

Evamaria Simon

„Gott muss der Wolf sein.“

Mystik und Mystagogie bei Godly Play

Ein Junge (10 J.) spielt die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems und vom Exil weiter: Er nimmt sich das (ihm nicht als Geschichte bekannte) Material vom Guten Hirten, zu dem auch ein Wolf gehört. Er sagt laut: „Gott muss der Wolf sein.“ Diesen Satz sagt er sehr laut, ich setze mich dann zu ihm in die Nähe. Er bezieht von da an im Spiel nonverbal meine Perspektive ein, spielt aber weiter ohne jeden Kommentar: Er setzt den „Gottwolf“ nach Jerusalem hin zu den Schafen, die sich in einem geschützten Pferch befinden, im Gegenüber zu den Babyloniern (Holzkegelfiguren), die die (ihm noch nicht bekannte) Figur des einziehenden Jesus auf dem Esel als Gott gesetzt bekommen. Eine Mauer wird dazwischen gestellt: Auf der einen Seite (Jerusalem) stehen die Schafe mit ihrem (Wolfs-)Gott, auf der anderen Seite die Babylonier mit ihrem Gott. Die Lage spitzt sich zu, die Frage ist: Wer siegt, wer verliert? Aber er beginnt „Frieden schließen“ zu spielen: Indem die Götter verhandeln, müssen die Völker einsehen, im Angesicht eines solchen „Gottwolfes“ muss man Frieden machen. Auch die Babylonier haben einen Gott: Auch der ist groß, und weil sie beide Götter haben, ist Frieden möglich. Danach werden die Mauern von Jerusalem von beiden Seiten abgebaut und Frieden gespielt. Das geschieht so, dass die Streifen (die Umzäunungen des Schafspferchs) immer wieder verschieden angeordnet werden, kreuz und quer durch die Fläche von Jerusalem entsteht ein Wegenetz, und die Schafe gehen darauf entlang, hin und her, nach einer richtigen Geh-Ordnung suchend, immer wieder, drei Mal in der ganzen Spielzeit. Das Friedensspielen und Wegsuchen ist der Schwerpunkt des Ganzen.

1. KINDER-MYSTIK?

Diese Szene stammt aus der Spiel- und Kreativphase einer Godly Play-Einheit mit Viertklässlern, in der vorher die Geschichte „Das Exil und die Rückkehr“ (Berryman 2006b, 105 ff.) erzählt wurde. Was beschrieben wird, kann man „Kindertheologie“ nennen: Kinder ringen und suchen um Erkenntnis, um Wahrheiten, um Sinn. Wer ist Autor dieser Theologie? Ein Kind theologisiert. Ich möchte an dieser Stelle von der Bezeichnung „Theologie“ abrücken und bewusst den Ausdruck „Mystik“ ins Spiel bringen. Was hier geredet wird und vor allem im Spiel geschieht, unterscheidet sich von der reflektierenden Suche um theologische Wahrheit oder um Sinn. Warum spielt der Junge gerade dieses Spiel? Warum konstruiert er gerade dieses Konstrukt? Woher kommen die Entscheidungen im Spiel? Es geht um den Umgang mit einem Geheimnis, das entdeckt, aber nicht gelöst wird. Vielmehr: Selbst wenn es gelöst würde, gehörte es einem nicht. Man würde versuchen, sich ihm weiter zu nähern. Ein paradoxer Vorgang: Irgendwo zwischen biografischer Selbsterfahrung und sozialen Erfahrungen des Jungen gibt es nun ein Drittes, das Geheimnis, was unverfügbar ist.

Als Hinführung auf die Frage nach möglicher Mystik der Kinder bei Godly Play setze ich mich auseinander mit dem Begriff der Mystagogie, wie er in ausgewählter Literatur verwendet wird. In diesen Positionen möchte ich spirituelle, ekklesiologisch/gemeindepädagogische und theologische Kriterien aufzeigen, die für eine Beurteilung der Mystagogie bei Godly Play leitend sein sollen. Bewusst möchte ich mich an bestimmten Stellen zwischen der Praxiserfahrung und reflexiven theologischen Äußerungen hin und her bewegen.

Zielhorizont sollten folgende Fragen sein: Wie gestaltet sich bei Godly Play das Verhältnis zwischen Gottesbegegnung/Geheimnis und Lehre? Wie kann das Verhältnis von Erwachsenen und Kindern im Prozess der Mystagogie beschrieben werden?

2. MYSTIK ERFAHREN?

Auf das Geheimnis hin „zielt“ die mystische Suche, auf etwas oder jemanden, mit dem fest gerechnet wird, nach dem sich eine Sehnsucht entwickelt, das aber nicht verfügbar ist. Wer so sucht, sucht ganzheitlich, wie er bei einem geliebten Menschen es auch täte. Die Bilder vom Ersehnten sind hochgradig widersprüchlich. Unter der Überschrift „Was das Dunkel ist“ schreibt Dionysius Areopagita im 6. Jh.: „Richte uns aus auf den überunerkenbaren und überoffenbaren und allerhöchsten Gipfel der geheimen Worte hin, wo die einfachen, für sich seienden und unwandelbaren Geheimnisse der Gottesrede verborgen liegen – gemäß der überlichten Finsternis des Schweigens dessen, der das Geheimnisvolle lehrt, eine Finsternis, die in der tiefsten Nacht auf das Überdeutlichste über die Maßen strahlt, die in völliger Unberührtheit und Unanschaulichkeit überschönen Glanzes das augenlose Verstehen über die Maßen erfüllt“ (MPG Bd. 3; 997, A; Übersetzung R. Simon). Beschrieben wird hier weder ein Spiel mit Gedanken noch analysierte oder definierte jemand rein kognitive Sachverhalte, beschrieben wird die lebendige Radikalität einer Beziehung. So bleibt ein Geheimnis mit jeder Begegnung ein sich neu vertiefendes Geheimnis. Mystische Erfahrungen sind ganzheitliche Erfahrung von Sehnsucht und Schmerz, Fülle und Leere, körperliche Erfahrungen, Einzigartigkeit und Einsamkeit. In dieser Ganzheitlichkeit liegt seit jeher auch ein Problem: Leibliche, menschliche Erfahrungen sind schwer unterscheidbar oder überprüfbar. Ein Unverfügbares in verfügbarer Gestalt lässt aus theologischer und anthropologischer Sicht Zweifel aufkommen. Dennoch war die Mystik immer wieder Wurzel der Erneuerung der Kirche, in der eine Kraft aus der Leere freigesetzt wurde, ein Fluss aus einer Quelle wuchs, eine Bewegung ausgelöst wurde. Oft sprach die Wirkung im Nachhinein für die Wahrheit einer Erfahrung.

