

3. MATTHIAS SCHARER

(Wie) lässt sich die Spiritualität von Religionslehrerinnen und Religionslehrern fördern?¹

Spätmoderne Spiritualität kann man unter verschiedensten Gesichtspunkten betrachten², nicht zuletzt auch unter ökonomischen. So gesehen wäre Spiritualität – zumindest im Norden der Welt – ein expandierender Markt, der traditionelle Funktionen von institutionellen Religionen übernimmt und damit der Wiederkehr der Religion Vorschub leistet³, ohne diese an die institutionellen Religionen und Konfessionen rückzubinden. Kriterien des neoliberalen Marktes wie Gewinn durch Konkurrenz, medial vermittelte Außenwirkung, effektive Managementstrukturen usw. steuern tatsächlich zahlreiche Spiritualitätsangebote, die den Freizeit- und Erholungsbereich von Menschen, also ihre Privaträume, erobert haben und damit der gesellschaftlichen Funktionszuweisung, wo Religion ihren legitimen Platz hat⁴, gerecht werden. Postmoderne Spiritualitätsangebote als Alternative zur traditionellen Religion in der Gestalt der Kirchen haben inzwischen das hinterste Dorf erreicht. Neue Berufe wie „Spiritualitätstrainer/in“, „Ritendesigner/in“ bieten beruflich und privat überforderten Menschen ein individuell zugeschnittenes spirituelles „fullservice“, das keine Entspannungs- und Wohlfühl-Wünsche offen lässt. Der spirituelle Markt macht selbstverständlich auch vor den Schulen und vor den Einrichtungen der Erwachsenenbildung nicht Halt und bietet seine Dienste den weltanschaulich „neutralen“ Institutionen an, für die Religion in der herkömmlichen Form ohnedies immer fremder und suspekter wird.

Selbstverständlich ist der Aspekt des expandierenden spirituellen Marktes in seiner Vielfalt, Unüberschaubarkeit und Oberflächlichkeit nicht alles und auch nicht das wichtigste, was über Spiritualität zu sagen ist. Wenn wir aber die Frage überlegen, wie sich die Spiritualität von Religionslehrer/n/innen fördern lässt, dann zeigt gerade ein extremer Blick auf die Spiritualität, wohin es uns führen könnte, wenn wir die Wie-Frage ohne die Was-Frage be-

1 Der Referatsstil wurde weitgehend beibehalten.

2 Vgl. aus der umfangreichen Literatur u. a.: Baier, Karl (2006): Spiritualität und moderne Lebenswelt. Wien: Lit-Verl. (AustriaTheologie, 1); Baier, Karl (Hg.) (2006): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt: Wiss. Buchges; Reiter, Alfons; Universität <Salzburg>/Naturwissenschaftliche Fakultät (Hg.) (2009): Psychologie – Spiritualität. Interdisziplinär. 2. Aufl. Eschborn b. Frankfurt am Main: Klotz.

3 Vgl. Zulehner, Paul M. (2006): Kehrt die Religion wieder? In: Baier, Karl (Hg.): Spiritualität und moderne Lebenswelt. Wien: Lit-Verl., S. 7–19; Polak, Regina (Hg.) (2002): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwabenverlag.

4 Vgl. Luhmann, Niklas (2004): Funktion der Religion. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

handeln würden. Denn wie auch der problematische Aufbau dieser Tagung wiederum zeigt, denken nicht nur manche Dogmatiker immer noch in den Kategorien, dass man an einem Tag die Sache, in unserem Fall also *die* Spiritualität mit einem Referenten abhandeln könnte und am nächsten dann die Umsetzung mit einem anderen Referenten oder einer anderen Referentin. Heute, am zweiten Tag der Tagung, wäre ich als Impulsgeber für die Anwendung bzw. Umsetzung *der* Spiritualität in den Bereich der Religionslehrer/innen/bildung vorgesehen: „Wie lässt sich die Spiritualität von Religionslehrer/n/innen fördern?“ Der Fehlschluss, der sich im Aufbau solcher Tagungen klassisch spiegelt, täuscht vor, dass es ein Was relativ unabhängig vom Wie und ein Wie unabhängig vom Was geben könnte⁵. Meinem Verständnis von (praktischer) Theologie entsprechend mache ich diese Trennung nicht mit und werde mich daher mindestens ebenso eingehend mit der Frage beschäftigen, *was* denn gefördert werden soll, wenn man die Spiritualität von Religionslehrer/n/innen fördern will, als mit der Frage, *wie* man deren Spiritualität fördern könnte. Um ein Extrem anzudeuten, wohin die Lösung der Wie-Frage vom Was am Beispiel Spiritualität führen könnte, sei an den eingangs beschriebenen ökonomischen Kontext erinnert: Aus dessen Logik heraus wäre es sehr effektiv, Religionslehrer/innen zu Ritendesigner/innen im Zweitberuf auszubilden und dabei ihre Erstausbildung als Theolog/en/innen zu nutzen. Ich könnte dann davon sprechen, wie man jene spirituellen Kompetenzen von Religionslehrer/n/innen fördert, die gut in das einzupassen sind, was der Spiritualitätsmarkt erfordert. Wenn ich die Anwendungsfälle vermeiden will, muss ich grundsätzlicher fragen, nämlich: *Was* soll *wie* gefördert werden, wenn man die Spiritualität von Religionslehrer/n/innen fördern will?

Diese Fragestellung bringt uns im Kontext gegenwärtiger didaktischer Debatten unwillkürlich auf den Kompetenzbegriff, ohne hier einen Diskurs über diesen vieldiskutierten Begriff führen zu wollen⁶. Es gehört zum Selbstverständnis einer Kompetenz, dass sie auf „Fähigkeiten und Fertigkeiten“

5 Eine eingehende Auseinandersetzung zur theologischen Problematik dieser klassischen Trennung wird in der Kommunikativen Theologie diskutiert. Vgl. dazu u. a. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007): Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens. Wien: Lit [Kommunikative Theologie – interdisziplinär/Communicative Theology – Interdisciplinary Studies, 1/1]; Scharer, Matthias; Hilberath, Bernd Jochen (2008): The Practice of Communicative Theology. Introduction to a New Theological Culture. New York: Crossroad.

