

HOCHSCHULE MAGDEBURG-STENDAL

Fachbereich Angewandte Humanwissenschaften
Studiengang Rehabilitationspsychologie M. Sc.

Masterthesis

zur Erlangung des akademischen Grades
Master of Science

„Im Gespräch mit Gott“

Eine Interviewstudie zur Funktion von Gebeten
in ausgewählten Religionen

vorgelegt von

Alexandra Sube

Geburtsdatum und -ort: 04.09.1988 in Dessau

Matrikelnummer: 20103070

Kontakt: ebus49@gmail.com, Handy: 0179-3758279

Anschrift: Leipziger Straße 88, 06766 Bitterfeld-Wolfen

Erstgutachter: Herr Prof. Dr. Günter Mey

Zweitgutachter: Herr Prof. Dr. Michael Kraus

„Wer betet, fragt nach der Wahrheit. Wer betet, sucht die Wahrheit in der Begegnung mit dem, was er ‚Gott‘, ‚das Heilige‘, ‚das Ewige‘ oder ‚Transzendente‘ nennt. Wer betet, sucht eine Grenze zu überschreiten.“

(Brigitte Müller, 2008, S.7)

Inhaltsverzeichnis

Eidesstattliche Erklärung	6
Abkürzungsverzeichnis.....	8
Zusammenfassung.....	9
Einleitung.....	11

Kapitel I

1 Theoretischer Hintergrund	14
1.1 Begriffsbestimmung	14
1.1.1 Religion	14
1.1.2 Religiosität.....	16
1.1.3 Spiritualität	16
1.1.4 Gebet	17
1.1.5 Meditation	19
1.2 Darstellung der Weltreligionen.....	20
1.2.1 Verteilung der Weltreligionen.....	20
1.2.1.1 Weltweit	20
1.2.1.2 Deutschlandweit.....	21
1.2.2 Das Christentum	22
1.2.2.1 Allgemeine Charakteristika des Christentums	22
1.2.2.2 Römisch-Katholische Kirche.....	23
1.2.2.3 Evangelische Kirche in Deutschland.....	24
1.2.3 Der Islam	25
1.2.4 Der Hinduismus.....	28
1.2.4.1 Allgemeine Charakteristika des Hinduismus	28
1.2.4.2 ISKCON (Hare-Krischna-Bewegung)	30
1.2.5 Der Buddhismus	31
1.2.5.1 Allgemeine Charakteristika des Buddhismus.....	31
1.2.5.2 Einordnung in die Transpersonale Psychologie	34
1.2.5.3 (Rinzai-)Zen-Buddhismus.....	35
1.2.6 Das Judentum.....	35
1.2.6.1 Allgemeine Charakteristika des Judentums	35
1.2.6.2 Das Reformjudentum	39
1.3 Religionspsychologie	40
1.3.1 Entwicklung der Religionspsychologie	40
1.3.2 Wissenschaftliche Einordnung der Religionspsychologie	40

1.3.3	Gegenstand und Ziele der Religionspsychologie	43
1.3.4	Methodisches Vorgehen in der Religionspsychologie	43
1.4	Historische Grundlagen	45
1.4.1	Auffassung religiösen Ursprungs in der Psychologie	46
1.4.2	Religiöse Vorstellungen der Naturvölker und Antike	46
1.4.3	Bedeutungswandel der Religion und des Gebetsmotivs	48
1.5	Funktion der Religion	49
1.5.1	Wandel der gesellschaftlichen Funktion.....	49
1.5.2	Reflexive Funktion.....	52
1.5.3	Lebensgeschichtlich-ordnende Funktion	53
1.5.4	Copingfunktion.....	54
1.5.5	Fazit	55
1.6	Religiosität als sozialisatorischer Akt	56
1.6.1	Kulturpsychologie der religiösen Entwicklung	56
1.6.2	Ausgewählte Beiträge religiöser Entwicklung bis hin zum Erwachsenenalter und Alter	57
1.6.3	Entwicklung religiöser Glaubensüberzeugungen	59
1.7	Einfluss religiöser Rituale auf die Lebensgestaltung	61
1.7.1	Strukturierung des Lebensverlaufes	61
1.7.2	Religiöses Gefühlserleben	62
1.7.3	Das Gebet	63
2	Empirische Befunde	66
2.1	Stand der Forschung.....	66
2.2	Ausgewählte empirische Untersuchungen zum Gebet	69
2.3	Fazit	73
3	Forschungsfragestellung und Gegenstand der Arbeit	76
 <u>Kapitel II:</u>		
4	Qualitative Forschungsmethodik.....	78
4.1	Qualitative Forschung.....	78
4.1.1	Begründung für qualitatives Forschungsvorgehen	78
4.1.2	Merkmale qualitativer Forschung.....	80
4.1.3	Projektwerkstatt qualitativen Arbeitens	82
4.2	Vorbereitung des Forschungsvorhabens.....	83
4.2.1	Forschungsethische Aspekte	83
4.2.2	Gütekriterien	85

4.2.3 Das Problemzentrierte Interview	87
4.2.4 Konstruktion des Leitfadens.....	89
4.2.5 Inhaltliche Beschreibung des Leitfadens.....	90
4.3 Erhebung und Verarbeitung des Datenmaterials	92
4.3.1 Akquise der Interviewpartner	92
4.3.2 Beschreibung der Klientel	94
4.3.3 Durchführung der Interviews	95
4.3.4 Erläuterung des Transkriptionsverfahrens	97
4.4 Auswertung des Datenmaterials	98
4.4.1 Anwendung qualitativer Inhaltsanalyse	98
4.4.2 Vorgehensweise bei der Kategorienbildung.....	100
4.4.3 Beschreibung des Kategoriensystems	102

Kapitel III:

5	Ergebnisdarstellung	107
	5.1 Frau Antje König.....	107
	5.2 Frau Tina Eschbach.....	114
	5.3 Frau Zola Guambo.....	122
	5.4 Herr Thomas Sengner	128
	5.5 Herr Gustav Dahmann.....	139
	5.6 Frau Julia Blum.....	141
6	Vergleichende Ergebnisdarstellung.....	149
	6.1 Gebetsverhalten im biografischen Kontext	149
	6.2 Gebetsgestaltung.....	151
	6.3 Facetten gemeinschaftlichen Betens	154
	6.4 Religionsübergreifende Funktionsaspekte des Gebets	156
	6.5 Fazit	161
7	Diskussion der Ergebnisse	162
	7.1 Theoretische Reflexion.....	162
	7.2 Methodische Reflexion	165
	7.3 Praktische Relevanz.....	168
	7.4 Ausblick	170
8	Literaturverzeichnis	171
9	Abbildungsverzeichnis.....	183
10	Tabellenverzeichnis.....	184
11	Anhangsverzeichnis.....	185

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, Alexandra Sube, die vorliegende Masterthesis selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle Ausführungen, die anderen Schriften im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen wurden, sind als solche mittels Literaturangaben gekennzeichnet. Die Arbeit wurde bisher nicht der Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nie veröffentlicht.

Ort, Datum

Unterschrift

Anmerkung zur sprachlichen Gleichstellung

Personen- und Funktionsbezeichnungen gelten in der vorliegenden Arbeit, wenn nicht anders bezeichnet, jeweils in der entsprechenden maskulinen und/oder femininen Schreibweise. Im Falle, dass Nomen oder Pronomen ausschließlich in maskuliner oder femininer Schreibweise aufgeführt sind, ist die jeweils andere Form inhaltlich selbstverständlich berücksichtigt. Mit der gewählten Schreibweise sollen keine Diskriminierungen hervorgerufen werden, sondern sie dient ausschließlich einer besseren Übersichtlichkeit, um den Lesefluss nicht zu stören.

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich meinen Dank zum Ausdruck bringen an alle, die mich in meinem Forschungsvorhaben unterstützt haben.

Durch das Studium an der Hochschule Magdeburg-Stendal wurde mir die Chance geboten mein Interesse an den Religionen neu zu entdecken und meine Kenntnisse, was Zusammenhänge zwischen Religionen, Kulturen und Geschichte betrifft, zu vertiefen, wofür ich sehr dankbar bin! Wenn ich einen anderen Lebensweg gewählt hätte oder vielmehr eine andere Hochschule, bin ich überzeugt davon, dass mir das in dieser Form nicht offen gestanden hätte!

Dank der Offenheit und guten Zusammenarbeit der Mitglieder der Projektwerkstatt des Sommersemesters 2015 und des leitenden Professors Herr Dr. Günter Mey konnte ich mein Forschungsinteresse hinsichtlich der psychologischen Untersuchung von Gebeten entfalten und in die Tat umsetzen.

Weiterhin möchte ich allen meinen Interviewpartnern für die Bereitschaft zur Teilnahme an dieser qualitativen Studie, für das entgegengebrachte Vertrauen und das Interesse an meiner Arbeit danken. Vielen Dank an alle 21 Interviewpartner, die den verschiedensten Religionen und Konfessionen innerhalb unserer wunderbar vielfältigen religiösen Landschaft in Deutschland angehören - Ihr habt das alles erst ermöglicht!

Ich danke meinem Freund und meinen Eltern, die viel Verständnis und moralische Unterstützung während dieser Zeit für mich aufbrachten und mir immer wieder zum Ausdruck brachten, wie stolz sie auf mich sind!

Danke auch an alle anderen Freunde und Verwandte, die sich für den Stand meiner Masterarbeit interessiert haben und mich durch kontinuierliches Nachfragen zur Weiterarbeit motiviert haben!

*Vielen Dank,
Eure Alexandra Sube!*

Abkürzungsverzeichnis

Abb.	=	Abbildung
bspw.	=	beispielsweise
bzw.	=	beziehungsweise
ca.	=	circa
d. h.	=	das heißt
EKD	=	Evangelische Kirche in Deutschland
etc.	=	et cetera
f.	=	folgende (Seiten)
gest.	=	gestorben
Jhd.	=	Jahrhundert
Mrd.	=	Milliarde(n)
Mio.	=	Million(en)
n. Chr.	=	nach Christus (Zeitrechnung)
n. d.	=	nicht datiert
PW	=	Projektwerkstatt
s.	=	siehe
S.	=	Seite
sog.	=	sogenannte/n/s
Tab.	=	Tabelle
o. ä.	=	oder ähnliches
u. a.	=	unter anderem
usw.	=	und so weiter
v. d. Z.	=	vor der Zeitrechnung (Zeitangabe des Judentums)
v. Chr.	=	vor Christus (Zeitrechnung)
z. B.	=	zum Beispiel
zit. n.	=	zitiert nach
z. T.	=	zum Teil

Zusammenfassung

Theoretischer Hintergrund

Die Religionspsychologie erforscht die wechselseitigen Auswirkungen der Religion und den Menschen (Vergote, 1992, S.13), einschließlich der religiösen Empfindungen, Vorstellungen und Handlungen (Heine, 2005, S.68). Die religionspsychologische Forschung in Deutschland ist bisher weniger etabliert als andere psychologische Disziplinen (Popp-Baier, 2010). Ein Teilbereich in dem Forschungsbedarf besteht, sind die Gebete, welche die Grundform aller Glaubensriten bilden (Straube, 2005, S.101; Plaum, 1992). Beten ist ein kommunikativer, kulturübergreifender Ausdruck der Religiosität und Spiritualität (Pfeifer, 2014, S.194), der in Entwicklungs- und Sozialisationsprozesse eingebettet ist.

Fragestellung

Die Forschungsfrage zielt auf die Exploration einer religionsübergreifenden Funktion von Gebeten in den verschiedenen Weltreligionen ab. Dabei rücken die religiöse Entwicklung im biografischen Kontext, die Gebetsgestaltung, die religionspezifischen Funktionsaspekte des Gebets und die Facetten des gemeinschaftlichen Betens in den Fokus der Betrachtungen.

Methode und Interviewpartner

Insgesamt wurden mit einer heterogenen Gruppe von Gläubigen aus fünf Weltreligionen 21 problemzentrierte Interviews nach Witzel (2000) geführt. Der Gesprächsleitfaden wurde nach dem SPSS-Prinzip konstruiert (Helfferrich, 2009). Das Transkribieren des Datenmaterials erfolgte mit dem Programm „f4“ (Dresing & Pehl, 2013). Bei sechs der Interviews erfolgte die Auswertung mit der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2015).

Ergebnisse

Das Gebetsverhalten im biografischen Kontext entwickelt sich in Form von Modelllernen, einerseits unter dem Einfluss der primären Bezugspersonen und andererseits durch Personen des religiösen Umfeldes. Das Gebetsmotiv ist im anfänglichen Entwicklungsstadium durch Unsicherheit, Überforderung und Ängste geprägt. Traditionelle, strukturierte Gebete verhelfen durch einen kontinuierlichen Übungsprozess zur praktischen Sicherheit. Die Festigung der Gebetspraxis ist charakterisiert durch die zunehmende Ausführung freier Gebete. Die Gebetsgestaltung ist auf die Kommunikation mit transzendenten Wesen ausgerichtet sowie u. a. an materielle Objekte gekoppelt, die eine Metapher für sehnsüchtige Eigenschaften symbolisieren. Die musikalische Gebetsgestaltung trägt zum ganzheitlichen Beten bei, indem der Körper mithilfe rhythmischer Melodien einbezogen wird. Das Gebet besitzt einen hohen sozialen Charakter, der zur Stärkung des Gemeinschaftsgefühls beiträgt. Es sollen sechs der religionsübergreifenden Funktionsaspekte zusammengefasst werden: (1) Das Gebet ist ein

orientierungsgebendes Ritual, das Sicherheit und Stabilität für die Strukturierung des Alltags bietet. (2) Das Fürbittengebet dient dazu, konkrete Wünsche und Hoffnungen an Gott heranzutragen. (3) Durch regelmäßiges Beten kommt es zur Förderung von Dank und Wertschätzung sowie dem Bewusstsein, gegebene Lebensumstände nicht als selbstverständlich anzunehmen. (4) Das Gebet beeinflusst die Lebensqualität positiv, indem es in Stresssituationen als Ressource dient, zur Emotionsregulation beiträgt und Erleichterung im Alltag schafft. (5) Die religiöse Bewältigung zeichnet sich durch die Zufluchtssuche bei Gott, religiösen Optimismus, Trauer- und Verlustbewältigung, Ressource bei Zweifeln und der Akzeptanz der Vergangenheit durch Fokussierung auf die Gegenwart aus. (6) Aufgrund der stetigen Gebetspraxis kommt es zu regelmäßigen und bewussten Selbstreflexionen, was den Anreiz für Verhaltensänderungen gibt.

Diskussion

Der Fokus der interreligiösen Interviewstudie liegt auf der Erfassung des subjektiven Gebeterlebens. Aufgrund des geringen Stichprobenumfangs können keine generalisierten Aussagen getroffen werden. Bezugnehmend auf die Durchführung der Studie, ist die Auseinandersetzung mit der eigenen Konfession unerlässlich, da persönliche Überzeugungen in die Wahrnehmung des Untersuchungsgegenstandes einfließen (Vergote, 1992, S.15). Die Fundierung des theoretischen Hintergrundes wurde gezielt auf kultur- und entwicklungspsychologische Theorien gelegt (Allolio-Näcke, 2013), da diese die Entstehung religiöser Überzeugungen zielführend für die Exploration der Gebetsentwicklung beschreiben. Insgesamt können die unter Kapitel I herangezogenen Aussagen zum religiösen Coping von Unterrainer (2010) und Kremer (2001) bestätigt werden. Das religiöse Coping dient zur Relativierung von Problemen durch die Hinwendung zu Gott und hat die bewusste Auseinandersetzung mit negativen Erfahrungen zur Folge. Darin wird eine gesundheitsfördernde Einstellung erkennbar, die darauf schließen lässt, dass sich die Wahrscheinlichkeit für psychische Belastungen verringert. In Bezug auf die psychotherapeutische Praxis ist die Exploration des subjektiven Glaubenserlebens relevant, da der Einbezug religiöser Elemente in den therapeutischen Prozess den Behandlungserfolg verbessern kann (Kremer, 2001; Moosbrugger & Zwingmann, 2004). Daher sollte die Religionspsychologie ihren Kompetenzbereich hinsichtlich einer psychohygienisch-therapeutischen Grundausrichtung erweitern (Grom, 2007, S.14).

Schlüsselwörter

Religion – Religiosität – Gebet – Religionspsychologie – religiöses Coping – Christentum – Islam – Hinduismus – Buddhismus – Judentum – Qualitative Forschung

Einleitung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren Wissenschaftler der Ansicht, dass die Religion von der Moderne überholt ist. Die damit im Zusammenhang stehende These, dass die Wissenschaft die Religion in ihrer Funktion ersetzt, konnte durch das postmoderne Denken und die wiederkehrende Hinwendung zur Religion widerlegt werden. Religiöse Themen gewinnen in wissenschaftlichen Bereichen in den führenden westlichen Ländern wieder zunehmend an Bedeutung und rücken in den Fokus der empirischen Forschung (Koslowski, 1985, S.2-4).

Im Laufe der Menschheitsgeschichte entstanden zahlreiche religiöse Strömungen. Die vorliegende Masterthesis bezieht sich auf fünf der großen Religionen unserer Erde: das Christentum, der Islam, der Hinduismus, der Buddhismus und das Judentum. Diese können aufgrund ihrer geografischen Verbreitung, ihrer Anhängerzahl und ihrer uralten Traditionen als Weltreligionen bezeichnet werden. Sie vereint der Glaube an überirdische Kräfte und damit verbundene Heilige Schriften und Orte (Atlas der Weltreligionen, 2005; Hutter, 2005). Trotz zunehmender Säkularisierung und gelockertem Frömmigkeitserleben, ist die Religiosität heutzutage ein bedeutender Faktor im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft (Grom, 2007, S.11). Schmitz (1992) bezeichnet die Religiosität als eines der Grundbedürfnisse des Menschen, die weitreichende Folgen für die physische und psychische Gesundheit besitzt (Schmitz, 1992, S.131-137). Der damit verbundene Glaube an das Göttliche ist ein existentielles Phänomen, das durch die religiöse Entwicklung unmittelbar mit der Gewissensbildung und Selbstreflexion in Verbindung steht (Mahler, 2009, S.169). Religiosität kann daher als ein sehr komplexes Phänomen mit individuellem Charakter bezeichnet werden (Popp-Baier, 2008). Diese Individualität wird u. a. durch das Gebet zum Ausdruck gebracht. Dieses gehört als festes Ritual in das Leben eines Gläubigen und strukturiert die Alltagsgestaltung (Ebertz, 1995, S.156). Der Vollzug der Gebetshandlung besteht aus einer Abfolge von körperlichen Gesten, Ritualen, Musik, Rezitationen oder Predigten im Zusammenhang mit der Besetzung von liturgischen Rollen (Müller, 2008, S.13). Das Gebet ist ein gemeinsamer Teilaspekt religiöser Praxis, auch wenn den verschiedenen Religionen unterschiedliche Konzeptionen zu Grunde liegen (Müller, 2008, S.6). Zudem gehört das Beten zu den ältesten Versuchen der Menschheit, Krankheiten zu beeinflussen und abzuwenden. Multivariate Analysen beschäftigen sich mit dem Einfluss von Gebeten auf den klinischen Verlauf gesundheitsbeeinträchtigter Menschen. Die Ergebnisse zeigen, dass Beten einen positiven Einfluss auf die Gesundheit haben kann (Walach, 2006, S.792). Gebete besitzen demzufolge vielfältige Funktionsaspekte, die von unterschiedlichen Bezugswissenschaften empirisch untersucht werden können. In der vorliegenden Arbeit wird das Gebet als ein religionsübergreifendes Phänomen dargestellt. Es wird in Erfahrung gebracht, wie Gebetshandlungen von Gläubigen vor dem Hintergrund ihrer Religion gestaltet werden und welche Funktion sie für die Interviewten besitzen. Insgesamt wird der Frage nachgegangen,

welche Gemeinsamkeiten sich hinsichtlich des funktionalen Gebetsverhaltens in den verschiedenen Weltreligionen feststellen lassen.

Insgesamt ist die Interviewstudie in den Bereich der Religionspsychologie einzuordnen. Teile der Arbeit gehören zum Wissenschaftsbereich der Kulturpsychologie. Diese Betrachtungsweise bietet den Vorteil, dass die Befragten mit der Ausführung ihrer Gebetspraxis in einem religiösen, kulturellen sowie sozialisatorischen Kontext analysiert werden können, was sowohl die intensive Darstellung der Einzelfälle erlaubt als auch die religionsübergreifende Betrachtung der Gebetsfunktion unter Einbezug kultureller und religiöser Traditionen.

Mit der vorliegenden Arbeit soll zum psychologischen Verständnis von Gebeten aus Sicht unterschiedlicher Religionen beigetragen werden. Ich selbst gehöre dem evangelischen Christentum an. Mein Interesse für die Funktion von Gebeten liegt darin begründet, dass ich im Verlauf meines Lebens entdeckt habe, dass Gebete mir helfen, schwierige Situationen zu meistern, mir Hoffnung schenken und positive Emotionen in Zeiten der Dankbarkeit verstärken. Dies führte mich zu der Überlegung, dass es anderen Gläubigen genauso ergehen könnte. Ein weiteres Anliegen ist, die Ansicht vieler Menschen, die eigene Religion unterscheide sich von anderen dadurch, dass diese in irgendeiner Weise falsch oder irrsinnig seien, zu überdenken (Tiedemann, 2012, S.51-52). Wie Tiedemann (2012) darstellt, kann ein religiöser Mensch in seinen eigenen Überzeugungen nur dann ernst genommen werden, wenn er auch andere Religionen respektiert. Diese Überlegungen gaben den Anstoß zur religionsübergreifenden Erforschung des Gebetes. Da die Bedeutung des Glaubens für das Leben der Menschen aufgrund gesellschaftlicher, politischer, sozialer und persönlicher Faktoren sehr vielfältig sein kann, beschloss ich im Rahmen dieser Masterthesis eine qualitative Interviewstudie mit der entsprechenden Forschungsfrage durchzuführen.

Die Arbeit gliedert sich insgesamt in drei Teile. Im Kapitel I wird ein umfassender Überblick über zentrale Begriffe geliefert und anschließend anhand statistischer Daten eine Aufstellung über die Verteilung der Religionen unserer Welt gegeben. Im Anschluss werden die Religionen hinsichtlich ihrer Geschichte, Charakteristika und Rituale einschließlich der spezifischen Gebetspraxis ausführlich dargestellt. Darauf folgend wird die Masterthesis anhand der Entstehungsgeschichte der Religionspsychologie sowie deren methodischen Verständnisses in den wissenschaftlichen Kontext eingeordnet. Zudem erfolgt eine historische Betrachtung des Gebetsmotivs unter Berücksichtigung psychologischer Erkenntnisse hinsichtlich des Bedeutungswandels der Religiosität in unterschiedlichen Epochen. Um ein Verständnis für die Tiefe der Gebetsfunktion zu erhalten, wird die globale Betrachtung ausgewählter Funktionen der Religion hinzugefügt. Der komplexe Untersuchungsgegenstand erfordert eine Einbettung in entwicklungs- und kulturpsychologische Theorien sowie sozialisatorische Aspekte der Religiosität, um zu verdeutlichen, wie sich die Religiosität in verschiedenen Lebensspannen unter bestimmten Voraussetzungen entwickeln kann. Außerdem wird der Einfluss religiöser

Rituale auf die Strukturierung des Lebensverlaufes, des religiösen Gefühlserlebens sowie auf das Gebet selbst betrachtet, was eine optimale Überleitung zum Forschungsstand bietet. Die Darlegung des religionspsychologischen Forschungsstandes in Deutschland und den USA erfolgt unter Berücksichtigung namhafter Religionspsychologen. Mithilfe ausgewählter empirischer Studien wird ein Einblick in die wissenschaftliche Betrachtung der Religiosität und der Gebetshandlung im qualitativen sowie quantitativen Forschungsbereich gegeben. Zur Überleitung der Forschungsfragestellung dient ein persönliches Fazit, welches die Notwendigkeit des Forschungsvorhabens begründet.

Das zweite Kapitel befasst sich mit dem methodischen Vorgehen. Diesbezüglich werden Aspekte zur qualitativen Forschungslogik erläutert. Daran anschließend wird unter Darstellung forschungsethischer Aspekte sowie der Gütekriterien, der Interviewform und der Leitfadenskonstruktion die vorbereitenden Schritte zum Vorhaben erläutert. Die Erhebung und Verarbeitung des Datenmaterials erfolgt unter Erklärung der Akquise, der Beschreibung der Klientel, die Durchführung der Interviews und die Erläuterung der Transkription. Das Kapitel endet mit Erklärungen zur Auswertung des Datenmaterials unter Anwendung der qualitativen Inhaltsanalyse und zur Vorgehensweise des zu Grunde liegenden Kategoriensystems.

Abschließend werden im dritten Kapitel die Ergebnisse der Einzelfalldarstellungen dargelegt, um die Aussagen der Befragten zunächst in den Hintergrund ihrer jeweiligen Religion einordnen zu können. Schließlich werden diese Informationen in einem Vergleich zusammengefasst, der zur Beantwortung der Forschungsfrage dienen soll. Im Diskussionsteil werden die Ergebnisse in Relation zum theoretischen Hintergrundwissen gesetzt und diskutiert. Zudem wird das Forschungserleben in Bezug auf den methodischen Teil reflektiert. Außerdem werden Anregungen zur praktischen Relevanz gegeben.

KAPITEL I:

1 Theoretischer Hintergrund

1.1 Begriffsbestimmung

Wissenschaftstheoretisch wird sich dem Forschungsgegenstand auf der begrifflichen und methodologischen Ebene genähert. Hierzu werden die wesentlichen Leitbegriffe der Interviewstudie anhand verschiedener Autoren aus unterschiedlichen empirischen Disziplinen betrachtet. Dies soll zu einem grundlegenden Verständnis der theoretischen Bezugspunkte selbst sowie zum Verhältnis der verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven untereinander beitragen.

1.1.1 Religion

Zuerst wird sich der sprachwissenschaftlichen Herkunft zugewendet. Religion leitet sich von lateinischen Grundwörtern ab. Zum einen von *religio*, was zu Deutsch so viel wie Fromme Scheu, Gewissenhaftigkeit oder Gottesfurcht bedeutet. Zum anderen lässt sich der Begriff auf die inhaltliche Bedeutung von *religare* zurückführen, was mit der Rückbindung des Menschen an das Wesen Gottes übersetzt wird (Unterrainer, 2010, S.16). Im römischen Kontext wiederum stellt *religio* keinen Sammelbegriff dar, sondern es handelt sich um eine Kombination mehrerer Begrifflichkeiten, die das semantische Feld unseres modernen Religionsverständnisses abdecken. Dies schließt bspw. die weitestgehend unpopulären Begriffe *pietas* oder *fides* ein, die eine ebenso zentrale Bedeutung wie *religio* besitzen. *Pietas* steht im Zusammenhang mit der Kardinaltugend *iustitia* und symbolisiert Gerechtigkeit gegenüber den Göttern. Der Glaube rückt somit in ein politisch soziales Ordnungsgefüge (Hildebrandt & Brocker, 2008, S.12-14).

Weiterhin kann Religion auf theoretischer Ebene durch verschiedene Betrachtungsweisen charakterisiert werden. Utsch (2014) beschäftigt sich mit dem *substanziellen* Begriff, der die Religion ihrem Wesen nach betrachtet. Bezugspunkt ist hier das Heilige oder die Transzendenz. Aus religionspsychologischer Sicht liegt das Hauptaugenmerk allerdings auf dem *funktionalen* Religionsbegriff, bei dem die Religion über ihre Leistung und Funktion für die Gesellschaft definiert wird (Utsch, 2014, S.26). Auch Klöcker und Tworuschka (1994, S.5) befassen sich auf funktionaler Ebene mit der Religion und betrachten sie als sinngebenden Rahmen, der den Menschen hilft, sich in der Welt zu orientieren. Als ich den Artikel von Haring (2008) las, entwickelte sich bei mir die Vorstellung eines Spiegelbildes der Religion für vielfältige menschliche Interessen. Hierbei führt die Autorin existentielle, finanzielle, wirtschaftliche und politische Gründe zum Verständnis von Religion an. Der aus der Ethnologie und Soziologie stammende funktionale Religionsbegriff lehnt jedoch jede Art inhaltlicher Definition ab, um kulturspezifische Verzerrungen auf interreligiöser Ebene zu vermeiden. Im Gegensatz dazu

bieten weit gefasste Definitionssysteme mehr Offenheit, ob auch anderweitige Gemeinschaften unter bestimmten Kriterien als Religion gelten können (Hildebrandt & Brocker, 2008, S.20).

Daher sollte Religion in unterschiedlichen Wissenschaften *interdisziplinär* betrachtet werden, da die jeweiligen Disziplinen nicht selbstverständlich davon ausgehen können, zu wissen, was als Religion zu bezeichnen ist. Wenn Begriffe nicht als genuiner Bestandteil der eigenen Wissenschaft betrachtet werden können, ist es ausgeschlossen, sie einer systematischen Reflexion zuzuführen. Aus diesem Grund besteht die Schwierigkeit einer fächerübergreifenden Definition darin, dass der Religionsbegriff als umstritten bezüglich eines interzivilisatorischen Vergleichs gilt. Es ist ein junger Begriff der europäischen Ideengeschichte und eng an politisch-religiöse Konstellationen unseres Kontinents gebunden. Eine Übertragung auf andere Zivilisationen stellt sich folglich als problematisch dar (Hildebrandt & Brocker, 2008, S.10). Die Vorstellungen zum Religiösen sollten demnach im Gefüge der jeweiligen kulturellen Tradition betrachtet werden. So unterscheiden sich bspw. deutsche von indischen Buddhisten in der Ausübung ihrer Praktiken. Religion bildet also die Gesamtheit von wechselseitig bedingenden Ritualen, Mythen, Symbolen, Lehren, Sitten und Verhaltensweisen, die sich auf ein oder mehrere transzendente¹ Wesen beziehen (Vergote, 1992, S.3; Pollack, 1995, S.163).

Nach intensiver Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Publikationen unterschiedlicher empirischer Bereiche kann zusammengefasst werden, dass es keine einheitlich anerkannte Begriffsbestimmung gibt (Haring, 2008; Hildebrandt & Brocker, 2008; Schäfer, 2009). Zugleich gibt es zahlreiche Kontroversen um Erschließung und Inhalt von Religion (Klöcker & Tworuschka, 1994; Koriath, 2009). Pollack (1995) erweitert diesen Sachverhalt und spricht von einem Definitionsproblem, das aus dem uneinheitlichen Bezugssystem der Wissenschaften resultiert. Die Intensität dieser Kontroversen rührt daher, dass dieses Phänomen zu den am stärksten emotional besetzten Erfahrungen des Menschen zählt (Höllinger, 1996; zit. n. Haring, 2008, S.115). Dennoch werden gerade diese Aspekte, wie bspw. religiöse Emotionen als Ausdruck der Frömmigkeit oder die Schlüsselrolle traditioneller Praktiken, häufig vernachlässigt (Harrison, 2006, S.134). Deshalb ist es notwendig, einheitliche Definitionskriterien festzulegen, wie den Bezug zu einem eigenständigen Akteur und einer gemeinschaftlichen Praxis (Heine, 2005, S.394). Abschließend wird festgehalten, dass das Kulturerbe der Religionen, unabhängig von wissenschaftlichen Debatten, in unserer Geschichte überdauernd verankert ist und weiterhin Spuren hinterlassen wird (Norenzayan, 2013, S.3).

¹ Transzendenz bedeutet, dass sich etwas nicht mithilfe natürlicher Kräfte oder menschlichen Handelns erklären lässt (Vergote, 1992, S.3).

1.1.2 Religiosität

Die Religiosität wird laut Duden (2013) ihrer Bedeutung nach als *religiös sein* oder als *religiöse Haltung* bezeichnet, doch stellt sie sich als ein überaus komplexes, individuelles System transzendierender Werte im Zusammenhang mit Institutionen, Glaube, Theologie und Ritualen, eingebettet in soziale und historische Gegebenheiten, dar (Utsch, 2014, S.32).

Ursprünge psychologischer Untersuchungen zur Religiosität stammen größtenteils von Sigmund Freud, der enge Zusammenhänge zwischen psychoanalytischer Praxis und religiösem Sinnverständnis sah (Malkwitz, 2003). Zahlreiche Studien in den USA verwendeten als Indikator zur Messung von Religiosität lange Zeit die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches. Diese Herangehensweise geriet jedoch verstärkt in die Kritik. Deshalb wurden in jüngster Zeit weitere Untersuchungsaspekte herangezogen (Utsch, 2014, S.29). Somit lässt sich das Konstrukt besser erschließen, wenn es wie von Haub (1992) in drei Teile gegliedert wird. Zuvorderst umfasst es die religiöse Befindlichkeit, welche Dimensionen des Wissens, der Glaubensüberzeugungen, des religiösen Handelns und der Gefühle zum Ausdruck bringt. Der zweite Aspekt greift auf ein sozialpsychologisches Konzept der Einstellungsmessung zurück, bei der die Religiosität als Persönlichkeitseigenschaft betrachtet wird. Zudem befasst sich Haub mit der Analyse einzelner Dimensionen, was von funktionalem Charakter zeugt (Haub, 1992, S.268).

Müller und Pollack (2013) beschäftigen sich mit dem sozialwissenschaftlichen Verständnis von Religiosität. Hierbei gibt es zwei Dimensionen, einerseits die *institutionalisierte* und andererseits die *individuelle Religiosität*. Institutionalisiert meint die Assoziation mit den zwei deutschen Großkirchen (Müller & Pollack, 2013, S.464), wobei die aktuelle Lage durch einen religiösen Wandel der westlichen Gesellschaft gekennzeichnet ist und die Schwächung der Großkirchen zur Folge hat (Luckmann 1991; zit. n. Müller & Pollack, 2013, S.465). Individuelle Religiosität äußert sich durch außerkirchliche Formen, wie bspw. Esoterik. Hierbei liegt der Fokus auf körperbetonten, individuellen, religiösen Erfahrungen, die im Spannungsverhältnis zur Wirklichkeitsinterpretation christlicher Großkirchen stehen (Müller & Pollack, 2013, S.472).

1.1.3 Spiritualität

Der Begriff Spiritualität taucht im deutschen Sprachgebrauch erst um 1950 auf. Die Wurzeln liegen im lateinischen Wort *spiritualis*, was neutestamentlich mit *pneumatikos* übersetzt wird. Dies betrifft die christliche Lebensgestaltung und bedeutet sinngemäß: *Das Leben mit dem Geiste Gottes, der im Menschen wohnt* (Utsch, 2014, S.28). Baier (2006) führt die Spiritualität auf die angelsächsische Tradition zurück, die sich auf die Verbundenheit mit etwas Heiligem bzw. auf ein größeres, umgreifendes Ganzes bezieht. Im theologischen Sinne wird es als Suche nach Selbsttranszendenz beschrieben (Baier, 2006; zit. n. Utsch, 2014, S.28). Nach Straube ist die Spiritualität eine tiefergehende Beschäftigung mit einer als heilig betrachteten Sache, die mit entsprechendem Erleben ungeachtet eines religiösen Systems einhergeht (Straube, 2005, S.271).

In den letzten 50 Jahren bezeichnen sich in Europa zunehmend mehr Menschen als *spirituell*. Sie wenden sich von traditioneller, institutionalisierter Religiosität ab, glauben aber dennoch an eine höhere Macht, wie bspw. die New-Age-Bewegung² (Utsch, 2014, S.26-33). Diese Tendenz ist auf kulturelle Veränderungen der 1968er Jahre zurückzuführen, die laut Grom (2009) zu einer spirituellen Wende in der Humanistischen und Transpersonalen Psychologie, der Meditationsbewegung und der Esoterik führten (Grom, 2009; zit. n. Utsch, 2014, S.27).

Aus psychologischer Perspektive definiert sie sich als eine Art Motivation, sich mit Sinnfragen der Welt und der eigenen Existenz zu beschäftigen. Sie steht im Gegensatz zu rationalem und materiellem Denken und wird als eine grundlegende Dimension des Menschseins verstanden (Bruns, Steinmann & Micke, 2007, S.490). Zudem umfasst sie Aspekte der Frömmigkeit, des religiösen Lebens bis hin zu alltäglichen Handlungen, wie z. B. Gebet, Meditation, Kult und Körpersprache (Paarhammer, 2009, S.502) und die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz, -akzeptanz und -entfaltung sowie soziale Beziehungen. Es handelt sich also um ein mehrdimensionales Konstrukt, bei dem die psychologische Dimension eine wesentliche Komponente darstellt (Utsch, 2014, S.29).

Es wird festgehalten, dass bisher keine Einheitlichkeit über die Definition von Religiosität und Spiritualität herrscht, eher noch ist diese Diskussion von einer schwierigen Abgrenzung und fließenden Übergängen gekennzeichnet (Bruns, Steinmann und Micke, 2007, S.490; Utsch, 2014, S.31). Die derzeitige Entwicklung ist dahingehend, dass eine Polarisierung der behandelten Begriffe vorliegt. Religiosität wird oft als institutionell-zwanghaft und negativ bewertet und Spiritualität im Sinne einer individuellen Sinnfindung demgegenüber als positiv dargestellt (Pargament, 1999; zit. n. Utsch, 2014). Nach Utsch machen die „bisherigen Befunde deutlich, dass Religiosität und Spiritualität multidimensionale Konzepte sind, die zahlreiche Lebensbereiche einbeziehen und individuell sehr unterschiedlich ausfallen“ (Utsch, 2014, S.32).

1.1.4 Gebet

Aufgrund der Vielschichtigkeit des Gebets ist es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, eine ausreichende Begriffsbestimmung zu finden, da der Umfang einer Definition bei weitem nicht das abdecken kann, was die Wirklichkeit dieses Phänomens abbildet (Lunk, 2014, S.13).

An dieser Stelle wird sich an den zentralen Untersuchungsgegenstand zunächst von der sprachlichen Seite angenähert. So ergibt sich laut Duden (2013) die Abstammung vom Begriff *gibet*, was so viel bedeutet wie *zu bitten*. Der Begriff *Beten* stammt aus dem mittelhochdeutschen Sprachgebrauch. Ursprünglich leitet er sich jedoch vom althochdeutschen Begriff *betōn* ab, was mit *bitten* gleichgesetzt werden kann. Auf der Bedeutungsebene wird es als Hinwendung *zu* oder

² Die New-Age-Bewegung mit Entstehung in den 1960er Jahren zählt zu den Formen des modernen Okkultismus. Sie ist gekennzeichnet durch Empfehlungen für ein glückseliges Leben und teils magischer Weltanschauungen. Weiterhin hat diese Bewegung zahlreiche Publikationen herausgebracht und arbeitet z. T. mit Vertretern der Gesundheitsforschung auf Kongressen und Tagungen zusammen (Knoblauch, 1989, S.504-505).

Sprechen *mit* Gott definiert. Dieser wird somit zum Adressaten einer religiösen Handlung, welche sich durch gerichtete, festgelegte Worte des Bittens, Dankens oder der Verehrung ausdrückt (Duden, 2013).

Gebete sind in den Alltag Gläubiger integriert und bilden die Grundform aller Glaubensriten (Plaum, 1992; Straube, 2005, S.101). Rituale besitzen für die Lebensgestaltung seit jeher eine grundlegende Bedeutung. Sie stärken Verhaltensweisen und Gesten in Bezug auf das Verhalten der Menschen untereinander. Somit wird von einer psychologischen Wirkung ritueller Praktiken ausgegangen (Straube, 2005, S.241). Der Antrieb zum Beten erwächst aus der Hoffnung, dass Gott die Gebete erhört und in ähnlicher Weise geschehen lässt (Straube, 2005, S.101). Rituelle Körperhaltungen, Mimik und Gestik spielen dabei eine wichtige Rolle. Das Niederknien ist z. B. eine religionsübergreifende Metapher für Ehrfurcht und Unterwerfung. In vielen Religionen werden die Hände gefaltet und empfangend zu einem Gefäß gebildet (Pfeifer, 2014, S.195).

Nach Pfeifer (2014) ist das Gebet ein *kultur- und weltübergreifender* Ausdruck der Spiritualität. Die Bedeutung des Gebets zeigt sich je nach kulturellem Hintergrund sehr unterschiedlich. Im Islam bspw. kann das Gebet ein Symbol öffentlicher Glaubensbekennung und in christlichen Ländern wiederum der intimste Ausdruck der Gottesbeziehung sein. Das Gebet besitzt in organisierten religiösen Veranstaltungen eine stark ritualisierte Funktion. In welcher Form es ausgeübt wird und welche Inhalte von Bedeutung sind, geben religiöse Traditionen vor. Gebete, die in Gemeinschaft verrichtet werden, können beim Einzelnen oft eine tiefe Resonanz auslösen (Pfeifer, 2014, S.194). Daher ist es auf individueller Ebene eine Ausdrucksform des religiösen Menschen in seiner Beziehung zu Gott (Paarhammer, 2009, S.502; Hofmeister, 2008, S.39). „Für das Individuum ist das Gebet eine Zwiesprache mit Gott, vielgestaltig in ihrer Intention und Erlebnistiefe, manchmal nichts anderes als ein Stoßgebet in der Not“ (Pfeifer, 2014, S.194). So fasst Pfeifer (2014) zusammen, dass das Gebet eine der wichtigsten und am häufigsten auftretenden Ressourcen des Menschen ist. „Es drückt tiefe Sehnsüchte und interpersonelle Werthierarchien aus und vermittelt die gefühlte Präsenz einer höheren Macht, die jenseits der täglichen Kämpfe und Konflikte liegt“ (Pfeifer, 2014, S.200).

Als eine Sonderform des Gebets kann die Beichte als christliche Version institutionalisierter Selbstthematisierung betrachtet werden. Diese gehört als Sündenbekenntnis bis heute zur alltäglichen Frömmigkeitspraxis. Sie kann entweder durch einen Priester im traditionellen Beichtstuhl abgenommen oder direkt im Gebet zu Gott vollzogen werden. In der christlich-katholischen Schuldkultur ist sie ein ritualisierter Ausdruck von Demut. Im Zuge der Relativierung religiöser Praktiken sowie der Abnahme kirchlicher Orientierungen unterliegt die Beichte vornehmlich in den westlich-industriellen Kulturen einem Bedeutungsverlust. Zudem gilt es als ein umstrittenes Sakrament (Bilstein, 2000, S.609).

1.1.5 Meditation

Das Wort *meditatio* stammt aus dem Lateinischen und übersetzt sich mit *Nachdenken*. Auf der Handlungsebene ist der Begriff inhaltlich verknüpft mit religiöser Meditation oder mystischer, kontemplativer Versenkung. Das Verb *meditieren* stammt vom lateinischen Begriff *meditari* ab und bedeutet sinnen, geistiges Abmessen oder Betrachtungen anstellen (Duden, 2013).

Ihren Ursprung findet die Meditation in fernöstlichen Religionen und wird heutzutage nicht mehr nur aus reiner religiöser Überzeugung durchgeführt. Es handelt sich hierbei um eine Versenkungsübung, die durch gleichzeitige, geistige Anstrengung und körperlicher Entspannung einen Zustand hervorruft, der es ermöglicht, individuelle Anliegen auszuschalten und gewöhnliche Erfahrungsgrenzen zu überschreiten. Auch spielt die Kontaktaufnahme mit Gott eine wesentliche Rolle. Den größten Bekanntheitsgrad besitzen die Verfahren aus dem Zen-Buddhismus sowie dem Hinduismus. Dabei liegt die Konzentration auf bestimmten Atembewegungen, einem bestimmten Klangwort (*Mantra*) oder einem paradoxen Sachverhalt (*Koan*) (Schülerduden Psychologie, 2002, S.242). Zudem besitzen Körperhaltungen eine besondere Bedeutung. Diese achtsamkeitsbasierten Übungen enthalten mit dem bewussten Wahrnehmen innerer Funktionen ein leiborientiertes Element (Pfeifer, 2014, S.195).

Im Gegensatz zum Gebet wird hierbei keine religiöse Sprach- und Kommunikationsfähigkeit gefördert, da die Meditation in ihrer Grundstruktur eher auf das Selbst bezogen ist und sich an einem durchdringenden Prinzip orientiert. Daher kann sie implizit den pantheistischen Transzendenzkonzepten zugeordnet werden (Huber & Klein, 2007, S.19). Meditative Zustände ermöglichen bei richtiger Anwendung die Bewältigung verschiedener Emotionen, Ängsten oder Konzentrationsmangel. Heutzutage werden meditative Verfahren aufgrund ihrer Wirkung auch in der Psychotherapie eingesetzt. Jedoch kann Meditation auch zu Passivität oder Flucht aus der Wirklichkeit führen (Schülerduden Psychologie, 2002, S.243).

1.2 Darstellung der Weltreligionen

1.2.1 Verteilung der Weltreligionen

1.2.1.1 Weltweit

An dieser Stelle wird ein Überblick über die Häufigkeit der fünf mitgliederreichsten Religionen unserer Welt gegeben, da diese Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit sind. Zudem gehören alle interviewten Personen in eine der aufgeführten Religionsgemeinschaften³. Die Daten in der Tabelle eins aus dem Jahr 2010 zeigen die Verteilung der Weltbevölkerung nach Religionen und wurden vom Statistik-Portal *Statista* im Bezugsjahr 2015 aufbereitet (Barett & Johnson, 2010; zit. n. Statista, 2015).

Tab.1

Weltreligionen	Anteil Weltbevölkerung 2010 (in Mio.)	Anteil in Prozent
<i>Weltbevölkerung</i>	6.909	100
<i>Christentum</i>	2.281	33
<i>Islam</i>	1.553	22,5
<i>Hinduismus</i>	943	13,6
<i>Buddhismus</i>	463	6,7
<i>Judentum</i>	15	0,2
<i>Sonstige Religionen</i>	857	12,4
<i>religions-/konfessionslos</i>	797	11,5

Zunächst wird ein Überblick über die Gesamtbevölkerung der Erde von 6,9 Mrd. gegeben. Im Jahr 2010 gab es rund 2,3 Mrd. Christen, dies entspricht 33% der Gesamtbevölkerung. Somit ist das Christentum die mitgliedsreichste Religion der Welt. Der Islam ist mit rund 1,6 Mrd. Anhängern die zweitgrößte Religion, was einem Anteil an der Weltbevölkerung von 22,5% entspricht. Rund 943 Mio. Menschen zählen sich zum Hinduismus, d. h., dass 13,6% aller Menschen auf dieser Welt Hindus sind. Weiterhin sind mit einem prozentualen Anteil von 12,4% auch sonstige Religionen⁴ aufgeführt. Rund 797 Mio. Menschen gehören keiner Religion/Konfession an, was prozentual betrachtet einen Anteil von 11,5% ausmacht. Die buddhistische Weltanschauung und Religion zählt 463 Mio. Mitglieder. Dies entspricht einem Anteil von 6,7% an der Gesamtbevölkerung und ist somit die viertgrößte Religion. Das Judentum

³ Nach Koriouth (2009, S.2) ist die Religion ein kollektiv angelegtes Phänomen. Demnach liegt der Gemeinschaftsgedanke in der Religion selbst begründet. Eine Religionsgemeinschaft besteht aus einer Personengruppe, die eine relativ homogene religiöse Grundüberzeugung besitzt und den Willen durch die Gemeinschaftsbildung dieser Überzeugung Ausdruck zu verleihen (Koriouth, 2009, S.8).

⁴ Dazu zählen Chinesische Volksreligionen, Ethnische Religionen, Neue Religionen, Sikhs, Taoisten, Konfuzianisten, Jainisten, Shintoisten, Zoroastrier und weitere religiöse Gruppen (Barett & Johnson, 2010; zit. n. Statista, 2015).

mit weltweit 15 Mio. Mitgliedern ist mit einem Anteil von 0,2% an der Gesamtbevölkerung die verhältnismäßig kleinste Weltreligion und bildet somit das Schlusslicht dieser Statistik (Barett & Johnson, n. d.; zit. n. Statista, 2015).

1.2.2.2 Deutschlandweit

Wie folgt wird ein kurzer Überblick über die Verteilung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland gegeben, da aktuell alle Befragten dieser Studie in der Bundesrepublik leben. Die im Jahr 2015 aufbereitete Statistik stammt vom Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst (REMID) e.V. und bezieht sich auf eine Erhebung aus dem Jahr 2013.

Tab. 2 **Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland**
Bezugsjahr: 2013

Religion / Gemeinschaft	Mio	Prozent
Katholische Kirche	24,2	30,0
Ev. Landeskirchen	23,0	28,5
Freikirchen / Sondergemeinschaften	1,7	2,1
Orthodoxe / orientalische Kirchen	1,53	1,9
Jüdische Gemeinden	0,1	0,1
Islam	4	5,0
Hinduisten	0,1	0,1
Buddhisten	0,27	0,3
Neue Religionen / Esoterik	0,8	1,0
Konfessionslos / keine Zuordnung	25,1	31,1
Summe	80,8	100,0
Referenzen:		
Wohnbevölkerung	80,8	
Konfessionslose:		
Summe Gemeinschaften abzgl. Bevölkerung		

Wie ersichtlich wird, bezieht sich die Tabelle auf die Gesamtbevölkerung Deutschlands von insgesamt 80,8 Mio. Einwohnern. Mit einem Mitgliedsanteil von 30% ist die Katholische Kirche immer noch die mitgliedsreichste Religionsgemeinschaft, dicht gefolgt von den evangelischen Landeskirchen mit 28,5%. Somit ist die Mehrheit der deutschen Bevölkerung (58,5%) Mitglied in einer der beiden christlichen Großkirchen. Das Christentum bildet demnach die größte Religionsgemeinschaft Deutschlands. Alle in der Statistik nachfolgenden Religionsgemeinschaften werden aufgrund des verhältnismäßig geringen prozentualen Anteils bereits unter religiösen Minderheiten gezählt. Mit immerhin 5% bildet der Islam die drittgrößte Religionsgemeinschaft in der Bundesrepublik. An vierter Stelle stehen die Freikirchen und Sondergemeinschaften, wozu sich 2,1% der Bevölkerung zählen. Diese gehören ebenso dem Christentum an, werden aber dennoch gesondert aufgeführt, da sie nicht der staatlichen Großkirche angehören. Orthodoxe und Orientalische Kirchen mit 1,9% sind an fünfter Stelle der häufigsten Religionen Deutschlands aufgeführt. 1% der Bevölkerung zählt sich zu den neureligiösen oder esoterischen Gruppen. Der buddhistischen Glaubensströmung gehören 0,3%

der Befragten an. Das Schlusslicht dieser Statistik bilden die Hindus und die jüdischen Gemeinden mit 0,1% Anteil an der Gesamtbevölkerung. 31,1% der deutschen Bevölkerung bezeichnen sich als konfessionslos, was für eine zunehmende Säkularisierung spricht (REMID, 2015).

1.2.2 Das Christentum

1.2.2.1 Allgemeine Charakteristika des Christentums

Abb.1



Fisch, Anker, Taube und besonders das Kreuz symbolisieren das Christentum (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.187). Dieses fand seinen Ursprung in der frühen römischen Kaiserzeit im 1. Jhd. n. Chr. und entwickelte sich von einer kleinen Sekte⁵ innerhalb der jüdischen Kultur (Fischer, 2001, S.8) zur mitgliedsreichsten Religion des 21. Jhd. (Atlas der Weltreligionen, 2007).

Das Christentum ist eine *monotheistische*⁶ Religion (Fischer, 2001, S.194), dennoch wird von einer Dreifaltigkeit (*Trinität*) Gottes gesprochen. Der Vater (Gott), der Sohn (Jesus Christus) und der Heilige Geist sind metaphorisch in einer Person vereint (Birnstein, 2008, S.40).

Die Grundlage des Glaubens bildet die *Bibel* als Heilige Schrift (Birnstein & Strack, 2008, S.14). Ihre Entstehung liegt zwischen dem zehnten *vor* und dem zweiten Jahrhundert *nach* Christus (Kümmel, 2015, S.53). Sie teilt sich in das *Alte Testament (AT)*, welches über die Geschichte der Juden berichtet und das *Neue Testament (NT)*, das Erzählungen zum Leben von Jesus Christus und zur Verbreitung des christlichen Glaubens beinhaltet (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.175). Besonders hervorzuheben sind die *Zehn Gebote* als moralische Richtlinie für das menschliche Miteinander (Anger, 1998, S.372). Weiterhin bietet die Bibel ein umfangreiches Repertoire an Gebeten sowie Richtlinien zum Beten. Das *Vater Unser* (Matthäus 6, 5-15) gilt als ältestes Gebet der Christenheit (Hofmeister, 2008, S.39). Die Betenden sollten sich bewusst machen, dass sie mit dem Schöpfer der Erde kommunizieren und sich respektvoll verhalten. „Wendet euch [...] in jeder Lage mit Bitten und Flehen und voll Dankbarkeit an Gott und bringt eure Anliegen vor ihn“ (Philipp 4,6). Gebete sollen Gebete im Namen Jesus Christus, Gottes Sohn, gesprochen werden. „Niemand kommt zum Vater, außer durch mich“ (Johannes 14,6). Analog einer freundschaftlichen Beziehung sollten die Gläubigen sich im Schweigen üben und auch Gott zuhören können (2. Timotheus 3,16; 17) (Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, 2014, S.5; Die Bibel übers. nach Luther, 1984; 2004).

Durch das Leben und Wirken von *Jesus Christus* fand die christliche Religion ihren Anfang (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.174). Er stammte aus einem jüdischen Elternhaus, wurde um 4 v. Chr. in Nazareth geboren und wird als Messias, wörtlich *der Gesalbte*, angesehen. Als

⁵ Eine Sekte ist eine abgespaltene, religiöse Gruppe, die sich innerhalb einer Mutterreligion oder Kirchenform herausbildet (Fischer, 2001, S.195).

⁶ Anhänger monotheistischer Religionen glauben ausschließlich an einen Gott. Sie schließen die Existenz anderer Gottheiten grundsätzlich aus ihrem Glauben aus (Fischer, 2001, S.194).

Prediger versuchte er seinen Zeitgenossen ein freieres Interpretationsermessen gegenüber dem streng frommen Wortlaut der damaligen Zeit zu vermitteln. Seine Predigten wurden demnach als Gefährdung für die öffentliche Ordnung eingestuft. Schließlich wurde er wegen Hochverrats unter dem römischen Prokurator Pontius Pilatus am Kreuze hingerichtet. In den folgenden Jahrhunderten wurde seine Botschaft auf der ganzen Welt verbreitet (Fischer, 2001, S.10-14).

Die Kirche als Heiliger Ort der Christen ist mit einer göttlichen Struktur und Rechtsordnung festgelegt (Fischer, 2001, S.126). Bis zur heutigen Zeit prägt die Struktur des Kirchenjahres in allen christlichen Ländern das gesellschaftliche Leben und die Kultur (Sauerbrey, 2008, S.43). Die bedeutendsten christlichen Feiertage sind das Weihnachtsfest mit der Geburt Jesu, das Osterfest, welches seiner Kreuzigung und Auferstehung gedenkt und das Pfingstfest als Geburtsstunde der Kirche (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.214).

In Folge der Reformation teilt sich das Christentum in zwei große Glaubensgemeinschaften, die katholische und evangelische Konfession. Auslöser der Reformbewegung war der Wittenberger Ordenspriester, Professor und Mönch Martin Luther (1483-1546) (Fischer, 2001, S.109-116). Er legte das christliche Glaubensverständnis neu aus und übersetzte das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche (Birnstein, 2008, S.23). Erst die politischen Umstände und die Anstrengungen der Kirchen zu Zeiten des Dritten Reiches führten dazu, dass einzelne Konfessionen sich in Form einer Ökumene wieder annäherten und sich auf ein gemeinsames Bekenntnis, die *Barmer Theologische Erklärung* vom Mai 1934, einigten (Leppin, 2010, S.117). Die gesellschaftliche Stellung der Großkirchen in Deutschland ist trotz sinkender Mitgliederzahlen und Krisensituationen aufgrund ihrer sozialpolitischen Funktion auch derzeit noch sehr bedeutsam (Müller & Pollack, 2013, S.464). Jedoch ist das Verhältnis zwischen Mensch und Kirche individualistischer und instrumenteller geworden (Hartmann, 2014, S.190).

1.2.2.2 Römisch-Katholische Kirche

Die römisch-katholische Kirche sieht die Gemeinschaft der Gläubigen als nach Gottes Willen hierarchisch geordnet an. Das Oberhaupt katholischer Kirchenhierarchie ist der Papst (Fischer, 2001, S.125). Er gilt als Stellvertreter Jesus Christus und Nachfolger von Petrus, einer der Apostel. Der Papst verfügt über die „volle und oberste Gewalt der Rechtsentscheidung in der ganzen Kirche“ (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.19). Die katholischen Priester sind den Bischöfen, die als Garanten apostolischer Wahrheit gelten, unterstellt (Fischer, 2001, S.126). Der geistliche Klerikerstand hat mit Amtsantritt besondere Pflichten, wie bspw. den Zölibat, die geschlechtliche Enthaltensam- oder Ehelosigkeit. Die katholische Kirche zeichnet sich durch verschiedene charakteristische Wesenseigenschaften aus: Die *Einheit*, durch Jesus Christus gestiftete *Heiligkeit*, *Katholizität* und *Apostolizität*⁷. „Die katholische Kirche ist demzufolge zugleich geheimnisvoller Leib Christi, hierarchisch geordnetes gesellschaftliches Gefüge,

⁷ Wesensgleichheit mit der Kirche der Apostel in Lehre und Sakramenten (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.18)

Sakrament der Welt und Volk Gottes“ (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.18). Das Ausleben der Frömmigkeit, also dem Heiligidienst, wird sich in der Feier der Liturgie, dem Gottesdienst, vollzogen sowie der sieben Sakramente (*Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Weihe eines kirchlichen Amtes, Ehe*) (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.22).

Die Außensicht der katholischen Kirche ist charakterisiert durch ein geschlossenes dogmatisches System (Hoppe, 1919, S.126). Weiterhin wird die katholische Kirche als Universalkirche beschrieben, dessen Aufgabe eine Balance zwischen staatspolitischen Ansprüchen, der weltumspannenden Gemeinde und katholischen Gläubigen ist. Geschichte und Kultur wurden in der Vergangenheit oft für politische Zwecke missbraucht (Hartmann, 2014, S.97). Aktuell werden zahlreiche Reformforderungen hinsichtlich veralteter inhaltlicher sowie organisatorischer Autoritätsansprüche und -strukturen gefordert, wie bspw. eine Kirchenpolitik *von unten nach oben* (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.23).

1.2.2.3 Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)

Reformatorische Kirchen werden auch als protestantisch oder evangelisch bezeichnet. Sie gehen auf die Reformationszeit des 16. Jahrhunderts zurück. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) bildet die größte aller evangelischen Konfessionen. Sie besteht seit 1948 und bildet die Gesamtheit aller evangelischen Landeskirchen (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.27). Derzeit gibt es 20 Gliedkirchen, die zum Bund der EKD gehören (EKD, 2015). In den protestantischen Kirchen ergeben sich die Ämter aus dem Auftrag der Kirche, das Evangelium in der Welt zu bezeugen. Die Ordination⁸ befähigt die Ordinierten (Bischof, Kirchenpräsident etc.) zur Ausführung ihres Amtes durch Wahl auf Zeit. Die Protestanten betrachten ihre Kirche als *Geschöpf des Evangeliums*. Sie bietet einen Raum zur Verkündigung der biblischen Botschaft und zeichnet sich durch das gemeinschaftliche Hören, Verkündigen und Feiern der Sakramente aus. Somit ist die institutionelle Struktur von den Gläubigen selbst zu gestalten (Fischer, 2001, S.125-127). „Die Institution Kirche muss von ihrer dem Wort dienenden Funktion her in ihrer geschichtlichen Gestalt wandelbar und jederzeit reformierbar bleiben: *ecclesia semper reformanda*“ (Fischer, 2001, S.127). Die Adressaten der evangelischen Kirche waren anders als bei der katholischen, nicht die Gebildeten, sondern Menschen aus einfachen Verhältnissen (Hartmann, 2014, S.97). Nach protestantischem Glaubensverständnis von Martin Luther wird religiöses Heil weder durch die Institution Kirche noch durch damit verbundene Rituale erlangt, sondern liegt die Antwort innerer Zufriedenheit in jedem selbst (Scheer, 2012, S.180).

Die Bindung zwischen Staat und protestantischer Kirche endete mit der Weimarer Reichsverfassung im Jahr 1919. „Die Milieubildung blieb hier insgesamt relativ schwach, was sich auch in einer im Vergleich zum Katholizismus geringeren Kirchenbindung und frühzeitiger einsetzenden Entkirchlichung widerspiegelte“ (Liedhegener 2001; zit. n. Müller & Pollack, 2013,

⁸ Weiheakt zum Wahrnehmen der öffentlichen Verkündigung durch Wort und Sakrament (Fischer, 2001, S.125).

S.467). Mit der Wiedervereinigung Deutschlands hat sich die religiöse Landschaft u. a. aufgrund gewandelter demografischer Bedingungen erheblich verändert. Weiterhin liegt die geschwächte Kirchenbindung des evangelischen Christentums darin begründet, dass der evangelische Glaube zu Zeiten der ehemaligen DDR einer ständigen Bewährung ausgesetzt war. Um die 1950er Jahre ist das religiöse Leben von einer ersten Welle staatlichen Vorgehens gegen die Kirche bestimmt worden. Geistliche wurden verhaftet, der Religionsunterricht verboten und die Jugendweihe stellte sich als staatlicher Ritus gegen die Konfirmation. Die Gründe dafür liegen vor allem in der Politik der ehemaligen Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED). Auch für die zukünftige religiöse Entwicklung in Ostdeutschland sind diese Aspekte immer noch problematisch, da die nachfolgenden Generationen immer weniger Berührungspunkte mit Religion haben (Müller & Pollack, 2013, S.470). Folglich können diese Zustände als Säkularisierung der ostdeutschen Gesellschaft bezeichnet werden (Neckel, 1995, S.270). Die evangelische Kirche war zum Ende der DDR jedoch die einzige gesellschaftliche Institution, die nicht völlig vom Sozialismus kompromittiert war. Sie gewann an Ansehen für alle, die mit der DDR unzufrieden waren und entwickelte sich durch Protestbewegungen zu einer politischen Opposition (Müller & Pollack, 2013, S.470).

1.2.3 Der Islam

Das Symbol des Islam ist der Stern umgeben von einem Halbmond. Der Begriff stammt aus dem Arabischen und bedeutet sich dem Willen Gottes hinzugeben. Seinen Ursprung findet der Islam etwa um 610 in Mekka, dem heutigen Saudi-Arabien (Weiss, 1999, S.26; Anger, 1998, S.373).



Abb. 2

Der Islam ist eine monotheistische Religion. Der Glaube an *einen* Gott steht im Zentrum der Offenbarung (*112. Sure*) (Schimmel, 2001, S.17). Der Gott der Muslime, der sog. *Allah*, wird als erhaben und mächtig, aber auch als milde und barmherzig beschrieben (Weiss, 1999, S.26).

Der bedeutendste Prophet des Islams ist *Mohammed* (570-632). Ihm erschien in einer Vision der Engel Gabriel, welcher ihm auftrag, die spätere 96. Sure zu rezitieren. Demnach sollen diejenigen, die nach Gottes Willen handeln ins Paradies kommen und die, die ihm nicht ergeben sind, Strafen erleiden (Weiss, 1999, S.14; Schimmel, 2001, S.14-15). Zu Beginn sah sich Mohammed als Fortsetzer dessen, was prophetische Religionen, wie das Juden- und Christentum, vor ihm lehrten. So finden sich im Koran in abgewandelter Form auch biblische Geschichten wieder. Jedoch lehnten jüdische Gläubige, die ihnen lückenhaft erscheinenden Erzählungen Mohammeds ab, was ihn zu der Überzeugung brachte, dass einzig seine Worte die wahren seien. Infolgedessen wurde u. a. die Gebetsrichtung von Jerusalem gen Mekka geändert (Schimmel, 2001, S.18-19). Mohammeds Predigten wurden zunehmend als Bedrohung empfunden, da er sich gegen die großen Gottheiten der damals arabischen Gelehrten stellte.

Schließlich ging er in das heutige Medina, die sog. *Stadt des Propheten*. Mit seiner Auswanderung im Jahr 622 beginnt die islamische Zeitrechnung (Weiss, 1998, S.16).

Der sog. *edle Koran (Qur'an)* als Heilige Schrift bildet die Basis des religiösen Handelns. Er enthält Belehrungen, Ermahnungen und endzeitliche Weissagungen des Propheten für die religiösen und weltlichen Lebensbereiche der Muslime (Weiss, 1999, S.22). Diese sind überzeugt, dass die Rezitation dessen als wahrhaftiges Gespräch mit Gott gilt (Schimmel, 2001, S.44). Jeder Gläubige, der den Koran rezitiert, muss dies auf Arabisch (Weiss, 1999, S.24) und in einer spezifischen Lesekunst, dem sog. *psalmodierendem Gesang* tun. Die insgesamt 114 Kapitel werden als Suren bezeichnet. Zu Beginn einer jeden Gebetsrezitation ist eine Schutzformel zu sprechen: *Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Allerbarmers*. Zudem wird die Eröffnungssure, die sog. *Fatiha*, vor Beginn jeder Gebetszeremonie vorgetragen (Schimmel, 2001, S.28-31). Das Leben der Gläubigen im Islam stützt sich weiterhin auf die *Scharia*, das „allumfassende Grundgesetz der göttlichen Ordnung“ (Weiss, 1999, S.41). Diese umfasst die religiöse Pflichtenlehre, kultische Vorschriften, juristische und politische Regeln, die das Zusammenleben der Muslime regeln sollen (Schimmel, 2001, S.54).

Islamische Feste und Feiertage finden jedes Jahr etwas früher als im vorangegangenen Jahr statt, da das islamische Mondjahr elf Tage kürzer als das übliche 365-Tage-Jahr ist. Muslimische Feiertage sind hinsichtlich ihrer Riten je nach Land und Kultur unterschiedlich gestaltet. Die Feste sind nach den Monaten gegliedert, so z. B. nach dem *Muharem*, dem ersten Mondmonat. Zu dieser Zeit wird zusammen mit *Hidschra*, dem islamischen Neujahr, der Auszug aus Medina gefeiert (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.46).

Grundsätzliche, religiöse Pflichten des Islam sind mit den *fünf Säulen* festgelegt. Die erste ist das *Glaubensbekenntnis*, welches die Basis aller anderen Säulen darstellt. Weiterhin ist das *Geben von Almosen*, die sog. *zakat*, die Pflichtabgabe. Ebenso ist das *Fasten* während des *Ramadan*, dem 9. Monat des islamischen Mondjahres, von großer Bedeutung. In dieser Zeit dürfen Muslime von Morgengrauen bis Sonnenuntergang nichts gegessen, getrunken, geraucht, kein Wohlgeruch genossen und keinen Geschlechtsverkehr ausgeübt haben. Eine weitere Säule ist die *Pilgerfahrt nach Mekka*. Besonders wichtig ist auch das fünfmalige, tägliche Pflichtgebet, das sog. *salat*. Dies wird vor Sonnenaufgang, Mittag, Nachmittag, kurz nach Sonnenuntergang und bei Nacht durchgeführt. Im Koran wird das Beten als ein Akt der Demut und Anbetung verstanden. Die traditionelle Gebetszeit hat eine erzieherische Komponente zur Pünktlichkeit, Reinlichkeit und Einfügung des Einzelnen in die Gemeinschaft. Voraussetzungen zur Ausübung der Gebetshandlung sind die rituellen Waschungen, die zur absoluten Reinheit des Körpers dienen. Bei der Reinigung werden Gesicht, Vorderkopf, die Arme bis zu den Ellenbogen und die Füße bis zu den Knöcheln unter fließendem Wasser gewaschen. Jedes Gebet besteht aus einer spezifischen Anzahl an *rak'ah*. Über den Tag verteilt sind es insgesamt 17. Diese setzen sich aus mehreren Komponenten zusammen, wie u. a. dem Aufrechtstehen und dem Ausspruch des

Allahu akbar (arab. Gott ist groß), Beugung des Oberkörpers, dem Wiederaufrichten, Niederwerfen, Hocken und erneutes Niederwerfen. Wenn das Gebet abgeschlossen ist, wird das Glaubensbekenntnis verrichtet und ein Segen gesprochen. Männer und Frauen sind beim Beten räumlich voneinander getrennt (Schimmel, 2001, S.32-40).

Auch im Islam gab es Bestrebungen verschiedener Gelehrter die streng frommen Glaubens- und Religionsgesetze neu auszulegen. Der Theologe Ibn Taimiyya (gest. 1328) wurde, aufgrund seines Anliegens den Koran neu zu interpretieren, zur Leitfigur der Modernisten, die sich um eine Neuinterpretation des Islam bemühten. Zum Ende des 18. Jhd. gab es Reformer, welche die politische und geistige Situation des Islams als kritisch betrachteten. Ein Denker dieser Zeit war Mohammed 'Abdul Wahhab. Nach ihm wurden einige fundamentalistische Bewegungen der islamischen Welt bezeichnet. Weiterhin hat der Gelehrte Sah Waliullah (gest. 1762) versucht den indischen Muslimen einen neuen Zugang zum Koran zu eröffnen. Er übersetzte den Koran ins Persische, da viele Muslime zur damaligen Zeit nicht in der Lage waren, Arabisch zu verstehen. Dennoch entsteht der Eindruck, dass der Islam in seinen Herkunftsländern nicht in einer vergleichbaren Weise reformiert worden ist, wie bspw. die christliche Religion durch Martin Luther (Schimmel, 2001, S.115).

Salvatore und Amir-Moazami (2002) diskutieren die transgenerationelle Weitergabe des Glaubens bezüglich deutscher Muslime. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es Reformanstöße muslimischer Handlungsmodalitäten im Osmanischen Reich, vorwiegend in Kairo. Diese bilden den Hintergrund der Transformation muslimischer Diskurse in der europäischen Öffentlichkeit (Salvatore & Amir-Moazami, 2002, S.7). Die Veränderungen der religiösen Praktiken resultieren aus dem gewandelten kulturellen und sozialen Umfeld. Durch das Agieren muslimischer Reformer erhielten islamische Traditionen neue Dimensionen. Sozioökonomische Entwicklungen, das Wohl der Gläubigen im Diesseits sowie die Geschlechterrollen rückten in den Vordergrund der Betrachtungen (Salvatore & Amir-Moazami, 2002, S.316). Bezüglich des sozialen Handelns von Muslimen in europäischen Einwanderungsländern zeichnen sich zwei Trends ab. Einerseits gibt es die westlich geprägte liberal-demokratische Richtung, welche die Grundlage für drastische Veränderungen muslimischer Diskurse und Praktiken bildet. Diese Form bringt eine europäische Ausprägung des Islam mit sich, die sich an westlichen Werten orientiert. Andererseits gibt es in Frankreich sowie in Deutschland eine Form der Einbettung muslimischer Traditionen in den Kontext westeuropäischer Gesellschaften. Damit einher gehen eine Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung von islamisch orientierten Lebensformen (Salvatore & Amir-Moazami, 2002).

Abschließend kann zusammengefasst werden, dass in den vergangenen 1400 Jahren der Islam die Geschichte der Menschheit nachhaltig beeinflusste und mit derzeit etwa 1,3 Mrd. Gläubigen auch zukünftig eine wichtige weltweite Stellung einnehmen wird. Jedoch erwächst aufgrund radikalisierter, terroristischer Bewegungen, wie bspw. *Al Qaida* oder derzeit

Islamischer Staat (IS), in vielen Ländern unserer Erde ein großes Misstrauen gegenüber Muslimen. So werden gegenüber gläubigen Muslimen zahlreiche negativ konnotierte Vorurteile geschürt, doch verurteilen die Mehrzahl der Muslime terroristische Akte, lehnen diese strikt ab und sind bestrebt friedliche Lösungen zu finden. Weiterhin entstehen oft Missverständnisse, was die Auslegung des Korans betrifft, wie bspw. die Interpretation des *Dschihad* (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.43). Fälschlicherweise wird dieser Begriff von terroristischen Organisationen häufig mit *Heiliger Krieg* erklärt, um eine Rechtfertigung zum Führen von Kriegen zu erlangen. Die sinngemäße Übersetzung jedoch bedeutet: *Anstrengung auf dem Wege Gottes*. Damit kann die persönliche, individuelle Anstrengung sowie auch auf familiärer Ebene gemeint sein, sich im Sinne des göttlichen Wortes zu verhalten. Dieser Begriff kann sich jedoch durchaus auch auf politische Angelegenheiten zur Verbreitung des Islams beziehen (Weiss, 1999, S.39). Wichtig anzumerken ist, dass der Islam mit dem Christen- und Judentum mehr gemeinsam hat als den Anhängern dieser drei Religionen für gewöhnlich bewusst ist. Eine direkte Verwandtschaft ist darin zu erkennen, dass die Muslime sämtliche Propheten der beiden Vorgängerreligionen sowie deren heilige Bücher, wie bspw. das Alte und Neue Testament, Psalter, Thoren und Evangelium anerkennen, jedoch Mohammed als den eigenen Prophet über alle seine Vorgänger hinaus heben (Weiss, 1999, S.27-28).

1.2.4 Der Hinduismus

Abb. 3



1.2.4.1 Allgemeine Charakteristika des Hinduismus

Die als heilig bezeichnete Silbe *Om* gilt als Symbol des Hinduismus (Anger, 1998, S.373) und ist zugleich das bekannteste Mantra⁹. Es steht für den transzendenten Urklang bei Entstehung des Universums. Das wiederholte Sprechen dieser Silbe wird auch zum Erlangen eines höheren Bewusstseinsgrades in der Meditation angewandt (Bäumer, 2013, S.13-17). Der Begriff Hinduismus als Bezeichnung für indische Religionen, leitet sich von westlichen Zuschreibungen ab und war in Indien ursprünglich nicht geläufig. Mit modernem Hinduismus ist die Beeinflussung des indischen Kults mit westlichen Werten gemeint (Scholz, 2000, S.148).

Der Hinduismus ist ca. vor 4.000 Jahren entstanden. Die Ursprünge sind heute jedoch schwierig zu ergründen (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.132). Die damals aus Norden vordringenden Arier brachten die frühen Hindugötter nach Indien (Anger, 1998, S.373). Die vedische Religion gilt als Vorläufer des heutigen Hinduismus (Scholz, 2000, S.9), der auch als Religionsfamilie oder Lebensart bezeichnet wird, da es keinen konkreten Stifter, wie in anderen Religionen gibt (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.132).

⁹ Als Mantren bezeichnet man ein- oder mehrsilbige kurze Verse oder Gebete, denen eine heilige Kraft zugeschrieben wird (Bäumer, 2013, S.13).