Am Anfang steht ein Beispiel aus der Praxis von Godly Play. Haben solche und ähnliche Erfahrungen etwas mit Mystik zu tun?

Die Mystik wählt von den mittelalterlich bekannten Wegen der Gotteserkenntnis nicht nur den positiven, unmittelbaren Weg der Gotteserkenntnis. Sie verschließt sich gerade dem negativen Weg der Gotteserkenntnis nicht, der sich in den Sprachformen der Negation oder des Paradoxes äußert, einem Weg, der den „dunklen“ Gott in den Blick zu nehmen versucht. Menschen auf diesem Weg verstehen das Schweigen oder die Wortlosigkeit als eine Ausdrucksform spiritueller Gotteserkenntnis. Darüber hinaus wählt die Mystik auch unorthodoxe, kreative Weisen der Gotteserkenntnis. Besonders wegen der Aufnahme einer negativen Theologie wäre ein pädagogisches Verfahren, was Lernräume eröffnete, die zu Ermöglichungsräumen mystischer Erfahrungen werden könnten, auch für die evangelische Religionspädagogik ein wirklicher Gewinn. Gott zu erfahren als Geheimnis der Welt, als Geheimnis des Lebens, ein Geheimnis, zu dem ich ohne Vorbedingungen in Beziehung treten, zu dem ich eine Sehnsucht oder einen Hunger entwickeln kann, *weil* dieses Geheimnis mich sucht – das könnte Ziel einer solchen Religionspädagogik aus der Sicht von Lernenden sein.

3. MYSTAGOGIE

Menschen auf der Suche nach dem Geheimnis Gottes und ihres Lebens zu begleiten, dies kann man mit dem alten Wort „Mystagogie“ – Wegbegleitung ins Geheimnis – nennen. Wirkliche Mystagogie wird nie von einem fertigen Gottesbild ausgehen, sondern sich dem Abenteuer der Begegnung mit Gott aussetzen und es versuchen zu artikulieren.

Der Begriff der Mystagogie erfährt in den letzten Jahrzehnten eine andauernde Blütezeit v. a. im katholischen Kontext. Die heutige Verwendung des Begriffes hat einen fast inflationären

und daher diffusen Charakter. Mystagogie betreffende Aussagen wirken manchmal inhaltlich entleert, als wisse man ja, worum es gehe beim Geheimnis Gottes, obwohl genau diese Frage nach der Schnittstelle der Begegnung von Gott und Mensch ihr Thema bzw. ihre Frage sein sollte. Hier scheinen mir große theologische Unterschiede unbenannt mit einem Begriff überbrückt zu werden. In diesem begrenzten Rahmen beschränke ich mich auf die Klärung des Begriffs in ausgewählten Positionen. Im evangelischen Kontext begegnet der Begriff der Mystagogie eher selten. Vielleicht steht dahinter der Verdacht, es könne sonst die Rolle der Lehrenden oder die einer Pädagogik sein, Geheimnisse verfügbar zu machen.

3.1 Karl Rahner

K. Rahner kommt in der Mystagogie-Frage eine wegweisende Rolle zu. Er hat mit seiner „transzendentalen Christologie“ den Begriff der Mystagogie in grundlegender Weise vorgeprägt: Die prinzipielle Selbstmitteilung Gottes besteht darin „... dass der Mensch in seiner Existenz immer schon innerhalb dieses erhofften und gegebenen Zirkels dieses Verhältnisses (gemeint ist zwischen Gott und Mensch – E. S.) ... steht, ob es explizit gewusst wird, oder nicht, ob es in Freiheit angenommen oder abgelehnt wird, ob es dem Verkündiger gelingt oder nicht, dieses bestehende Verhältnis deutlich zu machen“ (Rahner 1974, 305).

Mystagogie ist nicht etwa der direkte heilsmittelnde Vermittlungsprozess von Gott über einen Menschen an einen anderen Menschen, sondern „Hilfe zur unmittelbaren Erfahrung Gottes“. Sie ist der Vermittlungsprozess, mit dessen Hilfe es dem Einzelnen gelingt, zum Erspüren der immer schon geschenehen Selbstmitteilung Gottes zu gelangen. Was ihn dazu grundsätzlich fähig macht, ist sein übernatürliches Existential, seine pneumatischen Existenz, das sind menschliche Urerfahrungen, die in ihrem Tiefgang schon an Geheimnishaftes anrühren. Wie ist die Selbstmitteilung Gottes zur menschlichen Lebenserfahrung zu vermitteln, in der Gott aufleuchten kann?

Als Kernpunkt der Auseinandersetzung steht für Rahner die Frage, wie sich diese Selbstmitteilung Gottes und die menschliche Natur zueinander verhalten, die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade: „Gott will sich selbst mitteilen, seine Liebe, die er selbst ist, verschwenden ... und so schafft Gott den, den er so lieben könne: den Menschen. Er schafft ihn so, dass er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen könne und dass er sie gleichzeitig aufnehmen könne und müsse als das, was sie ist: das ewig erstaunliche Wunder, das unerwartete, ungeschuldete Geschenk“ (Hofrichter 1997, 164). Als Voraussetzung und Erfüllung allen Menschseins steht diese prinzipielle Selbstmitteilung allen als Angebot offen.