6 Vgl. u. a. Volpert, Walter (2006): Handeln-Können. Der Blick auf die individuelle Kompetenz, in: Heinrich, Martin; Greiner, Ulrike: Schauen, was rauskommt. Kompetenzförderung, Evaluation und Systemsteuerung im Bildungswesen. Wien: Lit (Österreichische Beiträge zur Bildungsforschung, 3), S. 163–180; Allemann-Ghionda, Cristina, Terhart, Ewald (2006): Kompetenzen und Kompetenzentwicklung von Lehrerinnen und Lehrern: Ausbildung und Beruf, in: Zeitschrift für Pädagogik, 51. Beiheft, 52. Jahrgang, S. 7; Schmidt, Siegfried J. (2005): Lernen, Wissen, Kompetenz, Kultur. Vorschläge zur Bestimmung von vier Unbekannten. 1. Aufl. Heidelberg: Auer.

und die damit verbundenen „motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften“ abhebt, in komplexen Handlungssituationen Probleme lösen und Problemlösungen nutzen zu können⁷. Wenn man von einer „spirituellen Kompetenz“ spricht merkt man natürlich sofort, wie stark der Kompetenzbegriff am aktiven Handeln, an der Flexibilität im Hinblick auf Problemlösungen orientiert ist und die kontemplative Seite, welche jeglichem spirituellen Konzept grundsätzlich eingeschrieben ist, gar nicht mit bedacht wird. Trotz dieser Einschränkungen kann uns die Frage nach der Kompetenz ein Stück des Weges begleiten.

1. Spiritualität als (zusätzliche) Kompetenz?

Religionslehrer/innen müssen, wie andere Lehrer/innen auch, unterrichten, erziehen, beraten und beurteilen können; sie sind zur ständigen Weiterbildung herausgefordert und tragen zur Schulentwicklung bei (vgl. KMK). Damit sie sich diesen Herausforderungen verantwortlich stellen können, brauchen sie unterschiedliche Kompetenzen. Bei den Kompetenzkatalogen, die es inzwischen auch für Religionslehrer/innen gibt, orientiere ich mich an dem von H. Mendl⁸, weil er mir plausibel erscheint. Ich füge Mendls Aufzählung eigene Beschreibungen an, welche an der Fragestellung orientiert sind, ob Spiritualität überhaupt oder gegebenenfalls eine zusätzliche Kompetenz von Religionslehrer/n/innen sein könnte.

1.1 Welche Kompetenzen „brauchen“ Religionslehrer/innen

- Religionslehrer/innen brauchen Sachkompetenz. Darunter ist im Hinblick auf den Unterrichtsgegenstand Religion wohl die theologische Kompetenz in ihren disziplinären Ausprägungen in biblisch-historische, systematische, philosophische und praktisch-theologische Fächer, Denkweisen und Methodologien angesprochen, womit Religionslehrer/innen problem-lösend umgehen können sollten. Ein Hauptproblem, das sich durch die immer spezifischere Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen ständig vergrößert, ist die Frage nach einer situativ angemessenen Elementarisierungs- und Vernetzungskompetenz der theologischen Bereiche, die im Theologiestudium viel zu wenig beachtet wird⁹. Für mich würde in die-

7 Weinert, Franz E. (2002): Leistungsmessungen in Schulen. 2., unveränd. Aufl., Dr. nach Typskript. Weinheim: Beltz-Verl. (Beltz Pädagogik), S. 27.

8 Mendl, Hans (in Zusammenarbeit mit P. Freudenstein und Ch. Stollwerk), Spurensucher. Religionspädagogische Profilbildung von LehrerInnen, in: Ds. Hg. (2002): Netzwerk ReligionslehrerInnen-Bildung, 47–83.

9 Vgl. Scharer, Matthias (2004): Siehe, ich mache alles neu. Biotope innovativer Hochschullehre im Kontext einer großspurig angelegten Hochschulreform. In: Drexler, Christoph, Scharer Matthias (Hg.): An Grenzen lernen. Neue Wege theologischer Didaktik. Mainz: Matthias-Grünwald (Kommunikative Theologie, 6), S. 13–28.

sen Bereich der Kompetenzerwerb zu einer doppelten Hermeneutik gehören: Einer Hermeneutik der Tradition, wie sie vor allem in den biblischen, historischen und systematischen Fächern breit eingeübt wird, und eine Hermeneutik des Lebens, wozu neben der Fähigkeit zum aktuellen Philosophieren und zu generellen Gesellschaftsanalysen auch das detaillierte Lesen der Zeichen der Zeit etwa in aktuellen Biografien von Schüler/n/innen¹⁰ oder in spezifischen Klassen- und Unterrichtssituationen¹¹ gehört. Letztere Kompetenz bedarf der Einsichten und Methoden aus Psychologie, Soziologie und Religionswissenschaften, erschöpft sich aber nicht in ihnen. Ein theologischer Blick auch auf das Vorgehen in einer Hermeneutik des Lebens scheint mir schon deshalb unverzichtbar zu sein, weil mit wissenschaftlichen Methoden immer auch Weltanschauungen mittransportiert werden. In diesem Zusammenhang wird auch die Anbindung an einen religionsdialogischen Diskurs immer wichtiger. Speziell auf der Ebene des Erwerbs (Ausbildung) und der Vertiefung (Fort- und Weiterbildung) der Sachkompetenz, muss die Rolle der Spiritualität mit bedacht werden. Sie hängt eng damit zusammen, ob sie in der Aus- und Fortbildung einen abgegrenzten Bereich darstellt, der schlimmstenfalls auch noch an andere Träger ausgelagert wird, oder ob eine Theologie grundsätzlich nicht anders sein kann als spirituell; dies hätte eminente Folgen für die Aus- und Fortbildung, auf die ich später noch eingehen werde.