In der Geschichte des Hinduismus fanden verschiedene Reformbewegungen statt, wie bspw. durch den Brahmane *Ram Mohan Roy* (1772-1833). Er gründete die erste Reformbewegung im Jahr 1828, den sog. *Brahmo Samaj*, die Gemeinschaft Gottes. Die hinduistischen Reformbewegungen wurden schließlich unter anderen indischen Denkern wie *Keshab Candra Sen* fortgesetzt. Weiterhin war *Ramakrishna Paramhansa* für viele Hindus bis heute eine herausragende Persönlichkeit. In seinem Fokus stand die Respektierung aller Geschöpfe, Achtung vor verschiedensten Verehrungsformen und des göttlichen Prinzips (Scholz, 2000, S.150). Auch *Mahatma Ghandi* (1869-1948) war ein einflussreicher Hindu, der sich selbst nicht als Reformers, sondern als orthodox verstand. Er lehnte das Kastenwesen¹⁰ ab, plädierte für eine gerechtere Gesellschaftsordnung, führte die indische Unabhängigkeitsbewegung an und bekämpfte die koloniale Ausbeutung mit gewaltfreiem Widerstand (Scholz, 2000, S.155-157). Durch neueste Kommunikationsmittel war es den modernen indischen Gelehrten nun möglich neues Gedankengut zu ihren religiösen Traditionen zu verbreiten sowie Vorteile und Schwächen der uralten Lehre überregional gemeinsam zu erörtern. Es kam zu einem Wandel des Selbstverständnisses und indischer Spiritualität (Scholz, 2000, S.149). Der Hinduismus in seiner ursprünglichen Tradition bleibt jedoch lebendig und unterliegt einem ständigen Wandel (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.169). Die hinduistische Kultur zeichnet sich durch viele Gegensätze aus, da sie z. T. sehr festgefahren erscheint, es aber auch hoch moderne Technologie und Wissenschaft gibt (Scholz, 2000, S.19).

Im Hinduismus wie auch im Buddhismus gibt es den endlosen, zyklischen Daseinskreislauf, den sog. *Samsara*, der auch als endlose Wanderung durch Folge von Wiedergeburten bezeichnet wird (Scholz, 2000, S.8). Ein weiterer wichtiger Begriff in diesem Zusammenhang ist das *Sanatana Dharma*, das mit ewiger Weltordnung/Religion übersetzt wird. Es ist die Summe der sittlichen, rechtlichen, sozialen und moralischen Regeln, die das Zusammenleben bestimmen. Die kosmische Ordnung kann jedoch durch negative, persönliche Affekte wie Geiz, Zorn oder Angst gefährdet werden, die mithilfe des Dharma überwunden werden können. Die innere Befreiung aus dem leidvollen Geburtenkreislauf beginnt demnach mit der Reflexion über die Sinnfragen des Lebens, die den Weg zur Selbsterkenntnis ebnet. Anregungen können aus der *Vedanta-Philosophie* geschöpft werden. Durch die Praktizierung religiöser Techniken, wie Meditation, Mantras oder Yoga kann die Befreiung von materiellem Denken erfolgen und die Erlangung des Zustandes des *Sadhana*, der Verwirklichung (Scholz, 2000, S.12-15).

Im heutigen Hinduismus gelten die Veden als offenbarte, göttliche Wahrheiten. Der Begriff *veda* (lat. *videre*) bedeutet die Wahrheit in Form geistigen Schauens. Jedoch sind die Veden keine einheitliche Textsammlung im Sinne einer heiligen Schrift, da es Abweichungen der religiösen

¹⁰ Das Kastenwesen (Varna) bestimmt den sozialen Status einer Person in der Gesellschaft. Die Einordnung in das Kastensystem erfolgt automatisch bei Geburt und wird am sozialen Status des Vaters bemessen. Es gibt vier zentrale Ränge, die wie folgt in absteigender Reihenfolge aufgeführt werden: (1) Brahmanen (Gelehrte), (2) Kshatriyas (Krieger und Aristokratie), (3) Vaishyas (Händler und Bauern) und (4) Shudras (Knecht, Handwerker) sowie noch weitere Unterkasten (Vermeer & Neumann, 2008, S.83-84).

Auffassungen gibt, die verschiedenen Stammeskulturen entspringen. Die Veden setzen sich aus vier verschiedenen Bestandteilen zusammen: (1) die Verse, die sog. *Rigveda* als älteste aller Veden; (2) Lieder, die sog. *Samaveda*; (3) die Opfersprüche, die sog. *Yajurveda* und (4) die Zaubersprüche, die sog. *Atharvaveda*. Weiterhin enthält die *Rigveda* vier verschiedene Schöpfungsmythen, die Parallelen zum Judentum aufweisen. Wichtige vedische Götter sind bspw. *Indra*, Herr der Natur und Beherrscher der Götter; der Schlangendämon *Vritra* als Gegenspieler Indras; *Soma*, der Gott, welcher untrennbar mit der Kaste der Brahmanen verbunden ist und *Agni*, der Licht- und Feuergott (Scholz, 2000, S.23-30).

Die Götter *Shiva* und *Vishnu* rückten durch die *Bhakti-Bewegung* und einer tiefen Volksfrömmigkeit für die Menschen unterer Bevölkerungsschichten in den Mittelpunkt des religiösen Lebens. *Bhakti* als religiöser Erlösungsweg gehört dem Vishnuismus oder auch genannt dem Vaishnavismus an. Der Vishnu-, Shiva- und Shakti-Kult, die weiblichen Gottheiten, bilden die drei bedeutendsten Kultformen des traditionellen Hinduismus. Die Wurzeln dieser hingebungsvollen Liebe an Gott sind jedoch schon älter als die *Bhakti-Tradition* und gehen auf die *Bhagavad Gita* zurück. „Neben der *Gita*, die als der klassische *Bhakti-Text* schlechthin gilt, bilden die *Puranas* mit ihrem stets erscheinenden *Ishvara*, dem höchstem Ideal und Gott und den gefühlsbetonten Geschichten, die Summe der verschiedenen *Bhakti-Richtungen*“ (Scholz, 2000, S.75). Im Hinduismus besteht die Vorstellung von einer Vielzahl verschiedener Inkarnationen *Vishnus* in Form unterschiedlicher *Avatare*¹¹ (Scholz, 2000, S.77). *Krishna* bildet dabei die wichtigste Inkarnation. Die Legende besagt, dass *Vishnu* die Gestalt *Krishnas* annahm und eine Religion der Liebe gründete. Laut Überlieferung hat die Liebesbeziehung zwischen *Krishna* und *Radha*, einem Hirten-Mädchen, eine tiefe Bedeutung für die *Vaishnava-Tradition* und dem Auftrag der *Krishna-Anhänger* in reiner Liebe Gott zu dienen (Scholz, 2000, S.82-84).

Auch der Hinduismus ist reich an religiösen Feiertagen. Im März findet das *Holi* statt, ein indisches Frühlingsfest. Im August/September findet die Geburtstagsfeier von *Krishna* statt und im Februar/März das *Maha Shiva Ratri*, *Shivas* Geburtstag. Im September und Oktober gibt es das *Navaratri/Durga Puja*, die neun Nächte währende Anbetung der Göttin *Devi*. Im Oktober/November wird das *Diwali* gefeiert, das sog. Lichterfest, wo die Neujahrsanbetung für *Lakshmi*, der Göttin des Wohlstandes, stattfindet (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.172).

1.2.4.2 ISKCON (Hare-Krishna-Bewegung)

Die ISKCON, Internationale Gesellschaft für *Krishna-Bewusstsein* (engl. International Society for Krishna Consciousness) ist eine religiöse Organisationsform aus dem amerikanisch-europäischen Raum (Kehrer, n. d., S.2) mit Weltzentrale in *Mayapur/Westbengalen*. Die ISKCON geht auf die uralte monotheistische *vishnuitische Bhakti-Tradition* Indiens zurückgeht (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.142). In der westlichen Gesellschaft gilt der *Hare-Krishna-Kult* als neue

¹¹ Ein *Avatar* ist nicht zu verwechseln mit einer *karmischen Wiedergeburt*. *Avatare* verkörpern sich freiwillig und suchen sich seine Gestalt aus, um die kosmische Ordnung vor dem Bösen zu schützen (Scholz, 2000, S.77).

religiöse Bewegung, die Mitte der 1960er Jahre durch A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada¹² nach New York gebracht wurde (Kehrer, n. d., S.2). Dieser erhielt von seinem Meister Bhaktisiddhanta Saraswati (1874-1937) den Auftrag den Westen zu missionieren. Prabhupada hat als Reformist dafür gesorgt, dass die ISKCON offener wurde und ein Leben außerhalb der Gemeinschaft sowie das Ausüben eines weltlichen Berufes möglich wurde (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.143).

Charakteristisch für die Gottgeweihten der ISKCON, auch genannt Vaishnavas (Geweiheter Vishnus oder Krischnas), sind das Tragen eines kahlgeschorenen Hinterkopfes mit Ausnahme eines dünnen Haarzopfs sowie Wickelkleider. Rituelle Gebetshandlungen sind bspw. das Chanten¹³ sowie das Singen des *Maha-Mantras*. Dieses setzt sich aus den verschiedenen Namen Gottes zusammen: *Hare Krischna, Hare Krischna, Krischna, Krischna, Hare, Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare*. Sinngemäß kann es wie folgt übersetzt werden: *O Höchster Herr, bitte beschäftige mich in Deinem hingebungsvollen Dienst*. Die ISKCON richtet sich in ihren Traditionen nach der altindischen Hochkultur. Die vier *Varnas* (Kasten) und die vier *Ashramas* (traditionellen Lebensstufen) besitzen volle Gültigkeit. Die Vaishnavas haben einen strukturierten Tagesplan und stellen ihr Leben in Krischnas Dienst. Sie leben meist auf eine ökologische, einfache Art und Weise in Form von Bauernhofgemeinschaften zusammen. Zudem gibt es vier Prinzipien, die ein Krischna-Jünger befolgen sollte: Barmherzigkeit, Sinnesbeherrschung, Wahrhaftigkeit und Reinheit. Es darf kein Fleisch, keine Rausch- und Genussmittel konsumiert werden und die Sexualität sollte ausschließlich zum Zeugen von Kindern dienen (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.141-143).

1.2.5 Buddhismus

1.2.5.1 Allgemeine Charakteristika des Buddhismus

Das Rad ist das Symbol des Buddhismus und steht für die Lehre Buddhas und zugleich für gerechte königliche Herrschaft. Bezüglich der näheren Bedeutung der Symbolik ergeben sich seitens verschiedener Autoren unterschiedliche Auslegungen. Nach Schumann (2000, S.9) hat das Rad 24 Speichen und findet sich auf dem Kapitell der Säule wieder, die im 3. Jhd. v. Chr. der buddhistische Kaiser Ashoka errichten ließ. Laut Anger (1998, S.374) besitzt es vier Streben, welche für die *Vier edlen Wahrheiten* stehen und acht Speichen, die den *Achtfachen Pfad* versinnbildlichen. Buddhismus kann als Religion, Lebensphilosophie, Heilslehre, ethisch-psychologisches System oder politische Philosophie gesehen werden (Faure & Birk, 1998, S.7).

Vor ungefähr 2.500 Jahren fand der Buddhismus seinen Ursprung in Nordindien (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.90). In verschiedenen Untergruppen hat er sich in ganz Asien, im Vorderen Orient bis hin zum Iran und Syrien ausgebreitet (Faure & Birk, 1998, S.7). Der



Abb.4

¹² bengalischer Gründer der ISKCON in New York 1966 (Weber, n. d.; zit. n. Kehrer, n. d., S.4)

¹³ Das individuelle *Chanten* ist der Vollzug der *Maha-Mantras* mithilfe einer aus 108 Holzperlen bestehenden Gebetskette, die dem christlichen Rosenkranz ähnelt (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.143).

Buddhismus entstand aus dem Kult der *Stupas*, halbkreisförmiger Bauwerke, mit denen an die Geburt und Erleuchtung der ersten Pilger und des endgültigen Nirvana¹⁴ erinnert wurde. Weiterhin kommt dem Kaiser Ashoka ein bedeutender Anteil zur Verbreitung des Buddhismus zu (Faure & Birk, 1998, S.16). Dieser errichtete etwa 80.000 Stupas, engagierte sich sozial, baute Brunnen und Zisternen und sandte Missionare aus, die Buddhas Lehren außerhalb Indiens verbreiten sollten (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.101).

Die damals größte buddhistische Universität befand sich in *Nalanda*, dem heutigen *Bihar*. Zu Höchstzeiten im 5. Jhd. kamen über 10.000 Studenten aus ganz Asien. Viele buddhistische Zentren im Nordwesten Indiens wurden im 11. Jhd. u. a. von den Hunnen sowie von afghanischen Muslimen zerstört. So existieren auch von der buddhistischen Universität Nalandas heute nur noch Ruinen. In den Jahren nach der Zerstörung fristete der Buddhismus ein Schattendasein. Die Blütezeit ereignete sich in den ersten sieben Jhd. n. Chr. in Sri Lanka (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.102-105). Im 18. und 19. Jhd. kamen britische Verwaltungsangestellte mit dem Buddhismus in Kontakt, als sich das Kolonialreich ausdehnte. Als Vietnam und Kambodscha unter französische Herrschaft fielen, machten auch die Franzosen erste Erfahrungen mit dem Buddhismus. Der Lehrer Edward Arnold veröffentlichte 1879 das Gedicht *The Light of Asia*, das vom Leben Buddhas berichtet. Dies war der Beginn buddhistischen Bewusstseins in der westlichen Welt. Erst 1881 wurde ernsthafte Forschungsarbeit betrieben, als der britische Gelehrte T. W. Rhys Davids (1843-1922) die *Pali Text Society* gründete, welche die Texte des Theravada übersetzten (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.125). Mit zunehmender Demokratisierung Indiens kümmerten sich buddhistische Gelehrte zunehmend um soziale und politische Fragen (Faure & Birk, 1998, S.60). Heutzutage betreiben engagierte Mönche soziales und politisches Engagement in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. Der Bekanntheitsgrad des Buddhismus ist in den USA, Australien und Europa in den letzten Jahrzehnten extrem gestiegen. Auch in Südamerika und Afrika verzeichnet der Buddhismus neuen Zulauf. Durch die Anpassung an verschiedene Kulturen etablierte sich die buddhistische Lehre als eine der großen Weltreligionen (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.122-127).

Der Religionsstifter des Buddhismus war Buddha, *Prinz Siddhartha Gautama*, genannt der *Erleuchtete*. Bezüglich seiner Lebzeiten herrscht keine Einigkeit. Laut dem Atlas der Weltreligionen (2007, S.90) soll er von 563-483 v. Chr., nach Faure und Birk (1998, S.15) von 448-368 v. Chr. gelebt haben. Der Legende nach wird er als Prinz eines kleinen Königreichs, dem *Shakya-Adelsgeschlecht* Nordindiens, wiedergeboren (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.90). Als er die Erfahrung machte, dass es nicht allen Menschen so gut ging wie ihm, verließ er den Palast um sich in Askese zu üben. Schließlich erhält er unter dem Baum der Erleuchtung die Erkenntnis der Wahrheit. So predigte er den Großteil seines Lebens in immer größer werdenden

¹⁴ Der Kreislauf der Wiedergeburten, sog. *Samsara* (Seelenwanderung) führt zur Erlösung und ermöglicht den Eintritt in das *Nirvana*, das als Zustand der Befreiung von jeglichem Verlangen und allem Leid, das durch *Karma* verursacht wird, gilt (Faure & Birk, 1998, S.140-141).

Gemeinden (Faure & Birk, 1998, S.15). Buddha kritisierte die starre Form des damals vorherrschenden Hinduismus (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.91). Seine erste Lehrrede wird als die *Vier edlen Wahrheiten* bezeichnet. Diese berichten im Wesentlichen über den *Achtfachen Pfad*, der zur Aufhebung irdischen Leidens führen soll (Faure & Birk, 1998, S.17). Nach dem Ableben Buddhas sollten ausschließlich seine Lehren die Führer der buddhistischen Mönche sein. Diese einigten sich in Form von Konzilen über gemeinsame Lehrinhalte (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.69-97). So entstanden eine Vielzahl an buddhistischen Schulen und Strömungen. Der Begriff *Theravada*, Lehre der Alten, ist eine Schule, welche in Sri Lanka und Südostasien überlebt hat und eine sehr penible Interpretation der Lehre Buddhas inne hat (Faure & Birk, 1998, S.23-26). Der *Mahayana-Buddhismus* kam ca. 400 Jahre nach dem Tode Buddhas (1. Jhd. v. Chr.) zum Vorschein und gehört zum neueren Buddhismus. Ziel des Mahayana ist es leichtere Wege zum Heil aufzuzeigen als der ältere Buddhismus des *Hinayana*, welcher zu den vor-mahayanischen Schulen zählt. Dieser vertritt einen psychologischen Realismus, der das Leiden der Welt für real hält. Das Mahayana hingegen bezieht sich auf einen Idealismus, wobei das Leiden nur ein Schein sein soll, der nur von Weisen als solcher erkannt wird (Schumann, 2000, S.133-136). Weiterhin hatten die Konzile nicht nur die Herausbildung verschiedener Schulen zur Folge, es entstanden auch mehrere *Kanons*. Durch die Weiterentwicklung der buddhistischen Lehre nach Buddhas Tod kann der sog. *Pali-Kanon*¹⁵ nicht als Originallehre betrachtet werden. Dennoch informiert er über die frühesten Schulen. Er teilt sich in: (1) *Sutra-Pitaka*, Texte zur Klosterdisziplin, (2) *Vinaya-Pitaka*, Lehrtexte höherer Ordnung und (3) *Abhidharma-Pitaka*, Erfahrungswissen Buddhas. Der Sanskrit-Kanon ist durch die Beinhaltung der mahayanischen Schriften jedoch umfassender als der Pali-Kanon (Faure & Birk, 1998, S.105).

Die buddhistischen Feste und Feiertage sind reich an religiösen Ritualen, die in engem Zusammenhang mit der heiligen Geschichte stehen um den wichtigsten Momenten im Leben Buddhas zu gedenken (Faure & Birk, 1998, S.110). Im April findet bspw. das *Hana-Matsuri*, das Blumenfest der Mahayanas anlässlich Buddhas Geburtstag, in Japan statt. Außerdem gibt es das im November stattfindende Lichterfest in Thailand, das sog. *Loi Kratong*, welches von den Theravada-Buddhisten begangen wird um an die Großzügigkeit und Freundlichkeit Buddhas zu erinnern (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.130).

Die Bedeutsamkeit von Gebeten im Buddhismus ist je nach kultureller Region unterschiedlich. Sie sind vorwiegend Ausdruck der Huldigung Buddhas und Zeichen der Dankbarkeit. Weiterhin sollen sie übelwollende Geister besänftigen und für Gesundheit und nationalen Wohlstand sorgen. Die Grundstruktur des Betens lässt sich in drei Aspekte einteilen: Einladung Gottes und Abgrenzung des geweihten Bereiches, das Opfer und die Entlassung. Zum

¹⁵ Pali wird als die Sprache des buddhistischen Kanons und einer Vielzahl daran anschließender Texte beschrieben (Anger, 1998, S.374).

Erlangen inneren Friedens steht eher die Meditation im Vordergrund (Faure & Birk, 1998; Schumann, 2000; Atlas der Weltreligionen, 2007).

Buddha wird vorwiegend als Religionsstifter, irdischer Lehrmeister und historischer Übermensch betrachtet. Aber auch transzendente Eigenschaften werden ihm zugeschrieben (Schumann, 2000, S.136). Buddhisten glauben nicht an die Existenz eines Schöpfergottes in dem Sinne, wie es bspw. Anhänger monotheistischer Religionen tun. Der Verdienst Buddhas besteht demnach nicht darin eine Entstehungsgeschichte der Welt zu liefern, auch nicht im prophetischen Sinne eine von außen herbeigeführte Erlösung zu bringen. Seine Lehren dienen vielmehr dazu mittels spiritueller Techniken, die Menschen von sich aus auf einen Weg der Erkenntnis zu bringen. Das Leugnen eines Schöpfergottes wird zwar als atheistische Geste deklariert, doch kann dieser durchaus religiös geprägt sein, wenn andere spirituelle Wesen eine Rolle einnehmen, so wie es mittels Meditation möglich ist. „Religiöser Atheismus ist in der Geisteswelt Indiens nichts Außergewöhnliches“ (Scholz, 2000, S.58). Daher ist zu bedenken, ob es ein unabdingbares Kriterium von Religiosität sein muss, an einen Schöpfergott zu glauben.

1.2.5.2 Einordnung in die Transpersonale Psychologie

An dieser Stelle soll darauf verwiesen werden, dass der vorkommende religiöse Atheismus des Buddhismus im Hinblick auf meditative Techniken, welche als komplementär zu Gebeten zu verstehen sind, in den Bereich der Transpersonalen Psychologie eingeordnet werden kann (Lück & Selg, 2002, S.174-176). Diese ist nach Maslow als *vierte Kraft* zu bezeichnen. Er sieht darin die Notwendigkeit einer Religionssubstitution, da der Mensch seiner Ansicht nach ohne Transzendentes und Transpersonales krank werde (Maslow, 1994; zit. n. Heine, 2005, S.303). Die Transpersonale Psychologie entwickelte sich in den USA Mitte der 1960er aus der Humanistischen Psychologie heraus (Lück & Selg, 2002, S.174-176). In Österreich gründete sich 1993 ein Arbeitskreis für Transpersonale Psychologie und Psychotherapie. Zudem gibt es seit 1987 den Dachverband *The European Transpersonal Association* (EUROTAS) (Heine, 2005, S.304). Ziel ist die Erforschung des Bewusstseins einschließlich bewusstseinsweiternder Prozesse, wie bspw. spirituelle Erfahrungen durch Praktizierung von Meditation oder aber Grenz- und Sterbeerfahrungen (Lück & Selg, 2002, S.174-176). Es wird von einem hohen spirituellen Wesenskern des Menschen ausgegangen, der sich verwirklichen und über das Ich hinauswachsen will. Geschlossenen dogmatischen Religionsgemeinschaften stehen die Transpersonalisten ablehnend gegenüber. Im Fokus ihrer Lehren steht die Verknüpfung von modernen, psychologischen Methoden mit uralten religiösen Weisheiten, wie denen des Buddhismus (Heine, 2005, S.304). Die theoretischen Annahmen gehen z. T. auf die Ziele der Humanistischen Psychologie und auf die Systeme fernöstlicher Religion wie dem Zen-Buddhismus und Techniken des Yoga zurück. Demnach enthält die Transpersonale Psychologie im Gegensatz zur westlichen akademischen Psychologie vielmehr interkulturelle und interdisziplinäre Züge (Lück & Selg, 2002, S.174-176).

1.2.5.3 (Rinzai-)Zen-Buddhismus

An dieser Stelle wird insbesondere auf den Zen-Buddhismus eingegangen, da zwei der Interviewpartner Anhänger dieser religiösen Strömung sind. In China entwickelten sich zwei bedeutende buddhistische Schulen, das *Ching T'u*, was Reines Land bedeutet, und der chinesische Chan, also *Zen-Buddhismus* (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.111). Dieser zählt zum neuen Buddhismus von *Kamakura* (Faure & Birk, 1998, S.53). Der indische Mönch *Bodhidharma* (470-535) gilt als Begründer des *Zen* (Schumann, 2000, S.228). Zu Beginn des 8. Jahrhunderts teilte sich der Zen-Buddhismus in verschiedene Zweige auf. In der Kamakura-Zeit gelangte der Buddhismus nach Japan. Dort entwickelte sich der *japanische Rinzai-Zen-Buddhismus* (Faure & Birk, 1998, S.48). Die Entwicklung des Buddhismus in Japan vollzog sich unter der aufgeklärten Regentschaft von *Shotoku* und wurde zu Beginn des 6. Jhd. zur offiziellen Religion ernannt (Faure & Birk, 1998, S.41). Der Mönch *Nichiren* (1222-1282) war einer der wichtigsten Lehrmeister des japanischen Buddhismus. Viele moderne, buddhistische Schulen in Japan orientieren sich an seinen Lehren (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.115). In Großbritannien, den USA, Europa und Australien gewann der japanische Zen-Buddhismus etwa Mitte der 1950er Jahre an Bedeutung (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.127). Er besitzt eine sehr fortschrittliche Ausrichtung und lehnt Dogmatismus stark ab. Zen-Buddhisten sind bestrebt ihren Geist für die Erleuchtung frei zu halten, da der Mensch durch sie die Erkenntnis des Herzens Buddhas erfährt. Um diese Erleuchtung zu erlangen ist es notwendig zu Meditieren. In der Tradition des Rinzai-Zen-Buddhismus werden in die Übungen die sog. *Koans*¹⁶ eingebaut. Sie werden als pädagogisches Instrument zwischen Meister und Schüler verwendet um sich in der Meditation zu üben und der Erleuchtung näher zu kommen (Schumann, 2000, S.229). Der Zen-Buddhismus bezieht sich auf eine lehrhafte Vermittlung unabhängig von Schriften und legt den Fokus auf die praktische Ausrichtung (Faure & Birk, 1998, S.50).

1.2.6 Das Judentum

1.2.6.1 Allgemeine Charakteristika des Judentums

Der *Davidstern* sowie die *Menora*, der siebenarmige Leuchter, sind die bekanntesten Symbole des Judentums, das um 2000 v. Chr. in Kanaan, was in etwa dem heutigen Israel entspricht, entstand (Anger, 1998, S.375). Die jüdische Zeitrechnung beginnt jedoch nach rabbinischer Tradition bereits 3761 v. d. Z. (Grübel, 2000, S.20). Das Judentum entfaltete sich in verschiedenen Ländern unter unterschiedlichen kulturellen Bedingungen und ist gleichzeitig auch ein Volk und eine Kultur. „So ist die jüdische Geschichte geprägt durch Einheit und Vielfalt, Zentrum und Peripherie“ (Grübel, 2000, S.7).

Abb.5



¹⁶ Der Begriff stammt aus dem Chinesischen *gong'an* und bedeutet zu Deutsch so viel wie Fälle oder Rätsel (Faure & Birk, 1998, S.140).

Das Judentum ist eine monotheistische Religion. Das göttliche Wort ist in der hebräischen Bibel, die sog. *Tanach* niedergeschrieben. Sie erzählt die Geschichte des jüdischen Volkes. Die *Thora*, der wichtigste Teil der Bibel, enthält religiöse Gesetze der Offenbarung und gilt als schriftliche Lehre der Juden (Anger, 1998, S.375). Die *Mischna*, welche als mündliche Lehre bezeichnet wird, setzt sich aus der *Halacha* und der *Aggada* zusammen. Die Halacha beinhaltet rechtliche, moralische und rituelle Glaubensgesetze, die das Zusammenleben regeln. Die Aggada besitzt eine didaktische Absicht. Hierbei soll die jüdische Ethik mithilfe von Phantasiegeschichten vermittelt werden. In den Lehrhäusern Palästinas und Babyloniens fanden jahrelange Diskussionen um die Mischna statt, diese wurde als Niederschrift in der *Gemara* gesammelt. Mischna und Gemara ergeben zusammen den *Talmud* (Grübel, 2000, S.45).

Als Gotteshaus der Juden ist die Synagoge bekannt. Literarische Quellen und archäologische Funde bezeugen ihre Existenz bereits zur Tempelzeit. Der Tempel war ein Zentralheiligtum des gesamten Volkes, die Synagoge hingegen ist ein gesellschaftlicher und kultureller Versammlungsort einer geschlossenen Gemeinde. In ihr wird das Gebet verrichtet, Thoralesungen vollzogen, studiert und unterrichtet. Um den jüdischen Gottesdienst durchführen zu können, müssen mindestens zehn männliche Juden über 13 Jahren, die sog. *Minjan*, versammelt sein. Die Ausrichtung des Gläubigen beim Gebet erfolgt in Richtung Jerusalem. Innerhalb der Synagoge befinden sich ein *Thora-Schrein* und eine *Bima*, ein hölzernes Leseputz, von dem die Thoralesung erfolgt (Grübel, 2000, S.48). Weiterhin finden sich in den synagogalen Räumen auch *Mikwen* wieder. Im jüdischen Brauchtum bezeichnet dies ein rituelles Tauchbad, um sich von kultisch unreinen Dingen zu befreien (Grübel, 2000, S.75).

Das jüdische Familienrecht besagt, dass ein neugeborenes Kind automatisch jüdisch ist, wenn die Mutter Jüdin ist. Ein Junge wird durch die Beschneidung in den Bund Gottes mit Abraham aufgenommen. Bei einem Mädchen wird durch den Vater der Name in den sog. *Hollekreisch Zeremonien* verkündet. Die Feier der Religionsmündigkeit ist die sog. *Bar Mizwa*, bei welcher der Jugendliche mit Vollendung des 13. Lebensjahres als vollwertiges Mitglied der Gemeinde aufgenommen wird. Im Reformjudentum dürfen auch Mädchen diese Feierlichkeit begehen. Die Heirat und das damit verbundene Kinder kriegen gehört im Judentum zur gottgewollten Ordnung des Lebens. Das Eheversprechen wird sich nach dem *Gesetz Moses und Israels* gegeben. Ohne die *Ketubba*, den Ehevertrag, ist die Ehe nicht gültig. Geht ein jüdisches Leben zu Ende, so ist das Begräbnis das letzte religiöse Ritual. Dabei hält der Rabbiner die Totenrede und der nächste Angehörige spricht das Totengebet, das sog. *Kaddisch*. Der Friedhof besitzt einen überaus großen Stellenwert, denn die Grabesruhe soll für ewig gesichert sein (Grübel, 2000, S.160-165).

Das Judentum durchdringt jeden Bereich des täglichen Lebens gläubiger Juden. Genau wie das Gebet und der Gottesdienst sind auch Speise- und Kleidervorschriften sehr wichtig. Nahrungsmittel müssen *koscher* zubereitet werden, wörtlich heißt dies *rein, tauglich* oder *zum*

Verzehr geeignet. Hinsichtlich des Fleischgenusses werden die Tiere in drei Kategorien eingeordnet: auf dem Land lebende Tiere, Meerestiere und Geflügel. So muss beachtet werden, dass alle Landtiere bspw. gespaltene Klauen haben und gleichzeitig Wiederkäuer sein müssen. Bei der Zubereitung gibt es spezielle Schlachtmethoden, wie das *Schächten*, das Ausbluten des Tieres mittels Durchtrennung der Halsschlagader, Luft- und Speiseröhre (Grübel, 2000, S.122).

Die jüdische Religion ist reich an religiösen Fest-, Fast-, Gedenk- und Trauertagen. Der *Schabbat* erinnert an das Ausruhen Gottes nach Erschaffung der Welt und an den Auszug des israelitischen Volkes aus Ägypten. Dieses Fest stellt den Höhepunkt einer jeden Woche dar und wird gemeinsam mit der Familie begangen. Weiterhin ist *Jom Kippur*, Tag der Versöhnung, der Höhepunkt einer zehntägigen Bußzeit. Bedeutende Gebete hierfür sind das *Widdui*, das Sündenbekenntnis und das *Kol Nidre*. Das Wallfahrtsfest *Pessach*, ist auch über das Judentum hinaus bekannt (Grübel, 2000, S.20-23). *Chanukka*, das achttägige Lichterfest, erinnert an historische Ereignisse aus der Zeit des Zweiten Tempels (Grübel, 2000, S.27).

Im Folgenden wird auf die Geschichte des Judentums eingegangen, angefangen von den Gründervätern, dem Auszug aus Ägypten über den Holocaust bis hin zum Reformjudentum.

Die Patriarchen des Judentums sind *Abraham*, *Isaak* und *Jakob*. Sie werden als Träger einer göttlichen Verheißung bezeichnet und sollen die Vermehrung des israelitischen Volkes und die dauerhafte Inbesitznahme des Landes sichern. Ende des 13. Jhd. erfolgte unter *Moses*, dem Gott gesandten Befreier, der Auszug des jüdischen Volkes aus Ägypten in das verheißene Land. Ein weiteres wichtiges Ereignis in der frühen Geschichte des Judentums und zugleich des Christentums, ist die Offenbarung am Berg Sinai. Dort erhielt Moses die *Zehn Gebote* durch die Verkündung Gottes. Die jüdische Tradition bekam somit die entscheidenden Grundlagen des religiösen Zusammenlebens (Grübel, 2000, S.8-10). Weiterhin war *König David* eine zentrale Figur der jüdischen Geschichte. Er eroberte Jerusalem und machte es zum religiösen und kultischen Mittelpunkt des jüdischen Volkes (Grübel, 2000, S.13). Im Jahr 597 wurde es vom babylonischen König *Nebukadnezar* eingenommen. Daraufhin wurde das jüdische Volk ins Exil nach Babylonien geschickt. Dies bedeutete das Ende der staatlichen Selbstständigkeit und war zugleich ein tiefer Einschnitt in der jüdischen Geschichte (Grübel, 2000, S.19).

Die Geschichte des Judentums ist gekennzeichnet durch Diskriminierungen, Erniedrigungen und Verfolgungen und fand mit der gewaltsamen Massenvernichtung im Holocaust seinen Höhepunkt. Auch wird immer wieder erkennbar, dass die Juden, da wo sie sich ansiedelten, abhängig waren von einem Machthaber und dessen Bereitschaft, sie unter Schutz zu stellen. Um diesem Sachverhalt den nötigen Nachdruck zu verleihen, wird auf geschichtliche Epochen eingegangen, die diese Tatsachen verdeutlichen sollen (Grübel, 2000, S.50).

Unter islamischer Herrschaft im 8. Jhd. konnten die Juden kein freies Leben führen. Ihnen wurden zwar unter der Schließung eines Vertrages die Freiheit ihrer Person und die weitestgehend autonome Verrichtung ihrer Glaubensangelegenheiten zugesichert, doch nur

unter strengen und diskriminierenden Umständen. Sie mussten eine hohe Kopf- und Grundsteuer zahlen, sich in ihrer Kleidung strikt von den Muslimen abheben und durften keine Pferde oder Waffen besitzen (Grübel, 2000, S.50). Auch was im 12. Jhd. als Goldenes Zeitalter für spanische Juden bezeichnet wurde, wandelte sich zu einer Häufung von Verfolgungen. Die christlichen Eroberer der Reconquista waren zunächst aus wirtschaftlichen Gründen an den Juden interessiert, da diese die verlassenen Städte der Araber besiedelten (Grübel, 2000, S.53). In der Epoche der Religionsdisputationen des 13. Jhd. veränderte sich das jüdisch-christliche sowie das innerjüdische Verhältnis massiv. Der wirtschaftlich erarbeitete Wohlstand der Juden sorgte für Missgunst in der christlichen Bevölkerung. Die Kirche schürte eine antijüdische Propaganda und somit kam es zu einer judenfeindlichen Stimmung. Im 14. Jhd. wurden zahlreiche Gemeinden und Städte angegriffen, verwüstet und niedergebrannt. Viele Juden starben oder konvertierten zum Christentum. Der Untergang des spanischen Judentums wurde in der jüdischen Geschichte als Katastrophe deklariert (Grübel, 2000, S.54-57). Im 13. Jhd. des Nahen Ostens erlitten die Juden ebenso eine Krise, da es in der Bevölkerung zu einer ausgeprägten Judenfeindlichkeit kam. Sie wurden aus ihrer Position als Kaufleute verdrängt. Damit veränderte sich ihre gesellschaftliche Stellung dahingehend, dass sie als Minderheit verachtet und durch immer höher werdende Schutzgelder ausgebeutet wurden. Im Jahr 1242 wurden 24 Talmud-Bände und andere hebräische Schriften in Paris öffentlich verbrannt. Dieses Ereignis sorgte auch in den darauffolgenden Jahrhunderten für die Verunglimpfung des Talmuds und legitimierte die Diskriminierung der Juden (Grübel, 2000, S.68-70). Das 19. Jhd. war für die Juden eine Zeit der Aufklärung und Emanzipation, die im Zuge der Französischen Revolution angetrieben wurde. Mit dem französischen „Gesetz der Nationalversammlung“ von 1791 wurden die Juden gleichberechtigte Bürger. Die Emanzipation in Deutschland zog sich jedoch bis zum Jahr 1871 hin. In Zeiten revolutionärer Umwälzungen konnten große Fortschritte erzielt werden, die jedoch z. T. zurückgenommen wurden (Grübel, 2000, S.143).

Der Begriff Antisemitismus kam Ende des 19. Jhd. durch den Journalisten Wilhelm Marr und seine Hetzschriften gegen die Juden auf. Im Gegensatz zu religiösem Judenhass knüpfte der Antisemitismus an biologische pseudo-wissenschaftliche Theorien an, die von einer Höher-/Minderwertigkeit bestimmter Völker ausging. Die Antisemiten schrieben dem jüdischen Volk negative Rasseneigenschaften zu, die als genetisch und unveränderbar deklariert wurden (Grübel, 2000, S.166). Im Zuge des stetigen Machtzuwachses der Nationalsozialisten des Dritten Reiches folgten antijüdische Maßnahmen, die sich gegen religiöse Traditionen richteten (Grübel, 2000, S.132). In der Reichskristallnacht 1938 wurden unzählige Synagogen niedergebrannt, jüdische Geschäfte zerstört und Juden ermordet (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.75). Mit Beginn des Zweiten Weltkrieges wurden unter der Führung Adolf Hitlers zahlreiche Länder kontrolliert und besetzt. In einigen Ländern Europas, wie den Niederlanden, Finnland oder Dänemark stieß diese Judenpolitik jedoch auf Opposition. Ende 1939 mussten die polnischen

Juden in Ghettos ziehen, wo viele zunächst aufgrund mangelnder Hygiene und Versorgung starben. Mitte des Jahres 1941 wurden immer mehr Vernichtungslager im Osten errichtet. Auf der Wannseekonferenz des Jahres 1942 wurde die sog. *Endlösung* der Juden organisiert und ihre *Massenvernichtung* geplant (Grübel, 2000, S.183). Während des Holocausts wurden ca. 5-6 Mio. Juden getötet. „Jeder Versuch, die Einzigartigkeit des Holocaust zu relativieren, ihm durch Analogien mit anderen Regimen einen Anstrich von ‚Normalität‘ zu verleihen, ist eine Verhöhnung der Toten wie der Überlebenden“ (Grübel, 2000, S.184).

Nur 15.000 Juden lebten zu Beginn der 1950er Jahre noch in Deutschland. Da es nur noch wenige Gemeinden gab, wurde 1950 der *Zentralrat der Juden* gegründet. Bis zur Wendezeit verdoppelte sich die Anzahl der Juden in Deutschland durch sowjetische Zuwanderer, vorwiegend orthodoxe Juden. Nach 1945 wurden neue Synagogen in Gießen, Aachen und Oldenburg eingeweiht (Grübel, 2000, S.185). Doch leider gibt es heutzutage zahlreiche *innerjüdische* Konflikte, die vor allem gekennzeichnet sind durch die fehlende Anerkennung religiöser jüdischer Strömungen untereinander. Die weltweite Entwicklung des Judentums ist dahingehend, dass die Anzahl der Mitglieder stetig abnimmt. Auch wenn religiöse Traditionen wie auch in anderen Religionen durch die Säkularisierung unserer Gesellschaft abnehmen, bleiben viele Juden ihren Gemeinden treu und bewahren sich ihre jüdische Identität (Atlas der Weltreligionen, 2007, S.85).

1.2.6.2 Das Reformjudentum

Aufgrund dessen, dass zwei Interviewpartner dem Reformjudentum angehören, wird an dieser Stelle ein kurzer inhaltlicher Abriss dieser religiösen Strömung dargestellt. Aus den Reformbestrebungen Mitteleuropas zum Ende des 18. Jhd. entwickelten sich verschiedene jüdische Strömungen. Die modernen, verbürgerlichten Juden forderten religiöse Reformen hinsichtlich alter jüdischer Traditionen. Als Leitbild für die Neuentwicklung des synagogalen Gottesdienstes diente der Protestantismus. Der rituelle Lehrvortrag des synagogalen Gottesdienstes wurde in die deutsche Sprache übersetzt. Die Reformjuden der damaligen Zeit fühlten sich als Deutsche und entfernten daher die Stellen aus den heiligen Texten, die auf die Rückkehr nach Israel abzielten. Weiterhin vollzog sich ein Wandel in der Stellung des Rabbiners. Der traditionelle Rabbiner war bis in das 19. Jhd. ein jüdischer Gelehrter des Talmuds, halachische Autorität und Richter für alle Religionsgesetze. Neue Aufgaben waren nun die Leitung des Gottesdienstes und das Vortragen der Predigten. Zudem stiegen die Anforderungen dahingehend, dass er einen universitären Abschluss besitzen und über einen hohen Grad an Allgemeinbildung verfügen sollte. Mitte des 20. Jhd. durften erstmals auch Frauen dieses Amt ausüben (Grübel, 2000, S.158). Ein wichtiger geistlicher Gelehrter des Reformjudentums war Abraham Geiger (1819-1874). Er lebte nicht nach der strengen Auslegung des jüdischen Gesetzes, sondern stellte die soziale Gerechtigkeit in den Mittelpunkt. Er setzte sich dafür ein, dass der traditionelle Glaube mit einer neuen Welt und gesellschaftlichen Stellung in Einklang

gebracht werden kann und forderte eine wissenschaftliche Herangehensweise an die jüdische Religion. Die orthodoxen Juden widersetzten sich jedoch dieser Neuauslegung der Reformer und klagten diese bei den staatlichen Behörden als Sekte an (Grübel, 2000, S.151-153). Die negativ ausgerichteten Reaktionen des orthodoxen Judentums dauern bis heute an. Wie Teilnehmende dieser Studie während des Interviews berichteten, haben sie auch derzeit mit Diskriminierungen durch die orthodoxen Juden zu kämpfen.

1.3 Religionspsychologie

Nach der Darstellung der Weltreligionen soll mithilfe entwicklungstheoretischer Fakten zur Religionspsychologie, dem zu Grunde liegenden Wissenschaftsverständnis, dem Gegenstand und der Ziele sowie dem methodischen Vorgehen eine Einordnung der Arbeit in den religionspsychologischen Kontext erfolgen. Gleichzeitig soll ein Gesamtüberblick über den empirischen Bereich gegeben werden.

1.3.1 Entwicklung der Religionspsychologie

Die Entstehungszeit der Religionspsychologie war eine Zeit des religiösen und wissenschaftlichen Umbruchs. So entstanden in den 1920er und 30er Jahren in den USA religiöse Erweckungsbewegungen, die bis heute interessante Forschungsgegenstände darstellen (Heine, 2005, S.63). Zu Beginn der Etablierung der Psychologie als selbstständige wissenschaftliche Disziplin, haben sich die meisten Autoren in unterschiedlichster Weise mit der Religion auseinandergesetzt (Belzen, 2008, S.7). Erste Versuche den Ursprung der Religion im menschlichen Gefühlserleben zu suchen, kamen von Schleiermacher, der für die Religionspsychologen in Deutschland und den USA als Pionier gilt (Heine, 2005, S.63). Erste deutsche Religionspsychologen waren mit wenigen Ausnahmen Theologen, die sich aufgrund der strengen kirchlichen Dogmatik der Psychologie zuwendeten. Sie eigneten sich psychologische Kenntnisse im Selbststudium an. Die ersten amerikanischen Religionspsychologen studierten z. T. Naturwissenschaften und setzten sich u. a. mit deutscher Philosophie auseinander. Durch die Stiftung des erfolgreichen Geschäftsmannes Jonas Gilman Clark (1815-1900) wurde die gleichnamige Universität zur Förderung der neuen Wissenschaften gegründet. So wurde es Studierenden möglich sich im Bereich der Religionspsychologie zu qualifizieren. Außerdem wurden zahlreiche religionspsychologische Bildungsinstitutionen ins Leben gerufen, wie die 1903 gegründete *Religious Education Association* mit szientistisch ausgerichteter Religionspädagogik (Heine, 2005, S.58-60). Mitte der 1960er Jahre fand in den Niederlanden ein neuer Studiengang für katholische Theologie unter Einbezug der Vermittlung psychologischer Kenntnisse seinen Ursprung. Die damaligen Lehrkräfte im Bereich der Psychologie waren ausschließlich Theologen oder Priester. Dies trieb die Psychologie in diesem Bereich erheblich voran. Nach ein paar Jahren wuchs das Bestreben anderer katholischer Fakultäten Psychologen in die Lehrstühle zu berufen (Belzen, 2008, S.8).

Eine naturwissenschaftlich arbeitende Religionspsychologie ist mit der Theologie jedoch nicht vereinbar, da ins Zentrum der Aufmerksamkeit der religiöse Mensch mit seinem Glauben und Gefühlen gerückt ist. Zur Überwindung dieses Problems entwarfen zuvorderst amerikanische Religionspsychologen Metatheorien und rechtfertigten damit die empirische Basis ihrer Wissenschaft. Diese anfänglichen Widersprüche sind von großer historischer Bedeutung, da sie die wissenschaftlichen Kontroversen der Religionspsychologie bis heute prägen (Heine, 2005, S.49). Im Zuge der Widerstände einzelner Theologen und zukünftiger Religionspsychologen erlitten die Kirchen einen Reputationsverlust und der Säkularisierungsprozess schreitete vorwärts. Dadurch geriet die Religion selbst in Misskredit. Das religiöse Interesse unter den Psychologen blieb zunächst gering. Vorrangig ging es nicht um die Etablierung einer eigenständigen religionspsychologischen Disziplin, sondern darum, eine anschlussfähige Theologie zu schaffen (Heine, 2005, S.59-61). Ende des 18. Jhd. hatte die historisch-kritische Betrachtungsweise der strengen Dogmatik nachhaltig Einzug an den theologischen Fakultäten gehalten. Der christliche Protestantismus spielte dabei eine wichtige Rolle. Die Religionspsychologie erwies sich allmählich als eigenständiger Wissenschaftszweig sowie als gleichzeitige Herausforderung der Theologie (Heine, 2005, S.49).

Die derzeitige Situation in Deutschland ist gekennzeichnet durch ein fehlendes Wachstum der Religionspsychologie. Dazu führt Belzen (2008) mehrere Gründe an: Große Bedeutung bei der Etablierung der Psychologie als eigenständige akademische Wissenschaft, besitzt die quantitativ-experimentelle Forschung. Dazu gehören auch eine Abgrenzung von der philosophischen Vorgeschichte der Psychologie und die Fokussierung auf naturwissenschaftliche Aspekte. So führte es dazu, dass Themen wie Religiosität in Deutschland oftmals vernachlässigt wurden (Belzen, 2008, S.9). Weiterhin führt Belzen (2008) an, dass die Psychologen, die am wenigsten religiösen Akademiker sind. Zudem gibt es in Deutschland keinen Lehrstuhl für Kulturpsychologie. Ebenso werden kulturwissenschaftlich orientierte oder hermeneutisch informierte Ansätze in diesem Bereich immer weniger. Dies kann der Religionspsychologie womöglich auf Dauer schaden, da sie *kein Muss* der wissenschaftlichen Forschung ist. „Religion ist, ob man sie nun mag oder nicht, ein eminent wichtiges Element menschlichen Lebens und Zusammenlebens“ (Belzen, 2008, S.13). Belzen (2008, S.10) erklärt, dass ein Nichternstnehmen von Religion auf gesellschaftlicher sowie individueller Ebene für das Fehlen von Forschung und Lehre der Religionspsychologie an den meisten psychologischen Instituten verantwortlich sein könnten.

1.3.2 Wissenschaftliche Einordnung der Religionspsychologie

Religionspsychologie wird heute vielerseits als Teilgebiet der angewandten Psychologie betrachtet, wenn man den Ausführungen von Moosbrugger und Zwingmann (2004) folgt. Sie weist interdisziplinäre Bezüge mit anderen Wissenschaften auf, wie u. a. die Psychologie, Theologie und Religionswissenschaft (Moosbrugger & Zwingmann, 2004, S.10). Laut Grom

(2007) soll die Religionspsychologie als Spezialdisziplin der Psychologie verstanden werden. Mithilfe der Fragestellungen, Konstrukten und Methoden der akademischen Psychologie wird religiöses Erleben und Verhalten beschrieben. Demnach ist die Religionspsychologie auch nach Auffassung von Grom (2007) ein Teilbereich der angewandten Psychologie (Grom, 2007, S.12).

Folgt man den Ausführungen von Belzen (2008), so ist die Religionspsychologie im historischen Sinne eine der ältesten Teilgebiete der Psychologie, da zur Ergründung der Religion gewissermaßen alle psychologischen Gründungsväter etwas beigetragen haben. Die Religionspsychologie stellt sich nach Belzen als ein theoretisches und methodisches Instrumentarium unterschiedlicher psychologischer Teilbereiche dar, um religiöse Phänomene empirisch zu untersuchen (Belzen, 2008, S.5).

Nach Allolio-Näcke (2013a) hingegen ist die Religionspsychologie nicht als eigenständiger Zweig der akademischen Psychologie anzusehen. Aus historisch betrachteter Perspektive ist dieser Forschungsbereich in Europa sowie in Amerika, eher in die Theologie bzw. den Religionswissenschaften einzuordnen. Die Betrachtung der historischen Gegebenheiten zur Entstehung der Religionspsychologie stützen die Aussagen von Allolio-Näcke (2013a) (*s. 1.6.1 Kulturpsychologie der religiösen Entwicklung*). Denn in der Vergangenheit hat es die Religionspsychologie als Teilgebiet in der Psychologie so nicht gegeben. Jedoch gibt es innerhalb der *American Psychological Association (APA)* eine eigene Division *Psychology of Religion*. Die APA verweist insofern auf die Religionspsychologie in ihren ethischen Prinzipien, dass die Religion eine wichtige Persönlichkeitsdimension ist (Allolio-Näcke, 2013a). Auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen können mittlerweile zahlreiche heterogene Zugänge unter Religionspsychologie zusammengefasst werden. Die jeweilige empirische Ausrichtung ist abhängig von der wissenschaftlichen Orientierung der Autoren, wie bspw. phänomenologisch orientierte Religionspsychologie nach Wyss (1991) und Wit (1996) oder psychoanalytisch begründete Theorien nach Henseler (1995). So wird aus Gründen der Abgrenzung zur Psychologie eher von einer *transdisziplinären Religionsforschung* als von reiner Religionspsychologie gesprochen. Dies resultiert daraus, dass religiöse Studien nicht ausschließlich von der Psychologie, sondern von vielen anderen Bezugswissenschaften, wie der Philosophie, Theologie, Soziologie oder Anthropologie, durchgeführt werden (Popp-Baier, 2008, S.9; zit. n. Allolio-Näcke, 2013a). Doch der Aspekt, dass Religion bisher und auch derzeit noch kein fest verankertes Forschungsthema in der akademischen Psychologie ist, bedeutet nicht, dass es dies nicht noch werden kann. Allolio-Näcke (2013a) legt dafür sozio-historische Gründe dar, die eine psychologische Auseinandersetzung mit der Religion in der Vergangenheit verhinderten, so bspw. der behavioristische Theorieimport aus den USA.

1.3.3 Gegenstand und Ziele der Religionspsychologie

Die Religionspsychologie beobachtet und erklärt religiöse Phänomene, indem sie diese auf die Funktion im Leben einzelner Individuen bezieht. Ihr Ziel ist es nicht, wie irrtümlicherweise oft vermutet wird, die Bestätigung oder Leugnung einer göttlichen Existenz, sondern transzendente Vorstellungen, Absichten, Überzeugungen und die wechselseitigen Auswirkungen von Religion und Mensch (Vergote, 1992, S.13) mit all seinen Empfindungen und Handlungen, zu erforschen (Heine, 2005, S.68).

Psychologische Untersuchungen im Kontext der Religionsforschung beziehen sich auf individuelles und kollektives Orientieren, Handeln und Erfahren in den verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen (Popp-Baier, 2010, S.799). Die Aufgabe besteht darin, das Psychologische, also das Gefühlserleben, Motivation und Persönlichkeitsdimensionen, der Religion zu erforschen und für diesen Zweck geeignete Instrumente sowie theoretische Konzepte zu entwickeln (Vergote, 1992, S.9). Grundsätzlich wird der Frage nachgegangen, wie religiöse Vorstellungen entstehen und welcher Fähigkeit der Seele diese entspringen (Braig, 1907, S.67). Der Gegenstand bezieht sich von seinem empirischen Modell her auf eine strikte Trennung des Subjekts vom Objekt und behandelt die Erfahrungswelt. Das Mach'sche Modell bspw. geht davon aus, dass die sinnlichen Empfindungskomplexe des Subjekts erst durch die Beobachtung des Objekts zugänglich werden (Heine, 2005, S.68).

Die Religionspsychologie hat die Religion als empirisches Phänomen zum Gegenstand. Dieser ist nicht das Objekt, auf das sich eine Religion bezieht, auch nicht die Überprüfung einer innewohnenden Wahrheit von Religion. Religionspsychologie handelt nicht von Dogmen oder der Theologie, sondern eben von den Menschen, die sich mit solchen befassen und ist um Neutralität bemüht (Belzen, 2008, S.4). Nach Belzen (2008) geht es darum mehr psychologisches Wissen in Bezug auf Religionsformen zu generieren. Die Religionspsychologie bedient sich demnach an den bereits existierenden, psychologischen Instrumentarien. Demnach beschäftigt sie sich u. a. mit folgenden Schwerpunkten: Mit welchen empirischen Mitteln ist es möglich diesen spezifischen Bereich des menschlichen Erlebens und Verhaltens zu erforschen? Unter welchen Gegebenheiten und bei welcher Klientel kann die jeweilige Form von Religion negative Auswirkungen auf die psychische Gesundheit haben? Hinsichtlich der gesellschaftlichen Perspektive rückt auch die Gewaltbereitschaft bei Anhängern bestimmter Religionen, heute und damals, in den Vordergrund? Auf die meisten dieser Fragen jedoch kennt die Psychologie nach Belzen bisher noch keine Antwort (Belzen, 2008, S.15).

1.3.4 Methodisches Vorgehen in der Religionspsychologie

Die wissenschaftliche Forschung im Bereich der Religionspsychologie ist bestrebt das Konstrukt der Religiosität als individuelles Merkmal zu analysieren. Dies kann erfolgen, indem die Merkmalsausprägungen durch adäquate Indikatoren erfasst werden. Dazu werden

entwicklungs-, persönlichkeits- und sozial- oder klinisch-psychologische Fragestellungen eingesetzt (Haub, 1992, S.267). Jedoch haben Wissenschaftler bis zu unserer heutigen Zeit aus den Bereichen der Psychologie und Soziologie noch keine eindeutige Theorie zur Entstehung religiöser Vorstellungen gefunden. Das Problem besteht darin, dass viele Forscher versuchen, die Religion durch ihre Ursprünge zu erfassen, jedoch beschäftigt sich die Wissenschaft weitestgehend mit den Beziehungsverhältnissen der Religion und des Menschen (Vergote, 1992, S.8). Eine Weiterentwicklung religiöser Forschungsbereiche kann mithilfe der Methoden und Theorien der Psychologie erreicht werden. Dabei ist die Entwicklung einer gemeinsamen Forschungssprache zwischen Theologie und Psychologie eine bleibende Herausforderung (Moosbrugger & Zwingmann, 2004, S.10). Da empirische Religionsforschung von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen betrieben wird, ist es besonders wichtig, dass theoretische Perspektiven und methodische Ansätze der Nachbardisziplinen Beachtung in der eigenen Forschung finden (Huber, 2008). Der *Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T)* von Huber (2008) stellt einen Versuch dar, grundlegende Perspektiven, Erkenntnisse und Impulse unterschiedlicher Wissenschaftszweige auf der Ebene eines quantitativen Forschungsinstruments in einem interdisziplinären Modell der Religiosität miteinander zu verbinden. Daraus sollen Impulse für eine transdisziplinäre Religionsforschung ausgehen (Huber, 2008, S.137). Statistische Methoden der Religionspsychologie orientieren sich daher am Korrelationsprinzip, wobei auffällig gehäufte Zusammenhänge untersucht werden (Heine, 2005, S.70).

Weiterhin gibt es eine Vielzahl an Skalen, welche eine große Bandbreite religiöser Dimensionen erfassen können. Religiosität ist aufgrund der Fülle an Ausdrucksformen schwer zu fassen. Daher ist es erforderlich operationalisierbare Konstrukte, wie bspw. den Begriff der religiösen Erfahrung zu bilden. Ist der Untersuchungsgegenstand festgelegt, kann eine Skala ausgewählt werden. So gibt es bspw. für mystische Erfahrungen die *Mysticism Scale* von Hood (1975; 1997). Einerseits kann die Definition inhaltlich vorgegeben werden, wofür als klassisches Beispiel die religiöse Erfahrung gilt. Religiosität wäre in diesem Fall eine unabhängige Variable, um zu untersuchen, wie Emotionen, Wissen oder Handeln davon beeinflusst werden. Andererseits kann von allgemein psychologischen Indikatoren ausgegangen werden, wie etwa ritualisiertes Verhalten. Mit den daraus gebildeten Konstrukten werden Untersuchungen angestellt, um Korrelationen zu erheben, welche in diesem Fall eine abhängige Variable darstellen. Beide Untersuchungswege haben ihre Vor- und Nachteile. In der ersten Möglichkeit ist der umrissene Gegenstand sehr weitläufig. Es muss also geprüft werden, ob die Indikatoren ausreichend signifikant sind, wozu es von besonderer Wichtigkeit ist, dass ausreichende Kenntnisse zur Religion vorliegen. Die zweite Variante ist dahingehend kritisch zu betrachten, falls die Probanden ritualisiertes Verhalten nicht mit religiösen Inhalten in Zusammenhang bringen, sondern mit alltagsgegenständlichen Routinen, so kann die Grenze zwischen religiös und nicht-religiös verschwimmen. Demnach ist es schwierig Indikatoren und Definitionen zu

finden. Welche Eigenschaften als Indikatoren gelten können, muss je nach Untersuchungsgegenstand immer unterschiedlich beantwortet werden. Einheitlichkeit hinsichtlich der Methodik und eines Modells kann somit von der Religionspsychologie nicht verlangt werden. Gerade eben durch diese Uneinigkeiten, entstanden eine Vielzahl an Methoden und eine Fülle von unterschiedlichen Konstrukten und Skalen. Somit steht jeder Religionspsychologe vor der Aufgabe eine sorgfältige, argumentativ begründete Zusammenstellung der Erhebungsmethoden zu wählen (Heine, 2005, S.80-83).

Hinsichtlich des Religionsverständnisses driften die Untersuchungskonzepte in zwei Richtungen ab. Zum einen gibt es die Bestrebung Religion unabhängig von ihren geschichtlichen Erscheinungsformen zu betrachten. Hierbei steht das eigentlich Religiöse im Vordergrund und beruft sich dabei auf die Konvergenz mystischer Traditionen. In diesem formalen Rahmen zu verharren kann dessen ungeachtet dazu führen, dass ganz persönliche Visionen, Wünsche und Vorstellungen unreflektiert in die religionspsychologische Theorienbildung einfließen. Zum anderen fokussiert sich die Religionsforschung darauf die religiösen, geschichtlichen Inhalte nicht auszuklammern. Schließlich scheint dies die bessere Variante zu sein, denn wir befinden uns immer in einem kulturellen Rahmen, der gewisse historische Traditionen hervorbringt, die die Gläubigen dazu befähigen sich in einer gewissen Art und Weise zu verhalten, zu denken und zu fühlen. Dieser Ansatz befasst sich also mit der Wirkung von religiösen Symbolen, Lehren oder Gemeinschaftsformen hinsichtlich des menschlichen Erlebens und Verhaltens eingebettet in einen historischen Rahmen. Der Untersuchungsgegenstand ist daher das religiöse Profil der Gläubigen. In der vorliegenden Masterthesis werden zwar auch kulturelle Hintergründe berücksichtigt, doch liegt die Spezialisierung auf einem religionsübergreifenden Phänomen, dem Gebet, was als gesondert zu behandeln gilt. Zu beachten ist, dass hierbei Kenntnisse der jeweiligen Religion vorhanden sein müssen, daher erfolgt in den einzelnen Darstellungen der Weltreligionen, sofern es der Umfang dieser Arbeit zulässt, eine tiefgreifende Ausführung, um dem Leser dieses Verständnis vermitteln zu können (Heine, 2005, S.395).

1.4 Historische Grundlagen

Nach Belzen (2008) liegen die Wurzeln der Psychologie in der Religion begründet. Im Folgenden werden historische Begebenheiten angeführt, die zur Untermauerung dieser Aussage dienen. Die Psychologie baute den Diskurs über die menschliche Seele aus philosophischen, medizinischen und religiösen Kontexten aus. Sie hat gesellschaftliche Funktionen übernommen, die früher Aufgabe der Religion waren. Diese hat in der Geschichte der Psychologie nachhaltige Spuren hinterlassen. Zugleich ist es unverkennbar, dass viele religiöse Strömungen Aspekte der Anthropologie und Psychologie berücksichtigen (s. 1.2.5 *Der Buddhismus*). Weiterhin sollen in diese Betrachtungen die Wurzeln des Gebets einbezogen werden (Belzen, 2008, S.3).

1.4.1 Auffassung religiösen Ursprungs in der Psychologie

Nach Braig (1907) ist die Religion eine Art Verfassung des Gottesreiches im Inneren des Menschen. Es handelt sich um ein Durchdringen von seelischen Vorgängen und zielbewusstem, tatkräftigem Handeln. Religiöse Werte können sich im religiösen Erkennen, Wollen und Fühlen dem menschlichen Geiste offenbaren und in Beziehung gebracht werden. Der religiöse Gedanke sei das willkürliche Erzeugnis freier Erfindungen des Menschen. Jedoch ist diese Meinung mittlerweile als unpsychologisch und unhistorisch deklariert (Braig, 1907, S.67). Die Religion ist in ihrem psychologischen Ursprung etwas Naturwüchsiges. Braig (1907) beschäftigt sich mit der Frage, welcher Trieb der menschlichen Psyche die Transzendenz hervorbringt. Dabei wird die Phantasietätigkeit bei der Zurückführung auf die Entstehung erster religiöser Vorstellungen herangezogen (Braig, 1907, S.69). Er geht ebenso auf die Thesen *Feuerbachs* ein. Dieser geht davon aus, dass die Vorstellungen vom Göttlichen als eine Art Projektion eigener Sehnsüchte geschaffen wurden. Demnach werden Gott Eigenschaften zugeschrieben, wie Vollkommenheit und Allmächtigkeit, die die Menschen selbst nicht besitzen. Weil der Tod ein zentrales und angstbesetztes Thema ist, werden Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele sowie einer himmlischen Gerechtigkeit erfunden. Weiterhin ist Feuerbach der Ansicht, dass nicht der Mensch nach göttlichem Abbild, sondern Gott nach dem Abbild der Menschen geschaffen wurde, mit all den sehnsüchtigen Eigenschaften, die er selbst nicht besitzt (Braig, 1907, S.70-78).

Allport geht mit seinem Religionskonzept, welches in die ontologische Anthropologie einzuordnen ist, von vielfältigen Ursprüngen religiösen Denkens aus, wie bspw. körperliche und seelische Bedürfnisse, Wertorientierung, Wissensdurst oder Sinnsuche. Er erklärt den Ursprung von Religion aus der Notwendigkeit der Kontingenzbewältigung. Im Wesentlichen hat Religion für Allport mit der Ganzheit der Person und deren Fähigkeit zur Selbstobjektivierung zu tun. Religion distanziert sich ebenso wie Humor von den Problemen des Lebens. In beiden Fällen ergeben sich übergeordnete Perspektiven, die das Leben erträglicher machen. Bei einer voll entwickelten Persönlichkeit scheinen Religiöse Inhalte als genuine Entfaltung einer selbst-wirkenden Schöpferkraft. Das religiöse Bewusstsein gehört für Allport zum natürlichen Wesen des Menschen dazu (Heine, 2005, S.364-367).

1.4.2 Religiöse Vorstellungen der Naturvölker und Antike

Religion hat seit ihrer frühesten Existenz, angefangen von tierischen Opferritualen zur Besänftigung der Götter, bis heute eine bedeutende Funktion für die Menschheit (Kühnen, 2015, S.248). Sigmund Freud entwickelte in seiner kultur- und religionspsychologischen Schrift *Totem und Tabu* (1912-13), in der er sich mit der Funktion von Religion in Naturvölkern beschäftigte, eine These vom Ursprung religiöser Systeme resultierend aus der Vater-Sohn-Beziehung. Diese stützt sich auf das Schuldgefühl, welches aus dem Ödipuskomplex entstand. Anhand des ethnografischen Materials zeigt sich, dass es kein allein mittels retrospektiver,

psychoanalytischer Methoden herausgearbeitetes Phänomen, sondern ein bedeutendes Beziehungsmuster ist. Das Augenmerk liegt nach Freud auf der Ambivalenz der Gefühlsregungen, wie bspw. das Verhältnis der *Wilden* zu ihren Häuptlingen oder der Kinder zu ihren Vätern. Dies kennzeichnet seiner Auffassung nach auch das Verhältnis der gläubigen Naturvölker zu ihrem Gott (Köhler, 2006, S.235). Besonders bei diesen Völkern lässt sich eine tiefe Verwandtschaft des Gottesbegriffes mit den Vorstellungen der menschlichen Seele finden. So bspw. die *Lisoka* des zentralafrikanischen Laos oder die *Yoruba*, welche nach ihrer Auffassung die im Menschen innewohnende Seele mit drei Schutzgeistern identifizierten. Weiterhin betrachtet Szymanski (1931) alte, religiöse Anschauungen der Ägypter, welche die Seele als von Gott gegeben ansahen und als Stellvertreter dessen im Reich der Lebenden. Weiterhin stellt die Bibel einen Belebungsakt dar, bei dem Gott dem Menschen den Lebensodem einhauchte¹⁷. Dies ist nach Szymanski eine Projektion der göttlichen Abstammung der Seele, die direkt in den menschlichen Leib geführt wurde (Szymanski, 1931, S.614). Ein bedeutender Vertreter des Spiritualismus der griechischen Philosophie war Platon. Er gilt als Begründer des erkenntnistheoretischen Idealismus und baute die Lehre von der Verwandtschaftsbeziehung zwischen Gott und der menschlichen Seele auf. Bis heute oft diskutiert ist seine Auffassung der Weltseele, welche sich aus drei Bestandteilen zusammensetzt: Die *Idee*, gleichgesetzt mit der Vernunft, die *Materie* als Weltkörper und die *Wesenheit*, welche die Mitte zwischen beiden bildet (*Sinnlichkeit und Leidenschaft*). Die hier aufgeführten Parallelen sind nicht nur in griechischen oder mittelalterlichen Philosophien vorhanden, sondern auch bei den moderneren kritischen Dualisten, wie Descartes und Berkeley, deren Gottes- und Seelenbegriffe hohes Potential an Verwandtschaftsbeziehung aufweisen (Szymanski, 1931, S.619).

Straube (2005) beschäftigt sich damit, ob bestimmte Verhaltensmuster im Hinblick auf religiöse Bewältigung die Menschheitsentwicklung begleiten und ob es aus evolutionärer Sicht einen Vorteil gab. Diesbezüglich befasst er sich mit den Naturvölkern und wundersamen Heilern, die mittels Kräutermischungen böse Geister aus dem Leib vertreiben wollten, wie bspw. in schamanischen Heilzeremonien (Straube, 2005, S.26-28). Die Fähigkeit des *Homo sapiens* die äußere Welt transzendieren zu können, ist evolutionspsychologisch ein revolutionärer Schritt, da die reinen Vorstellungen nun an Wirkkraft gewannen. Hinsichtlich der Problembewältigung waren die Menschen nicht mehr nur auf das Materielle angewiesen, wie bspw. den Faustkeil, sondern konnten nun die religiöse Vorstellungskraft zur Lösung von Problemen einsetzen (Straube, 2005, S.56). Trotz des technischen Fortschritts hielten Völker wie die *Zande* in Afrika oder die *Tobriander* im südöstlichen Asien an magisch-religiösen Riten fest. So auch heute noch, wenn sich die Menschen entgegen dem wissenschaftlich-technologischen Glaubenssystem an religiöse Bewältigungsformen binden. Dies bezeugt die tiefe psychologische Bedeutung der Religion in unserer Gesellschaft (Straube, 2005, S.29-30).

¹⁷ Ich will meinen Odem in euch geben, dass ihr wieder leben sollt, und will euch in euer Land setzen, und ihr sollt erfahren, dass ich der Herr bin (Hesekiel 37,14) (Die Bibel übers. nach Luther, 1984).

1.4.3 Bedeutungswandel der Religion und des Gebetsmotivs

Aus historischer Perspektive nimmt die sinnstiftende Funktion der Religion durch sukzessive Verdrängung magischer Erklärungen wie Wetterzauber, animalischer Magie oder Ritualismus ab. Vorwiegend waren es zu Zeiten magischer Religiosität Göttinnen, die angebetet wurden. Erst nach dem Wechsel des Matriarchats zum Patriarchat, gab es hauptsächlich männliche Gottheiten. Die Etablierung des Priestertums als religiöse Machtinstanz gewann im Mittelalter immer mehr Bedeutung. So auch die Vorstellung der Bevölkerung, dass der Priester im Gebet oder bei der Beichte als Vermittler zwischen Gott und Mensch gilt (Walach, 2006, S.788). „Durch die Verstärkung und die Zunahme sozialer Verflochtenheit wie auch durch die Entwicklung eines Pflicht- und Lohn-Begriffs in der Kundenarbeit des Handwerks aber wurden zunehmend moralisierende Wertungen in die Religiosität wie auch der Wunsch nach einer allgemeinen, rationalen Ordnung hineingetragen“ (Liebsch, 2008, S.143). Die Menschen entwickelten sich im Zuge der Aufklärung rationalistischer und individualistischer. Dies führte zum Wandel von magischer Religion zu Moralisierung und Ethisierung. Weiterhin kam die Rechtfertigungsposition der Religion hinsichtlich der sozialen und gesellschaftlichen Rangordnung hinzu (Liebsch, 2008, S.144).

Der Begriff des Göttlichen wurde demnach schon seit Anbeginn der Menschheit mit erhöhten transzendenten Eigenschaften belegt. Götter und Götterordnungen wurden hinsichtlich ihrer förderlichen bzw. schädlichen Eigenschaften einander gegenübergestellt. Hielt der Tod Einzug in den Alltag, so schuf sich der Mensch eine Unterscheidung zwischen guten und bösen Göttern. Die Anzahl verschiedener Gottheiten stieg sowie der Aspekt der Unsterblichkeit in den Vorstellungen der Menschen an Bedeutung gewann. Der Anspruch an die Götter war, Antworten auf Sinnfragen bereit zu halten. Gebete konnten dann gesprochen werden, wenn der Sterbliche sich seiner Vergänglichkeit bewusst war und Gott als eine höhere Macht anerkannte. Die Haltung der Menschen im Gebet war mit tiefer Ehrfurcht vor Gott, dem Schöpfer aller Dinge und Richter allen Lebens verbunden. Als Lebensregungen der Religion bezeichnet Braig (1907) die Anbetungs-, Bitt- und Dankesopfer, die dem Herrn vorgetragen werden. Das als kindlich deklarierte Flehgebet gilt als Zeichen dafür, dass der Mensch in seinen Gott Vertrauen hat (Braig, 1907, S.13). Demnach hilft der Glaube an eine höhere Macht den Menschen, schwere Situationen durchzustehen und eine in sich geschlossene, sinnhafte Erklärung für schreckliche Ereignisse zu finden (Kühnen, 2015, S.248).

Die Religion hat nach Freud einen großen Anteil an der menschlichen Kulturentwicklung, da die religiösen Moralvorstellungen Verzicht auf eigensüchtige und sozialschädliche Triebregungen fordern und mittels Verboten und Geboten die Verbrechen der Menschen untereinander regulieren (Heine, 2005, S.162). Nach Kühnen (2015) hängt das Gebet mit der Mentalisierung von Gottes Willen zusammen. Die Menschen haben im Laufe der Zeit die Vorstellung entwickelt, dass Gott ebenso Emotionen besitzt, wie sie selbst. „Wie anderen

Menschen gegenüber verhalten wir uns auch Gott gegenüber in einer Weise, von der wir annehmen, dass sie sein ‚Gemüt‘ positiv beeinflusst“ (Kühnen, 2015, S.249). Die religiöse Motivation wird trotz aller Zweifel, Religionskritik und Säkularismus nicht geringer, da immer neue religiöse Gruppierungen entstehen. „Weil religiöse Überzeugungen da sind und immer wieder auftauchen, werde es solche auch immer geben“ (Heine, 2005, S.364). Religion stellt laut Allport ein universales menschliches Interesse dar. In den positiven Dingen, die den Menschen widerfahren, sehen sie Gottes Segen. Probleme jedoch werden bis heute als Prüfungen Gottes interpretiert. Heutzutage dient das Gebet als Kommunikation und Aufrechterhaltung der Gottesbeziehung (Kühnen, 2015, S.249).

1.5 Funktion der Religion

Um den Lesern dieser Arbeit die unterschiedlichen Facetten der religionsübergreifenden Gebetsfunktion zu vermitteln, wurden an dieser Stelle die Darstellung ausgewählter Funktionen der Religion hinzugefügt. So wird ein Eindruck vermittelt, wie vielschichtig, umfassend und essentiell die Funktionscharakteristika der Religion für die Menschen sein können.

1.5.1 Wandel der gesellschaftlichen Funktion

In der abendländischen Geschichte besitzt die Religion eine motivbildende Funktion für die Gesellschaft. Hierbei ist interessant, unter welchen strukturellen Bedingungen diese Funktion ihren Ursprung fand und wie sich diese dem Wandel der Zeit anpasst. Nassehi (1995) erklärt, dass es ein Fehlschluss ist, dass mit zunehmender Differenzierung der Gesellschaft die Religion an Bedeutung verliert. Tatsächlich ist es so, dass Religion sich von der Gesellschaft differenziert, um ihre Funktion in vollem Umfang gerecht zu werden. Mittels moralischer Schemata konnte die Religion Jahrhunderte lang die Integration der Menschen und die Bestimmbarkeit der Welt aus allen Perspektiven heraus sichern und gleichzeitig für eine Ordnung des Ganzen sorgen. Mit zunehmender Säkularisierung änderte sich die Stellung der Religion. Im Zuge dessen handelt es sich nach Nassehi (1995) nicht nur um die Entfernung weltlicher und religiöser Interaktion, sondern um einen Zuordnungsprozess, der die funktionspezifische Kommunikation erst ermöglicht und für eine neue Dynamik in der wechselseitigen Beziehung gesellschaftlicher Funktionen sorgt. Die Religion ist sehr anpassungsfähig an die wandelnden strukturellen Verhältnisse unserer Gesellschaft. Da sie jedoch unter sozialen Einflüssen steht, kann sie ihrer integrativen Funktion nicht mehr in vollem Umfang nachkommen und rückt in der modernen, westlichen Gesellschaft zunehmend in den Hintergrund. Folglich ist der Säkularisierungsprozess dafür verantwortlich, dass biografische Prozesse mehr und mehr zum funktionalen Äquivalent gesellschaftlicher Inklusionen werden. Doch aufgrund der steigenden wissenschaftlichen Betrachtungsweisen, unterlag die Religion der Erschließung neuer Aufgabenfelder. Das Hauptaugenmerk liegt nun nicht mehr in der Kommunikation des Übernatürlichen, sondern darin Stellung zur weltlichen Gleichgültigkeit zu beziehen. Weiterhin werden die

gesellschaftliche Dividualität und persönliche Individualität zu wichtigen Themen der Religion. Folglich bezieht sich Nassehi auf Kaufmann (1989), welcher der Religion eine Multifunktionalität zuschreibt. So z. B. übernimmt die Religion für die Menschen folgende Aufgaben: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Sozialintegration und Kontingenzbewältigung. Diese strukturellen Funktionen lassen sich heutzutage allerdings auch durch andere gesellschaftliche Bereiche ersetzen. Dennoch sollte die Religion trotz alledem als funktional-gesellschaftliches Teilsystem anschlussfähig bleiben (Nassehi, 1995, S.110-126).