Zu dieser Selbstmitteilung Gottes kommt die Fähigkeit des Menschen, eigene Erfahrung zu überschreiten in einem tastenden, existentialen Sinn. Für sich selbst beschreibt Rahner diese Weise der Selbstüberschreitung als Erfahrung des Betens: „...ich hoffe, dass ich bete. Sehen Sie, wenn ich in meinem Leben immer wieder in großen und in kleinen Stunden eigentlich merke, wie ich an das unsagbare, heilige, liebende Geheimnis grenze, das wir Gott nennen, und wenn ich mich dem stelle, gleichsam auf dieses Geheimnis mich vertrauend, hoffend und liebend einlasse, dann bete ich – und ich hoffe, dass ich das tue“ (Rahner, zitiert von K. Kardinal Lehmann in: Rahner, 1984, 9 f.). Er versteht das Beten in einem überaus weiten Verständnis als eine alltägliche Erfahrung, die über sich selbst hinausgeht ins Unbegrenzte Gottes: „Inmitten der nahen Unbegreiflichkeit Gottes zu wohnen, von Gott selbst so geliebt zu werden, dass die erste und letzte Gabe die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit selber ist, das ist erschreckend und selig zumal. Aber wir haben keine Wahl. Gott ist mit uns“ (Rahner 1984, 14).

Hier hat die christliche Mystagogie ihre Aufgabe: „An den Lebenserfahrungen der Menschen ansetzen, die über sich hinausweisen, mit denen der Einzelne nicht ‚fertig‘ wird, die

sich nicht einfach in ein innerweltlich und innerpsychisch ableitbares Konzept bringen lassen – jene Erfahrungen also, in denen der Mensch an das ‚Geheimnis‘ rührt, das in jedem Leben waltet“ (Hofrichter 1997, 169). Die Frage, welche Kriterien diese Verkündigung erfüllen sollte, bleibt bei Rahner relativ offen, und sie ist der Anknüpfungspunkt, bei dem die „Nachkommen“ ansetzen und weiterfragen (z. B. C. Hofrichter 1997, ebd.; M. Felder 2003, 300, u. a.). Auch J. Berryman bezieht sich direkt auf Rahner, allerdings auf einen speziellen Aspekt der Rahnerschen Theologie, seine Gedanken zu einer Theologie der Kindheit (s. Berryman 2006a, 157; vgl. den Beitrag von Norbert Mette, 22–30). In Bezug auf die Mystagogie halte ich es aber für wichtig, die Grundlinien der Theologie Rahners im Blick zu behalten.

In Bezug auf Fragen der Religionspädagogik wird man nur punktuell Antwort bei Rahner selber finden. Die Möglichkeiten einer religionspädagogischen sekundären Bezugnahme halte ich aber für reizvoll, gerade weil mit den Gedanken der fragmentarischen und über sich hinausreichenden Lebenserfahrung im Angesicht eines liebenden und dennoch fremden Gottes, mit der konsequenten Freiheit von Anfang an wichtige Existentialien von Kindern und Jugendlichen benannt wurden.

Ich sehe hier aber die Gefahr, dass die personale Rollenfüllung des Religionslehrers damit eine nicht nur mystagogische, sondern auch quasi heilsmittlerische Überhöhung und Überforderung erfährt.¹

Auf evangelischer Seite wird allein dem Evangelium und den Sakramenten jene das Heil vermittelnde Funktion zugewiesen, und zwar als göttliches Wirken des Heiligen Geistes (Art.5 der Augsburger Konfession). Wenn sich Personen oder Personengruppen diese Mittlerschaft aneigneten, gefährdeten sie damit den Subjektcharakter derer, die Glauben suchen und den Subjektcharakter Gottes und seiner freien Selbstmitteilung.

Menschen in mystagogischen Funktionen sollten sich bewusst bleiben, dass sie zugleich Suchende und der Mystagogie Bedürftige bleiben. Hier ist m. E. Dieter Emeis Recht zu geben: „Das die überlieferten Überzeugungen in unsere heutigen Erfahrungen, Hoffnungen und Ängste hineinfinden, um in ihnen ihre Kraft, Leben aufzurichten, zu erweisen, kann nie allein Aufgabe der Weitergebenden und ihrer didaktischen Mühe um Wege der Vermittlung sein. Es ist eine Gemeinschaftsaufgabe, bei der jeder auch zu seiner unverwechselbar eigenen Geschichte mit dem Gott seines Glaubens angerufen ist und seine Möglichkeiten des Ergriffenseins mit den anderen in der Gemeinschaft austauschen soll“ (Emeis 1997, 21).²

Die von Rahner betonte Schnittstelle zwischen Gott und Mensch, die Selbstmitteilung Gottes im geschaffenen Menschen, wird von Emeis in besonderer Weise interpretiert, dass in jedem Menschen in seiner Leiblichkeit sich das Geheimnis der Begegnung Gott-Mensch vollzöge. Diese mystische Erfahrung gründete in der Begegnung, ja, der realen Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Ziel der Katechese sei es folglich nicht nur, Menschen in Kontakt mit Jesus Christus zu bringen, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit ihm (Emeis 2001, 111). Der einzelne Mensch bleibe Subjekt: Lernende seien nicht einseitig Empfänger, Lehrende nicht

1 So z. B. Felder 2003, 302; Eine Schwierigkeit sieht Felder in Rahners kategorialer Vielgestaltigkeit von Offenbarung, die möglicherweise dazu führt, dass „... die konkrete Offenbarungsgestalt des Christentums episodisch relativiert ... wird“. Er sieht einen Ausweg darin, dass der Religionslehrer selbst als Mystiker und Mystagoge sich an der Gestalt Jesu orientiert: „Dies beinhaltet beides: substantielle paradigmatische Leitideen und das Paradigma einer erneuerten Praxis, die folgende Prinzipien berücksichtigt: ‚Wertschätzung und Ernstnahme, Selbstkongruenz, Alltäglichkeit, Transzendenztransparenz, Befreiung und universelle Solidarität.“

