

Kinder und Transzendenz

Bringt der Mensch eine religiöse Anlage mit auf die Welt? Anders gefragt: Gehört zum Menschsein die Disposition zur Erfahrung von Transzendenz? Für Friedrich Schleiermacher war dies der Fall, wenn er in seinen *Reden* in nicht weiter erläuterungsbedürftiger Weise bemerkt: „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern.“¹ Mit „Anlage“ ist keine besondere Veranlagung gemeint, sondern ein Merkmal der Verfassung des Menschen als Gattung. Analog geht es bei dem Terminus „Transzendenz“ noch nicht um eine spezifische historische Religion, sondern um eine Voraussetzung, die kulturell distinkten Ausformungen „vorgegeben“ ist.²

Dietrich Rössler hat in seinem Buch *Die Vernunft der Religion*³ in diesem Sinne nach dem nicht weiter hintergehbaren Ursprung gefragt. Er hält nach den Bedingungen der Möglichkeit von Religion Ausschau. Seine transzendente Analyse geht allerdings nicht apriorisch deduktiv vor, sondern will empirisch plausibel die „Anfänge der Religion“⁴ als ein Grundphänomen erkunden, primär durch eine Identifizierung von Religion „im fundamental-sozialen Bereich“, als eine Weise menschlicher Vergesellschaftung überhaupt.⁵ Darum spielen religionssoziologische Theorien eine Rolle. Flankierend schwingt auch eine anthropologisch-biologische Argumentation mit, die Verwurzelung von Religion in einem ganzheitlich erfahrenen menschlichen „Bedürfnis“, der Erfahrung der „Abhängigkeit“⁶, die sozialer und biologischer Art ist – der Mensch als Glied der Kultur- und Naturgeschichte in einer Koevolution, so darf man hinzufügen. Auf dem Weg der vorgenommenen Rekonstruktion erscheint Religion „nicht als ein bestimmtes und isolierbares Bedürfnis“, sondern wird der „Bedürftigkeit des Menschen“ überhaupt zugeordnet. Es ist die voraussetzende, vorgegebene „Abhängigkeit selbst, (...) die als Grund und Ursache aller verschiedenen Abhängigkeitserfahrungen zur Gewissheit wird.“⁷

1 F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsgg. v. R. Otto, Göttingen 61967 (1799), 105.

2 Was gemeint ist, kann folgender Unterschied verdeutlichen: Keiner wird als Jude, Christ oder Muslim geboren; diese historisch gewordenen spezifischen Religionen müssen entdeckt und zu ihnen muss hingeführt werden, während der Sinn für Transzendenz eine unspezifische offene Möglichkeit ist.

