 f.).

Auch in Tobin Harts Studie zur Spiritualität von Kindern ist der Aspekt des Wunderns und Staunens-Könnens u. a. eng mit der kindlichen Spiritualität verknüpft. Hart führt aus, dass Erfahrungen des Staunens und Sich-Wunderns eng verbunden sind mit „Gefühlen von Ehrfurcht, Verbundenheit, Freude, Einsicht und einer tiefen Empfindung von Verehrung und Liebe“ (Hart

2006, 165). Ähnlich wie Nye weist auch er darauf hin, dass Berichte von Kindern über diese Erfahrung kaum zu unterscheiden sind von denen großer Mystiker. Naturerlebnisse spielen für ihn in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle. Des Weiteren macht auch er darauf aufmerksam, dass diese Erlebnisse oftmals nicht in eine ihnen angemessene Sprache gekleidet werden können und dass sie ein Gefühl der Zeitlosigkeit hervorrufen können. Hart bezieht sich auf Tillich, wenn er diesen Vorgang als ein Absorbiertwerden des „ewigen Jetzt“ („eternal now“) beschreibt. In diesem Zusammenhang weist er auf die kindliche Fähigkeit hin, voll und ganz im Moment aufzugehen. Hart beschreibt den Aspekt der Absorption als ein „Verlorengehen im Moment“ und versteht diesen als Tor, durch welches sich Wahrnehmung (perception) weiten kann hin zu einer mystischen Begegnung. Des Weiteren bringt er den Aspekt der Absorption in Verbindung mit Ekstase und dem Flow-Zustand (vgl. Hart 2006, 165 f.). Diesen von dem Sozialpsychologen Mihaly Csikszentmihalyi beschriebenen Bewusstseinszustand verknüpfen Hay und Nye in ihrer „Landkarte der Spiritualität“ mit der kindlichen Erfahrungswelt (zu Csikszentmihalyis Thesen vgl. auch den Beitrag Jerome Berrymans in diesem Buch, 112–121). Im Bewusstseinszustand des Flow, so machen Nye und Hay deutlich, würde eine mit einer großen Herausforderung verknüpfte Anforderung plötzlich als fließend empfunden. Es sei so, als habe sich die Aktivität gewandelt und würde sich nun scheinbar selber leiten. Beobachtet man den Eifer, mit dem schon sehr kleine Kinder beispielsweise das Krabbeln üben, liegt Hays und Nyes Einschätzung nahe – Kinder machen vermehrt Erfahrungen von Flow-Zuständen. Aber nach Hay und Nye ist nicht jede Flow-Erfahrung gleichzusetzen mit einer bewussten Spiritualitätserfahrung („conscious spirituality“) (vgl. Hay/Nye 1998, 63–65; Nye 1998a, 132 f.).

Vielleicht müssen im Hinblick auf eine spirituelle Qualität solcher Bewusstseinszustände noch Erfahrungen hinzukommen, wie sie von Tobin Hart in diesem Zusammenhang beschrieben werden. Diese Momente, so macht er deutlich, würden oftmals als absolut wahr und eigenartig bekannt erscheinen, so als würde der Mensch nach Hause kommen. Auch Hart betont die nicht-rationale Seite oder, wie er es ausdrückt, die jenseits aller Rationalität verhaftete Seite einer wundersamen Erfahrung. Es handele sich dabei um ein direktes Wissen (vgl. Hart 2006, 166). Die 11-jährige Debbie habe berichtet:

Ich lag draußen in meiner Hollywoodschaukel und war ganz für mich; ich sah in den Himmel, einfach nur hineinschauen. Ich weiß nicht, wie es geschah, aber ganz plötzlich öffnete sich alles für mich. Ich weiß nicht, wie ich es sagen soll, aber ich war dort wie angefroren und fühlte, wie alles perfekt und miteinander verbunden war. Ich kann nicht sagen, dass ich irgendetwas dachte: Es war so, als ob dort kein Raum wäre, um zu denken. Die Gefühle waren so viel größer als das Denken. Mein Denken stoppte und war leer. Zur gleichen Zeit fühlte es sich buchstäblich so an, als ob mein Brustkorb sich öffnen könnte und in eine Million Stücke zerfliegen könnte. Ich fühlte mich, als könnte ich explodieren und die Sonne oder die Wolken sein (ebd.).