- H. Mendl nennt mit Recht die didaktische Kompetenz als eine wesentliche Kompetenz von Religionslehrer/n/innen. Es wäre allerdings fatal für den Religionsunterricht, wenn die didaktische Kompetenz neben oder gar unabhängig von der sogenannten Sachkompetenz vermittelt würde, wenn also nicht beide Kompetenzen ineinander verflochten wären. Denn Fragen der Planung, Durchführung, Evaluierung und Revision von Unterricht können im Hinblick auf den Religionsunterricht nicht allein didaktisch gesehen werden. Schon die Frage, welchem didaktischen Konzept eine Religionslehrerin/ein Religionslehrer folgt, ist eine – hoffentlich auch – theologische Entscheidung. Dass didaktische Konzepte und Methoden eine weltanschauliche Ladung in sich tragen, ist ja hinlänglich bekannt,

10 Vgl. Scharer, Matthias (1995): An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? In: *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche*, Jg. 26, H. 1, S. 24–29; ders. (2008): *Wie >wirkt< Gott im Leben einzelner Menschen? Zu einer theologischen Krieteriologie persönlicher Lebens-/Glaubenserfahrung in kairologischer Absicht*. In: Boschki, Reinhold; Kießling, Klaus; Kohler-Spiegel, Helga; Scheidler, Monika; Schreijäck, Thomas (Hg.): *Religionspädagogische Grundoptionen. Elemente einer gelingenden Glaubenskommunikation*. 1. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Freiburg, S. 78–92; ders. (2009): (How) Does God act in the life of individual people? Concerning the theological dignity of the biographical dimension. In: Doss, Mohan; Vonach, Andreas (Hg.): *Cross-cultural Encounter: Experience and Expression of the Divine*. Innsbruck: innsbruck university press, S. 191–202.

11 Vgl. Scharer, Matthias (1999): Schule theologisch wahrnehmen aus praktisch-theologischer Perspektive. In: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum*, Jg. 9, S. 14–16.

wird in der religionsdidaktischen Aus- und Fortbildung aber oft genug ausgeblendet. Aus meiner Erfahrung in der Aus- und Fortbildung von Religionslehrer/n/innen stellt sich immer deutlicher die Frage, ob „spirituelle Menschen“ der klassischen Trennung von Inhalt und Form, die ja hinter einer Trennung von fachlicher und didaktischer Kompetenz letztlich steht, klarer und eindeutiger widerstehen können als solche, die weniger spirituell verankert sind. Diesbezügliche Untersuchungen wären eine lohnende Forschungsfrage.

- Die weltanschauliche „Ladung“ gilt vor allem auch für die weiteren Kompetenzen von Religionslehrer/n/innen, wie Wahrnehmungskompetenz, diagnostische Kompetenz und Selbst- sowie Rollenkompetenz, die H. Mendl aufzählt. Ein theologisch sensibilisierter Blick auf die einzelnen Schüler/innen, der die Jungen und Mädchen als grundsätzlich angenommene und geliebte Subjekte im Bildungsgeschehen, in ihren Interaktionen, wie immer sie sind, mit ihrem Selbstvertrauen und ihren Zweifeln wahr- und ernst nimmt, wird von der Lehrerin/vom Lehrer anders ausgerichtete Kompetenzen erfordern, als wenn sie/er sich mit einem empirisch geschlossenen Menschenverständnis zufrieden geben würde. Damit ist auch die Frage verbunden, wie tief eine diagnostische Kompetenz in dem Sinne reicht, dass Religionslehrer/innen in ihrer Kommunikation mit einzelnen Schüler/n/innen, mit Kolleg/en/innen, in Gruppen und Klassen und in der ganzen Schule teilnehmend und nicht über allem stehend etwas von dem verstehen und thematisieren können, was im Moment gerade läuft oder was sich in Zukunft anbahnen kann. Dazu gehört ein inneres Wissen und eine äußere Ausdruckskraft davon, wer ich als Mensch (angesichts der Möglichkeit einer lebendigen Gottesbeziehung), als Lehrer/in und speziell auch als Religionslehrer/in im Kontext von Schule und Unterricht, aber auch darüber hinaus in Elternkontakten, der Gemeinde usw. bin.

Inzwischen gibt es eine Reihe von Kompetenzentwürfen für die Aus- und Fortbildung von Religionslehrer/n/innen, die allesamt ohne ausdrückliche Nennung einer spirituellen Kompetenz auszukommen scheinen. Brauchen Religionslehrer/innen zusätzlich zu den professionellen Kompetenzen auch noch eine spirituelle Kompetenz? Als erstes Zwischenergebnis können wir jedenfalls festhalten:

In den Kompetenzentwürfen für die Aus- und Fortbildung von Religionslehrer/n/innen scheint Spiritualität keine spezifische Kompetenz zu sein, die in Studium oder Fort- und Weiterbildung erworben werden sollte.

1.2 Spirituelle Alltagskompetenz und Schulprofessionalität

Wenn ich die Einladung zur Tagung „Religion unterrichten und leben. Spiritualität von Religionslehrer/n/innen“ richtig lese, dann wird dort nicht nach

einer *zusätzlichen* spirituellen Kompetenz gefragt, die Religionslehrer/innen neben allen anderen Kompetenzen auch noch haben sollten: Vielmehr wird mit Spiritualität von Religionslehrer/n/innen der untrennbare Zusammenhang zwischen ihrem professionellen Handeln in der Schule und ihrer alltäglichen Lebenspraxis als Christ/en/innen moniert. In der Vorstellung der Einladenden geht es offensichtlich nicht um einen besonderen spirituellen Weg in Form einer spezifischen Gebets- oder Meditationspraxis, der gefördert werden soll, sondern um „eine in die Lebensgestaltung hinein vollzogene Ratifikation des christlichen Glaubens“ (vgl. Einladungstext).

Eine solche Sicht von Alltagsspiritualität erinnert an K. Rahners theologischen Entwurf „Leben aus dem Geist“¹² und seine berühmt gewordene Behauptung: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein, ...“¹³ „Fromme“ sucht Rahner nicht vorrangig in Klöstern und Meditationszentren: Die Frommen von morgen sind Frauen und Männer, Jugendliche und Kinder in alltäglichen Lebenszusammenhängen. Religionslehrer/innen hätte Rahner mit Sicherheit zu den Frommen gezählt.

1.3 Wie wird man heute fromm?

Wenn man nach der Förderung der Spiritualität von Religionslehrer/n/innen fragt ist es keineswegs sinnlos, sich probeweise der alten Terminologie von der Frömmigkeit zu bedienen und zu fragen: Wie wird man – in der Diktion von Rahner – heute „fromm“?