3 D. Rössler, *Die Vernunft der Religion*, München 1976.

4 A.a.O., 14.

5 A.a.O., 17.

6 A.a.O., 17.

7 A.a.O., 18.

Im Folgenden seien in gebotener Kürze Untersuchungen des gemeinten Grundphänomens in Annäherung an Kinder skizziert. Es handelt sich um einen englischen Diskurs, der in der evangelischen deutschen Religionspädagogik noch nicht aufgenommen worden ist.⁸ Er setzt mit Studien des Zoologen Sir Alister Hardy ein, von denen kurz seine zweiten *Gifford Lectures* an der Universität von Aberdeen im Jahre 1965 gestreift seien⁹. Mit Hardy betritt ein Naturwissenschaftler die Bühne der Gegenwartstheologie, um mit Hilfe von Befunden aus mehreren auf Religion bezogenen Disziplinen, besonders der Religionspsychologie, die Aufmerksamkeit des säkularisierten modernen wissenschaftlichen Geistes auf „*religiöse Erfahrung*“ zu wecken. Die traditionelle anglikanische Dogmatik hat für Hardy fast jede überzeugende Kraft verloren. Dagegen könnten wie er selbst, so meint er, auch andere Naturwissenschaftler und damit für die Naturgeschichte der Menschheit aufgeschlossene Zeitgenossen nachdenklich werden, wenn sie bedenken, warum sich seit den Anfängen unserer Gattung, von den frühesten Dokumenten wie Grabbeilagen an, in der kulturellen Evolution Religion zeigt. Sie dürfte sich im riesigen Zeitraum der Vorzeit bis heute deswegen erhalten haben, weil sie sich im Ringen um Überleben genetisch und kulturell bewährte. Der Evolutionsprozess kann hierbei für Hardy in keiner Weise „mechanistisch“ erklärt werden,¹⁰ sondern nur eingedenk seiner „geistigen“ Seite („‘psychic’ or mental side“¹¹) als der wesentlichen Antriebskraft. Und in dieser Perspektive kristallisiert sich Religion, die im Kern nicht „rational“ sondern „wesentlich emotional“ ist, als „das Herz der Zivilisation“ heraus.¹² Hardy setzt den gemeinten Vorgang, der ihn veranlasst, von einer „natürlichen Theologie“ zu sprechen, weder mit dem rationalistischen englischen Deismus gleich noch mit dem, was die Kirche „Offenbarung“ nennt, die er als eigenes Phänomen respektiert: „We do not suppose that natural theology can supply us with the Divine Revelation itself - it should aim to be the science of man's relations and reactions to that Revelation.“¹³ Nur auf der Seite der „Beziehungen“ des Menschen zur „Offenbarung“ und seiner „Reaktionen“ auf sie kann und sollte „die religiöse Erfahrung“ untersucht werden, wobei weder die traditionelle dogmatische Theologie noch eine natürliche Theologie diese Erfahrung „liefern“ kann (ebd.). Sie liegt und

8 So weit ich sehe, ist auf katholischer Seite der Artikel von Delia Freudenreich und Norbert Mette eine Ausnahme (Spiritualität und interreligiöses Lernen, in: P. Schreiner et al. [Hgg.], Handbuch Interreligiöses Lernen. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster 2005, 304-314).

9 A. Hardy, *The Divine Flame. An Essay Towards a Natural History of Religion* (Studies in Religious Experiences), Oxford 1966 (zit. n. der 2. Aufl. 1978).

10 A.a.O., 34ff. Hardy bezieht Front gegen eine dogmatisierte „materialistische“ Naturwissenschaft (18).

11 A.a.O., 50.

12 A.a.O., 175.

13 A.a.O., 207. Hardy versteht seine „natürliche Theologie“ als (Natur-)Wissenschaft („science“) (10ff.).

bleibt aller Theologie voraus.¹⁴

Das nächste Stadium nach dieser Initialphase, die zur Einrichtung einer Forschungsstelle zur Erforschung „religiöser Erfahrung“ in Oxford durch Alister Hardy als Gründer führte,¹⁵ ist an den Arbeiten von Edward Robinson aus den siebziger Jahren als Direktor der Forschungsstelle abzulesen.¹⁶ Jetzt ergab sich plötzlich ungeplant die *Bedeutung der Kindheit*. Hardy hatte alle die eingeladen, „who ‘felt that their lives had in any way been affected by some power beyond themselves’“, einen Erfahrungsbericht hierüber einzusenden. Im Einladungsschreiben war die Kindheit nicht erwähnt worden. Von über 4.000 eingesandten Lebenszeugnissen bezogen sich jedoch unerwartet 15% auf „Ereignisse und Erfahrungen der frühesten Lebensjahre“.¹⁷ Eine 55-jährige erinnerte sich an ein Erlebnis, als sie fünf Jahre alt war. Sie erfuhr etwas, was sie rückblickend einen „Blitz des Begreifens/Verstehens“ nennt („a flash of comprehension“).¹⁸ Es gehe nicht an, so kommentiert Robinson, die Art und Weise, wie Kinder in der frühen Kindheit ganzheitlich „Sinn“ entdecken, abzuwerten. Im Bericht wird eine Erfahrung beschrieben, bei der sich alles als Zusammenhang darstellte („making sense of the whole“, 18). Frühkindliches Erleben scheine manchmal fast mystisch zu sein, „like the *tota simul omnium possessio*“ of Boethius“.¹⁹ Wenn man wolle, möge man eine solche Erfahrung auch als mystisch bezeichnen, aber nicht damit sagen, die erlebte „Vision“ sei „irrational, romantisch, lebenspraktisch folgenlos und unreal“.²⁰ Nach Robinsons Deutung der Berichte waren die Erfahrungen „real“, und sie bezogen sich auf „Realität“. Alle diese Erfahrungen „wholly subjective“ zu nennen, sei „never justifiable“.²¹ In seiner Merkmalsbündelung spricht er von „Verstehen“, „Unmittelbarkeit“, der „Empfindung von Bedeutung“ und dem „Gefühl einer Einheit“.²² Es geht um einen „sense of“ (vgl. Schleiermachers „Sinn für“ Religion in den *Reden*).