2 Ich verstehe Emeis hier so, dass für ihn die an diesem Austausch Beteiligten (Lernende und Lehrende) unter der Unverfügbarkeit der Wirklichkeit des Heiligen Geistes bleiben. Dadurch tritt auch schärfer hervor, dass die Lernenden Subjekte ihrer eigenen Frageverantwortlichkeit bleiben.

einseitig Anteilgeber: Die Lehrenden und Lernenden entdeckten ihre biografische Bezugnahme und bereicherten die Kirche (Emeis 1997, 81), indem sie ihre Glaubensmöglichkeiten entdeckten, lebten und mitteilten. Die hier entstehende *Communio* sei mehr als Mittel zum Zweck des Lernens von Glauben, sie sei auch das Ziel des Glaubenlernens (Emeis 1997, 83 f.).

3.2 Manfred Josuttis

Josuttis kommt im Gegensatz zu Rahner vom religionsphänomenologischen Ansatz auf die Frage des spirituellen Lernens. Josuttis spricht von „Religion als Handwerk“ (ders. 2002; was man lernen und folglich auch lehren kann). Gott als machtvolle Wirklichkeit stehe im Gegenüber zur Welt und den Menschen, und es gebe alte Gotteserfahrungen, die quasi mittlerhaft auf neue Gottesbegegnungen heutiger Menschen abzielten. „Spiritualität ist eine handwerkliche Praxis. Sie beruht auf alten Gotteserfahrungen, und sie zielt auf neue Gottesbegegnungen“ (Josuttis 1999, 7). „Unter dem Einfluss des göttlichen Geistes wird eine Person zum Personanzraum (d. h. ein sich durch spirituelle Praxis grundsätzlich ändernder „Leibraum“, dessen Subjekthaftigkeit bei Josuttis etwas unklar bleibt) von Gotteskraft“ (Josuttis 2002, 15). Josuttis setzt in Bezug auf die Begegnung mit dem Heiligen auf Methoden, ohne damit die Gottesbegegnung verfügbar machen zu wollen. „Alle Übungen, die zum Göttlichen führen, kommen vom Göttlichen her. Der Ritus realisiert einen Mythos. ‚So haben die Götter getan, so tun die Menschen‘“ (Josuttis 2002, 15). Damit wird m. E. die spirituelle Methode, das spirituelle Handwerk, zu einem Übergangsraum Gott-Mensch, einem potentiellen Ort der Begegnung. Josuttis steht in der religionsphänomenologischen Tradition. Die absolute Trennung von Gott und Welt, Gott und Mensch, Leib Christi – Welt, Heiligem und Alltäglichem, wie sie bei ihm manifestiert wird, gehört m. E. zu den problematischen Akzenten dieses Ansatzes. Auch wenn in dieser Tradition heute vorsichtig relativierend von verschiedenen Wirklichkeiten gesprochen wird (Josuttis 2002, 81), muss kritisch festgestellt werden: Jede Weise einer solchen absoluten Trennung ist durch Jesus Christus ein für allemal aufgehoben, in einem allmächtskritischen Sinn durch Gott selbst überwunden. Diese Überwindung muss nicht durch Menschen mit Methoden oder Praktiken neu geleistet werden. Mit Rahner ist dieser Kritik noch eine seiner Voraussetzungen für die Mystagogie hinzuzufügen: Der Mensch besitzt schon eine ungeschuldete, gottgegebene Möglichkeit, die Selbstmitteilung Gottes zu erfahren (Rahner 1954, 336 f.).

3.3 Die Mystagogie betreffende Kernfragen für die Theorie und Praxis von Godly Play

Aus den Kern- und Problemthemen der verschiedenen Ansätze in Bezug auf die Mystagogie ergeben sich 10 Kernfragen, die auf spirituelle, ekklesiologisch/gemeindepädagogische und theologische Klärungen abzielen und mit deren Hilfe Godly Play als Ermöglichungsraum für mystische Erfahrungen und damit als mystagogisches Konzept beurteilt werden soll.

Spirituelle Klärungen:

1. Die Frage nach den biografischen Momenten des Ergriffenseins
2. Die Frage nach der Veränderlichkeit des Geheimnisses Gottes
3. Die Frage nach den paradoxen Erfahrungen
4. Die Frage nach der Rolle und Funktion von Symbolen, Handlungen, Sakramenten und religiöser Sprache für die Entstehung von Glauben oder Gottesbegegnung

Ekklesiologische und gemeindepädagogische Klärungen:

5. Die Frage nach der Rolle der Kommunikation und *Communio* der Lernenden und Lehrenden
6. Die Frage nach der Rolle der Lehrenden für die Mystagogie
7. Die Frage nach dem Zusammenhang von Gemeinde, Mystagogie und der Rolle der einzelnen Glaubenden

Theologische Klärungen:

8. Die Frage nach der Freiheit des Menschen und nach seiner Subjekthaftigkeit in der Gottesbegegnung
9. Die Frage nach den theologischen Gründen und Voraussetzungen für eine Gottesbegegnung
10. Die Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen für Gottes Zuwendung beim Menschen

4. GODLY PLAY UND MYSTAGOGIE

Im Folgenden möchte ich zuerst die Praxis von Godly Play am Beispiel der anfangs beschriebenen Szene mit Hilfe der Kernfragen 1–8 der mystagogischen Konzepte befragen. Da einige der Fragen aber an der Praxis nicht oder nur rudimentär wahrnehmbar sind, befrage ich anschließend das Konzept von J. Berryman hinsichtlich der letzten beiden Fragen.