Zumindest den Älteren klingen noch immer (als nostalgische Erinnerung oder mit Schauern) die Kindergebete im Ohr: „Lieber Gott, mach mich fromm, damit ich in den Himmel komm“, oder: „... mach ein frommes Kind aus mir“. So beteten Kinder über Generationen zu Gott um Frömmigkeit. Abgesehen von der problematischen Verbindung zwischen dem „In-den-Himmel-Kommen“ und der persönlichen Frömmigkeit und abgesehen vom Missbrauch in einer anpassungsorientierten Erziehung, den die Frömmigkeitsmetapher als geschichtliche Last mit sich trägt, spiegeln die alten Kindergebete das Bewusstsein wider, dass ein Mensch nicht zur Frömmigkeit erzogen oder gebildet werden kann. Frommsein konnte für sich oder andere Menschen nur von Gott erbetet und von ihm als Geschenk/Gnade angenommen werden.

Bei der Kompetenzzüchtigkeit unserer Bildungslandschaft, in der scheinbar die Kompetenz zu allem und jedem durch formelle Bildung erworben werden kann, würde eine solche Relativierung der Kompetenz- und Förderlogik im Hinblick auf Spiritualität durchaus entlastend wirken. Sie würde darauf aufmerksam machen, dass es Bereiche des Menschseins gibt, die sich der un-

¹² Rahner, Karl (1966a): Schriften zur Theologie, Bd. 7.

¹³ Rahner, Karl (1966b): Frömmigkeit heute und morgen, in: Geist und Leben 39, 326–342.

mittelbaren, institutionalisierten Kompetenzbildung in Aus- und Fortbildung entziehen und letztlich, wie eben der Glaube selbst, Geschenkcharakter, in der theologischen Terminologie würden wir sagen, Gnadencharakter, haben. So einfach es klingen mag: In einer ersten Überlegung müssen wir es dabei bewenden lassen, dass wir spirituelle Religionslehrer/innen als begnadete Menschen ansehen, für die und mit denen wir alle, die wir mit ihnen leben und arbeiten, die wir sie aus- und fortbilden, auch beten, meditieren und feiern, damit sie und uns der Geist nicht verlässt; denen wir nicht zuletzt auch in der institutionellen Aus- und Fortbildung und nicht nur in Kursen und Angeboten, die parallel dazu laufen, genug Gelegenheiten eröffnen, sich auf das Hören des Wortes, auf Gebet und Meditation, auf Fest und Feier einzulassen. Es geht also zunächst nicht hauptsächlich darum, dass wir in Spezialkursen und -Einheiten Spiritualität in der Aus- und Fortbildung fördern, sondern dass wir die Bedingung für die Möglichkeit schaffen, dass sich angehende oder bereits im Dienst befindliche Religionslehrer/innen auf einen spirituellen Weg einlassen können, auf dem ihnen – so Gott will – die Gnade eines Glaubens immer wieder neu geschenkt wird, der auch den beruflichen und privaten Alltag mit all seinen Spannungen, Konflikten, Unwägbarkeiten und Aporien durchdringt.

In der alten Frömmigkeitslogik könnte man also als These behaupten:

Die Frömmigkeit von Religionslehrer/n/innen kann dadurch gefördert werden, dass sie selbst oder andere für sie um einen Glauben beten, der ihren beruflichen und privaten Alltag durchdringt und dass sie sich einen solchen von Gott schenken lassen. Bewusst um den Geist Gottes für sich, für Kolleg/en/innen und Schüler/innen zu beten und die Geistbegabung als (Gnaden-)Geschenk anzunehmen, durchbricht den Kompetenz- und Machbarkeitswahn, in den mitunter auch die spirituelle Begleitung von Religionslehrer/n/innen verfallen kann.

1.4 „Luft“ in die Aus- und Fortbildung

Wenn wir die Spiritualität von Religionslehrer/n/innen nicht in erster Linie durch Zusatzangebote in Aus- und Fortbildung fördern wollen, sondern durch Integration in die bestehenden Systeme, dann muss in die Aus- und Fortbildung im wahrsten Sinne des Wortes „Luft“, also Luft zum Atmen kommen. Dann darf nicht alles vom Anfang bis zum Ende vollgepflastert sein mit noch mehr Information und mit den Verführungen zu immer noch mehr Aktivität: Es muss auch in einem Universitäts- und Hochschulbetrieb, auch in Fort- und Weiterbildungsseminaren „heilige Zeiten“ geben, die nicht verplant werden dürfen. Solche „heilige Zeiten“ dürfen nicht nur spirituelle Anhängsel, unverbindliches Privatvergnügen für ein paar Fromme oder Akte für den offiziellen Auftritt kirchlicher Amtsträger bei Tagungen sein, wenn der ressortzuständige Bischof oder Priester schnell zur Eucharistiefeier am

Rande der Veranstaltung eingeflogen wird. Solange Gottesdienste und Gebetszeiten in die zeitlichen Ränder von Veranstaltungen verlegt werden und sich die Veranstaltung in der weiteren Folge nicht von der Fortbildung eines anderen Fachbereichs unterscheidet, wird Spiritualität in einen Sonderbereich abgedrängt. Erst wenn bis in die inhaltliche und methodische Gestaltung von Aus- und Fortbildungsaktivitäten ein Geist spürbar wird, der auch dem Nichtplanbaren, dem Nichtmachbaren und Nichtherstellbaren im Bereich von Schule und Unterricht Aufmerksamkeit schenkt und Raum gibt, entsteht eine geistoffene und spiritualitätsfreundliche Atmosphäre, die dem theologischen und didaktischen Nachdenken eine neue Lebendigkeit und Tiefe verleiht.

Vielleicht sollte ich an dieser Stelle meine Ausführungen beenden und Sie in die Kapelle einladen, oder wenn Sie meinen Text lesen zumindest zu einer Unterbrechung ermuntern, um sich die einzelnen Religionslehrer/innen, mit denen sie es zu tun haben, vor das innere Auge zu rufen. Vielleicht ist es möglich mit jeder und jedem Einzelnen von ihnen oder zumindest mit einigen von ihnen inneren Kontakt aufzunehmen und sie der Gnade Gottes zu empfehlen, sie also aus dem Förderanspruch bewusst zu entlassen, sie loszulassen und bewusst freizugeben und sie jenem/jener ganz Andere/m/n zu übergeben, der/die weiß, was dem konkreten Studierenden oder der konkreten Religionslehrerin/dem konkreten Religionslehrer wirklich gut tut, was ihr/ihm zum Leben verhilft. Auf jeden Fall gilt als These:

Im Universitäts- und Hochschulbetrieb, in Fort- und Weiterbildungsaktivitäten „heilige (Tages-)Zeiten“ bewusst wahrzunehmen, sie nicht zu verplanen und insgesamt „Luft zum Leben“ in Lehrveranstaltungen, Tagungen und Seminare zu bringen, fördert das Bewusstsein für das Nichtmachbare und Nichtbewertbare, das dem Wirken des Gottesgeistes Raum gibt, der weht, wo er will. Solche Räume und Zeiten geben dem theologischen Nachdenken eine neue Tiefe und Lebendigkeit.