Wie auch Nye beklagt Hart die bisherige Nichtbeachtung der Dimension des Staunen- und Sich-Wundern-Könnens von Kindern in der psychologischen Literatur: Piaget (1968) hätte die intuitive Fähigkeit der Kinder zwar erkannt, aber darin keinen Wert gesehen. Fowlers Intuitivprojektive-Glaubensstufe gäbe die besonderen Fähigkeiten der Kinder zwar gut wieder, aber die transformatorische Kraft, die von solcherart Erfahrungen für die Kinder ausgehe, erfasse sie nicht (vgl. ebd., 167). Demgegenüber betont Hart, dass diese Erfahrungen für die Entwicklung der Kinder entscheidend sind, und führt aus, „dass die kindliche Fähigkeit zum Wundern und Staunen (wonder) möglicherweise erzeugt wird infolge verschiedener Faktoren einschließlich ihrem Mangel an starren egoistischen Strukturen, welche eine Intimität im Kontakt erlaubten – ein Überschreiten oder Verwischen von Subjekt und Objekt – die naturgemäße Fähigkeit der Absorption, ihre intuitive Art und Weise des Wissens, die Wahrnehmung (perception) des Neuen vermischt mit dem Geheimnis des Lebens“ (ebd., 167 f.).

Brendan Hyde weist in diesem Zusammenhang auf die offen gehaltenen Fragen der Ergründungsphase im Godly Play-Ansatz hin, die im Englischen eingeleitet werden durch die ins Deutsche leider nur unzureichend zu übersetzenden Worte: „I wonder ...“ Durch das Ansprechen des kindlichen Gefühls für Wunder wird seiner Darstellung nach die Bedeutung der Schrift in Verbindung gebracht mit der jedem Kind eigenen Lebensgeschichte (vgl. Hyde 2001, 141 f.). Im Hinblick auf die Erfahrung des Verhaftetseins im Augenblick weist er auf die im Godly Play-Ansatz enthaltenen Möglichkeiten hin, Konzentration und Stille zu erfahren – besonders während der Einladung, seinen Gedanken still oder durch ein Gebet Ausdruck zu verleihen (vgl. ebd., 145).

4.1.2 Sich-Vorstellungen-Machen (*imagination*)

Imagination oder ein Sich-Vorstellungen-Machen ist die von Nye angeführte zweite Unterkategorie, die es ihrer Ansicht nach Kindern ermöglicht, Alltägliches zu transzendieren. Wesentlich ist dabei für sie, dass Kinder mit Hilfe ihrer Vorstellungskraft in der Lage sind, in Bereiche jenseits der materiellen Welt einzutauchen oder diese in Richtung ihrer Bedürfnisse umzugestalten. Auf diese Weise sei es ihnen möglich, bestimmten Erfahrungen Sinn und Wert zuzuschreiben, für die sie andernfalls keinerlei Ausdrucksmöglichkeit besäßen.

Sie verbindet diesen Zugang zur eigenen Vorstellungswelt allgemein mit der Fähigkeit zur Kreativität und darüber hinaus mit der Fähigkeit eines Menschen, religiös tätig zu sein. Religiös tätig zu sein bedeutet in diesem Zusammenhang für sie, sich dem Heiligen annähern zu können, welches sich durch metaphorische und symbolische Sprache sowie durch Geschichten und liturgische Handlungen ausdrücke.

So ist es ihrer Ansicht nach möglich, durch einen Zugang zur kindlichen Vorstellungswelt etwas von der den Kindern eigenen Spiritualität zu erfahren. In diesem Zusammenhang ist es ihr wichtig, auf das kindliche Spiel, ihre Bastel- und Malarbeiten sowie ihre Ängste und Sorgen zu achten (vgl. Nye 1998a, 136; vgl. Hay/Nye 1998, 68–70). Dafür bietet der Godly Play-Ansatz besondere Möglichkeiten. Brendan Hyde führt dies folgendermaßen aus: „Wenn die Kinder mit den dreidimensionalen Materialien und Figuren ... spielen, lassen sie sich auf Möglichkeiten ein, zu imaginieren, zu transzendieren und dabei Sinn herzustellen aus den Geschichten der Schrift (und zwar, D. F.) auf eine Art und Weise, die für sie Sinn macht. In der kindlichen Imagination, im Spiel und in der Manipulation des dreidimensionalen Materials vermögen die religiös Erziehenden manchmal ein Fenster zu dieser Facette kindlicher Spiritualität zu entdecken“ (Hyde 2001, 145).