4.1 Elementare Erfahrungen in biblischen Geschichten: Die Frage nach den biografischen Momenten des Ergriffenseins

Wichtig ist zunächst der Fakt, dass der Junge nach dem Hören einer Geschichte eine *eigene* Geschichte spielte. Jemand findet Raum, Erfahrungsraum in einer biblischen/erzählten Geschichte. Das ist ein hermeneutischer Prozess. Das gegenseitige Einlassen verändert beide Wirklichkeiten und ein Deutungsraum entsteht: In welcher Geschichte, in welchem Spiel spiele ich eine Rolle, in welchem komplexen Spiel bin ich eingebunden (und in welches will ich mich nicht einbinden lassen)? In der Ergründungsphase nach dem Erzählen der Geschichte wurden von der Erzählerin Frageimpulse in den Raum gestellt: Ich frage mich, was ist deine liebste Stelle in der Geschichte? Was meint ihr, was ist am wichtigsten in der Geschichte? Ich würde gerne wissen, welche Stelle ist speziell für dich in der Geschichte? Ob wir wohl etwas weglassen könnten, und wir hätten immer noch die ganze Geschichte?

Man kann annehmen, der Junge wurde vom Geheimnis schon beim Hören der Erzählung und im Ergründungsgespräch berührt. Hier wurde der Raum geöffnet für seine eigene Geschichte. Deutlich sichtbar wurde dies aber im Prozess der Lösungsfindung bis hin zur vorweggenommenen Erfahrung des Friedens.

In mir als Beobachterin kam ein eigener Prozess zustande, ausgelöst dadurch, dass ich die Geschichte des Jungen „sah“ und in ihrer Tiefe eine Verbindung zwischen Existenz und Glauben spürte.

In jeder Einheit entstehen viele verbalisierte Verknüpfungen von Biografie und Geschichte. Ein Schlüssel sind die elementaren Erfahrungen zwischen Text und Kindern. Dass aber die Geschichten an irgendeiner Stelle beginnen, sich zu verändern, hat mit elementaren Wahrheiten zu tun, die der Text im Kind berührt und umgekehrt. Diese Berührung kann ganz unterschiedlich sein: Es kann sein, dass ein bisheriges Wahrheitskonstrukt in Frage gestellt wird, oder eine Frage, die noch nie da war, taucht auf und lässt sich nicht beantworten. Häufig entsteht Irritation.

4.2 Gottesbilder in Bewegung: Die Frage nach der Veränderlichkeit des Geheimnisses Gottes

Der Junge blieb nicht bei einem Gottesbild, sondern schon im Prozess dieses einen Spieles fand er unterschiedliche Gottesbilder:

- auf der Seite der Schafe den archaisch anmutenden „Gott-Wolf“,
- auf der Seite der Feinde das Bild des auf dem Esel reitenden einziehenden Königs/Jesus,
- zwischen beiden gesetzten Göttern die Eigenschaft der Kommunikation, des Dialogwillens, die das Bild des „Wölfischen“ wandelte,
- auf der eigenen Seite (unfigürlich) den Gott, der das Konfliktende bestimmte, damit die Mauern fallen und die Tore geöffnet werden können,
- und schließlich: der Gott der Ordnung, der Wegsuche, der konstruktiven Gestalt(ung).

Im Laufe weiteren Umgangs mit den im Raum vorhandenen Geschichten werden ihm die Geschichten vom Guten Hirten, vom einziehenden Jesus begegnet, aber schon im eigenen Spiel, im zur Verfügung gestellten symbolischen Material öffnen sich ihm Möglichkeiten theologischen Verstehens der eigenen Wirklichkeit. Dass die Wolfsmetapher gerade für die Schafe eine gefährliche Gottesmetapher ist, war unbewusst die ganze Zeit präsent. Der starke Wolf gab ihm selbst die Rückenstärkung, um in einer vermutlich als ohnmächtig erfahrenen Situation eine aktive Konfliktlösung zu finden. Die Gottesmetapher „Wolf“ stellt auch für Erwachsene eine gewaltige Herausforderung dar, gerade angesichts des Bekenntnisses zum „Lamm Gottes“, das Christus ist. Dennoch sind damit Eigenschaften verbunden, die in der Bibel eine breite Tradition haben – die Feindpsalmen sind der weitestgehende Beleg dafür. Die Feindpsalmen gehören in Situationen äußerster Existenzgefährdung. Sie suchen nach der göttlichen Solidarität, die das Weiterleben überhaupt erst ermöglicht.

4.3 Das sich verbergende Geheimnis: Die Frage nach den paradoxen Erfahrungen

In der Komplexität der Metaphern gab es dieses schwierige Bild, das beim Hinsehen kaum auszuhalten war: Der Gott der Schafe ist ein Wolf. Um die Schafe vor der Übermacht der Feinde weiter existieren zu lassen, muss der Gott der Schafe ein Wolf sein. Gibt es Bilder der Erfahrung, die diese theologische Aussage verständlich machen? Ich kann es nur als Verzweiflung beschreiben, in der ein Glaubender Gott als seinen größten Feind erfährt und gleichermaßen darin die einzig noch mögliche Rettung ahnt (so auch Hiob 23,15–24,1.31.35). Die Gefährlichkeit und Finsternis der Gotteserfahrung, die gepaart ist mit einer Ahnung: Dennoch ist er mir Gott, kann nur er noch retten, vermag ich nur so noch zu (über)leben – dieses Geheimnis wird hier in den Bildern des Spieles berührt.

4.4 Die Frage nach der Rolle und Funktion von Symbolen, Handlungen, Sakramenten und religiöser Sprache für die Entstehung von Glauben oder Gottesbegegnung

Die Metapher des Weges spielt in der biblischen Tradition eine große Rolle. In der Geschichte des Jungen war nicht die Frage bedeutend, was der kürzeste oder beste Weg ist, sondern wie es ist, den richtigen Weg zu gehen. Richtig war es, auf einer Metaebene verschiedene Wege auszuprobieren, auf Probe zu spielen und verschiedene Wege einzuüben. Zu suchen, nicht entscheidungsmüde zu werden und zu gehen, das bedeutet: auf dem Weg zu sein. Wege wollten abgegangen, probiert werden. Geheimnisse sind offenbar keine Zielpunkte, sondern zeigen sich als lebendige, veränderliche mehrdimensionale Räume, die von Wegnetzen überzogen sind. Ohne den suchenden Menschen gibt es diese Wege nicht. Man kann von einer Wechselwirkung,

einem gegenseitigen Sich-Erschließen zwischen den Wegen des Jungen und dem Geheimnis Gottes im Leben des Jungen sprechen.