2. Von der „engen“ Frömmigkeit zur „weiten“ Spiritualität

In der neueren Theologie wurde das alte Wort Frömmigkeit, das nicht selten den Beigeschmack von weltfremd und abgehoben hatte, vom Spiritualitätsbegriff abgelöst. Vom lateinischen, griechischen bzw. hebräischen Ursprung her (spiritus-pneuma-ruach) verweist das Wort „Geist“, das nichts mit Intellekt (engl. mind) zu tun hat, zunächst unmittelbar auf die Schöpfungswirklichkeit jedes Geschöpfes, besonders des Menschen: Die Ruach Gottes macht den „Erdling“ (Adam) zu einem lebendigen Wesen und beseelt den ganzen Kosmos. In diesem Sinne ist Spiritualität gleichzusetzen mit dem Bewusstsein für das Leben in all seinen Formen, vor allem mit dem menschlichen Leben; einem Leben, das nicht aus sich selbst besteht, sondern das sich verdankt, wie es der letzte Psalmvers in der hebräischen Bibel treffend

ausdrückt: Alles, was atmet, lobe den Herrn! Halleluja (Ps 150,6). Wer in vollen (Atem-)Zügen dankbar zu leben vermag, fördert Spiritualität bei sich und anderen.

2.1 Dankbares Geschehenlassen im Atmen

Dankbares Geschehenlassen des Atmens,
hinhören auf den Atem, wie er kommt und geht,
sich körperlich-sinnlich durch und durch beatmen,
vom Atem durchdringen lassen,

ist eine der elementarsten spirituellen Grundübungen, die für jede Religionslehrerin und jeden Religionslehrer zur Grammatik der Spiritualität gehören sollten. Ob sich daran eine gegenstandslose Meditation, das Jesusgebet, der traditionelle Rosenkranz oder sonst eine Gebetspraxis oder eine der vielen Schulen des Atmens anschließt, wie wir sie aus dem Zen, dem Yoga, der kontemplativen Meditation, dem autogenen Training usw. kennen, ist zweitrangig. Wesentlich ist, dass das Atmen im Horizont des umfassenden Verdanktseins geschieht und nicht wiederum zur Leistung wird oder gar der Leistungssteigerung dienen soll.

Wenn uns der Atem, die Luft ausgeht, dann beeinträchtigt das unser ganzes Leben; bis dahin, dass wir „vom letzten Atemzug“ sprechen, wenn wir an das Sterben denken. Wer den letzten Atemzug getan hat, ist physisch tot. Atmen ist Leben, ist Lebendigkeit.

Wenn wir Spiritualität in einem christlichen Sinn fördern wollen, dann hat sie immer mit Leben zu tun. Spiritualität – so könnten wir sagen – ist jene Bewegung, die uns leben lässt, die uns im Leben hält; die uns nicht dem Tod, dem physischen oder dem seelischen Tod preisgibt. Deshalb können wir in einem sehr weiten Sinn sagen, dass jeder Mensch, der lebt, ganz gleich welcher Religion oder Weltanschauung er sich zugehörig fühlt, spirituell ist; Spiritualität ist ihre/seine Weise im Leben zu sein, zu atmen, das Leben zuzulassen. Wir können als dritte These also zusammenfassend sagen:

Die Ruach Gottes macht den „Erdling“ (Adam) zu einem lebendigen Wesen und beseelt den ganzen Kosmos. In diesem Sinne ist Spiritualität gleichzusetzen mit der Aufmerksamkeit auf das Leben und dem Bewusstsein für das Leben in all seinen Formen, vor allem das menschliche Leben; einem Leben, das nicht aus sich selbst besteht, sondern das sich verdankt, wie es der letzte Psalmvers der hebräischen Bibel treffend ausdrückt: Alles, was atmet, lobe den Herrn! Halleluja (Ps 150,6). Spiritualität fördern ist Leben in all seinen Ausprägungen und es vor todbringenden Systemen und Strukturen innerhalb und außerhalb von Kirchen und Religionsgemeinschaften zu schützen. Deshalb gehören Mystik und Politik untrennbar zusammen. Mystiker sind tief in der Spiritualität, also im Leben, verwurzelte Menschen, die

lebensverneinenden Systemen in der Regel unangenehm sind. Eine dankbare und gleichzeitig entschiedene Haltung dem Leben gegenüber ist Ausdruck tiefer Spiritualität über Religionsgrenzen hinweg.

2.2 Das Atmen und der Rosenkranz: Wie sich Nahes im Fernen erschließt

In meiner „Zen-Phase“ eröffnete sich mir der Zugang zum katholischen Rosenkranz, den ich als Theologiestudent belächelt hatte, über die Erfahrung des Seelenrosenkranzes in einer Dorfkirche: Ich kam aus einer strengen Schweigemeditation (Sesshin) direkt in die Dorfkirche, wo das Rosenkranzgebet bereits begonnen hatte. Als ich die Kirche betrat, konnte ich die gesprochenen Worte kaum verstehen. Was ich aber wahrnahm, war die Bewegung des Atems der betenden Gemeinschaft, die mit den Worten einherging. Mit einem Schlag wurde mir die Verbindung zwischen Zazen im Sesshin und dem „geleiterten“ Rosenkranz bewusst. Als Religionslehrer konnte ich dann siebzehnjährigen Schüler/n/innen in einer säkularen Schule, die den Rosenkranz überhaupt nicht mehr kannten, sondern nur die „Schnüre“ sammelten, zu denen die Uroma etwas murmelte, einen Zugang zu diesem Gebet erschließen, das sie – gerade ob der Fremdartigkeit in ihrem Lebenskontext – faszinierte: Wie in der Dorfkirche beteten die allesamt kirchenfernen Schüler/innen, um eine mit Kerzen beleuchtete Ikone herum sitzend, fasziniert und tief berührt den traditionellen Rosenkranz.