Auch Luhmann (1998) befasst sich unter verschiedenen Gesichtspunkten mit funktionalen religiösen Aspekten auf gesellschaftlicher Ebene. Seiner Auffassung nach besitzt die Religion systemintegrierende, -desintegrierende sowie -sprengende Anteile. Sie kann soziale Ordnungen stützen, aber auch dekonstruktive Wirkungen zur Folge haben (Luhmann, 1998, S.10). Er legt in seinen Betrachtungen eine in diesem Zusammenhang unverzichtbare Systemanalyse zu Grunde, die die Einbettung der Religion in unser gesellschaftliches System erklärt. Er geht davon aus, dass die soziokulturelle Evolution die Komplexität einer Gesellschaft steigert und dadurch Ordnungsgefüge mit Selektionsanforderungen hinsichtlich einer funktionalen Spezifikation von Religion bereitstellt (Luhmann, 1998, S.8). Wird die Religion nach Luhmann (1998) als ein strukturelles System betrachtet, so muss bei der Erörterung ihrer Funktion eine umfassende Analyse des System-Umwelt-Gefüges erfolgen (Luhmann, 1998, S.13). Die Umwelt eines Systems wird als kontingente Selektion verstanden und erscheint den Menschen als vortypisierte Realität (Luhmann, 1998, S.16), die für das System unabdingbar ist, sodass es seiner Umwelt durch ein Raster selektiver Aufnahme wichtige Informationen abgewinnen kann (Luhmann, 1998, S.17). Nach der Darlegung über die Eigenschaften des religiösen Systems, nimmt er Bezug auf die Religion in der Gesellschaft selbst (Luhmann, 1998, S.30). Die Spezifikation und Ausdifferenzierung der Religion liegen im Bezugsproblem der Religion selbst und finden ihren Ausgangspunkt in der universalen Relevanz in der Allgemeinheit dieses Problems, was jederzeit aufbrechen kann. Auf gesellschaftlicher Ebene können negativ konnotierte Ereignisse im Vergleich zum Wohlergehen anderer äquifinaler Ausgangslagen für den Anschluss an religiöse Erfahrungen sorgen. Es zeichnet sich ab, dass ein großer Bedarf an Religiosität vorliegt. Das Bezugsproblem wird also zur Funktion selbst. Die religiöse Relevanz ist vielerseits im Alltag immer seltener gegeben (Luhmann, 1998, S.35-37).

Luhmann fasst zusammen, dass es zur funktionalen Definition des Religionsbegriffes unserer westlichen Gesellschaft kein spezifisches Äquivalent gibt. In der gesellschaftlichen Realität stellen sich solche Funktionssysteme als selbstsubstitutive Ordnungen dar. Unter diesen Bedingungen kann es zu neuen Kulturen oder religiösen Formen kommen. Selbstsubstitutive Systeme, wie die Religion, müssen sich an ihren Funktionen orientieren, damit die Abstraktions- und Diskriminierungsfähigkeit erhalten bleibt sowie die Möglichkeit, die eigenen Strukturen anzupassen (Luhmann, 1998, S.49). Die Ausdifferenzierung des Religionssystems wird durch die

Institution Kirche mittels geistlicher Kommunikation erfüllt. Dabei haben Rollen sowie Rituale eine wichtige Funktion (Luhmann, 1998, S.56). Auch Luhmann thematisiert die Säkularisierung als Form theologischer Reflexion und lässt die Frage offen, ob wir einer religionslosen Gesellschaft entgegen gehen (Luhmann, 1998, S.61). Die Funktion, Leistung und Reflexion der Religion besitzt für verschiedene Klientel unterschiedlichen Attraktivitätswert (Luhmann, 1998, S.63). Das derzeitige System der Religion in unserer Gesellschaft kann dadurch charakterisiert werden, dass auf der institutionellen Ebene der Kirche in der Funktionserfüllung selbst, segmentär differenziert wird. Der gesamtgesellschaftliche Zugang zu einer Vielzahl von Religionen und modernen Lebensformen bedeutet, dass die Zugehörigkeit zu einem religiösen Subsystem wenige Auswirkungen in der gesellschaftlichen Umwelt hat. Ob das theologisch-dogmatische System zur Wiederbelebung kirchlich-religiöser Interessen überdauern kann, ist nicht klar, da berücksichtigt werden muss, ob das System segmentär ist oder nur innerhalb der Segmente funktional differenziert wird (Luhmann, 1998, S.65).

Koslowski (1985) hingegen spricht nicht von einer gesellschaftlichen Funktion der Religion, sondern vornehmlich von einer religiösen Dimension der Gesellschaft. Er verbindet die Assoziationen einer geistigen Einheit und religiösem Selbstanspruch gesellschaftlichen Lebens. Daher sollte eine religiöse Dimension der Gesellschaft präsent sein, sich jedoch kontinuierlich an die jeweilige Gesellschaftsform anpassen. Koslowski (1985) erklärt die Religion neben der Philosophie zu einer Form des erkennenden Zugangs zur Gesamtwirklichkeit in Bezug auf Daseinsfragen. Wenn das Bedürfnis schwindet Antworten auf solche Fragen zu finden, dann rücken Religion und Philosophie in den Hintergrund. Die Sinnsuche wird folglich immer ein bewegendes Thema sein, doch besteht eher die Gefahr, dass diese Aufgabe von anderen Gesellschaftsbereichen übernommen wird und somit die Religion immer weniger Adressat dieser Themen sein könnte. Verliert die Religion jedoch an kognitiver Bedeutung, bildet sie andere Aspekte aus, die für das Zusammenleben bedeutungsvoll sein können. Religiöses, kognitives Wissen muss seine gesellschaftliche Dimension bezüglich einer Theorie der Gesamtwirklichkeit auf individueller sowie gesellschaftlicher Ebene in der Vergegenwärtigung der Gemeinschaft erfahren (Koslowski, 1985, S.1-5).

In der Funktion der Religion liegt die Betonung auf Integration, Kulturzusammenhalt und Unterstützung des sozialen Systems. Weiterhin bildet Nomisierung eine wesentliche Funktion der Religion, d. h., dass eine ursprünglich chaotische Wirklichkeit strukturiert werden kann. Eine weitere Idee Luckmanns (1985) bezüglich dessen, was Religion ausmacht, ist der gesellschaftlich-geschichtliche Prozess durch den die biologische Natur des Menschen transzendiert wird. Dieser besteht in der Konstruktion und Aufrechterhaltung von handlungs- und lebensintegrierendem Sinn für das Individuum. Dabei muss unterschieden werden, ob eine Kultur zusammengefasst, ein soziales System legitimiert werden soll oder ein Individuum in einen Alltag transzendierende Wirklichkeit begleitet wird (Luckmann, 1985, S.26). Analog zur

moralisierenden Menschwerdung durch die Sozialität, ist Religion etwas, das aus anthropologischer Sicht die Menschen zu Menschen werden lässt. Der Mensch transzendiert seine biologische Verfassung, weil ihm eine historische Gesellschaft schicksalhaft aufgezwungen ist, indem er in Gesellschaft seine Geschichte produziert. Transzendenz ist daher für die Erfahrung der Lebenswelt konstitutiv. Religion kann somit zusammengefasst als gesellschaftliche Organisation von Transzendenzenerfahrungen gelten (Luckmann, 1985, S.27). Auf welche Art und Weise der Mensch den Alltag transzendiert und interpretiert und mithilfe welcher Symbole und Rituale er dies zum Thema macht, ist allerdings keine Angelegenheit einer universalen, natürlichen Religiosität. Eher zeugt es von historischer Gesellschaftlichkeit menschlichen Daseins. Dabei geht es nicht um einen subjektiven Innenraum, sondern um intersubjektive und gesellschaftlich geformte Erfahrungen. Diese Wirklichkeit kann je nach Transzendenzenerfahrung als befremdlich oder aber als Bestandteil der alltäglichen Realität eingeordnet werden. „Die intersubjektiven Erfahrungen der Transzendenz, denen Religion im engeren Sinne des Wortes entspringt, sind nie nur ‚reine‘ Transzendenzenerfahrungen – sondern haben ihren vitalen Grund in Hunger, Lust und Angst und werden im Prozess ihrer Vergesellschaftung in konkrete Erfahrungen mit ihrem Beiwerk an Selbst- und Fremdtäuschung verwandelt“ (Luckmann, 1985, S.34). Luckmann beschreibt Religion als den Kern gesellschaftlicher Konstruktion von Wirklichkeit, der den Umgang mit den Transendenzen gestaltet und verbindlich regelt. Wirklichkeitskonstruktionen wirken stabilisierend, somit also auch die Religion als transzendenzbewältigender Kern von Wirklichkeitskonstruktionen. Das Verhältnis von Umwelt und Transzendenz schafft also Ordnung und Sicherheit im Alltag. Gesellschaft in diesem Sinne ist die Sozialstruktur, das System jener Institutionen, die verhaltenssteuernd wirken, dadurch, dass sie Abweichungen von Werten und Normen entgegenreten. Gesellschaft ist Religion und Religion auch Gesellschaft, angelehnt an Durkheim, vertritt auch Luckmann diese Auffassung. Religionen finden verschiedenartige gesellschaftliche Formen und dennoch sind nicht alle Gesellschaften von Grund auf religiös. Die gesellschaftliche Dimension von Religion muss historisch betrachtet werden, da diese mit der Sozialisation der Menschen hinsichtlich Verhalten und Erleben durch gesellschaftliche Vorprägungen zusammenhängt und durch die Sozialstruktur sozialisiert wird. Somit gewinnt Religion einen sichtbaren Ort in der menschlichen Sozialstruktur, meist in Herrschaftsinstitutionen, wie z. B. Theokratien oder sakralen Königtümern. So kann zusammengefasst werden, dass die religiöse Dimension unserer Gesellschaft kein geradliniger evolutionärer Prozess, sondern ein verwirklichter historischer Vorgang ist (Luckmann, 1985, S.33-38).

1.5.2 Reflexive Funktion

Abhängig von äußeren Einflüssen der sozialen Umwelt und der Gesellschaftsstruktur, setzen an verschiedenen Punkten des Lebens und in unterschiedlicher Intensität biografische Reflexionen ein. Konkrete Umstände entscheiden darüber, inwieweit diese Anlass für subjektive

Bilanzierungen und zur Entwicklung von Zukunftsperspektiven werden. Besonders die Übergänge zwischen zwei Lebensabschnitten können unter bestimmten Bedingungen zum Auslöser von Lebenskrisen werden, wie bspw. der Eintritt ins Rentenalter oder die Gründung einer Familie. Gerade diese Momente sind es, die am meisten zur biografischen Reflexion anregen. Insbesondere handelt es sich dabei um Prozesse der Selbstthematization, die durch bestimmte Inhalte der Religion ausgelöst werden können, wie bspw. die Hoffnung durch Erlösung oder aber die Furcht vor Strafe. Wohlrab-Sahr (1995) greift hierbei den Bezug zum *Buch Hiob* auf, bei dem im Vergleich zur Literatur des Alten Testaments sich ein Individualisierungsprozess erkennen lässt. Gott lässt sich hierbei durch die Aufrechterhaltung einer moralischen Ordnung erkennen. Im Falle des Hiob ist diese Ordnung außer Kraft gesetzt und stellt den Zusammenhang von *Tun und Ergehen* in Frage, dadurch dass er als stets gerechter Mensch großes Leid ertragen musste. Hiobs Glaube an eine Gott-garantierte moralische Ordnung war erschüttert, was ihn zur Reflexion seines bisherigen Lebens veranlasste, um einen Grund für sein Unglück zu finden. Die reflexive Funktion der Religion scheint im institutionalisierten Kontext der Kirchen mittlerweile eher nachrangig geworden zu sein. Reflexive Thematisierungen halten demnach eher zunehmend in kleineren Gemeinschaften Einzug, wie bspw. in kirchlichen Frauengruppen, angeregt durch die Beschäftigung mit feministischer Theologie, so Wohlrab-Sahr (1995, S.11-14). Ebenso hat die Beichte im katholischen Christentum eine große Bedeutung für die Reflexion des Selbst und regt das Nachdenken über biografische Prozesse an. Die Religion entdeckt die individuelle Lebensgeschichte als Bezugspunkt und bekommt eine beobachtende Rolle (Nassehi, 1995).

1.5.3 Lebensgeschichtlich-ordnende Funktion

Religion drückt einen Sinn- und Wirklichkeitsbereich aus, der die Welt im Hinblick auf einen verborgenen und doch offenbaren Gesamtsinn bestimmt. Die Biografie eines gläubigen Menschen steht einerseits für die zeitliche Einteilung von Lebenslagen und andererseits für eine Beobachtungs- und Beschreibungsleistung, die bereits erlebte Ereignisse zu innerpsychischen Identifikationsmustern verarbeitet. Religion und Biografie bedingen sich wechselseitig, indem religiöse Praktiken/Muster auf biografische Prozesse und andersherum wirken, was wiederum zur individuellen Betrachtung religiöser Lebensverläufe anregt (Nassehi, 1995, S.104). Demnach durchläuft ein gläubiger Mensch in seinem Leben verschiedene religiös-geprägte Phasen, die durch konfessionelle Initiationsrituale an die jeweilige Religion gebunden sind. So bspw. bei einem evangelischen Christen, die eigene Taufe im Säuglings- oder Kleinkindalter, Konfirmation in der Adoleszenz, die Paarbildung welche durch eine kirchliche Hochzeit besiegelt wird, die anschließende Elternschaft und Taufe eigener Kinder als Besiegelung des Familienzyklus und zum Ende des Lebens den Tod oder Verwitwung durch eine kirchliche Beerdigung. Die Religion trägt also dazu bei durch spezielle Riten dazu bei, Übergänge von lebensgeschichtlichen Passagen zu formen. Gleichzeitig stellt es einen dauerhaften kontinuierlichen Rahmen von

religiösen Traditionen dar. Die Religiosität begleitet und hilft bei der Bewältigung von Lebenskrisen und kann somit Anlass zu biografischen Reflexionen geben. Somit lässt sich nach Wohlrab-Sahr (1995) zusammenfassen, dass die Religion eine ordnende Funktion biografischer Stationen besitzt (Wohlrab-Sahr, 1995, S.10-11).

1.5.4 Copingfunktion

Religiöses Bewältigungsverhalten ist ein Ausdruck der interaktionalen Beziehung zwischen Mensch und Gott (Kremer, 2001, S.63). Für viele Menschen besitzt die Religion eine bewältigende Funktion, z. B. persönliche Belastungen in Krisenerfahrungen überwinden zu können. Damit die Religiosität bei Einsetzen kritischer Lebensereignisse hilfreich sein kann, muss das religiöse Bewusstseinssystem bereits vor dem Eintreten des belastenden Ereignisses vorhanden sein. Dabei wird die Religiosität als funktionale Handlungsanweisung aktiviert und stellt somit eine Ressource dar. Die Religiosität unterliegt dabei ständigen Veränderungen, dennoch behält sie einen unveränderlichen Kern bei (Kremer, 2001, S.37-39).

Zunächst wird kurz auf die drei Formen religiöser Krankheitsbewältigung nach Pargament (1988, 1997) eingegangen. Beim *Collaborative Coping* wird die Krise gemeinschaftlich durch Gott und den Betroffenen bewältigt. Das Individuum unternimmt demnach Handlungen die dafür sorgen, dass Problem zu lösen, wie z. B. die Inanspruchnahme medizinischer Behandlungen, um den Gesundheitszustand zu verbessern. Hingegen liegt beim *Self-directing Coping* die Genesung in der Eigenverantwortung des Individuums. Das Individuum ist hierbei überzeugt von der Existenz Gottes, aber nimmt an, dass Gott nichts mit der Unterstützung zur Krankheitsbewältigung zu tun hat. Durch das *Deferring Coping* wird die Heilung einer Erkrankung vom Betenden komplett in die Hände Gottes gelegt, der schließlich über den Ausgang einer Erkrankung entscheidet. Eine eindeutige Trennung der Coping-Stile ist aufgrund von Überschneidungen, die sich bei der Betrachtung der *Religious Problem Solving Scale* zeigten, nicht möglich. Aus diesem Grund wurde eine Faktorenanalyse vorgenommen. Dabei stellten sich zwei Stile als besonders prägnant heraus. Zum einen der *Deferring-collaborative* und zum anderen der *Self-directing-Coping-Stil*. Wong Mc-Donald und Gorsuch (2000) setzten eine vierte Form des Copings, den *Surrender-Coping-Stil*, als Erweiterung ein. Dieser zeichnet sich charakteristisch durch die Übergabe der Verantwortung an Gott aus. Auch das *spirituelle Coping* zeigt einen positiven Zusammenhang mit verschiedenen Indikatoren psychischer Gesundheit. Besonders zeigt sich dies in Bezug auf Sinnsuche, Bedeutung und Hoffnung im Leben. Insgesamt finden sich wenige Studien, die sich explizit auf spirituelles Coping beziehen. Zudem lassen sich, wie bereits betrachtet, diese Begriffe nicht vollkommen voneinander trennen (Unterrainer, 2010, S.45-47).

Weiterhin beschreibt Kremer (2001) drei verschiedene Bewältigungsstrategien, die zusätzlich anhand verschiedener Cluster spezifiziert werden können. Dabei geht er zunächst auf die *heteronome Bewältigungsstrategie* (Cluster eins) ein. Hierbei gibt der Mensch seine

Eigenverantwortlichkeit komplett ab (Kremer, 2001, S.63). Im Gegensatz dazu steht die *interaktive Bewältigungsstrategie* (Cluster zwei, drei & fünf). Die Initiative zur Bewältigung geht hierbei vom Menschen in Form von Bitten aus, die seiner Ansicht nach durch Gott beantwortet werden. Demnach sind Gott und Mensch beide aktiv am Geschehen beteiligt. *Die autonome Bewältigungsstrategie* (Cluster vier) beschreibt, dass die Initiative zur Bewältigung allein beim Menschen liegt (Kremer, 2001, S.67). Zusätzlich zu diesen drei Bewältigungsstrategien und den empirisch nachgewiesenen fünf Clustern religiösen Erlebens und Erfahrens können fünf Bewältigungsformen nachgewiesen werden, welche als Ebenen des religiösen Bewältigungsprozesses bezeichnet werden können (Kremer, 2001, S.71).

1.5.5 Fazit

Liebsch (2008) fasst zusammen, dass die Religion aufgrund einer höheren Bedeutsamkeit für den Menschen Sinn und Bedeutung schafft. Durch sie werden alltägliche Probleme für den Gläubigen versteh- und bewältigbar. Zugleich erhalten transzendente Visionen einen Raum, was wiederum im alltagsweltlichen Bereich Deutungs- und Erklärungsmuster für extreme Erfahrungen zur Verfügung stellt. Die Zugehörigkeit zu Gruppen wird durch Religionsgemeinschaften gestiftet. Bei Krankheit und Tod liebender Angehöriger gibt die Religion Orientierung und hilft Emotionen einzuordnen. Bezüglich der Vorstellung eines Lebens nach dem Tod stellt sich die Religion in Form von Vorstellungskraft, Fantasie und Kreativität als ein Instrument der Sinngebung dar. Diese resultiert aus der Erfahrung der Begrenzung und Ohnmacht der eigenen Person. Der Wunsch nach außerweltlichen Kräften verfolgt das Ziel, ein vereinheitlichtes Interpretationsmuster herzustellen (Liebsch, 2008, S.413). Zusammengefasst können folgende Leistungen der Religion auf gesellschaftlicher sowie auf individueller Ebene dargestellt werden: Identitätsstiftung, soziale Integration, Sinnstiftung, Werteorientierung sowie Endlichkeitsbewältigung (Müller, 2008, S.6).

Die sinnstiftende Kraft religiöser Überzeugungen, wie bspw. die Beseelung des Menschen, der Glaube an einen übermächtigen Schöpfergott oder die Befreiung als Ablösung von der Leibhaftigkeit, haben in unserer modernen Gesellschaft nachgelassen. Die individuelle Interpretation des Glaubens ist gegenüber strenger *Bibeltreue* zunehmend in den Vordergrund gerückt. Mithilfe der Wissenschaft können Sachverhalte, die die Menschen früher unter unsichtbaren Phänomenen zusammenfassten, wissenschaftlich erklärt werden. Religion und Gesellschaft driften in der westlichen Welt zunehmend auseinander und stehen z. T. in Konfrontation zueinander. „Der sozialwissenschaftliche Blick auf Religion und Gesellschaft ist demzufolge durch eine Gegenüberstellung charakterisiert, die bereits Ende des 19. Jahrhunderts mit der Institutionalisierung der Soziologie als akademischer Disziplin begann“ (Liebsch, 2008, S.414). Dennoch ist die Religion anpassungsfähig an sich verändernde gesellschaftliche Strukturen und sucht sich immer neue Aufgabenfelder (Nassehi, 1995).

1.6 Religiosität als sozialisatorischer Akt

Im Folgenden wird dargestellt, wie religiöse Sozialisationsprozesse über die verschiedenen Lebensalter hinweg aus kultur- und entwicklungspsychologischer Perspektive sowie unter Einbezug gesellschaftlicher und sozialer Einflüsse erklärt werden können.

1.6.1 Kulturpsychologie der religiösen Entwicklung

Allolio-Näcke (2013b) beschäftigt sich damit, wie sich Modelle zur Entwicklung von Religiosität und Kulturpsychologie verbinden lassen. Die religiöse Entwicklung baut auf kognitiven Prozessen auf und gilt als voraussetzungsreich, da bestimmte kognitive Fähigkeiten zur Ausbildung religiösen Bewusstseins vorhanden sein müssen. So geht Allolio-Näcke die von Piaget beschriebenen Muster kindlichen Entwicklungsverhaltens durch, um deutlich zu machen, dass diese ebenso Bedingung für religiöse Entwicklung seien (Allolio-Näcke, 2013c, S.160).

Unter Einbezug der symbolischen Handlungstheorie von Ernst E. Boesch betrachtet Allolio-Näcke die Religion in ihrer ontogenetischen Entwicklung. Dabei liegt der Fokus auf dem Prozess der sekundären Subjektivierung, der die Religiosität im Individuum festigt (Allolio-Näcke, 2013c, S.155). Im Zuge dessen diskutiert er, wie mittels Handlungsabfolgen Symbole eine Bedeutung bekommen und Kinder dadurch zu religiösen Subjekten werden. Unter Generalisierung neuer Erfahrungen entwickeln sich Verstehensprozesse, die in das vorhandene System integriert werden. Der sekundären Subjektivierung liegen konkrete funktionale Beziehungen zwischen Person und Objekt zu Grunde, durch die eine Person ihre eigene Funktionalität erfährt. Somit können subjektiv-funktionale Schemata gebildet werden (Allolio-Näcke, 2013c, S.161-163). Dabei legt das Gottesbild das Fundament für die subjektive Bindung an das Transzendente. Religiöse Handlungserfahrungen können auch im Erwachsenenalter nachgeholt werden. Jedoch bringt Allolio-Näcke (2013c) unter Einbezug von Josephs und Wolgast (1996) sowie Seiler und Hoppe-Graf (1989) an, dass die religiösen Symbole sich von anderen stark unterscheiden, dennoch jedes Objekt im selben Prozess des Funktionserlebens mit emotionalen Bedeutungen verknüpft werden kann. Die Gebetspraxis wird somit emotional mit Gott als Adressat der Gebete in Verbindung gebracht und in eine Mensch-Gott-Beziehung eingeordnet. Das bedeutet jedoch nicht, dass religiöse Menschen ausschließlich in diesen Kategorien denken (Allolio-Näcke, 2013c, S.165), sondern vielmehr, dass sie über ein vielschichtiges Symbolsystem verfügen. Die Religion ist also ein komplexes Sozialisationsprodukt, das aus der sozialen Umwelt heraus auf das Individuum wirkt und durch Integration in Sprach- und Handlungsvollzüge zu einem umfangreichen Symbolsystem heranreift. In der Kulturpsychologie wird kein Aspekt der Religiosität ausgegliedert, sondern der Fokus liegt auf dem rituellen Bezug auf Symbol und Handlung und besitzt somit ein Alleinstellungsmerkmal (Allolio-Näcke, 2013c, S.170).

Innerhalb der kulturpsychologischen Modelle gibt es nur wenige Theorien, die sich mit der entwicklungspsychologischen Dimension von Religion beschäftigen. Allolio-Näcke (2013b) hat sich mit dreien davon auseinandergesetzt: (1) Die phylogenetische Theorie vom Ursprung der Religion als Aspekt des menschlichen Bewusstseins von Rolf Oerter. Dieser geht davon aus, dass die Selbstreflexivität des Menschen es ermöglicht sich mit der eigenen Vergänglichkeit auseinanderzusetzen. Die Entwicklung verläuft in der gegenständlichen Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt. Somit wird Kultur als notwendige Ressource für zu assimilierende Prozesse angesehen. Das Kind eignet sich nach dieser Theorie spezifische, menschliche, gesellschaftlich-historische Erfahrungen an (Allolio-Näcke, 2013b). (2) Weiterhin die kulturpsychologische Theorie der Ko-Konstruktion religiöser Bedeutung von Ingrid Josephs, die als Verdeutlichung der Oerterschen Ausführungen auf mikrogenetischer Ebene gilt. Das Kind, welches religiöse Angebote in seine Bedeutungsstrukturen integriert, steht im Fokus. Religiöse Überzeugungen gelten als komplexe Symbolsysteme, die menschliches Handeln organisieren. In dieser Theorie wird gezeigt, wie und warum Begriffe und Handlungen religiöse Bedeutung erlangen (Allolio-Näcke, 2013b). (3) Zuletzt diskutiert Allolio-Näcke (2013b) das nach Seiler und Hoppe-Graf (1989) bezeichnete Modell *Back to the roots*. Diese beschäftigen sich kritisch mit der verzerrenden Rezeption der Stufenkonzeption religiöser Entwicklung von Piaget. Nach Seiler und Hoppe-Graf (1989) haben Oser und Gmünder die Kriterien des qualitativen Stufensprungs fehlinterpretiert. Aufgrund ihrer Kritik entwerfen sie ein eigenes Modell. Sie übertragen die Generalisierung von Objekten und Differenzierung der Begrifflichkeiten im Prozess der Stufenentwicklung auf religiöse Begriffe. Im Entwicklungsprozess vernetzen sich diese Begriffe und bilden zusammen ein religiöses Weltbild. Die Schlussfolgerung dessen ist, dass die religiöse Entwicklung den gleichen psychischen Strukturen unterliegt, jedoch phänomenologisch hinsichtlich der emotionalen Komponente anders geprägt ist (Allolio-Näcke, 2013b).

1.6.2 Ausgewählte Beiträge religiöser Entwicklung bis hin zum Erwachsenenalter und Alter

Es folgt ein Überblick über weitere wissenschaftliche Beiträge zur religiösen Entwicklung angefangen vom Kindesalter über das Erwachsenenalter bis hin zum Alter. Theorien zur religiösen Entwicklung gehen auf entwicklungspsychologische Modelle zurück, die hinsichtlich des religiösen Aspekts weiterentwickelt wurden. So auch das strukturgenetische Modell zur Entwicklung des religiösen Urteils von Oser und Gmünder aus dem Jahr 1988 (Allolio-Näcke, 2013c, S.156), welches an Piagets Entwicklungstheorie und die Kohlberg'sche Moralentwicklung angelehnt ist (Allolio-Näcke, 2013b). Im deutschsprachigen Raum dominiert dieses Modell trotz seiner Umstrittenheit bis heute die Religionspädagogik (Allolio-Näcke, 2013c, S.158). Der strukturgenetische Ansatz betrachtet das Individuum als ein kognitives Wesen, das mittels

Interaktion religiöse Fähigkeiten und Gefühle entwickelt. Die Ausbildung des religiösen Urteils¹⁸ vollzieht sich in fünf Stufen. Dabei werden die Systemstrukturen Piagets (*Totalität, Transformierbarkeit, Selbstregulation und Offenheit*) mit religiösen Inhalten gekoppelt (Oser & Reich, 1992, S.68). Die Beziehung zu Gott wird wiederum in acht Kategorien eingeteilt und unterscheidet sich in den jeweiligen Stufen voneinander (Oser & Reich, 1992, S.80-82). Der kognitiv-strukturgenetische Ansatz wurde aufgrund seiner einseitigen Betrachtungsweise kritisiert, da religiöses Verstehen über das naturwissenschaftliche Denken von Piaget hinausgeht. Demzufolge wird von kognitiver Übergewichtung und einer fehlenden affektiven Komponente gesprochen (Grom, 1998; zit. n. Oser & Reich, 1992, S.91).

Kirkpatrick (1992, 1995) hat die attachment theory (*Bindungstheorie*) auf religiöses Erleben übertragen. Diese geht auf die Entwicklungstheorie von Bowlby (1975) zurück und untersucht das kindliche Bedürfnis nach Sicherheit, intimer Nähe und die unterschiedlichen Verhaltensmuster im Kontakt mit primären Bezugspersonen. Aus diesen Erfahrungen entwickeln sich innere Arbeitsmodelle (*internal working models*). Durch die spezifischen Verhaltensweisen und kognitiven Repräsentanzen wird schließlich der Bindungsstil bestimmt. So kann nach Bartholomew und Horowitz (1991) in vier Bindungsstile unterschieden werden: sicher, präokkupiert¹⁹, ängstlich-vermeidend, distanziert-vermeidend (Grom, 2007, S.53). Kirkpatrick (1992, 1995) übertrug diese Konstrukte auf die Beziehungen gläubiger Menschen zu religiösen Figuren. Gerade der göttliche Charakter könnte eine ideale Bindungsfigur darstellen, was Kirkpatrick auf positiv konnotierte Eigenschaften zurückführt (*Erreichbarkeit durch Gebet; Verlässlichkeit*). Ursprünglich verfolgte Kirkpatrick eine Kompensationshypothese, wonach religiöse Bindungsfiguren einen Ersatz für fehlende Bindungen im näheren Umfeld darstellen. Demgegenüber steht die Korrespondenzhypothese, nach der die Menschen mit sicheren Bindungen sich Gott als eher liebend und fürsorglich vorstellen und andererseits Personen mit ängstlichem Bindungsstil Gott eher negative Eigenschaften zuschreiben. Religiöse Bindungstheorien erforschen, wie Bindungsmuster in der Kindheit mit dem religiösen Bindungsstil zusammen hängen. Kirkpatrick vermutet, dass sich religiöse Bindungen aus religiösen Erfahrungen und Unterweisungen im Gebet ähnlich entwickeln wie freundschaftliche Beziehungen. Modelle zum bindungstheoretischen Ansatz beziehen sich auf monotheistische Religionen und sind meist vom Christentum geprägt (Grom, 2007, S.52-54).

Unterrainer (2010) beschäftigt sich mit der Rolle des elterlichen Erziehungsstils bei der Ausprägung des Merkmals Religiosität/Spiritualität und dessen Einfluss im Erwachsenenalter. Die von ihm geführten Untersuchungen wurden mithilfe ausgewählter Items des Religiositäts-Struktur-Tests (R-S-T) durchgeführt (Huber, 2008). Da die primären Bezugspersonen meist die ersten *göttlichen Figuren* im Leben eines Individuums darstellen, sind diese Vorbild für spätere

¹⁸ Als religiöses Urteil bezeichnen Oser und Gmünder ein subjektives Beziehungsmuster zu einem letztgültigen Gott (Allolio-Näcke, 2013c, S.157).

¹⁹ Wunsch nach enger Bindung verbunden mit gleichzeitiger Angst der Ablehnung (Grom, 2007, S.53)

zwischenmenschliche Beziehungen. Demnach berichten Kinder und Jugendliche, die ihre Eltern als liebevoll und schützend wahrnehmen, ebenso von einer positiven Beziehung zu Gott (Unterrainer, 2010, S.139). So konnte auch ich diesen Aspekt hinsichtlich der Einzelfalldarstellung von Herrn Radegast in meiner Bachelorarbeit adäquat nachweisen. Er gab an, dass seine Eltern ihm ein grundsätzliches Vertrauen in Gott vermittelten. Die Eltern erfüllten somit eine Vorbildfunktion für Beziehungen in seinem weiteren Lebensverlauf (Sube, 2013, S.68). So prägen die Familienstrukturen den Erfahrungsraum des Individuums genauso wie sich Werte und Normen der älteren mit der jüngeren Generation verbinden (Wolf, 2009, S.242).

Der religiöse Glaube gewinnt im fortgeschrittenen Erwachsenenalter und Alter zunehmend an Bedeutung, da in diesen Lebensphasen die Menschen häufiger mit dem Thema Tod, Sterben und Trauer konfrontiert werden. Der Fokus religiöser Inhalte verlagert sich im Zuge dessen auf die Bewältigung von Krankheiten sowie dem Sterbeprozess bei sich selbst oder nahestehenden Personen. Der Tod wird häufig hinter verschlossenen Türen gehalten, folglich macht unsere Gesellschaft immer seltener Erfahrungen damit (Beer, 2000, S.258). Gläubige können mithilfe religiöser Motivation Antworten auf Sinnfragen finden sowie Verständnis und Optimismus aus ihrer Lehre ziehen (Grom, 2007, S.59). Lois (2013) fand bei Untersuchungen zur Veränderung der Kirchgangshäufigkeit im Verlauf des Lebens heraus, dass es einen positiven Alterseffekt gibt, denn die Kirchgangshäufigkeit erhöht sich mit steigendem Alter (Lois, 2013, S.64). „Ein religiöses Wachstum in der zweiten Lebenshälfte ist dabei vor allem im Zusammenhang mit gesundheitlichen Problemen zu erwarten, von denen ältere Menschen verstärkt betroffen sind“ (Lois, 2013, S.64). Um den Tod als Bestandteil des Lebens zu akzeptieren, benötigt der Mensch ein Grundvertrauen, das viele in ihrem Glauben finden (Beer, 2000, S.252). Eigenes Leid scheint bspw. bei Christen mit dem Gedanken, dass das Leiden Christi den Tod überstanden hat, besser ertragbar zu sein (Birnstern, 2008, S.42). Die Ressourcen des religiösen Glaubens können z. B. in einem kultur- und religionssensiblen Pflegeprozess berücksichtigt werden. Dabei sollten soziokulturelle, religiöse Betrachtungen in den Pflegeprozess einfließen. Weiterhin sollte ein religionsübergreifender, seelsorglicher Beistand Bestandteil eines guten therapeutischen sowie pflegerischen Prozesses sein (Körnter, 2009, S.2).

1.6.3 Entwicklung religiöser Glaubensüberzeugungen

Religiöse Glaubensüberzeugungen entspringen einerseits aus der Überlieferung, andererseits aus eigenen Erfahrungen, die über die Lebenszeit gesammelt werden. Durch das soziale Gefüge, in dem sich ein Mensch entwickelt, übernimmt er einen Großteil des Glaubensgutes seiner Umwelt (Langegger, 2012, S.10). Dabei spielen soziokulturelle, kollektive Raumerfahrungen eine wichtige Rolle. Offene soziale Räume bieten die besten Möglichkeiten zur persönlichen Entfaltung und können unter optimalen Bedingungen zur konstitutiven, individuellen Entwicklung von Ressourcen beitragen (Schumann & Knizia, 2009, S.264-275). Die soziale Umwelt kann in sozialisatorische Komponenten, die die Persönlichkeitsausbildung fördern und

in soziale Aspekte eines gemeinschaftsbildenden Charakters unterschieden werden. Diesbezüglich ist das Dogma ein wichtiger Bestandteil der religiösen Gemeinde. Es dient der besseren Verständigung durch gemeinsame Sprache und Symbolik (Braig, 1907, S.13-17).

Der Glaube ist also ein Objekt-bezogenes Phänomen, dass auf der einen Seite auf dem Akt der Zustimmung zu existentiellen Annahmen und auf der anderen Seite auf dem Vertrauen zu einem personalen Objekt beruht (Ruff, 2005, S.294). Vertrauen ist demnach eine wichtige Basis für die Ausbildung religiöser Überzeugungen. Unter Betrachtung der Objektbeziehungstheorie erklärt Ruff (2005), wie sich die Fähigkeit zum Glauben bereits in der frühen Kindheit entwickelt. Der Verlauf einer optimalen Entwicklung religiöser Glaubensüberzeugungen wird dadurch erkennbar, dass sich zunächst ein archaischer Glaube (*an das absolut Gute*) zu einer gläubigen Gewissheit bis hin zu einem personalen Glauben entwickelt. Die Formen eines irrationalen, magischen oder sehnsüchtigen Glaubens versteht Ruff (2005) als Folge einer nicht ausreichend bewältigten Angst vor absolut Bösem. Zur Erklärung zieht er das intersubjektive Narzissmusmodell heran, welches diesen als ein gesundes Grundgefühl einer intersubjektiv vermittelten Identität betrachtet. Diese entwickelt sich durch eine positive Selbstbeziehung, welche wiederum aus liebevollen Beziehungen der primären Bezugspersonen übernommen werden, speziell der Mutter, die erste emotionale Erfahrungen des Kindes prägt. Dabei ist die positive Selbstbeziehung vom pathologischen Narzissmus deutlich zu differenzieren, da dieser ausschließlich in einer fixierten Beziehung zur eigenen Person besteht. Im Säuglingsalter liegt der Fokus zunächst auf körperlichen Empfindungen, so werden angenehme/schlechte Erfahrungen automatisch mit einer guten/schlechten *Mutterbrust* verknüpft. Die Aufgabe der Mutter besteht darin, die affektive Verfassung des Kindes adäquat zu spiegeln. Je nach Gelingen entwickelt sich beim heranwachsenden Säugling ein gewisses Maß an archaischem Glauben an das Gute oder im negativen Sinne eine archaische Angst vor absolut Bösem. Wendet sich die Mutter zeitweise von ihrem Kind ab, so löst dies in ihm einen Zustand des Katastrophenerlebens aus. Wenn nun hinzu kommt, dass die Mutter diesen Zustand nicht angemessen kompensieren kann, so verstärkt sie im Säugling unbewusst Mechanismen der Spaltung und der projektiven Identifikation. So werden vom Kind die eigenen negativen Affekte nicht als die eigenen, sondern als die der anderen wahrgenommen. Es kann zusammengefasst werden, dass die Fähigkeit zum religiösen Glauben also von der Bindungsentwicklung im Säuglingsalter und der tatsächlichen Bindung im frühen Kindesalter abhängt. Dabei ist die Entwicklung von gläubiger Gewissheit, folglich einem Urvertrauen, welches durch die Mutter vermittelt werden kann, von großer Bedeutung (Ruff, 2005, S.296-298). Wenn die Befähigung zur Transzendenz in diesen Lebensphasen eingeschränkt ist, so kann ein Mensch in der Interaktion bezüglich seiner Mitmenschen erheblich gestört sein und bleibt auf sich selbst fixiert. Der religiöse Glaube ist eine Entwicklungsleistung, die auf einem angeborenen Potenzial beruht, das durch kontinuierliche Erfahrungen aktiviert werden kann. Wenn der Glaube im progressiven Reifungsprozess nicht

anhand wiederkehrender Zweifel erneut geprüft wird, kann dieser zu einer infantilen Fixierung führen. Reifer religiöser Glaube, der mit Zuversicht in die Zukunft schaut, muss sich stets den Erfordernissen des täglichen Lebens anpassen (Ruff, 2005, S.302-305).

1.7 Einfluss religiöser Rituale auf die Lebensgestaltung

Mit diesem Gliederungspunkt soll der Einflussbereich religiösen Denkens und religiöser Rituale insbesondere des Gebets auf die Lebensgestaltung dargestellt werden. Durch die Einbindung religiöser Praktiken verfestigen sich alltägliche Abläufe und strukturieren u. a. das Familienleben sowie die Freizeitgestaltung.

1.7.1 Strukturierung des Lebensverlaufes

Unsere Lebensgestaltung bildet eine Kette von Entscheidungen, die im Verlauf des Lebens getroffen, korrigiert und erneut entschieden werden. Doch ist die Konstruktion der Biografie nicht ausschließlich frei und souverän (Wolf, 2009, S.241). Die Entwicklung wird beeinflusst von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, äußeren Umständen, Gestaltungsmöglichkeiten sowie von religiösen Entwicklungsprozessen (Maschke & Stecher, 2007, S.217). Demnach können religiöse Glaubensüberzeugungen Einfluss nehmen auf die Lebensform, die Wahl des Ehepartners und die Bestimmung von Privat- und Intimsphäre. So brachte die konfessionelle Zugehörigkeit im Laufe der Zeit unterschiedliche Bildungs- und Berufsprofile hervor. Religiöse Inhalte bestimmen sowohl den Lebens- und Familienzyklus als auch den Tages-, Wochen- und Jahresrhythmus im Zusammenhang mit Fest- und Trauertagen (Ebertz, 1995, S.156). Sie besitzen für die Alltags- und Freizeitgestaltung eine tiefgreifende Bedeutung, da sie bestimmte Verhaltensweisen im zwischenmenschlichen Miteinander beeinflussen, wie bspw. die *Zehn Gebote* des Judentums und Christentums. Somit wird von einer psychologischen Wirkung ritueller Praktiken ausgegangen (Straube, 2005, S.243). Besonders Initiationsrituale spielen eine wichtige Rolle, weil diese den Prozess der individuellen und kollektiven Einführung in einen neuen Lebensabschnitt begleiten. Zur Organisation biografischer Übergangsphasen hat jede Religion ihre eigenen Initiationsrituale entwickelt (Friebertshäuser, 2009, S.183). So gibt es z. B. die Konfirmation im evangelischen Christentum oder die Bar-Mizwa im Judentum, die gleichermaßen für die Aufnahme als ein vollwertiges Mitglied in die religiöse Gemeinschaft stehen (s. 1.2.2 *Das Christentum* & 1.2.6 *Das Judentum*). Rituale bilden den Rahmen von Erziehungsmaßnahmen, stoßen Bildungsprozesse an und sind Ausdrucksformen des Sozialisationsprozesses (Friebertshäuser, 2009, S.196). Bei vielen Menschen besitzt die Religion einen weitreichenden Einfluss auf die Lebensgestaltung, bei anderen ist sie nur eine Begleiterscheinung (Hermans, 1992; zit. n. Schmitz, 1992, S.181).

1.7.2 Religiöses Gefühlserleben

Die Entwicklung religiöser Werte verläuft keineswegs nur über Wissensvermittlung, sondern ebenso über Gefühlspraktiken, welche die Aufmerksamkeit nach innen richten und Emotionen hervorrufen (Scheer, 2012, S.180). In der religiösen Entwicklung wird in Anlehnung an die emotionale Beziehung zu den primären Bezugspersonen eine transzendente Beziehung zu Gott aufgebaut (Ruff, 2005). Religiöses Gefühlserleben ist somit für viele Menschen ein fester Bestandteil der Lebensgestaltung und sollte untrennbar davon betrachtet werden. Das Gebet bietet dabei die Möglichkeit, emotionale Bedürfnisse zu bearbeiten und Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Religiöses Fühlen bietet weiterhin einen optimalen Zugang zur Reflexion persönlicher Erfahrungen, sodass der Mensch in der Lage ist, auf Vergangenes zurückzuschauen sowie in die Zukunft zu blicken und Gefühle entsprechend einzuordnen (Braig, 1907, S.13). Emotionen als Teil der Gotteserfahrungen sollten als grundsätzlicher Bestandteil des gläubigen Individuums im inneren Selbst verankert werden (Scheer, 2012, S.181).

Die Innerlichkeit der Emotionen muss nach Scheer (2012) in einem körperlichen Vollzug religiöser Praktiken gelernt werden. Dazu zählt der Körpereinsatz im Gebet, wie bspw. das Hände falten, Niederknien oder Augen schließen. Die Ausübung ausdrucksstarker körperbetonter religiöser Praktiken ist bspw. bei Anhängern der Erweckungsbewegung besonders intensiv (Scheer, 2012, S.181). Unter den evangelischen Freikirchen sind zudem die charismatischen Bewegungen, insbesondere die evangelische Pfingstgemeinde, in der Ausübung ihrer Religiosität sehr gefühlsbetont. Charakteristisch sind in diesem Fall religiöse Praktiken, wie das Zungenreden, größtmögliche Beteiligung aller Gläubigen im Gebet, Einbeziehung von Träumen und Visionen bei Zusammenkünften sowie umfangreiches Wissen zwischen Körper und Geist zum Zwecke der Heilung durch Gebet. Jedoch ist die Intensität der Ausübung dieser religiösen Handlungen individuell unterschiedlich ausgeprägt (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.60). Der starke körperbetonte Ausdruck von Emotionalität wird in der religiösen Praxis von Großkirchen eher abgelehnt. Dies hat weniger mit dem Bestehen auf Vernunft und Kontrolle zu tun, vielmehr soll der religiöse Raum für spirituelle Erfahrungen des Geistes sein. Dahingehend könnte argumentiert werden, dass Ruhe vorhanden sein muss, um sich auf transzendente Wesen konzentrieren zu können (Scheer, 2012, S.184).

Wird sich auf die Innen- (*Seele*) und Außensicht (*Körper, Umwelt*) des protestantischen Menschen nach Martin Luther bezogen, wird deutlich, dass Emotionen sich in beide Sichtweisen einordnen lassen, da sie sich auf eine innere Erfahrungsseite und eine äußere Ausdrucksseite beziehen (Scheer, 2012, S.182)²⁰. Hinsichtlich dieser Annahme betrachtet Scheer (2012) Ausführungen verschiedener Autoren und fasst zusammen: Wenn es um das Verstehen von Emotionen in einem religiösen Gefüge geht, muss also differenzierter die Innen- und Außensicht

²⁰ Scheer (2012) bezieht sich hier auf den Protestantismus, gleichwohl kann dies jedoch auch auf andere Religionen übertragen werden.

eines religiösen Menschen betrachtet werden. Die Innensicht ist das Spirituelle, das eigentliche Selbst und die Außensicht eine Erscheinung, der sichtbare Ausdruck der Emotionen. Jedoch führt sie weiter aus, dass nicht eindeutig geklärt ist, ob Emotionen diesbezüglich in der Innensicht, also in der Psyche entstehen und unser Körper diese nach außen transportiert oder ob diese im Körper produziert werden und unsere Innensicht die Emotionen wahrnimmt (Scheer, 2012, S.182). Weiterhin berichtet sie, dass die Innerlichkeit auf einen körperlichen Vollzug angewiesen ist, damit eine Geisteshaltung zum Vorschein kommt, z. B. das Zuhören in einer Predigt oder die Körperhaltung beim Gebet (Scheer, 2012, S.186).

1.7.3 Das Gebet

Gebete sind als religiöse Interaktionsform mit Bezug auf ein transzendentes Gegenüber einzustufen, das in personifizierter Form als göttliches Wesen gedacht wird. Sie dienen also der Kommunikation mit dem Heiligen (Müller, 2008, S.12) und sind in den Bereich der praktischen Theologie einzuordnen (Müller, 2008, S.6). Sie zählen zum religiösen Erleben und regen zur Reflexion bisheriger Erfahrungen an. Die Ausführung der Gebetshandlung besteht aus einer Abfolge von Handlungen, wie körperlichen Gesten, Ritualen, musikalischen oder gelesenen Vorträgen oder Predigten im Zusammenhang mit der Besetzung von liturgischen Rollen (Müller, 2008, S.13). Das Gebet ist jedoch nicht ausschließlich ein äußerliches Phänomen, sondern kann durch seine Innenseite durch konkrete Äußerungen und Vorgänge wahrgenommen werden (Müller, 2008, S.6). Es ist ein fester Bestandteil der Lebensgestaltung des gläubigen Menschen. Die religiöse Alltags- und Freizeitgestaltung ist je nach Religion verschieden. Die Ausgestaltung des Gebets innerhalb einer religiösen Tradition ist auf individueller Ebene ebenso unterschiedlich, da dogmatische Interpretation und individuelle Sinndeutung nicht identisch sein müssen. Weiterhin können die Betenden unterschiedliche religiöse Erfahrungen mit einer Gebetsform machen. Das Erleben eines Menschen im Gebet ist das Ergebnis einer sozialen Konstruktion, der differenzierten Wahrnehmung sowie des sprachlichen Deutungshorizonts. Das Beten ist in den verschiedenen Weltreligionen ein wichtiger gemeinsamer Aspekt religiöser Praxis (*s. 1.2 Darstellung der Weltreligionen*).

Nach Pfeifer (2014) können Gebete zunächst in fünf verschiedene Formen eingeteilt werden: (1) Die Form der Anbetung und Huldigung im meditativen Sinne mit Fokussierung auf eine übergeordnete, transzendente Macht, was diese Art des Gebets charismatisch macht; (2) Ausdruck von Dankbarkeit hinsichtlich Tugend und Weisheitskompetenz; (3) persönliche Fürbitten, welche Bitten mit Sehnsucht nach Heilung und Gelingen des Transzendenten umfassen; (4) Fürbitten für Andere, die einen Kreis an Menschen betreffen, die für das Individuum von großer, persönlicher Bedeutung sind, interpersonelle Kernanliegen reflektieren und ein Abbild der Bedeutungshierarchien anderer Menschen für diese Person darstellen; (5) das Bekenntnis mit der Bitte um Vergebung ist eine effektive Form das persönliche Versagen sowie zwischenmenschliche Unzulänglichkeit ausdrücken zu können und beides in einen

Kontext zu bringen. Besitzt die betreffende Person ein positives Gottesbild, so wirkt es tröstend und vermittelt neue Perspektiven (Pfeifer, 2014, S.194). In vielen religiösen Strömungen gibt es zunehmend Gebetsgruppen, die sich sowohl in Form von klassischer Religionen als auch in spiritistischer Konzepte, bei denen bspw. Verstorbene als Hilfegeister angerufen werden, um Hilfe oder Heilung zu erbitten. Eine multivariate Analyse zeigte, dass bei kranken Menschen für die in Form von Fürbitte-Gebeten Genesungswünsche geäußert wurden, die Anzahl an Komplikationen geringer ausfiel und sie einen besseren klinischen Verlauf hatten als bei denen, für die nicht gebetet wurde (Walach, 2006, S.790-792).

Eine soziologische Untersuchung zeigte, welche Gebetsarten hinsichtlich der Häufigkeit ihrer Anwendung für die Befragten von Bedeutung sind. Weniger als 20% gaben an, niemals zu Beten. Die Mehrheit von 58% bezog sich auf freie und spontane Gebete. Ritualisierende Gebete hingegen werden von 44% genannt. 35% der Befragten nannten die Stoßgebete in Notsituationen. Gebete in musikalischer Form werden von 18,5% praktiziert. Fernöstliche Formen der Meditation vollziehen 5,6% der Befragten (Dubach & Campiche, 1992).

Nachfolgend wird nicht explizit auf religionsspezifische Charakteristika der Gebetspraxis eingegangen, wie bspw. der Aufbau oder die sprachliche Form, da die wichtigen Eigenschaften des Gebets bei der Darstellung der Weltreligionen im Kontext erklärt wurden und diese anhand des Datenmaterials in der fallbasierten Auswertung dargestellt sind. Der theoretische Fokus wurde auf den Verstehensprozess der Kulturpsychologie religiöser Entwicklung und Sozialisation gelegt, damit der Leser zum besseren Nachvollziehen der Ergebnisdarstellung die entsprechende theoretische Fundierung zu den Hintergründen der religiösen Entwicklung hinsichtlich der Einzelfalldarstellungen bekommt. In dieser Arbeit wird das Gebet als ein religionsübergreifendes Phänomen dargestellt, daher wurden in diesem Gliederungspunkt die Untersuchungen von Müller (2008) zu religionsübergreifenden Gebeten angeführt.

Gebete liegen unterschiedlichen Konzeptionen der jeweiligen Religion zu Grunde. Müller (2008) untersucht Beispiele religionsumspannender Gebete, die aus einem besonderen Anlass²¹ vollzogen werden. Dabei müssen die unterschiedlichen Rahmenbedingungen des Betens wahrgenommen und für den Fall eines religionsübergreifenden Gebets differenziert werden, um die gemeinsame Ausführung der Gebetspraxis zu ermöglichen. Dabei geht Müller (2008) der Frage nach, was interreligiöse Gebete leisten können, wie sie gestaltet werden und an welche Grenzen sie stoßen. Weiterhin wird der Fokus auf Aspekte inklusiver Gebetskonzeption gelegt. Eine wichtige Voraussetzung für das gemeinsame Gebet ist der interreligiöse Dialog. Die Vielfalt des Gebets kann zum einen Gefahr bedeuten, zum anderen ist sie auch eine Ressource, die eine kulturelle Fülle hervorbringt. Das Gebet besitzt eine starke Tiefendimension und bietet die

²¹ Gründe religionsumspannender Gebete können interreligiöse Feiern oder Begebenheiten sein, die ein Anliegen der gesamten Menschheit sind, wie bspw. globale Krisen. Diese können in Form von öffentlichen oder halböffentlichen Veranstaltungen von Gemeinwesen, Kirchen oder Tagesgruppen abgehalten werden, z. B. der Berliner Domgottesdienst aus dem Jahre 2000 (Müller, 2007, S.7-8).

Möglichkeit, den Inhalt dessen zu transzendieren und auf dieser Ebene Konflikte oder andere persönliche Themen zu bearbeiten, einen Zugang zu einem größeren Horizont zu bekommen und die Funktion der Sinnsuche zu übernehmen. Zudem ist es möglich z. B. in einem Predigtgottesdienst einen Diskurs bzw. die Formulierung unterschiedlicher Positionen oder gesellschafts- und religionskritische Aussagen zu machen. Diesbezüglich können religionsübergreifende Gebete auch für Konfliktpotential sorgen, da in der Ausübung des Gebets unterschiedliche Wahrheits- und Geltungsansprüche offenbart werden. Im Sinne des funktionalen Religionsbegriffes können großangelegte, interreligiöse Gebete eine enorme Leistung für die Gesellschaft erbringen, so z. B. soziale Integration, Sinnstiftung, Werteorientierung von Individuen, Gruppen oder Gesellschaften. Religionsumspannende Gebete leben von den Inhalten und Überzeugungen der Betenden. Auch Menschen, die nicht an Gott glauben, können an großangelegten Gebetsveranstaltungen teilnehmen, um bspw. Solidarität für ein konkretes Anliegen zu vermitteln. So zeigt sich, dass das Gebet in allen Religionen und darüber hinaus eine enorm wichtige Funktion auf gesellschaftlicher Ebene im Sinne einer institutionalisierten äußeren Form sowie auf individueller Ebene in der Verknüpfung persönlicher Glaubenserfahrungen (Müller, 2008, S.3-7).

Das regelmäßige Gebet gehört also traditionell in den Alltag eines gläubigen Menschen oder ganzer religiöser Gruppen (Ebertz, 1995, S.156). Die Ausführung ist abhängig vom jeweiligen Kulturkreis sowie von der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit (Müller, 2008). Gebetserfahrungen zu beschreiben ist äußerst schwierig, da diese nur von der Person selbst unmittelbar erlebt werden. Durch diese Individualität bleibt der Erfahrungsraum an die jeweilige Person gekoppelt. Für die meisten ist es schwierig, diese Erfahrungen in entsprechende Worte zu fassen (Lunk, 2014, S.17).

2 Empirische Befunde

Unter Einbezug aktueller wissenschaftlicher Befunde namhafter Religionspsychologen wird ein Überblick zum Stand der Forschung in Deutschland und den USA gegeben. Weiterhin wird mithilfe ausgewählter empirischer Studien wird an dieser Stelle der Arbeit ein Einblick in die wissenschaftliche Betrachtung der Religiosität und der Gebetshandlung im qualitativen sowie quantitativen Forschungsbereich gegeben.

2.1 Stand der Forschung

Die wissenschaftliche Forschung der Religionspsychologie ist knapp ein Jahrhundert alt (*s. 1.4 Historische Grundlagen*). Das Thema Religion wurde nach dem 2. Weltkrieg überwiegend anderen Forschungszweigen überlassen. Im Zuge dessen entwickelte sich die Psychologie zu einer säkularen Wissenschaft (Allolio-Näcke, 2013c). Demzufolge ist die religionspsychologische Forschung in Europa weniger bekannt und etabliert als andere psychologische Disziplinen, obwohl erheblicher Forschungsbedarf besteht (Dörr, 1992; Popp-Baier, 2010). Obwohl die Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum kein eigenständiger Zweig der akademischen Psychologie ist, gibt es in nahezu allen psychologischen Teilgebieten, Studien zur Religiosität (Allolio-Näcke, 2013a). Die Religionspsychologie findet sich in Europa hauptsächlich an theologischen und religionswissenschaftlichen Fakultäten wieder (Popp-Baier, 2010). „Insofern gibt es bisher weder eine eigenständige psychologische Theorie der Religion bzw. Religiosität, die den Menschen und seine Psyche als Ganzes erfasst, noch ein eigenständiges methodisches Instrumentarium zu ihrer Erfassung“ (Allolio-Näcke, 2013a).

In den USA hingegen ist die Religionspsychologie bereits innerhalb der akademischen Psychologie etabliert (Popp-Baier, 2010). Religion besitzt in den USA einen anderen Stellenwert, da diese zu den religiösesten westlichen Ländern der Welt zählt sowie unter großem Einfluss der Kirchen, hinsichtlich staatlicher Angelegenheiten, steht (Belzen, 2008, S.6). Die moderne Religionspsychologie im englischsprachigen Raum entstand mit den Fragebogenuntersuchungen von Hall (1881) und Starbuck (1899) sowie den Fallanalysen von James (1902). In Folge dessen entwickelten sich verschiedene religionspsychologische Richtungen, wie bspw. phänomenologische, hermeneutisch-tiefenpsychologische oder empirisch-statistische Strömungen (Henning, 2003; Wulff, 1997; zit. n. Grom, 2007, S.12). Nach der ersten Forschungsphase kam es in den 1930er Jahren zu einem Abbruch der wissenschaftlichen Forschung im Bereich der Religiosität. Um 1960 entwickelte sich in den USA eine religionspsychologisch-erfahrungswissenschaftliche Bewegung, inspiriert durch Allport und seinen Fragebogen zur extrinsischen Religiosität aus dem Jahr 1950. Es entwickelte sich eine anschlussfähige Religionspsychologie. Theoretische Grundlagen und empirische Messmethoden wurden entwickelt, die den akademischen Standards entsprechen (Grom, 2007, S.12).

Derzeit gibt es eine Vielzahl von religionspsychologischen Veröffentlichungen von Organisationen, Kongressen und Zeitschriften, die zahlreiche Publikationen hervorbringen (Belzen, 2015, S.195). Die APA (*American Psychological Association*) stärkt diese Entwicklung mit eigenen Büchern und Dokumentationen (Belzen, 2008, S.6). In den USA hat in der Vergangenheit und Gegenwart die größte Produktion an wissenschaftlichen Publikationen stattgefunden (Belzen, 2015, S.194). Daher betont Belzen (2015), dass Aussagen, die eine Existenz der Religionspsychologie verneinen, meist aus Ignoranz entstehen. „Die meisten Psychologen zum Beispiel haben einfach keine Ahnung mehr, was sich alles in der heutigen Psychologie tut, geschweige denn, noch eine Übersicht darüber; die meisten Theologen kennen sich mit empirischer Erforschung der Religionen nicht aus und die meisten Religionswissenschaftler ignorieren die Religionspsychologie“ (Belzen, 2015, S.195). Dieses Zitat spiegelt die aktuellen Diskurse über den Status der Religionspsychologie innerhalb der akademischen Wissenschaft adäquat wieder. Einerseits ist die Religionspsychologie nach Belzen (2015) durch bedeutende Vertreter, wie Bernhard Grom, in der wissenschaftlichen Forschung stark präsent. Andererseits droht sie durch mangelndes Interesse seitens der akademischen Psychologie unterzugehen. Trotz dessen, dass die Religionspsychologie in den USA stark vertreten ist, besitzt sie an den meisten psychologischen Instituten keinen Platz. „Die bekannten Religionspsychologen aus den USA sind ohne Ausnahme Professoren für eine andere Disziplin innerhalb der Psychologie, die sich aber, aus welchem Grunde auch immer, dafür entschieden haben über Religiosität zu forschen und zu veröffentlichen“ (Belzen, 2008, S.10). Dies kann jedoch zu erheblicher Einseitigkeit führen, da die meisten Psychologen nur in ihrem Spezialgebiet tätig sind (Belzen, 2008, S.10).

Der Forschungsgegenstand in der Religionspsychologie hat sich im Vergleich zu den Anfängen stark gewandelt. Religiöse Erfahrungen werden in ihrem sozialen und kulturellen Kontext analysiert. Gerade von qualitativ Forschenden wird die Vielfalt betont, die sich unter Einfluss von Globalisierungs-, Individualisierungs- und Medialisierungsprozessen herausgebildet hat. Doch die phänomenologischen Methoden nehmen noch immer großen Einfluss auf qualitativ-religionspsychologische Studien (Popp-Baier, 2010, S.801). Haub (1992) betont, dass die religionswissenschaftliche Forschung sich noch in der Entwicklung befindet und weiter auszubauen ist. Weiterhin äußert er Bedenken gegenüber der empirischen Zulässigkeit, da der Forschungsgegenstand sich meist auf nicht beobachtbare Sachverhalte bezieht. Indem theoretische Begriffe operationalisiert werden, eröffnet sich die Möglichkeit der Messung. Hingegen ist die Erforschung manifester Verhaltensweisen, wie die Häufigkeit des Kirchenbesuches, einfacher zu erschließen. Messbar ist nicht der religiöse Mensch, wie oft kontrovers diskutiert wird, sondern die Charakteristika der individuellen Religiosität (Haub, 1992, S.263-265). Hauptsächlich wird von den positiven Effekten der Religiosität gesprochen. Belzen (2015) bemängelt, dass von Religionspsychologen mögliche negative Aspekte, wie z. B.

pathologische Anteile, oft nicht explizit herausgestellt werden (Belzen, 2015, S.196). „Der umfangreichste Teil psychologischer Tätigkeit inklusive Veröffentlichungen ist wahrscheinlich nach wie vor klinischen und gesundheitlichen Themen im Allgemeinen gewidmet: Klinische Psychologie, medizinische Psychologie und Gesundheitspsychologie stellen den größten Teilbereich der heutigen Psychologie dar“ (Belzen, 2015, S.197). Immer seltener sind es systematischen Überlegungen, sondern die zunehmende Orientierung am Arbeitsmarkt sowie die Förderung von Forschungsmitteln, die die Entwicklung der unterschiedlichen psychologischen Teilgebiete vorantreiben (Belzen, 2015, S.197).

Zu Zeiten moderner Forschungsmethoden lässt sich die Funktion von Gebeten differenzierter betrachten als es 1872 Francis Galton möglich war. Dieser beschäftigte sich mit der Wirkung von Gebeten bei britischen Bauern, die Gott um Regen baten. Das Ergebnis zeigte, dass das Auftreten von Regen statistisch nicht mit den Gebeten korreliert. Dennoch führte Galton für damalige Verhältnisse moderne Untersuchungen im medizinischen und psychologischen Bereich durch. Nicht zuletzt mit seinem heute noch häufig zitierten Artikel *Statistical enquiries on the efficacy of prayer*, in dem er sich mit der Wirkung von Gebeten auf den physischen Gesundheitszustand beschäftigte (Straube, 2005, S.102).

Erst in den letzten 25 Jahren sind differenzierte, wissenschaftliche Publikationen hinsichtlich der psychologischen Komponente des Gebets erschienen. Somit lässt sich dieses Forschungsgebiet als sehr jung bezeichnen (Spilka & Ladd, 2012). Heutzutage belegen zahlreiche wissenschaftliche Studien im Bereich der Religiosität und Gesundheit, dass Gebete eine psychische sowie indirekte physische Wirkung auf den Menschen besitzen. So benennen Gläubige erstrangig Gebete, wenn sie nach religiösen Mitteln der Bewältigung gefragt werden (Straube, 2005, S.103). Die Tatsache, dass religiöse Kognitionen dabei helfen, kritische Lebenssituationen zu meistern, bestätigt auch Schmitz (1992). Er führte Befragungen an einer bayrischen Berufsschule durch, an der vorwiegend katholische Jugendliche untergebracht waren. Die Mehrheit gab an, dass es schwierige Situationen im Leben gibt, in denen sie ohne Gott nicht auskommen. Auch das Gebet wurde bei zwei Drittel als wichtige Bewältigungsstrategie eingestuft (Schmitz, 1992, S.144). König und Kollegen (2001) vom Medical Center der Duke University (USA) fanden heraus, dass nicht die Erfüllung von Wünschen, sondern der alleinige Glaube an Gebete, den Menschen bereits Hoffnung schenkt (Straube, 2005, S.103).

Im Bereich der medizinischen Wissenschaft steigt das Interesse für die religiöse Dimension von Gesundheit und Krankheit. So gibt es in diesem Forschungsfeld eine Reihe von Studien zum Thema Religiosität und Gesundheit, in denen die therapeutische Wirkung von Gebeten untersucht wird (Körnter, 2009, S.1). Speziell in der Psychotherapie befasst sich die Forschung mit der psychologischen Komponente von Gebeten, bspw. inwieweit es eine stützende Funktion in der Bewältigung von Lebenskrisen hat (Pfeifer, 2014, S.195). Pfeifer (2014) beschäftigt sich damit, inwiefern sich das Sprechen eines Gebets auf die psychotherapeutische Praxis auswirkt,

was zunächst mit großer Zurückhaltung betrachtet werden sollte. Oftmals sind sich Therapeuten unsicher, wenn die Klienten den Wunsch nach einem Gebet äußern, da es aufgrund der hohen Intimität zu einem gestörten Nähe-Distanz-Verhältnis kommen kann. Es lässt sich also zusammenfassen, dass das Gebet ein sehr komplexer Vorgang ist, der auf einer äußerst hohen Komplexität der zu Grunde liegenden Religiosität aufbaut. Daher sind „die Versuche, das Gebet wissenschaftlich [...] beweisen zu wollen, [...] nicht nur methodisch, sondern auch aus Sicht des Glaubens als zu kurz gegriffen und methodisch mangelhaft zu bewerten“ (Pfeifer, 2014, S.200).

2.2 Ausgewählte empirische Untersuchungen

In diesem Kapitel werden vorrangig deutschsprachige Studien berücksichtigt, um eine Vergleichbarkeit hinsichtlich der Teilnehmenden der vorliegenden Masterthesis, deutsche Staatsbürger, herzustellen. Zudem wurde auf Studien zurückgegriffen, deren Forschungsaspekte unter Berücksichtigung des Untersuchungsgegenstandes der Masterarbeit von Relevanz sind. Die folgenden empirischen Untersuchungen werden in überblicksartiger Form dargestellt, sodass die wichtigsten Inhalte vermittelt werden können. Dieses Kapitel beinhaltet eine qualitative Studie von Ritz aus dem Jahr 2015 sowie quantitative Untersuchungen. Die Ausführung der quantitativen Studien soll verdeutlichen, nur ein begrenzter Zugang zur Erfahrungswelt eines betenden Menschen möglich ist, um die Notwendigkeit weiterer qualitativer Studien im Bereich der Religionspsychologie zu unterstreichen.

Hinsichtlich des Gebetsverhaltens bei Kindern und Jugendlichen wird wie folgt eine Untersuchung von Ritz (2015) vorgestellt. Sie führte unter dem Titel *Ich spreche im Kopf mit Gott* eine qualitativ-empirische Untersuchung mit Grundschulkindern durch. Dabei stehen das Verständnis und die Praxis der Kinder beim Beten im Vordergrund. Insgesamt wurden drei Grundschulklassen befragt. Die Exploration der Gebetspraxis bestand hierbei aus zwei Hauptelementen: ein Lied und ein theologisches Gespräch. Im Gespräch wurden drei Themenschwerpunkte festgelegt, (1) ob überhaupt gebetet wird, (2) wie gebetet wird (Haltung und Wirksamkeit) sowie die (3) Gebets- und Gottesvorstellungen, welche im Fokus der Befragung standen. Zusätzlich wurden Betrachtungen angestellt, ob es sinnvoll ist, das Gebet in den Unterricht zu integrieren. Dazu wurde der Frage nachgegangen, ob die Gebetspraxis derzeit noch zu den frühkindlichen Erfahrungen zählt. Dieses Thema ist in der Religionspädagogik umstritten. Die Transkripte der Gespräche wurden unter Einbezug entwicklungspsychologischer Aspekte ausgewertet. Zunächst wurde das Datenmaterial auf Einzelfallebene untersucht, um folglich die Ergebnisse in der Auswertung mit den Theorien zur religiösen Entwicklung sowie bisherigen Studien zu vergleichen (Ritz, 2015, S.11-14). Die Ergebnisse demonstrieren, dass das Gebet in der mittleren Kindheit heutzutage nicht mehr zum gängigen Alltag der Familien gehört. Nur ein Drittel der Kinder sprechen davon, überhaupt schon einmal gebetet zu haben. Doch trotz der seltenen Berührungspunkte mit dem Gebet, besitzen die Kinder ein reges Interesse an diesem Thema. Auch die, die nicht beten, entwickelten Deutungsmöglichkeiten darüber. Die

Kinder besitzen diesbezüglich viele Fragen, was auf einen Mangel an Gesprächs- und Reflexionsmöglichkeiten schließen lässt. So deckte Ritz (2015) mit ihrer Studie einen religionspädagogischen Bedarf bezüglich der fehlenden Ausführung transzendenter religiöser Praktiken auf. Zudem sollte bedacht werden, dass das Wissen um religiös-kulturelle Praktiken gewissermaßen zur Allgemeinbildung gehört und somit durchaus einen Platz im Unterricht finden sollte (Ritz, 2015, S.88).

Die folgende Studie ist eine quantitativ-empirische Untersuchung, die im Rahmen einer Masterarbeit realisiert wurde. Kistenich (2014) führte eine quantitativ-empirische Untersuchung im Bereich der praktischen Theologie, zur christlichen Gebetspraxis, Einstellung und Erwartung der Menschen in seinem österreichischen Heimatort Krems und Umgebung, durch (Kistenich, 2014, S.3). Kistenich stellte bezüglich seiner drei zentralen Forschungsbereiche verschiedene Hypothesen auf, um auch alters- und geschlechtsspezifische Merkmale zu untersuchen. Dem Untersuchungsgebiet – Krems, Mautern und Furth – legt der Autor daher zu Beginn eine religionsgeschichtliche (Kistenich, 2014, S.9-10f.) sowie demografische Betrachtung nach Altersklassen, Geschlecht und Einwohnerzahl zu Grunde (Kistenich, 2014, S.14f.). Die Untersuchung ist so angelegt, dass Informationen über die Grundgesamtheit gesammelt wurden, ohne dabei alle Personen einzubeziehen. Die Aussagen sollen sich in Form eines Surveys auf die Stichprobe beschränken. Um Rückschlüsse von der Stichprobe auf die Grundgesamtheit ziehen zu können, muss diese repräsentativ sein. So wurden in der Befragung alle soziale Schichten (Kistenich, 2014, S.16) sowie Menschen im Alter von 6 bis 99 Jahren einbezogen (Kistenich, 2014, S.34). Das Datenmaterial wurde mittels standardisiertem Fragebogen erhoben (Kistenich, 2014, S.17). 340 Fragebögen bildeten schließlich die Grundlage der Auswertung (Kistenich, 2014, S.27). Die wichtigsten Ergebnisse dieser Studie wurden mit Blick auf die Fakten, die hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes der vorliegenden Masterthesis interessant sind, selektiert. Gottgläubige Menschen beten häufiger als die, die nicht an ihn glauben. Dies schließt nicht aus, dass bspw. auch Atheisten und Agnostiker beten (Kistenich, 2014, S.32). Zudem beten ältere Menschen häufiger als Jüngere. So zeigte sich, dass rund 80% aller älteren Menschen wöchentlich beten. Dieser Aspekt deckt sich mit den theoretischen Betrachtungen (*s. 1.6.2 Ausgewählte Beiträge religiöser Entwicklung bis hin zum Erwachsenenalter und Alter*), dass der religiöse Glaube mit fortgeschrittenem Alter zunehmend an Bedeutung gewinnt (Beer, 2000, S.258). Die Untersuchung ergab außerdem, dass das Beten im Familienverbund während der Kindheit einen positiven Einfluss auf die Gebetshäufigkeit im Erwachsenenalter besitzt (Kistenich, 2014, S.36-37). Bevorzugt wird zu Hause gebetet, dies ergab sich bei den unter 50-jährigen mit rund 62% und bei den über 50-jährigen bei rund 76% (Kistenich, 2014, S.42). Frauen adressieren mit rund 49% ihre Gebete öfter zur Maria als andere. Die Mehrheit betet überwiegend und unabhängig von Alter und Geschlecht, zu Gott (Kistenich, 2014, S.46). Rund 70% der Befragten wünschen sich in ein

fremdes Gebet eingeschlossen zu werden (Kistenich, 2014, S.50). Rund 80% fassen das Gebet als etwas Persönliches auf, davon denken rund 90%, dass Gebet Reden mit Gott ist (Kistenich, 2014, S.54). Die Ergebnisse sagen aus, dass rund 80% der Menschen gläubig sind, was jedoch durch die quantitativ-empirische Herangehensweise nichts über die Art und Weise, wie geglaubt wird, noch über Gottesbilder o. ä. aussagt. Hierbei stößt die Studie von Kistenich an ihre Grenzen. Gute Aussagen können über die Gebetshäufigkeit getroffen werden, bspw. dass 47% aller Befragten wöchentlich beten und somit eine regelmäßige Praxis besitzen. Weiterhin kann aufgrund des differenzierten Fragebogens gezeigt werden, dass der Glaube als innere Überzeugung in der Einstellung der Menschen existiert (Kistenich, 2014, S.61). Bezüglich der Gebetspraxis ergibt sich hinsichtlich der Datenlage ein altersspezifischer Unterschied. So steigt mit zunehmendem Alter die Anzahl derjenigen, die regelmäßig Beten. Wegen fehlender qualitativer Betrachtungen (Freitextangaben etc.) können keine Aussagen über die Ursache getroffen werden, was der Autor dennoch reflektiert. Hierbei stellt er Vermutungen an, dass dies mit zunehmender Reife o. ä. zusammenhängen kann. Aufgrund der eindeutigen Häufigkeiten, dass z. B. Frauen zu 51% und Männer zu 42% eine regelmäßige Gebetspraxis ausüben, zieht Kistenich (2014) den Schluss, dass das Gebet für Männer sowie für Frauen einen festen Alltagsbezug besitzt. Obwohl ein deutlicher Alterstrend zu verzeichnen ist, verallgemeinert Kistenich (2014) diese Aussage darauf, dass es sowohl für jüngere als auch für ältere Menschen ein wichtiges religiöses Ritual ist. Die Erwartungen der Menschen bezüglich des Gebets sind hoch, wenn berücksichtigt wird, dass etwa 70% der Befragten sich wünschen in die Gebete eines anderen eingeschlossen zu werden und bereits 40% davon überzeugt sind, eine Antwort auf ihr Gebet erhalten zu haben. Die Befundlage belegt eindeutig, dass Gebete für die Menschen eine wertvolle Ressource darstellen können. Kistenich formuliert das Fazit, dass das Gebet im Alltag der Menschen verankert ist, jedoch für Außenstehende eher weniger sichtbar erscheint, da es sich bevorzugt im privaten Raum abspielt (Kistenich, 2014, S.62-64).