4.5 Die Frage nach der Freiheit des Menschen und nach seiner Subjekthaftigkeit in der Gottesbegegnung

Der Anschluss zur Spiritualität der „Wege“-Metapher gibt Anlass, den folgenden Reflexionsschritt vorzuziehen (die Auflistung unter 3.3 hatte angedeutet, dass wir uns hier im Bereich der *theologischen* Klärungen bewegen). Im Erzählen und Nachgestalten biblischer Geschichten können manchmal Wegstücke mitgegangen und nachgegangen werden, die andere vor uns gegangen sind. Die Erzählungen geben uns die „Sprache“, mit der wir unser eigenes Leben finden und begreifen können. Die Art und Weise des Jungen, mit dem Wegsuchen umzugehen, lassen ahnen, dass die Wege als viel weniger eindeutig vorgezeichnet erfahren wurden. Nur ein kleiner Teil der Ausgangsszene wurde übernommen. Es war eine Aufgabe, eigene Wegstücke zu allererst zu erfinden, zu erproben und zu gehen. Das Spiel war dabei eine leibliche Weise existentialer Erprobung. Zu wissen, dass etwas so oder so sein *muss*, ohne Grund und nur, weil es so sein muss, weil man es irgendwie *weiß* oder weil etwas schön ist – das gibt es im Spiel. In der Geschichte des Jungen gehörte zur Richtungssuche auch, dass er Götter einsetzte, um eine Lösung zu finden. Der Junge selbst war nicht primär kirchlich sozialisiert. In der vorher erzählten Geschichte wurde zwar Gott erzählt, aber nicht figürlich dargestellt. In Bezug auf die Gottesdarstellung verstärkte und veränderte er die Darbietung grundsätzlich.

4.6 Ekklesiologische und gemeindepädagogische Klärungen: Die Frage nach der Kommunikation und *Communio* der Lernenden und Lehrenden

Wenn man danach fragt, wer hier auf der Suche nach dem Geheimnis Gottes oder des Lebens begleitet wurde, erscheint dieser Prozess als ein doppelter Prozess der Geheimnisberührung: Sowohl das Kind als auch die Erwachsenen waren an einer Stelle „Weg-begleitend“. Kann man auf Wegen führen, die man selbst noch schrittweise buchstabiert, oder bedeutet das den sicheren Untergang? Kann man Weg-führend sein und dabei vom Geführten selbst Wege eröffnet bekommen? Im Spiel des Jungen wurde die Frage eindeutig bejaht. Das Faszinierende am Spiel des 10-Jährigen war, dass er seinen Weg mit traumwandlerischer Sicherheit fand. Darin steckte ein großes Potential an Verstehensfähigkeit im Blick auf das eigene Leben mit seinen Geheimnissen und Konflikten. Dennoch würde ich diese Erfahrung, wie im nächsten Abschnitt zu begründen sein wird, nicht in den Kontext einer „Selbsterlösung“ des Kindes stellen wollen.

4.7 Die Frage nach der Rolle der Lehrenden bei Godly Play.

Ließe sich diese Frage vom subjektorientierten allgemein-pädagogischen Standpunkt aus beantworten? Die Rolle der Lehrenden wird bei Godly Play stark durch die erzählten Texte gestaltet. Um das Geheimnis kann es zwar in jeder Godly Play-Darbietung gehen. Besonders aber die Gleichnisdarbietungen (Berryman 2006c) lassen auf eine „geheimnisorientierte“ Intention schließen: Die Haltung, die hier bei Kindern eingeübt wird, ist „geheimnis-freundlich“, d. h. man beginnt, ein grundsätzlich positives Verhältnis zu entwickeln zu dem, was man noch nicht weiß oder erfahren hat. Diese Haltung unterscheidet sich von einer Neugier, wie sie vielen Lernprozessen eigen ist, bei denen es um Zielpunkte und Lösungen geht. Es geht hier um ein Beziehungsgeheimnis, das eine Arbeit des Kindes (oder des Erwachsenen) an Grund-Klärungs-

fragen menschlicher Existenz hervorruft, die ein Kind wie eine Erwachsene grundsätzlich vereinzeln und grundsätzlich zusammenführen:

- Wie geht die Geschichte, in der ich eine existentielle Rolle spiele?
- Was ist Gottes Rolle in der Geschichte, in die ich eingebunden bin?
- Gibt es nur *ein* „Spiel“, in dem alle Geschichten verknüpft sind? Oder hat jeder Mensch sein eigenes „Spiel“?
- Kann ich überhaupt verlieren, gewinnen oder rausfliegen?

Es sind Grundfragen der Existenz im Angesicht Gottes. Deutungshoheit hat ein Kind wie ein Erwachsener im Angesicht Gottes und der Ewigkeit. Auf jeden Fall hat diese Deutungshoheit keiner seiner menschlichen Wegbegleiter. Die Begleitung der Kinder in der Spiel- und Kreativphase stellt den Respekt vor dem Kind und seinem Prozess an oberste Stelle.

4.8 Die Frage nach dem Zusammenhang Gemeinde, Mystagogie und der Rolle der einzelnen Glaubenden

Diese Frage lässt sich an dieser Stelle nur anreißen: Kinder, die ihr eigenes Glaubensspiel Monat für Monat spielen, die im Ergründungsgespräch Fragen bewegen, die sie vertrauter werden lassen mit dem Geheimnis des Lebens, mit den Fragen an der Grenze ihrer Existenz – diese Kinder werden mit derselben Haltung in ihren Lebenswelten agieren und vor allem fragen. Erwachsene, kirchliche Mitarbeiterinnen verändern ihre Praxis: Familiengottesdienste entstehen aus dieser Arbeit, die das Geheimnis Gottes feiern und Kommunikation ermöglichen: Predigtdialoge, in denen auch Fünfjährige mitreden, liturgische Handlungen, in denen die Kinder ihre kompetenten Rollen suchen und finden ... Wo in einer Gemeinde sich ein Godly Play-Raum befindet, strahlt er auf alle gemeindlichen Bezüge aus. Er wirkt ansteckend und erneuernd.