Die hier zusammengetragenen Aspekte kindlicher Spiritualität geben einen ersten Eindruck von der Tiefgründigkeit und Vielschichtigkeit dieses Themas wieder. Sie regen dazu an, verstärkt aus dieser Perspektive über die kindlichen Fähigkeiten nachzudenken und, wie Anton Bucher es fordert, das Anliegen der Kindertheologie zu erweitern durch „das bedächtige Aufspüren jener Erfahrungen, die ihrem Theologisieren vorausgehen und dieses allererst ermöglichen und nähren“ (Bucher, i. E.).

Literatur

- Berryman, Jerome: *The Nonverbal Nature of Spirituality and Religious Language*, in: *Spiritual Education. Cultural, Religious and Social Differences. New perspectives for the 21st century* Hrsg. v. Jane Erricker, Cathy Ota, Clive Erricker, Brighton u. a. 2001.
- Ders.: *Godly Play. Das Konzept zum spielerischen Entdecken von Bibel und Glauben. Bd.1: Einführung in Theorie und Praxis*. Hrsg. v. Steinhäuser, Martin, Leipzig 2006a.
- Bucher, Anton: *Spirituelle Intensiverfahrungen von Kindern, (i. E.)* 2007a.

- Ders.: *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Basel 2007b.
- Cavalletti, Sofia: *Das religiöse Potential des Kindes. Religiöse Erziehung im Rahmen der Montessori-Pädagogik: Erfahrungen mit Kindern im Alter von drei bis sechs Jahren*, Freiburg u.a. 1994.
- Dillon, James J.: *The Spiritual Child. Appreciating Children's Transformative Effects on Adults*, in: *Encounter: Education for Meaning and Social Justice*, 13 (2000), H. 4, 4–18.
- Freudenreich, Delia/Mette, Norbert: *Spiritualität und interreligiöses Leben*, in: *Handbuch interreligiöses Lernen*. Hrsg. v. Peter Schreiner, Ursula Sieg, Volker Elsenbast, Gütersloh 2005, 304–314.
- Dies.: „*Beziehungsbewusstsein*“ als Kern kindlicher Spiritualität, i.E.
- Gilliat, Peter: *Spiritual education and public policy 1944–1994*, in: *Education, spirituality and the whole child*, hrsg. v. Ron Best, London u. a. 1996, 161–172.
- Hart, Tobin: *Spiritual Experience and Capacities of Children and Youth*, in: *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, hrsg. v. E. C. Roehlkerpartain u.a., London u.a. 2006, 163–177.
- Hay, David / Nye, Rebecca: *The Spirit of the Child*, London 1998.
- Ders.: „*Theology 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.
- Ders.: *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.
- Hyde, Brendan: *Children's Spirituality and „The Good Shepherd Experience“*, in: *Religious Education* 99 (2004), H. 2, 137–150.
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen*, Frankfurt am Main u. a. 1997.
- Mette, Norbert: *Spirituelle Entwicklung und Bildung im Kindesalter – Ein Forschungsprojekt von David Hay und Rebecca Nye*, in: *Meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität*. Günter Stachel zum 80. Geburtstag, Münster 2002, 277–287.
- Meyer, Karlo: *Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. Weltreligionen im deutschen und englischen Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Nye, Rebecca: *Psychological Perspectives on Children's Spirituality*, 1998a (unveröffentlichte Dissertation, University of Nottingham).
- Dies.: *The Spirit of the Child. A Child's Voice in Education*, in: *Annual Lecture*. Hrsg. v. The National Society's RE Centre, London 1998.
- Dies.: *Spiritualität, Religion, Kinder. Beobachtungen aus englischer Perspektive*, in: *Christenlehre – Religionsunterricht – Praxis* 55 (2002), H. 4, 7–13.
- Robinson, Edward: *The Original Vision. A study of the religious experience of childhood*, Oxford 1977.
- Schweitzer, Friedrich: *Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigung für Eltern und Erzieher*, Gütersloh 2000.