Alle bisher betrachteten Untersuchungen verdeutlichen, dass sich im deutschsprachigen Forschungsraum vorwiegend mit dem Christentum und dessen Gebetspraxis beschäftigt wird, da dieses die vorherrschende Religion ist (*s. 1.2.1 Verteilung der Weltreligionen*). Aus diesem Grund wird im Folgenden auf eine quantitative, international angelegte, repräsentative Studie der Bertelsmann-Stiftung eingegangen. Dabei handelt es sich um den Religionsmonitor, der die weltweit detaillierteste Erhebung zum Thema Religiosität darstellt. In einem Kurzbericht von Huber und Klein (2007) werden die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst. In 18 Ländern wurden Angehörige aller Weltreligionen befragt. Diese Studie wurde wegen ihrem interreligiösen Charakter ausgewählt, um eine Vergleichbarkeit zur vorliegenden Masterarbeit herauszustellen. Hubert und Klein (2007) konzentrieren sich in ihrer Darstellung auf die Kerndimensionen und die Zentralität der Religiosität sowie auf einige ausgewählte Inhalte dessen. Im Religionsmonitor selbst ist eine Vielzahl weiterer theoretischer Konstrukte

operationalisiert, die verschiedene Facetten des religiösen Erlebens und Verhaltens abbilden. Dieser Bericht ist daher nur als ein Impuls zur Erschließung des umfangreichen Datenmaterials gedacht. Huber und Klein (2007) greifen zunächst die Systematik des Religionsmonitors auf, wobei ausgewählte Variablen und Konstrukte vorgestellt werden sowie die Grundstrukturen der Religiosität in den 18 Befragungsländern. Der Religionsmonitor nimmt nach Huber und Klein Bezug auf einen substantiellen Religionsbegriff nach dem das wesentliche Merkmal des religiösen Erlebens und Verhaltens, der Bezug zur Transzendenz ist. Dabei wird in Zentralität, Inhalt und Kerndimension der Religiosität unterschieden. Die Grundstruktur des Religionsmonitors wird dabei durch religionssoziologisch definierte Komponenten der Religiosität gebildet, wie bspw. Intellekt, Ideologie/Glauben, öffentliche sowie private religiöse Praxis und Erfahrung sowie Konsequenzen im Alltag (Huber & Klein, 2007, S.4). Im Hinblick auf interreligiöse Betrachtungen wird eine weitere Vergleichskomponente, das *sog. tertium comparationis* hinzugezogen, welche aus dem Datenmaterial selbst gewonnen wird, um eine hohe Intensität an Generalisierung zu erhalten (Huber & Klein, 2007, S.6).

Nachdem kurz der Aufbau dieses Berichtes erläutert wurde, folgen die Ergebnisse, die im Zusammenhang zum Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit stehen (Huber & Klein, 2007, S.7). Wenn eine intensive Betrachtung der Struktur des Religionsmonitors erfolgt, wird deutlich, dass das Gebet einen zentralen Stellenwert in den Untersuchungen einnimmt (Huber & Klein, 2007, S.4). Im Gebet wird die Transzendenz in Form eines Gegenübers konstruiert, welches im Gebet ansprechbar ist. Dieses Gegenüber kann als mitteilendes und eingreifendes *Du* erfahrbar werden und somit eine dialogische Struktur aufweisen, was viele der Interviewpartner dieser Masterthesis in ähnlicher Form beschrieben haben (Huber & Klein, 2007, S.5). Somit entwickelt sich durch das Gebet eine religiöse Sprach- und Kommunikationsfähigkeit. Die Meditation ist im Gegensatz dazu in ihrer Grundstruktur eher auf das Selbst mithilfe eines durchdringenden Prinzips bezogen. Dieser Aspekt ist unter der Betrachtung der Interviews mit deutschen Buddhisten interessant. Die Gemeinsamkeit liegt darin, dass durch Meditation sowie Gebet der Alltag in einen transzendenten Kontext gestellt wird. Im Religionsmonitor wurde nach der Intensität des Gebets, nach der Häufigkeit sowie nach der Wichtigkeit des persönlichen Gebets gefragt (Huber & Klein, 2007, S.21). Das Gebet fällt hierbei in die Kerndimension der öffentlichen Praxis und wird neben Tempel- oder Gottesdienstbesuchen in Form von Gemeinschaftsgebeten eingeordnet. Auch im Bereich der privaten Praxis findet es gleichrangig mit der Meditation seinen Platz, woraus geschlussfolgert werden kann, dass die Meditation als komplementär zum Gebet zu betrachten ist (Huber & Klein, 2007, S.4). Hinsichtlich der öffentlichen gemeinschaftlichen Praxis ist das Gebet ein Indikator, der diese Gemeinschaftlichkeit abbilden kann. So können die Menschen durch gemeinsam gelebte Religiosität, wie bspw. ein Gebet im Gottesdienst, erfahren, dass ihre eigenen religiösen Überzeugungen durch andere geteilt werden). Demnach üben deutsche Staatsbürger mit rund 44% die öffentliche religiöse Praxis,

was das gemeinschaftliche Gebet beinhaltet, in eher mittlerer Intensität aus. Werden die Religionen an sich betrachtet, so ist diese Form der Religiosität im Hinduismus mit rund 98% in hoher bis nachlassend mittlerer Intensität und im Buddhismus mit rund 92 % in eher mittlerer Intensität am häufigsten gelebt. Auch in der Dimension der privaten religiösen Praxis ist das Gebet ein fester Bestandteil. Die private Religiosität bedeutet, dass die Menschen sich unabhängig von der gesellschaftlichen Komponente mit Transzendenz beschäftigen und diese ausleben. So pflegen 51% der Deutschen das private Gebet mindestens in einer mittleren Intensität (Huber & Klein, 2007, S.19-22). Im Islam üben vergleichsweise rund 82% in hoher Intensität und 92% in mindestens mittlerer Intensität das persönliche Gebet aus. Im Judentum sind es nur 39% in hoher Intensität und bis zu 68% in mindestens mittlerer Intensität (Huber & Klein, 2007, S.24). Weiterhin spielt das Gebet sowie die Meditation in ihrer Intensität, Häufigkeit und persönlichen Relevanz eine wichtige Rolle, wenn es um die Erfassung der Spiritualität geht, da hierdurch der persönliche Bezug zur Transzendenz am dichtesten ist. Es ist ein Ausdruck von persönlich praktizierter Religion und selbst erfahrenem Glauben (Huber & Klein, 2007, S.29).

2.3 Fazit

Wie bereits betrachtet besteht u. a. nach Belzen (2015), Dörr (1992) und Popp-Baier (2010) in der Religionspsychologie erheblicher Forschungsbedarf. Daher werden Publikationen mit religionspsychologischen Forschungsschwerpunkten in Deutschland große Relevanz angerechnet. Straube (2005) bilanziert, dass die Forschung sich seit mehr als 50 Jahren mit der Messung von Religiosität beschäftigt, die Ergebnisse jedoch ernüchternd sind. Fragebogenskalen, die intrinsische und extrinsische Religiosität messen, sind oft widersprüchlich, daher müssen Glaubensüberzeugungen differenzierter betrachtet werden (Straube, 2005, S.104). Hinsichtlich des Schwerpunktes dieser Masterthesis, die Funktion von Gebeten in verschiedenen Religionen, muss zunächst eine differenzierte Betrachtung der Religionen erfolgen, um im Nachgang religionsübergreifende Aussagen treffen zu können.

Belzen (2008) beschreibt die Situation in Deutschland so, dass Forschungsbeiträge zur Religiosität eher von zufälligem Interesse eines Einzelnen abhängig sind, da die Religionspsychologie derzeit noch nicht so etabliert ist. Zudem ist keine Kontinuität erkennbar, da in viele unterschiedliche Richtungen geforscht wird. Weiterhin prangert er an, dass ein komplettes Fehlen religiöser Themen an wissenschaftlichen Instituten einen blinden Fleck seitens der Psychologie darstellt. Der Mensch ist das einzige Wesen auf der Erde, welches religiös ist. Da das menschliche Handeln und Erleben das materielle Objekt der Psychologie ist, liegt es nahe dieses in die Forschung einzubeziehen (Belzen, 2008, S.14).

Nach Belzen (2008) ist die Abgrenzung von der philosophischen Vorgeschichte der Psychologie wichtig für die empirische Etablierung dieser Wissenschaft. An dieser Stelle möchte ich aus eigener Erfahrung anmerken, dass gerade diese philosophischen Vorkenntnisse im Studium und der Lehre bedeutsam sind, um bei den Studierenden ein grundlegendes

Verständnis hinsichtlich der Anfänge der Psychologie, was das Thema Religion einschließt, zu legen. Meines Erachtens ist diese Seite der Psychologie in gewisser Weise ihr Herzstück, das nicht vernachlässigt werden sollte, da dies aus psychologischer Sicht eine gute Grundlage für religiöse Themen darstellt. Leider ist die Religionspsychologie an unserer Hochschule kein fester Bestandteil der Lehre. Aus diesem Grund ist es wichtig, mit der vorliegenden Masterthesis ein Zeichen zu setzen, um auch bei anderen Studierenden das Interesse diesbezüglich zu wecken. In Folge dessen eignete ich mir im Selbststudium sowie durch meine Bachelorthesis, bei der ich mich mit dem Einfluss des Glaubens auf biografische Prozesse beschäftigte, einen umfassenden Überblick über die Schwerpunkte des religionspsychologischen Bereiches an, was mich in meinem Forschungsvorhaben bestärkte.

Im Zuge intensiver Literaturrecherchen stellte sich heraus, dass im Bereich der Religiosität ein breites Forschungsspektrum existiert, trotz dessen, dass die Religionspsychologie weniger etabliert ist als andere psychologische Teilbereiche (Dörr, 1992). Dadurch gibt es auch weniger Publikationen als in mehr akademisch, anerkannten psychologischen Disziplinen. Die intensiven Recherchen in diversen Datenbanken und an verschiedenen Hochschul- und Universitätsbibliotheken, ließen keine qualitativ-empirische Untersuchung finden, die auf eine religionsübergreifende Untersuchung des Gebets abzielt. Daher trägt diese Masterthesis einen wertvollen Beitrag zur deutschsprachigen Religionspsychologie bei, indem versucht wird zur Schließung dieser Forschungslücke beizutragen. Somit gewinnt diese Arbeit an wissenschaftlicher Relevanz. Weiterhin können Erkenntnisse im Bereich der gelebten Gebetspraxis, im Erleben und Verhalten der Menschen regions-, kultur- und religionsübergreifend generiert werden.

Zudem zeigte die systematische Literaturrecherche²², dass in diesem Bereich nicht so viele Veröffentlichungen vorhanden sind, wie bspw. zu Religiosität und chronische Erkrankung oder Religiosität im Alter. Es existiert ein gut fundierter Forschungsstand aufgrund unzähliger Studien in den Bereichen religiöse Entwicklung, Religiosität und Gesundheit, religiöses Coping und dem Zusammenhang von Religiosität und Persönlichkeit. Ein überwiegender Teil der

²² Es wurde eine systematische Literaturrecherche in der Hochschulbibliothek Magdeburg-Stendal, der Universitätsbibliothek Leipzig sowie wissenschaftlichen Datenbanken, wie bspw. Google-Scholar, Springerlink, PubMed, oder WISO durchgeführt. Als Schlagwörter wurden deutsch- sowie englischsprachige Begriffe verwendet, um die Trefferquote geeigneter Publikationen zu erhöhen. Suchbegriffe waren u. a. „Qualitative Forschung“; „Religiosität und Spiritualität“; „Gebet“; „Konfessionskunde“, „pray to god“ oder „religion and health“ sowie die Bezeichnungen für die jeweiligen Religionen und die gezielte Suche nach ausgewählten Autoren, wie Mayring, Mey, Popp-Baier, Straube oder Belzen. Berücksichtigt wurden wissenschaftliche Beiträge aus Monografien, Herausgeberwerken, Handbüchern, religions(-wissenschaftliche, -psychologische und -psychotherapeutische) Fachzeitschriften, wie bspw. „Journal of religion and health“ oder „Archiv für Religionspsychologie“, Beiträge aus Fachtagungen und Veranstaltungsbeiträge und Onlinezeitschriften, wie Qualitative-Forschung.net sowie Studien aus dem europäischen und nordamerikanischen Raum. Ein zentrales Problem bei der Literaturrecherche stellte die Verfügbarkeit ausgewählter wissenschaftlicher Publikationen dar. Standardwerke, wie „Konfessionskunde kompakt“ von Ernesti (2009), waren in Datenbanken sowie über Onlinebestellung nicht verfügbar. Viele andere Artikel waren verfügbar, aber nicht kostenfrei, wie bspw. „Individual Religious and Spiritual Practices“ von Nelson (2009), was den Zeitaufwand für die Suche nach geeigneter Literatur extrem erhöhte.

psychologischen Forschung im Bereich der Gesundheit oder Psychotherapie beschäftigt sich also mit Religiosität als ein globales Phänomen, welches eine allgemeine Betrachtungsweise von religiösen Praktiken nach sich zieht. Diese Ansicht ist jedoch zu kurz gefasst, da meist mehrere Teilaspekte religiösen Handelns aufgegriffen werden, aber die spezifische Betrachtung der unterschiedlichen Komponenten im Einzelnen zu kurz gefasst sind. Weiterhin finden sich verhältnismäßig viele Studien zur Religiosität in ihrer Funktionsweise bei verschiedenen Krankheiten (*bspw. chronische Erkrankungen, Depression und Schizophrenie*). Oftmals stehen dabei kranke, gebrochene oder alte Menschen im Fokus und untersucht wird, wie die Religiosität sich auf ihren Zustand auswirkt. Dies zeugt von einer defizitorientierten Haltung gegenüber den Chancen und Möglichkeiten von Religiosität. Trotz dessen, das die Not das Beten lehrt, befasst sich diese Arbeit mit Menschen, die ungeachtet ihrer Gesundheit und allgemeiner Zufriedenheit, an Gott glauben. Religiosität sollte daher eher präventiv betrachtet werden und zu einer gesunden Lebenseinstellung beitragen. Was ebenso auffällt ist, dass sich die Klientel in den meisten Fällen auf Religionen in unserem Kulturkreis (das Christentum) beschränkt, doch sind in dieser Masterthesis alle Weltreligionen einbezogen. In der vorliegenden Arbeit soll ein wichtiger Teilaspekt der Religiosität und Spiritualität herausgestellt werden, nämlich das Gebet. Diese Arbeit soll einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Erlebens und der Praktizierung von religiösen Ritualen mit Fokussierung auf das Gebet setzen. Diese qualitative Interviewstudie soll zudem eine Vielfalt anregender Informationen und einen umfassenden Überblick über den Forschungsstand, das religiöse Gebet, liefern.

3 Forschungsfragestellung & Gegenstand der Arbeit

Die theoretischen Betrachtungen aus Kapitel I sollen im folgenden Abschnitt zusammengefasst werden. Es zeigte sich bisher, dass die Gebetsgestaltung in den verschiedenen Weltreligionen sehr unterschiedlich ist. Die Umsetzung der Gebetspraxis orientiert sich an den Heiligen Schriften sowie an den Traditionen des jeweiligen Kulturkreises. Die inhaltliche Ausrichtung des Gebets ist eng an das Gottesverständnis gebunden (*1.2 Darstellung der Weltreligionen*). Das Bedürfnis des Menschen zur Religiosität erwuchs aus der Projektion eigener Sehnsüchte auf die göttliche Gestalt. Das Motiv des Betens unterlag einem Bedeutungswandel. In der Epoche der Aufklärung entwickelte der Mensch zunehmend rationalistische und individualistische Gebetsmotive. Der Wunsch nach Antworten auf Sinnfragen begleitet die Menschen bis zur heutigen Zeit, in der das Gebet überwiegend als Kommunikationsmittel zu Gott und Aufrechterhaltung der Gottesbeziehung gilt (*s. 1.4 Historische Grundlagen*). Die Religion schafft für den Gläubigen Sinn und Bedeutung. Alltägliche Probleme werden versteh- und bewältigbar (*1.5 Funktion der Religion*). Religiosität stellt einen sozialisatorischen Akt dar, der sich durch den Einfluss des Elternhauses und der Umwelt ständig in Veränderung befindet. Das Vertrauen zu den primären Bezugspersonen in der frühen Kindheit ist eine wichtige Basis für die Ausbildung religiöser Überzeugungen (*1.6 Religiosität als sozialisatorischer Akt*). Religiöse Rituale sorgen für die Strukturierung des Lebenslaufes, beeinflussen die Alltagsgestaltung und das zwischenmenschliche Miteinander. Die Ausprägung religiöser Werte erfolgt nicht nur über Wissensvermittlung, sondern ebenso über Emotionen, die die Möglichkeit eröffnen, emotionale Bedürfnisse zu bearbeiten und Gefühle zum Ausdruck zu bringen (*1.7 Einfluss religiöser Rituale auf die Lebensgestaltung*). Empirische Studien belegen, dass Gebete sowohl eine psychische als auch indirekte physische Wirkung besitzen. Werden Gläubige nach religiösen Mitteln der Bewältigung gefragt, nennen sie erstrangig Gebete (*2.1 Stand der Forschung*).

Religion ist in den westeuropäischen Ländern, aufgrund der Entwicklung hin zu einer multikulturellen Landschaft, zunehmend in das Blickfeld der Öffentlichkeit gerückt (Traunmüller, 2013, S.457). Mit der Zunahme religiöser Themen steigen die Anforderungen an die Gesellschaft. Daher sind einerseits die Vervielfachung interdisziplinärer Zusammenarbeit und andererseits die bloße Auseinandersetzung mit diesen Themen wichtig (Schäfer, 2009, S.2).

In den USA hat in der Vergangenheit und Gegenwart die größte Produktion an wissenschaftlichen Publikationen im religionswissenschaftlichen Bereich stattgefunden (Belzen, 2015, S.194). Die Religionspsychologie ist in Deutschland hingegen nicht so etabliert (Belzen, 2008, S.13). Aufgrund intensiver Recherchen in Datenbanken und Bibliotheken zeigte sich, dass bisher keine religionsübergreifende Untersuchung des Gebets vorhanden ist. Daher trägt die Untersuchung der zu Grunde liegenden Forschungsfrage einen wertvollen Beitrag zur deutschsprachigen Religionspsychologie bei. Mit dieser Interviewstudie können Erkenntnisse im Bereich der gelebten Gebetspraxis im regions-, kultur- und religionsübergreifenden Erleben und

Verhalten der Menschen generiert werden. Das Gebet soll in seiner Komplexität erfasst und die subjektive Erlebenswelt der Befragten in den Mittelpunkt gestellt werden. Bisherige Ergebnisse quantitativer Fragebogenuntersuchungen sind häufig widersprüchlich. Religiöse Überzeugungen sollten daher differenzierter betrachtet werden (Straube, 2005, S.104). Demzufolge eignet sich eine qualitative Studie für die Exploration der zentralen Fragestellung, die untersucht, ob sich religionsübergreifende Funktionen der Gebete von Gläubigen ausgewählter Religionen feststellen lassen. Dazu wird eingangs betrachtet, wie sich der Beitritt zum Glauben ereignete und sich das Gebetsverhalten im Laufe des Lebens verändert hat. Zudem wurde untersucht, wie die Befragten im Kontext der religiösen Traditionen die Gebetshandlung strukturieren, gestalten und zelebrieren. Dabei werden persönliche Erfahrungen und emotionale Aspekte in der Sozialisation der Befragten berücksichtigt. Die Gebetsgestaltung der Befragten ist zwar innerhalb einzelner Konfessionen schon sehr heterogen, da sie sich in ihrer Frömmigkeit stark unterscheiden, doch der Fokus der Arbeit konzentriert sich auf die Intention des Betens. In diesem Sinne werden die Gemeinsamkeiten herausgearbeitet.

Zu Beginn sind die Forschungs- und Untersuchungsfragen gemäß dem Prinzip der Offenheit gestaltet worden, sodass höchste Flexibilität innerhalb des Forschungsprozesses gewährleistet werden kann (Mey, 2003, S.717). Im Zuge der Auswertung erfolgte die Anpassung an den Erkenntnisstand der induktiven Kategorienbildung. Ursprünglich war geplant die Funktion und die Wirkung von Gebeten zu untersuchen. Im Zuge des Forschungsprozesses wurde klar, dass sich diese beiden Aspekte inhaltlich nicht trennscharf voneinander betrachten lassen. Daher wurde der Fokus auf die Gebetsfunktion gelegt. Die Funktionsaspekte des Betens wurden aus der Sicht der Akteure erfasst. Um das Forschungsanliegen hinreichend beantworten zu können, wurde folgende Forschungsfrage und Untersuchungsfragen formuliert:

Welche religionsübergreifenden Funktionen von Gebeten lassen sich in den verschiedenen Weltreligionen feststellen?

1. *Wie hat sich das Gebetsverhalten im biografischen Kontext entwickelt?*
2. *Wie werden die Gebetshandlungen von den Gläubigen gestaltet?*
3. *Welche Facetten des gemeinschaftlichen Gebets gibt es?*

KAPITEL II:

4 Qualitative Forschungsmethodik

Im Kapitel II wird veranschaulicht, dass bei der Erstellung einer qualitativen Forschungsarbeit wissenschaftliche Standards unverzichtbar sind. Das methodische Vorgehen sowie Darstellung und Diskussion der Ergebnisse sollten sich nach einem allgemeingültigen Schema richten, indem grundlegende Gemeinsamkeiten und Kriterien der Wissenschaftlichkeit eingehalten werden. Folglich werden die Entscheidungen für die ausgewählten Verfahren sowie die dazugehörigen Teilschritte ausführlich dargestellt (Fahrenberg, 2002, S. 3). Es wird u. a. ein Überblick über das qualitative Forschungsvorgehen, das Problemzentrierte Interview, die Leitfadenkonstruktion, die Vorbereitung und Durchführung der Interviews sowie über die Auswertung des Datenmaterials mittels qualitativer Inhaltsanalyse nach Mayring (2008) gegeben.

4.1 Qualitative Forschung

4.1.1 Begründung für qualitatives Forschungsvorhaben

In den letzten Jahren hat sich die qualitative Forschung zu einem breiten Forschungsfeld entwickelt. Ihre Anwendung reicht von Soziologie, Psychologie, Kultur- und Erziehungswissenschaften bis hin zu Wirtschaftswissenschaften. Der Fokus qualitativer Forschung liegt auf anwendungsbezogenen Fächern, wie z. B. Sozialarbeit, Pflegewissenschaften oder Sozialmedizin (Public Health). Auch wenn in wissenschaftlichen Debatten viele Stereotype hinsichtlich der Anwendung qualitativer Methoden vorhanden sind, kann deutlich betont werden, dass sie sich etabliert hat (Kardorff, Steinke & Flick, 2008, S.13).

Der Schwerpunkt des qualitativen Forschungsinteresses liegt auf der Erfassung alltags- und lebensweltlicher Phänomene. Ein Großteil religionspsychologischer Forschung beschäftigt sich jedoch mit statistischen Erhebungen als einheitlichen Sachverhalt (Vergote, 1992). Kennzeichnend für einen qualitativen Forschungsvorgang ist, dass die Theorien im Prozess des Forschens entstehen (Breuer, 2010, S.37-39). Qualitative Forschung ist hinsichtlich der Zugangsweisen zu den Erfahrungswelten der Teilnehmenden offener als quantitative Strategien. Hierbei wird ein plastischeres und konkreteres Bild vom Untersuchungsgegenstand deutlich, als es mithilfe standardisierter Befragungen möglich ist (Kardorff, Steinke & Flick, 2008, S.17). So können in quantitativen Studien Intensität, Häufigkeit und Relevanz des Gebets erfasst werden, doch stoßen diese Untersuchungen an ihre Grenzen, wenn es darum geht, wie die Menschen beten (Lunk, 2014, S.12). Das Ausmaß und die Qualität religiöser Bindungen sind sehr vielschichtig, daher wurde zur Erfassung des Untersuchungsgegenstandes der vorliegenden Masterthesis ein qualitatives Studiendesign gewählt (Vergote, 1992). So lässt sich die Komplexität individueller Religiosität adäquat erfassen (Popp-Baier, 2008). Zudem besteht die Möglichkeit, sich der sozialen Wirklichkeit des Phänomens hinsichtlich Abläufe, Deutungsmuster

und Strukturmerkmale in angemessenem Umfang anzunähern (Kardorff, Steinke & Flick, 2008, S.13). Eine qualitative Betrachtung des Gebetes ist weiterhin wichtig, da es nicht nur aus der Anrufung Gottes besteht, sondern ein hochkomplexes religiöses und kulturelles Ritual ist, was mit tiefer Religiosität und Spiritualität einhergeht (s. 1.2 *Darstellung der Weltreligionen*). Die Betrachtung des Gebets bezieht sich in dieser Arbeit nicht nur auf den Gebetsvorgang, sondern auf die Einbettung dieser religiösen Praktik in einen umfassenden religionsspezifischen Kontext.

In der Religionspsychologie sind grundsätzlich alle Datenerhebungsverfahren aus anderen (sozial-)wissenschaftlichen Disziplinen anwendbar. Doch auch hier haben messende, statistische Verfahren eine Vorreiterstellung. Bei einer Fragebogenerhebung besteht der Vorteil darin, dass eine Fragestellung einer beliebig großen Stichprobe schnell und kostengünstig ermittelt werden kann, doch können sich auch negative Aspekte zeigen. Die Fragen können von den Probanden inhaltlich falsch verstanden werden. Weiterhin sind quantitative Verfahren im Bereich der Analyse von Religiosität nicht wesentlich vorangekommen, deshalb wird vermehrt auf qualitative Forschung gesetzt. Auch die Messung individueller Merkmalsausprägungen gestaltet sich mithilfe von Fragebögen in der Praxis unbefriedigend (Haub, 1992, S.269). So kann z. B. durch die Anwendung von Leitfadenterviews individuell und flexibel auf die Befragten eingegangen werden und durch Nachfragen die subjektive Sichtweise optimal erfasst werden (s. 4.2.4 *Konstruktion des Leitfadens*). Missverständnisse können vermieden und Widersprüche sowie Unklarheiten sofort besprochen werden (s. *Anhang 3: Interviewleitfaden*).

Weiterhin ist das Gebet etwas sehr persönliches, so sind die Befragten im Gespräch dazu angehalten z. T. von sehr intimen Details ihrer Gebetsinhalte zu berichten. Daher wurde die Durchführung von Gruppendiskussionen von vornherein ausgeschlossen. Die Wahl fiel auf das Führen von Einzelinterviews, um ein vertrauensvolles Klima für die Teilnehmenden dieser Studie zu schaffen (Mey & Mruck, 2010). Dabei fand das problemzentrierte Interview nach Witzel (2000) Anwendung, da das geplante Vorhaben sich auf ein zentrales Thema begrenzt und zum Ziel hat, subjektive Perspektiven zu explorieren. Anhand der charakteristischen Merkmale dieser Interviewform wird ein Zusammenhang zu den Grundpostulaten nach Mey (2003) deutlich. Das *Prinzip der Offenheit* und das *Fremdheitspostulat* zeichnen sich dadurch aus, dass diese Interviewmethode weitestgehend unvoreingenommen die individuellen Handlungen, subjektiven Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen erfasst (Witzel, 2000). Wie beim *Prinzip der Kommunikation* wird die Gesprächssituation als kommunikatives Geschehen zwischen Forschendem und Beforschtem betrachtet, wodurch es als Interviewerin möglich ist, die Situation mit Zurückspiegelung zu gestalten (Mey & Mruck, 2010, S.425).

4.1.2 Merkmale qualitativer Forschung

Im Bereich der qualitativen Sozialforschung gibt es eine Vielzahl methodologischer Denkformen, Forschungsstilen und Instrumentarien (Breuer, 2010, S.37). Grundsätzlich liefern Forschungsmethoden ein Wahrnehmungsraster, das über den Fokus des Forschungsinteresses entscheidet. Daher sollte die Wahl der Erhebungs- und Auswertungsmethode in Abhängigkeit zur Forschungsfrage getroffen werden. Der Fokus qualitativer Forschung liegt auf der Exploration der alltags- und lebensweltlichen Phänomene. Dabei ist eine selbst-reflexive Haltung des Forschenden unabdingbar, da die gewonnenen Daten meist durch individuelle Neigungen des Forschenden im Erkenntnisprozess geprägt sind sowie die interaktive Dynamik der Untersuchungssituation zu berücksichtigen ist. Ausgangspunkt für die Theorienentwicklung sind Daten, die aus alltagsweltlichen Kontexten stammen. Somit lässt sich bei wiederkehrenden Konstellationen beobachteter Phänomene eine Regelmäßigkeit vermuten. Weiterhin besitzt der Aspekt der Entdeckung Vorrang gegenüber der Theorienprüfung, was auf eine induktive Forschungslogik schließen lässt (Breuer, 2010, S.39). So werden Theorien während des Forschungsprozesses aus der Empirie heraus entwickelt (Kardorff, Steinke & Flick, 2008, S.24).

Drei wesentliche Grundpositionen qualitativer Forschung werden von Mey (2003) benannt. Das *Fremdheitspostulat* bringt zum Ausdruck, wie wichtig es ist, dass qualitative Forscher ihre eigenen Auffassungen und Konzepte nicht auf den Untersuchungsgegenstand übertragen. Mey (2003) führt an, dass erst, wenn das eigene und fremde Verstehen aufeinander bezogen wird, ein Wechsel der Perspektiven stattfinden kann. Daraus entsteht ein komplexes Verständnis für den Forschungsgegenstand. In engem Zusammenhang damit steht das *Prinzip der Offenheit*, welches sich „wie ein roter Faden durch alle qualitativen Ansätze“ ziehen sollte (Mey, 2003, S.716-717). Es ist eine Grundhaltung, die sich auf den gesamten Forschungsprozess bezieht. Offenheit bedeutet, nicht von vornherein ein spezifisches Verfahren zu bestimmen oder auszuschließen, sondern in Abstimmung auf den Forschungsgegenstand ein gegenstandsangemessenes Verfahren zu wählen. Weiterhin geht Mey (2003) auf das *Kommunikationsprinzip* ein, bei dem die Interaktion zwischen Forschern und Teilnehmenden als konstitutives Element des Verstehensprozesses aufgefasst wird. So werden alle Informationen, die aus den Interaktionen der Erhebung resultieren, als Ergebnis eines gemeinsamen Herstellungsprozesses erachtet. Dabei stehen die Reflexionen des Forschungsgeschehens im Vordergrund (Mey, 2003, S.719).

Kardorff, Steinke und Flick (2008) beschreiben vier wesentliche *Grundannahmen* qualitativer Forschungslogik: (1) Die soziale Wirklichkeit lässt sich durch die gemeinsame Herstellung und Zuschreibung von Bedeutungen besser verstehen. Menschen schreiben Objekten, Ereignissen oder Personen Bedeutungen zu, die im Laufe der Zeit modifiziert werden können. In diesem Kontext besitzen soziale Wirklichkeiten den Anschein das Ergebnis ständig ablaufender, sozialer Konstruktionsprozesse zu sein. Der Fokus liegt demnach auf der

Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen der Akteure. (2) Ein weiteres Kennzeichen qualitativer Forschung ist der Prozesscharakter. Damit im Zusammenhang steht die Analyse von Kommunikations- und Interaktionssequenzen mithilfe von Beobachtungsverfahren. (3) Objektive Lebensbedingungen gewinnen durch subjektiv geprägte Bedeutungen für die Lebenswelt an Relevanz. Dies betrifft die Menschen in ihren unterschiedlichen Lebenslagen, die durch Indikatoren wie Einkommen, Bildung, Alter oder Wohnsituation aus objektiver Sicht bestimmbar werden. Sie deuten ihre Lebensumstände Kontext-bezogen und werden somit handlungswirksam. Aus methodologischer Sicht führt dies zu einem weiteren Ansatzpunkt, nämlich einer hermeneutischen Interpretation subjektiv gemeinten Sinns, wodurch individuelle und kollektive Einstellungen und Handlungen erklärbar werden. (4) „Der kommunikative Charakter sozialer Wirklichkeit lässt die Rekonstruktion von Konstruktion sozialer Wirklichkeit zum Ansatzpunkt der Forschung werden“ (Kardorff, Steinke & Flick, 2008, S.21). Die interaktive Herstellung von Realität und subjektiver Bedeutsamkeit, die über kollektive und individuelle Interpretationsleistungen vermittelt, sind grundlegende Annahmen qualitativer Forschung. Die Kommunikation besitzt demnach, wie nach Mey (2003), eine wichtige Rolle in der qualitativen Forschung. Auf methodologischer Ebene bedeutet dies, dass die Erhebungsverfahren selbst, einen kommunikativen Charakter besitzen. Aus diesem Grund werden Theorie-, Konzept- und Typenbildung explizit als Ergebnis einer perspektivischen Re-Konstruktion der sozialen Wirklichkeit betrachtet (Kardorff, Steinke & Flick, 2008, S.20-21).

Weiterhin beschreiben Kardorff, Steinke und Flick (2008) auch wesentliche *Kennzeichen* qualitativer Forschung. Diese zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass es nicht *die* eine Methode gibt, sondern ein umfassendes Spektrum unterschiedlicher Ansätze, wie eingangs bereits betrachtet. Der Untersuchungsgegenstand sowie die Fragestellung bilden den Bezugspunkt für die Auswahl und Bewertung von Methoden. So beschreiben auch Kardorff, Steinke und Flick (2008) die Gegenstandsangemessenheit als wichtiges Merkmal qualitativer Forschung. Weiterhin orientieren sich qualitative Forscher an dem Gedanken der Kontextualität, d. h. dass das Datenmaterial in seinem natürlichen Kontext erhoben wird und die getroffenen Aussagen der untersuchten Person in Form eines Verlaufes betrachtet werden, wie bspw. bei biografischen Interviews die Biografie in den Fokus rückt. Wichtig ist weiterhin, die Unterschiedlichkeit der Perspektiven der Beteiligten zu berücksichtigen. Demnach ist die Reflexivität des Forschers bezüglich seines Handelns und seiner Wahrnehmung im untersuchten Feld als Quelle der Erkenntnis und nicht als Störquelle zu betrachten. Um dem Forschenden einen möglichst hohen Spielraum bei der Datenerhebung zu ermöglichen, sollte das Prinzip der Offenheit greifen, wie es auch Mey (2003) beschreibt. Dabei sollte es keine starren Beobachtungsraster geben, die das untersuchte Objekt in seiner Offenheit behindert oder den Fokus des Forschers einschränken können. Meist ist Qualitative Forschung einzelfallorientiert und so wird meist erst in einem zweiten Schritt eine vergleichende, verallgemeinernde

Betrachtung in Form von Gegenüberstellungen vorgenommen. Weiterhin geht qualitative Forschung im Kern von einer Konstruktion der Wirklichkeit aus, d. h. die subjektiven Konstruktionen der Untersuchten sowie die Vorgehensweise des Forschenden wird als konstruktiver Akt aufgefasst. Abgesehen von der Möglichkeit Filme oder Fotos zum Erhebungsprozess hinzuziehen, ist die Qualitative Forschung eine Textwissenschaft, was bedeutet, dass anhand von transkribiertem Material Daten als Text produziert werden (Kardorff, Steinke & Flick, 2008, S.22-24).

4.1.3 Projektwerkstatt qualitativer Forschung

Die Projektwerkstatt qualitativen Arbeitens (*im folgenden PW genannt*) findet, unter der Leitung von Prof. Dr. Günter Mey, an der Hochschule Magdeburg-Stendal statt. Ziel der Veranstaltung ist es, bei regelmäßigen Treffen in einer kleinen Gruppe von Studierenden, qualitative Forschungsarbeiten im Rahmen von Bachelor- oder Masterarbeiten gemeinsam vorzubereiten, bei der Durchführung zu begleiten und den aktuellen Stand der Arbeiten zu diskutieren. Hierbei geht es nicht darum, konkrete Auswertungsvorschläge zu machen, sondern vielmehr sich gegenseitig zum selbstständigen Arbeiten anzuregen. Für alle Teilnehmenden gilt bezüglich des vorliegenden Datenmaterials die Schweigepflicht (Mey & Mruck, 1998).

Im gesamten Verlauf der Veranstaltung absolviert die qualitative Forschungsgruppe vier verschiedene Arbeitsphasen und nimmt gleichzeitig unterschiedliche Funktionen an. Jede Sitzung beginnt zunächst mit dem sog. *Blitzlicht*, wo nicht nur der gegenwärtige Arbeitsstand dargelegt wird, sondern auch die im Zusammenhang stehenden motivationalen Befindlichkeiten ihren Platz finden. Anschließend werden organisatorische Fragen, Reihenfolge und Inhalt der zu bearbeitenden Themen geklärt. Zu Beginn der Veranstaltung befanden sich die meisten Studierenden im Themenfindungsprozess, dadurch stand die Vorstellung der Einzelarbeiten hinsichtlich Umsetzbarkeit und Gegenstandsangemessenheit im Vordergrund. Besonders in dieser Phase sind die Rückmeldungen der Teilnehmenden sehr hilfreich, sodass die forschende Person die eigenen Ansätze von verschiedenen Blickwinkeln aus betrachten kann, um neue Ideen zu generieren. Mey und Mruck (1998) fassen dies unter *Colloquiumsfunktion* zusammen. Im fortgeschrittenen Verlauf der PW fungiert die Forschungsgruppe als eine *Interpretationsgemeinschaft*, indem die Vorgehensweise qualitativer Erhebungs- und Auswertungsmethoden besprochen wird. Dieses Vorgehen ist hilfreich, die qualitative Forschungsmethodik nach Umsetzung in der Bachelorthesis erneut anzuwenden, zu vertiefen und verinnerlichen zu können. Insbesondere übernimmt die PW auch *supervisorische Aufgaben*. Dies äußert sich in der Herstellung inhaltlicher Bezüge zwischen den deutenden Personen untereinander. Somit kommt es zu einer Zusammenschau unterschiedlicher Perspektiven. Auch der wechselseitige Erfahrungsaustausch bei Schwierigkeiten und Problemen zählt dazu (Mey & Mruck, 1998 S.296). Dies ist für die Mehrzahl der Studierenden in den Anfangs- und Schlussphasen der Bearbeitungen durch den steigenden Zeitdruck von immenser Bedeutung.

Insgesamt war die PW in ihrer Zusammensetzung sehr heterogen. Es nahmen Bachelor- als auch Masterstudierende teil, wodurch der Erfahrungsaustausch zu Beginn der Veranstaltung in den Vordergrund rückte. Die konstruktive Zusammenarbeit der Gruppe stellte eine Bereicherung für den eigenen Bearbeitungsprozess dar. Weiterhin ermöglicht die PW trotz der Tatsache, dass jeder einen anderen Arbeitsstand besitzt, eine individuelle Begleitung über die Zeit. Die prozesshafte Präsentation einzelner Arbeitsschritte eines Teilnehmenden kann die Vorgehensweise bei der Erstellung einer qualitativen Forschungsarbeit exemplarisch verdeutlichen. Dadurch, dass alle Teilnehmenden einen ähnlichen Prozess durchlaufen, erlangt dies an Bedeutung für die eigene Arbeit. Weiterhin ist die konstruktive Kritik der Mitglieder untereinander hilfreich, sich selbst zu reflektieren und im Bearbeitungsprozess verbessern zu können (Mey & Mruck, 1998).

4.2 Vorbereitung des Forschungsvorhabens

4.2.1 Forschungsethische Aspekte

Unter Forschungsethik werden die Prinzipien und Regeln bezüglich des Handelns im Forschungsprozess verstanden, bei denen die Beziehungen zwischen den Forschenden und Teilnehmenden in den Vordergrund rücken (Hopf, 2008, S.589). Die Forschenden sollten ihre Wertvorstellungen und Erwartungen gegenüber dem Untersuchungsgegenstand offen legen, um dessen Einfluss überprüfbar machen zu können (Kiegelmann, 2010, S.383). In Bezug auf ethische Richtlinien sollte der Ethik-Kodex der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und dem Berufsverband deutscher Soziologen einbezogen werden (Hopf, 2008, S.592). Dieser besitzt in der qualitativen Forschung eine wichtige Orientierungsfunktion (Unger, 2014, S.9). Neben der normativen Gestaltung forschungsethischer Aspekte zählen in Deutschland auch rechtliche Grundlagen, wie Datenschutzgesetze auf Bundes- und Landesebene sowie die Wahrung des Persönlichkeitsrechts hinsichtlich Erhebung, Aufbewahrung, Weitergabe und Veröffentlichung des Datenmaterials eine wichtige Rolle (Hopf, 2008, S.590).

Hopf (2008) führt an, dass forschungsethische Fragen in der qualitativen Forschung „einschneidender und auch schwerer zu lösen sind“ als in der quantitativen Methodik. Dies wird erkennbar, wenn repräsentative Stichproben mittels Fragebogenerhebung zum Einsatz kommen, die nicht nach Namen fragen, sondern nur nach Alter, Geschlecht oder Wohnort. Hierbei sind ethische Regeln hinsichtlich Anonymisierung leichter einzuhalten als bei qualitativen Untersuchungen, bei denen meist Einzelfälle betrachtet werden, bei denen aufgrund von freien Formulierungen eine umfangreiche, personalisierte Datensammlung entsteht. Hierbei müssen neben der Anonymisierung von Namen zusätzliche Möglichkeiten herangezogen werden (Hopf, 2008, S.591).

Um die Durchführung eines Forschungsvorhabens zu ermöglichen, ist zunächst eine *informierte Einverständniserklärung* in Form einer schriftlichen Fixierung (s. Anhang 2:

Interviewvertrag) notwendig. Die interviewte Person sollte hinsichtlich Bedingungen und Auswirkungen des Forschungsvorhabens informiert werden (Kiegelmann, 2010, S.384). Weiterhin sollten Informationen über Ziele und Methoden sachgerecht erläutert werden. Jedoch sollte nicht zu viel vorweg genommen werden, um die Befragten hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes nicht zu beeinflussen (Hopf, 2008, S.592). Um eine gute Aufklärung zu gewährleisten, erfolgte die Anfertigung eines Informationsblattes (*s. Anhang 1*), welches im Vorfeld an potentielle Interviewpartner verschickt wurde. Vor Beginn des Interviews wurde den Teilnehmenden die Möglichkeit geboten, ungeklärte Fragen zu stellen sowie die Interviewvereinbarung erläutert wurde.

Eine *offene Erzählhaltung* des Interviewers ist erforderlich, um ein gelungenes Gespräch und eine vertrauensvolle Atmosphäre zu schaffen. Diese zeichnet sich durch aufmerksames Zuhören und sensible Hilfestellungen bei Themen, die z. B. persönliche Krisen auslösen könnten, aus (Fahrenberg, 2002, S.88). So sollten die Gedanken und Einstellungen des Forschenden sich auf ein angemessenes Maß auf den Wahrnehmungs-, Interpretations- und Werthorizont der untersuchten Gruppierungen einstellen (Hopf, 2008, S.593).

Zur späteren Nachvollziehbarkeit sowie der Auswertung des Datenmaterials ist es unverzichtbar, mündliche Befragungen mithilfe eines Aufnahmegerätes aufzuzeichnen (Fahrenberg, 2002, S.84; *s. 4.3.4 Erläuterung des Transkriptionsverfahrens*). Im Zuge dessen ergeben sich die Notwendigkeit, der vertrauensvolle Umgang mit persönlichen Daten sowie die Einhaltung der *Anonymität*. Nach Abschluss der Transkription wurden mittels Pseudonymen und Buchstabenabkürzungen alle Personen-bezogenen Daten verfremdet. Dennoch ist eine vollkommene Anonymität nur schwer zu gewährleisten; was jedoch einzuhalten gilt, ist die vollständige Vertraulichkeit der Daten (Kiegelmann, 2010). So wurden bei der Speicherung des Datenmaterials ein Passwortschutz sowie ein eingeschränkter Zugriff für betreffende Dateien und Ordner eingerichtet, um Datenmissbrauch vorzubeugen. Weiterhin ist es bedeutsam, dass die Anonymisierung so gewährleistet wird, dass es Insidern nicht möglich ist durch einfache Recherchen im Internet o. ä. Rückschlüsse auf die befragten Personen ziehen zu können (Unger, 2014). Die Berufe wurden im Einverständnis mit den Interviewten nicht in jedem Falle anonymisiert, da sie z. T. mit dem untersuchten Gegenstand im Zusammenhang stehen, wie bspw. die Ausübung eines religiösen Amtes.

Oberste Priorität hat der Aspekt, dass die Befragten *keinen Schaden* durch die Teilnahme am Forschungsprojekt nehmen (Kiegelmann, 2010, S.386). Die Interviewsituation und der inhaltliche Aufbau des Gesprächsleitfadens wurden dementsprechend gestaltet (*s. 4.2.5 Inhaltliche Beschreibung des Leitfadens*). So heißt es im Ethikkodex, dass die Befragten in keinsten Weise Nachteilen oder Gefahren ausgesetzt werden dürfen. Es wird davon ausgegangen, dass die Beteiligten eines Forschungsvorhabens weniger durch das eigentliche Untersuchungsvorhaben gefährdet sind, als vielmehr durch mögliche Folgen der Beteiligung,

wie bspw. Verletzung von Vertraulichkeitszusagen. Um dies zu vermeiden, ist es wichtig, sich potentielle Risiken bewusst zu machen. So zählen u. a. auch die Nichteinhaltung der Verschwiegenheit, mangelhafte Anonymisierung sowie Achtlosigkeit bei der elektronischen Speicherung der Daten dazu (Hopf, 2008, S.594-596).

Hinsichtlich Veröffentlichungen ist zu sagen, dass Untersuchungsbeteiligte nicht allein dadurch geschädigt werden können, dass Informationen unzureichend anonymisiert werden, sondern auch indem sich „in Veröffentlichungen über sie als Gruppe in einer Weise äußert [wird], die sie selbst als schädigend empfinden oder die für sie tatsächlich mit Nachteilen verbunden ist“ (Hopf, 2008, S.597). Hierauf muss besonders geachtet werden, wenn eine homogene Gruppe vorliegt, z. B. die Betrachtung einer ethnischen Gruppe oder eines in sich geschlossenen Systems. So besteht die Gefahr, dass die Forschungsergebnisse in einer Weise interpretiert werden, was bei den Befragten auf Widerstände trifft oder psychische Krisen auslösen kann (Hopf, 2008, S.597). Unger (2014) fügt hinzu, dass die Forschenden Wünsche und Forderungen der Teilnehmenden hinsichtlich der *Ergebnisdarstellung* einbezogen werden sollten sowie der Umgang mit Angaben, die im Vertrauen, wie bspw. nach Ausschalten des Aufnahmegerätes, gemacht wurden. Dieser Aspekt wurde in der vorliegenden Arbeit dahingehend berücksichtigt, dass individuelle Absprachen mit den Interviewten hinsichtlich der Dauer der Aufbewahrung von Audiodateien sowie die Verzerrung der Stimme im Falle einer öffentlichen Präsentation (Unger, 2014, S.22).

4.2.2 Gütekriterien

Überlegungen zu Gütekriterien aus der qualitativen Sozialforschung sollten unbedingt in den Forschungsprozess einfließen. Diese besitzen die Aufgabe, Aussagen darüber zu treffen, inwiefern subjektive Sichtweisen und Alltagswissen zuverlässig ermittelt werden können (Flick, 2010, S.396). Der Ausgangspunkt für die Anwendung von Gütekriterien in der eigenen Arbeit, ist von der Debatte um die Übertragbarkeit standardisierter Kriterien auf die qualitative Forschung beeinflusst (Steinke, 2008, S.320). Die Bildung und Überprüfung von Hypothesen in der qualitativen Forschung sollte empirisch gestützt sein, sich also auf das vorliegende Datenmaterial beziehen (Steinke, 2008, S.328). Als Bewertungsmaßstab für qualitative Forschung sind die standardisierten Gütekriterien *Objektivität, Reliabilität und Validität* weitestgehend zurückgewiesen (Mey & Ruppel, 2016), da sich das Wirklichkeitsverständnis wesentlich voneinander unterscheidet (Flick, 2010, S.397).

Die *Objektivität* ist in der qualitativen Forschung grundsätzlich umstritten, da sie dem Grundverständnis dieser Forschungslogik widerspricht. Erkenntnisse im sozialwissenschaftlichen Bereich beanspruchen keine allgemeine Gültigkeit, da sie in ihrer Aussagekraft begrenzt sind. Einerseits gibt es Autoren, die die Objektivität als Gütekriterium in der qualitativen Forschung befürworten. Andererseits sprechen sich viele dagegen aus (Unger, 2014, S.22; Steinke, 2008, S.320).

Die Übertragung klassischer Kriterien, findet sich hinsichtlich *Reliabilitätsabschätzungen*, in der qualitativen Inhaltsanalyse zur Bestimmung der Intercoder-Reliabilität, wieder (Mey & Ruppel, 2016). Die Gewährleistung der Interrater-Reliabilität ist jedoch im Rahmen einer Masterarbeit nicht in dem Maße möglich, wie in einer repräsentativen, quantitativen Studie. Daher wurden die Kategorien ausschließlich vom Forschenden selbst gebildet und in Zusammenarbeit mit der Projektwerkstatt diskutiert (Krüger & Riemeier, 2014, S.144).

Weiterhin sind nach Steinke (2008) die *kommunikative Validierung* zu berücksichtigen, die besagt, dass die Forschungsdaten oder -Ergebnisse den Befragten vorgelegt werden sollten, um diese hinsichtlich ihrer Gültigkeit bewerten zu können, auch unter *member check* bekannt. Die *Triangulation* besagt, dass durch den Einsatz komplementärer Methoden Einseitigkeit oder Verzerrungen, die einer Methode, Theorie, Datenbasis oder womöglich dem Forscher zu Grunde liegen, kompensiert werden sollten. Die *Validierung der Interviewsituation* soll in Erfahrung bringen, ob die Interviewpartner wahrheitsgemäß oder sozial erwünscht antworten. Das Arbeitsbündnis von Forscher und Teilnehmenden sollte von Offenheit, Vertrauen und Arbeitsbereitschaft geprägt sein (Steinke, 2008, S.320).

Weiterhin sind übergeordnete Kriterien wie *Transparenz, Intersubjektivität* und *Reichweite* von Bedeutung. *Transparenz* bedeutet, dass der gesamte Forschungsprozess angemessen dokumentiert werden muss. Bezüglich der *Intersubjektivität* ist anzumerken, dass die Auswertung in nachvollziehbarer Weise aufbereitet werden sollte und gleichzeitig mithilfe alternativer Interpretationen modifiziert werden sollte (Mey & Ruppel, 2016). Unter intersubjektiver Nachvollziehbarkeit zählt die Dokumentation des Forschungsprozesses, wozu die Dokumentation der Erhebungsmethode, der Transkriptionsregeln und der Auswertung zählt (Steinke, 2008, S.324). Dies beinhaltet auch die Reflexion der Rolle des Forschers sowie das Offenlegen eigener Perspektiven, was auch als *reflektierte Subjektivität* bezeichnet wird (Mey & Ruppel, 2016). Die Subjektivität ist ein fester Bestandteil des qualitativen Forschungsprozesses, die eine kritische, selbstreflexive Praxis des Forschenden, der Positionierung im Forschungsfeld und den Einfluss auf den Forschungsprozess, erfordert (Unger, 2014, S.23).

Die *Reichweite* des Forschungsvorhabens sollte aufgrund der geringen Fallzahl hinsichtlich dessen, welche Verallgemeinerung angestrebt und umsetzbar ist, diskutiert werden. In diesem Zusammenhang sind die *Kohärenz*, die Stimmigkeit der im Forschungsprozess entwickelten Theorie, die *theoretische Relevanz*, die Beurteilung der Theorien nach ihrem Nutzens und die Abschätzung ihrer Repräsentanz sowie die Absteckung des Geltungsbereichs, zu berücksichtigen (Mey & Ruppel, 2016; Steinke, 2008, S.330).

4.2.3 Das Problemzentrierte Interview

Als forschungspraktisches Verfahren zur Umsetzung qualitativer Forschung stellt das Interview eine der bedeutendsten Methoden dar (Mey & Mruck, 2010, S.24). Weiterhin gibt es mündliche Erhebungsmethoden, wie bspw. die Gruppendiskussion. Interviews können grundsätzlich mit allen Alters- und Sozialgruppen geführt werden. Die Ansprüche und Herausforderungen sollten an den jeweiligen Personenkreis angepasst sein (Mey & Mruck, 2010, S.433).

Die Entscheidung für das Führen von leitfadengestützten Interviews wurde unter dem Aspekt entschieden, eine Hilfestellung zu besitzen, um Erzählungen zu generieren, Argumente und Begründungen zu explorieren, ausführliche Beschreibungen einholen zu können und somit einen hohen Informationsgehalt der Befragungen zu erlangen (Mey & Mruck, 2010, S.432). Vollstrukturierte Interviews sind zwar objektiver, jedoch lassen sie nicht viel Raum für Fragen außerhalb des Forschungsgegenstandes, sodass die Generierung von neuen Aspekten sowie die Offenheit diesbezüglich zu kurz kommen könnten (Fahrenberg, 2002, S.123). Da einige Ausführungen der Interviewten sehr persönliche Details enthalten können, schafft die Interviewsituation eine vertrauensvolle Atmosphäre, die den Gesprächsfluss des Befragten positiv fördern kann (Mey & Mruck, 2010, S.432). Der Beziehungsgestaltung sollte besondere Beachtung zukommen, da das Vertrauen zwischen der befragten Person und dem Forschenden Einfluss auf die Atmosphäre sowie den Redefluss nehmen kann. Die Beziehung ist also ein konstitutives und reflexionsbedürftiges Element des Verstehensprozesses (Tietel, 2000, S.2)²³.

„Mittlerweile existiert im deutschsprachigen Raum eine Fülle an Interviewvarianten, die sich unter Einbezug einer internationalen Perspektive noch zusätzlich erweitert“ (Mey & Mruck, 2010, S.423). Anhand der Vielzahl der Interviewarten treten oftmals inhaltliche Überschneidungen auf. Um einen kurzen Überblick zu geben, werden nach Mey und Mruck

²³ Bei Telefoninterviews sind bei der Beziehungsgestaltung zusätzliche Aspekte zu berücksichtigen. Burke und Miller (2001) stellen dar, wie Telefoninterviews als Erhebungsmethode in wissenschaftlichen Untersuchungen erfolgreich genutzt werden können. Bei der vorliegenden Masterthesis wurden drei telefonische Interviews geführt. In Vorbereitung auf eine telefonische Befragung sollte die zur Verfügung stehende Technik geprüft werden, damit ein reibungsloser Ablauf gewährleistet ist (Burke & Miller, 2001). Hierbei wurde ein Mobiltelefon mit Lautsprecherfunktion sowie ein Diktiergerät, das störende Hintergrundgeräusche filtert, verwendet. Vor dem eigentlichen Interview ist es empfehlenswert, ein einführendes Telefonat mit der betreffenden Person zu führen, um Vertrauen und Präsenz zu vermitteln. Burke und Miller (2001) geben diesbezüglich Tipps, wie die optimale Vorstellung der eigenen Person verlaufen sollte.

Weiterhin ist es von besonderer Wichtigkeit, die Befragten zu informieren, dass sich der Interviewer während des Gespräches im Falle einer Störung zusätzliche Notizen macht. Vor der thematischen Befragung sollte die Erlaubnis für die Aktivierung der Lautsprecherfunktion eingeholt werden, sodass auf Diktiergerät aufgezeichnet werden kann (Burke und Miller, 2001). In Bezug auf die vorliegende Masterthesis werden, wie folgt, erlebte Vor- und Nachteile telefonischer Interviews kurz umrissen: Ein Telefoninterview bietet sich bei großer räumlicher Entfernung an, somit entfällt der Anfahrtsweg, was gleichzeitig eine Kosten- und Zeitersparnis bedeutet. Weiterhin kann sich der Interviewer während des Gespräches durch wegfallenden Blickkontakt intensiv auf den Leitfaden konzentrieren. Zudem brauchen keine Vorbereitungen bezüglich der Raumgestaltung o. ä. getroffen werden. Als nachteilig einzustufen sind die Aspekte, dass das Informationsblatt sowie der Interviewvertrag nicht persönlich besprochen werden können, somit also die Gefahr besteht, dass Missverständnisse auftreten können. Die Versendung der Unterlagen per Post erhöht das Risiko, dass vertrauliche Daten verloren gehen oder in die Hände Unbeteiligter geraten. Aufgrund von Netzschwankungen kann es zu Verbindungsunterbrechungen und somit zur Behinderung des Redeflusses kommen.

(2010) die gängigsten Formen kurz benannt: das narrativ-biografische Interview nach Schütze (1983), das rezeptive Interview nach Kleinig (1994), das problemzentrierte Interview nach Witzel (1982, 2000), das episodische Interview nach Flick (2002), das themenzentrierte Interview nach Schorn (2000), das systemische Interview nach Schorn und Mey (2005) und das Experteninterview nach Meuser und Nagel (1991).

Da sich die vorliegende Masterarbeit auf ein zentrales Thema begrenzt und somit optimal die subjektive Sicht der Befragten sowie die individuelle Gebetspraxis unvoreingenommen erfasst werden kann, fiel die Entscheidung auf das problemzentrierte Interview (Witzel, 2000, S.1). Mithilfe dieser Erhebungsmethode konnten zu den verschiedensten Teilaspekten Fragen gestellt werden, wodurch sich am Ende ein umfassendes Bild des Forschungsgegenstandes ergeben soll. Ethnomethodologische Überlegungen bilden den Grundstein für das problemzentrierte Interview, das als kommunikatives Geschehen zu betrachten ist. Hierbei gibt es verschiedene Fragetypen, die *allgemeinen* und *spezifischen Sondierungen*, die das Gespräch auf den Forschungsgegenstand zu fokussieren. Zentrale Elemente sind dabei die Zurückspiegelung, Verständnisfragen und Konfrontationen. Dadurch, dass das problemzentrierte Interview keinen festen Ablauf besitzt, hat der Interviewer die Möglichkeit, unter Zuhilfenahme des Leitfadens in das Gespräch einzugreifen (*s. Anhang 3*). Dieser soll lediglich als Gedächtnisstütze dienen (Mey & Mruck, 2010, S.425). Er soll eine Vergleichbarkeit der Güte erhobener Informationen unterschiedlicher Interviews gewährleisten. Gleichzeitig bietet dies den Befragten eine gewisse Offenheit, da sie selbst entscheiden, welche Fragen ausführlich und welche kurz ausgeführt werden (Nohl, 2008, S.21).

Witzel (2000) formuliert drei Grundpositionen des problemzentrierten Interviews. Zunächst benennt er die *Problemzentrierung*, welche sich durch die Orientierung an einer gesellschaftlich relevanten Problemstellung charakterisiert. Während der Erschließung des Datenmaterials arbeitet der Interviewer bereits an der Interpretation der subjektiven Sichtweise, indem er die Kommunikation gezielt in die Richtung des Forschungsgegenstandes lenkt. Außerdem zieht die *Gegenstandsorientierung* eine unvoreingenommene Herangehensweise an den zu untersuchenden Gegenstand nach sich. Somit kann der Interviewer je nach Ausprägung der Reflexivität und Redegewandtheit des Befragten bewusst auf spezifische Narrationen eingehen. Die *Prozessorientierung* sagt aus, dass der Forschungsablauf im Mittelpunkt steht. Hierbei wird der Interviewer bewusst ins Zentrum gerückt, sodass eine vertrauensvolle Basis gegenüber den Befragten entsteht und die Selbstreflexivität gefördert wird (Witzel, 2000, S.2-3).

Da die geführten Gespräche einen biografischen Bezug hinsichtlich der Genese und Sozialisation des Gebetsverhaltens in den verschiedenen Lebensaltern aufweisen, folgen abschließend kurze Ausführungen zum narrativen Interview. Durch den biografischen Rahmen des Interviews wurden Elemente des narrativen Interviews in die Gesprächsführung

übernommen. Diese Form des Interviews wurde von Schütze (1970) entwickelt und verläuft in drei Phasen (*Eröffnung, Nachfrageteil und Bilanzierung*). Für den Start ins Gespräch ist es üblich, eine erzählgenerierende Einstiegsfrage zu stellen. Dabei nimmt der Interviewer eine passive Rolle ein, indem zunächst nur zugehört wird. Im letzten Teil der Befragung, der Bilanzierung, wird der Forschende aktiver in den Prozess eingebunden (Mey & Mruck, 2010, S.424).

4.2.4 Konstruktion des Leitfadens

Um eine gute Vergleichbarkeit sowie hohen Informationsgehalt der Interviews zu erzielen, wurde ein Interviewleitfaden konstruiert, der zusätzlich Sicherheit bei der Gesprächsführung bietet und gleichzeitig als Gedächtnisstütze dienen soll (Mey & Mruck, 2010). Weiterhin sorgt er nach Felbinger und Stigler (2005) für Struktur und Orientierung in der Interviewsituation und gewährleistet durch seine frei gestaltete Form das *Prinzip der Offenheit*. Erste Ideen zur Entwicklung des Leitfadens wurden aus der themenverwandten Bachelorthesis gezogen. Ein erster Entwurf wurde in der Projektwerkstatt qualitatives Arbeiten präsentiert. Hierbei wurde über die Passgenauigkeit der Fragen sowie über den formalen Aufbau diskutiert. Dies war hilfreich, einen Zugang zum Untersuchungsthema zu bekommen sowie in Erfahrung zu bringen, ob die Fragen dem Forschungsgegenstand angemessen sind. Zudem soll die Reflexion des Leitfadens in der Projektwerkstatt dazu dienen, eine mögliche Gefahr von krisenauslösenden Situationen durch ungünstige Fragestile oder Inhalte abzuwenden. Burke und Miller (2001) geben Anleitung, wie ein hoher Informationsgehalt erzielt werden kann sowie zur Formulierung ethisch unbedenklicher Fragen. Die Aufforderung des Interviewers, spezifische Aspekte detaillierter auszuführen, kann die Teilnehmenden dazu bringen, das Gesagte zu überdenken, ohne ihnen zu vermitteln, was die interviewende Person von den Ausführungen hält. Stark wertende Äußerungen²⁴ des Befragten sollten vom Forschenden nicht gewertet werden, weder noch sollte einer Position zugestimmt werden, sondern sollte Dank bezüglich der Offenheit des Teilnehmenden entgegen gebracht werden (Burke & Miller, 2001).

Bei der Konstruktion des Leitfadens wurde Orientierung am *SPSS-Prinzip* nach Helfferich (2009) genommen. In Form eines Brainstormings wurde zunächst eine Sammlung von Fragen angefertigt, die nach der Durchführung der Interviews dazu beitragen soll, die Untersuchungsfragen zu beantworten. Diese wurden im Bearbeitungsprozess auf ihre Relevanz hinsichtlich des Forschungsgegenstandes und ihrer Offenheit geprüft (Helfferich, 2009, S.182-185). Fragen, die nicht die nötige Gegenstandsangemessenheit aufwiesen, wurden verworfen (Felbinger & Stigler, 2005, S.130). Anschließend erfolgte die inhaltliche und chronologische Sortierung der Fragen zu thematischen Abschnitten. Der letzte Schritt nach Helfferich (2009) ist das Subsumieren, wobei zu den einzelnen Teilabschnitten des Leitfadens je eine Erzählaufforderung, die zum Gespräch anregen sollte, generiert wurde (Helfferich, 2009, S.182-

²⁴ Diskriminierungen hier ausgenommen

185). Wie auch in der Projektwerkstatt besprochen wurde, nimmt die erzählgenerierende Einstiegsfrage, die auf den Untersuchungsgegenstand fokussiert ist, großen Einfluss auf den weiteren Verlauf des Interviews. Daher sollten zu Beginn Meinungsfragen vermieden werden, da dies die Zielrichtung der Befragung und das weitere Antwortverhalten negativ beeinflussen könnten (Felbinger & Stigler, 2005, S.131).

Im Zuge der Datenerhebung wurde der Leitfaden immer dann überarbeitet, wenn sich im Zuge einer Befragung neue Aspekte ergaben, die im Vorfeld nicht bedacht wurden, sich dennoch als forschungsrelevant herausstellten. So entstanden im Verlauf der Leitfadenmodifikation bis hin zur Endfassung sieben verschiedene Versionen. Nach Fertigstellung ergaben sich fünf Themenblöcke und eine Bilanzierungs-/Abschlussfrage. Um eine optimale Übersicht zu schaffen, wurde der Leitfaden im Querformat mithilfe von vier Spalten dargestellt (s. *Anhang 3*).

4.2.5 Inhaltliche Beschreibung des Leitfadens

Mit dem ersten Themenblock, *Wege zur Religion*, soll zunächst eine Annäherung an das zentrale Thema, die Funktion von Gebeten, erfolgen. Um einen guten Einstieg in das Gespräch zu schaffen, wird die erzählgenerierende Einstiegsfrage: „*Erzählen Sie bitte zunächst kurz, welcher Religion oder spirituellen Strömung Sie angehören und wie Sie zu dem damit verbundenen Glauben gekommen sind?*“, die das Thema Religion einleitet, gestellt. Die Abfrage der Religionszugehörigkeit zu Anfang dient dazu, den Teilnehmenden in die jeweilige Weltreligion einordnen zu können, da es unter den *großen* Religionen viele einzelne Konfessionen und spirituelle Strömungen gibt. Aufgrund dieser vielfältigen religiösen Landschaft ist es wichtig, den befragten Personen Raum zu geben, um die Religionszugehörigkeit, eingebettet in kulturelle Besonderheiten, erklären zu können, und eine gemeinsame Gesprächsgrundlage zu schaffen. Weiterhin ist für den Aspekt der Sozialisation wichtig in Erfahrung zu bringen, in welcher Entwicklungsphase und durch welche äußeren Umstände die Teilnehmenden ihren Glauben entfalten konnten. Deshalb wurde nach Ereignissen gefragt, die ausschlaggebend für die Wahl der Religion waren bzw. ob die Befragten seit Geburt an religiös sind. Als Hinleitung zum Untersuchungsthema wurde im ersten Themenblock die Frage nach der subjektiven Bedeutung des Gebetes gestellt, indem danach gefragt wurde, was die Teilnehmenden persönlich unter einem Gebet verstehen.

Mit der Erzählaufforderung des zweiten Teils „*Schildern Sie bitte, wie sich Ihr Gebetsverhalten im Laufe des Lebens verändert hat*“ wird der *biografische Kontext* einbezogen. Es soll exploriert werden, wie sich das Gebetsverhalten unter sozialisatorischen Einflüssen entwickelt hat und welchen Anteil dabei die religiöse Erziehung besitzt. Diesbezüglich wird erfragt, wie in der Kindheit gebetet wurde, ob feste Rituale, Lieder oder Gebete in Erinnerung sind und wer die Befragten in diesem Lebensalter zum Gebet anleitete. In Bezug auf die Sozialisation ist zu berücksichtigen, ob es Ereignisse oder Phasen im Leben gab, die eine Veränderung des Gebetsverhaltens auslösten.

Im Block drei werden vorwiegend strukturelle *Rahmenbedingungen* der Gebetspraxis erfragt: „*Beschreiben Sie bitte, welche äußeren Bedingungen für Sie wichtig sind, um ein Gebet sprechen zu können!*“ So kann die Organisation der Gebetshandlung, die Integration in den Alltag sowie verschiedene Gebetsformen erfasst werden. Dazu gehören u. a. Aspekte wie die Tageszeit, der Ort und die Häufigkeit des Gebets.

Der darauffolgende Abschnitt zielt darauf ab, die inhaltliche *Gebetsgestaltung*, d. h. Erwartungen, Haltungen und Wünsche bezüglich des Gebets zu erfassen, um somit ein Bild von der Gebetspraxis zu erhalten, was den Gebetsablauf, -aufbau und dazugehörige Ritualen einschließt. So werden die Befragten aufgefordert, zu schildern, wie sie ihre Gebete individuell gestalten. Hierbei wurde erneut die Sozialität aufgegriffen, indem nach dem Stellenwert des Gebets, allein und in Gemeinschaft, gefragt wurde. Außerdem rücken dabei Rituale, die der Gebetsvorbereitung dienen, in den Vordergrund, wie z. B. rituelle Waschungen (s. 1.2.3 *Islam*).

Der Fragenabschnitt fünf, *Erleben der Gebetshandlung*, soll sowohl Motive, Erwartungen, Emotionen, Selbst- und Fremdwahrnehmung als auch Belastungen und die Funktion der Gebete erfassen. Mit der Leitfrage „*Würden Sie bitte ausführlich beschreiben, was Sie erleben, wenn Sie ein Gebet sprechen und wie Sie sich selbst dabei wahrnehmen, was Sie fühlen?*“, soll den Befragten zum Forschungsgegenstand der Arbeit hinführen, um bei der späteren Inhaltsanalyse eine subjektive Funktion des Gebets ableiten zu können. Wie bereits bei 4.2.1 *Forschungsethische Aspekte* erwähnt wurde, ist es besonders wichtig, sich als Interviewer bewusst zu machen, welche Teile des Leitfadens emotionale Reaktionen oder womöglich persönliche Krisen hervorrufen könnten, um diese im Gespräch abfangen zu können (Fahrenberg, 2002, S.88). Daher wurde besonders sensibel bei Fragen wie z. B. „*Welches Ereignis war für die Wahl Ihrer Religion ausschlaggebend?*“, vorgegangen. Eine mögliche Antwort könnte sich auf ein belastendes Ereignis im Leben des Befragten beziehen. Dies gilt auch bei der konkreten Nachfrage „*Bitte erinnern Sie sich an eine besonders glückliche/belastende Phase in Ihrem Leben und beschreiben Sie Ihr Gebetsverhalten in dieser Zeit!*“ Besonders bei Religionen, in denen die Gebetszeiten vorgeschrieben sind (s. 1.2.3 *Der Islam*), muss bei der Frage „*Welche Auswirkungen hat es, wenn Sie nicht die Gelegenheit haben zu beten?*“ mit besonders viel Empathie herangegangen werden. Diese Vorstellung kann mit großer Anspannung und Belastung einhergehen. Bezüglich der Reaktionen aus der Umwelt könnten bei der Frage „*Sind Sie bei Ihren Mitmenschen schon einmal auf Unverständnis hinsichtlich Ihrer Gebete gestoßen?*“ Antworten gegeben werden, die auf Diskriminierungen sowie Vorurteile hinweisen. Dies ist bei einem der vorliegenden Fälle eingetreten. Um Entlastung für die befragte Person zu schaffen, rückten die Leitfragen im zweiten Teil des Gespräches in den Hintergrund. Der Fokus wurde darauf gelegt, der Person viel Verständnis und Aufmerksamkeit bezüglich dieser Thematik entgegen zu bringen.

Das Ende der Interviews bildet eine Schlussbilanzierung, bei der die Interviewten aufgefordert werden, sich vorzustellen, dass sie eine(n) Gläubige(n) einer anderen/fremden

Religion treffen und sich über Gebete austauschen. In einer Zusammenfassung soll dieser fiktiven Person erklärt werden, wie ein Gebetsleitfaden vor dem Hintergrund der eigenen Religion aussehen soll. Dies fördert einerseits die Selbstreflexion des Interviewpartners, andererseits hält es dazu an, das vorangegangene Interview Revue passieren zu lassen. Weiterhin sollen die Teilnehmenden dieser Studie durch die Vorstellung das eigene Gebet einer Person einer für sie fremden Religion zu erklären, dazu angeregt werden, neue Aspekte zu generieren, die zur Erschließung der Gebetsfunktion wichtig sein könnten. Da das Beten ein sehr persönlicher Akt ist, sollte das Gespräch nicht abrupt beendet werden. Aus diesem Grund wurde eine offene Nachfrage zum Ausklang gestellt: *„Gibt es nach unserem Gespräch noch andere Themen, die Sie in diesem Zusammenhang gerne ansprechen würden?“* Dadurch wird den Befragten die Möglichkeit gegeben, Aspekte zu nennen, die im Fragen-Repertoire nicht berücksichtigt wurden.

4.3 Erhebung und Verarbeitung des Datenmaterials

4.3.1 Akquise der Interviewpartner

Die Akquise der Interviewpartner erfolgte z. T. über Kontakte, wie der nähere Bekanntenkreis, bereits interviewte Personen oder Institutionen, mit denen bereits in der Vergangenheit zusammengearbeitet wurde. Weiterhin erfolgte die Akquise mithilfe von Internetrecherchen nach Glaubensgemeinden und Vereinen, vorwiegend in den neuen Bundesländern. Die Ansprechpartner wurden per Telefon, E-Mail oder auf dem Postweg kontaktiert. Wie geplant fanden Interviews mit mindestens zwei Personen aus jeder Weltreligion statt.

Mit der Durchführung der Interviews wurde nach Möglichkeit eine Besichtigung der Glaubenseinrichtung sowie der Gemeinderäume verknüpft, um sich ein Bild von dem praktizierten Glauben und der Atmosphäre des gemeinschaftlichen Betens zu machen. Beiläufig entstanden inspirierende Gespräche, die mich in meiner Motivation hinsichtlich des Forschungsvorhabens bestärkten. Parallel erfolgte der Besuch von Veranstaltungen mit religiösem Hintergrund, wie der Weltgebetstag am 06. März 2015, um dort Informationsblätter auslegen zu können und weitere Interviewpartner zu generieren. Der regelmäßige Besuch verschiedener Kirchen und Gottesdienste im näheren Umkreis, erwies sich als hilfreich, um sich auf den Forschungsgegenstand einzustimmen. Die Akquise der Studienteilnehmer war eine erlebnisreiche Zeit, in der ich viel über andere Religionen, Kulturen und Rituale lernen konnte.

Aus dem katholischen Christentum wurden zwei Frauen (spätes Erwachsenenalter und Alter) befragt. Einschließlich des Probeinterviews wurden bezüglich des evangelischen Christentums insgesamt sechs Personen (zwei Frauen, drei Männer im mittleren und späten Erwachsenenalter sowie hohem Alter) interviewt. Zudem wurden Anhänger einer evangelischen Freikirche in die Studie einbezogen (zwei Frauen, ein Mann im jungen bis mittleren Erwachsenenalter), da diese Konfession im Einzugsgebiet flächendeckend vertreten ist.

Schwierig gestaltete sich die Akquise von Muslimen. Die erste Anfrage wurde sofort abgelehnt. Drei Anfragen blieben nach dem Erstkontakt ohne Rückmeldung. Auf drei Anfragen folgten schließlich Zusagen (eine Frau, zwei Männer im mittleren Erwachsenenalter).

Innerhalb des Hinduismus erfolgte die Befragung von zwei Krischna-Hindus der Gaudiya Vaishnava-Tradition. Diese waren die einzigen Angefragten und sagten mit großem Interesse zu.

Zunächst wurde bezüglich des Buddhismus ein Gespräch mit einer Frau mittleren Erwachsenenalters geführt, die der buddhistischen Volksreligion Vietnam angehört. Trotz der Unterstützung ihres Mannes herrschten Sprachbarrieren vor, welche die Beantwortung der Fragen stark erschwerten. Daher erfolgte die Eingrenzung der Suche mit dem Fokus auf deutsche Buddhisten. Schließlich wurden Interviews mit zwei Männern mittleren bis späten Erwachsenenalters geführt. Zudem erfolgte das Angebot eines frei Spirituellen, bei dem jedoch ausschließlich die Anwendung der Techniken fernöstlicher Religionen im Vordergrund steht. Außerdem fühlt er sich nicht konkret dem Buddhismus zugehörig, was als Voraussetzung für die Teilnahme nicht ausreichend war.