4.9 Das Mysterium der Gottesbegegnung bei Jerome Berryman

4.9.1 Die Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen für Gottes Zuwendung beim Menschen

Berryman beschreibt die Gotteserfahrung, die Gottesbegegnung anthropologisch durch die Kategorien der Sprache, insbesondere der religiösen Sprache, und des Spiels. Diese beiden, „Tore zur Wirklichkeit“ (Berryman 2006a, 138) genannt, sind Orte an den Grenzen der Existenz und des Wissens, wo Menschen auf die Gegenwart des Mysteriums stoßen. Berryman beschreibt nicht, wie das geschieht oder wie Menschen dazu geführt werden, auch wenn ein Kapitel „Die Einzigartigkeit religiöser Sprache lehren“ (ebd., 142–145) heißt. Hier geht es um die Frage, wie der ganze Prozess vorzustellen ist, der mit der ursprünglichen Gottesbegegnung beginnt. Nach Berryman folgen auf eine Gottesbegegnung und Erfahrung des Eingebettetseins (Einsseins) die Stufen der Bewusstwerdung und Identifizierung der Erfahrung (Selbst und Gott ist unterschieden). Dann gebe es erste Artikulationsversuche von vergangener Gotteserfahrung (Gott kennen) in Paradoxa. Erst auf der Metaebene formiere sich Reflexion zu Theologie, zu Liturgie, zum Erzählzusammenhang der Glaubensgeschichten. Die Einbettung in Gott oder unmittelbare Gottesbegegnung ist nicht ein elitäres, sondern ein allgemein menschliches Phänomen, was Kindern und Erwachsenen gleichermaßen begegnen kann, indem das Geheimnis sich ihnen zeigt. „Es ist keine Gegenwart, die wir direkt ansehen könnten. Es ist so, als würde man sich direkt auf den Horizont zubewegen. Wir gehen los, und der Horizont zieht sich zurück. Religiöse Sprache lädt uns ein, uns in ihre Handlungen, Symbole, Erzählungen und Gleichnisse

hineinzugeben, um am Rande unserer Existenz zu spielen. Dann kann es geschehen, dass die Gegenwart Gottes zu uns kommt“ (ebd., 141).

4.9.2 Die Frage nach den theologischen Gründen und Voraussetzungen für eine Gottesbegegnung

Berryman benennt eine Funktion der Theologie: Sie habe dafür zu sorgen, dass die reflexive Sprache oder die Sprache der Liturgie, ihre Handlungen angebunden bleiben an ihre ursprüngliche Vision, die unmittelbare Gotteserfahrung. Aber auch Theologie sei nicht elitär an eine Berufsgruppe oder ihren wissenschaftlichen Charakter gebunden: Sie sei das Ergebnis einer Gotteserfahrung, etwas, was sich daraus reflexiv entwickelt. Wenn der Theologie der Kindheit eine besondere Rolle eingeräumt wird, hat das nicht ausschließlich mit Kindern zu tun, sondern mit der Entdeckung des inneren Kindes bei Kindern wie Erwachsenen als Teil des wahren Selbst. Drei zentrale Gegenstände kennzeichnen bei Berryman (ebd., 169) die Theologie der Kindheit:

- Gottes schwer fassbare Gegenwart,
- die Bedeutung der nonverbalen Kommunikation, in der menschliche Spiritualität ein bedeutender Teil ist,
- die Bedeutung des Segnens.

Kinder haben für Berryman eine mehrfach lehrende Funktion in Bezug auf die Gottesbegegnung: Sie sind offener für Spiritualität, sie lehren dadurch, dass sie Kinder sind, durch ihr Dasein und schließlich „verbindet sich ihre nonverbale Spiritualität mit der nonverbalen Spiritualität Jesu“ (ebd., 168). Darüber hinaus beschreibt Berryman die schwere Zugänglichkeit oder Offenbarung (ebd.) von Kindern durch Erwachsenen-Wahrnehmung als Metapher für die schwer fassbare Gegenwart Gottes (vgl. den Beitrag von Frank Zeeb im selben Band). Berryman ersetzt nicht Gott durch das Kind, sondern er versteht die Botschaft Jesu in Mk 9,37 radikal: „Wer eins von diesen Kindern in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“

Gnade ereignet sich für Berryman in Anlehnung an F. Buechner (ebd., 75) im Prozess des Spiels: „Wenn Spiel Gott als Dreifaltigkeit einschließt – die Beziehung zwischen dem Schöpfer, dem Wort, das uns mit menschlichen Worten und Taten erschafft und erneuert, und dem innewohnenden Schöpfergeist – haben wir ein anmutiges, gnadenvolles Godly Play ...“ Das Spiel, die damit verbundene und entstehende Sprache, ein kommunikativer Grundakt und Grundmodus des Kindes, erfährt eine besondere Charakterisierung als Gnade. Das ist einer der Gründe, warum der Verdacht auftreten könnte, das Kind erlöse hier die Menschheit an Stelle einer Erlösung durch Christus. Für Berryman ist die Gnade Christi im Überfluss gegeben, in einer Qualität, die vergleichbar ist mit der Qualität des Zeitverschwendens beim Spiel, oder mit einer sanften Liebe ohne moralischen Preis (ebd., 74). Der Mensch sei frei, der alte Adam tot, „... getötet durch die gnädige Anwesenheit Christi, der wir im Sakrament von Brot und Wein teilhaftig werden, durch andere Menschen (selbst diejenigen, die wir nicht mögen, vielleicht noch nicht einmal respektieren können), durch die Erde und sogar durch unser tiefstes Inneres“ (ebd., 75). Sind wir so begnadet, sei Gott mit uns. „Das Ergebnis ist die mühelose Bewegung, das Lebensspiel“ (ebd.). Godly Play sei Spiel in seiner authentischsten Ausprägung. Spiel, Lebensspiel, im Fluss der Gnade sein, das sind Metaphern, mit denen Berryman nicht die Voraussetzung, sondern die Wirkung von Gottes Heilshandeln beschreibt. M. E. bleibt die Frage nach Berrymans Verständnis vom Erlösungswerk Christi offen. Sind wir schon erlöst, oder wird diese Erlösung nach Berryman immer wieder sakramental vergegenwärtigend zu vollziehen sein?