Das partikulare auslösende Moment steht möglicherweise nicht in Beziehung mit dem Gehalt der plötzlich gemachten Erfahrung. Manchmal

14 Was diese Einsicht Schleiermacher verdankt, ist Hardy nicht voll bewusst.

15 The Religious Experience Research Unit, Manchester College, Oxford.

16 E. Robinson, *The Original Vision. A study of the religious experience of childhood*, Oxford 1977, ders., *Living the Questions. Studies in the Childhood of Religious Experience*, Oxford 1978. – E. Robinson besuchte mich zusammen mit Brenda Lealman in Tübingen Ende der siebziger Jahre und machte mich auf die in Oxford gewonnenen Befunde aufmerksam.

17 E. Robinson, *The Original Vision*, 11.

18 A.a.O., 12, 18.

19 A.a.O., 18f.

20 A.a.O., 26.

21 A.a.O., 20. Auf das sich auftuende erkenntnistheoretische Problem der Spannung zwischen Ontologie und Konstruktivismus kann hier nicht eingegangen werden.

22 A.a.O., 27-29.

„passiert“ etwas bei einem normalen Kirchgang.²³ Wie die Berichte zeigen, kann besonders für kleine Kinder der erste, bewusstere Eindruck der Schönheit der Natur überwältigend und lebenslang bestimmend bleiben. Eine 57-jährige Frau erzählt ein Erlebnis im Alter zwischen vier und fünf bei einem Spaziergang mit der Mutter auf einer von der untergehenden Sonne über leicht nebeligem Boden beglänzten Hochfläche:

„The vision has never left me. It is as clear today as fifty years ago, and with it the same intense feeling of love of the world and the certainty of ultimate good.“ Ihr ganzes Leben hindurch sei jene frühe Erfahrung ein Reservoir der Stärke gewesen, die sich aus einer unsichtbaren Quelle genährt habe. Später, beim Lesen von Meister Eckhart und Franz von Assisi, habe sie einen lauten Ruf der Überraschung und Freude ausgestoßen, weil sie erkannte, mit ihrer Erfahrung nicht allein zu sein. Sie erwähnt ähnliche Erfahrungen später, aber nie wieder sei sie von einer mit solcher Intensität erfasst worden. Es war „without doubt the one which has laid the deepest foundations of my life, and for which I feel the profoundest gratitude.“²⁴