Hinsichtlich des Judentums gestaltete sich die Suche nach Studienteilnehmern ebenso schwer wie im Islam. Die eingangs vorgestellten statistischen Erhebungen (*s. 1.2.1 Verteilung der Weltreligionen*) unterstreichen die Probleme bei der Akquise jüdischer Interviewpartner. Juden sind in Deutschland mit 0,1% Gesamtanteil an der Bevölkerung eine Minderheit (REMID, 2015). Bei einer orthodoxen jüdischen Gemeinde wurde auf eine telefonische Anfrage ohne Begründung abgesagt. Eine andere orthodoxe Gemeinde gab zunächst Interesse vor und sagte schließlich doch ab. Weiterhin fand ein Telefonat mit einer Mitarbeiterin einer kulturhistorischen, jüdischen Einrichtung statt. Diese brachte im Gespräch deutlich ihre Vorbehalte bezüglich der vorliegenden Interviewstudie sowie dem Interesse der Befragung von Reformjuden. Daher wurde dieser Kontakt nicht weiter verfolgt. Der erste jüdische Interviewpartner war ein deutscher Reformjude im hohen Alter. Über Kontakte erfolgten schließlich zwei weitere Zusagen (eine Frau im jungen Erwachsenenalter, ein Mann im mittleren Erwachsenenalter).

Die Vielzahl der befragten Christen resultiert aus der weiten Verbreitung dieser Religion (*s. 1.2.1 Verteilung der Weltreligionen*). Zu Beginn der Studie war nicht klar, ob sich aus jeder Weltreligion Interviewpartner finden lassen, deshalb wurde der Fokus zunächst auf die Befragung von Christen fokussiert. Die Suche nach potentiellen Teilnehmenden aus anderen Religionen war sehr umfangreich und zeitintensiv. Schließlich ließ sich doch noch die nötige Teilnehmerzahl aus den anderen Religionen finden. Insgesamt ergibt sich im Rahmen dieser Masterthesis eine große Bandbreite an Interviews zu verschiedensten religiösen Strömungen sowie durch die hohe Anzahl der Befragungen (21 Interviews), die mit dem höchsten Informationsgehalt ausgewählt werden konnten.

4.3.2 Beschreibung der Klientel

Der Forschende sollte sich im Vorfeld der Studie über Kriterien zur Fallkonstruktion im Klaren sein. Vorwiegend hängt die Auswahl der Teilnehmenden mit dem Forschungsgegenstand sowie dem theoretischen Hintergrund zusammen (Krüger & Riemeier, 2014, S.134; Merkens, 2008, S.287). Die Gruppe der Befragten sollte eine Homogenität aufweisen, um die Übertragbarkeit auf ähnliche Gegenstände zu ermöglichen (Merkens, 2008, S.290-291). Diese besteht im vorliegenden Fall in der Ausübung der Gebetspraxis sowie der Zugehörigkeit zu einer der Weltreligionen. Diese Kriterien wurden vor Beginn der Studie erfragt und im Prozess des Interviews anhand gewonnener Aussagen geprüft (*s. Anhang 3: Interviewleitfaden - z. B. Religionszugehörigkeit, Beitritt zur Religion, Bekenntnis zum Glauben*).

Bei der Wahl geeigneter Personen wurde sich auf Mitglieder der fünf großen Weltreligionen sowie dazugehörigen Konfessionen beschränkt. Die Eingrenzung auf diese als Religionsgemeinschaft anerkannten Religionen rührt daher, dass genau abgegrenzt werden kann, was in diesem Sinne als Religion gilt und was nicht. Für die Einstufung als (Welt-)Religion wurden religionswissenschaftliche Richtlinien herangezogen (Atlas der Weltreligionen, 2007; Hutter, 2005), wie z. B. die Gegebenheit einer jahrtausendlangen Geschichte, die aus uralten Traditionen entstanden ist (*s. 1.2 Darstellung der Weltreligionen*). So bspw. bei der ISKCON, die einen Ableger der monotheistischen vishnuitischen Bhakti-Tradition des indischen Hinduismus darstellt (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.142). Es wurde bewusst darauf verzichtet, Personen aus kleineren religiösen/spirituellen Gruppierungen zu interviewen, da bei einigen nicht klar ist, ob es sich um eine religiöse Gemeinschaft oder um eine Sekte handelt, da die dahinter stehenden Ziele nicht transparent genug oder gar von religiösen Zwängen geprägt sind. Ein Beispiel dafür ist das New-Age-Denken, welches von einem sog. Machbarkeitsglauben geprägt sein kann, der in der *richtigen* mentalen Einstellung angeblich den *Schlüssel zur Wunscherfüllung* bereit hält. Ein weiteres Indiz sektenähnlicher Strukturen ist, dass den Heiligen Schriften Kapitel hinzugefügt werden, die eigensinnige Interpretationen des Glaubens beinhalten und ihre Mitglieder in ihrem Denken gezielt beeinflussen (Utsch, 2014).

Weitere Voraussetzungen für die Interviewteilnahme sind, dass die Befragten das Gebet als religiöse Praxis ausführen und sich zu ihrer Religion bekennen (*s. Anhang 3, Interviewleitfaden, Teil 1 - Wege zur Religion*). Zudem sind alle Befragten volljährig, damit sichergestellt ist, dass durch den Übergang der Jugend zur Adoleszenz genügend Aussagen zur Sozialität des Betens gemacht werden können. Wenn die Interviewpartner im Laufe ihres Lebens zum Glauben gefunden haben, wurde sich auf die Zeit ab dem Beitritt zur Religion bezogen. Diesbezüglich sind alle Befragten seit mindestens fünf bis zehn Jahren religiös. Insgesamt ist die Studie generationenübergreifend angelegt (Adoleszenz bis hohes Alter). Es wurden Gläubige aus

verschiedenen Religionen, Bildungsgraden, Nationalitäten, Geschlechtern²⁵ und Lebensaltern²⁶ interviewt. Diese Unterschiede erhöhten den Schwierigkeitsgrad der Auswertung hinsichtlich des sprachlichen Verständnisses sowie inhaltlicher Kriterien.

4.3.3 Durchführung der Interviews

Vorbereitungen

Um alle notwendigen Informationen zum geplanten Forschungsvorhaben komprimiert zusammenfassen zu können, dient der Entwurf eines Informationsblattes (*s. Anhang 1*). Dieses soll Auskunft über den Forschungsgegenstand und die Befragungen geben. Um Struktur in die Interviewführung zu bringen, erfolgte zunächst ein Probeinterview (*s. Anhang 4: Postskripte*). Dieses half dabei den Interviewleitfaden zu erproben und zu verbessern. Von der Erhebungsphase bis zur Endfassung wurde dieser sieben Mal modifiziert. Wichtig ist nicht in eine sog. *Leitfadenbürokratie* zu verfallen (Hopf, 2008), sondern sich im Vorfeld mit dem Forschungsgegenstand sowie den konkreten Fragen intensiv zu beschäftigen (*s. 4.2.4 Konstruktion des Leitfadens*). Zudem ist die Auseinandersetzung mit dem Interviewen als Tätigkeit von großem Belang, um Fehler, wie das Stellen von Suggestivfragen, zu vermeiden. Interviewen ist auf theoretischer sowie auf sozialer Ebene ein hochkomplexer Vorgang (Hopf, 2008, S.358-359). Grundsätzlich stieß das Thema Gebet gegen die Erwartungen auf großes Interesse bei allen Teilnehmenden sowie den Menschen aus dem näheren Bekanntenkreis, was mich in meinem Forschungsinteresse bestätigte.

Einverständniserklärung

Die Einwilligung für die freiwillige Teilnahme erfolgte bei der ersten Kontaktaufnahme per Telefon. Vor Beginn des Interviews wurde gemeinsam der Interviewvertrag (*s. Anhang 2*) ausgefüllt. Dieser sichert schriftlich die freiwillige Teilnahme ab und enthält gleichzeitig Informationen über Zweck der Befragung, Projektleitung, Bearbeiterin, gegenseitige Einverständniserklärung, Aufbewahrung der Tonbandaufzeichnung, Transkription, Veröffentlichungen, Datenschutz und Anonymisierung. Erst nach Klärung aller offenen Fragen und der schriftlichen Einverständniserklärung wurde das Diktiergerät angestellt.

²⁵ Insgesamt wurden 21 Personen interviewt, davon neun Frauen (sechs Christinnen, eine Muslimin, eine Buddhistin und eine Jüdin) und zwölf Männer (vier Christen, zwei Muslime, zwei Hindus, zwei Buddhisten und zwei Juden).

²⁶ Zur Bestimmung der Lebensalter der Studienteilnehmer (*s. Anhang 4, Postskripte*) wurde das Konzept der Entwicklungsperioden und -aufgaben nach Havighurst (Havighurst 1948 zit n. Oerter & Montada 1995) herangezogen. Aufgrund inhaltlicher Erzählungen zu soziodemografischen Daten und des biologischen Alters wurde eine Einschätzung zu aktuellen Entwicklungsaufgaben vorgenommen und eine Einteilung in die zutreffende Entwicklungsperiode vorgenommen. Zusätzlich wurde sich an dem Muster des Lebensinvestments von fünf Altersgruppen nach Staudinger (1996) orientiert.

Kontaktaufnahme und Anzahl der Interviews

Der Kontakt zu potentiellen Studienteilnehmern verlief zunächst telefonisch oder per E-Mail, um über das Anliegen zur Durchführung eines Interviews zu informieren. Die Akquise und die Durchführung der Interviews begannen im Januar 2015 und endeten im Mai 2015. Die Vielzahl der Interviews resultiert aus der anfänglichen Fokussierung auf Christen, um eine solide Datengrundlage zu schaffen (s. 4.3.1 *Akquise der Interviewpartner*). Diese Religion ist in unserem Kulturkreis am häufigsten verbreitet. Damit einhergehend entstanden Schwierigkeiten, Interviewpartner aus anderen Religionen zu finden, da diese in Deutschland Minderheiten darstellen (s. 1.2 *Verteilung der Weltreligionen*) und somit schwer zugänglich waren (Merkens, 2008, S.288). Um eine Vergleichbarkeit der Daten zu schaffen, wurden mindestens zwei Personen aus jeder Religion befragt. Schließlich wurde das Interview mit dem höchsten Informationsgehalt ausgewählt. Zum Teil gab es große Sprachbarrieren, was die Beantwortung der Fragen stark erschwerte. Einige Interviews gingen inhaltlich am Thema vorbei. So gab es Teilnehmende, die verstärkt eigene Interessen einbrachten, die thematisch von der Gebetspraxis wegführten, wodurch sich diese als ungeeignet erwiesen. Insgesamt wurden 21 Personen interviewt.

Dauer der Interviews

Die Länge der ausgewählten Interviews, welche zur Ergebnisdarstellung dienen, variiert stark. Im Durchschnitt hat ein Interview 49 Minuten in Anspruch genommen. Das kürzeste dauerte 31 und das längste 74 Minuten. Insgesamt ergab sich ein transkribiertes Datenmaterial von rund 5,7 Stunden. Einschließlich des Probeinterviews liegen dieser Studie insgesamt 21 Befragungen zu Grunde, wobei sechs davon für die Inhaltsanalyse Verwendung fanden.

Datenschutz und Anonymisierung

Mit der Unterschrift auf der Interviewvereinbarung wird die vertrauliche Behandlung persönlicher Daten zugesichert. Bezüglich der Städtenamen und anderen Lokalitäten sowie Berufsbezeichnungen, die für den Forschungsgegenstand unerheblich sind, erfolgte die Ersetzung mit Buchstabenabkürzungen. Die Verfremdung von Namen der Befragten geschah mithilfe von Pseudonymen, damit keine Rückschlüsse auf die Identität möglich sind.

Setting

Für die Durchführung der Interviews durften die Teilnehmenden die Lokalität frei wählen. Das Hauptaugenmerk lag darauf, eine vertrauensvolle Atmosphäre zu schaffen, die ausreichend Spielraum für die Darstellung des subjektiven Erlebens sowie die positive Förderung des Gesprächsflusses bieten sollte. Insgesamt wurden fünf Interviews bei den Befragten zu Hause durchgeführt, fünf am Arbeitsplatz und acht in den Räumlichkeiten der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Zudem wurden drei Telefoninterviews realisiert. Weitere Details zur

Kontaktaufnahme, Atmosphäre, Gesprächssituation und Ablauf der einzelnen Interviews finden sich im Postskript wieder (*s. Anhang 4: Postskripte*).

4.3.4 Erläuterung des Transkriptionsverfahrens

Die Interviews in eine adäquate Schriftform zu bringen, ist für die qualitative Inhaltsanalyse und dem späteren Nachvollziehen der Gesprächsinhalte unerlässlich. Diesbezüglich wurde sich am Praxisbuch der Transkription von Dresing und Pehl (2013) orientiert. Je nach Fragestellung und Auswertungsmethode wird ein gegenstandsangemessenes Regelwerk ausgewählt. Hierbei kann in komplexe und einfache Regeln unterschieden werden. Als komplex wird die literarische oder phonetische Umschrift bezeichnet. Hierbei fiel die Wahl auf ein einfaches Transkriptionssystem, welches sich an den Regeln der deutschen Rechtschreibung (*Standardorthografie*) orientiert. Kennzeichnend ist hierbei, dass Dialekt und Umgangssprache im Text geglättet werden (Dresing & Pehl, 2013, S.18). Da bei der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2008) der Fokus auf dem Inhalt der Gespräche liegt, ist die Erfassung von lautsprachlichen Besonderheiten nicht zwingend notwendig. Zudem sind einfache Transkriptionssysteme leichter zu erlernen und besitzen eine weniger umfangreiche Umsetzungsdauer. Jedoch ist die Möglichkeit der Auswertung der vorliegenden Transkripte mit anderen Verfahren aufgrund der Glättung lautsprachlicher Besonderheiten, von nun an begrenzt (Dresing & Pehl, 2013).

Wie folgt werden charakteristische Regeln des verwendeten Transkriptionsverfahrens kurz zusammengefasst: Die Interviewerin wurde durch ein „I:“ und die befragte Person durch ein „B:“ gekennzeichnet (Dresing & Pehl, 2013, S.22). Verständnissignale wie „*Mhm, aha, äh, genau*“ etc. des gerade nicht Sprechenden wurden nur dann transkribiert, wenn eine Antwort ausschließlich aus „*Mhm*“ bestand. Auf die Hinweise „*bejahend, verneinend oder verstehend*“ wurde verzichtet, da sich dies aus dem Zusammenhang erschließt. Es wurden lediglich größere Unterbrechungen notiert und in eckige Klammern gesetzt. Halbsätze bei denen die Vollendung fehlte, sind mit einem Abbruchzeichen / versehen worden. Unverständliche Wörter wurden mit (unv.) gekennzeichnet. Wenn sich ein Wort nur vermuten ließ, wurde es mit einem Fragezeichen markiert und in Klammern gesetzt, wie bspw. (Auto?) (*s. Anhang 5: Transkript Frau Guambo, Z.739*). Wurde in der Aufnahme wörtliche Rede zitiert, wurde das Zitat nur dann in Anführungszeichen gesetzt, wenn es sich dabei um eine direkt zitierte Aussage über Dritte oder der Person selbst handelte. Äußerungen von Gedankengängen, wie z. B.: „[...] so der Dank, zu sagen: Okay, ich habe den Tag gemeistert mit all dem [...]“ (*s. Anhang 5: Transkript Frau Eschbach, Z.99-100*) wurden nicht in Anführungszeichen gesetzt. Zitate im Fließtext des Ergebnisteils wurden in Kursivschrift sowie in Anführungszeichen gesetzt. Um einen möglichst authentischen Eindruck vom Gespräch zu erhalten, wurde der Ausdruck von Emotionalität, wie „(Lacht). Mindestens ein Mal. Na logisch [...]!“ (*s. Anhang 5: Transkript Herr Sengner, Z.410*) sowie nonverbale Gestik: „Jeder macht, was er will (klatscht in die Hände)“ (*s. Anhang 5: Transkript Frau Guambo, Z.52-53*), welche die Aussage in ihrer Bedeutung unterstützen, in

runden Klammern vermerkt. Aussagen, die die Anonymisierung gefährden, wurden ausgelassen und mit folgender Anmerkung versehen: [Auslassung von Details zur Gewährleistung der Anonymität] (*s. Anhang 5: Transkript Frau Guambo, Z.968*) (Dresing & Pehl, 2013, S.22).

Zur vollständigen Übertragung des Datenmaterials fand das Programm f4 Anwendung, da es durch seine komplexen Funktionen, wie bspw. automatisches Einfügen von Zeitmarken oder das Einrichten von Spulintervallen, die Arbeit erheblich erleichtert. Für die Verschriftlichung der sechs Interviews, einschließlich Zweitkorrektur, gegebenenfalls Nachgespräch sowie arabische und englische Übersetzungen (z. B. Interview 21), beträgt der Zeitaufwand rund 74 Stunden. Das transkribierte Material erstreckt sich über 143 Seiten (*s. Anhang 5: Datenträger*). Im Anschluss an die Gespräche wurden Postskripte angefertigt (*s. Anhang 4*). Diese beinhalten Informationen zur Atmosphäre, Gesprächsablauf, Angaben zur Mimik und Gestik sowie zum Gemütszustand des Interviewers während der Befragungen (Dresing & Pehl, 2013).

4.4 Auswertung des Datenmaterials

4.4.1 Anwendung qualitativer Inhaltsanalyse

Inhaltsanalyse ist die „Klassifikation von symbolischem Material durch wissenschaftlich geschulte Beobachter, die auf explizite Zuordnungs- und Verfahrensregeln gestützt, beurteilen sollen, welche Teile des Textmaterials unter die Kategorien des Untersuchungsschemas fallen [...]“ (Ritsert, 1972, S.17; zit. n. Fahrenberg, 2002, S.174). Als Vorläufer der Inhaltsanalyse können textanalytische, -vergleichende sowie hermeneutische Ansätze, wie bspw. Bibel- oder Zeitungsanalysen oder gar die Traumdeutung von Freud bezeichnet werden (Mayring, 2000, S.2). Seit etwa 30 Jahren wird erfolgreich in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, wie den Erziehungswissenschaften, der Soziologie, den Kommunikationswissenschaften und der Psychologie mit der qualitativen Inhaltsanalyse gearbeitet (Mayring, 2015, S.7). Ziel ist es „[...] theoriebasiert, regelgeleitet und systematisch, und damit für einen Dritten nachvollziehbar, Vorstellungen aus Interviewdaten zu rekonstruieren“ (Krüger & Riemeier, 2014, S.134). Das Datenmaterial kann dabei in verschiedenster Form aufbereitet sein, z. B. Gesprächsnotizen, Protokolle oder Videoaufzeichnungen (Mayring, 2000, S.2). Neben der Inhaltsanalyse gibt es hinsichtlich qualitativer Auswertungsverfahren ein umfangreiches Spektrum, wie u. a. die Grounded-Theory-Methodologie. Zudem gibt es inhalts- und textanalytische Verfahren, wie die literaturwissenschaftliche Interpretation und die strukturelle Textanalyse, wozu bspw. die Konversations- und Diskursanalyse sowie die Hermeneutik zählen (Fahrenberg, 2002, S. 170).

Die Vorteile der qualitativen Inhaltsanalyse sind, dass u. a. die Systematik bei der methodischen Auswertung des Datenmaterials beibehalten werden kann, ohne in voreilige Quantifizierungen zu verfallen. Es handelt sich also um ein regelgeleitetes Verfahren, das das zu analysierende Material schrittweise in unterschiedliche Einheiten zerlegt. Dies beinhaltet die Einordnung in ein Kommunikationsmodell, welches das Ziel der Analyse festlegt. Zudem fließen

Erfahrungen, Einstellungen, Gefühle und der soziokulturelle Hintergrund des Forschers ein. Auch Gütekriterien, die für intersubjektive Nachvollziehbarkeit sorgen, werden berücksichtigt (Krüger & Riemeier, 2014, S.133). Weiterhin wird dadurch ein gewisses Maß an Vergleichbarkeit mit anderen Studien gewährleistet. Bei der Grounded-Theory-Methodologie werden die Kategorien, genannt *Codes*, eher ohne klare Regeln oder Prozeduren gebildet, was abhängig vom jeweiligen Forscher als Nachteil gesehen werden kann (Mayring, 2008, S.11). Ein weiterer Grund, warum die Wahl auf die qualitative Inhaltsanalyse fiel, ist die schnelle inhaltliche Erfassung des Textmaterials. Freie Inhaltsanalysen bieten demgegenüber zwar den Vorzug, viel Raum für divergente Heuristiken zu lassen, doch sind diese in Bezug auf die Zuverlässigkeit der Auswertung als nachteilig zu betrachten (Fahrenberg, 2002, S.169). Schreier (2014) fasst die wesentlichen Merkmale qualitativer Inhaltsanalyse wie folgt zusammen: Kategorienorientierung, Interpretatives Vorgehen, Einbeziehung latenter Bedeutungen, Entwicklung eines Teils der Kategorien am Material, regelgeleitetes Vorgehen und Orientierung an Reliabilität und Validität (Schreier, 2014, S.3).

Zentrales Merkmal oder auch als *Herzstück* der qualitativen Inhaltsanalyse bezeichnet, ist das Bilden von Kategorien, „deren Ausprägung für jede relevante Textstelle erfasst wird“ (Schreier, 2014, S.3). Die Kategorien sollten hauptsächlich induktiv gebildet werden. Anhand von konkretem Material wird im Prozess der Auswertung die Kategorie möglichst deskriptiv am Text entwickelt. Die Analyserichtung verhält sich demnach konträr zur quantitativen Vorgehensweise, bei der bereits zu Anfang eine Theorie steht, die es zu überprüfen gilt (Mayring, 2008, S.11). Jedoch ist anzumerken, dass bei der vorliegenden Arbeit vereinzelt auch im Sinne der deduktiven Kategorienbildung gedacht wurde. Dies bezieht sich z. T. auf das inhaltliche Einfließen des Gesprächsleitfadens bei einigen Subkategorien. Doch schließen sich qualitative und quantitative Methoden nicht prinzipiell aus. Mittlerweile werden Ansätze entwickelt, die beide Techniken unter dem Schlagwort *mixed methods* verbinden sollen (Mayring, 2008, S.9).

In der vorliegenden Masterthesis fand die *zusammenfassende Inhaltsanalyse* nach Mayring (2008) mit vorheriger Einzelfallbetrachtung Anwendung. Wie folgt wird das von ihm beschriebene induktive Ablaufmodell, welches hierbei als Orientierung diente, erläutert. Wesentliche Bestandteile sind dabei die zusammenfassende Analyse, die Kategoriendefinition zur Selektion des vorliegenden Materials und das Abstraktionsniveau zur kreativen Auswertung. Die im Vorfeld paraphrasierten Textstellen, welche für den Forschungsgegenstand unerheblich sind, finden bei der Bildung der Kategorien keine Berücksichtigung (Mayring, 2008, S.12-13). Besonders wichtig ist, dass bei der Zusammenfassung nach Möglichkeit ein authentisches Abbild des Grundmaterials erhalten bleibt, um die Gegenstandsangemessenheit zu wahren. Dieser Teil der Auswertung wird durch Auslassen, Generalisierung, Konstruktion, Integration, Selektion und Bündelung erreicht (Fahrenberg, 2002, S.197). Mayring (1997) unterscheidet bezüglich der Text- und Inhaltsanalyse zwei weitere Formen: die *Explikation* und die *Strukturierung*. Die

Explikation kann auch als Kontextanalyse bezeichnet werden, da durch zusätzliches Material bei fraglichen Textabschnitten, die Interpretation der Aussage ausgebaut werden kann. Bei der Strukturierung wird das Material zunächst formal und inhaltlich geordnet sowie skaliert. Dabei können bestimmte Teilaspekte gefiltert werden (Fahrenberg, 2002, S.197).

4.4.2 Vorgehensweise bei der Kategorienbildung

Die theoretische Vorbereitung auf die Analyse des Interviewmaterials erfolgte anhand beispielhafter Studien aus dem Buch *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse* von Mayring und Gläser-Zikuda (2008). Aufgrund der guten Nachvollziehbarkeit der aufgeführten Untersuchungen wurde in dieser Masterarbeit die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring angewendet. Weiterhin wurde sich u. a. an der Vorgehensweise von Jensen (2008) orientiert. Schon bei der Erstellung der Bachelorthesis half die Anwendung eines regelgeleiteten Vorgehens eine solide Struktur in die Auswertung zu bringen.

Die computergestützte Auswertung der Interviews geschah mithilfe von *Microsoft Excel*. Dieses Programm bietet vielfältige Funktionen, wie bspw. umfangreiche Filterfunktionen, Einfügen von Kommentaren und Verweisen sowie die individuelle Gestaltung der Tabellen. Diese Aspekte sind zeitlich sowie der Übersicht halber ökonomisch und gewährleisten eine strukturierte und schnelle Auswertung. Zuerst wurde eine Tabelle, die sich am Ablaufmodell von Mayring (2008) orientiert, angelegt (s. Abb. 6 am Bsp. von Frau König). Hierbei wurde das Datenmaterial zunächst in Form von Selektionsarbeit mit dem Fokus auf die Fragestellung reduziert, später entstanden erste Ideen zur Bildung von Oberkategorien. Betreffende Textstellen wurden als Originalzitat mit entsprechendem Zeilenvermerk in die Tabelle eingefügt. Anschließend folgte die Paraphrase, welche die Glättung und Kürzung des Textes zum Ziel hat, indem alle überflüssigen Wörter gestrichen wurden. Im nächsten Schritt wird das Material zu einer generalisierten Aussage zusammengezogen. Der Schritt vier, die Reduktion, beinhaltet eine Interpretation dessen, wofür die zuvor gebildete Generalisierung stehen kann. Die letzte Spalte der Tabelle zeigt Ideen zur Generierung von Kategorien. Dieser Arbeitsschritt wurde für alle Interviews als Hilfskonstrukt erstellt. Dabei wurden die ersten fünf Seiten jedes Transkriptes in dieser Form durchgearbeitet, um in der Kategorienbildung sicher zu werden und für das jeweilige Gespräch die nötige Sensibilität zu erlangen.

Abb. 6

	A	B	C	D	E	F
1	Zeile	Textabschnitt	Paraphrase	Generalisierung	Reduktion	mögliche Kategorien
6-10		Ich bin völlig atheistisch erzogen. Ich bin eigentlich durch meinen zweiten Ehemann, als ich den kennen gelernt habe. Der ist also aus einer sehr katholischen Familie. Ja und der hat mich eigentlich zur Kirche gebracht und er hat mal bei meiner Taufe dann einen sehr schönen Satz gesagt: 'Ich habe meine Frau zur Kirche gebracht und meine Frau mich zum Glauben'.	Atheistische Erziehung; Durch zweiten Ehemann zum katholischen Glauben konvertiert; Ihr Mann brachte ihr die Kirche näher und sie brachte ihm den Glauben näher	Konvertierung zum katholischen Glauben durch 2. Ehemann	1. Konvertierung zum Glauben durch Heirat, 2. Gemeinsamer Entwicklungsprozess des Glaubens	Konvertierung zum Glauben durch Heirat
2		Der Weg ist aber auch nicht leicht, weil ich eben in dieser atheistischen Familie erzogen worden bin, ist das also nicht auf Gegenliebe gestoßen. Und es hat doch in der Familie auch einige Reibereien gegeben. Zwischenzeitlich lebt meine Familie damit, dass ich halt so bin. Und ich glaube, dass viele auch viel offener jetzt über eigene Gedanken sprechen, vielleicht jetzt nicht unbedingt über Gott, aber das sich in der	Wenn man atheistisch erzogen wurde, ist es nicht leicht. Durch Reibereien wurde die Familie offener, eigene Gedanken zu äußern.	Familiäre Konflikte durch Konvertierung zum Glauben; Familie hat gelernt offener eigene Gedanken zu äußern	Konvertierung zum Glauben: 1. Familiäre Konflikte 2. Familie dadurch offener geworden	Konvertierung zum Glauben; Bearbeitung familiärer Konflikte
38-42						

Im Anschluss an diesen ersten Schritt wurden die Transkripte der anderen Interviews vollständig gelesen. Anhand des von Mayring (2008) empfohlenen Ablaufmodells wurden weitere Hauptüberschriften für aussagekräftige Textstellen ermittelt. Aus diesen entstanden schließlich die Oberkategorien (Jensen, 2008). Zur schriftlichen Fixierung dessen, wurde eine zweite Tabelle angelegt (s. Abb.7). In der linken Spalte sind die Kategorienbezeichnungen, in den darauffolgenden Spalten die jeweiligen Interviewpartner mit entsprechenden Zitaten aufgeführt. So wurde die erste Oberkategorie *Religiosität als Teil der Lebensgeschichte* sowie zwei Subkategorien 1. Ordnung²⁷ *Glaube als Familientradition* und *Konvertierung zum Glauben* gebildet, durch die die Hauptkategorien näher charakterisiert werden können. Die Subkategorien können unterschiedliche Ausprägungen besitzen. Diese drücken die unterschiedlichen Möglichkeiten, wie die Religion einen Platz im Leben der Befragten gefunden hat, aus. In den Spalten der einzelnen Studienteilnehmer werden die passenden Zitate zur jeweiligen Kategorie eingefügt. Ist eine Zelle mit grüner Farbe ausgefüllt, so trifft diese Kategorie auf den jeweiligen Befragten nicht zu. Das Textmaterial wurde schrittweise in die bereits bestehenden Kategorien eingeordnet bzw. erfolgte alternativ eine entsprechende Kategorieneubildung. Zentrale Regeln bei der Analysearbeit stellen die Kategoriendefinition und das Abstraktionsniveau dar (Mayring, 2008, S.12). Nach vollständiger Erarbeitung der Kategorien erfolgte eine Modifizierung des bisherigen Schemas, indem die Passgenauigkeit der Kategorien am Ausgangsmaterial überprüft wurde. Schließlich erfolgte die Prüfung der Angemessenheit zugewiesener Zitate zu den Kategorien. Bis zur Fertigstellung entstanden folglich sieben verschiedene Versionen (Jensen, 2008, S.265).

²⁷ Die Subkategorien 1. Ordnung können wiederum in weitere Subkategorien eingeteilt werden. Die Kategorien 2. Ordnung (in der Abbildung mit SSK1 – Sub-Subkategorie bezeichnet) stellen spezifische Charakteristika der Subkategorien 1. Ordnung dar.

Abb. 7

Kategorie 1: Religiosität als Teil der Lebensgeschichte	Frau König	Frau Guambo
Subkategorie 1 - Glaube als Familientradition		
<i>SSK1: Familiäre Weitergabe</i>		
Vererbung		"Ich bin Muslim. Meine beiden Eltern
Taufe		
<i>SSK2: religiöse Erziehung</i>		
primär durch Eltern, Großeltern		war, bisschen so mein Papa: Du
sekundär durch Religionsunterricht in Schule & Gemeinde		bisschen arabisch gelernt zum
Subkategorie 2 - Konvertierung		
<i>SSK1: Bezugspersonen</i>		
Ehemann	bin eigentlich durch meinen zweiten	
Vater		
<i>SSK2: Eigeninitiative</i>		
kulturelles und religiöses Interesse		
Emotionale Bedrücktheit		

Andere Autoren beschreiben variierend zum Ablaufmodell von Mayring modifizierte Schritte bezüglich der Kategorienbildung. So wird wie folgt vergleichsweise auf Krüger und Riemeier (2014) eingegangen, die bei dem sog. Redigieren der Aussagen mithilfe von vier Operationen (*Paraphrasieren, Selegieren, Auslassen und Transformieren*) zunächst das Transkript bearbeiten. Danach erfolgt das Ordnen der Aussagen zu thematischen Sinneinheiten. Bei der Explikation werden analog zu Mayring die Vorstellungen der Studienteilnehmer in einem fortlaufenden Text interpretiert. Dabei kann eine Kontrastierung erfolgen, d. h. fachwissenschaftliche Vorstellungen und Erwartungen der Interviewten werden gegenübergestellt. Beim letzten Schritt, der Einzelstrukturierung, wird der Fokus auf bestimmte formale, inhaltliche, typisierende oder skalierende Aspekte gerichtet. Maßgebend dabei ist die Forschungsfragestellung (Krüger & Riemeier, 2014, 138-144).

Schreier (2014) fasst folgende Schritte bei der Durchführung qualitativer Inhaltsanalyse zusammen: (1) Das Vertraut-Machen mit dem Material, (2) Ableitung von Oberkategorien aus der Fragestellung, (3) Bestimmung von Kodiereinheiten, (4) Entwerfen von Subkategorien, (5) Erprobung und (6) Modifikation des Kategoriensystems, (7) Überarbeitung des Materials (8) sowie die Interpretation und Beantwortung der Forschungsfrage (Schreier, 2014, S.6).

4.4.3 Beschreibung des Kategoriensystems

Kategorie eins

Kategorie eins, *Religiosität als Teil der Lebensgeschichte*, sagt aus, dass die Religion ein fester Bestandteil in der Biografie der Teilnehmenden ist. Es wird beschrieben, wie die Befragten dazu kamen, religiös zu sein. Es werden Umwelteinflüsse und biografische Gegebenheiten betrachtet, die zur Folge hatten, dass der Glaube einen festen Platz im Leben erhielt.

Die Subkategorie eins, *Glaube als Familientradition*, betrifft diejenigen, bei denen die Religion seit Generationen zum Repertoire der familiären Traditionen zählt. Die Sub-Subkategorie eins, *Familiäre Weitergabe*, bringt zum Ausdruck, dass die Religion durch familiäre Strukturen weitervermittelt wurde. Diese setzt sich zusammen aus *Vererbung* und *Taufe*. *Vererbung* drückt aus, automatisch die Religion der Eltern, durch die Geburt in eine religiöse Familie, übernommen zu haben. Beim Islam und Judentum spielen diesbezüglich Religionsgesetze eine wichtige Rolle. Die Zeremonie der Taufe wird im Christentum als Besiegelung der Religionszugehörigkeit angesehen. Die *religiöse Erziehung* als zweite Subkategorie ist ein weiterer Bestandteil familiärer Strukturen, die dazu beitragen, einen Menschen religiös werden zu lassen. Primär spielen die Eltern und Großeltern eine wesentliche Rolle bei der Vermittlung sowohl religiöser Traditionen als auch religiösem Denken und Fühlen. Der durch die primären Bezugspersonen initiierte Religionsunterricht trägt auf sekundärer Ebene zur religiösen Sozialisation bei.

Die Subkategorie zwei, *Konvertierung*, trifft auf alle Befragten zu, die nicht von Geburt an einer Religion angehörten, sondern sich im Verlauf ihres Lebens durch eigene Entscheidungen zum Beitritt für eine Konfession entschlossen haben. Diese Kategorie gliedert sich in sechs Sub-Subkategorien. Zunächst können *Bezugspersonen* ausschlaggebend dafür sein, dass eine Person sich für eine bestimmte Religion entscheidet. Weiterhin kann auch die *Eigeninitiative* ein Grund für die Konvertierung sein, wie z. B. *kulturelles und religiöses Interesse* sowie eine *emotionale Bedrücktheit*, die den Mensch dazu animiert sich mit religiösen Themen zu beschäftigen. Ein weiterer Anreiz können *gesellschaftliche Verhältnisse* sein, die die Suche nach alternativen, spirituellen Lebensformen anregen. *Spirituelle Erlebnisse* können den Beitritt zu einer Religion bestätigen. Der *Wunsch nach Erkenntnis*, Sub-Subkategorie fünf, resultiert sowohl aus der Beschäftigung mit den *Sinnfragen des Lebens* als auch aus den begrenzten *Erkenntnismöglichkeiten der Wissenschaft*. *Zweifel an der ursprünglichen Religion*, Sub-Subkategorie sechs, können die fehlende Identifikation mit dieser zur Folge haben sowie zum Austritt führen und gleichzeitig den Weg für eine neue spirituelle Perspektive eröffnen.

Die Subkategorie drei, *Annehmbarkeit der Religiosität*, berichtet davon, wie die Befragten sich mit der erworbenen Religiosität im weiteren Lebensverlauf auseinandersetzen und in welcher Intensität sie diese in ihr Leben integrieren. Die Praktizierung des Glaubens in der Öffentlichkeit, der Grad der Toleranz gegenüber Außenstehenden und anderen Religionen sowie missionarische Bedürfnisse der Befragten werden durch die Sub-Subkategorie eins verdeutlicht. Die *Einstellung des Glaubens in der Öffentlichkeit* gliedert sich in drei Ausprägungen: *die Pflicht den Glauben nach außen zu tragen* (extrovertierte Einstellung), *den Glauben im Herzen zu tragen* (introvertiert) sowie die neutrale Ausprägung, *das öffentliche Bekennen zum Glauben ohne missionarisches Pflichtgefühl*. Die Sub-Subkategorie zwei, *Transgenerationale Weitergabe* des Glaubens im Allgemeinen und speziell bezogen auf das Gebet, zeigt, dass die Befragten die eigene

Religiosität gut annehmen können und dadurch den Wunsch besitzen eigene Erfahrungen und Traditionen des Betens an nachkommende Generationen weiterzutragen. Sie teilt sich in vier verschiedene Ausprägungen: Einerseits der *Wunsch nach Weitervermittlung*, andererseits die *Pflicht der Weitervermittlung* sowie die *beruflich bedingte* und *ehrenamtliche Weitervermittlung* des Glaubens, vorwiegend des Gebets. Die Sub-Subkategorie drei, *Schwierigkeiten bei der Weitergabe*, beinhaltet *familiäre* aber auch *kulturell bedingte Probleme*. Die Annehmbarkeit der Religiosität drückt sich weiterhin durch die Sub-Subkategorie vier, *Unverständnis über (früheres) atheistisches Leben*, aus. Hierbei wird verständlich gemacht, dass die betreffende Interviewte, ihren Glauben so stark im gegenwärtigen Leben verankert hat, dass sie gegenwärtig nicht mehr weiß, wie sie zuvor gelebt hat. Die Sub-Subkategorie fünf, *wenig religiöses Elternhaus als Anreiz zum Theologiestudium*, verdeutlicht, dass trotz mangelnder Religiosität ein gesteigertes Interesse an religiösen Traditionen bis hin zum Theologiestudium entwickelt werden kann.

Kategorie zwei

Die prozesshafte *Entwicklung des Gebetsverhaltens* wird in der Kategorie zwei betrachtet. Die Subkategorie eins, *Anfängliche Genese*, stellt die ersten Erfahrungen der Betenden dar. Sie charakterisiert sich durch Unsicherheit, Ausprobieren, Fokussierung auf Bitten, Gebet bei Überforderung, Nutzung strukturierter Gebete sowie Ermutigung durch andere Personen. Mit strukturierten Gebeten sind traditionell-überlieferte Gebete gemeint, bei denen der Inhalt festgeschrieben ist, ähnlich wie bei einem Gedicht. Ein Beispiel dafür ist das Vater Unser.

Durch die Subkategorie zwei, *Modelllernen*, wird gezeigt, wie die Befragten in verschiedenen Lebensaltern durch unterschiedliche Bezugspersonen ihr Gebetsverhalten weiterentwickelt haben. Dabei wird in der Sub-Subkategorie eins *das Kindes- und Jugendalter* betrachtet und in der Sub-Subkategorie zwei *das Erwachsenenalter*.

Die Subkategorie drei, *Reifung des Gebets*, verdeutlicht die Fortschritte des Betenden aufgrund des durchlaufenen Entwicklungsprozesses. Subkategorie eins, *Übungsprozess*, zeigt bestimmte Maßnahmen zur Verbesserung des Gebetsverhaltens auf und soll zu verstehen geben, dass das Beten ein Prozess ist, der viel Zeit in Anspruch nimmt. Dazu gehören die Verinnerlichung durch Wiederholung und die Übung durch Lehrgeschichten, den sog. Koans und Mantren im Zen-Buddhismus. *Lernen selbstständig zu beten*, bezieht sich auf den Lernprozess, bei dem im *jungen Erwachsenenalter unabhängig von der Eingebundenheit in das Familienleben*, Gebete eigenständig ausgeführt und gestaltet werden. Die Sub-Subkategorie zwei, *Festigung*, veranschaulicht, dass das Beten im Zuge der stetigen Praxis ein gefestigter Vorgang geworden ist und sich aus Sicht der Befragten qualitativ verbessert hat. Der Reifungsprozess des Betens erklärt sich mitunter dadurch, dass die Befragten nun vermehrt das *freie Gebet* nutzen, um mit Gott in Kontakt zu treten, d. h., dass nicht mehr traditionelle, religiöse Texte den Inhalt vorgeben, sondern eigene Gedanken und Formulierungen in das Gebet einfließen. Weiterhin hat sich das Beten zu einem *automatischen Prozess* entwickelt, sodass die Befragten das Beten als

selbstverständlich auffassen. Dazu gehören untrennbar der *Grad des bewussten Betens* sowie die *Erweiterung des eigenen Horizonts* im Gebet. In Bezug auf den Gottgeweihten Krischnas kommt die Reifung des Gebets dadurch zum Ausdruck, dass er sich zunehmend als Diener Gottes betrachtet, wie es die Veden vorgeben.

Kategorie drei

Diese Kategorie richtet das Augenmerk auf die *Gestaltung der Gebetshandlung*. Diese teilt sich in acht verschiedene Subkategorien auf. Subkategorie eins gibt wieder, dass die Gläubigen sich im Gebet an Gott bzw. an nicht materielle, übernatürliche Wesen wenden und in welcher Form sie diese ansprechen²⁸. Mit der *Lokalität*, der zweiten Subkategorie, werden die Orte des Betens beschrieben. Die Subkategorie drei gliedert sich wiederum in die zwei Unterkategorien, *äußere und Werte-bezogene Voraussetzungen* auf. Diese beschreiben religionspezifische Rituale, die als Einleitung oder Grundvoraussetzung für die Ausführung des Gebets verstanden werden können. Die Subkategorie vier beinhaltet zwei verschiedene *Formen des Gebets*: Einerseits die strukturierten Gebete aus heiligen Schriften oder Büchern, die je nach Religion eine gemeinsame Grundlage des Glaubens schaffen, andererseits die *frei formulierten Gebete*, welche die Befragten mit ihren eigenen Worten formulieren und somit eine persönliche Komponente besitzen. Die Subkategorie fünf, *Kopplung an Gegenstände*, soll die Wichtigkeit von materiellen Gegenständen, die die Interviewten im Gebet einsetzen, verdeutlichen. Außerdem gibt es religionspezifische Empfehlungen, welche Kleidung während des Betens zu tragen ist. Dies wird mittels Subkategorie sechs erklärt. Durch die Erklärung zu den *körperlichen Ausdrucksformen*, wird dargelegt, dass die Gestik während des Gebets eine wichtige Rolle spielt, um sich entweder auf das Gebet einlassen zu können oder die Beziehung zu Gott ausdrücken zu können. Eine weitere Komponente ist die *musikalische Gebetsgestaltung*, die sich durch die Ausführung von Gebeten in Form von Liedern charakterisiert. Dadurch können starre Strukturen gelockert werden. Töne, Klänge und Rhythmen setzen Energie frei und ermöglichen ein ganzheitliches Gebet mit Körper und Geist.

Kategorie vier

Das Hauptaugenmerk dieser Inhaltsanalyse liegt auf der fünften Kategorie, die *Funktion des Gebets*. Insgesamt beschreiben sieben Subkategorien, wodurch sich die religionsübergreifende Gebetsfunktion auszeichnet. Zunächst dient das Gebet als Ritual, das den Befragten *Orientierung* im Leben gibt und zur *Strukturierung* des alltäglichen Ablaufs beiträgt. Die zweite Subkategorie, *Fürbitte*, bringt zum Ausdruck, dass der Betende im Gebet für sich und für andere in positiver Form zu Gott bittet. Die Sub-Subkategorie eins beschreibt *globale Fürbitten*, die auf die

²⁸ Aufgrund der großen Datenmenge wurde die Kategorie „Bild übernatürlicher Wesen“ aus der Ergebnisdarstellung gestrichen, da sie nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit den Gebeten steht, sondern die Vorstellungen von Gott bzw. den Glauben an übernatürliche, transzendente Wesen beschreibt und die Vorstellungen der Interviewten wiedergibt.

Menschheit und die Welt im Allgemeinen bezogen sind. Weiterhin gibt es *Fürbitten*, die sich auf soziale Gruppen beziehen, sodass sich der Betende auch auf sein näheres Umfeld, wie Freunde, Familie, Bekannte oder Klienten bezieht. Die *Ich-bezogenen Fürbitten* sind positive Wünsche, die sich der Betende für sich selbst vor Gott erbittet. Die Subkategorie drei bringt *Dank und Wertschätzung* als wesentlichen Gebetsinhalt hervor. Welchen positiven Einfluss das Gebet auf die Lebensqualität der Befragten hat, wird in Subkategorie vier beschrieben. Hierbei geht es darum, positive Eigenschaften des Gebets, die es zu einer Quelle von Lebensqualität machen, aufzuzeigen. Bei der Subkategorie fünf, *Bewältigung*, hingegen geht es um die Dezimierung von negativen Aspekten durch das Beten. Die Funktion des Gebets charakterisiert sich bspw. durch die Zufluchtssuche bei Problemen oder die Befreiung von unangenehmen Gedanken. Weiterhin dient das Gebet als *eine Anregung zur Selbstreflexion*, indem das Gebet z. B. die Form einer Beichte annimmt. Die Subkategorie sieben, *Gebet als hingebungsvoller Dienst an Gott*, trifft ausschließlich auf den Gottgeweihten Krischnas zu. Hierbei nimmt das Beten die Form einer praktischen Diensterweisung für Gott an, die durch liebende Hingabe gekennzeichnet ist.

Kategorie fünf

Das Beten in Gemeinschaft wird in der Kategorie sechs, *Sozialität des Betens*, zum Ausdruck gebracht. Beten besitzt für die Befragten einen gemeinschaftsbildenden Charakter. Die erste Subkategorie beschreibt, durch welche Aktivitäten und Charakteristiken sich das gemeinschaftliche Gebet auszeichnet, wie z. B. Freizeitaktivitäten, Nächstenliebe oder Stärkung durch gemeinschaftliches Gebet. Die Subkategorie zwei, *Geschlechter(rang)ordnung*, beschreibt die Stellung der Frau und des Mannes beim gemeinschaftlichen Beten im Islam und Judentum. Die Subkategorie drei, *Gebetstage*, gibt Auskunft über gemeinsames Beten an heiligen Tagen der verschiedenen Religionen, an denen sich die Befragten in ihrer Gemeinde treffen.

KAPITEL III:

5 Ergebnisdarstellung

In diesem Kapitel werden die Ergebnisse der sechs Einzelfallanalysen von Frau Antje König, Frau Tina Eschbach, Frau Zola Guambo, Herrn Thomas Sengner, Herrn Gustav Dahlmann und Frau Julia Blum vorgestellt. Da die Untersuchungsfragen einen Bezug auf biografische Aspekte nehmen, werden die Befragten im Zusammenhang ihrer religiösen Erziehung sowie lebensgeschichtlicher Ereignisse, die in Verbindung mit dem Beitritt zum Glauben stehen, betrachtet. Durch die unterschiedlichen religiösen, kulturellen sowie sozialisatorischen Hintergründe erweist sich die Form der Einzelfalldarstellung als eine geeignete Ergebnispräsentation. Informationen zur Kontaktaufnahme, Verlauf der Interviews sowie Besonderheiten im Erzählverhalten und der Gesprächssituation sind in den Postskripten unter der Angabe des Synonyms der Teilnehmenden aufgeführt (*Anhang 4: Postskripte*). Die Hauptkategorien werden in gegliederten Abschnitten nacheinander inhaltlich abgearbeitet. Zur Übersichtlichkeit sind Schlüsselwörter, die auf die Subkategorien 1. Ordnung verweisen, unterstrichen. Worin sich diese im Einzelfall auszeichnen wird im Fließtext deutlich. Die wörtlichen Zitate der Befragten werden in Anführungszeichen und kursiver Schrift gesetzt sowie der Vermerk der Zeilennummer aus dem Transkript beigelegt ist. Nicht relevante Textstellen werden ausgelassen und in eckige Klammern gesetzt. Um eine gute Lesbarkeit zu gewährleisten, sind entsprechende Zitate grammatikalisch so verändert worden, dass sie in den Fließtext passen. Die Veränderungen sind mit eckigen Klammern gekennzeichnet. Dennoch können die Zitate grammatikalische Fehler enthalten, die nicht korrigiert wurden, um die Authentizität des Interviews zu wahren. Die Transkripte sowie das Kategoriensystem befinden sich aus datenschutzrechtlichen Gründen auf dem nicht-öffentlichen Datenträger (*s. Anhang 5*).

5.1 Frau Antje König

Mit Frau Antje König erfolgte die Realisierung des dritten Interviews. Sie befindet sich im späten Erwachsenenalter und gehört seit etwa 18 Jahren dem katholischen Christentum an.

Religiosität als Teil der Lebensgeschichte

Frau König ist „[...] völlig atheistisch erzogen“ (Z.6) und hatte daher im Kindes- und Jugendalter sowie im frühen Erwachsenenalter keinen lebensgeschichtlichen Bezug zur Religion. Wie die Befragte berichtet, ist sie durch die Beziehung mit ihrem zweiten Ehemann zur katholischen Konfession konvertiert: „Der ist also aus einer sehr katholischen Familie. Ja und der hat mich eigentlich zur Kirche gebracht“ (Z.7-8). Der religiöse Glaube trat im mittleren Erwachsenenalter in ihr Leben und ist seitdem ein fester Bestandteil. Ein Klosterbesuch, der spirituelle Formen annahm, bestätigte die Wahl ihrer Religion:

„Ich weiß es nicht, was der Herr da gemacht hat [...] Also ich kniete dann, mein Mann machte sein Gebet [...] und ich kniete daneben. In der leeren Kirche [...] Und da hatte ich das Gefühl, da passiert was mit mir. [...] / Wie ein Strahl, wie: Hier gehöre ich hin! [...]. Ich habe mehrere Momente im Leben gehabt, [...], da war ich Gott so unwahrscheinlich nah“ (Z.403-415).

Die Annehmbarkeit der Religiosität nach dem Beitritt zum katholischen Christentum zeigt sich anhand ihrer Erzählungen, in denen sie offen legt, dass sie die Religiosität als einen Teil von sich betrachtet. Sie praktiziert ihren Glauben in der Öffentlichkeit unabhängig von der Meinung anderer: *„Dann gibt es kein Essen ohne das Tischgebet. Das ist für mich heilig. Das mache ich auch in der Gaststätte. Das ist mir völlig Wurst, [...], was da andere Leute denken oder so“ (72-73).*

Frau König fühlt sich im Sinne eines missionarischen Bestrebens verpflichtet ihren Glauben nach außen zu tragen: *„Ich bin Christ, dann muss ich den Glauben auch raustragen. Das ist das, was ich momentan unserer Kirche so ein bisschen zum Vorwurf mache, dass unsere Kirche ein Instrument geworden ist, was nicht mehr [...] raus geht und den Glauben weiterträgt“ (Z.49-52).*

Aus dem Stolz und der Überzeugung ihres Glaubens wächst der Wunsch diesen ihren Enkelkindern zu vermitteln. Das ist ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass sie ihren Glauben gut in ihr weiteres Leben integrieren kann: *„Ich habe mir jetzt auch ein Buch bestellt. Ich glaube es ist von Anselm Grün: Wie man seinen Glauben weitergeben kann. Was Großeltern dazu tun können. [...] da möchte ich schon ein bisschen was für mich rausziehen, [...]“ (Z.161-163).* Doch treten aus Sicht der Befragten familiär bedingte Schwierigkeiten auf, die es ihr erschweren die Riten des Gebetsvollzuges überliefern zu können: *„Während meine Enkeltochter, [...] Aber eben leider nicht getauft ist, weil mein Schwiegersohn, [...], sagt, dass er momentan eine Gottesferne hat und er möchte, dass das Kind das selber entscheidet“ (Z.546-552).*

Die Annehmbarkeit ihres Glaubens im Lebensverlauf drückt sich weiterhin dadurch aus, dass sie ein ausgeprägtes Unverständnis über ihr früheres, atheistisches Leben besitzt: *„Ich muss Ihnen ehrlich sagen, ich weiß nicht, wie ich früher gelebt habe. Das klingt vielleicht blöd, [...] Marxismus, Leninismus studiert. [...]. Aber ich weiß nicht, wie ich gelebt habe“ (Z.893-897).*

Entwicklung des Gebetsverhaltens

Die anfängliche Gebetsgenese zeichnet sich bei Frau König durch Unsicherheit aus, da sie zu Beginn *„[...] noch viel zu viel Angst [hatte], dass [sie] etwas falsch mach[t]“ (Z.293-294).* Sie tastete sich vorsichtig heran: *„Hach und in der Kirche muss ich erstmal gucken, wie das alles abläuft“ (Z.294-295).* Die Nutzung strukturierter Gebete hat ihr dabei sehr geholfen: *„Und habe mich da auch immer fest an Gebete geklammert“ (Z.299).* Die Beobachtung, wie andere Gläubige in der Öffentlichkeit beten, hat ihr Mut gemacht mit ihrem eigenen Gebetsverhalten offener umzugehen: *„Und da saß eine Frau und die hatte einen Rosenkranz. Der ging die ganze Zeit [...] so durch die Hände. [...]. Und es hat keiner daran überhaupt nicht daran Anstoß genommen, dass das so war. Das hat mich eigentlich auch ermutigt mit der Sache auch offener umzugehen“ (Z.216-219).*

Ihr Gebetsverhalten entwickelte sich weiter, indem ihr der örtliche Priester in Form von Modelllernen die Grundprinzipien lehrte: „Und dann haben wir natürlich auch diese Einführung eben gehabt in den Glauben und da sind wir begleitet wurden von einem Priester“ (Z.296-296).

Das Gebet erfuhr bei Frau König, die nötige Reife durch stetige Wiederholung, anfangs mittels strukturierter Gebete: „Viel das Vater Unser natürlich. Jeden Abend sowieso“ (Z.238-239). Die Festigung der Gebetspraxis drückt sich durch die allmähliche Entwicklung zum freien Gebet aus: „Jetzt, muss ich sagen, ist das einfach. Das ist in mir. Der Gedanke ist in mir und ich trage den einfach dem Vater vor. [...] es ist eine ganz andere Stufe des Gebetes“ (Z.301-303). Die Interviewte beschreibt, dass es durch die zunehmende Anwendung eigener Worte dazu kommt, dass das Gebet eine gewisse Spontanität mit sich bringt. Daher ist es für sie ein nahezu automatischer Prozess geworden: „Es ist in mir. Ja, also ich denke mir, man betet am Tag auch so oft unbewusst“ (Z.888). Das Gebet ist von nun an ein zunehmend bewusster Vorgang und besitzt aus Sicht der Befragten eine qualitative Steigerung: „Und ich glaube einfach, dass es so ist, dass das Beten sich viel mehr qualitativ verändert auf den eigenen Glauben. Der eigene Glaube verändert sich ja auch. Und dass einfach dadurch das Beten sich verändert“ (Z.306-308). Dieses Zitat veranschaulicht, dass der Glaube und das Gebet zueinander in Wechselwirkung stehen.

Gebetsgestaltung

Frau König als katholische Christin adressiert ihre Gebete an verschiedene göttliche Figuren: „Da gibt es das Gebet zur Maria, zur Gottesmutter, [...]“ (Z.63). „Und ansonsten richte ich das Gebet direkt auf den Vater und auf Jesus Christus“ (Z.238).

Die Befragte berichtet von ihrer Heimatkirche als eine geeignete Lokalität. „wo [sie] gerne [ist] und wo [sie] auch wirklich ja auch richtig tief auch zu Gott finden kann. Egal, ob [sie] alleine drin [ist] oder ob andere dabei sind“ (Z.476-478).

Als Frau König im Interview nach Rahmenbedingungen des Betens gefragt wird, entsteht bei ihr zunächst der Eindruck, dass ihre Gebetspraxis voraussetzungsfrei ist. Dennoch besitzt sie klare Vorstellungen davon, dass ein Christ drei Mal am Tag beten sollte: „Und ich sage mir immer, wenn ich richtig Christ bin und wenn ich richtig meinen Glauben lebe, dann lebe ich den früh, geh mit ihm über den Tag zum Mittag zum Gebet und gehe mit ihm auch in den Abend rein“ (Z.928-930). Bezüglich Werte-bezogener Voraussetzungen erklärt sie, dass sie in Momenten, in denen sie sich belastet fühlt, zunächst versucht bewusst zu atmen und auf ihr Inneres zu konzentrieren. Die Ruhe, die sie zum Beten benötigt, zieht sie aus ihrer persönlichen Reife: „Also ich muss sagen, je älter ich werde, [...], werde ich reifer. Und mit diesem Reiferen, werde ich auch innerlich ruhiger. Ich habe jetzt aber auch mehr Zeit meine Ruhe zu finden. Also nicht indem ich weniger mache. Ich mache vielleicht sogar mehr, aber ich mache es mit einer anderen Ruhe“ (Z.790-794).

Die Form des Gebets ist bei Frau König sowohl durch strukturierte als auch in freien Gebeten gegeben. Seit Jahren besitzt sie ein Gebetsbuch „Da ist so ein kurzes Gebet drin. Und wo eben dann immer noch so eine ganz kleine Betrachtung dazu ist“ (Z.79-80). Weiterhin nutzt sie die

vorgegebenen Psalmen aus der Jahreslosung der Herrnhuter Brüdergemeinde „Und dann gibt es ja von der evangelischen Kirche her dieses Büchlein für jedes Jahr, dieses Jahresbüchlein“ (Z.82-83).

Die Selbstverständlichkeit der Ausgestaltung mit eigenen Gedanken erfährt durch folgende Aussage ihre Geltung: „Der Gedanke ist in mir und ich trage den einfach dem Vater vor“ (Z.301-302).

Die Kopplung an Dinge oder Gegenstände zeigt sich dadurch, dass Frau König während des Betens gerne eine Kerze anzündet. Dies unterstützt sie dabei Ruhe finden zu können und symbolisiert ihre Glaubensüberzeugungen, wie die Güte Gottes:

„Also eine Kerze an sich ist für mich ein Zeichen: Licht! Gott bringt Licht in die Welt. Da kann draußen die Sonne scheinen, aber trotzdem ist diese Kerze so ein bisschen ein Funken von Wärme, von Licht, von Güte. [...]. Und das ist für mich so der Inbegriff [...] zur Ruhe zu kommen. Eine Kerze mache ich ja nicht im Vorbeigehen an und schnell und husch. Ja, das ist Quatsch, da kann ich es lassen. Sondern ich stelle eben die Kerze ganz bewusst auf, weil ich in dem Moment mich sammeln will [...]“ (Z.940-948).

Frau König betet häufig auch in musikalischer Form, wie das folgende Zitat widerspiegelt: „Also wenn ich Lieder singe, wo andere Schlager singen. Da singe ich eben lieber: Segne du Maria, segne mich mein Kind“ (Z.265-267). Lieder geben ihr die Möglichkeit ihren Gefühlen den nötigen Nachdruck zu verleihen.

Gebetsfunktion

Das Ritual des Betens strukturiert den Alltag von Frau König, indem es ihr Orientierung für den Tagesablauf gibt: „Morgens wenn ich aufstehe und mich fertig gemacht habe [...] Da gibt es das Gebet zur Maria, zur Gottesmutter, [...]“ (Z.62-63). Das regelmäßige Gebet sorgt für Sicherheit und Stabilität, was die Interviewte in ihren persönlichen Ressourcen stärkt:

„Und deswegen ist für mich das christliche Leben mit einem immer gleichbleibenden Ablauf verbunden. Und ich glaube, wenn man diesen Ablauf auch drin hat, habe ich auch eine viel größere Sicherheit und Stabilität in mir selber, weil ich weiß am Abend werde ich den Tag mit dem Gebet beenden“ (Z.972-976).

Das Gebet nimmt in Form der Fürbitte einen mitfühlenden Charakter an. Über sich selbst hinaus denkt Frau König auch an ihre Mitmenschen sowie sie das weltliche Geschehen einfließen lässt: „Aber ich denke genauso an die anderen Menschen. [...], wenn ich denke an die Ukraine, was da passiert. Wie viel alte Leute werden [...] einfach da zurück gelassen, die verhungern und verdursten und liegen dort im eigenen Kot“ (Z.362-365). Globale Fürbitten sind weiterhin eine Möglichkeit ihre eigene Bedrücktheit über aktuelle Geschehnisse zum Ausdruck bringen zu können.

Auch bittet sie für ihr näheres Umfeld, wie Freunde und Bekannte sowie für den Papst: „[...] für meine ganze Familie bete ich. Also ich benenne da auch die ganzen Familienmitglieder, die eben

benannt werden sollen. Meine Töchter, meine Enkelkinder und meinen Mann, auch unseren Papst Franziskus“ (Z.64-66). Die Bitte um Schutz gibt Frau König den nötigen Halt und beruhigt sie bezüglich des Wohls ihrer näheren Bezugspersonen. In den sozial-bezogenen Fürbitten vermittelt sie nahestehenden Personen Beistand in schweren Zeiten: „Und eben wenn jemand mir gerade besonders am Herzen liegt, wie die eine Freundin. Da ist da der Mann jetzt ganz kürzlich verstorben. [...]. Und [...] so lange werden die mit persönlich benannt, bis man eben doch merkt, sie haben wieder Fuß gefasst“ (Z.67-70).

Indem sie den Menschen eröffnet, dass sie diese in ihre Gebete einschließt, versucht sie ihnen Hoffnung und Kraft zu vermitteln: „Dann kann ich nur versuchen zu vermitteln, dass ich den Schmerz teile, dass ich den mittrage und das ich für diese Menschen bete“ (Z.326-328). Gleichzeitig ist es für Frau König eine Bestärkung, wenn sie von der positiven Rückmeldung der betreffenden Personen erfährt: „Und dann werden Sie vielleicht verwundert sein, wie viele Menschen, [...], einfach sagen: ‚Wissen Sie, ich glaube da zwar nicht dran, aber es tut mir gut!‘“ (Z.328-330). Für sich selbst „[...] bitte[t] [sie] also im Prinzip mit Zuversicht für den Tag“ (Z.63). Die Ich-bezogenen Fürbitten sind im Verhältnis zu den sozial-bezogenen Fürbitten eher kurz gehalten.

Besonders bei den Mahlzeiten bringt Frau König ihrem Gott Dank und Wertschätzung für die Gaben, die sie zum Verzehr besitzt, entgegen:

„Also ich schiebe mir nicht irgendwo schnell eine Schnitte rein, sondern ich halte inne und komme auf eine andere Ebene geistig zurück. Und sage dann einfach: Okay, ist ja noch mehr als Stress und Arbeit und Hetzerei. Ich setze mich hin und ich danke für das, was ich als selbstverständlich annehme, aber es ist nicht selbstverständlich“ (Z.143-146).

Die Lebensqualität von Frau König wird durch das Beten positiv beeinflusst, wie das folgende Zitat herausstellt: „Und deswegen ist für mich eigentlich dieses kurze Innen halten, dieses kurze Zurückholen auf den Grund meines Denkens, nämlich auf meinen Glauben. [...]. Weil dadurch kann ich auch ganz anders genießen“ (Z.146-148). Durch den Dankesausspruch ist sie in der Lage, bewusst genießen zu können. Das tägliche Abendgebet unterstützt sie dabei vom Tagesgeschehen Abstand nehmen zu können: „Aber das ist einfach für mich prägnant und das bringt mich auch ein bisschen runter vom Tag“ (Z.81-82). Frau König spürt eine Erleichterung, wenn sie ihrem Gott von einem schönen Tag in ihrem Leben berichten kann, was zur Folge hat, dass sich ihr Wohlbefinden steigert:

„Ich bin gestern Abend vom Sport gekommen und es war so eine Erleichterung in mir. [...]. Es war eine schöne Truppe gestern und wir [...] haben wirklich Sport gemacht. Und ich merke eben auch: Es tut mir gut! Da bin ich dann noch nach Hause gefahren und habe so gesagt: ‚Vater, ich danke dir. Ich danke dir, dass [...] du mir diese Idee eingegeben hast, diesen Kurs zu machen. Ich fühl mich frei. Ich fühle mich gut“ (Z.240-244).

Das Gebet hat für die Interviewte auch eine lebensbewältigende Funktion: „*Ich werfe alles, was mich belastet hat vor Gott hin. Gott wird es nehmen und wird mich führen*“ (Z.976-977). Bei Problemen wendet die Befragte sich an Gott und sucht Zuflucht. Gleichzeitig erhofft sie sich Ideen mit der jeweiligen Situation adäquat umgehen zu können: „*Das ist einfach drin, dass ich sage: ‚Vater, hilf mir jetzt. Ich muss jetzt das und das hier bewältigen oder ich habe jetzt dies und dieses Problem. Wie gehe ich damit um?‘ Oder gib mir einen Rat oder gib mir ein Zeichen*“ (Z.310-312). Frau König bewältigt ihre Belastungen auch durch ihren religiösen Optimismus, die Dinge ohne zu hinterfragen, positiv sehen zu können und auf ihren Glauben zu vertrauen:

„Und vielleicht haben es Christen auch wirklich manchmal leichter. Denn es gibt dieses schöne Gebet, [...]: ‚Ach es ist kein Sterben, wenn Christen heimwärts gehen. Es ist nur ein Verwandeln vom Glauben in das Sehen.‘ [...] Also das zeigt, ich habe es bis jetzt geglaubt und dann kann der Andere²⁹ es Sehen. Er ist also schon da, wo die Glückseligkeit eigentlich ist. [...] / Wenn man jemandem sagt: [...] Warum schüttelt mich das Leben so? Das man dann einfach sagen kann: Versuch es von der anderen Seite her zu sehen, von der Leichtigkeit“ (Z.337-343).

Weiterhin gleicht Frau König im Gebet ihre eigene Situation an der von anderen Menschen ab, wodurch sie eine Dankbarkeit in sich spürt, für das, was ihr gegeben ist: „*[...], wenn ich dann wirklich so meine Gedanken habe, so über Verschiedenes und auch zu anderen gehe, in ihrem, was die so durchgemacht haben. Dann sage ich mir immer noch: [...]. Es geht mir eigentlich fantastisch*“ (Z.663-665). Zudem fällt der Befragten das bewusste Abschied nehmen leichter sowie Trauer über Situationen verarbeiten zu können: „*Jeder Abschied ist irgendwo ein Abschied mit Traurigkeit. Und da hat mir wieder Anselm Grün sehr geholfen. Der also wirklich Gebete machen kann oder von dem ich Gebete lesen kann, die mir zeigen, du brauchst auch den Abschied. Nimm den Abschied bewusst und sei auch traurig und nimm ihn*“ (Z.810-812).

Der Vollzug des Gebets regt Frau König zur Selbstreflexion an. Sie nutzt das Gebet als einen Einstieg für Demut und hinterfragt sich selbst in ihren Handlungen. Gleichzeitig ermöglicht es, ihre schlechten Seiten zu akzeptieren und mit Fehlern umzugehen:

„Und das ist für mich Demut und das ist für mich einfach mein Glauben. Immer wieder hinhalten und leben. [...] Ich sage ja nicht immer nur: Hach, jetzt denke ich mal darüber nach, was ich jetzt gerade Schlechtes gemacht habe [...]. Ich brauche ja immer erst den Einstieg in irgendeiner Weise, dass ich sage: ‚Vater, mir geht es jetzt gerade gar nicht gut. Ich habe gerade dieses oder dieses Problem und ich will das eigentlich nicht haben.‘ [...] Aber ich muss mich ja damit befassen. Ich muss mich ja verschiedenen Dingen stellen“ (Z.498-506).

Nach diesem ersten Schritt ist die Interviewte in der Lage, in Form der Beichte, Rechenschaft vor Gott abzulegen: „*Ich muss ganz tief in mich selbst hinab und hinein gehen, um meine schlimmsten Seiten zu erkennen. Das ist sehr schwer, aber nur so kann ich diese auch Gott hinhalten*“ (Z.986-

²⁹ Mit der andere ist das sterbende Ich gemeint, das nun die Erkenntnis über das irdische Leben erhält.

988). Auch die situationsspezifische VerhaltensReflexion verbindet Frau König mit der Gelegenheit ein Gebet zu sprechen, um daraus zu lernen, wie sie Situationen meistern kann und um zu vermeiden anderen Unrecht zu tun:

„Oder das ich einfach sage: ‚Hilf mir, ob ich mich jetzt in der Situation richtig verhalten habe oder ob ich mich in der Situation richtig verhalte?‘ Das ist eigentlich so ganz spontan drin und daraus werden manchmal [...] unwahrscheinlich lange Gebete, die aber immer Situationen- oder Personen-bezogen sind oder irgendwo so sind, ja“ (Z.312-316).

Sozialität des Betens

Die Facetten gemeinschaftlichen Betens sind bei Frau König auf die Freizeitgestaltung in Form von gemeinsamen Reisen sowie das Beisammensein während des Gottesdienstes fokussiert:

„Das Orgelspiel, die Gemeinde, die man trifft, wo man sich austauscht. Wo man ja auch tolle Abende schon zusammen erlebt hat oder tolle Gemeinschaft erlebt hat. Oder gerade mit der Kirchgemeinde, wo wir damals in Israel waren [...]. Da ist schon Verbundenheit da. [...], was wir da erlebt haben, das vergisst man nicht [...]“ (Z.112-116).

Diese Gemeinschaft scheint für sie einen hohen Stellenwert einzunehmen, auch über den religiösen Aspekt hinaus. Ihren Beschreibungen nach, lässt sich vermuten, dass es außerdem für sie eine Ressource darstellt. Bedeutsam sind die gemeinsamen Erfahrungen, die sie als Erinnerung mit anderen Menschen teilen kann. Besonders wichtig ist ihr auch die Zusammenkunft am sonntäglichen Gebetstag: *„Und das ist etwas, was mir sehr fehlt. Und also es ist für mich kein Wochenende. Es ist für mich kein Sonnabend oder Sonntag, wenn ich nicht den Gottesdienst besuche“ (Z.104-105).*

Es lässt sich schlussfolgern, dass für Frau König trotz dessen, dass sie erst im mittleren Erwachsenenalter zur katholischen Konfession konvertiert ist, ihre religiösen Überzeugungen sehr stark ausgeprägt sind. Das Gebet übernimmt in ihrem Leben eine wichtige Aufgabe, wie sich mitteilen, Rat holen zu können sowie eigenes Verhalten zu hinterfragen, um sich gleichzeitig auch negativer Seiten bewusst werden zu können. Die Inhalte ihrer Gebete sind auf lebensaltertypische Entwicklungsaufgaben bezogen, wie bspw. die Weitervermittlung ihres Glaubens an ihre Enkelkinder und das Akzeptieren und Annehmen des eigenen Lebens. In der Fürbitte wendet sie sich den Themen des gegenwärtigen Weltgeschehens zu.

5.2 Frau Tina Eschbach

Frau Tina Eschbach stellt die fünfte Interviewpartnerin dar. Sie ist evangelische Christin, befindet sich im mittleren Erwachsenenalter und übt den Beruf der Pfarrerin aus.

Religiosität als Teil der Lebensgeschichte

Im Elternhaus von Frau Eschbach ist der evangelische Glaube eine Familientradition. Die familiäre Weitergabe des Glaubens erfolgte durch die Taufe im Kleinkindalter. Dies stellt für die Interviewte einen selbstverständlichen Akt dar, den sie nicht hinterfragt:

„Ich bin in eine evangelisch-christliche Familie hinein getauft worden. Sozusagen hinein geboren, [...]. Und meine Eltern sind beide evangelisch und haben mich dann taufen lassen. Das war keine Frage. Und damit bin ich sozusagen von klein auf hineingewachsen in den Glauben“ (Z.9-12).

Die primären Bezugspersonen hatten einen wesentlichen Anteil in der religiösen Erziehung der Frau Eschbach: *„Vornehmlich durch meine Mutter ist der Glaube weitergegeben wurden bzw. noch viel eher dann auch hinsichtlich des Gebetes, [...], durch meine Großmutter“ (Z.14-15)*. Auf sekundärer Ebene trugen die pädagogischen Kinder- und Jugendangebote der evangelischen Kirche zur Gebetsentwicklung bei: *„Und dann war sozusagen erste bis sechste Klasse war Christenlehre: Das Programm für Kinder. Und dann gab es nachher den Konfirmandenunterricht [...]. Und dann junge Gemeinde [...]“ (Z.33-35)*. Obwohl der Glaube aufgrund der Eingebundenheit in das religiöse Elternhaus ein fester Bestandteil ihrer Kindheit war, beschreibt sie das Ausmaß der Frömmigkeit ihrer Eltern als gering ausgeprägt. Dies begründet sie damit, dass zu Hause nicht gebetet wurde. Daher ist hervorzuheben, dass die Großmutter einen hauptsächlichen Anteil an der Gebetsvermittlung der Befragten hatte. Eine grundsätzliche Religiosität wurde ihr dennoch von den Eltern vermittelt.

Die Annehmbarkeit der Religiosität im weiteren Verlauf ihres Lebens macht sich durch die Toleranz gegenüber verschiedenen Frömmigkeitsgraden bemerkbar. Ihr Glaube ist so gefestigt, dass sie in der Lage ist, sich unabhängig von eigenen Ansichten mit anderen Gläubigen auseinanderzusetzen und akzeptieren zu können:

„Mit wem komme ich wo zusammen? [...]. Und auch die Frage dessen: Wem kann ich was auch zumuten? Auch in seiner Frömmigkeit. Und auch an manchen Punkten kann ich mich da zurücknehmen und sehe da manches vielleicht auch anders und habe da eine andere Erfahrung und kann aber auch gut andere Gebetspraktiken von anderen Leuten wahrnehmen und stehen lassen“ (Z.466-470).

Weiterhin wird in der Glaubens- und Gebetsgenese von Frau Eschbach der Wunsch nach transgenerationaler Weitergabe ihres Glaubens deutlich. Die Zufriedenheit mit ihrer eigenen Einstellung zeigt sich darin, dass sie bereits als Kind Gebete an Gleichaltrige vermittelt: *„Habe ich*

nachher meiner Schwester sogar noch beigebracht. Die ist jünger, knapp zwei Jahre [...]“ (Z.67-68). Weiterhin zählt die beruflich bedingte Weitervermittlung an Kinder und Jugendliche zu ihrem Aufgabenbereich als Pfarrerin. Diesbezüglich gibt sie zu verstehen, dass die Form der Gebetslehre entscheidend ist. Beten besitzt eine persönliche Komponente und kann daher bei Kindern oft schambesetzt sein:

„Ja, und dann auch vorher einfach auch fragt, was bewegt die Kinder, die Jugendlichen, dass man das auch wirklich mit ins Gebet nimmt und zeigen kann: Das ist nichts, was fremd ist oder so [...], sondern, wo ich auch mit vorkomme. Und dann denke ich manchmal: In der Kürze liegt die Würze! [...] / Wenn man jetzt guckt auf den Berufsalltag. Ich bin ja sozusagen, [...] Vorbeter. Gerade dadurch, dass eben in einer Tradition hier in der Gemeinde nicht so stark gegeben ist, dass Leute sich trauen bei Fürbitten mitzusprechen oder wenn beim Gottesdienst mit tun, doch eher darauf verweisen: [...]! Formulieren Sie mal! Da auch zu gucken, dass das eine [...] Sprache, die nicht zu abgehoben ist, sondern wirklich anknüpfungsfähig“ (Z.506-515).