5. ZUSAMMENFASSUNG

Für Kinder (und Erwachsene) ist Godly Play ein religionspädagogischer Ansatz, der mystische Erfahrungen ermöglichen kann. Das freie Spiel, die Akzeptanz von Stille und nonverbalen Sprach- und Gestaltungs-Akten neben verbalen religiösen Sprachformen wie der dargebotenen Erzählung sind die menschliche Basis solcher Ermöglichung von Mystik. Zeichen dieser *Kinder-Mystik* sind die spontane Verbalisierung von paradoxen Erfahrungen, eine eigenständige, freie Beziehungsaufnahme zu Gott in wandelbarer Vorstellung und biografische Momente des Ergriffenseins der Kinder vom Geheimnis.

In der Praxis und Theorie von Godly Play ist vorrangig das Kind selbst Mystagoge. Es gestaltet intuitiv seine eigene, „ziel“-sichere Wegführung, die auch bei Erwachsenen eine Begegnung mit einem Geheimnis auslösen kann. Ein Mensch, insbesondere ein Kind, bleibt dabei selbst verantwortlich in Bezug auf die eigene religiöse Erfahrung. Dennoch behält in der Begegnung mit dem Geheimnis die religiöse Erfahrung den Charakter eines Geschenkes, wie es mystisches Erleben voraussetzt.

Auch die pädagogisch gestaltete Rolle des Erwachsenen kann in der Praxis von Godly Play mystagogischen Charakter haben. Die funktionale Rolle fordert von den Begleitenden der Kinder, dass sie sich der theologischen Voraussetzungen bewusst sind, sich ihnen aussetzen und sie unterstützen. Dazu gehört die Haltung, jedes Kind voraussetzungslos anzunehmen und zu respektieren als einen Menschen, dem das Geheimnis Gottes selbst nahekommen kann.

Die theologischen Grundvoraussetzungen des Geheimnisses Gottes bei Godly Play sind wie bei anderen mystagogischen Konzepten in jedem Fall zu prüfen. Mystagogische Konzepte beantworteten die Frage nach der geheimnisvollen Schnittstelle Gott-Mensch unterschiedlich. Besonders christologische Akzente (die transzendente Christologie bei Rahner, die Leibeiheit bei Emeis, Spiel als Akt der Gnade bei Berryman) der Konzepte erwiesen sich in unterschiedlicher Weise als problematisch. Für Godly Play sind die Sprache und das Spiel und damit die Rolle des Kindes die entscheidende Schnittstelle, die theologisch unklar bleibt.

In der Praxis von Godly Play entstehen unterschiedliche Dialoge von Mystagogie: die einzelner Kinder in der Erfahrung des Geheimnisses Gottes, in der Gemeinschaft der Kinder untereinander und mit der selbstverantwortlichen Begleitung und Offenheit von Erwachsenen. Diese Kommunikation ist eine Form einer *Communio* (s. Emeis). In der Praxis solcher *Communio* bei Godly Play kann Mystagogie zu einer Funktion der Gemeinde werden. Wo in einer Gemeinde sich ein Godly Play -Raum befindet, strahlt er auf alle gemeindlichen Bezüge aus. Das Kind im Kind (und im Erwachsenen) und mit ihm das leibliche, ungeplante und freie Spiel der Menschen im Angesicht des lebendigen Gottes lassen Kinder und Erwachsene zu Mystagogen im Alltag werden.

Literatur

- Berryman, Jerome W.: *Godly Play. Das Konzept zum spielerischen Entdecken von Bibel und Glauben. Bd.1: Einführung in Theorie und Praxis*. Hrsg. v. Steinhäuser, Martin, Leipzig 2006a.
- Ders.: *Godly Play. Das Konzept zum spielerischen Entdecken von Bibel und Glauben. Bd.2: Glaubensgeschichten*. Hrsg. v. Steinhäuser, Martin, Leipzig 2006b.
- Ders.: *Godly Play. Das Konzept zum spielerischen Entdecken von Bibel und Glauben. Bd.3: Weihnachtsfestkreis und Gleichnisse*. Hrsg. v. Steinhäuser, Martin, Leipzig 2006c.
- Dionysios Areopagita: *De Mystica Theologia*, MPG Bd. 3.
- Emeis, Dieter: *Didaktische Analyse von Themen und Texten*, München, 1997.

- Ders.: *Grundriss der Gemeinde- und Sakramentenkatechese*, München 2001.
- Felder, Michael: *Spiritualität auf dem Boden der Schule, Das Zeugnis der Nachfolge im Berufsalltag der Religionslehrer/innen*, München 2003.
- Hofrichter, Claudia: *Leben Bewusstwerden Deuten Feiern*, Ostfildern 1997.
- Josuttis, Manfred: *Spiritualität und die Wirklichkeit des Heiligen*. In: *Lernort Gemeinde* 4/1999, 5–8.
- Ders.: *Religion als Handwerk*, Gütersloh 2002.
- Rahner, Karl: *Beiträge zur Christologie*, Leipzig 1974.
- Ders.: *Gebete des Lebens*, Freiburg 1984.
- Ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd.1, Einsiedeln u. a. 1954.