Mehrere Fragen müssen offen bleiben. Andere seien nur flüchtig berührt. Ich wähle die aus, die mit dem Lebenswerk des Jubilars in Verbindung stehen. In Kapitel 8 wertet Robinson unter der Überschrift „My own special reality“ die Tatsache aus, dass jedes Leben unverwechselbar „*individuell*“ ist.²⁵ Diesem Phänomen ist Dietrich Rössler aus Respekt vor der individuellen Person zeitlebens verpflichtet gewesen. Der Punkt ist religions- und christentumstheoretisch von großer Tragweite. Im *Grundriß der Praktischen Theologie* hat die dritte Gestalt von Religion bzw. des Christentums, „das individuelle oder private Christentum“, neben der „kirchlichen“ und der „gesellschaftlichen“ einen besonderen Reiz und eine eigenständige Würde.²⁶ Was sich ergibt und zeigt, ist nach Rössler „keiner objektiven Untersuchung zugänglich und könnte allein im Einzelfall sichtbar werden“ (ebd.). Genau diesen Weg geht E. Robinson mit seinen individuellen Zeugnissen und nur sehr vorsichtigen Verallgemeinerungen. Mit Otto Rank brandmarkt er die Tendenz derjenigen Politiker und Erzieher (früher auch der christlichen Erzieher, Anm. d. Verfassers), die darauf aus waren, die „Massen nach ihren Zwecken und Idealen zu prägen und zu formen“, nach einheitlichen, homogenisierenden Mustern, abgestützt auf eine „anscheinend universale Psychologie des menschlichen Verhaltens“.²⁷ „Man is born beyond psychology“, wrote Rank, „and he dies beyond it, but he can *live* beyond it only through vital experience of

23 A.a.O., 30.

24 A.a.O., 32f.

25 A.a.O., 102ff.

26 D. Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin / New York 1986, 82 (2. erw. Aufl. 1994).

27 E. Robinson, a.a.O., 104, mit Hinweis auf O. Rank, *Beyond Psychology*, New York: Dover Publications, New York 1941, 31.

his own.”²⁸

Was ist nun die „vitale eigene Erfahrung“? Für Robinson hat sie nicht nur individuellen Charakter, sondern sie drückt auch die „persönliche Authentizität“ aus, das „Geheimnis des eigenen Selbst“, dem man „treu bleiben“ sollte (ebd.). Authentische Erinnerungen an die Kindheit führen auf die Spur. Später im Leben werden sie überlagert und bewirken eine Selbstentfremdung. Auf der Ebene der Methodologie der Untersuchung erwies es sich oft als schwierig, in dem vielfältig angelernten Stoff offizieller Religion jenes Kerns ansichtig zu werden. Jüngste Langzeitbefragungen von Kindern aus nichtreligiösen Familien zwischen sieben und vierzehn Jahren im Rostocker Raum gaben die *eigene* „Theologie“ dieser Kinder verständlicherweise eher zu erkennen.²⁹ „Kindertheologie“ ist hierzulande ein breiter Untersuchungsgegenstand geworden.³⁰ Die Vorläufer des Diskurses in England sind hierzulande wohl kaum bekannt, während die englische Religionspädagogik, so weit ich sehe, noch nicht die deutsche kindertheologische Forschung rezipiert hat.³¹

Ein letzter Sachverhalt aus der Untersuchung von Robinson betrifft *Leid, Sterben und Tod*. „Kein Erwachsener kann leiden wie ein Kind leidet“, schrieb einer der Korrespondenten.³² Robinsons Hypothese lautet, dass eine „ruhelose und oft traumatische Suche nach Identität für die Kindheit ebenso charakteristisch sein könnte, wie sie allgemein für die Adoleszenz angenommen wird.“³³ In diesem Kontext spricht Robinson von dem von Kindern erfahrenen Verhältnis von „Abhängigkeit und Unabhängigkeit“ mit einer interessanten Vermutung: „Dass zum Selbst mehr gehört als seine physische Verkörperung, könnte die erste Erfahrung der Transzendenz sein.“³⁴ Beginnt die Transzendenzerfahrung somatisch? Relativ bald geht dem Kind auf, dass es sterblich ist: Die Wahrnehmung des Todes geht Kindern stärker nahe, als wir gewöhnlich meinen.³⁵

Das dritte Stadium unserer englischen Forschungsspur wird von dem

28 O. Rank, a.a.O., 16, Robinson (ebd.) (Kursivierung von Rank).

29 A.-K. Szagun, *Dem Sprachlosen Sprache verleihen*. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Jena 2006.

30 Vgl. das „Jahrbuch für Kindertheologie“, das seit Anfang dieses Jahrzehnts von G. Büttner u. a. im Calwer Verlag herausgegeben wird.