Das Zitat veranschaulicht, dass der Bezug zum wahren Leben wichtig ist, um Interesse bei jungen Menschen zu wecken. Frau Eschbach betont hinsichtlich ihrer pädagogischen Aufgaben bei der Gebetsvermittlung, dass sie ihrer Vorbildfunktion als Pfarrerin gerecht werden muss.

Die positiv-geprägte Annehmbarkeit der Religiosität ist bei der Interviewten aufgrund dessen erkennbar, dass ihr wenig praktisch-religiöses Elternhaus den Anreiz gab, sich intensiver mit der Ausübung der Gebetspraxis zu beschäftigen:

„Ja, also ich bin keine, die [...] aus [...] einem ganz strengen christlichen Haushalt eben kommt. Und ich habe mir lange Gedanken gemacht, [...]: Wie ist das mit dem Gebet? Wie ist das mit Gott? Mit dem Glauben? Was steckt da wirklich hinter? Mit diesem Hintergrund bin ich auch in das Studium gegangen, um mich auseinander zu setzen. Einmal mit der christlichen Tradition und mit der Theologie“ (Z.236-240).

Entwicklung des Gebetsverhaltens

Die anfängliche Gebetsgenese von Frau Eschbach zeichnet sich zu Beginn durch die Anwendung strukturierter Kindergebete in Reimform aus. Diese spendeten die nötige Sicherheit, um sich an das Beten heranzutrauen und es zu einem Teil ihres alltäglichen Lebens werden zu lassen: *„[...] das erste Gebet, an das ich mich [...] bewusst erinnern kann, hat uns unsere Großmutter beigebracht, [...]: ‚Ich bin klein, mein Herz ist rein. Niemand soll drin wohnen als Jesus allein‘“ (Z.43-45).* In der Christenlehre lernte die Befragte ein schwedisches Gebet, welches zu einem täglichen Ritual wurde: *„Das habe ich ganz lange so als mein Abendgebet-Ritual, weit auch in das Studium hinein, so für mich immer als eine Art Tagesabschluss gehabt“ (Z.59-61).* Außerdem ist die eigene Ermutigung und Neugier ein wichtiger Faktor für den Einstieg in die Gebetspraxis:

„Ich denke manchmal, dass vielleicht die Kraft, die im täglichen Gebet, in der Meditation liegt, [...] von vielen noch entdeckt werden kann. Und es da vielleicht auch Mut braucht gegen alle ersten kritischen Anfragen und Gedanken, an wen man sich denn da nun plötzlich im Gebet wendet. Und wie das dann mit Gott ist und was ich denn glaube und ob ich überhaupt glaube und wie viel ich glaube, dass man sich davon nicht entmutigen lassen sollte“ (Z.543-547).

Im Kindes- und Jugendalter lernte Frau Eschbach vornehmlich anhand der Modellfunktion anderer Personen. Ihre Großmutter vermittelte ihr durch die Erzählung eigener Erfahrungen eine Vorstellung davon, welche Kraft in Gebeten stecken kann:

„Ja und die Großmutter, das ist eben auch was, was ich so mit der verbinde. Die ist als Flüchtling aus I. damals hier her gekommen. Und hat ganz stark eben sozusagen ihren Glauben auch als Halt empfunden. Und auch immer wieder betont, dass das auch das Gebet ihr in dieser schweren Zeit Geländer gewesen ist“ (Z.69-72).

Durch den Anreiz der Religionspädagogin der Christenlehre erweiterte sie ihre Ansichten zum Gebet und orientierte sich an den dort vermittelten Werten:

„Also ich war ja dann in der Christenlehre [...]. Da hatten wir das Thema Gebet auch gehabt. Und die Pfarrerin damals hatte eben auch gefragt: Welche Erfahrungen haben die Kinder damit? Dann habe ich das erzählt, was so meins war. Und die sagte damals zu mir: ‚Ach, hm ist ja schön. Aber ist ja auch ein bisschen schade, wenn nur Jesus allein in deinem Herzen wohnen soll und da gar kein Platz ist für all die anderen Menschen, die dir wichtig sind: [...]‘ Und das war mir sehr einleuchtend“ (Z.53-58).

Die Reifung des Gebets schreitet durch einen kontinuierlichen Übungsprozess voran. Durch die kontinuierliche Wiederholung traditioneller Gebete, wie das schwedische Kindergebet und die visuelle Verdeutlichung dessen Inhalts, kommt es zur Verinnerlichung des Gebets: *„Der Zettel hing erst immer noch so in der Nähe des Bettes. Und dann war das letztendlich inwendig gewesen“ (Z.68-69).* Die Festigung der Gebetspraxis kommt dadurch zum Ausdruck, dass sie *„[...] schon eher ein Mensch [ist], der [...] das Gebet frei formuliert für [sich] selbst in eigenen Worten“ (Z.148-149).* Dies verdeutlicht, dass das Beten für sie einen natürlichen Prozess darstellt, der tief in ihrem Selbst verankert ist. Sie gibt zu verstehen, dass sie weder ein spezielles Gebetsbuch besitzt noch sich an einem bestimmten Theologen orientiert, gelegentlich aber traditionelle Gebete liest. Weiterhin wird die Festigung ihrer Gebetspraxis dadurch deutlich, dass Frau Eschbach im Verlauf ihrer Genese den eigenen Horizont am Beispiel des schwedischen Kindergebets erweitert: *„Und sie hatte ein schwedisches Kindergebet mit. [...] Und das fand ich damals eigentlich nochmal den Horizont weitergenommen als dieses erste Kindergebet [...]. Ja und das war sozusagen ein ganz langer Begleiter“ (Z.59-67).* Ihr Denken hat sich dahingehend verändert, dass *„[...] die Anzahl der Leute, die [sie] im Gebet mit bedenkt, [...], größer geworden*

[ist]“ (Z.286-287). Das Gebet hat einen festen Stellenwert im Leben der Befragten, was durch eine persönliche Komponente zum Vorschein kommt:

„Der Glaube, den gibt es nicht allgemein und auch Gebet gibt es nicht allgemein. Es gibt meine persönlichen Erfahrungen und auch meinen persönlichen Weg dorthin und meine persönliche Ausgestaltung. [...]. Wir können uns treffen in formalen, auch uns aus der Tradition gegebenen, uns verbindenden Gebeten, wie das Vater Unser, was für alle in dem Moment gleich ist, und anderen Traditionsgebeten. Und danach und daneben gibt es aber einen ganzen Reichtum von eigenen Erfahrungen, ja“ (Z.457-462).

Das Zitat verdeutlicht Frau Eschbachs Auffassung davon, dass das Gebet durch die individuelle Sozialisation als Ausdrucksmittel persönlicher Erfahrungen gelten kann. Es zeigt sich, dass es ein hochkomplexer Vorgang ist, der unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt ist. Sie betont, dass traditionelle Gebete eine Basis zum gegenseitigen Austausch darstellen.

Gebetsgestaltung

Frau Eschbach erzählt, dass sie ihre Gebete an Gottes Adresse sendet (Z.80-81). *„Na spannend ist ja, wenn man mit anderen Menschen ins Gespräch kommt [...] und dann sich zeigt, an wen man das Gebet auch wendet. Also ich [...] spreche vornehmlich Gott selbst an“ (Z.449-451).*

Als Lokalität zur Ausübung der Gebetspraxis ist die Kirche für sie ein besonderer Ort. Dort ist sie nicht abgelenkt. Die Atmosphäre hilft ihr dabei sich auf das Gebet einzustimmen:

„Also da könnte man ja schon glatt sagen, da betet eigentlich der Raum für einen mit. Und die Menschen, die sozusagen dieses Gebäude mit ihren eigenen Gebeten durch die Zeiten in Freud und Leid sozusagen gefüllt haben. Das ist sicherlich nochmal auch hilfreicher, weil man durch die Ausgestaltung des Kirchgebäudes fokussierter ist. Ja. Als wenn ich jetzt in meinen eigenen vier Wänden sitze [...] oder in meinem Arbeitszimmer, [...]“ (Z.123-127).

Die Ausführung des Gebets ist bei Frau Eschbach an keine festen Rahmenbedingungen gebunden. Das folgende Zitat veranschaulicht, dass das Beten als voraussetzungsfrei gelten kann: *„Du kannst überall und zu jeder Zeit ein Gebet sprechen, das frei formuliert sein kann“ (Z.530).* Werte-bezogene Voraussetzungen sind der Befragten wichtiger als äußere Bedingungen. Sie erzählt, dass sie in allen Gefühlslagen beten kann. Ruhe, Intimität und Bedächtigkeit helfen ihr den Einstieg zu finden: *„Na, was ist das, Gebet? Das ist eben ganz viel letztendlich. Also das zur Ruhe kommen; [...]. Einfach auch nur Inne zu halten“ (Z.131-132).* Zudem empfiehlt die Befragte, *„[...] dass du dir Zeit nimmst und einen Raum hast, wo du dich auf die Begegnung mit Gott einstellen kannst und auch offen bist für das, was da passiert, auch geduldig“ (Z.531-533).*

Strukturierte Gebetsformen gehören in die christliche Lebensgestaltung der Frau Eschbach ebenso wie das freie Gebet, was in der Gebetsgenese bereits erwähnt wurde: *„Ja, ich lebe meinen Glauben [...] mit dem was mir an ethischer Orientierung der Glaube [...] an die Hand gegeben hat*

durch biblische Geschichten“ (Z.378-380). Traditionelle Gebete zieht die Interviewte aus der Bibel. Dies gehört gleichermaßen zu ihrem kirchlichen Dienst als Pfarrerin. Trotz dessen spricht Frau Eschbach hauptsächlich freie Gebete. Diese dienen dazu Gefühle zum Ausdruck zu bringen, was jedoch kein einfaches Unterfangen darstellt: „[...], weil man sich sozusagen dann damit öffentlich macht, was sein Anliegen ist und vielleicht auch zeigt, was einen gerade so bewegt und berührt und da eher die Furcht vor ist, sich da so dolle zu zeigen“ (Z.480-482).

Die Gebete von Frau Eschbach sind oft an den Gegenstand der Kerze gebunden. Dies ist ein Symbol für Licht in der Welt, so die Interviewte. „[...], eine Kerze anzünden, dass das Zeichen ist für das Gebet und auch das Zeichen des sozusagen, [...], biblisch - Jesus Christus, das Licht der Welt, ist mitten unter uns, wenn wir zur Ruhe kommen“ (Z.504-506).

Außerdem ist die musikalische Gebetsgestaltung ein wichtiger Aspekt. Lieder verhelfen ihrer Ansicht nach zu einer besseren Verständlichkeit der Gebetsinhalte: „Also Gebete sind ja früher auch gesungen worden, damit die Leute es einerseits akustisch verstehen können, wenn sie in großen Reihen da sitzen [...]“ (Z.129-130). Weiterhin unterstreicht das Singen die körperliche Komponente: „Und dann ist Singen immer nochmal, geht tiefer, weil man eben den ganzen Körper mitnimmt“ (Z.136-137) sowie es Struktur bietet: „Naja, man hat sozusagen eine Form auch gegeben, als wenn man jetzt im freien Gebet sich hinsetzt“ (Z.147-148).

Gebetsfunktion

Das Gebet nimmt für Frau Eschbach zunächst die Funktion eines orientierungsgebenden Rituals ein, indem es ihren Alltag strukturiert und „[...], zu [ihrem] täglichen Leben dazu gehört: Als Abendgebet“ (Z.258-259). Christliche Werte geben ihr eine Richtung im Leben, daher wendet sie sich im Gebet mit der Bitte an Gott, ihren Weg zu begleiten:

„Und ich treffe sie [die Entscheidungen] aber in einem Koordinatensystem, [...] wo für mich mein christlicher Glaube dazu gehört und ein Punkt der Orientierung ist. Neben vielen anderen Punkten, die mir Werte und Richtung geben. Das Gebet ist eher [...] die Bitte um Begleitung letztendlich auf diesem Weg“ (Z.360-363).

Fürbitten sind ein wichtiger Faktor der Gebetsfunktion im Leben von Frau Eschbach. In Form von globalen Fürbitten beschäftigt sie sich mit dem gegenwärtigen Weltgeschehen. Dies hat in ihrer Gebetsbiografie seit jeher einen festen Platz: „Also auch dieses Thema Frieden oder Gerechtigkeit oder das Elend in der Welt, [...]. Auch das ist etwas, was ich seit der Jugendzeit irgendwie immer auch mit auf dem Schirm hatte. Und das ist es heute auch“ (Z.293-295).

Die sozial-bezogenen Fürbitten kommen durch ihr Anliegen für Schutz bezüglich ihres näheren, sozialen Umfelds zum Vorschein: „Und die eigene Familie auch, die ich sozusagen bedenke [...]“ (Z.104). Das Gebet ist für sie ein Mittel, um anderen Personen Beistand in schweren Zeiten zu vermitteln: „[...] die Fürbitte, wo ich an Menschen denke, denen ich begegnet bin, von denen ich weiß, die hier einmal in der Gemeinde mir anvertraut sind und Herausforderungen

haben. Sprich, ob das eine Krankheit ist oder persönliche, familiäre Probleme“ (Z.101-104). Auch versucht sie belasteten Menschen aus ihrer Gemeinde Kraft zu spenden:

„[...] wenn ich Anrufe unterwegs bekomme oder eben am Schreibtisch, wo mich der Bestatter anruft und mir sagt, dass jetzt eine Beerdigung ansteht. Dass ich da manchmal eine Kerze anzünde und ein Gebet spreche für denjenigen, der verstorben ist. [...] an die Familie denke und Gott anbefühle und denen Kraft wünsche für die bevorstehende Zeit, ja“ (Z.112-116).

Die Fürbitten, die sich auf das nähere Umfeld der Interviewten beziehen, helfen ihr, einen Weg bei Auseinandersetzungen und Uneinigkeiten, die ihr Leben tangieren, zu finden:

„[...] wenn es da Stress gab in der Schule oder irgendwelche Konflikte, wo ich mit dabei war, reingezogen worden bin oder die ich am Rande mitbekommen habe, dass ich das abends im Gebet mit aufgenommen habe. [...] und da gebeten habe, dass die Leute doch irgendwie miteinander klar kommen und zur Vernunft kommen“ (Z.288-292).

Die Ich-bezogenen Fürbitten der Interviewten verdeutlichen, dass das Wissen, sich in schwierigen Situationen Gott anvertrauen zu können, ihr hilft, ruhiger zu werden und ihr somit die nötige Kraft gegeben ist, die sie sich gewünscht hat. Dadurch wird erkennbar, dass das Gebet für Frau Eschbach gewissermaßen eine Hilfe zur Selbsthilfe ist:

„[...] wenn ich die Prüfung habe oder so, der liebe Herr wird es nicht machen, dass ich die und die Note habe, wenn ich mich nicht selber auf den Hosenboden setze und lerne. Aber - dafür zu bitten, dass man ruhig wird und sich gut konzentrieren kann und gelassener in den Tag geht, der vor einem steht, das ist etwas, was ich dann mit in das Gebet nehme. Und gleichzeitig natürlich weißt du, welche Möglichkeiten ich selber dafür habe, [...]“ (Z.366-371).

Der Ausdruck von Dank und Wertschätzung hat für die Studententeilnehmerin besonders beim Tagesausklang, bei dem sie sich auf ihr rituelles Abendgebet vorbereitet, einen hohen Stellenwert: *„[...] der Dank, zu sagen: Okay, ich habe den Tag gemeistert mit all dem, was auch schwierig war irgendwie. Bin auch dankbar und froh, dass ich, wenn ich viel unterwegs bin, wieder Heile irgendwie auch gelandet bin“ (Z.99-101).*

Die positive Beeinflussung der Lebensqualität drückt sich bei Frau Eschbach durch eine tiefe Erleichterung aus, Gott etwas von der eigenen Verantwortung abgeben zu können: *„Es ist, [...], schon in vielen Fällen ein Stück Erleichterung hinsichtlich dessen, dass man das, was einen bewegt, man teilt. Und auch aus der Hand geben kann“ (Z.262-264).* Der Aspekt Ruhe finden und im Alltagsgeschehen inne halten zu können, verhilft der Befragten vom stressigen Alltag Abstand nehmen und sich auf das Wesentliche konzentrieren zu können: *„Sozusagen im Getriebe inne zu halten. Und klar kann ich das dann auch formal sagen: Na gut, das ist eben jetzt nochmal eine Fokussierung, was ist jetzt eigentlich das Thema oder die Aufgabe oder aber die Reflexion über eine Problematik?“ (Z.271-273).*

Eine wichtige Facette der Gebetsfunktion ist die Bewältigung. Frau Eschbach sucht Zuflucht in „[...] Situationen, wo sie selbst enttäuscht w[urde] oder verletzt w[urde], das mit aufgenommen ha[t] in das Gebet. Krisensituationen, wo [sie] mit sich und der Umwelt nicht zufrieden ist“ (Z.311-312). Das Gebet übernimmt für sie auch die Aufgabe der Verlust- und Trauerbewältigung, mit der sie beruflich unweigerlich konfrontiert ist: „Das ist tatsächlich so, wenn ich zu Beerdigungsgesprächen gehe, dass ich dann als Abschluss auch ein Gebet spreche mit den Menschen dort vor Ort, mit den Leuten, Angehörigen“ (Z.154-156). Das Vertrauen in die Kraft des Betens dient ihr als Ressource, wenn Zweifel auftreten. In Auseinandersetzung mit den Zweifeln, entsteht ihrem Erachten nach ein gutes Fundament, auf dem der Glaube aufbaut.

Das Gebet nimmt außerdem die Form einer seelsorgerischen Funktion an: „Das ist zum einen eine Bestätigung dessen, was ich auch persönlich selber erlebe, dass das Gebet seelsorglich etwas ganz Wichtiges ist. Und dass wir Menschen auf Rituale angewiesen sind. Dass das Gebet selbst im Christentum ein gutes und ja erfahrungsgesättigtes Ritual ist, was trägt“ (Z.169-171).

Die Anregung zur Selbstreflexion ist ein wichtiger Aspekt der funktionalen Komponente des Betens. Es dient ihr als Einstieg zur Demut: „[...] solche Situationen, wo ich [...] mir habe etwas zu Schulden kommen lassen im Miteinander, dass ich mir das abends auch vor Gott bewusst mache. Und mit der Bitte, dass [...] ich das klären kann letztendlich. [...] da gibt einem Gebet vielleicht auch nochmal das sich offenbaren, sich offensichtlich zu machen [...]“ (Z.383-387). Frau Eschbach berichtet, dass sie das Gebet nutzt, um Gott intensiv gegenüberzutreten und sich selbst in ihrem Handeln zu hinterfragen, sich bewusst zu machen, wozu sie selbst fähig sein kann. Sie hofft sich auch in Zukunft immer an Gott wenden zu können. Außerdem nutzt sie das Gebet, um Rechenschaft für ihre Taten abzulegen: „[...] Situationen, wo ich denke, da bin ich Leuten ungerecht gegenüber gewesen. Also wenn man so will, diesen Beichtcharakter, den das Gebet auch für mich hat. Da wo ich selber irgendwie etwas falsch gemacht habe und da auch einerseits um Kraft bitte, also das zu klären. Also klar Vergebung“ (Z.304-307). Die Selbstreflexion im Gebet gibt der Befragten den Anreiz, ihr Verhalten zu ändern: „Aber wenn sich mein Leben dadurch nicht ändert oder ich danach nicht Konsequenz für mein Handeln ziehe, dann ist das relativ wenig wert. Also dementsprechend auch im Gebet sozusagen nach einem Weg geguckt habe für mich, [...] wenn ich die Leute wiedertreffe, wie ich mich dann verhalte“ (Z.307-310). Die Reflexion im Gebet hilft der Interviewten sich mit ihren Zweifeln auseinanderzusetzen. Sie akzeptiert diese als natürlichen Bestandteil ihrer Religiosität:

„Wie ist das eigentlich, wenn ich da bete und gleichzeitig auf der einen Schulterseite derjenige sitzt, der sagt: Naja, das ist hier alles, [...], ein Monolog. Und wer ist denn Gott? Oder wer hört dich denn hier? Und was soll das dann? Gebet ist nur für Schwächlinge. Und also diese beiden Erfahrungen. Einerseits zu merken, dass es trägt und andererseits aber das auch kritisch zu hinterfragen. [...]. Und ich denke beides gehört dazu“ (Z.174-180).

Durch die Hinterfragung des eigenen Selbst kann Frau Eschbach ihre Gedanken ordnen und sich auf das Wesentliche konzentrieren: *„Es hilft mir manchmal Dinge klarer auch zu sehen, zu sortieren auch“* (Z.269-270). Weiterhin hat es für sie einen lebensdokumentarischen Charakter:

„Und da kann man sagen, ist das Gebet vielleicht durch meinen Glauben und durch mein Unterwegssein in dieser Tradition, ist sozusagen ein Mosaikstein dabei. Andere würden Tagebuch schreiben. [...]. Und selbst das ist auch was, also Tagebuch habe ich auch geschrieben. Und da gibt es aber auch Gebetsabschnitte sozusagen, wo ich praktisch aus dem Zweier-Gespräch mich sozusagen direkt an Gott wende“ (Z.392-397).

Sozialität des Betens

Eine wichtige Facette des gemeinschaftlichen Gebets ist bei Frau Eschbach vorrangig die Nächstenliebe: *„Nochmal den Horizont weiter zu machen, indem ich über meinen eigenen Tellerrand hinaus auch an andere Menschen denke“* (Z.132-133). Die Stärkung des gemeinsamen Gebets drückt sich in diesem Fall durch das Sprechen von Segensgebeten, unabhängig von einem festen göttlichen Glauben, aus:

„Und wo ich oder auch bei Besuchen [...], mit Handauflegung Segen zu spreche, wo die Leute vielleicht am Anfang ein bisschen irritiert sind. Und wo ich aber merke, dass das denen gut tut oder sie eben mir das selber auch im Nachhinein sagen, dass es Ihnen gut tut sich nochmal in einen größeren Horizont zwischen Himmel und Erde gesetzt zu fühlen“ (Z.158-162).

Der Austausch mit anderen wirkt inspirierend für den eigenen Glauben: *„Und das Ding wäre eigentlich eher, das miteinander ins Gespräch zu bringen als Bereicherung, als Kollektiv bzw. als Möglichkeit [...]: Mensch nicht, also es geht nicht darum, dass das richtig und das falsch ist [...]“* (Z.462-464). Zudem schafft das gemeinschaftliche Gebet eine Identifikation mit der Gruppe:

„[...] ganz feste auch Gebetskreise haben, auch über das Telefon verbunden sind und regelmäßig beten. Für die Dörfer hier und aber auch für meine Arbeit hier als Pfarrerin und ja das ist mir erstmal von meiner eigenen Tradition etwas Fremdes. Und andererseits ist es aber auch etwas, was zeigt die seelsorgliche Funktion von Gebet, denn ich weiß durch andere Menschen, wir sind miteinander im Gebet verbunden“ (Z.428-432).

In Folge der Einzelfalldarstellung der Frau Eschbach kann zusammengefasst werden, dass das Gebet im Leben der Befragten ein unverzichtbarer Bestandteil ihres beruflichen und privaten Alltags ist. Den Hauptanteil ihrer Gebete formuliert sie frei, mit eigenen Worten. Vordergründige Inhalte sind berufliche Aufgaben und Herausforderungen, wie die Vorbereitung auf Kasualgespräche³⁰, die Vermittlung der Gebetspraxis an Kinder und Jugendliche sowie das

³⁰ Theologen führen Kasualgespräche aufgrund von biografischen Ereignissen, Wendepunkten oder Krisen eines Gemeindegliedes. Dabei können Probleme und Konflikte thematisiert werden. Dies tritt besonders bei Trauergesprächen auf, bei denen Gefühlsambivalenzen im Verhältnis zu dem Verstorbenen reflektiert werden.

Vorbeten in der Gemeinde. Bezugnehmend auf die von ihr getroffenen Aussagen, ist die für ihr Lebensalter typische Aufgabe, ihre berufliche Karriere. Frau Eschbach besitzt eine tolerante und liberale Einstellung im Hinblick auf ihre Gebetspraxis.

5.3 Frau Zola Guambo

Frau Zola Guambo erklärte sich für die Befragung als 21. Studienteilnehmerin bereit. Mit der Durchführung dieses Interviews war die Datenerhebungsphase beendet. Die Interviewte befindet sich im mittleren Erwachsenenalter, ist gebürtige Afrikanerin und gehört dem Islam an. Seit mehreren Jahren lebt sie in Deutschland.

Religiosität als Teil der Lebensgeschichte

In der Familie von Frau Guambo ist der Glaube an Gott eine bedeutende Tradition. Gemäß den islamischen Religionsgesetzen ist ihr die Religiosität in Form der familiären Weitergabe vererbt worden: *„Meine beiden Eltern sind auch Muslime. Es ist so: Alle Muslim, wenn die beiden Eltern Muslime sind. Wenn das Kind geboren - automatisch Muslim“ (Z.16-17)*. Durch die religiöse Erziehung der Eltern erlangte sie ein grundsätzliches Vertrauen in Gott. Sie gibt zu verstehen, dass ihr durch das häusliche Umfeld in Afrika eine tolerante Lebensweise vermittelt wurde, in der das Gebet dennoch einen beträchtlichen Stellenwert einnimmt: *„Wir konnten alles tragen [Kleidung], auch was wir wollen. Wir sind zur Disco. Wenn wir zurück gekommen sind, aber bevor du ins Bett gehst, musst du beten [Anweisung des Vaters]“ (Z.107-108)*. Auch der arabische Religionsunterricht trug auf sekundärer Ebene zur religiösen Entwicklung bei: *„Ich habe bisschen arabisch gelernt zum Schreiben und auch zum Reden, aber ich habe viel vergessen, weil damals war ich sechs, sieben Jahre so alt. Dann habe ich das bis acht, neun gelernt [...]“ (Z.76-78)*.

Die Annehmbarkeit der vererbten Religiosität drückt sich bei Frau Guambo dadurch aus, dass sie ihren Glauben tief in ihrem Herzen trägt, unabhängig davon, was andere Personen denken: *„Hier (deutet auf ihre Brust) ist es wichtig, dass du weißt, was du lebst. [...]! Du musst das nicht zu allen Leuten zeigen: [...]! Und die meisten Leute, die das zeigen: Ah, ah (schüttelt den Kopf). Du kannst das erleben für dich selber und dann ist gut“ (Z.100-103)*. Gegenüber anderen Religionen ist die Interviewte aufgeschlossen: *„Ich habe auch viele Freunde, die du weißt, die sind auch katholisch. Wir verstehen uns sehr gut. Wenn ihre Feier, z. B. Weihnachten ist, [...], die laden mich ein. Wenn unsere Muslime feiern, die kommen auch zu uns“ (Z.885-887)*.

Als Muslimin sieht sie es als ihre Pflicht an, ihrem Sohn Jacob die traditionelle Gebetspraxis zu vermitteln, um die Familientradition aufrecht zu erhalten: *„Das ist aber als Mutter, du musst ihm das lernen. Das ist seine Religion, da soll er das machen“ (Z.144-145)*. Die Schwierigkeit besteht darin, dass einerseits auf ihren Sohn die Einflüsse der deutschen, christlich-geprägten

können. Das Führen von Casualgesprächen gehört zur seelsorgerlichen Beratung eines Theologen in seiner Gemeinde (Rössler, 1994, S.239).

Gesellschaft einwirken, andererseits führt die fehlende Eingebundenheit in die Heimatkultur dazu, dass sein Interesse an der islamischen Gebetspraxis gemindert wird:

„Er geht dort hin [in einen Kinderclub] und einmal die haben dort irgendwie mit katholisch und alles so gebetet. [...] Der kommt nach Hause: ‚Mama, weißt du, was wir gemacht haben?‘ Ich sage: ‚Was hast du gemacht?‘ Jacob: ‚Mama, wir haben über Jesus so gelesen in einem Buch.‘ Ich sage: ‚Was habe ich dir gesagt? Du sollst nicht kritisieren, aber wenn die das sagen; Du sagst: Nein, meine Mama hat gesagt, ich bin Muslim. Ich brauche das nicht lernen.‘ Deswegen in der Schule macht er keine Religion. Er macht Ethik, weißt du?“ (Z.441-447).

Entwicklung des Gebetsverhaltens

Frau Guambo hat sich während des Interviews wenig umfassend über ihre anfängliche Gebetsgenese geäußert. Mit dem Eintritt in das Schulalter erhielt sie arabischen Religionsunterricht, wie die Befragte im Gespräch mitteilte. Die Praxis des Betens ist in den islamisch-geprägten Ländern stark in der Gesellschaft integriert und wird demzufolge als natürlicher Bestandteil des Alltags wahrgenommen: *„Ganz normal, weil man ist doch gewöhnt von klein an“ (Z.800)*. Dieser Aspekt kann eine Erklärung dafür sein, dass die Befragte ihre religiöse Lernphase aus retrospektiver Sicht nicht hinterfragt.

Die Interviewte lernte modellhaft durch die Anleitung ihrer Eltern. In ihren Ausführungen bezieht sie sich hauptsächlich auf ihren Vater:

„Acht, neun habe ich angefangen. Mit sechs schon, aber mal ich bete und mal habe ich nicht. Aber danach war das ein bisschen strenger. Dann hat mein Papa gesagt: Jetzt wo du erwachsen, jetzt merkst du. Bis fünf Jahre kannst du das Kind lassen, aber wenn es anfängt richtig zu merken, dann musst du ihm beibringen, wenn es von sich alleine das nicht macht“ (Z.141-144).

Außerdem berichtet sie vom Lernprozess durch den Religionspädagogen: *„Wir haben auch so Schule, Religionsunterricht auch. Und dann gab es einen Mann, der in der Woche ein Mal zu uns kam und unterrichtete mich auch diesen Koran, damit ich weiß, wie ich beten muss [...]“ (Z.84-86)*.

Hinsichtlich der Reifung des Gebets lassen sich nur wenige Textstellen finden, die diese Subkategorie zum deutlich zum Ausdruck bringen. Die Gründe könnten darin liegen, dass das Gebet im Islam ein routinierter Ablauf ist, der eine unveränderliche Reihenfolge besitzt. Dieser stark ritualisierte Vorgang verläuft unabhängig vom Alter für alle gleich: *„Das ist alles gleich. Also Hauptsache du hast deine Dings [Absolution – rituelle Waschung] gemacht, bevor du anfängst zu beten, was du machst mit den Händen waschen und alles [...], weil in dem Moment du bist nur in Kontakt mit Gott“ (Z.224-226)*. Die Festigung der Gebetspraxis liegt darin begründet, dass der Grad des bewussten Betens im Erwachsenenalter nach Aussagen der Befragten zunimmt: *„Natürlich als Kind du weißt noch nicht, deine Eltern sagen die Worte, aber wenn du Erwachsene, dann hast du die Bücher gelesen und und und“ (Z.805-806)*.

Gebetsgestaltung

Adressat der Gebete von Frau Guambo ist Allah, die Gottesbezeichnung im Islam. Sie redet ihn mit folgendem Namenszusatz, in Form einer arabischen Gebetsformel, an: *„Du musst sagen: Bismillahirrahmanirrahim³¹ [arab. Im Namen des Gottes, des Allerbarmers, des Barmherzigen³²] [...]. Das ist Name von Gott - Bismillahirrahmanirrahim. [...] Das ist, was du sagen musst, bevor du anfängst mit Beten. [...] Das ist alles von Koran – Arabisch“ (Z.256-263).*

Bezüglich der Lokalität des Betens spricht sich die Interviewte für ihre Wohnung aus. Sie ist der Ansicht, dass Gott sie überall sehen kann, weiß, was sie tut und sie ihm unabhängig vom Ort immer nahe sein kann:

„Das Wichtigste ist, dass du ein sauberes Herz hast. [...]. Du musst nicht wie die meisten Leute in die Moschee. [...] manchmal du siehst einen Menschen, der geht in eine Moschee beten und sagt: Ich glaube an Gott! Ich tu keinem Menschen was! Und dann: Mhm, sind die anders! Dann sage ich: Was nützt es mir, wenn ich das mache? [...] Du kannst die Menschen betrügen, aber Gott sieht dich überall, [...]. Du kannst ihn nicht betrügen oder irgendetwas“ (Z.336-342).

Zu den Rahmenbedingungen des Gebets äußert sich Frau Guambo umfassend. Die Himmelsrichtung bei der Platzierung des eigenen Körpers während des Gebetsvorgangs ist für die Befragte entscheidend. Sie betet in Richtung Osten. Dies symbolisiert die aufgehende Sonne und Wiedergeburt. Zudem zeigt es die Richtung an, in der die heilige Stadt des Propheten Mohammeds liegt (s. 1.2.3 der Islam). Das folgende Zitat soll diese Aussagen veranschaulichen: *„Aber musst du immer dann dich orientieren genau da, wo die Sonne kommt, dass du da betest Richtung Mekka“ (Z.323-324).*

Bevor das rituelle Gebet begonnen werden kann führt Frau Guambo, die für ihre Religion üblichen Waschrutuale, die sog. Absolution, durch. Diese dient gemäß ihren Erläuterungen dazu, den Körper für die Zwiesprache mit Gott von Unreinheiten zu befreien: *„Du wäschst die Hände drei Mal. Wäschst du den Mund drei Mal. Die Nase drei Mal. Das Gesicht hier drei Mal, [...]. Kopf drei Mal. Die Ohren, Füße rechts (Zeigt immer auf das jeweilige Körperteil). Fängst du immer bei der rechten Seite an, [...]“ (Z.267-269).* Das regelmäßige Gebet gehört im Islam zu den fünf Grundsäulen des Glaubens (s. 1.2.3 Islam). *„[...] Fünf Mal am Tage [...]“ (Z.21)* zu beten, ist für Frau Guambo eine Pflicht. Daher ist es ihr wichtig versäumte Gebete nachzuholen: *„Aber wenn z. B. mal arbeiten, dass du nicht zu Hause bist, kannst du immer nachholen, weil dann Gott versteht schon in dem Moment, dass du bist bei der Arbeit“ (Z.280-282).* Das Gebet stellt einen intimen Moment dar, in dem sie alleine sein möchte und Ruhe braucht, um sich konzentrieren zu können: *„Weißt du, du darfst dich nicht ablenken oder Störung. Das muss still und Ruhe und*

³¹ lautsprachlich wie folgt vereinfacht: Bismi-lahi-rachmani-raahiem

³² Eröffnungssatz jeder Sure im Koran

einfach nur mit Gott“ (Z.226-227). Zudem erklärt die Interviewte, dass Geduld ein Grundstein des Betens ist, wodurch Gott ihrer Ansicht nach den Gläubigen einer Prüfung unterzieht:

„[...] manchmal du wünschst dir etwas, wenn du betest. Du denkst sogar, Gott hat dich vergessen. [...]! Dein Tag wird kommen, man muss nur geduldig sein und warten. [...] Ein richtiger Glauben muss Geduld haben. Und nicht alles: Oh, ich wünsche mir das, das. Das muss sofort sein - Das geht nicht so! [...] Das ist mir auch passiert manchmal. Ich wünsche mir etwas und der Wunsch kommt nicht in der richtigen Zeit. Aber ich merke, manchmal ich bin in einer schwierigen Situation, [...], wo ich sage: Gott hat mich gerettet“ (Z.733-740).

Frau Guambo orientiert sich hinsichtlich der Gebetsformen sowohl an strukturierten als auch an Gebeten in freier Form. Beim traditionellen, islamischen Gebet werden Suren aus dem Koran wiedergegeben. Bevor die Rezitation beginnen kann, müssen Gebetsformeln gesprochen werden. Dies macht den verpflichtenden Teil aus, an den sich der freiwillige anschließt:

„Solche Sätze, die du sagst, [...]: Qul huwa-llahu ahad³³ [arab. Er ist Allah, der eine Allah]. Und dann sagst du: Chulasou billahi mina³⁴ [arab. Zufluchtnahme bei Gott]. [...] Wenn du fertig bist: A salam aleikum [arab. Friede sei mit euch]. Und dann betest du zu deinem Gott, was du dir wünschst [...]“ (Z.490-493).

Freie Gebete kommen bei Frau Guambo vordergründig in Form von Wünschen zum Ausdruck: *„Genau, dann wünschst du dir, was du möchtest von Gott. [...]. Diese Wahl hast du, zu beten, nachdem du fertig bist, dass du dir wünschst, was du möchtest“ (Z.511-512).*

In ihrer religiösen Tradition spielen Kleidervorschriften eine Rolle, die es einer Frau empfehlen ihren Kopf zu bedecken: *„[...] du kannst nach dem Wünschen dein Buch nehmen und sitzen, aber dann alles mit Kopftuch, weil wenn du im Gespräch mit Gott, das muss alles zugedeckt sein“ (Z.528-529).*

Gebetsfunktion

Für Frau Guambo ist das Gebet ein orientierungsgebendes Ritual. Es strukturiert ihren alltäglichen Ablauf: *„Weil z. B. morgens du musst zwei Rakat [arab. Bittgebet, Verneigung vor Gott], [...]. Um 14 Uhr vier [Rakat], um 17 Uhr vier [Rakat], um 19 Uhr drei [Rakat] und um 20 Uhr vier [Rakat]“ (Z.469-470).* Beten gibt ihr Stabilität und Sicherheit, was dadurch deutlich wird, dass es ihr nicht gut geht, wenn sie an einem Tag nicht die vorgeschriebenen Zeiten einhält: *„Und nach dem Beten, fühle ich mich erleichtert. Wenn ich nicht bete, dann habe ich [...] nicht etwas gemacht, was ich machen sollte. Und das stört, dann habe ich innerlich Unruhe“ (Z.179-181).*

³³ lautsprachlich etwa wie folgt vereinfacht: Kulu-Alau-Achadu

³⁴ lautsprachlich etwa wie folgt vereinfacht: Tschulassu-bilaahie-minaa

Weiterhin besitzt die Fürbitte für die Befragte eine essentielle Funktion. Globale Fürbitten erstrecken sich bei ihr auf die Schutzeerbittung aller Menschen auf der Welt sowie für den globalen Frieden. Was sie für sich als gut empfindet, das wünscht sie auch anderen:

„Dass Gott einfach alle Menschen schützt, dass die Leute in Ruhe leben. Frieden, kein Krieg oder irgendetwas Schlechtes. Wenn ich etwas bete, dann bete ich auch für alle Leute, weil sollte man auch als Muslim. Wenn du [...] etwas Gutes für dich wünschst, dann solltest du auch für andere Leute wünschen, weil die sind auch genauso Menschen wie du“ (Z.692-696).

Die sozial-bezogenen Fürbitten sind auf ihre Familie fokussiert: *„Schütze mein Kind, meine Familie“ (Z.691)*. Die Ich-bezogenen Fürbitten richtet sie auf den Schutz vor Verleumdung aus:

„[...] jedes Mal, wenn ich bete, ich sage, dass Gott mich schützt gegen Augen und gegen Sprechen [Verleumdung]. Weil bei uns ist es so als Muslim, man sagt, wenn du etwas machst, du musst das nicht zu allen Leuten zeigen. [...], weil da sind Leute, die du weißt, wenn ihre Augen etwas sehen oder wenn sie etwas reden, ist es kaputt“ (Z.663-666).

Dieses Zitat verdeutlicht, dass Frau Guambo Angst hat vor negativen Folgen, die durch andere Personen in ihrem Leben entstehen könnten. Diese kompensiert sie im Gebet.

Die positive Beeinflussung der Lebensqualität wird bei Frau Guambo dadurch erkennbar, dass sie bei regelmäßigem Beten eine Erleichterung fühlt und dies ein subjektives Kraftempfinden in ihr freisetzt: *„[...] wenn ich bete, wenn ich regelmäßig bete: Mein Körper ist erleichtert. Ich fühle mich richtig fit. Ich kann alles machen, was ich möchte“ (Z.769-770)*. Frau Guambos Wohlbefinden hängt unmittelbar mit der Ausführung des Gebets zusammen. Wenn sie betet, so sagt sie, fühlt sie sich besser. Geht sie jedoch abends ins Bett ohne zu beten, so berichtet sie von Ängsten und Ruhelosigkeit. *„[...] Dann habe ich innerlich Unruhe. Es stört mich, [...]“ (Z.180-181)*. Daher holt sie am nächsten Tag die versäumten Gebete nach, wodurch der im Islam verpflichtende Charakter des Gebetsvorgangs unterstrichen wird.

Weiterhin besitzt das Gebet für die Befragte einen bewältigenden Charakter. Sie sucht vertrauensvoll Zuflucht bei Allah und ist von seiner Hilfe für ihr Anliegen überzeugt: *„[...] wenn ich bete, wenn ich Probleme habe, wenn ich frage den lieben Gott um Hilfe, er ist immer für mich da. Und das glaube ich“ (Z.176-177)*. Über ihre Glaubensüberzeugungen hinaus, besitzt sie einen religiösen Optimismus: *„[...] manchmal ich bin in einer schwierigen Situation, die du weißt, ich sage: Gott hat mich gerettet. [...]. Das ist wirklich so“ (Z.739-740)*.

Die Anregung zur Selbstreflexion wird bei Frau Guambo dadurch ersichtlich, dass sie situationsspezifisch ihr Verhalten hinterfragt:

„[...] wo ich z. B. meinen Freund, mit dem ich in Afrika zusammen war. Wir wollten heiraten. Aber es ist so gewesen, damals ich musste erstmal die Schule fertig machen. Und mein Papa hat gesagt: ‚Du bist noch jung, da musst du erstmal lernen.‘ Und dann die haben gewartet seine Familie. Und dann irgendwann - seine Mutter hat gesagt: ‚Ach, na dann doch nicht mehr!‘ Ich

war sehr, sehr enttäuscht. Ich war sogar ein bisschen sauer auf Gott. Da habe ich zu meiner Mama gesagt: Das ist alles seine Schuld. Was habe ich getan? Jedes Mal ich bete, ich habe keinem Menschen etwas Böses getan“ (Z.727-733).

Die Befragte sucht eine Ursache für ihr Unglück zunächst bei Gott. Im weiteren Verlauf hinterfragt sie sich selbst und sucht nach eigenen Fehlern, die zu dieser Situation beigetragen haben könnten. Dies gestaltet sich in Form eines klassischen Ursache-Wirkungs-Denken, was als Karma bezeichnet wird. Dies ist der Glaube daran, dass jede Handlung Auswirkungen auf zukünftige Gegebenheiten des eigenen Lebens hat (Kornfield & Goldstein, 2006, S.18).

Sozialität des Betens

Die Facetten des gemeinschaftlichen Gebets beschreibt die Interviewte durch die Praktizierung einer Tätigkeit, die sie als Opfergabe bezeichnet. Im eigentlichen Sinne handelt es sich wiederholt um den Glauben an Karma in Form eines gegenseitigen Geben und Nehmen. Dadurch, dass sie Gutes für andere tut, erhofft sie sich positive Auswirkungen für sich selbst:

„Zum Beispiel, du kaufst Zucker oder du kochst Milch oder Reis [...]. Zum Beispiel in Afrika meine Mama hat das immer gemacht, [...] wenn du etwas Komisches träumst, [...]. Das ist wie eine Sacrifice [engl. Opfergabe]. Du rufst die Leute, die essen und danach sie beten für dich. Das ist auch sehr gut. Oder du kochst irgendwelches Essen, rufst du die Kinder auf der Straße oder irgendwie und dann die essen und sie beten für dich“ (Z.533-536).

Weiterhin kommt der Gemeinschaftscharakter durch die Nächstenliebe zum Vorschein, indem die Betende das, was sie sich selbst wünscht, auch für andere Menschen erbittet. Sie erklärt ihre Pflicht zum gegenseitigen Helfen: *„Ein sauberes Herz haben. Keinem Menschen etwas Böses wünschen oder irgendetwas. Wenn du jemandem helfen kannst in der Situation, wo sie Hilfe brauchen, wenn du das kannst. Als Muslim musst du das machen“ (Z.543-545).* Das gemeinschaftliche Gebet stärkt die Gemeinschaft, wie das folgende Zitat zum Ausdruck bringt:

„Ist sehr wichtig in der Gemeinschaft zu beten, weil da ist der Communion [engl. Verbundenheit, Gemeinschaft]. Die Union [engl. Verbindung, hier: Einheit, Gemeinschaft] und man sagt Union macht stark. [...] Da sind mehrere Leute. Jeder betet. Das wird stark. Gott sieht: Aha, da sind Leute, die sind bereit, die beten und und und“ (Z.610-613).

Die Rangordnung der Geschlechter in der islamischen Kultur wird anhand der Positionierung in der Moschee deutlich: *„Die Männer nach vorne und die Frauen nach hinten und dann wird gebetet“ (200-201).* Auch die Stimmlage ist ein Indikator für die Rangordnung: *„Die Männer natürlich reden so ein bisschen lauter, aber als Frau leise“ (Z.479).* Weiterhin äußert die Interviewte sich zur Stellung der Frau in den islamisch geprägten Ländern. Diese sind laut Aussagen der Frau Guambo gegenüber Männern eher benachteiligt: *„Die Männer so im Islam haben ein bisschen mehr Power [engl. Kraft, hier: Macht] als die Frauen“ (Z.957-958).* In diesem

Zusammenhang drückt sie Unverständnis darüber aus, dass die Männer nach islamischen Religionsgesetzen bis zu vier Frauen ehelichen dürfen und den Frauen dies untersagt ist.

In der Religion von Frau Guambo ist das gemeinschaftliche Beten an feierlichen Gebetstagen ein fester Bestandteil der religiösen Kultur: *„Ja und jeden Tag auch zu Hause, aber Freitag müssen die Männer besonders. Aber als Frau, wenn du möchtest, kannst du gehen oder zu Hause. [...] Das ist ein besonderer Tag, dieser Freitag, wo die hingehen und beten“ (Z.205-207).*

Aufgrund der eben dargestellten Inhaltsanalyse, lässt sich bilanzieren, dass Frau Guambo als Muslimin den Vollzug der Gebetspraxis als ihre Pflicht vor Gott empfindet. Damit gehen Rahmenbedingungen, die als Voraussetzung für die Ausführung des Gebets gelten können, einher. Dennoch gibt sie zu verstehen, dass sie, für islamische Verhältnisse, eine durch ihre Eltern vermittelte tolerante Einstellung zur Religion besitzt. Das Beten gehört für sie selbstverständlich zum Alltag dazu. Frau Guambo ist in ihren Gebeten sehr darauf bedacht auch anderen Menschen positive Dinge zu wünschen. Wichtig ist ihr die familiäre Tradition der Gebetspraxis an ihren Sohn zu weiterzugeben. Durch die fehlende Eingebundenheit in die Heimatkultur wird ihr das jedoch erschwert.

5.4 Herr Thomas Sengner

Als zehnter Interviewpartner stellte sich Herr Sengner zur Verfügung. Er befindet sich im mittleren Erwachsenenalter und gehört als gottgeweihter Mönch Hare-Krischnas der Gaudiya-Vaishnava-Tradition an, die dem Hinduismus zuzurechnen ist. Er ist Mitglied in der ISKCON, die auf die monotheistische, vishnuitische Bhakti-Tradition zurückgeht (1.2.4 *Der Hinduismus*).

Religiosität als Teil der Lebensgeschichte

Herr Sengner ist *„[...] erst nach der Schulzeit so durch [s]ein Interesse an verschiedenen Philosophien, Religionen und Lebenseinstellungen, [...] zu den fernöstlichen Traditionen gekommen [...]“ (Z.33-35).* Er ist aus Eigeninitiative im frühen Erwachsenenalter zum Hare-Krischna-Kult der Gaudiya-Vaishnava-Tradition konvertiert: *„Aus freien Stücken. Das war einfach so. Das kam einfach aus dieser emotionalen Bedrücktheit“ (Z.95).* Die Belastungen, die mit der von ihm beschriebenen gedrückten Stimmung einhergehen könnten, führte der Befragte nicht weiter aus. Weiterhin war die säkularisierte Gesellschaft in den neuen Bundesländern Deutschlands ein Anreiz für Herrn Sengner sich mit religiösen Themen zu beschäftigen. Herr Sengner beschreibt, dass in seinem Elternhaus der Kontakt zur religiösen Gemeinde zu Zeiten der ehemaligen DDR unterdrückt bis gar nicht vorhanden war: *„Weil wir in unserer Gesellschaft nicht viel mit dem Thema beschäftigt werden oder nicht viel damit konfrontiert werden. [...]. Und deswegen ist zumeist das Thema einfach nicht da und nicht relevant“ (Z.427-430).*

Der Interviewte konnte seine erworbene Religiosität im weiteren Verlauf gut annehmen. Sie ist zu einem festen Bestandteil seiner Biografie geworden. Auf die Frage, ob er es sich ein Leben ohne Religion vorstellen könnte, antwortete er mit Nein. Die Religiosität ist nicht nur einer von

vielen Aspekten seines Leben, sondern ist zu seinem Leben geworden: „*Na es geht halt nicht nur darum, dass es halt irgendwie eine Beilage ist, sondern es ist so etwas Essentielles*“ (Z.385-386).

Entwicklung des Gebetsverhaltens

Die anfängliche Genese des Befragten fokussierte sich ausschließlich darauf, Gott um etwas zu bitten: „*[...] das erste Mal, dass ich gebetet habe zu Gott, da hatte ich auch mit der Tradition von der Krischna-Verehrung noch nichts zu tun. [...] Da habe ich gebetet zu Gott, weil ich irgendetwas brauchte, [...]*“ (Z.70-72). Dieses Verhalten bewertet er vor dem Hintergrund seiner Religionszugehörigkeit gegenwärtig als eher negativ bzw. egoistisch.

Die Reifung des Gebets war bei Herrn Sengner mit einem Übungsprozess verbunden. Die Verinnerlichung ergab sich durch stetige Wiederholung:

„Das freie Gebet und das von großen Gottgeweihten, die natürlich eine gewisse Tiefe mehr hatten vielleicht oder eine engere Verbundenheit und dadurch sehr reine Gebete gesprochen haben, die zu wiederholen, die zu verinnerlichen. Dadurch, dass man sie auch spricht, sich ein bisschen mit denen zu beschäftigen, mit dem Inhalt“ (Z.111-114).

Die Festigung des Gebets bezieht sich bei Herrn Senger darauf, dass sich das Beten zu einem automatischen Verhalten entwickelt hat:

„[...] eine Selbstverständlichkeit, dass das halt so im Alltag [...] drin ist, dass man da nicht sich einen Wecker stellen muss und sagen muss: Jetzt muss ich aber beten oder an Krischna denken, sondern dass das aus dir innerlich einfach kommt, [...] Das ist selbstverständlich, dass du daran denkst wie an einen Menschen, den man liebt [...]“ (Z.232-235).

In diesem Zitat kommt zum Ausdruck, dass der Befragte die Beziehung zu Krischna, in Analogie zu einem Freund setzt. Der Interviewte führt aus, dass es in den Veden heißt, dass die stetige Praxis sehr wichtig ist, um gedanklich in jedem Moment bei Krischna sein zu können und im Gebet zu versinken. Die Festigung des Gebetsvorgangs erlangt der Befragte unabhängig von seiner Stimmungslage, sondern in der Bewusstheit dessen, dass Gott ihn begleitet:

„[...], das hat sich auch ziemlich verändert, dass ich eher bete in Momenten, [...], wo ich mir wieder richtig bewusst bin, dass Krischna eigentlich die ganze Zeit da ist. Das heißt es gibt nicht mehr nur so viel: Okay, ich muss jetzt total down sein, damit ich mir dessen bewusst werde, sondern es sind eher unabhängig vielleicht von Gefühlen auch Momente der Bewusstheit“ (Z.171-175).

Besonders prägnant ist die Festigung des Gebets durch die Entwicklung zum hingebungsvollen Dienst an Gott: „*Das ist in dem Maße, wie man sich in seinem religiösen oder in seinem spirituellen Leben entwickelt, wird das Gebet immer mehr ein Gebet von: Ich als Diener Krischnas. Das heißt, Krischna steht im Mittelpunkt und ich bin derjenige der dient*“ (Z.461-463).

Gebetsgestaltung

Herr Sengner adressiert sein Gebet an seinen Gott: „*Und in dieser Tradition, in der ich jetzt als Mönch lebe, ist es [...], dass man Gott, Krischna, als die höchste Persönlichkeit verehrt*“ (Z.19-21).

Rahmenbedingungen des Betens als äußere Voraussetzung, wie die Regelmäßigkeit, sind für ihn von großer Bedeutung: „*Ja, es gibt empfohlene Sachen oder was wir auch stetig als Praxis haben. Also z. B. eine Arati, Mangel-Arati ist eine Verehrungszeremonie zur glückverheißenden Stunde, die ist dann halt eineinhalb Stunden, [...], bevor die Sonne aufgeht*“ (Z.191-193). Einerseits gibt es die Gaura-Arati, was laut Angaben des Interviewten eine Zeremonie zur Verehrung von Gauranga, eine andere Bezeichnung für Krishna, ist. Andererseits existiert auch die Bhoga-Arati, welche für gewöhnlich stattfindet, wenn im Tempel für Krishna Speisen dargeboten werden.

Herr Sengner glaubt, dass das Investieren von Zeit in die Gottesbeziehung, diese festigt und lebendig werden lässt: „*Das ist halt das, was Beziehung bedeutet, wenn ich irgendwie was investiere, dann merke ich auch, da passiert auch was. Und Beziehung mit Krischna bedeutet: Ich nehme mir Zeit für ihn*“ (Z.228-230).

Bezüglich der Gebetsformen wird in den Veden empfohlen sowohl strukturierte als auch freie Gebete zu sprechen: „*Es wird sowohl empfohlen Gebete oder Lieder zu wiederholen, zu sprechen, die von großen Gottgeweihten in der sozusagen Historie dann niedergeschrieben wurden oder die uns hinterlassen sind*“ (Z.103-105). Weiterhin sind in den Heiligen Schriften auch Informationen vorhanden, wie Gebete aufgebaut sein müssen.

Die Kopplung der Gebete an Gegenstände wird bei Herrn Sengner durch die Verneigung vor dem Altar im Gebetsraum, bei der er seine tiefe Verehrung zu Krischna ausdrückt, erkennbar.

In diesem Zusammenhang sind auch körperliche Ausdrucksformen von Bedeutung: „*Natürlich ist ein Zeichen von Demut seine Hände zu falten, seinen Kopf zu neigen, sich vor dem Altar, sich vor Gott auszustrecken auf dem Boden oder [...] mit dem Kopf den Boden zu berühren*“ (Z.247-249). Dies unterstreicht, dass Herr Sengner sich als ein Diener Krischnas betrachtet.

Das Musizieren bietet Abwechslung in der Gebetspraxis des Befragten: „*Manchmal ist es dann halt, dass du wirklich sprichst. Manchmal ist es, dass du singst*“ (Z.208-209). So werden auch die Namen Gottes, im Maha-Mantra³⁵ von dem Gottgeweihten gesungen.

Gebetsfunktion

Das Gebet dient Herrn Sengner zunächst als orientierungsgebendes Ritual. Die bereits erwähnten Aratis, welche die Regelmäßigkeit des Betens unterstreichen, dienen gleichzeitig dazu den Tag zu strukturieren: „*Das stete Morgendliche und am Gaura Arati und Bhoga Arati, also Aratis zu verschiedenen Zeiten am Tag*“ (Z.214-215).

³⁵ „Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare; ist – O Radharani, O Krishna - bitte beschäftigt mich in eurem hingebungsvollen Dienst“ (Z.489-491).

Auch Fürbitten finden einen festen Platz in den Gebeten von Herrn Sengner. In Form der Ich-bezogenen Fürbitten bittet er seinen Gott um die Segnung der eigenen Person: „*Einfach in seiner Form mit den Eigenschaften [Gottes] und dass man um eine Segnung bittet*“ (Z.108-109).

Dank und Wertschätzung zeigt Herr Sengner mit der Lobpreisung Krischnas, was einen feierlichen Dankesausdruck darstellt: „*[...] dass man zuerst seine Dankbarkeit für das, was man bekommen hat, formuliert, dass man dann Krischna lobpreist*“ (Z.107-108).

Die positive Beeinflussung der Lebensqualität wird deutlich durch eine tiefe Zufriedenheit mit sich selbst und seinem Glauben: „*Und dann ist es halt nicht nur so eine leere Angelegenheit, sondern dann empfinde ich da auch wirklich eine irgendwie so eine Zufriedenheit, weil es halt Realität ist*“ (Z.291-293). Zudem beschreibt er das Gebet als einen Ausdruck von Wohlbefinden.

Die Bewältigung von krisenhaften Situationen ist für den Befragten eine wichtige Facette der Gebetsfunktion. Das Gebet bedeutet für ihn „*[...] immer eine Zuwendung zu Gott, eine Zufluchtnahme*“ (Z.161). Er beschreibt die Zufluchtnahme zu Gott durch seine erste Gebetserfahrung:

„*[...] weil ich irgendwie in einem Zustand war von Sorge, von Angst und da [...] dachte ich: Lieber Gott, Bitte! Hilf mir! Das heißt, das war noch ein bisschen, [...] unreif. Aber später habe ich dann gedacht: Mensch, wenigstens habe ich mich da zum ersten Mal an Gott gewandt und nicht [...], bei irgendetwas anderem Zuflucht gesucht oder bei irgendetwem*“ (Z.72-77).

Die Hinwendung zu Gott dezimiert aus Sicht von Herrn Sengner sündhaftes Verhalten:

„*[...] die materielle Welt ist aufgebaut in drei Qualitäten: Tugend, Leidenschaft und Unwissenheit oder Ignoranz. Und je nachdem, wie sehr man sich [...] Krischna zuwendet oder abwendet, ist man mehr oder weniger beeinflusst auch von diesen Qualitäten*“ (Z.357-360).

Weiterhin führt er aus, dass er im Falle einer mangelnden Hinwendung zu Gott zunehmend in egoistische Denkweisen verfällt: „*Ich gehe dann viel mehr von mir aus. Ich bin dann viel mehr Ich-bezogen auch. Und halt viel mehr in diesem Herrschenden, Genießenden für mich*“ (Z.371-373).

Das Gebet als hingebungsvoller Dienst ist die für Herrn Sengner wichtigste Gebetsfunktion. Der Dienst zeichnet sich durch liebende Hingabe an Gott aus, wobei das „*[...] Ziel ist, in reiner Liebe, Gott zu dienen*“ (Z.24). Dies wird durch das folgende Zitat veranschaulicht: „*In dem Maße wie ich erfahren habe, dass Krischna [...] sich um mich kümmert, ist es nicht nur eine Pflicht, sondern es eine Herzensangelegenheit auch, ja*“ (Z.238-240). Dieser Dienst zeichnet sich durch den Glauben an eine lebendige Beziehung zu Gott aus, die wiederum das Gebet mit Leben erfüllt:

„*Also ich bin ein Diener von Krischna und in dem Maße, wie ich mich als Diener von Krischna auch betätige, dass ich auch wirklich die tiefe Erfahrung mache, dass es eine Realität ist. Das ist nicht nur so eine, ist keine Autosuggestion oder so etwas*“ (Z.284-287).

Der praktische Dienst ist der Grundstein, der nach Ansicht des Befragten die Beziehung zu Krishna am Leben erhält und erlangt somit hohen Stellenwert:

„Das ist wie in jeder weltlichen Beziehung auch. Wenn ich nur sage: Ich liebe dich, aber ersichtlich mache ich nichts für dich, wie lange kann so eine Beziehung halten? Nicht sehr lange! Aber wenn du jetzt von einem schweren Tag an der Uni nach Hause kommst und ich sage: Ich liebe Dich! Und ich habe den Tisch gedeckt und ich habe etwas gekocht [...]. In irgendeiner Form im praktischen Dienst, dann ist für dich viel stärker die Überzeugung: Das ist echt! Das ist lebendig!“ (Z.307-313).

Die Hinwendung zu Gott ist für Herrn Sengner identitätsstiftend. Durch die Erkenntnisse seiner religiösen Tradition hat der Interviewte eine Definition für sein Selbst gefunden, mit der er im Einklang steht und die er nach außen vertreten kann:

„In der Bhakti-Tradition geht es ja eigentlich darum ganz essentiell zu verstehen: Wer bin ich? [...]. Fühle ich mich als das, was ich äußerlich scheine zu sein? Also Deutscher, Amerikaner, Russe, Frau, Mann, jung, alt, [...]. Identifiziere ich mich mit äußeren Sachen, entweder körperlich oder geistig: Ich bin klug; Ich bin nicht so klug. Oder identifiziere ich mich mit dem, was dahinter steht. Nämlich der lebendige Funke, die Seele. Und das ist halt der ganz große Unterschied. [...] Ich als Diener Gottes oder ich als Herr dieser Welt. [...] So viele Identitäten und alles illusorisch, weil es nicht bezogen ist, auf das, was den Körper mit Leben erfüllt. Und deswegen kann ich mir natürlich ein Leben nicht mehr vorstellen in der Illusion, ich bin nur dieses Materielle Ding hier (Zeigt und berührt seine Kleidung), was mir als Werkzeug eigentlich gegeben ist“ (Z.388-403).

Die Ausführung des hingebungsvollen Dienstes an Gott ist nach Herrn Sengner keine Frage der Erfahrung, sondern der Mentalität, dem Wesen des Menschen. Der hingebungsvolle Dienst ist nach den Erläuterungen des Interviewten eine selbstlose Beschäftigung im Dienste Gottes, ohne dass eine Gegenleistung erwartet wird:

„[...] ist nicht eine Frage von: Ja, man muss halt erstmal reifen und man muss in seinem Verständnis erstmal und so und muss das erstmal tief studiert haben und so. [...] der grundlegende Unterschied ist halt wirklich die Mentalität. Ist es eine Mentalität von Geben oder Nehmen“ (Z.449-452).

Sozialität des Betens

Bei Herrn Sengner trifft eine Kategorie der Facetten des gemeinschaftlichen Betens zu, nämlich die Inspiration anderer im Gebet, die er für die Ausgestaltung eigener Gebete nutzt und ihm zum Anreiz werden, sich im Gebet mehr anzustrengen:

„Gibt mir eine tiefe Inspiration. [...] Weil genauso, wenn ich höre von anderen, ist es ja genau so eine Inspiration auch wieder für mich: Ja, stimmt, ich bin oft nicht so hingeegeben. Ach Mensch,

so viel Gefühl habe ich da noch gar nicht reingesteckt. Und so kann eigentlich auch eine Gemeinschaft auch immer etwas sein, was mir individuell mal wieder so [...], so einen kleinen Antrieb gibt: Mensch, ich muss auch mal wieder mehr für Krischna machen“ (Z.259-264).

Letztlich soll noch einmal hervorgehoben werden, dass Herr Sengners Gebetspraxis auf den hingebungsvollen Dienst an Gott ausgerichtet ist. Er sieht sich selbst als ein Diener Gottes und verzichtet darauf, Ansprüche an Krischna zu erheben. Seine eigenen Bedürfnisse stellt er zurück und fokussiert sich darauf, seinem Gott etwas Gutes tun zu können. Im Vollzug der liebenden Hingabe berichtet der Befragte seine eigene Identität gefunden zu haben und ein zufriedenes Leben zu führen, was ihn davon abhält sich egoistischen Gelüsten hinzugeben.

5.5 Herr Gustav Dahlmann

Mit Herrn Gustav Dahlmann erfolgte die Realisierung des 15. Interviews. Er ist im späten Erwachsenenalter und gehört seit etwa 25 Jahren dem japanischen Rinzai-Zen-Buddhismus an. Als Mitglied in einem buddhistischen Kulturverein nimmt er die Stellung eines Zen-Meisters, Lehrers und Mönchs ein und leitet die meditativen und spirituellen Praktiken an.

Im Rinzai-Zen-Buddhismus wird der Fokus spiritueller Praktiken auf die Meditation gelegt. Diese ist im vorliegenden Fall als komplementär zum Gebet zu verstehen, da ähnliche Abläufe und Charakteristika zutreffend sind. Das vorhandene Kategoriensystem wurde auf die Aussagen der Meditation übertragen. Wie bei Punkt 1.2.5 Buddhismus erwähnt wurde, kann diese Form der Religion in den Wissenschaftsbereich der Transpersonalen Psychologie eingeordnet werden.

Religiosität als Teil der Lebensgeschichte

In der Familie von Herrn Dahlmann ist der religiöse Glaube ein Teil der familiären Traditionen: *„Ursprünglich komme ich aus einer katholischen Familie. Meine Eltern waren sehr religiös“ (Z.20).* Trotz dessen, dass der Interviewte zu einer anderen Konfession übergetreten ist, legte das katholische Elternhaus den Grundstein für seine gegenwärtige Spiritualität: *„Aber die Fragen, die damit zu tun haben oder die Ausrichtung auf das Spirituelle, das habe ich schon durch meine Eltern so nahe gelegt bekommen“ (Z.29-30).* Die religiöse Erziehung war ein fester Bestandteil seiner Kindheit: *„Mein Vater war auch Religionslehrer und später auch Diakon in der katholischen Kirche. Von daher sind wir katholisch erzogen worden“ (Z.21-22).*

Ab dem frühen Erwachsenenalter bekam Herr Dahlmann Zweifel an der christlichen Religion: *„Ich war auch so ungefähr sieben Jahre Messdiener, aber da habe ich irgendwann Zweifel bekommen an dieser Richtung der Religion, an dem Christentum. Die drehten sich hauptsächlich um die Dinge des Glaubens oder des Problems des Erlöser-Gottes oder des Schöpfer-Gottes“ (Z.22-25).* Aufgrund der fehlenden Identifikation mit dem Monotheismus beschäftigte er sich zunehmend mit fernöstlichen Religionen bis er schließlich aus der Kirche austrat und zum Buddhismus konvertierte. Ausschlaggebend war der Wunsch nach Erkenntnis, den er durch die katholische Konfession nicht ausreichend vertiefen konnte. Einen weiteren Anstoß gab ihm das

Bedürfnis nach Beantwortung der Sinnfragen des Lebens. Herr Dahlmann wollte erfahren, was unter Wirklichkeit zu verstehen ist und wie er zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt:

„Und da habe ich eben weitergesucht und da bin ich irgendwann auf Bücher zum Buddhismus gestoßen. Das hat mich dann fasziniert, dass die eben Methoden anbieten, um zu Erkenntnissen zu kommen. Und nach dieser Erkenntnis lösen sich diese Probleme auf. So das hat mich fasziniert, dass so ein Weg beschrieben wurde“ (Z.35-38).

Außerdem waren die begrenzten Erkenntnismöglichkeiten der Wissenschaft ein Grund sich der buddhistischen Lebensweise zu zuwenden:

„Ja, das kann man vielleicht mit der Wissenschaft lösen. Sei es jetzt Mathematik, Physik, waren in der Schule so meine Leistungsfächer oder später dann in der Psychologie. Kann die Psychologie die Dinge erklären? Und da habe ich immer gesehen, die kommen an bestimmte Grenzen, die sie eben nicht überschreiten“ (Z.32-35).

Im Lebensverlauf des Interviewten wird deutlich, dass er die durch das Elternhaus vermittelte, religiöse Haltung für sein zukünftiges Leben gut annehmen kann. Die Annehmbarkeit der Religiosität kommt zunächst durch seine Einstellung in der Öffentlichkeit zum Ausdruck, die sich durch das offenkundige Bekennen zum Glauben ohne missionarisches Pflichtgefühl äußert:

„[...] wir offenbaren uns ja auch nicht so, sondern wenn jemand ein Gespräch führt, [...] man merkt, da sind gewisse Anknüpfungspunkte, da machen wir Andeutungen oder erklären mal etwas [...] und dann sieht man, ob jemand anspringt so. [...] aber ja, wenn das nicht passiert, [...] also ich persönlich mache dann auch gar nichts. Aber wenn jemand so Interesse zeigt [...] und dann gucken, was passiert. Also Buddhismus missioniert nicht. Oder er sagt nur: Wir sind da! Also jetzt so Internetseiten: Wir sind da. Wer sucht, der kann gerne kommen und aber [...] aktiv irgendwie schlagen wir nicht aus“ (Z.594-602).

Da Herr Dahlmann die eigene Religiosität gut in sein Leben integriert hat, ist er in der Lage eine tolerante Einstellung auch gegenüber anderen Glaubensrichtungen zu entfalten, was gleichzeitig mit seinem Interesse an anderen Religionen verbunden ist. Diesbezüglich erzählt er von einem interreligiösen Arbeitskreis in seiner Heimatstadt, der durch die Vereinstätigkeit seines dortigen Zen-Kreises ergänzt und unterstützt wird: *„[...] es ist ein Austausch der Religionen da bzw. wir machen gemeinsame Veranstaltungen. Das nennt sich interreligiöses Gebet und Stadtrundfahrt. [...] und das ist eine gewisse Art von Kontakt- und Austauschmöglichkeiten“ (Z.659-662).*

Auch die ehrenamtliche Vermittlung meditativer Praktiken als Leiter der Meditationszeremonien zeugt davon, dass er die Spiritualität in sein Selbstbild gut integrieren konnte. Es ist ihm wichtig, sein eigenes Wissen weiterzugeben: *„Und da können die Schüler zum Einzelgespräch kommen. [...]. Ja, da können die erzählen, wie es mit der Übung klappt, [...] oder die haben bestimmte Übungsaufgaben, die gehe ich dann mit denen durch“ (Z.308-310).*

Entwicklung des Meditationsverhaltens

Die anfängliche Meditationsgenese des Interviewten charakterisiert sich vorerst durch das Experimentieren mit meditativen Techniken: *„Am Anfang war es lesen und selber ausprobieren. [...] Da gibt es ja dann Anleitung, wie setzt man sich hin, wie meditiert man“ (Z.62-63)*. Herr Dahlmann setzte sich im Selbststudium mit den Meditationstechniken auseinander, um sein Interesse bestätigt zu finden, bevor er sich eine feste Gruppe suchte.

In Form von Modelllernen schloss er sich im mittleren Erwachsenenalter einer Übungsgruppe an, um sein Wissen vertiefen und seine Praxis verbessern zu können:

„Vorher ist das so ein herum probieren, so ein bisschen lesen, aber dann merkt man, wenn jetzt eine Gruppe da ist, [...], dann kommt dann Zug in die Sache. Und das macht dann mehr Spaß für sich zu üben oder in der Gruppe zusammen zu sein. So mit der Gruppe gemeinsame Dinge zu machen, wie eben Meditation oder andere Veranstaltungen“ (Z.68-72).

Die Reifung der Meditation ist mit einem Übungsprozess verbunden, der durch stetige Wiederholung die Verinnerlichung der Meditation zur Folge hat: *„Und täglich die Praxis. [...] Ja, ja, dass man da drin bleibt. Das ist schon wichtig, tägliches Üben. Und das tut gut also für den Alltag, für die weitere Schulung und so, ja“ (Z.334-335)*. Durch die Eingebundenheit in eine Gruppe erfährt der Befragte Routine, die seine Fähigkeiten in der Meditation verbessern:

„Ja, also man bekommt ja Unterweisungen und wird angeleitet, z. B. in der Meditation, in der Rezitation, in anderen Übungsaufgaben, [...]. Man fügt sich ja ein in Veranstaltungen. [...] Ich sage mal Übungsarten, die Übungswochenenden oder ganze Wochen, die man zusammen übt oder dann die tägliche Praxis, die man dann durchführt, da stellt man sich ja sein Programm zusammen, bespricht man mit Lehrern usw. Und so entwickelt sich das“ (Z.89-93).

Der Übungsprozess wird durch Lehrgeschichten, den sog. Koans, zusätzlich vorangetrieben: *„[...] die kurzen Geschichten, [...] da lernt man intuitives Handeln und gewinnt dabei Einsicht, das dient der Weisheitsschulung“ (Z.315-317)*. Auch Mantren³⁶ verhelfen dem Meditierenden dazu die ethischen Prinzipien des Buddhismus zu verinnerlichen: *„Sie können Mantren nehmen zum Mitgefühl, zur Weisheit, ja zu bestimmten anderen Eigenschaften. Und dann können Sie über diese Klänge, die Sie in sich spüren quasi / In der Wirkung können Sie das stärken“ (Z.142-144)*.

Meditationsgestaltung

Adressat in der Meditation von Herrn Dahlmann ist Buddha, den er als höchsten Lehrmeister ansieht. In der Anwendung dieser Praktik versucht er eine Verbindung zu Buddha zu erfahren:

„Für mich ist Buddha eine historische Person, die ich als Lehrperson und als Vorbild außerordentlich schätze. Auf einer tieferen Ebene geht es darum, selber zum Buddha zu

³⁶ Als Mantren bezeichnet man ein- oder mehrsilbige kurze Verse oder Gebete, denen eine heilige Kraft zugeschrieben wird (Bäumer, 2013, S.13).

werden, genauer gesagt, die Buddha-Natur in sich selber zu entdecken und aus dieser Erkenntnis heraus das Leben heilsam für sich und andere Wesen zu gestalten“ (Z.706-709).

Weiterhin glaubt der Interviewte an die Existenz übernatürlicher Wesen in sechs Daseinsbereichen, die auch als Adressat der Meditation gelten können: *„Es gibt aber fühlende Wesen in sechs Daseinsbereichen, mit denen wir in Kontakt treten können: Tiere, Menschen, hungrige Geister, Halbgötter, Götter, Höllenwesen. Diese Wesen sind teils sichtbar und teils unsichtbar und weisen bestimmte Eigenschaften auf“ (Z.701-703).* Diese Eigenschaften beschreibt er in Abhängigkeit von den individuellen Vorstellungen einer Person sowie von der karmischen Prägung des Kulturkreises.

Die Lokalität des Meditierens ist der Übungsraum seiner Gruppe, welcher keine historische Eingebundenheit in die buddhistische Religion besitzt. Dieser erfüllt seinen Zweck, indem er den Meditierenden einen Platz bietet ihre Übungen vollziehen zu können: *„Da ist also ein leerer Raum, der dient sonst zu Gymnastik und ähnlichen Dingen. Und den richten wir her“ (Z.250-251).* Gleichmaßen meditiert Herr Dahlmann auch zu Hause.

Die Regelmäßigkeit des Meditierens ist eine der Rahmenbedingungen, die als äußere Voraussetzungen für die Meditationspraxis gelten kann: *„Ja, morgens und abends zu Hause meditieren, so. [...]. Damit man in der Übung bleibt und muss eben für sich sozusagen üben“ (Z.331-332).* Ruhe und Achtsamkeit sind hierbei Werte-bezogene Voraussetzungen, die dem Interviewten als Zugang zur Meditation unverzichtbar erscheinen, um sich auf seinen inneren Geist konzentrieren zu können:

„Dass wir Herr und Meister unseres Geistes werden. [...]. Und da geht es darum so den Geist zu beruhigen. Und das macht man, indem man den Atem betrachtet und wenn man da die Konzentration darauf richtet, richtet man sie nicht mehr auf die Gedanken. Die ebbenn dann nach und nach ab. [...]. Man lernt den inneren Beobachter zu schulen“ (Z.346-350).

Die Form der Meditation bei Herrn Dahlmann bezieht sich auf die Vertiefung der buddhistischen Lehre sowie die Anwendung traditioneller Sutren und Texten von großen Lehrmeistern:

„Und dann gibt es natürlich den Teil, wo man sich mit Texten beschäftigt. [...]. Sei es Reden von Buddha, sog. Sutren. Sei es Texte, die anerkannte Lehrerinnen und Lehrer in vergangenen Jahrhunderten geschrieben haben [...]. Das ist auch ein Bereich, wo man sich eben in die Lehre vertieft, [...]. So wie man auch studieren würde“ (Z.104-108).