Es wäre selbstverständlich völlig verfehlt, einen solchen Kairos zur Norm von Religionsunterricht zu machen und das Rosenkranzbeten im Religionsunterricht einzuführen. Wohl aber ist von Religionslehrer/n/innen eine spirituelle Achtsamkeit gefordert, die – ohne Berührungsangst mit spirituellen Traditionen aus anderen Religionen – eine lebendige (d. h. nicht nur gelehrte, sondern praktizierte) Korrelation zu christlichen spirituellen Traditionen herzustellen vermag.

3. Der Geist weht, wo er will: Spiritualität durchbricht die Schullogik

Was bisher gesagt wurde, kann für die Spiritualität in den meisten Religionen, besonders aber für die abrahamitischen Religionen gelten. Die Spiritualität ist ja immer schon ein Religionen verbindendes Feld. In meiner Zen-Zeit hat mich immer beeindruckt, wie eine kleine spirituelle Schrift aus dem Mittelalter, die „Wolke des Nichtwissens“, nachweislich ohne direkten Kontakt zu spirituellen Meistern des Ostens, doch deren Schriften so nahe ist¹⁴. Es muss also ein spirituelles „Grundwasser“ zwischen Völkern, Kul-

¹⁴ Vgl. Jäger, Willigis (1983): *Kontemplation, Gottesbegegnung heute. D. Weg in d. Erfahrung nach Meister Eckehart u. d. „Wolke des Nichtwissens“*. 2. Aufl. Salzburg: Müller.

turen und Religionen geben, auf das man stoßen kann, wenn man nur tief genug gräbt.

Das biblische Verständnis von Spiritualität als Achtsamkeit auf das von Gott geschenkte Leben in jedem Geschöpf öffnet also das Gespräch mit spirituellen Traditionen anderer Religionen. Nicht von ungefähr haben nicht wenige Menschen aus den christlichen Traditionen den spirituellen Zugang zum eigenen Glauben und zu spezifischen spirituellen Formen der eigenen Kirche im (Um-)Weg über andere – vor allem fernöstliche – Traditionen gefunden, wie auch am Beispiel mit dem Rosenkranz sichtbar wurde.

Von Religionslehrer/n/innen ist also eine spirituelle Achtsamkeit und Kompetenz gefordert, die ohne Berührungsangst mit spirituellen Traditionen aus anderen Religionen eine lebendige (d. h. nicht nur theoretische sondern praktische) Korrelation zu christlich spirituellen Traditionen herzustellen vermag. Aus dem Gesagten kann als These gelten:

Spirituelle Traditionen unterschiedlicher Religionen sind in ihrer Tiefenerfahrung oft mehr miteinander verbunden, als wir es ahnen. Es scheint ein „spirituelles Grundwasser“ zu geben, das über Völker, Kulturen, Religionen und Zeiten hinweg fließt und das durch eine spirituelle Praxis mit Tiefgang angebohrt wird. Eigene spirituelle Traditionen vermitteln sich heute nicht selten auf Umwegen über fremde spirituelle Traditionen. Religionslehrer/innen müssen so ausgebildet und begleitet werden, dass einerseits die Berührungsängste mit anderen spirituellen Traditionen abgebaut oder wenigstens gemildert werden; gleichzeitig sollte die Korrelationsfähigkeit zwischen dem Fremden und dem Eigenen in der Spiritualität gefördert werden. „Wenn man weiß, was die eigenen Schätze sind, dann kann man sich in Freiheit und Gelassenheit den fremden zuwenden“ (F. Steffensky).

3.1 Im Fördern von Spiritualität begegnen wir Meister/n/innen

So wichtig beim Fördern von Spiritualität entsprechende (Frei-)Räume sind, die für das Zu-Sich-Kommen, Still-Werden, Auf-Den-Atem-Hören, Meditieren oder Beten öffnen können, wobei Wahrung der Freiheit des Menschen, gerade auch des ganz jungen, eine unerlässliche Bedingung ist, so sehr bedarf es auch Menschen, die in der spirituellen Begleitung kundig sind. Gott wirkt ja gerade auch durch sie.

In allen Religionen stoßen wir in der Begleitung von Menschen auf ihrem inneren Weg auf Meisterinnen und Meister der Spiritualität. Spirituelle Begleitung vollzieht sich also in der Regel in einer Art von Meisterlehre. Eine Meisterin oder ein Meister der Spiritualität ist mit ihrer/seiner ganzen Existenz in der jeweiligen spirituellen Praxis verwurzelt, dass sie/er ohne es zu beabsichtigen als Leitbild für andere auf der Suche nach ihrem spirituellen Weg wirkt. Meister/innen sind in hohem Maße authentisch. Echtheit fördert die Spiritualität.

Was können Meister/innen der Spiritualität und was kann man von ihnen und durch sie lernen? Meister/innen der Spiritualität leben aus einer tiefen und reichen eigenen Erfahrung, die immer mit einem Durchgang durch Angst- und Todeserfahrung verbunden ist. Sie begleiten auf fremden Wegen, ohne dass die Angst sie überwältigt. H. Halbfas schreibt im Buch „Der Sprung in den Brunnen“¹⁵ von der Angst der Brüder um das Leben des Jüngsten, der in den Brunnen hinunter gelassen werden will, so sehr ihn auch die Angst überwältigen mag: „So sehr ich auch schreien mag, zieht mich nicht hoch ...“. Meine Kollegin T. Peter hat ihre Dissertation zu Angst und Angst-erfahrung aus theologischer Sicht geschrieben. Sie hat dazu Texte über die Angst von Christine Lavant, einer deutschsprachigen Lyrikerin, mit Erfahrungen im Umgang mit der Angst zweier buddhistischer Gläubiger ins Gespräch gebracht. Der sprechende Titel der Arbeit bringt das, worum es beim Fördern von Spiritualität von Religionslehrer/n/innen zutiefst geht, gut auf den Punkt: „Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst“¹⁶. Authentische Spiritualität besteht weder darin, die Angst abzuschütteln, noch darin, das Gehen zu vermeiden. Krisen, Leid und Tod sind Feuerproben einer echten Spiritualität, denen gegenüber es kein Ausweichen gibt. Das geht bis zur Erfahrung, die ich vor einigen Jahren in der Begleitung meiner Mutter in einem längeren Sterbeprozess machen durfte, dass eine solche Begleitung zu einem spirituellen Ort werden kann. Spontan sagte ich zu jemandem, der mich einen Tag nach dem Tod meiner Mutter traf und auf die Erfahrung der letzten Wochen mit ihr angesprochen hatte: „Ich habe das Gefühl ich komme aus langen Exerzitien.“ Als weitere These kann also gelten:

Auf die Erfahrung von Meister/n/innen kann in der Förderung von Spiritualität auf Dauer nicht verzichtet werden. Krisen, Leid, Ungerechtigkeit, Tod sind Feuerproben für eine echte Spiritualität. Es geht weder darum in der Angst unterzugehen, noch ohne Angst zu gehen. Spiritualität ist gehen in der Angst.