31 Zu ihrer konstruktiv-kritischen Analyse siehe vom Verfasser: *Theologie des Kindes und Kindertheologie*, in: *ZThK* (103), 3, 2006, 422-442.

32 A.a.O., 106.

33 A.a.O., 107.

34 A.a.O., 108.

35 A.a.O., 109. Vgl. D. Rösslers einleitende Betrachtungen zu „Sterben und Leben“ zum zweiten Teil des Textbandes, den Friederike Waller herausgegeben hat (*Alles ist nur Übergang. Lyrik und Prosa über Sterben und Tod*, Frankfurt a. M. 1988, Tübingen 1997, 135-144). Insgesamt einschlägig ist auch der von Dieter Richter herausgegebene und kommentierte Band: *Kindheit im Gedicht. Deutsche Verse aus acht Jahrhunderten*, Frankfurt a. M. 1992 (Teil XIX: *Erinnerte Kindheit*).

Buch *The Spirit of the Child* von David Hay und Rebecca Nye repräsentiert.³⁶ Der Leitbegriff ist jetzt der der „*Spiritualität*“ des Kindes. Die Linie zurück zu Alistair Hardys Pionierarbeit wird ausdrücklich ausgezogen.³⁷ Gegenüber Robinson hat sich der empirische Ansatz verändert: Jetzt sind direkt Kinder zwischen sechs und sieben sowie zehn und elf befragt worden, wengleich nur in einem begrenzten Sample (N 38). Genealogisch ist Hay die noch weiter zurückreichende Linie zu Schleiermacher bewusst,³⁸ eine größere Rolle spielen Rudolf Otto und vor allem William James.

Der wissenschaftliche Ertrag kann nur angedeutet werden. Systematischer als bei Robinson wird nach dem gemeinsamen spirituellen Kernphänomen Ausschau gehalten und anschließend dieser Kern mehrdimensional erschlossen („from core category to a framework of its dimensions“³⁹). Schon D. Hays einleitende Kapitel versuchen eine kategoriale Konzentration. Die Kinder zeigen eine „spirituelle Sensibilität“ („spiritual sensitivity“), die dort eng mit dem Begriff und der Erfahrung von Transzendenz assoziiert ist, wo die Wahrnehmungen der Kinder an eine Grenze stoßen und an dieser Grenze ein „Geheimnis“ spüren („*mystery-sensing*“).⁴⁰ „Um das einfachste und tiefste Geheimnis von allen zu nennen: Warum ist überhaupt etwas und nicht eher nichts?“ (ebd.). Zu der gleichen Zeit, so erläutert Hay, wo das unbegreifbare („incomprehensible“) und riesige („vast“) Geheimnis unserer Existenz, über das man mit Kindern nur schwer lebenspraktisch sprechen kann, in den Blick kommt, „lernt man auch, dass man selbst begrenzt ist („we also learn about ourselves as limited“)(ebd.). Dem Kind scheint dies auf als Wunder („*wonder*“) im Sich-Wundern und in staunender Ehrfurcht („*awe*“)⁴¹. „Eine andere Weise, in der die alltägliche Erfahrung transzendiert wird, vollzieht sich in der Einbildungskraft“ („*imagination*“).⁴² Hay fragt, „ob es nicht sein könnte, dass die Wahrnehmung von Geheimnis bei Kindern in Situationen, in denen sich aus der Erwachsenenperspektive eine simple Erklärung anbietet, aus einer genauso tiefen Erfahrung erwächst wie die des kontemplativen Philosophen und Theologen?“⁴³