Die Form der freien Meditation bezieht sich auf die verschiedenen Versenkungsstufen der Meditation, bei denen die Kontaktaufnahme zu übernatürlichen Wesen möglich ist. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit seine Gedanken frei entfalten zu können sowie die Chance zur Selbsterlösung als weiteres Ziel buddhistischer Meditation:

„[...] wir nehmen auch keinen Erlöser-Gott an, weil im Buddhismus geht es darum, sich selber quasi zu erlösen. In dem Sinne, wenn Sie Einblick kriegen in die Wirklichkeit, wenn Sie nicht mehr getrennt sind, wenn Sie sich als Eins erleben mit dem Universum und dem was so um Sie herum ist, dann sind Sie erlöst. [...] Ja, Sie können sich im Buddhismus selber von dem, ja was wir Leiden oder Unzufriedenheit nennen, [...] befreien“ (Z.197-202).

Daran anknüpfend ist der Wegfall materieller Grenzen, was der Befragte als Eins-Sein mit der Wirklichkeit bezeichnet: *„Die Grenzen fallen zwischen mir und Objekten oder anderen Personen. Das nennt man ja so die Auflösung. Eins-Sein - kann man auch sagen“ (Z.449-450).*

Die Kopplung der Meditation an Gegenstände wird durch folgende Aussage deutlich: *„Und dann während dessen geht der Übungsleiter zum Schrein und macht drei Niederwerfungen zu den Kerzen und steckt ein Räucherstäbchen an“ (Z.293-294).* Die Gegenstände im Übungsraum dienen der Unterstützung des Zelebrierens der Gebetsmeditation.

Körperliche Ausdrucksformen dienen der Unterstützung der praktischen Umsetzung meditativer Techniken. So erklärt Herr Dahlmann im Interview, welche Sitzmöglichkeiten er anwendet, um sich darauf einlassen zu können: *„Das andere ist der Meditationssitz, wo Sie je nachdem die Beine übereinander legen, auf die Oberschenkel“ (Z.288-289).* Bei Rezitation der Sutren findet der Fersensitz Anwendung. Zudem ist die Auflockerung der Gliedmaßen wichtig, um entspannt bleiben zu können: *„Und danach gehen wir oft im Kreis, um die Glieder zu entspannen. Ja, weil man muss sich an diese Art der Sitzhaltung ja gewöhnen und es ist ganz gut zwischendurch aufzustehen“ (Z.301-303).* Weiterhin finden durch den Übungsleiter regelmäßige Niederwerfungen vor dem Buddha-Schrein statt, um dessen Verehrung zu verdeutlichen.

Musikalische Klänge sind ein Teil der praktischen Meditationsgestaltung des Herrn Dahlmann. Diese bieten Struktur für die Ausführung der Übungen. Zunächst beginnt jede Meditationszeremonie mit einem hohl klingenden Signal sowie die einzelnen Abschnitte mit Tönen eingeleitet werden, die den Teilnehmern Information darüber geben, was zu tun ist:

„Erstmal wird ein Holzbrett geschlagen in bestimmter Weise. [...]. Ja ganz am Anfang gibt es ein Signal an die Handglocke. Ist eine Klangschale auf einem kleinen Holzstab. Das wird geschlagen, dann gehen alle in den Fersensitz, dann geht einer raus und schlägt das Holzbrett in bestimmter Weise, das dauert so, sagen wir, drei Minuten“ (Z.264-627).

Die Klänge sollen gleichzeitig zur Aktivierung der Energiezentren im Körper dienen:

„[...] wenn die Vokale zum Klingen kommen, weil die in uns die Energiezentren in Bewegung bringen und aktivieren. Ja, deswegen [...] sind die wichtigsten Rezitationen nicht auf Deutsch. Ja, weil in Deutsch kriegen Sie diese Wirkung schwer hin. [...] Wir haben dann japanische Texte oder Mischung zwischen Japanisch oder Sanskrit-Texte oder Altjapanisch“ (Z.155-159).

Meditationsfunktion

Die Meditation dient Herrn Dahlmann als ein Ritual, das ihm Orientierung schenkt. Es unterstützt ihn dabei seinen Alltag zu strukturieren: „Dann in den normalen Alltagsdingen [...]. Das soll sich auch so verzahnen. [...] Das sieht man auch, wenn jemand richtig Fortschritte macht, bei dem gelingt das“ (Z.393-394). Das Zitat verdeutlicht, dass die Einbindung der Meditation als Ziel der buddhistischen Religion angesehen werden kann: „So das geht dann ja in Fleisch und Blut quasi über“ (Z.410).

Der Ausdruck von Dank drückt sich bei Herrn Dahlmann durch die Wertschätzung des Moments aus. Er beschreibt, dass er durch das Eintauchen in die Meditation das Hier und Jetzt zu schätzen gelernt hat:

„Ich weiß nicht, ob ich morgen gesund bin. Ja, so dass Sie das wertschätzen, so den Moment. [...]. Und auch sich dem stellen, der Veränderung. Keine Illusionen machen, ja. [...] Dass man dann irgendetwas glaubt, was, dass man lange gesund ist. Oder ich weiß nicht, [...], wenn ich heute hier raus gehe, ob ich in meiner Wohnung da heil ankomme, [...]. Und wenn ich aber dauernd in der Sorge bin darum, dann ist auch der jetzige Moment verloren“ (Z.557-563).

Im weiteren Verlauf des Interviews wird deutlich, dass seine Lebensqualität durch die Praktizierung spiritueller Anwendungen positiv geprägt ist. Es fällt ihm leicht Ruhe zu finden und inne halten zu können. Eine tiefe Zufriedenheit mit sich selbst, welche als Ressource gelten kann, wird durch die meditativen Versenkungsstufen erreicht:

„[...] Sie lernen in sich eine tiefe Stille kennen. [...] aus der Stille heraus taucht große Freude auf. Große Zufriedenheit die taucht von alleine auf, wenn der Geist ruhiger wird. Wenn wir je nachdem, wie viele Meditationsstufen, Versenkungsstufen wir gehen, so dann taucht an der vierten Stufe dann die Freude auf. Und tiefe Freude, tiefe Zufriedenheit, [...]“ (Z.361-364).

Die Meditation kann im Leben von Herrn Dahlmann als Zeichen von Wohlbefinden gelten. Dies wird anhand der Antwort auf die Frage, wie es ihm gehen könnte, wenn ihm die Meditation untersagt wäre, deutlich: „Ja, ich würde mal sagen, dann würde es mir langfristig nicht so gut gehen, ja. [...] Einfach vom Wohlbefinden. Vom eigenen, dann wie ich mit anderen Menschen umgehe? Oder wie ich mit dem Alltag zurechtkomme“ (Z.491-497).

Zudem erklärt er, dass die langfristige Wirkung der Meditation bei ihm in Form einer aufsteigenden Linie verdeutlicht werden kann. Der Interviewte erlangt einen gewissen Grad an Unabhängigkeit, was zu einem selbstbestimmten Leben beiträgt: „Nicht sich dauernd beeinflussen lassen von dem, was darum herum passiert. Da werden Sie autonom“ (Z.579-580). Er wendet Visualisierungen zur Stärkung innerer Eigenschaften an, die ihm helfen, ausgeglichen zu sein:

„Wenn Sie das Mitgefühl in sich stärken wollen, dann können Sie das visualisieren. Dass ihr Herz sich z. B. öffnet, ja. Oder das dadurch, [...] Licht und Energie, erstmal durch ihren Körper

geht, dann nach außen geht. Sie können sich vorstellen, ich schicke das zu bestimmten Menschen“ (Z.115-118).

Außerdem dient die Meditation Herrn Dahlmann als Bewältigungsstrategie. In belasteten Lebensphasen unterstützt es ihn dabei, negative Situationen verarbeiten zu können:

„Wenn negative Dinge passieren, ja in der Umgebung und mit anderen Menschen, die krank werden oder sterben oder wenn es auf der Arbeit schwieriger ist usw., dass das dann ungeheuer hilft, [...]. Also einfach jetzt erstmal nur auch auf der psychologischen Ebene, aber um das auch besser zu verarbeiten, das anzunehmen, [...]“ (Z.534-537).

Auch die Trauer- und Verlustbewältigung durch meditative Techniken macht sich der Interviewte zunutze: *„Wenn nahestehende Personen sterben usw. Ja oder überhaupt im Sterbeprozess einer Person sind oder krank sind, schwer krank, dann kommen Sie ganz anders damit zurecht“ (Z.544-546).* Dieses und das vorangegangene Zitat machen deutlich, dass Herr Dahlmann sich den Dingen stellt und somit negative Ereignisse besser verarbeiten kann.

Durch die Meditation eröffnet sich ihm die Möglichkeit sich von unangenehmen Gedanken, die ihn beschäftigen zu befreien und sorgloser leben zu können:

„Man ist nicht mehr so getrieben und wird hin und her geschüttelt durch alle möglichen Gedanken oder Emotionen usw., sondern das wird dann viel friedvoller gelassener, ja. So das ist so die, ein psychologischer Effekt. [...], wenn Sie das Lernen zu meditieren, wenn Sie da eintauchen, dann merken Sie der Geist wird immer ruhiger“ (Z.356-359).

Ein weiterer Aspekt der religiösen Bewältigungsstrategie des Befragten ist die Akzeptanz der Vergangenheit, wodurch die Fokussierung auf die Gegenwart erst möglich wird:

„Ja, Sie lernen das Jetzt zu schätzen und merken: Eigentlich sind wir immer nur im Jetzt. Wir können nicht in der Vergangenheit sein. Wir können nicht in der Zukunft sein. Wir können natürlich Gedanken herbei holen aus der Vergangenheit oder uns versuchen vorzustellen. [...]. Aber das Leben spielt sich eigentlich nur im Augenblick ab, so. Und das lernen Sie da zu schätzen und das anzunehmen, so. Der Witz ist das hier und jetzt annehmen zu können. [...], wenn Sie da einen Dreh zu finden, ja, dann wird das Leben angenehm“ (Z.366-373).

In der religiösen Lebensphilosophie des Befragten spielt es eine große Rolle Situationen so annehmen zu können, wie sie sind und keinen Widerstand gegen negative Ereignisse zu leisten: *„Der Hauptschlüssel ist die Annahme, ja. Und auch zu sagen: Die Dinge verändern sich ja auch. Also die Menschen werden krank, sie sterben“ (Z.555-556).*

Herr Dahlmann beschreibt, dass auch die Bewältigung des Alltags ein wichtiger Punkt ist, den er aus der Meditation schöpfen kann. Dies wirkt sich auch auf sein zwischenmenschliches Handeln aus. Die Alltagsgestaltung und Meditation stehen seines Erachtens in Wechselwirkung:

„Oder umgedreht, wenn der Alltag friedlich ist, kommen sie schneller in die Meditation hinein, in die Versenkung. Wenn der Alltag, [...] sehr anstrengend war, auch körperlich oder Sie haben viel Unangenehmes erlebt. Dann brauchen Sie erstmal eine Zeit ehe sich der Geist beruhigt. Die ist länger als wenn Sie einen friedlichen Tag gehabt haben“ (Z.418-422).

Alle Zitate zur Lebensbewältigungsstrategie zeugen davon, dass Herr Dahlmann die religiösen Praktiken in der Auseinandersetzung mit belastenden Phasen braucht und als positiv bewertet.

Weiterhin macht sich der Befragte die Meditation als Mittel zur Selbstreflexion zu nutze. Er wendet sie an, um den Einstieg für Demut finden:

„[...], wenn Sie in sich hinein gucken, sehen, was Sie für ein Mensch sind und was mit Ihnen los ist usw. Und da dran zu bleiben. [...]. Ja, da kommt dann die Schwierigkeit oder jene. Das ist klar. Das ist ja auch kein Zucker schlecken, die Übung“ (Z.508-511).

Die Reflexionen dienen ihm als Anreiz sein Verhalten zu hinterfragen und Verbesserungsmöglichkeiten zu finden: *„Natürlich sind wir in Wechselwirkung und im Austausch mit den Anderen. Und auch in bestimmter Weise abhängig. [...]. Aber wir sehen das, was für Möglichkeiten eröffnen sich. Was ist zu tun?“ (Z.580-582).*

Gedanken zu ordnen und sich auf das Wesentliche zu konzentrieren ist ein Faktor, der durch die Meditation bei Herrn Dahlmann gestärkt wird: *„Was ist zu tun? Kann ich Dinge angehen? Sei es Aufgaben, die mir gestellt werden? Oder wie kann ich dazu beitragen, dass man friedlich miteinander umgeht, ja? Je nach dem Moment einfach zu gucken“ (Z.408-410).*

Sozialität des Meditierens

Der Aspekt mit Gleichgesinnten seinen Glauben teilen zu können, ist von besonderer Wichtigkeit für den Interviewten. Die Facetten gemeinschaftlicher Meditation wird bei ihm zunächst durch ein tiefes Mitgefühl deutlich. Das Ziel der Meditation ist das friedvolle Miteinander mit seinen Mitmenschen:

„Wir haben [...] noch nicht so das Thema Mitgefühl [...] ausführlich angesprochen [...]. Es geht immer um zwei Seiten im Buddhismus: Weisheit, Erkenntnis der Wirklichkeit und Entwicklung von Mitgefühl, um andere Wesen zu unterstützen so. Ja, was im Christentum Liebe oder Nächstenliebe heißt, das ist im Buddhismus das Mitgefühl, [...] Das gilt es einzuüben [...], um zum Glück der anderen Menschen beizutragen, ja“ (Z.642-648).

Die Stärkung der Gemeinschaft durch Meditationszeremonien ist ein Faktor, den Herr Dahlmann im Laufe seiner Entwicklung zu schätzen gelernt hat. Die Ausübung der religiösen Techniken in der Gruppe ist ihm sehr wichtig: *„Ja, also es ist nicht gut alleine für sich dann zu leben. Das in einer Gruppe zu machen und auch die Kraft der Gruppe mitzukriegen und die Unterstützung durch die Lehrer und Lehrerinnen, ja“ (Z.672-674).*

Weiterhin schafft die Gruppe Orientierung für den Einzelnen und trägt zur Verbesserung der Techniken bei:

„Sehr wichtig, nicht alleine für sich da etwas / Da verrennt man sich, ja? Ja, man kommt nicht aus den Denkkreisläufen heraus, wo man dann festhängt. Es wäre Zufall. Es gibt so ganz wenige Menschen, die von sich aus alleine die Befreiung schaffen. Ja, die durch bestimmte Krisen durchgehen und dann so Erleuchtungserlebnisse haben. [...]“ (Z.678-681).

Aufgrund der eben dargestellten Einzelfallbetrachtung von Herrn Gustav Dahlmann lässt sich resümieren, dass die Meditation für ihn ein Mittel ist, um Erkenntnisse zu gewinnen, die ihm wiederum zur Selbsterlösung verhelfen. Weiterhin spielt das ethisch gute Handeln, welches zu einem friedvollen Miteinander beitragen soll, eine wichtige Rolle. Zudem wurde deutlich, dass die eigene Zufriedenheit und Lebensfreude durch das Eintauchen in meditative Versenkungsstufen ein bedeutsames Ziel sind.

5.6 Frau Julia Blum

Die Durchführung des 20. Interviews erfolgte mit der Reformjüdin Frau Julia Blum. Sie befindet sich derzeit in der Übergangsphase vom Adoleszenz- zum frühen Erwachsenenalter.

Religiosität als Teil der Lebensgeschichte

Im Alter von acht Jahren konvertierte Frau Blum gemeinsam mit ihrem Vater und Bruder zum Reformjudentum. In der Zeit davor gehörte sie keiner Religion an, sodass die Religiosität erst ab dem frühen Schulalter in ihr Leben trat, sich mittlerweile jedoch als fester Bestandteil ihrer Biografie etabliert hat. Der Beitritt zur Religion ereignete sich durch eine ihrer primären Bezugspersonen, ihren Vater:

„Der hat schon immer eigentlich viel sich mit Glauben beschäftigt [...]. [...] Und dann hat er in der Zeitung gelesen, das sich in meinem Heimatort [...] wieder eine jüdische Gemeinde bildet und das fand er total toll. [...] Und hat sich dann mit dem Vorsitzenden in Verbindung gesetzt [...]. [...] Und dann haben sie halt irgendwann auch angefangen über die Religion zu reden. Und dann hat mein Papa eigentlich entdeckt, dass das eigentlich voll etwas für ihn ist. Und dann haben wir angefangen jüdisch zu leben. Und als ich acht war, bin ich dann zusammen mit meinem Bruder und meinem Vater konvertiert“ (Z.6-17).

Die Annehmbarkeit der Religiosität im weiteren Verlauf des Lebens der Frau Blum drückt sich durch ihre Einstellung des Glaubens in der Öffentlichkeit aus. Sie ist der Ansicht, dass Gläubige unabhängig von der Meinung anderer Personen ihre Religion tief im Herzen tragen sollten. Das folgende Zitat hebt hervor, dass sie den Glauben gut in ihr Leben einfügen konnte: *„Und dass man das auch für sich selbst machen sollte und nicht für andere. Und dass man sich da frei fühlen soll und dass man das sagen soll, was einem wirklich auf dem Herzen liegt“ (Z.937-939).*

Durch den Wunsch der transgenerationalen Weitergabe wird die Integrität der Religiosität in ihrer Biografie hervorgehoben. In der Zeit ihrer religiösen Entwicklung hatte sie bereits den Wunsch ihre Überzeugungen mit Gleichaltrigen zu teilen: *„Aber ich habe und kann mich auch erinnern, dass ich das auch Freundinnen oder so erzählt habe, die jetzt nicht jüdisch sind, weil ich das irgendwie cool fand. Und ich habe das auch irgendwie als Spruch in Freundebücher geschrieben und so“* (Z.242-245). Auch in Form von ehrenamtlicher Arbeit als Betreuerin für jüdische Kinder- und Jugendfreizeitfahrten vermittelt Frau Blum ihr eigenes Wissen an jüngere Kinder weiter: *„Das liegt mir auch unglaublich am Herzen. Weil mir das selber so viel gebracht hat, dass ich das dann auch so weitergeben kann“* (Z.90-91). Durch die Weitergabe eigener positiver Glaubenserfahrungen lernt Frau Blum selbst dazu sowie es die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion fördert:

„Wenn man selber einen Gottesdienst leitet, was ich auf dieser Freizeit häufiger mache. [...]. Dadurch dass man den selbst vorbereitet und sich selbst darüber Gedanken macht: Ja, was kann man zu diesem Gebet jetzt sagen? Wo ist der Bezug zum aktuellen Leben und so? Da hat man dann auch nochmal einen ganz anderen Bezug, wenn man das dann versucht zu vermitteln“ (Z.138-142).

Entwicklung des Gebetsverhaltens

Die anfängliche Genese ist bei Frau Blum durch das Beten in Überforderungssituationen gekennzeichnet: *„Früher habe ich echt immer eher gebetet, wenn ich irgendwie nicht weiter kam. Und wenn ich das Gefühl hatte, ich muss mit irgendjemandem reden oder so oder ich muss irgendwo hin mit meinen Gefühlen“* (Z.125-127).

Die Interviewte lernte in Form von Modelllernen viel von anderen Personen. Ihr Vater war ein wichtiger Anlaufpunkt, der ihr Orientierung in der Lernphase des Betens gab: *„[...] weil ich halt vorher mir darüber nicht so Gedanken gemacht habe, war das gut, dass ich quasi eine Basis hatte, an der ich mich orientieren konnte“* (Z.159-161). Auf sekundärer Ebene trug die Eingebundenheit in der Gemeinde dazu bei, ihr Wissen zu vertiefen. Weiterhin wurde sie durch die regelmäßige Teilnahme an Kinder- und Jugendfreizeiten in ihrer Gebetsentwicklung vorangetrieben. Durch das folgende Zitat wird offensichtlich, dass sie ihren Vater in der Gebetsentwicklung dadurch überholte: *„Aber auch wieder viel durch die Freizeit auf jeden Fall. Also es war dann irgendwann so, dass ich dann mehr Ahnung hatte als mein Papa“* (Z.172-174).

Die Gebetspraxis erlangte durch einen kontinuierlichen Übungsprozess an Reife. Durch stetige Wiederholungen verinnerlichte sie, auch unter Einbezug einer körperlichen Komponente von Bewegungen, den Inhalt der Kindergebete: *„Es heißt: Kol Ha'olam Kulo Gesher Tsar Me'od. Veha'ikar Lo lefached Veha'ikar. Und das ist so: Die ganze Welt ist eine schmale Brücke, doch das entscheidende ist, keine Angst zu haben“* (Z.227-229). Dieses hebräische Gebet hat die Reformjüdin bis heute in ihrem Repertoire, sodass es als wichtiger Grundstein ihrer

anfänglichen Entwicklung gelten kann: *„Weil das dann irgendwie in meinem Kopf geblieben ist so, weil ich das mit den Bewegungen so cool fand und die Message [engl. Nachricht] auch ganz einprägsam fand und gut fand“* (Z.245-246). Auch der Auszug aus dem Elternhaus förderte die selbstständige Auseinandersetzung mit der Gebetspraxis:

„Da mache ich dann z. B. auch mal mein eigenes kleines Schabbat-Gebet oder so, wenn ich das vermisste. Oder wenn ich einfach in der Stimmung dazu bin, [...] [...]. Das hat dann halt auch noch eine ganz andere Bedeutung. Wenn man das nicht macht, weil das die anderen machen, sondern weil man für sich entscheidet, man macht das jetzt“ (Z.131-135).

Die Befragte erklärt, dass die Abnabelung von den Eltern ihre jüdische Identität gefestigt hat und sie hinsichtlich der Gebetsgestaltung ihre eigenen Entscheidungen trifft.

Die Festigung des Gebets kommt dadurch zum Ausdruck, dass sie mittlerweile bewusster betet und eigene Gedanken einfließen lässt: *„Und dann ist das auch, in gewisser Art, viel intensiver, so. Weil man das dann viel mehr verinnerlicht und dann selbst entscheidet: Ja, sage ich jetzt das und das Gebet oder nicht. Und warum sage ich das jetzt? Dann macht man sich darüber viel mehr Gedanken, finde ich“* (Z.135-138).

Gebetsgestaltung

Adressat ihrer Gebete ist Gott: *„Ist für mich auf jeden Fall etwas, was gottgerichtet ist“* (Z.111).

Als Lokalität des Betens nutzt die Befragte sowohl die Synagoge als auch das eigene zu Hause. Sie berichtet von einer schwierigen Phase in ihrem Leben, in der ihr das Gebet im Gotteshaus sehr wichtig war: *„Und da bin ich häufig auch so in die Synagoge gegangen ohne Gottesdienst. Also, das ist noch ein Ort, wo ich sehr gut beten kann“* (Z.726-728). Weiterhin gibt sie jedoch zu verstehen, dass das Beten bei ihr grundsätzlich an keinen speziellen Ort gebunden ist. Frau Blum gibt an, überall zu beten, wenn ihre Stimmung danach ist. Sie erzählt von der Zeit, als sie bei ihren Eltern wohnte und gerne im Freien gebetet hat: *„Also ich weiß, dass ich zu Hause immer gerne, wenn ich von der Schule kam oder so und irgendwie das Bedürfnis hatte, hatte ich so einen Ort draußen, wo ich wusste, dass mich da keiner stört“* (Z.448-450).

Bei der Befragten kristallisierten sich drei Rahmenbedingungen, die als äußere Voraussetzung für die Ausführung eines Gebets gelten können, heraus. Dabei ist die Himmelsrichtung ein entscheidender Faktor: *„Meistens zum Fenster. Ich wollte auch mal herausfinden, wo Osten ist, weil man meistens nach Osten betet. Habe ich immer noch nicht gemacht, deswegen eher nach draußen“* (Z.608-610). Das Beten nach Osten hängt mit dem Glauben an die Auferstehung zusammen. Im orthodoxen Judentum wird in Richtung Jerusalem gebetet (s. 1.2.6 Das Judentum). Die jüdischen Regeln und Normen geben Frau Blum Orientierung in der Umsetzung ihrer religiösen Lebensgestaltung, doch durch ihre Zugehörigkeit zum Reformjudentum haben diese für sie einen freiwilligen Charakter: *„Also, Reformjudentum steht ja dafür eigentlich, dass jeder das auslegen kann, wie das für ihn am besten ist. Deswegen gibt es da*

keine klaren Vorschriften eigentlich“ (Z.359-361). Zudem orientiert sie sich an jüdischen Feiertagen und traditionellen Gebeten, die gemeinschaftlich mit der Familie begangen werden: *„Also, ich mache das je nach Gefühl, je nach Stimmung. [...] Also so in der Woche ist es eigentlich eher selten und wenn dann eher abends, wenn ich so zur Ruhe komme und so. [...] Aber ja, eigentlich so einen richtigen Rhythmus oder so etwas habe ich eigentlich nicht“* (Z.439-442). Weiterhin berichtet Frau Blum von einer Vielfalt des jüdischen Gebets in nahezu allen Situationen: *„So also, es gibt ja auch für alle möglichen Sachen, die man über den Tag macht, irgendwelche Gebete. Also sowohl, wenn ich aus dem Haus rausgehe; wenn ich meine Hände wasche; wenn ich über die Straße gehe“* (Z.312-314).

Ruhe und Intimität sind Frau Blum als Werte-bezogene Voraussetzungen zur Vollführung des Gebets wichtig, auch in Bezug auf die Beschreibung des Ortes im Freien, den die Befragte im Garten ihrer Eltern für sich entdeckte: *„Dass es schon so ein intimer Moment für mich ist. Das heißt, es wäre doof, wenn ich in einer Masse stehe oder so“* (Z.298-299).

Bezüglich der Gebetsformen wendet die Interviewte sowohl traditionelle, hebräische Gebete als auch freie Gebete an. Weiterhin finden an jüdischen Feiertagen, wie bspw. Jom Kippur oder Schabbat, strukturierte Texte in der Gebetsgestaltung der Befragten Anwendung. Die freien Gebete nutzt Frau Blum zur Einordnung und Verarbeitung ihre Gefühle: *„Meine Gefühle versuche ich irgendwie zu fassen, was mir manchmal sehr, sehr schwer fällt. Und halt auch so eher in mich kehre“* (Z.586-587).

Die Kopplung an Gegenstände kommt dadurch zum Vorschein, dass sie an Feiertagen die religiösen Kerzenständer nutzt, um Licht zu machen. Sie besitzt in ihrem Zimmer eine siebenarmige Menora³⁷, eine neunarmige Chanukkia³⁸ sowie zwei Kerzenleuchter, die an Schabbat ihre Anwendung finden. Die Nutzung dieser Gegenstände unterstreichen den feierlichen Charakter der jüdischen Gebetstage.

Hinsichtlich der Kleidung berichtet die Befragte von den jüdischen Traditionen. Sie nutzt den Tallit, einen Gebetsschal mit 618 Knoten, welche die im Judentum verankerten 618 Ge- und Verbote symbolisieren: *„Aber einen Tallit habe ich auch hier und benutze ich auch. [...], wenn ich so für mich meinen kleinen Schabbat-Gottesdienst mache, dann lege ich den auch an“* (Z.349-352).

Die Betonung der körperlichen Komponente wird bei Frau Blum durch Ausdrucksformen, wie das Schließen der Hände und Augen sowie die Herstellung von Bodenkontakt, deutlich: *„Ich schliesse meistens die Augen. Mache meine Hände zusammen. [...] Je nachdem setze ich mich und knie mich auf den Boden“* (Z.607-608). Mithilfe dieser Gesten versucht die Befragte den Kontakt zu Gott aufzubauen und sich besser konzentrieren zu können.

Die musikalische Form ist ein fester Bestandteil in der Gebetsgestaltung der Interviewten. Sie erzählt, dass die Lieder den Hauptanteil der praktischen Umsetzung des Gebets ausmachen.

³⁷ Die Menora gilt als eines der Symbole des Judentums (s. 1.2.6 Das Judentum).

³⁸ Symbol und Kerzenständer anlässlich des jüdischen Chanukka-Festes

Melodien bieten ihrer Ansicht nach die Möglichkeit sich zu öffnen und starre Strukturen aufbrechen zu können: „Und was ich auch gut finde, die Melodien sind auch mehr schwungvoller und mehr mit Klatschen und mit Bewegung [...] / Da gehe ich dann auch viel mehr darin auf. Das macht mir viel mehr Spaß [...]“ (Z.204-206). In diesem Zusammenhang berichtet sie von ihrem Kindergebet, wobei durch rhythmische Unterstützung die Emotionen betont werden:

„Die ganze Welt ist eine schmale Brücke, doch das entscheidende ist, keine Angst zu haben. [...] Und das ist halt auch so, dass also man singt den ersten Teil mit der Welt. Das singt man ganz häufig und das ist dann auch so langsamer und dann kommt der Übergang, wo dann so geklatscht wird und so und dann halt so gegen die Angst quasi ansingt, [...]“ (Z.228-235).

Gebetsfunktion

Die Ich-bezogenen Fürbitten stellen eine wichtige Gebetsfunktion für die Befragte dar. Im Gebet bittet sie um Schaffenskraft in stressbelasteten Phasen ihres Lebens: „Das gibt mir dann auch unglaublich viel Kraft wieder so. Wenn in der Zeit, wo wir Klausuren geschrieben haben oder so, als es für mich super stressig war. Und so gerade weil ich auch jemand bin, der so vor Prüfungen unglaublich aufgeregt ist“ (Z.590-592). Dies hilft ihr beim Umgang mit schwierigen Situationen, um wieder neue Energie schöpfen zu können.

Beten gibt Frau Blum die Möglichkeit Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen. Die Wichtigkeit dessen hat sie im Laufe ihrer Gebetsentwicklung verinnerlicht: „Ja, aber es muss auch nicht immer negativ sein, finde ich. So etwas wie eine Dankesrede oder so. Das klingt jetzt irgendwie so förmlich, aber so etwas. So einfach, dass man dann auch Danke sagt für das, was man hat, weil man gerade so glücklich ist oder so“ (Z.112-115). Dieses Zitat verdeutlicht, dass der Dank für sie einen hohen Stellenwert hat. Somit lässt sich schlussfolgern, dass das Gebet sowohl in schwierigen als auch in belasteten Phasen einen festen Platz in ihrem Leben hat.

Weiterhin liegen Anhaltspunkte vor, dass der Glaube Frau Blum als Quelle von Lebensqualität dienen kann. Die folgende Äußerung legt dar, dass sie keine überzogenen Erwartungen an Gott stellt, sondern einen realistischen Blick für die Wertschätzung kleiner Dinge besitzt: „Es ist halt eher so dieses Loswerden so, weil allein dadurch fühle ich mich schon besser. Ich erwarte dann nicht, dass es dann Gold regnet“ (Z.688-689). Weiterhin gibt ihr das Gebet die Möglichkeit zur Ruhe kommen und inne halten zu können: „Da hat mir das dann auch geholfen so, wenn ich von einem Termin zum anderen bin und eigentlich alles stressig war, mir zwischendurch dann einfach Zeit zu nehmen und dann halt wirklich mal einen Schabbat für mich zu machen. [...]. Und dann wirklich mal versuchen bewusst runter zu kommen [...]“ (Z.592-596). Durch das folgende Zitat kommt zum Vorschein, dass das Gebet ein Ausdruck von Wohlbefinden ist: „Und ja, wie ich mich noch fühle? Ist eher so geborgen. Wahrscheinlich weil das einfach schon so eine Gewöhnung ist, weil ich das ja immer und überall mache irgendwie. Und das ist so dann so eine Art Komfortzone für mich [...]“ (Z.669-671).

Eine andere wichtige Funktion des Gebets für Frau Blum ist die Bewältigung. Das Gebet war in einer kritischen Lebensphase eine wichtige Strategie, um mit Belastungen umgehen zu können. In dieser Zeit hat sich die Häufigkeit des Betens gesteigert, da sie ein erhöhtes Mitteilungsbedürfnis hatte. Somit suchte sie Zuflucht bei Gott. Die Auseinandersetzung im Gebet half ihr, sich an diesem Wendepunkt ihres Lebens neu zu orientieren:

„Da habe ich mich mit zwei sehr guten Freundinnen ziemlich gestritten, was mich total mitgenommen hat, weil mir gerade Freunde sehr, sehr viel bedeuten. Ja, dann war dann auch die Frage, was ich denn jetzt mit meinem Leben mache? Das hat mich alles total überfordert und ich wusste noch gar nicht in welche Richtung ich gehen soll. [...]. Und da habe ich sehr, sehr viel gebetet“ (Z.722-726).

Auch bei der täglichen Bewältigung ihres Alltags, den sie momentan als sehr stressig empfindet, ist das Gebet eine wichtige Ressource:

„Da ist es halt ganz schön, dann auch mal runter zu kommen. Und einfach so seine Gedanken kreisen zu lassen oder sich fallen zu lassen, so. [...]. Das gibt mir dann auch unglaublich viel Kraft wieder so. Wie in der Zeit, als wir Klausuren geschrieben haben oder so, als es für mich super stressig war“ (Z.588-591).

Wie bereits beschrieben wurde, ist das Gebet für Frau Blum eine Möglichkeit Gott ihre Probleme mitteilen zu können, um innerlichen Druck abzubauen. Dies tritt besonders in Extremsituationen von Verzweiflung, Trauer oder aber Freude auf, wie die Interviewte berichtet: *„Dann würde ich sagen, was ich vorher auch schon dir gesagt habe, dass ich das halt mache, wenn ich ein Mitteilungsbedürfnis habe. [...], wenn halt Gefühle oder Emotionen mich so übermannen, dass ich das Gefühl habe, dass es raus muss“ (Z.934-936).*

Ein weiterer Aspekt, der unter die Bewältigungsfunktion zählt, ist die Reflexion. Indem Frau Blum ihr Handeln hinterfragt, erhält sie den Anreiz zur Verhaltensänderung dahingehend, dass sie mittels Gebet die Erkenntnis gewinnt, zu viel nachzudenken:

„Ja, man versucht das zu ändern und das ist halt nicht so einfach (lacht), seine Gedanken dementsprechend zu kontrollieren. Naja, aber ich fand die Erkenntnis war schon ein Schritt, weil dann kann man sich irgendwie darauf einstellen und kann dann auch versuchen sich zurück zu nehmen: Ja, denke ich jetzt nicht wieder nach? So und das hilft einem ja dann auch schon, dass man das weiß“ (Z.816-820).

Frau Blum hebt weiterhin hervor, dass das Beten für sie in gegenwärtigen Situationen einen hohen reflektierenden Charakter besitzt. Ihre Emotionen in Worte zu fassen, hilft ihr bei einem Gefühlschaos, herauszufinden was sie möchte.

„Mit den Gefühlen ist es eher so, dass ich das oft schwierig finde, sie zu finden. Also, wenn dann in meinem Kopf das totale Chaos herrscht und ich selber nicht weiß, was ich will oder was ich

fühle, hilft es mir, wenn ich versuche das in Worte zu fassen. Ich könnte es, glaube ich, auch aufschreiben. [...] Ich finde, beten ist dann irgendwie eine schönere Variante“ (Z.660-664).

Durch die stetige Reflexion kam es zu einer Auseinandersetzung mit ihrer religiösen Identität, was zur Bestätigung ihrer Religionszugehörigkeit führte:

„Ich glaube schon, dass sich dadurch, dass ich ja quasi mich selbst reflektiert habe durch die Gebete und dass ich selber auch darüber reflektiert habe, wie ich bete, dass es dadurch auch noch gefestigter wurde, dass ich zum Reformjudentum gehöre. So. Und auch dass dadurch [...] manche Ansichten klarer geworden sind einfach“ (Z.800-804).

Grundsätzlich ist das Gebet für die Befragte ein Anreiz vermehrt nachzudenken, um Entscheidungssituationen gut abwägen zu können:

„Also, das dadurch ich halt schon mehr Sachen bedenke und eher versuche natürlich sie in alle Richtungen vorher gedacht zu haben. Und das wirklich gut überlegt zu haben, damit ich die Entscheidung am Ende nicht bereue, so“ (Z.828-830).

Sozialität des Betens

Die Facetten des gemeinschaftlichen Betens zeichnen sich bei Frau Blum zunächst durch die regelmäßige Teilnahme an jüdischen Kinder- und Jugendfreizeiten aus. Diese beschreibt sie als einen wichtigen Bestandteil ihres Lebens. In ihrer Kindheit wurde die Auseinandersetzung mit dem Glauben viel gefördert, wie bspw. durch Peulots und Workshops. Durch das Zusammensein mit Gleichgesinnten erfuhr sie ein Gefühl der Zugehörigkeit: *„Und dadurch, dass man halt auch einfach so in einem normalen Rahmen mit anderen Jugendlichen, dass man halt nicht immer erklären musste, was man jetzt am Schabbat macht. Oder warum man jetzt kein Schweinefleisch ist“ (Z.53-55).* Die Teilnahme an den Jugendfreizeiten bestätigte ihre jüdische Identität: *„Diese Freizeit war auf jeden Fall ausschlaggebend für meine jüdische Identität. Davon bin ich überzeugt. Da fahre ich auch immer noch hin. Mittlerweile als Betreuerin“ (Z.63-64).*

Die Nächstenliebe ist ein weiterer Aspekt des gemeinschaftlichen Betens bei Frau Blum. Es ist ihr wichtig, dass sich Fremde in ihrer Gemeinde wohlfühlen, um eine gute Grundlage für das gemeinsame Beten zu schaffen:

„Wir haben dann auch oft Gäste da, die dann halt nicht so häufig da sind und nicht so zu dem Kern gehören oder so. Aber das fällt dann eigentlich auch nicht auf. Also die werden dann eigentlich sofort integriert und werden dann auch umarmt, [...]“ (Z.625-628).

Das gemeinschaftliche Beten stellt die Identifikation mit der Gruppe her. Sie beschreibt, dass dadurch die Entstehung eines Gemeinschaftsgefühls gefördert wird:

„Es ist eher so ein Gefühl von: Ja, wir sind jetzt angekommen und wir sind jetzt zusammen und wir denken und fühlen das Gleiche. [...]. Da ist halt das Gemeinschaftsgefühl viel größer, wenn

alle das Gleiche beten und so. Zwar jeder für sich dann vielleicht unterschiedlich interpretiert“ (Z.579-583).

In ihren weiteren Ausführungen betont sie, dass während des Betens in der Gruppe vor Gott alle gleich seien. Dies beschreibt sie nicht als ein Minderwertigkeitsgefühl, sondern als Gemeinschaftsgefühl. Sie fühlt sich als Teil einer Gruppe, eines Ganzen.

Außerdem gefällt es ihr, Begeisterung an Mitbetende zu vermitteln, wenn sie bei der Gestaltung eines Gottesdienstes selbst aktiv wird:

„Noch ein Gebet [...] ist: Ma towu. Damit fängt man den Schacharit-Gottesdienst an. Das ist so: Ja, Jakob, meine Zelte und kommt alle her und so etwas! Und das hat für mich noch eine ganz bestimmte Bedeutung, weil ich mal auf einem Seminar in Berlin war, das war ein offenes Seminar, es heißt Likud. [...]. Und da gab es dann halt mehrere Gottesdienste für die verschiedenen Konfessionen und ich durfte den liberalen leiten. Und das war eine super große Ehre für mich. [...] / Wir hatten so einen ziemlich kleinen Raum eigentlich und da habe ich angefangen mit diesem Ma towu-Lied. Und wir haben halt ziemlich laut gesungen und so, [...]. Und dann strömten auf einmal ganz viele Leute in diesen winzigen Raum und die Stühle reichten einfach nachher nicht mehr [...]. [...] / Ja, eine bessere Verbildlichung von diesem Lied gibt es, finde ich, eigentlich gar nicht!“ (Z.248-260).

Zudem berichtet sie von einer Situation, bei der sie durch die hohe Anzahl der Anwesenden zum Beten animiert wurde, was als weitere Facette des gemeinschaftlichen Gebets gelten kann:

„Ich habe auch mal zum Gedenktag für die Schoah [...] spontan auf dem Marktplatz, [...], hatte ich mich noch einmal gemeldet und habe gefragt, ob ich das jüdische Totengebet sagen darf, weil das eh die ganze Zeit in meinem Kopf rauf und runter ging [...]. Und dann habe ich das da nochmal laut gesagt“ (Z.399-304).

Der Rang der Geschlechterordnung zählt zu den Erfahrungen, die die Interviewte mit dem orthodoxen Judentum gemacht hat. Dies wird anhand der Positionierung deutlich:

„Das ist einer der größten Knackpunkte, finde ich, dass halt auch im Gottesdienst sind die Frauen von den Männern getrennt im orthodoxen Judentum. [...] Ich habe zwei Mal einen orthodoxen Gottesdienst mitgemacht. Einmal auch in Israel, [...]. Es war wirklich so eine Wand mit Fenstern und da waren dann Vorhänge davor und da saßen dann wir [Frauen] und durften dann zugucken. Und dann haben die da nachher irgendwann angefangen halt eine Party zu feiern und sind da um die Bima herum getanzt. Und wir saßen da und ich dachte mir so: Ja, toll. Was ist das denn? [...] Das ist nichts für mich“ (Z.383-393).

Damit im Zusammenhang steht die Stellung der Frau in der Gesellschaft. Frau Blum ist der Ansicht, dass im orthodoxen Judentum „[...] die Frau als minderwertig angesehen wird“ (Z.382-

383). Sie ist der Meinung, wenn sie dem orthodoxen Judentum angehören würde, so wären ihr viele religiöse Erlebnisse verloren gegangen, wie bspw. der Vollzug der Bar Mizwa.

Letztendlich wird sichtbar, dass die Inhalte des Gebets bei Frau Blum auf die typischen Themen ihres Lebensalters ausgerichtet sind. Das Ausleben der Gemeinschaft mit Gleichaltrigen war und ist in ihrer religiösen Entwicklung auf die Teilnahme der Kinder- und Jugendfreizeiten fokussiert. In der Reife ihres Gebets spielt die Autonomie von den Eltern eine bedeutende Rolle. Mittels der reflexiven sowie bewältigenden Funktion des Gebets bearbeitet sie Themen wie Identität und Sinnsuche.

6 Vergleichende Ergebnisdarstellung

Die Ergebnispräsentation der qualitativen Inhaltsanalyse erfolgte zunächst in Form von einzelfallspezifischen Betrachtungen, um auf individueller Ebene zu demonstrieren, welche Funktion das Gebet für die Gläubigen vor dem Hintergrund ihrer Religion besitzt. Nun folgt ein fallübergreifender Vergleich, der den Fokus auf die Gemeinsamkeiten aller Befragten legt. Dabei werden Kategorien ausgewählt, die auf die Mehrzahl der Befragten zutreffend sind. Folglich werden die sechs Einzelfalldarstellungen zueinander in Beziehung gesetzt, um eine religionsübergreifende Betrachtung des Gebets darzulegen. Gleichzeitig werden die Untersuchungsfragen und die zentrale Fragestellung dieser Arbeit beantwortet.

6.1 Gebetsverhalten im biografischen Kontext

Die erste Untersuchungsfrage bezieht sich auf die Entwicklung des Gebetsverhaltens im biografischen Kontext. *Einerseits* sind Frau Guambo, Frau Eschbach und Herr Dahlmann in ein religiöses Elternhaus hinein geboren worden. Der religiöse Glaube ist in ihrer Familie eine Tradition, die über Generationen weitergegeben wurde, wie das folgende Zitat unterstreicht: *„Ich bin in eine evangelisch-christliche Familie hinein getauft worden. Sozusagen hinein geboren, [...]. Und meine Eltern sind beide evangelisch und haben mich dann taufen lassen. [...]. Und damit bin ich sozusagen von klein auf hineingewachsen in den Glauben“* (Frau Eschbach, Z.9-12). Im Zusammenhang damit steht die religiöse Erziehung, die ein fester Bestandteil in der Kindheit war und die Entwicklung der Gebetspraxis förderte. Auf primärer Ebene wurde der Grundstein für die Religiosität durch die Eltern gelegt: *„Aber die Fragen, die damit zu tun haben oder die Ausrichtung auf das Spirituelle, das habe ich schon durch meine Eltern so nahe gelegt bekommen“* (Herr Dahlmann, Z.29-30). Sekundär erfolgte die Vermittlung von Gebetsritualen durch Pädagogen in der Schule und der Gemeinde: *„Wir haben auch so Schule, Religionsunterricht auch. Und dann gab es einen Mann, der in der Woche ein Mal zu uns kam und unterrichtete mich auch diesen Koran, damit ich weiß, wie ich beten muss [...].“* (Frau Guambo, Z.84-86).

Andererseits sind Frau König, Herr Sengner und Frau Blum im Laufe ihres Lebens zu einer Religion ihrer Wahl beigetreten. Herr Dahlmann, der katholisch erzogen wurde, entschied sich

aufgrund seiner fehlenden Identifikation mit dem Monotheismus für die Konvertierung zum Rinzi-Zen-Buddhismus. Bei Frau König und Frau Blum waren die näheren Bezugspersonen ausschlaggebend. Herr Sengner fand sowohl durch sein religiöses und kulturelles Interesse als auch durch seine emotionale Bedrücktheit zur Hare-Krischna-Bewegung.

Abgesehen davon, ob die Befragten in ein religiöses Elternhaus hinein geboren worden sind oder sich erst im späteren Lebensverlauf für den Beitritt zu einer Religion entschieden haben, konnten alle Interviewten die Religiosität als festen Bestandteil ihres Lebens integrieren. Dies zeigt sich zum einen in der Einstellung des Glaubens in der Öffentlichkeit: *„Dann gibt es kein Essen ohne das Tischgebet. Das ist für mich heilig. Das mache ich auch in der Gaststätte. Das ist mir völlig Wurst, sage ich mal, was da andere Leute denken oder so“* (Frau König, Z.72-73). Die Befragten gehen offen mit ihrer religiösen Einstellung um, unabhängig davon, was andere denken, jedoch sind die persönlichen Ausprägungen unterschiedlich. Zum anderen drückt sich die Integration des Glaubens in dem Wunsch, anderen Personen eigene religiöse Erfahrungen weiterzugeben, aus. Der Hintergrund dieses Bedürfnisses kann gut am Beispiel von Frau Eschbach erklärt werden. Ihre Oma hat ihr die Gebete beigebracht. Das gemeinsame Beten ist zu einem regelmäßigen Ritual geworden. Dieses möchte sie selbst gerne aufrechterhalten, daher betet sie, erlangt Wohlbefinden und kann Erinnerungen an ihre Oma aufleben lassen.

Die anfängliche Entwicklung des Gebetsverhaltens zeichnet sich bei Frau König, Herrn Sengner und Herrn Dahmann, die im frühen bis mittleren Erwachsenenalter konvertiert sind, zunächst durch Unsicherheiten und Ausprobieren aus: *„Am Anfang war es lesen und selber ausprobieren. So einfach, da gibt es ja dann Anleitung, wie setzt man sich hin, wie meditiert man. Dass kann man einfach erstmal für sich probieren“* (Herr Sengner, Z.62-64). Dieser Aspekt kann damit zusammenhängen, dass die Art des Betens nicht von der frühen Kindheit an ein selbstverständlicher Bestandteil des Lebens war, sondern im Erwachsenenalter gelernt werden musste. Herr Sengner und Frau Blum beteten am Anfang aus Hilflosigkeit oder Überforderung in der Hoffnung, dass Gott ihnen aus dieser Situation heraus helfen wird. Daher half es zu Beginn des Lernprozesses traditionelle, strukturierte Gebete in die tägliche Praxis einzubeziehen. Diese gaben den Befragten Sicherheit und ermutigten sie dabei, Gebete zu üben und zu sprechen, unabhängig vom Alter oder der Beitrittsform zur Religion. Insgesamt eigneten sich die Interviewten die religiöse Praxis in Form von Lernen am Modell an. Dies erfolgte bei denen, die von Beginn ihres Lebens einer Religion angehörten sowie bei Frau Blum, die im Alter von acht Jahren zum Reformjudentum konvertierte. Dabei hatten die Eltern, Großeltern, Religionspädagogen sowie die örtliche Gemeinde einen Vorbildcharakter. Frau König und Herr Dahmann lernten das Beten bzw. Meditieren im Erwachsenenalter durch Einbindung in eine Gruppe und durch die Anleitung von geschultem, spirituellem Personal.

Die Reifung des Gebets durch einen stetigen Übungsprozess führt zur Festigung der Gebetspraxis, was durch verschiedene Aspekte zum Tragen kommt. Die Christinnen Frau König

und Frau Eschbach hielten sich am Anfang an strukturierte, traditionelle Gebete. Im Zuge des Übungsprozesses entwickelte sich ihre Gebetspraxis zunehmend freier. Verstärkt flossen eigene Gedanken in das Gebet ein. Gleichzeitig festigte sich die Bindung zu Gott: *„Es ist nicht mehr starr, sondern man kann mitunter merkt man das gar nicht. Es ist etwas ganz Spontanes. Es kommt einfach. Ich sage mir jetzt nicht: ‚Oh! Jetzt muss ich Beten.‘ Sondern, das ist einfach da“* (Frau König, Z.308-310). So wird das Beten zu einem selbstverständlichen Prozess. Wie Frau König und Herr Sengner berichten, ist es oft ein automatischer Impuls, der sie dazu bringt ein Gebet zu sprechen. Trotz dessen beschreiben die Befragten Frau König, Frau Guambo, Herr Sengner und Frau Blum das Beten in diesem Entwicklungsstadium als eine bewusste Handlung. Dies kann dadurch begründet werden, dass die Konzentration sich mehr auf den Inhalt und das eigene Motiv richtet, da die strukturellen Bedingungen des Betens bereits verinnerlicht sind und unbewusst ausgeführt werden, wie das Zitat von Frau Blum hervorhebt: *„Und dann ist das finde ich auch in gewisser Art viel intensiver, so. Weil man das dann viel mehr verinnerlicht und dann selbst entscheidet: Ja, sage ich jetzt das und das Gebet jetzt oder nicht. Und warum sage ich das jetzt? Dann macht man sich darüber viel mehr Gedanken finde ich“* (Frau Blum, Z.135-138).

6.2 Gebetsgestaltung

Im Verlauf der qualitativen Inhaltsanalyse kristallisierten sich viele Gestaltungsaspekte in den unterschiedlichen Weltreligionen heraus. Diese setzen sich aus ritualisierten Handlungsabläufen zusammen, welche den Einfluss des Glaubens auf die Alltags- und Freizeitgestaltung der Befragten widerspiegeln und zur Beantwortung der zweiten Untersuchungsfrage beitragen.

Alle Teilnehmenden besitzen feststehende Adressaten, an die das Gebet gerichtet wird. Sie dienen dazu, der transzendenten Macht, die zu Beginn der Gebete angesprochen wird, einen personifizierten Charakter zu geben. Somit werden die kommunikative Komponente des Gebets, der Einstieg sowie der Redefluss positiv gefördert.

Die Gestaltung des Gebets orientiert sich ebenso an der Atmosphäre der jeweiligen Lokalität. Frau König, Frau Eschbach und Frau Blum beten gern im Gotteshaus ihrer Religion. Frau Guambo betet bevorzugt zu Hause, da sie sich dort am wohlsten fühlt und es ihr das Wichtigste ist, reinen Herzens und guten Gewissens zu beten. Dies ist für sie zwar unabhängig von der Lokalität, beeinflusst jedoch die Gestaltung ihrer Gebete, da sie sich zu Hause besser öffnen kann und ungestört fühlt. Der Aspekt des Ungestörtseins spielt ebenso bei Frau Blum eine tragende Rolle. Das folgende Zitat soll die dargestellten Fakten noch einmal untermauern:

„Ich mache das zu Hause. Weil ich sage immer: Das ist fast das Gleiche. Das Wichtigste ist, dass du ein sauberes Herz hast. Das, was du machst, machst du das einfach. Du musst nicht wie die meisten Leute in die Moschee. Das ist schon gut und okay, aber manchmal du siehst einen Menschen, der geht in eine Moschee beten und sagt: Ich glaube an Gott; Ich tue keinem Menschen was. Und dann: Mhm; sind die anders! Dann sage ich: Was nützt es mir, wenn ich

das mache? Ich gehe. Du kannst die Menschen betrügen, aber Gott sieht dich überall, wo du bist. Du kannst ihn nicht betrügen oder irgendetwas“ (Frau Guambo, Z.336-342).

Bevor ein Gebet verrichtet werden kann, müssen bestimmte Rahmenbedingungen erfüllt sein, die je nach Frömmigkeit und Religion unterschiedlich sind. Diesbezüglich gibt es äußere Voraussetzungen, die sich auf den Aufbau und die Struktur der Gebete beziehen. Dabei halten sich die Studienteilnehmer an eine regelmäßige Ausführung. Es hilft ihnen den Tag zu strukturieren und religiöse Pflichten einzuhalten: *„Und ich sage mir immer, wenn ich richtig Christ bin und wenn ich richtig meinen Glauben lebe, dann lebe ich den früh, geh mit ihm über den Tag zum Mittag zum Gebet und gehe mit ihm auch in den Abend rein“ (Frau König, Z.928-930).* Frau Eschbach und Frau Blum besitzen ebenso wie die anderen Befragten eine gewisse Regelmäßigkeit bezüglich des Betens, die aber nicht an religiöse Vorschriften gebunden ist. Die Ausführung ihrer Gebete ist eher ungebunden und voraussetzungslos. Dies kann damit zusammenhängen, dass sie reformierten Konfessionen angehören, bei denen ein größerer Interpretationsspielraum hinsichtlich religiöser Traditionen herrscht und das Beten keine Pflicht darstellt: *„Ich habe da keine richtige Struktur. Also ich mache das je nach Gefühl, je nach Stimmung. Ja, also, ja. Also so in der Woche ist es eigentlich eher selten und wenn dann eher abends, wenn ich so zur Ruhe komme und so. Dann höchstens nochmal. Aber ja, eigentlich so einen richtigen Rhythmus oder so etwas habe ich eigentlich nicht“ (Frau Blum, Z.439-442).*

Die Werte-bezogenen Voraussetzungen orientieren sich eher am Inhalt und an emotionalen Gegebenheiten, um sich auf das Beten einzustimmen. Hierbei sind Ruhe, Intimität und die Fähigkeit achtsam und konzentriert zu sein den Interviewten besonders wichtig, wie das folgende Zitat von Herrn Dahlmann veranschaulicht:

„Also wenn man jetzt einschlägige Meditation, da hat man erst die Atembetrachtung, ja. Das da geht es darum, den Geist zu beruhigen. Dass das Denken, das diskursive Denken, überhaupt das Denken nachlässt erstmal. [...]. Ja und wir nicht davon in Anspruch genommen werden. Das wir Herr und Meister unseres Geistes werden. Das ist eigentlich so das Ziel. Und da geht es darum so den Geist zu beruhigen. Und das macht man, indem man den Atem betrachtet und wenn man da die Konstellation darauf richtet, richtet man sie nicht mehr auf die Gedanken. Die ebbens dann nach und nach ab. [...]. Man lernt den inneren Beobachter zu schulen. Das ist insgesamt beim Achtsamkeitstraining“ (Herr Dahlmann, Z.343-350).

Für Frau Guambo, Herrn Sengner und Frau Eschbach sind Zeit und Geduld ein wichtiger Faktor: *„Wichtig ist, dass du dir Zeit nimmst und einen Raum hast, wo du dich auf die Begegnung mit Gott einstellen kannst und auch offen bist für das, was da passiert, auch geduldig“ (Frau Eschbach, Z.531-533).* Frau Guambo beschreibt das Üben in Geduld als eine Prüfung Gottes. Herr Sengner beschreibt das Zeitnehmen als wesentliches Element für die Beziehung mit Gott.

Weiterhin ist bei der Gestaltung des Gebets die Form der Ausführung entscheidend. Frau Eschbach sieht es als eine Herausforderung an, bedingt durch ihren Beruf als Pfarrerin, für jeden Anlass eine adäquate Form zu finden. Dies beschreibt sie im Interview in Bezug auf das Beten mit Jugendlichen, denen viele religiöse Traditionen oder Verhaltensweisen peinlich sind. Strukturierte, traditionelle Gebete helfen den Gläubigen dabei, sich hinsichtlich des Betens zu orientieren. Meist stammen diese aus der Tradition der Heiligen Schriften, so die traditionellen Gebete der Veden bei Herrn Sengner. Diese geben außerdem Empfehlungen dazu, wie die Gebete aufgebaut werden sollten und helfen somit den Entwicklungsprozess voranzutreiben. Den strukturierten Gebeten stehen die freien Gebete gegenüber. Diese sind allen Befragten wichtig, da es ihnen die Möglichkeit eröffnet eigene Gedanken kreativ einzubringen.

Alle Befragten haben im Interview explizit angesprochen, dass sie religionspezifische Gegenstände oder Kleidung unterstützend beim Beten verwenden. Figuren großer Gottheiten, Schrein, Altare oder unterstützende Elemente, wie Kerzen oder Räucherstäbchen begleiten die Gläubigen im Gebet. Die Gebetshandlung ist bei allen Teilnehmenden an materielle Objekte gebunden. Frau Blum berichtet z. B. von ihrem Gebetsschal, dem Tallit, der die 618 Ge- und Verbote symbolisiert und ganztägig an die moralischen Werte des Judentums erinnern soll. Die Marienstatue von Frau König dient im Gebet als direkter Ansprechpartner in personifizierter Form. Die Anwendung von Kerzen symbolisiert für die Befragten Wärme und Güte oder kann dafür stehen, sich Zeit zu nehmen und zur Ruhe kommen zu können. Dies sind Werte, die sich die Menschen sehnlich wünschen und ihre Erfüllung von transzendenten Wesen erhoffen, weil sie diese nicht immer selbst herbeiführen können. Das Anzünden einer Kerze kann die Ausprägung dieser Eigenschaften stärken.

Auch Mimik und Gestik stellen einen Ausdruck der Gebetsgestaltung dar. Die körperliche Komponente betont und verstärkt Emotionen und religiöse Werte, die mittels Gebet zum Ausdruck gebracht werden. Zum Beispiel faltet Herr Sengner seine Hände, neigt seinen Kopf und streckt sich vor dem Altar großer Gottgeweihter der Gaudiya-Vaishnava-Tradition aus, um den Heiligen seiner Religion Demut und Respekt entgegen zu bringen. Auch für Frau König ist die Demut ein wichtiger religiöser Wert, den sie durch das Niederknien in der Kirche und das Falten der Hände in ihrer Bedeutung unterstreicht. Herr Dahmann schildert, dass physische Aspekte beim Meditieren einen wichtigen Stellenwert besitzen. Einerseits dienen sie dazu zwischen den einzelnen Stationen einer Zeremonie Auflockerung herbeizuführen, um die Konzentration für die folgenden Inhalte aufrecht zu erhalten. Andererseits dienen die Niederwerfungen des Übungsleiters vor dem Buddha-Schrein dazu, dieser göttlichen Figur Respekt zu erweisen. Zudem ist das Schließen der Augen, was Frau Eschbach und Frau Blum beschreiben, eine Möglichkeit, sich auf das tiefste Innere zu konzentrieren und Ablenkung von visuellen Reizen aus der Umwelt zu vermeiden. Das Niederknien zeugt davon, dass sich die Betenden bewusst machen, dass eine transzendente Macht über ihnen steht und sie sich dieser unterordnen.

Je nach emotionaler Befindlichkeit wird die akustische Form von Gebeten entweder durch das Singen von Liedgebeten oder in klassischer Textform gewählt. Daher ist die musikalische Ausgestaltung von Gebeten eine besondere Form. Bis auf Frau Guambo haben sich alle Teilnehmenden zu diesem Thema geäußert. Frau Eschbach erklärt, dass Gebete gesungen werden, um für eine bessere akustische Verständlichkeit zu sorgen. Für Frau König ist das Singen die Möglichkeit, sich in der Kirche öffnen zu können. Dass Gebete in Form von Liedern starre Strukturen aufbrechen können, wird durch das folgende Zitat von Frau Blum erkennbar: *„Und was ich auch gut finde, die Melodien sind auch mehr schwungvoller und mehr mit Klatschen und mit Bewegung [...] / Da gehe ich dann auch viel mehr darin auf. So das macht mir viel mehr Spaß“* (Frau Blum, Z.205-206). Das Singen dient weiterhin dazu ganzheitlich zu beten, um die Gedanken und Emotionen in körperlicher Form ausdrücken zu können. Nach Auffassung Herrn Dahlmanns bieten musikalische Klänge die Möglichkeit Energiezentren im Körper zu aktivieren, um Kraft zu schöpfen. Die Besonderheit ist hierbei dadurch gegeben, dass die Rezitationen heiliger Schriften auf (Alt-)Japanisch ausgeführt werden, da die Klangwirkung der Vokale so besser zur Geltung kommt. Mithilfe von Tönen wird die Meditationszeremonie strukturiert und gibt den Teilnehmenden einen geregelten Ablauf, sodass sie anhand definierter Klänge genau wissen, was sie an welcher Stelle der Zeremonie zu tun haben.

6.3 Facetten gemeinschaftlichen Betens

Das Gebet und die Meditation besitzen einen hohen sozialen Charakter. In den religiösen Strömungen dieser Studie äußert sich die Sozialität des Betens und Meditierens in unterschiedlichen Facetten. Dabei nimmt die Freizeitgestaltung einen zentralen Stellenwert ein. Gemeinsames Verreisen in Form von Gemeindeausflügen, religiöse Workshops und Jugendfreizeitfahrten zählen dazu. Als Beleg für diese Aussage folgt ein Zitat von Frau König, die durch gemeinsame Unternehmungen von einer Verbundenheit der Menschen berichtet:

„Es ist schon der ganze würdige Rahmen: Das Orgelspiel, die Gemeinde, die man trifft, wo man sich austauscht. Wo man ja auch tolle Abende schon zusammen erlebt hat oder tolle Gemeinschaft erlebt hat. Oder gerade mit der Kirchengemeinde, wo wir damals in Israel waren, [...]. Da ist schon Verbundenheit da. Und ich muss sagen, was wir da erlebt haben, das vergisst man nicht und das hat man immer irgendwo präsent“ (Frau König, Z.112-117).

Frau Blum erklärt, dass die Kinder- und Jugendfreizeitfahrten essentiell für ihre jüdische Identität waren und sie in Gemeinschaft mit Gleichaltrigen viel Praktisches zum Thema Gebet gelernt hat. Mittlerweile begleitet Frau Blum diese Fahrten als Betreuerin, daher stellt das gemeinschaftliche Zusammenkommen eine fortwährende Tradition in ihrem Leben dar. Sie konnte sich durch die Teilnahme an diesen Ausflügen selbst entfalten, indem sie eigenständig Gottesdienste gestaltete und nun ihre religiösen Erfahrungen an andere weitergibt.

Eine spezielle Form des gemeinschaftlichen Betens zeigt sich bei Frau Guambo. Sie erzählt von der Praktizierung einer Tradition, die sie durch ihre Mutter erfahren hat und als Opfergabe bezeichnet. Im engeren Sinne handelt es sich um den Glauben an Karma in Form eines gegenseitigen Geben und Nehmen. Dies ist charakterisiert durch ein Ursache-Wirkungs-Denken, so dass jede Handlung Auswirkungen auf zukünftige Gegebenheiten des eigenen Lebens hat (Kornfield & Goldstein, 2006, S.18). Dadurch, dass sie Gutes für andere tut, erhofft sie sich positive Auswirkungen für sich selbst, wie die nachfolgende Aussage verdeutlicht:

„Zum Beispiel, du kaufst Zucker oder du kochst Milch oder Reis [...]. Zum Beispiel in Afrika, meine Mama hat das immer gemacht, [...] wenn du etwas Komisches träumst, [...]. Das ist wie eine Sacrifice [engl. Opfergabe]. Du rufst die Leute, die essen und danach sie beten für dich. Das ist auch sehr gut. Oder du kochst irgendwelches Essen, rufst du die Kinder auf der Straße oder irgendwie und dann die essen und sie beten für dich“ (Frau Guambo, Z.533-536).

Nächstenliebe und Mitgefühl sind moralische Werte im religiösen Miteinander, die explizit von Frau Guambo, Frau Eschbach, Herrn Dahlmann und Frau Blum benannt werden. Frau Guambo erklärt, dass Hilfsbereitschaft ihr sehr wichtig ist und dass Muslime anderen Menschen nichts Böses wünschen sollten und alle guten Dinge, die sie sich selbst wünschen, auch anderen zugestanden werden sollten. Frau Eschbach macht deutlich, dass es ein Lernprozess ist, seinen Horizont dahingehen zu erweitern, nicht nur an sich selbst, sondern auch an andere Menschen zu denken. Herr Dahlmann gibt zu verstehen, dass im buddhistischen Sinne alle Menschen zum Glück anderer beitragen können, sodass ein friedvolles Miteinander, welches dem Gemeinwohl dienlich ist, entstehen kann. Frau Blum ist es wichtig auch fremde Menschen schnell in ihr Herz zu schließen und diese freundlich zu empfangen. Indem sie regelmäßig in Gebeten ihr Verhalten reflektiert, ist sie nach eigenen Aussagen bedächtiger geworden und strebt danach niemandem durch ihr Verhalten zu schaden.

Aufgrund der Aussagen von Frau Guambo, Frau Eschbach und Herrn Dahlmann kann geschlussfolgert werden, dass das Beten in Gemeinschaft den Einzelnen sowie die Gruppe stärkt. Frau Guambo ist der Ansicht, dass das gemeinsame Gebet einen größeren Effekt hat als das eines Individuums. Frau Eschbach gibt an, dass die Menschen im Gebet ihre Hoffnungen offenlegen sollten, damit der Gruppe das Anliegen des Einzelnen bekannt wird und das Gebet seine entlastende und helfende Funktion, wie das gegenseitige Trost spenden, entfalten kann. Herr Dahlmann gibt an, dass es von Vorteil ist in einer Gruppe zu meditieren, um die Kraft und Unterstützung eines geschulten Lehrers zu erfahren.

Weiterhin ließ sich im Zuge der Inhaltsanalyse feststellen, dass der Einzelne durch Gebete seiner Mitmenschen inspiriert wird. Dadurch wird das eigene Gebetsverhalten reflektiert und versucht neue Aspekte in die Praxis umzusetzen. Der Austausch untereinander verbessert das Gebetsverhalten in qualitativer Hinsicht, wie das folgende Zitat verdeutlichen soll:

„Gibt mir eine tiefe Inspiration. Es macht viel aus. Weil genauso, wenn ich höre von anderen, ist es ja genau so eine Inspiration auch wieder für mich: Ja, stimmt, ich bin oft nicht so hingeegeben. Ach Mensch, so viel Gefühl habe ich da noch gar nicht reingesteckt. Und so kann eigentlich auch eine Gemeinschaft auch immer etwas sein, was mir individuell mal wieder so einen Impetus, so einen kleinen Antrieb gibt: Mensch, ich muss auch mal wieder mehr für Krishna machen. So dann passiert auch was“ (Herr Sengner, Z.259-264).

Gemeinschaftliches Beten führt dazu, dass das Individuum sich als Teil eines Ganzen fühlt. Es schafft ein Zugehörigkeitsgefühl. Das Beten von Gläubigen, die einer gemeinsamen religiösen Ideologie folgen, führt zur Identifikation des Einzelnen mit der Gruppe und schafft Orientierung:

„Es ist eher so ein Gefühl von: Ja, wir sind jetzt angekommen und wir sind jetzt zusammen und wir denken und fühlen das Gleiche. Ähnlich in der Synagoge, aber noch ein bisschen stärker. Da ist halt das Gemeinschaftsgefühl viel größer, wenn alle das Gleiche beten und so. Zwar jeder für sich dann vielleicht unterschiedlich interpretiert. [...] / Alle sind dann da und alle sagen das Gleiche und alle glauben an das Gleiche. Das ist auch ein ganz schönes Gefühl“ (Frau Blum, Z.580-585).

6.4 Religionsübergreifende Funktionsaspekte des Gebets

Die zentrale Forschungsfragestellung, die darauf abzielt, religionsübergreifende Funktionen von Gebeten (der Meditation) bei Befragten aus dem katholischen und evangelischen Christentum, dem Islam, der Hare-Krishna-Bewegung, des Rinzai-Zen-Buddhismus und dem Reformjudentum zu erfassen, kann durch die Zusammenfassung der nachfolgenden Ausführungen bestätigt werden. Insgesamt lassen sich sechs religionsübergreifende Funktionen feststellen, die sich in den verschiedenen Religionen in unterschiedlicher Ausprägung äußern.

Zunächst zeigt sich das Gebet als ein Ritual, das den Befragten Orientierung in ihrem Leben gibt. Bis auf Frau Blum trafen alle Teilnehmenden der Studie Aussagen, die darauf schließen lassen, dass die Gebetspraxis den Alltag der Befragten in positiver Weise strukturiert. Bei Frau Guambo ist die Tagesstruktur durch das fünfmalige Gebet unveränderlich vorgegeben, da die Gebetszeiten mit einer bestimmten Uhrzeit festgelegt sind. Ähnlich verhält es sich bei Herrn Sengner in Bezug auf die Aratis, wie z. B. die morgendliche Arati zur glückverheißenden Stunde eineinhalb Stunden bevor die Sonne aufgeht. Frau König betet drei Mal am Tag: morgens, mittags und abends. Sie passt die Ausführung des Gebets an ihre individuellen Lebensumstände je nach Arbeit und Freizeit flexibel an. Ähnlich verhält es sich bei Frau Eschbach, der das Abendgebet am wichtigsten ist. Sie möchte flexibel bleiben und dann beten, wenn das innere Bedürfnis vorhanden ist, um nicht in einen Automatismus zu verfallen. Herr Dahmann trifft sich immer Freitagabend mit einer Meditationsgruppe, bei der gemeinsam spirituelle Erfahrungen gesammelt werden. Zusätzlich meditiert er täglich, um in der Übung zu bleiben.

Sicherheit und Stabilität bietet das tägliche Gebet explizit für Frau König und Frau Guambo. Diese Routine bietet Frau König eine grundsätzliche Sicherheit im Leben: *„Und deswegen ist für mich das christliche Leben immer mit einem auch immer gleichbleibenden Ablauf verbunden. Und ich glaube, wenn man diesen Ablauf auch drin hat, habe ich auch eine viel größere Sicherheit und Stabilität in mir selber, weil ich weiß am Abend werde ich den Tag mit dem Gebet beenden“* (Frau König, Z.972-976). Diese Gewissheit hilft der Befragten planen zu können und vermittelt ihr das Gefühl Einfluss auf ihre Zukunft zu haben. Frau Guambo betrachtet das Gebet als eine Verpflichtung. Sie wird unruhig, wenn sie dieser nicht nachkommen kann. Wenn sie ein Gebet nachholt, fühlt sie sich sicherer und erleichtert.

Das Fürbittengebet erfüllt eine wichtige Funktion für die Befragten. Dieser funktionspezifische Aspekt des Gebets teilt sich in drei Subkategorien. Zunächst gibt es die globalen Fürbitten, welche sich auf einen umfassenden weltlichen Rahmen beziehen. Die Schutzbittung für alle Menschen auf der Welt gehört für Frau Guambo in das Gebet hinein, da sie zwischen dem eigenen Schutzbedürfnis und dem anderer keinen Unterschied macht. Es gehört zu ihren religiösen Moralvorstellungen dazu, dass was sie sich wünscht, auch anderen zu wünschen. Die Reflexion über das Weltgeschehen ist bei Frau König und Frau Eschbach ein wesentlicher Bestandteil. Dabei finden globale Notstände, kriegerische Auseinandersetzungen und allgemeine moralische Grundfragen ihren Platz im Gebet. Gleichzeitig wird Bedauern über die Notlagen anderer ausgedrückt. Dies geht z. B. bei Frau König auf der Handlungsebene damit einher, dass sie sich sozial und ehrenamtlich engagiert, wie bspw. für das örtliche Hospiz. Die sozial-bezogenen Fürbitten beziehen sich auf positive Bittgebete für das nähere Umfeld der Befragten, wie z. B. Familie, Freunde, Bekannte oder Menschen, mit denen die Betenden beruflich oder ehrenamtlich zu tun haben. Für Frau König, Frau Guambo und Frau Eschbach ist die Schutzbittung für Bezugspersonen sehr essentiell. Wenn sie Gott um Schutz für die Menschen bitten, die ihnen am Herzen liegen, so fühlen sie sich sicherer, da sie selbst nicht in der Lage sind, diese Menschen in jeglicher Situation zu schützen. Sozial-bezogene Fürbitten beziehen sich auch auf die Vermittlung von Beistand für Menschen im näheren Umfeld, sofern es denen schlecht geht. Dies kann besonders gut am Beispiel von Frau König erklärt werden. Indem sie den betreffenden Personen mitteilt, dass sie diese in ihre Gebete einschließt, erfährt sie positive Rückmeldungen, dass es diesen Menschen in ihrer schweren Zeit geholfen hat. Es lässt sich schlussfolgern, dass Frau König durch diese Information das Gefühl von Selbstwirksamkeit erfährt, mit ihren Gebeten bei anderen etwas bewirkt zu haben. Weiterhin sind die Ich-bezogenen Fürbitten in diesem Zusammenhang nennenswert. Sie beziehen sich auf persönliche Bittgebete für die eigene Person. Frau König bittet um Zuversicht für jeden neuen Tag, Frau Eschbach und Frau Blum erbitten sich Schaffenskraft für bevorstehende Aufgaben. Allein das Beten in schwierigen Zeiten, so beschreibt Frau Blum, gibt ihr bereits Kraft ihren Alltag zu meistern. Frau Guambo bittet insbesondere um den Schutz vor Menschen, die ihr schlecht

gesinnt sein könnten. Hierbei wird die Angst deutlich, dass andere Personen einen schlechten Einfluss auf ihr Leben ausüben könnten, was womöglich mit biografischen Aspekten aus der Vergangenheit zusammenhängen könnte. Herr Sengner ist damit zufrieden, Krischna um eine Segnung für sich zu bitten. Herr Dahlmann äußert sich nicht zu Ich-bezogenen Fürbitten.

Ein weiterer funktionaler Aspekt ist es, mittels Gebet Dank und Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen. Diesbezüglich wurden bei der qualitativen Inhaltsanalyse folgende Situationen von den Befragten genannt: bei der Einnahme von Mahlzeiten, bei Tagesausklang, Lobpreisung, Wertschätzung des Moments und der allgemeine situationsungebundene Dank. Bei der Einnahme von Mahlzeiten dankt Frau König für die Nahrung, die ihr zu Teil wurde. Sie versucht sich bei jedem Tischgebet bewusst zu machen, dass das Vorhandensein von Nahrungsmitteln nicht selbstverständlich ist. Hierbei bezieht sie das Weltgeschehen und die Lebenssituation anderer Menschen ein. Der Dank vor dem Essen bringt weiterhin das bewusste Genießen mit sich. Es beinhaltet ein besonderes Verständnis von Wertschätzung. In Bezug auf den Tagesausklang sind Frau König und Frau Eschbach grundsätzlich dankbar dafür, den Tag ohne negative Ereignisse gemeistert zu haben. Wichtig ist ihnen, den Tag Revue passieren zu lassen und sich bewusst zu machen, dass Gott mitgewirkt hat. Dies verdeutlicht den Befragten, dass sie nicht allein sind, sondern Unterstützung von einer transzendenten Macht besitzen. Herr Sengner bringt seinen Dank durch regelmäßige Lobpreisungen Gottes zum Ausdruck. Herrn Dahlmann ist die nicht gottgebundene Wertschätzung des Moments wichtig. Seiner Auffassung nach ist es unsinnig ständig in Sorge zu leben und daher das Hier und Jetzt schätzen zu lernen, um ein zufriedenes Leben führen zu können. Insgesamt danken die Interviewten bewusster und öfter, weil z. T. ein religiöses Gebot bzw. eine Pflicht dahinter steht. Durch das regelmäßige Danken wird ein Bewusstsein entwickelt, dass es den Befragten gut geht und somit der Genuss und die Erleichterung eines schönen Tagesausklangs möglich ist und positive Gegebenheiten nicht als selbstverständlich hingenommen werden.