3.2 Unterscheiden lernen

Wenn der Geist weht, wo er will, dann ist es manchmal nicht leicht zu unterscheiden, welche Spiritualität in das Leben und damit in die Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen hineinführt und welche in die Abhängigkeit, ja letztlich in den Tod. Das betrifft nicht nur Spiritualitäten außerhalb der Kirchen und des Christentums, sondern auch innerhalb. Auch innerhalb der christlichen Kirchen gibt es problematische Spiritualitäten. Auf einige typisch katholische Fehlentwicklungen in der Spiritualität sei kurz hingewiesen:

¹⁵ Halbfas, Hubertus (1996): Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetsschule. Düsseldorf: Patmos-Verlag.

¹⁶ Peter, Teresa (2006): Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst. Angsterfahrungen als Herausforderung an theologisches Denken, Reden und Handeln. Wien: Lit-Verlag.

3.2.1 (Kirchliche) Fehlentwicklungen in der Spiritualität

- Eine typisch kirchliche Fehlentwicklung in der Spiritualität besteht im Anspruch einer individualistischen Gebotsmoral, die sich bis in das geistliche Leben eines Menschen hinein auswirken kann. Eine solche Spiritualität wird dann vom Glauben genährt, dass Gott den Menschen wie eine Marionette in der Hand hält und an den Fäden willkürlich zieht, um ihn dorthin zu bewegen, wo er ihn haben will. Es kann zu einem Gottesverhältnis kommen, wie es Tilman Moser in seiner Gottesvergiftung provokant-eindrucksvoll schildert: „Aber weißt du, was das Schlimmste ist, das sie mir über dich erzählt haben? Es ist die tückisch ausgestreute Überzeugung, dass du alles hörst und alles siehst und auch die geheimen Gedanken erkennen kannst.“¹⁷ Auch E. Roth trifft mit seinem Gedicht in eine ähnliche Kerbe: „Ein Mensch, der recht sich überlegt, dass Gott ihn anschaut unentwegt, fühlt mit der Zeit in Herz und Magen ein ausgesprochenes Unbehagen und bittet schließlich Ihn voll Graun, nur fünf Minuten wegzuschauen. Er wolle unbewacht, allein inzwischen brav und artig sein. Doch Gott davon nicht überzeugt, ihn ewig unbeirrt beäugt.“¹⁸
- Eine andere Fehlentwicklung, die mit der moralisierenden Funktion der Religion zusammenhängt, ist die Abwertung von Liebe und Sexualität im spirituellen Zusammenhang¹⁹. Insbesondere die katholische Kirche ist in ihren Spiritualitätsformen vorrangig auf ehelose Lebensformen bezogen. Spiritualität hat dann mit Beziehungsabstinenz, mit Leibfeindlichkeit oder mit Ablehnung der Sexualität zu tun.
- Immer wieder wurde/wird in kirchlichen Bereichen mit Spiritualität eine problematische Abgeschiedenheit von der Welt verbunden. Spirituelle Menschen leben nach diesem Bild wie unter einem Glassturz und ein solch abgeschiedenes Leben wird dann zum Ideal.
- Die Kehrseite der Enthaltungs- und Einsamkeitsspiritualität ist die Spiritualität, die den Event braucht. Alles, was unmittelbares Erleben schafft, ist gefragt: Das kann ein Rockkonzert ebenso sein wie ein Papstbesuch. Auch in den Kirchen breitet sich eine Spiritualitätseventkultur aus, die nahe an die Wellness-Bewegung herankommt.

Religionslehrer/innen sollten mit den Fehlformen christlich-kirchlicher Spiritualität in einer offenen Weise konfrontiert werden. Gerade im Kontext von Schule und Religionsunterricht ist eine konstruktive Begleitung von Schüler/n/innen, die an solchen Fehlformen leiden, eine Herausforderung auf die vorbereitet werden muss.

17 Moser, Tilmann (2005): Gottesvergiftung. [13. Dr.]. Frankfurt (Main): Suhrkamp, S. 13.

18 Roth, Eugen (1983): Sämtliche Menschen. München: Hanser, S. 28.

19 Vgl. Scharer, Matthias (2003): Sich nicht aus dem Herzen verlieren. Von der spirituellen Kraft der Beziehung. München: Kösel.

3.2.2 *Der biblische Realismus als Kriterium „gesunder“ Spiritualität*

Die Gültigkeit von Spiritualitäten kann man u. a. an ihrem Realismus dem Leben gegenüber mit all seinen Brüchen erkennen. Der biblische Realismus kennt spirituelles Lernen auf Vorrat, wie das im Buch Kohelet anklingt:

Denk an deinen Schöpfer in deinen frühen Jahren,
ehe die Tage der Krankheit kommen und die Jahre dich erreichen,
von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht!,
ehe Sonne und Licht und Mond und Sterne erlöschen
und auch nach dem Regen wieder die Wolken aufziehen:
am Tag, da die Wächter des Hauses zittern,
die starken Männer sich krümmen,
die Müllerinnen ihre Arbeit einstellen, weil sie zu wenige sind,
es dunkel wird bei den Frauen, die aus den Fenstern blicken,
und das Tor zur Straße verschlossen wird;
wenn das Geräusch der Mühle verstummt,
steht man auf beim Zwitschern der Vögel,
doch die Töne des Lieds verklingen;
selbst vor der Anhöhe fürchtet man sich und vor den Schrecken am Weg;
der Mandelbaum blüht,
die Heuschrecke schleppt sich dahin,
die Frucht der Kaper platzt,
doch ein Mensch geht zu seinem ewigen Haus,
und die Klagenden ziehen durch die Straßen –
ja, ehe die Silberschnur zerreißt,
die goldene Schale bricht,
der Krug an der Quelle zerschmettert wird,
das Rad zerbrochen in die Grube fällt,
der Staub auf die Erde zurückfällt als das, was er war,
und der Atem zu Gott zurückkehrt,
der ihn gegeben hat.

Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, das ist alles Windhauch.
(Koh 12, 1–8)

Einem solchen Realismus dem Leben und dem Sterben gegenüber, der spirituelle Menschen in der Regel auszeichnet, stehen die verführerischen Sehnsüchte einer postmodernen Spiritualität, die den Markt der Spiritualitäten – um an den Anfang meiner Ausführungen zurückzukommen – beherrscht. Während früher die Vertröstung auf ein besseres Jenseits das Problem des christlichen Glaubens darstellte, sind die neuen, säkularen Religionen und Spiritualitäten auf religiöse Unmittelbarkeit ausgerichtet. Das unmittelbare religiöse Erleben, das möglichst angenehm und ganzheitlich sein sollte, wird zum fast ausschließlichen Kriterium für die Gültigkeit und Wahrheit von Religion und Spiritualität. Was ich nicht möglichst „wohlig warm“ erfahren

habe, was nicht unmittelbar in meinem Leben hier und jetzt erfahrbar ist, gilt nicht. Bei zunehmend mehr Menschen besteht ein Bedürfnis nach Einheit und Verschmelzung, wenn es um das Göttliche geht. Nicht mehr der bleibend fremde und andere Gott, der dem Menschen gegenübersteht, wird spirituell gesucht, sondern der nahe, beziehungsreiche, erfahrbare, berührbare, mit dem ich verschmelzen kann. In den postmodernen spirituellen Wegen wird eine Einheit mit dem Übersinnlichen angestrebt, eine Verschmelzung mit der Transzendenz.

3.2.3 *Der nahe und der ferne Gott*

Wie kommen wir also zu Unterscheidungen? Wenn wir in die Bibel blicken, finden wir beides: Den „Gott mit uns“, der den Schrei der Sklaven in Ägypten und damit den Schrei jedes unterdrückten Volkes und Menschen hört (vgl. Ex 3,7–9). Der „Ich-bin-Da“, der in Jesus als unser Bruder, Mensch unter Menschen geworden ist.

Es gilt der Philipperhymnus als Grundbekenntnis der frühen Christengemeinde zum „nahen“ Gott:

Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,
sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen
gleich. Sein Leben war das eines Menschen,
er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am
Kreuz.

Darum hat Gott ihn über alle erhöht und ihm den Namen verliehen,
der größer ist als alle Namen,
damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen
vor dem Namen Jesu

und jeder Mund bekennt: „Jesus Christus ist der Herr“ zur Ehre Gottes
des Vaters. (Phil 2, 6–11)

Sein Kommen wird mit dem vorletzten Vers der griechischen Bibel aus der Offenbarung des Johannes in den unterschiedlichen Traditionen des Jesusgebetes, die allesamt mit dem Atmen verbunden sind, immer wieder herbeigerufen:

Komm, Herr Jesus (Offenbarung 22, 20b).

Für M. Buber sind die menschlichen Ich-Du-Beziehungen in die Gottesbeziehung hineingenommen: „Gott nimmt – so dürfen wir nun sagen – seine Absolutheit in die Beziehung mit auf, in die er zum Menschen tritt. Der Mensch, der sich ihm zuwendet, braucht sich daher von keiner anderen Ich-Du-Beziehung abzuwenden: rechtmäßig bringt es sie alle ihm zu und lässt sie sich ‚in Gottes Angesicht‘ verklären.“²⁰ Eine solche Ich-Du-Beziehung

20 Buber, Martin (1983): Ich und Du. 11. Aufl. Heidelberg: Lambert Schneider, S. 159.

hat eine radikale Hinwendung zu einer Spiritualität des Alltags zur Folge: „Man muss sich überhaupt davor hüten, das Gespräch mit Gott, das Gespräch, von dem ich in diesem Buch und in fast allen, die darauf folgten, zu reden hatte, als etwas lediglich neben oder über dem Alltag sich Begebendes zu verstehen. Gottes Sprache an die Menschen durchdringt das Geschehen in eines jeden von uns eigenem Leben und alles Geschehen in der Welt um uns her, alles Biographische und alles Geschichtliche, und macht es für dich und mich zu Weisung, zu Forderung. ... Wir meinen gar oft, es sei nichts zu vernehmen, und haben uns doch vorlängst selber Wachs in die Ohren gesteckt.“²¹

Was in gängigen Spiritualitäten aber kaum anzutreffen ist, das ist das Bewusstsein für den fremden und anderen Gott, der Geheimnis ist und bleibt. Es ist der Gott der Klagepsalmen, den Jesus selbst in seinem Todesschrei auf den Lippen hat:

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage?

Mein Gott ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort; ich rufe bei Nacht und finde doch keine Ruhe. (Ps 22, 1–3)

Zur menschlichen Gotteserfahrung im Kontext des christlichen Glaubens gehört nicht nur die Gottesnähe sondern auch das Schweigen Gottes; die bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch; Gott als das letzte Geheimnis.

Auch die Mystiker kennen das Einssein mit Gott nicht von vorneherein. Erst im Durchgehen durch die dunkle Nacht, wie Johannes vom Kreuz es nennt, erst im Wandel des Menschen durch viele Tode hindurch, wird etwas vom endgültigen Geheimnis Gottes erahnbar. Das aber nicht in einer Verschmelzung des Menschen mit dem Göttlichen, sondern als Licht, als Freude, als Leben in Gott.

So kann als letzte Einsicht gelten:

Religionslehrer/innen sollten mit einer Weise der Spiritualität bekannt und vertraut werden, welche die Weite der christlichen Gottesauffassung umfasst; dazu gehören auf jeden Fall das Wissen um die erfahrbare Nähe Gottes und um die Gottferne, ja dem Schweigen Gottes in der „dunklen Nacht“.

21 Buber (1983), S. 160.