Die weitere Dimension spiritueller Sensibilität betrifft eine „Wertempfindung“ („*value-sensing*“) in der Spannung zwischen „Wonne/Entzücken“ („*delight*“) und „Verzweiflung“ („*despair*“), die auf dem positiven Pol die Gewissheit der Existenz einer „letzten Güte“ („*ultimate goodness*“) entbinden kann. Unter Berufung auf P. L. Berger, so Hay, erschließe sie sich

36 London 1998.

37 D. Hay / R. Nye, *The Spirit of the Child*, a.a.O., 9-11.

38 A.a.O., 10f.

39 A.a.O., 118, siehe das Schema 120.

40 A.a.O., 66.

41 A.a.O., 67f.

42 A.a.O., 68ff.

43 A.a.O., 67f.

auch schon Kindern im frühen Alter.⁴⁴

Bei seiner „Geographie des Geistes“ des Kindes („Geography of the Spirit“) beginnt Hay mit der den Kindern eigenen „awareness“; er nimmt diesen Begriff bei Hardy auf. Sie hat eine aktive und passive Seite. Sie meint zum einen „attention“ (aktive Aufmerksamkeit), zum anderen zugleich ein „Gewahrwerden“ von etwas (passives Erfahren) in Augenblicken großer „Wachheit bzw. Wachsamkeit“ („alertness“).⁴⁵ Hay beobachtet bei Kindern ferner eine auf die „Sinne“ bezogene und zugleich „reflexive“, ja, „meta-reflexive“ Offenheit als des Innewerdens seines eigenen Innewerdens („being aware of one's awareness“, ebd.).

Rebecca Nye (Faculty of Divinity at Cambridge University), die die Untersuchung durchgeführt hat, fasst die Erkenntnisse auf ihre Weise zusammen. Es war möglich, die „implizit“ spirituellen Erfahrungen, die keine Verbindung zur traditionellen religiösen Sprache aufwiesen, und jene, bei denen dies „explizit“ der Fall war, auf einem gemeinsamen „Kontinuum“ anzuordnen.⁴⁶ Der Kern der Spiritualität der Kinder äußerte sich durchgehend als Wissen von einem *Leben in Beziehungen*, als „Beziehungsbewusstsein“ („relational consciousness“).⁴⁷ Es waren Beziehungen mit „anderen Menschen“, mit der „Umgebung“, mit sich „selbst“ und mit „Gott“, wobei dies Wissen eine spezielle, außeralltägliche, „intime“ Bedeutung hatte.⁴⁸

Der Befund korrespondiert mit Dietrich Rösslers eingangs eingeführter Kategorie (schlechthinniger) „Abhängigkeit“, ist allerdings weniger als Gefühl einer (Grund-)„Bedürftigkeit“ zu deuten. Die betreffenden Kinder erleben eher einen sie beglückenden, umhüllenden Zusammenhang, den sie zuweilen wie einen Schatz hüten. So und nicht anders (nicht etwa Religion als Bedrohung) sollte es pädagogisch auch sein. Der Religionsunterricht entdeckt die geheime Kammer in Innern dieser Kinder allerdings kaum und unterstützt darum das, was in ihr vorgeht, wenig. Es ist leider so, dass sich die ursprüngliche Spiritualität, die ein emotionaler Resonanzboden für den expliziten Religionsunterricht ist, in unserer Welt leicht verliert. Andere Kinder wachsen von Anfang an in einer spirituellen Leere auf. Gleichwohl entdeckt auch ein einfühlsamer Umgang mit Kindern aus einem konfessionslosen, religiös indifferenten und atheistischen Umfeld ein religiöses Suchen und Transzendenzerleben.

44 A.a.O., 70ff.

45 A.a.O., 60.

46 A.a.O., 110.

47 A.a.O., 113.

48 A.a.O., 114, 119-124.