Weiterhin ließ sich im Zuge der Auswertung feststellen, dass das Gebet die Lebensqualität der Befragten positiv beeinflusst. Unter diesem Gesichtspunkt werden Sachverhalte benannt, die zu einer positiven Steigerung der Lebensqualität beitragen. Das Abschalten vom Tagesgeschehen ist dabei ein wesentlicher Aspekt. Mithilfe von Gebeten ist es Frau König möglich, sich dem Alltagsstress für einen Moment zu entziehen. Die Alltagsbewältigung ist ein Aspekt der alle Befragten betrifft, da das regelmäßige Beten Bestandteil ihres Lebens ist. In Situationen von Stress und Hektik ist das Gebet eine Ressource für die Teilnehmenden, da sie so lernen ihren Blick auf das Wesentliche zu richten. Weiterhin fördert das Beten die Emotionsregulation im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe. Oft hilft es den Gläubigen sich in Krisensituationen Gott anzuvertrauen. Besonders schön kann dies anhand des Zitates von Frau Blum zusammengefasst werden:

„[...] bei dem stressigen Alltag bei mir im Moment. Da ist es halt ganz schön, dann auch mal runter zu kommen. Und einfach so seine Gedanken kreisen zu lassen oder sich fallen zu lassen, so. [...]. Das gibt mir dann auch unglaublich viel Kraft wieder so. Wie in der Zeit, als wir Klausuren geschrieben haben oder so, als es für mich super stressig war [...].“ (Frau Blum, Z.588-592).

Außerdem ist die Erleichterung ein wichtiger Bestandteil der positiven Lebensqualität, der sich bei allen weiblichen Befragten bemerkbar macht. Es wird darüber berichtet, dass durch die Anwendung des Gebets das Leben leichter fällt. Dieser Aspekt soll durch die folgende Aussage von Frau Guambo unterstrichen werden: *„Dann merke ich auch immer, wenn ich bete, wenn ich regelmäßig bete: Mein Körper ist erleichtert. Ich fühle mich richtig fit. Ich kann alles machen, was ich möchte“ (Frau Guambo, Z.769-770).* Frau Eschbach und Frau Blum geben an, dass sie das, was sie beschäftigt, in Gottes Hände geben. Weiterhin bietet das Gebet den Befragten Frau König, Frau Eschbach, Herrn Dahmann und Frau Blum die Möglichkeit Ruhe zu finden und inne halten zu können, wie das Zitat von Frau Eschbach verdeutlicht: *„Sozusagen im Getriebe inne zu halten und klar kann ich das dann auch formal sagen: Na gut, das ist eben jetzt nochmal eine Fokussierung, was ist jetzt eigentlich das Thema oder die Aufgabe oder aber die Reflexion über eine Problematik“ (Frau Eschbach, Z.271-273).* Es gibt den Interviewten eine Hilfestellung sich im laufenden Tagesgeschehen sammeln, sich auf das Wesentliche besinnen und Gedanken ordnen zu können. Diese Faktoren lösen Spannungsmomente aus, die zur Erholung beitragen. Durch das regelmäßige Beten werden gezielte Pausen gemacht. Die Ausführung der Gebetspraxis ist insgesamt ein Ausdruck von Wohlbefinden. Die Befragten machen sich bewusst, dass es ihnen gut geht und sind dadurch in der Lage zu genießen. Zudem wird von der Vorstellung berichtet, dass das Wohlbefinden sinken könnte, wenn es nicht möglich wäre zu beten/meditieren.

Die religiöse Bewältigungsfunktion nimmt für die Teilnehmenden den wohl wichtigsten Stellenwert ein. Unter dieser Kategorie werden Aspekte aufgeführt, die bereits vorhandene negative Sachverhalte reduzieren oder einen positiveren Umgang damit fördern. Zunächst ist die Zufluchtssuche ein wichtiger Gesichtspunkt der Bewältigungsfunktion. Bei Problemen wenden sich die Befragten bewusst an Gott, wie durch das folgende Zitat von Frau König veranschaulicht wird: *„Das ist einfach drin, dass ich sage: ‚Vater, hilf mir jetzt. Ich muss jetzt das und das hier bewältigen oder ich habe jetzt dies und dieses Problem. Wie gehe ich damit um?‘ Oder gib mir einen Rat oder gib mir ein Zeichen“ (Frau König, Z.310-312).* Frau Guambo erzählt, dass Gott ihr immer beisteht, wenn es ihr nicht gut. Durch diese religiöse Überzeugung reduziert die Muslimin ihre Belastungen, in dem Glauben, dass immer jemand da ist, an den sie sich wenden kann. Herr Sengner beschreibt seine erste Hinwendung zu Gott aus Gründen von Sorge und Angst, doch bezeichnet er dies als eine eher unreife Handlung, da diese Form der Zuwendung seiner Ansicht nach egoistischen Prinzipien folgt. Für Frau Eschbach scheint es klar zu sein: *„Wo sollte ich sonst hingehen, wenn nicht zu ihm auch mit dem, was mich belastet [...].“ (Frau Eschbach, Z.343).* Sie gibt

an im Gebet zu thematisieren, wenn sie enttäuscht ist, aber auch bei der Befürchtung andere enttäuscht haben zu können. Herr Dahlmann schildert, dass ihm das Meditieren hilft, mit schwierigen Lebensabschnitten besser zurecht zu kommen und negative Erlebnisse verarbeiten zu können. Bei Überforderung und Unentschlossenheit, was die Zukunft betrifft, sucht Frau Blum Zuflucht bei Gott.

Zudem ist die Trauer und der Verlust ein wesentlicher Faktor religiöser Bewältigung. Religiöse Lektüre erleichtert Frau König die Verarbeitung schwieriger Wendepunkte ihres Lebens. Sie besitzt eine gesundheitsfördernde Einstellung und setzt sich bewusst mit Abschieden auseinander. Dies hat zur Folge, dass negativ besetzte Erfahrungen nicht verdrängt werden und demzufolge die Wahrscheinlichkeit für psychische Belastungen verringert werden. Für Frau Eschbach steht das Gebet in direkter Verbindung mit der Trauerbewältigung. Durch ihren Beruf als Pfarrerin wird sie unweigerlich mit Beerdigungen und der Trauer von Angehörigen konfrontiert. Das Gebet ist ihr eine Hilfe, sich dies bewusst zu machen. Gleichzeitig versucht sie, trauernden Angehörigen den Abschied zu erleichtern. Auch Herr Dahlmann beschreibt, dass schwere Dinge im Leben durch die Meditation besser ertragbar werden.

Die letzte Gebetsfunktion, die sich mittels dieser qualitativen Untersuchung herausfinden ließ, ist die Anregung zur Selbstreflexion, die aufgrund des Gebets regelmäßig und bewusst verläuft. Sie befähigt, die Befragten über den Sinn des Lebens nachzudenken und sich als Person mit allen Fähigkeiten und Charaktereigenschaften wahrzunehmen. Alle außer Herr Sengner äußerten sich zu diesem Thema. Das Gebet bzw. die Meditation dienen Frau König, Frau Eschbach und Herrn Dahlmann als Einstieg für Demut, d. h. sich die eigenen schlechten Seiten bewusst vor Augen zu führen. In diesem Sinne legen die Befragten Rechenschaft vor Gott ab: *„Einerseits weiß ich zwar, dass Gott das schon alles kennt, aber er will es von mir wissen und hören, wie ich mit meinen Fehlern, meinen Schwächen und all dem Bösen in mir umgehe, ob ich es auch erkenne und erkennen will! Dann erst kann ich frei werden für das Gebet“* (Frau König, Z.988-991). Für Frau König und Frau Eschbach ist das Beten eine Art, sich Gott zu öffnen und dem gegenüberzutreten, was ihnen zu schaffen macht. Gleichzeitig bedeutet dies den Mut aufzubringen, sich eigenen Schattenseiten zu stellen. Durch das Gebet und die Meditation findet eine bewusste und regelmäßige Auseinandersetzung mit negativen persönlichen Eigenschaften statt. Weiterhin fließen auch Gedanken über eine zukünftige Verbesserung des Verhaltens ein:

„Aber wenn sich mein Leben dadurch nicht ändert oder ich danach nicht nur Konsequenz für mein Handeln ziehe, dann ist das relativ wenig wert. Also dementsprechend auch im Gebet sozusagen nach einem Weg geguckt habe für mich, wie ich dann den nächsten Tag oder wenn ich die Leute wieder treffe, wie ich mich dann verhalte“ (Frau Eschbach, Z.307-310).

Die Selbstreflexion dient Frau Eschbach, Herrn Dahlmann und Frau Blum außerdem dazu, ihre Gedanken ordnen zu können und sich in stressigen Situationen auf das Wesentliche zu konzentrieren. Herr Dahlmann verdeutlicht durch die Meditation klarer und wacher zu werden,

so kann er sich den Aufgaben stellen, die momentan zu erledigen sind. Frau Blum hilft es, das Chaos, welches manchmal in ihren Gefühlen und Gedanken herrscht, in Worte zu fassen und sich Gott mitzuteilen. Die Art und Weise des Betens, wie Frau Blum erklärt, ist für sie die Bestätigung der Zugehörigkeit zum Reformjudentum. Für Frau Eschbach bringt die Reflexion über das Beten auch einen lebensdokumentarischen Charakter mit sich. Sie bezeichnet das Gebet metaphorisch als einen Mosaikstein ihrer persönlichen Glaubenspraxis.

6.5 Fazit

Das Gebet erfüllt für den Gläubigen eine Aufgabe innerhalb des religiösen Bezugssystems. Aus der subjektiven Bedeutung des Gebets entsteht für den Gläubigen das Motiv der Gebetshandlung. Dies kann z. B. die Erfüllung von Sehnsüchten oder der Wunsch sein, Gott zu dienen. Mit dem Vollzug der Gebetspraxis und der nachfolgenden Reflexion des Betenden ergibt sich zunächst eine religionsspezifische Funktion, die einen subjektiven Sinn erfüllt. Mit der regelmäßigen Ausführung des Gebets stellt sich eine Befriedigung von Bedürfnissen ein, die die Gebetspraxis zu einem festen Bestandteil des Alltags werden lässt. Diese Erfahrung verstärkt die Ausführung des Betens positiv. Es lässt sich schlussfolgern, dass die Gebetsform und die Ausführung der Gebetspraxis in den verschiedenen Situationen vom Gottesbild der Befragten beeinflusst sind. Es sind Gemeinsamkeiten im Gebetsverhalten hinsichtlich der Muslimin Frau Guambo, dem Hare-Krischna-Anhänger Herrn Sengner und der katholischen und evangelischen Christinnen Frau König und Frau Eschbach sowie der Reformjüdin Frau Blum erkennbar. Frau Guambo und Herr Sengner fassen das Gebet eher als eine Pflicht auf, Gott zu dienen. Bei Frau König, Frau Eschbach und Frau Blum besitzt das Gebet eher Freiwilligkeitscharakter, wobei es diesbezüglich Unterschiede zwischen den reformierten und den konservativen Religionen gibt, wie am Beispiel von Frau König und Frau Eschbach deutlich wird. Frau König ist sehr darauf bedacht ihren Glauben vor dem Hintergrund eines missionarischen Auftrages weiterzugeben. Hingegen sagt Frau Eschbach von sich selbst, eine liberale Einstellung zu besitzen. Frau Blum wiederum bezieht sich auf das freie Interpretationsermessen des Reformjudentums. Die Glaubensinhalte des Zen-Buddhismus beziehen sich ausschließlich auf Herrn Dahmann. Seine Vorstellung von übernatürlichen Wesen weicht von dem Bild der monotheistischen Religionen ab. Hierbei ist es kein Gott in personifizierter Form, auf den Bezug genommen wird, sondern nicht näher bezeichnete, nicht materielle Wesen aus sechs Daseinsbereichen. Insgesamt können die religiösen Funktionsaspekte des Gebets und der Meditation unabhängig von der Religion auf alle Befragten, abgesehen von kleineren Abweichungen, welche mit der Persönlichkeit der Teilnehmenden im Zusammenhang stehen, übertragen werden.

7 Diskussion der Ergebnisse

7.1 Theoretische Reflexion

In diesem Abschnitt werden die Ergebnisse der qualitativen Inhaltsanalyse zum theoretischen Hintergrund in Verbindung gesetzt, sodass sich ein Gesamtbild davon, wie sich die Ergebnisse zum Themenfeld der Religionspsychologie verhalten, ergibt.

Bezugnehmend auf die Historischen Grundlagen (1.4), insbesondere auf die Feuerbachthesen, wurde thematisiert, dass die Vorstellungen vom Transzendenten als Projektion des Menschen in Form von eigenen Sehnsüchten geschaffen wurden (Braig, 1907, S.70-78). Wird die Gebetsgestaltung hinsichtlich materieller Dinge erörtert, zeigt sich, dass sehnsüchtige Werte wie Güte und emotionale Wärme für die Befragten z. B. durch die Anwendung von Kerzen symbolisiert werden. Nicht immer können diese Bedürfnisse befriedigt werden, daher erhoffen sich die Befragten ihre Erfüllung von transzendenten Wesen. Durch gezieltes Verinnerlichen kann die Ausprägung dieser Werte in den Eigenschaften der Befragten gestärkt werden, wie anhand der Aussagen von Herrn Dahlmann deutlich geworden ist.

Bei den Betrachtungen zur Funktion der Religion wurde veranschaulicht, dass sie sehr anpassungsfähig an die wandelnden strukturellen Verhältnisse unserer Gesellschaft ist (Nassehi, 1995, S.110-126). Die Aussagen aus *Punkt 1.5* sind allerdings nur auf die Religion im Allgemeinen bezogen, aber können, wie die vorliegenden Analysen zeigen, sich auch auf das Gebet beziehen. Rücken die reformierten Religionen in den Fokus, lässt sich ableiten, dass die Anpassungsfähigkeit der Religion auf die Befragten übertragen werden kann. Frau Eschbach und Frau Blum passen die religiösen Traditionen in einem zeitgemäßen Rahmen an ihre Lebensbedingungen und an die Freizeit- und Alltagsgestaltung an. Auch kann dieser Aspekt auf den kulturellen Einfluss bezogen werden. Trotz dessen, dass Frau Guambo nicht in ihre hiesige Kultur eingebunden ist, vollzieht sie die in der Kindheit erlernte islamische Gebetspraxis auch in Deutschland. Doch macht sich bemerkbar, dass es bei der Weitergabe des Glaubens an ihren Sohn Probleme gibt, da dieser in eine andere Kultur hinein geboren wurde als sie selbst. Diesbezüglich sind auch die Säkularisierungsprozesse zu beachten, die Nassehi (1995) in seiner Ausführung vom Wandel der gesellschaftlichen Funktion benennt. Der Sohn von Frau Guambo steht ebenso unter dem sozialen Einfluss von Gleichaltrigen. Dies könnte ein Grund dafür sein, dass das Interesse am Christentum bei ihrem Sohn gegeben ist, was gleichzeitig bedeuten könnte, dass nicht unbedingt die Religion an sich in den Hintergrund der modernen Gesellschaft rückt, sondern es je nach kulturellem Einfluss zu einer Interessenverlagerung kommen kann.

An dieser Stelle soll das Augenmerk auf das religiöse Coping (1.5.4) gelenkt werden. Religiöses Coping drückt die Wirkung der Religiosität auf die Bewältigung schwerer Krankheiten oder anderer lebenskritischer Situationen aus (Unterrainer, 2010). Diesbezüglich wurden empirische Ergebnisse von Kremer (2001) und Unterrainer (2010)

berücksichtigt. Die einzelnen Bewältigungsformen konnten in der vorliegenden Studie jedoch nicht nachgewiesen werden, da sie nicht zum Untersuchungsgegenstand gehören. Doch konnten wesentliche Inhalte zur religiösen Bewältigung belegt werden. Die Trauer- und Verlustbewältigung zeigten sich beim vorliegenden Datenmaterial als ein wesentlicher Aspekt religiöser Bewältigung. Frau König kann durch das Lesen themenzentrierter, religiöser Lektüre Abschiede und Wendepunkte in ihrem Leben besser verarbeiten. Dadurch wird erkennbar, dass bei ihr eine gesundheitsfördernde Einstellung, sich bewusst mit diesen Themen auseinanderzusetzen, vorhanden ist. Dies hat zur Folge, dass negativ besetzte Aspekte nicht verdrängt werden und sich die Wahrscheinlichkeit für psychische Belastungen verringert. Diese Aussagen können zusätzlich durch die Meta-Analyse von Ano und Vasconcelles (2005) gestützt werden, wonach sich die Menschen in belastenden Situationen der Religion zuwenden. Preiser, Auth und Buttkewitz (2005) verdeutlichten, dass in Zeiten von Lebenskrisen transzendental-orientierte Lebensziele zunehmen. Dennoch sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass in der empirischen Forschung die Meinungen dazu als kontrovers einzustufen sind. Religiosität kann gesundheitsfördernde sowie pathogene Faktoren enthalten. In Bezug auf die Interviewstudie kann festgehalten werden, dass sich das religiöse Coping auf die Relativierung von Problemen durch die Hinwendung zu Gott konzentriert. Das Gebet übernimmt für die Befragten eine supervisorische Aufgabe, um sich selbst vor Belastungen zu bewahren und einen Teil der Probleme an eine höhere Macht abgeben zu können.

Der Fokus des theoretischen Hintergrundes wurde auf kultur- und entwicklungspsychologische Theorien gelegt (*1.6 Religiosität als sozialisatorischer Akt*), da diese den Grundstein für die Entstehung religiöser Überzeugungen beschreiben. Religiosität kann in der Kirche, der Gemeinde und durch Interaktion mit den primären Bezugspersonen erworben werden und stellt sich somit als ein sozialisatorischer Prozess dar (Allolio-Näcke, 2013b). Die Untersuchungen zum Gebetsverhalten im biografischen Kontext (*s. 6.1 Gebetsverhalten im biografischen Kontext*) können die Grundannahmen dieser Theorien weitestgehend bestätigen. Bereits durch die religiöse Erziehung bekamen Frau Guambo, Frau Eschbach, Herr Dahlmann und Frau Blum religiöse Glaubensgrundsätze vermittelt, die sich im späteren Leben im moralischen Verhalten gegenüber Mitmenschen widerspiegeln. Allolio-Näcke (2013b) untersuchte unter Einbezug der symbolischen Handlungstheorie von Boesch die Religion in ihrer ontogenetischen Entwicklung und stellte heraus, dass sich durch neue Erfahrungen Verstehensprozesse entwickeln, die in das vorhandene religiöse System integriert werden. Diese Annahme kann durch den in der qualitativen Inhaltsanalyse untersuchten Prozess der Gebetsentwicklung dahingehend bestätigt werden, dass das Lernen am Modell durch Bezugspersonen neue Perspektiven eröffnet und das vorhandene religiöse System der Befragten durch neue Erfahrungen erweitert. Die von Allolio-Näcke (2013c, S.161-163) weiterhin diskutierte sekundäre Subjektivierung kann ebenso bestätigt werden. Das Datenmaterial zeigt,

dass eine religiöse Person ihre eigene Funktionalität durch konkrete Beziehungen mit einem Objekt erfährt. Die Interviewten schreiben den Objekten, wie göttlichen Figuren, eine Funktion zu, die sich durch ein besseres in Kontakt treten mit Gott äußert. Dies macht die Gottesbeziehung und insbesondere die Zwiesprache zu ihm erfahrbar. Auf emotionaler Ebene wird die transzendente Beziehung, wie von Allolio-Näcke (2013c, S.165) betrachtet, mit Gott als Adressat der Gebete, in Verbindung gebracht. Herr Sengner setzt die Gottesbeziehung in Analogie mit einer freundschaftlichen Beziehung, die für ihn von der Charakteristik gleichbedeutend ist. In diesem Zusammenhang konnte also in Erfahrung gebracht werden, dass das Gottesbild ein Fundament für die subjektive Bindung an das Transzendente ist.

Die Ausführungen zur Entwicklung religiöser Glaubensüberzeugungen (*1.6.3 Sozialisation von Glaubensüberzeugungen*) aus Kapitel I sind eine gute Untermauerung dieser Studie bezüglich der Sozialität des Betens (*6.3 Facetten gemeinschaftlichen Gebets*). Hierbei kommt zum Ausdruck, dass das Beten einen hohen sozialen Charakter besitzt und der Glaube für das Individuum sowie das Kollektiv einen hohen Stellenwert besitzt. Dabei spielen soziokulturelle, kollektive Raumerfahrungen eine prägende Rolle (Schumann & Knizia, 2009, S.264-275). In diesem Zusammenhang können die Annahmen von Braig (1907, S.13-17), dass die soziale Umwelt als sozialisatorische Komponente die Persönlichkeitsausbildung fördern kann, bestätigt werden. Der gemeinschaftsbildende Charakter des Gebets wurde von den Befragten als Ressource benannt. Die Inhaltsanalyse ergab, dass sich das Individuum als Teil eines Ganzen fühlt, wenn in Gemeinschaft einer religiösen Ideologie nachgegangen wird. Folglich ist das religiöse Dogma, sofern es nicht pathologisch entartet ist, ein wichtiger Bestandteil der religiösen Gemeinde.

Insgesamt zeigt die Arbeit, dass das Gebet sehr individuell ist (Popp-Baier, 2008). Selbst innerhalb einer Konfession gibt es große Unterschiede in der Gebetspraxis, da viele Einflussfaktoren, wie Kulturkreis, Erziehung, Bildung oder kritische Lebensereignisse eine Rolle spielen. Jedoch stellen die Funktionen des Gebets und die dabei empfundenen Gefühle eine Gemeinsamkeit dar. Der Ausdruck dieser Gefühle kann innerhalb der traditionellen Rituale sehr unterschiedlich sein. Daher wurden die kulturellen, religionsspezifischen Charakteristika der jeweiligen Religion bei der Darstellung der Weltreligionen erklärt, um den Lesern dieser Arbeit die religiösen Praktiken näher zu bringen. Es wurde bewusst darauf verzichtet, das Gebet in umfänglicher Weise gesondert in seiner Kultur und Praxis zu erläutern, da dies im Zusammenhang mit den Einzelfalldarstellungen in die Arbeit einfließt. So wurde ein interdisziplinärer Zugang durch ganzheitliche Betrachtungen und Heranziehen verschiedener Bezugswissenschaften der Religion geschaffen.

7.2 Methodische Reflexion

Wie folgt wird bilanziert, welche Einflussfaktoren auf den Forschungsgegenstand gewirkt haben könnten. Aus retrospektiver Sicht wird Stellung zur Durchführung der Interviewstudie bezogen.

Beginnend mit der Recherchearbeit traten Schwierigkeiten bei der Suche nach geeigneten Literaturquellen auf. Dadurch, dass die Religionspsychologie bisher weniger etabliert ist als andere psychologische Disziplinen (Dörr, 1992), sind in den Datenbanken und Bibliotheken demzufolge wenige Publikationen vorhanden. Der Rechercheaufwand war verhältnismäßig hoch und verstärkte den Schwierigkeitsgrad geeignete Theorien zu finden, die das Thema Gebet zielführend betrachten und der Masterthesis eine adäquate Fundierung geben.

Folglich sollen die Güte der Daten sowie forschungsethische Aspekte diskutiert werden. Persönliche Überzeugungen und Standpunkte können die Wahrnehmung des zu erforschenden Gegenstandes und die Interpretation der Ergebnisse beeinflussen. Deshalb ist Neutralität wichtig, da der Forschende von Übertragungs- und Projektionsprozessen geprägt sein kann. Daher habe ich vor der Durchführung des ersten Interviews den Gesprächsleitfaden beantwortet, um mir über mein eigenes Gebetserleben im Klaren zu sein und mich von den Erzählungen der Studienteilnehmer abgrenzen zu können. Zudem spielen bei der Auswahl des Forschungskonzeptes und der Methoden Vorannahmen, Herkunft und persönliche Interessen eine Rolle. Gleiche Wörter und Gesten können von verschiedenen Untersuchern unterschiedlich interpretiert werden. Es kommt darauf an, ob eine Person innerhalb oder außerhalb einer Überzeugung des zu untersuchenden Gegenstandes steht. So kann es im vorliegenden Fall einerseits sein, dass durch die Konfession der Untersucherin bestimmten Phänomenen anderer Religionen unbewusst weniger Aufmerksamkeit gewidmet wird als der eigenen religiösen Strömung oder gar Tatsachen in den Forschungsgegenstand einbezogen werden, die irrelevant sein könnten. Andererseits kann ein gläubiger Mensch gegenüber einem Atheisten³⁹ die Erzählungen der Befragten möglicherweise schneller in einen Sinnzusammenhang bringen (Vergote, 1992, S.15). Der Interviewende sollte sich bewusst machen, dass jeder eine andere Vorstellung von der Ausführung spezifischer Gebetsformen besitzt und das Erzählte meist in Relation zu eigenen Vorstellungen gesetzt wird (Lunk, 2014, S.19). Mithilfe wissenschaftlicher Methoden wird versucht, wie die persönlichen Einstellungen im Forschungsprozess neutralisiert werden können, wie bspw. durch die einheitliche Formulierung von Hypothesen oder die Replikation durch andere Wissenschaftler (Fahrenberg, 2002, S.8). Doch soll an dieser Stelle festgehalten werden, dass nicht alle Störvariablen endgültig ausgeschaltet werden können. Grundsätzlich ist es wichtig, dass die forschende Person sich ihrer strukturellen Subjektivität bewusst ist. Mithilfe der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2015) wird eine einheitliche

³⁹ Der Atheismus ist die Überzeugung, dass es weder Gott, noch Götter, noch einen Urgrund der Welt gibt (Fischer, 2001).

Richtlinie zur Kategorienbildung zur Anwendung gebracht. Um Standpunkte anderer Personen einzubeziehen, fand in der Projektwerkstatt ein kollegialer Austausch statt.

Bei der Vorbereitung auf die Interviews war die Erstellung eines Informationsblattes (*s. Anhang 1*) hilfreich. Damit konnten die Ziele der Masterthesis vorab präzise zusammengefasst werden und es fiel bedeutend leichter das geplante Vorhaben an potentielle Gesprächspartner heranzutragen. Der Zeitraum der Datenerhebung erstreckte sich aufgrund der hohen Anzahl der Interviews von Ende Januar bis Mai 2015 und stellte sich im Nachhinein als sehr aufwendig dar. Aus einigen Religionen ließen sich nur schwer Interviewpartner generieren, somit wurde viel Zeit mit Recherchearbeit verbracht.

Bei der Konstruktion des Interviewleitfadens (*s. Anhang 3*) erfolgte die Orientierung nach dem SPSS-Prinzip nach Helfferich (2009). Im Verlauf der Leitfadenmodifikation entstanden bis zur Endfassung sieben verschiedene Versionen, die immer dann überarbeitet wurden, wenn sich im Zuge der Durchführung neue Aspekte ergaben. Auch spielte dabei der Reifungsprozess der eigenen Interviewführung eine Rolle. Im Nachhinein stellte sich heraus, dass es von Vorteil gewesen wäre, die theoretischen Darstellungen der Weltreligionen vor den Interviews zu erarbeiten, um bereits zu diesem Zeitpunkt die nötigen Kenntnisse in die Befragung einfließen zu lassen. Nach Fertigstellung des Leitfadens ergaben sich fünf Themenblöcke. Bei der Abschlussfrage *„Stellen Sie sich vor, dass Sie eine(n) Gläubige(n) einer anderen/fremden Religion kennen lernen und sich mit ihr/ihm über Gebete austauschen. Wie würde Ihr persönlicher Leitfaden für das Gebet aussehen?“* zeigte sich, dass der Informationsgehalt mit einem zeitlichen Abstand von einem Tag hätte höher sein können. Dies könnte darin begründet liegen, dass die Interviewten sich zuvor nicht derart intensiv mit dem Gebet beschäftigt haben, da es für sie etwas Selbstverständliches darstellt. Auf die Interviews folgte eine zweite Kontaktaufnahme, um einen Eindruck der Befragten nach dem Interview in Erfahrung zu bringen. Diese Vorgehensweise stellte sich als zeitaufwendig dar sowie der Informationsgehalt gering war.

Die Lokalität der Interviews wurde mit dem häuslichen Umfeld der Teilnehmenden oder den Räumlichkeiten der Vereine festgesetzt. So entstand ein Gesamtbild der Lebens- und Wohnsituation der Befragten und es konnte eine vertrauensvolle Atmosphäre geschaffen werden (Mey & Mruck, 2010). Anhand des kommunikativen Geschehens des problemzentrierten Interviews nach Witzel (2000) eröffnete sich die Chance, individuell auf die Befragten einzugehen (Mey & Mruck, 2010).

Bezüglich der Auswertung fiel die Entscheidung auf die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2015), da diese bereits bei der Bachelorthesis Anwendung fand und zufriedenstellende Ergebnisse lieferte. Zur Bildung der Kategorien wurde eine Arbeitsmappe in Microsoft Excel erstellt. Diese Arbeitsweise war erneut sehr zufriedenstellend, da es ein schnelles und effizientes Arbeiten ermöglichte. Die Einteilung der Kategorien war aufgrund der Heterogenität der Befragten zunächst sehr kompliziert. Bei der Strukturierung der ersten drei Interviews gaben

die Rückmeldungen der Projektwerkstatt Hilfestellung. Aufgrund des hohen Informationsgehaltes der Interviews war es schwer, aus der Fülle der Daten geeignetes Material herauszufiltern. Im Zuge des Auswertungsprozesses musste eine Hauptkategorie, *Bild übernatürlicher Wesen/Götter*, aus der Ergebnisdarstellung gestrichen werden, da dies den Rahmen der Auswertung überspannt hätte. Insgesamt entstanden sieben Fassungen mit fünf Hauptkategorien und beliebigen Subkategorien 1. und 2. Ordnung.

Wichtig anzumerken ist, dass es sich bei insgesamt 21 interviewten Personen und davon sechs analysierten Interviews um eine kleine Stichprobe handelt. Demzufolge können keine generalisierten Aussagen getroffen werden. Im Rahmen einer Masterarbeit ist die Anzahl der Befragten jedoch verhältnismäßig hoch. Es handelt sich dabei um eine heterogene Gruppe, die nach verschiedenen Gesichtspunkten, wie Kulturkreis, Religion, Nationalität, Bildungsgrad, Alter und Frömmigkeit ausgewählt wurden. Die Interviewpartner dieser Studie können keinesfalls stellvertretend für alle Gläubigen ihrer Religion stehen, da die verschiedenen Einflüsse des Kulturkreises, der Erziehung, dem Bildungsgrad sowie den Persönlichkeitseigenschaften gesondert betrachtet werden müssen. Daher ist die Stichprobe ausschließlich als Exempel zu betrachten. Innerhalb dieser Stichprobe kann die zentrale Fragestellung, ob sich religionsübergreifende Gebetsaspekte explorieren lassen, mit Ja beantwortet werden, da alle Befragten hinsichtlich ihres Gebetsmotivs ähnlichen natürlichen Bedürfnissen, wie Schutz, Güte und Geborgenheit folgen. Sie sind sich und anderen Menschen wohlwollend gesinnt, d. h. es liegen keine psychischen Störungen vor, sodass die Religiosität nicht pathologisch entartet ist. Die Bezeichnung nicht einer zentralen Gebetsfunktion, sondern die Rede von Funktionsaspekten rührt daher, dass es zahlreiche Aspekte gibt, die je nach Klientel und Stichprobenumfang unterschiedlich sein können. Entsprechend erhebt diese Arbeit keinen Anspruch darauf, alle funktionalen Aspekte erfasst zu haben. Die Masterthesis liefert einen Ausschnitt an Möglichkeiten, die sich durch die Ausführung der Gebetspraxis eröffnen.

Abschließend möchte ich hinzufügen, mit der Entscheidung für eine qualitative Forschungsarbeit, sehr zufrieden zu sein. Während des gesamten Bearbeitungsprozess konnte ich neue Aspekte an meinem eigenen Glauben entdecken sowie andere Kulturen und mir bis dahin fremde Religionen kennen lernen. Die Erfahrungen, die ich mit der Durchführung dieser Studie sammeln durfte, bereicherten mich persönlich ungemein. Ich war immer wieder positiv erstaunt, dass mir fremde Menschen so aufgeschlossen gegenübertraten, obwohl ich mit ihnen das Gespräch über ein sehr persönliches Thema gesucht habe. Mit jedem Bearbeitungsschritt konnte ich wiederholt neue Facetten an den geführten Interviews entdecken und habe mein persönliches Interesse an dem Thema bestätigt gefunden.

7.3 Praktische Relevanz

Im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten von Amerika finden sich religionspsychologische Forschungsthemen in Europa meist an theologischen und religionswissenschaftlichen Fakultäten wieder. Die Religionspsychologie ist demnach nicht so etabliert wie andere psychologische Disziplinen (Popp-Baier, 2010). Aus diesem Grund besitzen Publikationen mit religionspsychologischen Forschungsschwerpunkten in Deutschland eine große Relevanz, um die empirische Forschung in diesem Bereich voran zu bringen. Die Erkenntnisse dieser Arbeit sind zunächst insofern bedeutend, da es sich um eine interreligiöse Studie mit einem Querschnitt an Befragten aus fünf verschiedenen Religionen handelt. Somit liefert diese Arbeit einen wichtigen Beitrag zur religionsübergreifenden Betrachtung von Gebeten.

Die praktische Relevanz, die sich allein mit der Durchführung der Interviews ergibt, ist, dass die Teilnehmenden dazu motiviert wurden, sich mit theologischen, psychologischen und praktischen Aspekten des Betens auseinanderzusetzen, um die eigene Gebetspraxis vor dem Hintergrund ihrer Religion zu reflektieren. Zudem erfolgte der Anreiz, mit anderen Gläubigen über dieses Thema ins Gespräch einzusteigen, wie mir durch die Befragten berichtet wurde.

Wie die Ergebnisdarstellung zeigte, ist die praktische Relevanz bezüglich religionspsychologischer Kenntnisse auch im Bereich der psychischen Gesundheit anzusiedeln. Grom (2004) kam bei Untersuchungen zur wechselseitigen Beeinflussung von Religiosität und subjektivem Wohlbefinden, im Sinne einer gegenseitigen Beeinträchtigung oder Förderung, zu mehrdeutigen Resultaten. Die Gründe für die empirische Kontroverse von geistiger Gesundheit und Religiosität können an unterschiedlicher Konzeptualisierung, Validierung und Operationalisierung von Gesundheit liegen (Schmitz, 1992, S.137-141). Das subjektive Wohlbefinden ist durch die Religiosität im Allgemeinen nicht beeinträchtigt. Angstbesetzte Gottesvorstellungen können sich nachteilig auf das Wohlbefinden auswirken. Leichte negative Beziehungen wurden zwischen Religiosität und Substanzmissbrauch, Suizidalität, Angst und Depression aufgedeckt. Religiosität und Positiv-Indikatoren subjektiven Wohlbefindens korrelieren schwach positiv (Grom, 2004, S.190-194). Die vermuteten Korrelationen zwischen Religiosität und subjektivem Wohlbefinden hängen demzufolge nur schwach zusammen. Dies kann daran liegen, dass sowohl Störung als auch Aufrechterhaltung von psychischem Wohlbefinden multifaktoriell zu verstehen sind und von psychosozialen, intrapsychischen, neurobiologischen, lerngeschichtlichen, emotionalen und kognitiven Faktoren abhängen. Die Religiosität beeinflusst das Erleben als ein angewandtes System von Überzeugungen, Werten und Normen. Diese wirken sich in Form von kognitiven Umstrukturierungen über die Emotionsregulation auf das emotionale Befinden und Verhalten aus (Grom, 2004, S.206).

In Bezug auf die psychotherapeutische Praxis ist die Exploration des subjektiven Glaubenserlebens dahingehend relevant, da der Einbezug religiöser Elemente in den therapeutischen Prozess den Behandlungserfolg verbessern kann (Kremer, 2001; Moosbrugger

& Zwingmann, 2004). Beeinträchtigungen des subjektiven Wohlbefindens können die Religiosität negativ beeinflussen, wenn der Ursprung der Störung vor der religiösen Sozialisation liegt oder die Religiosität durch den Ausbruch einer Lebenskrise stark verändert wird (Moosbrugger & Zwingmann, 2004, S.16). Aufgrund der Individualität religiöser Glaubensüberzeugungen sollte ein Psychotherapeut davon ausgehen, vielfältigen Ausprägungsformen von Religiosität zu begegnen (Utsch, 2014, S.29). Um die persönliche Glaubenshaltung eines Klienten in einem therapeutischen Prozess angemessen erfassen zu können, sind Grundkenntnisse über Religiosität und Spiritualität unabdingbar (Utsch, 2014, S.26). Wie die Ergebnisse der Analysen zeigten, können die Befragten sich das Gebet als Bewältigungsstrategie zu Nutze machen. Die Religiosität kann grundsätzlich in schweren Zeiten als Ressource dienen. Da der Fokus dieser Arbeit auf der Erfassung des subjektiven Glaubenserlebens lag, können keine spezifischen Aussagen dazu getroffen werden, welchen detaillierten Einfluss das Gebet für spezielle psychotherapeutische Verfahren hat. Doch kann geschlussfolgert werden, dass die religiöse Entwicklung in tiefenpsychologischen Behandlungen aufschlussreich für die Ergründung von Sozialisationsprozessen sein kann. Das Gebet gilt in der Psychotherapie als individuelle Ausdrucksform der Religiosität und verdient adäquaten Respekt in der Forschung (Pfeifer, 2014, S.200).

Um Störungen und Ressourcen der Menschen aus psychologischer Perspektive optimal erfassen zu können, sollten die Fragen des Glaubens grundsätzlich nicht außer Acht gelassen werden. Weiterhin fördert die religiöse Unwissenheit in Folge von säkularisierten Gesellschaften beträchtliche Vorurteile gegen religiöse Gruppen. Aus diesen Gründen ist die Auseinandersetzung mit religiösen Themen in der Psychologie sehr wichtig. Nach Grom (2007) ist die Psychologie in der Lage das Verständnis für religiöses Erleben, Denken und Verhalten in der Bevölkerung sowie bei Fachleuten zu vertiefen (Grom, 2007, S.11). Die empirischen Befunde dieser Masterthesis sollen nicht das Ziel haben, die Leser zu beeinflussen. Es wurden lediglich Daten verschiedener Studien sowie des zu untersuchenden Materials zusammengetragen, damit ein neutrales Bild über unterschiedliche Verhaltensweisen im Gebet und den damit zusammenhängenden Funktionsaspekten entstehen kann. Ich selbst bin an dieses Forschungsvorhaben mit der Intension herangetreten, demonstrieren zu wollen, dass die Weltreligionen sich zwar hinsichtlich kulturell-historischer Gebetsrituale unterscheiden, dennoch Gemeinsamkeiten in ihrer psychologischen Funktion für den Menschen besitzen. Gerade in Zeiten von religiösen Konflikten und Gewaltbereitschaft möchte ich interessierten Lesern vor Augen führen, dass die Toleranz gegenüber anders Denkenden in unserer Gesellschaft gestärkt werden sollte, um in diesem Sinne an die Religionsfreiheit zu appellieren.

7.4 Ausblick

Wie die bei *Punkt 2.1* Stand der Forschung diskutierten Stellungnahmen von Grom (2007) und Belzen (2008) verdeutlichen, steht bei religionspsychologischen Themen kein wirtschaftliches Interesse dahinter. Es sind zwar Themen, die Erkenntnisgewinn generieren und dadurch in psychotherapeutischen Prozessen an Bedeutung gewinnen, doch könnte womöglich eine Investition in die religionspsychologische Forschung bedeuten, dass weniger Geld für etablierte Teilgebiete der Psychologie zur Verfügung stünde.

Die zukünftige Aufgabe der Religionspsychologie könnte u. a. darin bestehen, dass Psychologen und Psychotherapeuten durch die Aneignung spezifischen Wissens ein adäquates Verständnis für religiöse Phänomene im Klientengespräch entwickeln können. Bezugnehmend auf Grom (2007) sollten keine Anwendungsfelder erforscht werden, denen ethisch-religiöse Normen zu Grunde liegen, sondern ausschließlich subjektive Perspektiven religiösen Erlebens und Verhaltens. Die Religionspsychologie sollte fokussiert die psychischen Komponenten des Glaubens erfassen, bspw. die Nächstenliebe, die als religiös motiviertes prosoziales Verhalten aufgefasst werden kann. Weiterhin sollte die Religionspsychologie ihren Kompetenzbereich hinsichtlich einer psychohygienisch-therapeutischen Grundausrichtung erweitern. Bisher wird der Teilbereich, welche religiösen Einstellungen das Wohlbefinden und die Persönlichkeitsentwicklung beeinträchtigen/fördern, von der Gesundheitspsychologie erforscht (Grom, 2007, S.14). Weiterhin ausgebaut werden sollte die Erforschung des religiösen Copings, da die vorliegende Arbeit eine weitere Bestätigung dafür ist, dass Gläubige mittels Gebet einen positiven Umgang mit psychischen Belastungen erfahren und durch die Einbindung in religiöse Pflichten regelmäßige Verhaltensreflexionen durchführen. Diese Art der Bewältigungsstrategie kann als präventiv gelten und die Wahrscheinlichkeit von psychischen Erkrankungen verringern.

8 Literaturverzeichnis

- Allolio-Näcke, L. (2013a). *Kulturpsychologie und Anthropologie der Religiösen Entwicklung*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Eingereicht an der Philosophischen Fakultät und dem Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.
- Allolio-Näcke, L. (2013b). *Vortrag über Kulturpsychologie und Anthropologie der Religiösen Entwicklung beim Kinde*. Ringvorlesungsreihe: Alltagspraxen - Kinder und Jugendliche. Leben. Kultur. Hochschule Magdeburg-Stendal; Universität Erlangen-Nürnberg.
- Allolio-Näcke, L. (2013c). Religiöse Entwicklung: Eine kulturpsychologische Betrachtung. In G. Mey. (2013). *Psychologie und Gesellschaftskritik: Subjektivierung*, 37, (174/148), 155-175. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Anger, E. (1998). *Der Taschen-Brockhaus*. (S.372-375). Mannheim: Brockhaus.
- Ano, G., G. & Vasconcelles, E.-B. (2005). Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61, (4), 461-480.
- Barett, D., Johnson, T. (2010). *Statistik zur Verteilung der Weltbevölkerung nach Religionen in den Jahren 1900 und 2010*. In Encyclopaedia Britannica – zit. n. Statistica – Das Statistik-Portal. (2015). Online verfügbar unter: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/256878/umfrage/verteilung-der-weltbevoelkerung-nach-religionen/> (Zugriff am 21.07.2015).
- Bäumer, B. (2013). Mantra und die Energie des Wortes bei Abhinavagupta. Die Ebenen der Sprache und ihre Bedeutung. In K., Baier, R. Polak, & L. Schwienhorst-Schönberger. (2013). *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis*. (S.13-22). Göttingen: Vienna University Press.
- Beer, U. (2000). *Lebenskraft aus Lebenskrisen*. Würzburg: Echter.
- Belzen, J. A. (2008). Über Religionspsychologie: Konditionen und Gründe ihrer Existenz. In J., A. Belzen & M. und C. (2008). *Das Comeback der Religionspsychologie*, 16, (3). Online verfügbar unter: <http://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/199/227> (Zugriff am 21.10.2015).
- Belzen, J. A. (2015). Beobachtungen und Betrachtungen zur Religionspsychologie: Ein Essay. In J., A. Belzen. (2015). *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft*. (S.193-239). Berlin: Springer.

- Bibliographisches Institut GmbH. (2013). *Die deutsche Rechtschreibung*. (26. Aufl.), Bd. 1, Ed. 26. Berlin: Duden.
- Bilstein, J. (2000). Die Beichte und ihre Bedeutung im Sozialisationsprozess. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaften*, 3, (4), 609-628.
- Birnstein, U. (2008). Gott – wer ist das? In U. Birnstein & A. Vielhaber. (2008). *Christentum verstehen. Sympathie Magazin*, 37, 40. München: Gotteswinter.
- Birnstein, U. & Strack, C. (2008). Die Bibel. In U. Birnstein & A. Vielhaber. (2008). *Christentum verstehen. Sympathie Magazin*, 37, 14-15. München: Gotteswinter.
- Braig, K. (1907). *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Breuer, F. (2010). Wissenschaftstheoretische Grundlagen qualitativer Methodik in der Psychologie. In G. Mey & K. Mruck. (2010). *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. (S.35-49). Wiesbaden: VS.
- Bruns, F., Steinmann, D., Micke, O. (2007). *Spiritualität in der Onkologie*. (S.490-498). Heidelberg: Springer.
- Burke, L. A. & Miller, M., K. (2001). *Phone Interviewing as a Means of Data Collection: Lessons Learned and Practical Recommendations*. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 2, (2), 1-8. Online verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/959/2094> (Zugriff am 19.12.2015).
- Der große Atlas der Weltreligionen. (2007). *Islam - Judentum - Buddhismus - Hinduismus - Christentum*. Münster: Premio.
- Dörr, A. (1992). Religiosität und Depression. In E. Schmitz & A. Dörr. (1992). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. (S.159-180). Göttingen: Hogrefe.
- Dresing, T. & Pehl, T. (2013). *Praxisbuch Transkription: Regelsysteme, Software und praktische Anleitungen für qualitative ForscherInnen*. Marburg: Eigenverlag. Online verfügbar unter: www.audiotranskription.de/praxisbuch (Zugriff am 17.06.2015).
- Dubach, A., & Campiche, R. (1992). *Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich: NZN.
- Ebertz, M. N., (1995). Die Erosion der konfessionellen Biografie. In M. Wohlrab-Sahr. (1995). *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. (S.155-179). Frankfurt am Main: Campus.

- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD). (2015). *Die Gliedkirchen der EKD*. Online verfügbar unter: <https://www.ekd.de/kirche/kirchen.html> (Zugriff am 14.08.2015).
- Fahrenberg, J. (2002). *Psychologische Interpretation. Biographien - Texte - Tests*. Bern: Huber.
- Faure, B. & Birk, L. (1998). *Der Buddhismus*. Bern: Scherz.
- Felbinger, G. & Stigler, H. (2005). Der Interviewleitfaden im qualitativen Interview. In H. Reicher & H. Stigler. (2005). *Praxisbuch empirische Sozialforschung in den Erziehungs- und Bildungswissenschaften*. (S.129-134). Innsbruck: Studien-Verlag.
- Fischer, H. (2001). *Schnellkurs Christentum*. Köln: DuMont.
- Flick, U. (2010). Gütekriterien qualitativer Forschung. In G. Mey & K. Mruck. (2010). *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. (S.395-407). Wiesbaden: VS.
- Friebertshäuser, B. (2009). Statuspassagen und Initiationsrituale im Lebenslauf. In I. Behnken & J. Mikota. (2009). *Sozialisation, Biografie und Lebenslauf. Eine Einführung*. (S.182-204). Weinheim: Juventa.
- Grom, B. (2004). Religiosität – psychische Gesundheit – subjektives Wohlbefinden: Ein Forschungsüberblick. In H. Moosbrugger & C. Zwingmann. (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. (S.187-214). Münster: Waxmann.
- Grom, B. (2007). *Religionspsychologie*. München: Kösel.
- Grübel, M. (1996). *Schnellkurs Judentum*. Köln: DuMont.
- Haring, S. A. (2008). Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie: Eine Annäherung. In M. Hildebrandt & M. Brocker. (2008) *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. (S.113-117). Wiesbaden: VS.
- Harrison, V. S. (2006). The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world. *International Journal for Philosophy of Religion*, 59, S.133–152.
- Hartmann, J. (2014). Christliche Kirchen, Staat und Politik. In J. Hartmann. (2014). *Judentum, Christentum, Islam Religion in der Politik*. (S.97-193). Wiesbaden: Springer.
- Haub, E. (1992). Die Messung der Religiosität: Empirische Grundlagen und Methode. In E. Schmitz & A. Dörr. (1992). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. (S.263-279). Göttingen: Hogrefe.

- Heine, S. (2005). *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Helferich, C. (2009). *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. Online verfügbar unter: http://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-3-531-91858-7_6.pdf (Zugriff am 14.12.2015).
- Henning, C. (2003). 100 Jahre Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum. In H. Moosbrugger & C. Zwingmann. (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. (S.187-214). Münster: Waxmann.
- Hermans, H. J. M. (1992). Die persönliche Wertung von Religion. In E. Schmitz & A. Dörr. (1992). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. (S.182-208). Göttingen: Hogrefe.
- Hildebrandt, M. & Brocker, M. (2008). *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: VS.
- Hofmeister, K. (2008). Bitten, hadern, klagen: Das Gebet. In U. Birnstein, & A. Vielhaber. (2008). *Christentum verstehen. Sympathie-Magazin, 37, 39*. München: Gotteswinter.
- Hopf, C. (2008). Forschungsethik und qualitative Forschung. In E. v. Kardorff, I. Steinke & U. Flick (2008). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. (S.589-600). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hopf, C. (2008). Qualitative Interviews – Ein Überblick. In E. v. Kardorff, I. Steinke & U. Flick (2008). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. (S.349-360). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hoppe, A. (1919). Wahn und Glaube - Eine psychiatrische und religionsphilosophische Studie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 51, (1), 124-207.
- Hoye, W., J. (2013). Wahrheit und Glaube. *Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft*, 4, 191-203.
- Huber, S. (2008). Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte. In W. Gräb. (2008). *Individualisierung - Spiritualität - Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*. (S.137-171). Berlin: Lit.
- Huber, S., Klein, C. (2007). *Kurzbericht zu einzelnen Ergebnissen der internationalen Durchführung des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung*. Online verfügbar unter: <https://www.bertelsmann->

- stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Presse/imported/downloads/xcms_bst_dms_23399_23400_2.pdf und https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=de&user=JfTqf-4AAAAJ&citation_for_view=JfTqf-4AAAAJ:3fE2CSJlrl8C (Zugriff am 25.11.2015).
- Hutter, M. (2005). *Die Weltreligionen*. München: Beck.
- Jensen, O. (2008). Induktive Kategorienbildung als Basis Qualitativer Inhaltsanalyse. In P. Mayring, P. & M. Gläser-Zikuda. (2008). *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*. (S.255-275). Weinheim: Beltz.
- Kardorff, E. v., Steinke, I. & Flick, U. (2008). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Kehrer, G. (n. d.). *Stellungnahme zur Religionswissenschaftlichen Beurteilung von ISKCON - Studie über sog. Jugendreligionen*. Universität Tübingen. Ministerium für Jugend, Familie und Gesundheit.
- Kiegelmann, M. (2010). Ethik. In G. Mey & K. Mruck. (2010). *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. (S.382-394). Wiesbaden: VS.
- Kistenich, M. (2014). *Gebet in Krems. Eine quantitativ-empirische Untersuchung zum Thema Gebet*. Online verfügbar unter: http://www.igw.edu/assets/data/Abschlussarbeiten/Gebet_in_Krems_Michael_Kistenich_2014.pdf (Zugriff am 24.11.2015).
- Klöcker, M. & Tworuschka, U. (1994). *Religionen in Deutschland. Kirchen, Glaubensgemeinschaften, Sekten*. München: Olzog.
- Knoblauch, H. (1989). Das unsichtbare neue Zeitalter: New Age, privatisierte Religion und kultisches Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41 (3), 504-525.
- Köhler, T. (2006). *Freuds Schriften zu Kultur, Religion und Gesellschaft. Eine Darstellung und inhaltskritische Bewertung*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Korioth, S. (2009). *Der Begriff der Religion und der Religionsgemeinschaften im deutschen Rechtssystem*. Veranstaltungsbeitrag der Fachkonferenz - Wege zur Harmonie im Umgang mit den Religionen. Online verfügbar unter: http://www.kas.de/wf/doc/kas_16321-1522-1-30.pdf?090430113357 (Zugriff am 15.07.2015).
- Körnter, U., H., J. (2009). Spiritualität, Religion und Kultur – eine begriffliche Annäherung. In U. H. J. Körntner, J. Inthorn, M. Kletečka-Pulker & S. Müller. (2009). *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett, Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin*, 3.

- Kornfield, J., & Goldstein, J. (2006). *Einsicht durch Meditation*. Freiamt im Schwarzwald: Arbor.
- Koslowski, P. (1985). *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. (S.1-6). Tübingen: Mohr.
- Kremer, R. (2001). Religiosität und Schlaganfall. Bewältigen religiöse Menschen anders? In C. Henning, E. Nestler & W. Sparn. (2001). *Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Krüger, D., Riemeier, T. (2014). Die qualitative Inhaltsanalyse – eine Methode zur Auswertung von Interviews. In D. Krüger, I. Parchmann, & H. Schecker. (2014). *Methoden in der naturwissenschaftsdidaktischen Forschung*. (S.133-145). Berlin: Springer.
- Kühnen, U. (2015). Wieso wir an Gott glauben. In U. Kühnen. (2015). *Tierisch kultiviert - Menschliches Verhalten zwischen Kultur und Evolution*. (S.243-273). Berlin: Springer.
- Kümmel, R. (2015). *Die vierte Dimension der Schöpfung*. Berlin: Springer.
- Langegger, F. (2012). (Aber)Glaube, Wahn, Normalität. *Psychopraxis*, 15, (3), 9-13.
- Leppin, V. (2010). *Geschichte der christlichen Kirchen. Von den Aposteln bis heute*. München: Beck.
- Liebsch, K. (2008). Religion. In N. Baur, H. Korte, M. Löw, & M. Schroer. (2008). *Handbuch Soziologie*. (S.413-429). Wiesbaden: VS.
- Lois, D. (2013). *Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf*. (S.61-65). Wiesbaden: Springer.
- Lück, H. E. & Selg, H. (2002). *Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen*. (S.174-176). Stuttgart: Kohlhammer.
- Luckmann, T. (1985). Über die Funktion der Religion. In P. Koslowski. (1985). *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. (S.26-41). Tübingen: Mohr.
- Luhmann, N. (1988). *Funktion der Religion*. (S.8-71). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lunk, J. (2014). Dissertation. *Das persönliche Gebet. Ergebnisse einer empirischen Studie im Vergleich mit praktisch-theologischen Gebetsauffassungen*. Leipzig: EVA.
- Luther, M. (1984; 2004). *Die Bibel*. Nach der Übersetzung Martin Luthers; Mit Apokryphen; [Hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Mahler, R. (2009). Gewissen und Glaube im christlich-seelsorgerlichen Handeln. In R. Mahler. (2009). *Gewissen und Wissensbildung in der Psychotherapie*. (S.169-174). Wiesbaden: VS.

- Malkwitz, L. (2003). Ich möchte an Sie glauben können. Das Phänomen Religiosität in der psychoanalytischen Praxis. *Forum der Psychoanalyse*, 19, (4), 343-361.
- Maschke, S. & Stecher, L. (2007). Bildung in Biografie und Lebenslauf – Eine gekürzte Fassung des Gutachtens: Bildung und Lebenslauf in einer lernenden Gesellschaft. In I. Behnken & J. Mikota. (2009). *Sozialisation, Biografie und Lebenslauf. Eine Einführung*. (S.216-239). Weinheim: Juventa.
- Mayring, P. (2000). Qualitative Inhaltsanalyse. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 1, (2). Online verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089/2384> (Zugriff am 17.12.2015).
- Mayring, P. (2008). Neuere Entwicklungen in der qualitativen Forschung und der qualitativen Inhaltsanalyse. In P. Mayring & M. Gläser-Zikuda. (2008). *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*. (S.7-19). Weinheim: Beltz.
- Mayring, P. (2015). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz.
- Merkens, H. (2008). Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In E. v. Kardorff, I. Steinke & U. Flick. (2008). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. (S.286-299). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Mey, G. (2003). Qualitative Forschung: Überlegungen zur Forschungsprogrammatisierung und Vorschläge zur Forschungspraxis im Themenfeld der Frühen Kindheit. In H. Keller. (2003). *Handbuch der Kleinkindforschung* (S.709-750). Bern: Huber.
- Mey, G. & Mruck, K. (1998). Selbstreflexivität und Subjektivität im Auswertungsprozess biographischer Materialien – zum Konzept einer Projektwerkstatt qualitativen Arbeitens zwischen Colloquium, Supervision und Interpretationsgemeinschaft. In G. Jüttemann & H. Thomae. (1998). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. (S.284-306). Weinheim: Beltz.
- Mey, G. & Mruck, K. (2010). Interviews. In G. Mey & K. Mruck. (2010). *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. (S.423-435). Wiesbaden: VS.
- Mey, G., Ruppel, P. S. (2016/im Druck). Qualitative Forschung. In O. Decker. (2016). *Sozialpsychologie und Sozialtheorie*. Bd. 1: Zugänge. Wiesbaden: Springer.
- Moosbrugger, H. & Zwingmann, C. (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann.
- Müller, B. (2008). *Religionsumspannende Gebete*. Münster: Lit.

- Müller, O. & Pollack, D. (2013). Kirchen, Religionsgemeinschaften und Religiosität. In S. Mau. (2013). *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*. (S.464-476). Wiesbaden: Springer.
- Nassehi, A. (1995). Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In M. Wohlrab-Sahr. (1995). *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. (S.103-126). Frankfurt am Main: Campus.
- Neckel, S., (1995). Zwischen gläubiger Anpassung und habitueller Distanz. In M. Wohlrab-Sahr. (1995). *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. (S.265-284). Frankfurt am Main: Campus.
- Nohl, A.-M. (2008). Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis. *Interview und dokumentarische Methode*, 16.
- Norenzayan, A. (2013). Religious Evolution. In A. Norenzayan. *Big gods. How religion transformed cooperation and conflict*. (S.1-12). Princeton: University Press.
- Oerter, R. & Montada, L. (1995). *Entwicklungspsychologie*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Oser, F. & Reich, H. K. (1992). Entwicklung und Religiosität. In E. Schmitz & A. Dörr. (1992). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. (S.65-99). Göttingen: Hogrefe.
- Paarhammer, H. (2009). Spiritualität: Wege, Hilfen, Ziele. In R. Likar, G. Bernatzky, D. Märkert, W. Ilias. (2009). *Schmerztherapie in der Pflege. Schulmedizinische und komplementäre Methoden*. (S.501-508). Wien: Springer.
- Pfeifer, S. (2014). Das Gebet – Psychodynamik, Wirksamkeit, Therapie. In M. Utsch, R. M. Bonelli & S. Pfeifer. (2014). *Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen*. (S.193-201). Berlin: Springer.
- Plaum, E. (1992). Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht. In E. Schmitz & A. Dörr. (1992). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. (S.25-63). Göttingen: Hogrefe.
- Pollack, D. (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3 (2), 163–190.
- Popp-Baier, U. (2008). Erfahrung, Identität, Religion. Zur psychologischen Analyse individueller Religiosität. *Journal für Psychologie*, 16, (3). Online verfügbar unter: <http://twoja-zaloga.pl/index.php/jfp/article/view/203/145> (Zugriff am 22.06.2014).

- Popp-Baier, U. (2010). Religionspsychologie. In G. Mey & K. Mruck. (2010). *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. (S.799-805). Wiesbaden: VS.
- Preiser, S., Auth, A. & Buttkewitz, B. (2005). Bewältigung von Lebensenttäuschungen – Innere und äußere Ressourcen. *Zeitschrift für Psychologie*, 213, 1, 34-43.
- Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst REMID e.V. (2012). *Selected worldwide adherents of religions*, Bezugsjahr 2012. Online verfügbar unter: <http://remid.de/selected-global-adherents-of-religions> (Zugriff am 18.07.2015).
- Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst REMID e.V. (2015). *Datenblatt Religions- und Weltanschauungsstatistik in Deutschland*, Version 01.06.2015, Bezugsjahr 2013. In Schriftform online verfügbar unter: <http://www.remid.de/statistik> (Zugriff am 14.07.2015).
- Ritz, B. (2015). *Ich spreche im Kopf mit Gott. Empirische Erkundungen in der Grundschule zum Thema Gebet*. Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie, Bd. 31. Kassel: University Press.
- Rössler, D. (1994). *Grundriss der praktischen Theologie*. (S.239). Berlin: de Gruyter.
- Ruff, W. (2005). Entwicklung religiöser Glaubensfähigkeit. *Forum der Psychoanalyse*, 21 (3), 293-307.
- Salvatore, A., Amir-Moazami, S. (2002). Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten. *Berliner Journal für Soziologie*. 12 (3), 309-330.
- Sauerbrey, U. (2008). Das Kirchenjahr. In U. Birnstein & A. Vielhaber. (2008). Christentum verstehen. *Sympathie Magazin*, 37, 43. München: Gotteswinter.
- Schäfer, H., W. (2009). *Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten: einige sozialwissenschaftliche und theologische Erwägungen*. Vortrag auf der Jahrestagung des Forschungsverbundes Religion und Konflikt in Kooperation mit der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft FEST e.V. (Heidelberg) Villigst, 24. – 26.10.2008. Universität Bielefeld.
- Scheer, M. (2012). Protestantisch fühlen lernen. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 15, (1), 179-193.
- Schimmel, A. (2001). *Die Religion des Islam. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.

- Schmitz, E. (1992). Religion und Gesundheit. In E. Schmitz & A. Dörr. (1992). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes.* (S.131-158). Göttingen: Hogrefe.
- Scholz, W. (2000). *Schnellkurs Hinduismus.* Köln: DuMont.
- Schreier, M. (2014). Varianten qualitativer Inhaltsanalyse: Ein Wegweiser im Dickicht der Begrifflichkeiten. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 15, (1). Online verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/rt/printerFriendly/2043/3635> (Zugriff am 30.12.2015).
- Schülerduden Psychologie. (2002). *Ein Lexikon zum Grundwissen der Psychologie.* Mannheim: Duden.
- Schumann, H., W. (2000). *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme.* München: Hugendubel.
- Schumann, M. & Knizia, U. (2009). Biografie und Raum – Das Thema (Sozial-)Raum in der Fachdebatte. In I. Behnken & J. Mikota. (2009). *Sozialisation, Biografie und Lebenslauf. Eine Einführung.* (S.263-293). Weinheim: Juventa.
- Spilka, B. & Ladd, K. L. (2012). *The psychology of prayer. A scientific approach.* New York: Guilford.
- Statista – Das Statistik-Portal. (2012). *Statistische Daten zur Weltbevölkerung.* Online verfügbar unter: <http://de.statista.com/themen/75/weltbevoelkerung/> (Zugriff am 18.07.2015).
- Staudinger, U. M. (1996). Psychologische Produktivität und Selbstentfaltung im Alter. In M. M. Baltes & L. Montada. (1996). *Produktives Leben im Alter.* (S.344-374). Frankfurt am Main: Campus.
- Steinke, I. (2008). Gütekriterien qualitativer Forschung. In E. v. Kardorff, I. Steinke & U. Flick. (2008). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* (S.319-331). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Straube, E. R. (2005). *Heilsamer Zauber. Psychologie eines neuen Trends.* München: Spektrum.
- Sube, A. (2013). *Glaube als Teil der Lebensgeschichte - Eine qualitative Interviewstudie.* Unveröffentlichte Bachelorthesis. Eingereicht beim Fachbereich Angewandte Humanwissenschaften an der Hochschule Magdeburg-Stendal.
- Szymanski, J. S. (1931). Wandlungen der Seelenauffassung im Laufe der Zeiten. *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 94, (1), 561-718.

- Tiedemann, P. (2012). *Religionsfreiheit - Menschenrecht oder Toleranzgebot? Was Religion ist und warum sie rechtlichen Schutz verdient*. (S.51-52). Berlin: Springer.
- Tietel, E. (2000). *Das Interview als Beziehungsraum*. Forum: Qualitative Sozialforschung, 1, (2).
Online verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1095/2403> (Zugriff am 18.12.2015).
- Trautmüller, R. (2013). Religiöse Diversität und Sozialintegration im internationalen Vergleich. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65, (1), 437-465.
- Unger, H. v. (2014). Grundsätze, Debatten und offene Fragen. In H. v. Unger, P. Narimani & R. M'Bayo. (2014). *Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen*. (S.15-36). Wiesbaden: Springer.
- Unger, H. v., Narimani, P. & M'Bayo, R. (2014). *Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen*. Wiesbaden: Springer.
- Unterrainer, H.-F. (2010). *Seelenfinsternis? Struktur und Inhalt der Gottesbeziehung im klinisch-psychiatrischen Feld*. Münster: Waxmann.
- Utsch, M. (2014). Begriffsbestimmungen: Religiosität oder Spiritualität? In M. Utsch, R. M. Bonelli & S. Pfeifer. (2014). *Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen*. (S.26-34). Berlin: Springer.
- Vergote, A. (1992). Religion und Psychologie. In E. Schmitz & A. Dörr. (1992). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. (S.3-9) Göttingen: Hogrefe.
- Vermeer, M. & Neumann, C. (2008). *Praxishandbuch Indien. Wie Sie Ihr Indiengeschäft erfolgreich managen; Kultur verstehen, Mitarbeiter führen, Verhandlungen gestalten*. Wiesbaden: Gabler.
- Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, e.V. (2014). Wie sieht Kommunikation mit Gott aus? *Der Wachturm – verkündigt Jehovas Königreich*, 135, (23). Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, Selters/Taunus.
- Walach, H. (2006). Verfahren der Komplementärmedizin. Beispiel: Heilung durch Gebet und geistiges Heilen. *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz*, 49, (8), 788-795.
- Weiss, W. M. (1999). *Schnellkurs Islam*. Köln: DuMont.

- Witzel, A. (2000). *Das problemzentrierte Interview*. Forum Qualitative Sozialforschung, 1, (1).
Online verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1132/2520> (Zugriff am 14.12.2015).
- Wohlrab-Sahr, M. (1995). *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main: Campus.
- Wolf, K. (2009). Kann die Soziale Arbeit die Biografie ihrer Klienten beeinflussen? In I. Behnken & J. Mikota. (2009). *Sozialisation, Biografie und Lebenslauf. Eine Einführung*. (S.240-262). Weinheim: Juventa.

9 **Abbildungsverzeichnis**

Abb. 1: Das Kreuz als Symbol des Christentums (Anger, 1998, S.372)

Abb. 2: Stern und Halbmond als Symbol des Islam (Anger, 1998, S.373)

Abb. 3: Die heilige Silbe *Om* als Symbol des Hinduismus (Anger, 1998, S.373)

Abb. 4: Rad mit acht Speichen als Symbol des Buddhismus (Anger, 1998, S.374)

Abb. 5: Der Davidstern als Symbol des Judentums (Anger, 1998, S.374)

Abb. 6: Screenshot zu ersten Auswertungsschritten des Interviews Frau König

Abb. 7: Screenshot zum Kategoriensystem

10 Tabellenverzeichnis

- Tab.1:** Verteilung der Weltbevölkerung nach Religionen im Bezugsjahr 2010 (Barett & Johnson, n. d.; zit. n. Statista, 2015).
- Tab.2:** Religions- und Weltanschauungsstatistik in Deutschland, Version 01.06.2015, Bezugsjahr 2013 (Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst REMID e. V., 2015)

11 Anhangsverzeichnis

Anhang 1: Informationsblatt (Version 3 vom 24.03.2015)

Anhang 2: Interviewvertrag (Version 2 vom 09.02.2015)

Anhang 3: Interviewleitfaden Endfassung (Version 7 vom 15.04.2015)

Anhang 4: Postskripte (Interview 1 – 21)

Anhang 5: Datenträger (Transkripte der Interviews Nr.: 3, 5, 10, 15, 20, 21;
Kategoriensystem Version 7)

Anhang 1: Informationsblatt

Alexandra Sube
Leipzigerstraße 88
06766 Wolfen
Tel.: 0179-3758279
E-Mail: ebus49@googlemail.com



Sehr geehrte Damen und Herren,

seit dem Jahr 2010 studiere ich Rehabilitationspsychologie an der Hochschule Magdeburg-Stendal. Aktuell befinde ich mich in den ersten Bearbeitungen für meine Masterthesis. Dieses Informationsblatt soll Ihnen wichtige Auskünfte über meine Arbeit geben.

Das zentrale Thema dieser Arbeit befasst sich mit der Funktion von Gebeten in verschiedenen Religionen und in ausgewählten Konfessionen innerhalb des Christentums. Mithilfe von Einzelfallbetrachtungen möchte ich in Erfahrung bringen, wie Gebetshandlungen von Gläubigen vor dem Hintergrund ihrer Religion gestaltet werden, wie Gebete in den Alltag einfließen und das Erleben und Verhalten der Interviewten beeinflussen. Insgesamt möchte ich der Frage nachgehen, welche Gemeinsamkeiten sich hinsichtlich des Gebetsverhaltens in den verschiedenen Religionen feststellen lassen.

Die Durchführung der Interviews soll im Zeitraum von Anfang Februar bis Mitte April erfolgen. Die Dauer der Befragung wird sich in etwa auf 1 bis 1,5 Stunden belaufen und ist je nach Interviewpartner individuell verschieden. Bitte planen Sie davor und danach eine Viertelstunde Pufferzeit bis zu Ihrem nächsten Termin ein.

Während des Gespräches können Sie sich die Zeit nehmen, die Sie brauchen. Sie entscheiden selbst, wenn Sie spezielle Fragen nicht beantworten möchten. Das Interview soll auch als Gesprächsangebot dienen, sodass Sie Raum besitzen, um über Ihren Glauben zu sprechen. Bei der Festlegung eines konkreten Termins, können Sie mich unter den oben genannten Kontaktdaten erreichen und mir gern das Datum, die Uhrzeit und den Ort nach Ihren Wünschen vorschlagen.

Da die Gespräche inhaltlich verarbeitet werden und somit als Informationsgehalt in meine Arbeit einfließen, werden diese auf Diktiergerät aufgezeichnet, um zu einem späteren Zeitpunkt auf die Daten zugreifen zu können. Die Interviews werden vertraulich und anonym behandelt. Es werden keinerlei Personen-bezogene Daten, wie Name oder Adresse, in der Masterarbeit genannt. Ich unterliege der Schweigepflicht, daher können Sie sicher sein, dass alles, was besprochen wird, nicht an Dritte gelangt.

Falls sich weitere Fragen oder Anmerkungen ergeben, dann melden Sie sich bitte unter den oben genannten Kontaktdaten bei mir.

Mit freundlichen Grüßen,

A handwritten signature in blue ink that reads 'Alexandra Sube'.

Alexandra Sube

Anhang 2: Interviewvereinbarung



Zur Teilnahme an einem Interview im Rahmen der Masterthesis:

<i>Thema:</i>	Zur Funktion von Gebeten in verschiedenen Religionen und ausgewählten Konfessionen des Christentums – Eine qualitative Interviewstudie
<i>Institution:</i>	Hochschule Magdeburg – Stendal, Standort Stendal Osterburger Straße 25 39576 Hansestadt Stendal
<i>Adresse der Bearbeiterin:</i>	Frau Alexandra Sube Wolfen Leipziger Straße 88 06766 Bitterfeld-Wolfen

1. Interviewteilnahme

Die Teilnahme am Interview erfolgt auf freiwilliger Basis. Mit der Teilnahme entstehen keinerlei weitere Verpflichtungen.

2. Zweck des Interviews

Die Interviews werden im Rahmen der Masterarbeit durchgeführt. Diese ist als eine qualitative Interviewstudie angelegt. Die Verwendung der Interviews dient den aktuellen Untersuchungen zur Masterarbeit und eventuellen Anschlussuntersuchungen, die von den unter 3. genannten Personen durchgeführt werden.

Mithilfe der Interviews soll das zentrale Thema der Arbeit, welches sich mit der Funktion von Gebetshandlungen beschäftigt, empirisch umgesetzt werden. Mithilfe der Einzelfallbetrachtungen soll in Erfahrung gebracht werden, wie Gebetshandlungen von Gläubigen vor dem Hintergrund ihrer Religion gestaltet werden und welche Funktion sich für die Interviewten ergibt. Insgesamt soll der Frage nachgegangen werden, welche Gemeinsamkeiten sich hinsichtlich des Gebetsverhaltens in den unterschiedlichen Religionen feststellen lassen.

3. Projektleiter und Bearbeiter/ -in

Für die Durchführung und wissenschaftliche Auswertung des Interviews ist verantwortlich:

<i>Bearbeiterin:</i>	<i>Frau Alexandra Sube</i>
<i>Die Betreuung übernimmt:</i>	<i>Herr Prof. Dr. Günter Mey</i>

4. Gegenseitige Einverständniserklärung

Die/der Interviewte erklärt ihr/sein Einverständnis mit der Aufnahme und wissenschaftlichen Auswertung des Interviews im Rahmen der Masterarbeit. Die Verantwortlichen (unter 3. genannten Personen) tragen dafür Sorge, dass alle erhobenen Daten vertraulich behandelt und ausschließlich zu den vereinbarten Zwecken (siehe Punkt 2 und Punkt 7) verwendet werden. Sofern weitere Personen Zugang – z.B. im Rahmen von eventuellen Folgeuntersuchungen (siehe Punkt 2), zur Erstellung der Verschriftlichung (siehe Punkt 6) oder im Rahmen von

hochschulinternen Forschungs- oder Projektwerkstätten (unter Punkt 3 genannt) – zu den Daten erhalten, werden diese ebenfalls zur streng vertraulichen Behandlung verpflichtet.

5. Aufbewahrung der Tonbandaufzeichnung

Die Aufnahme wird in verschlüsselter Form aufbewahrt. Weiterhin ist diese nur den unter 3. genannten Personen zugänglich (Ausnahme siehe Punkt 4).

6. Transkription

Zu Auswertungszwecken wird die Bandaufnahme am Computer in Schriftform gebracht. Es wird ein Transkript angefertigt, um die spätere Auswertung zu vereinfachen. Im Transkript werden alle persönlichen Angaben zur interviewten Person (Name, Adresse, Institutionen etc. und weitere in Absprache mit der/dem Interviewten betreffende Passagen) unkenntlich gemacht. Werden zur Transkription weitere Personen als die unter 3. genannten hinzugezogen, werden diese ebenfalls zur Verschwiegenheit verpflichtet.

7. Veröffentlichungen

Das anonymisierte schriftliche Protokoll kann ganz oder in Ausschnitten in Forschungsberichten und in weiteren Veröffentlichungen sowie Ergebnispräsentationen zitiert werden. Auch können Auszüge aus dem Transkript und/oder der Tonbandaufnahme im Rahmen von Vorträgen öffentlich vorgestellt oder auch im Rahmen von Lehrveranstaltungen verwendet werden (siehe dazu Punkt 9.). Bei jedweder öffentlicher Verwendung bzw. Ergebnisdarstellung werden die persönlichen Angaben zur Person, die zur Identifikation beitragen oder weitere in Absprache mit der/dem Interviewten betreffende Passagen unkenntlich gemacht.

8. Information

Die/der Interviewte wird auf Wunsch über den Stand der Arbeiten sowie Ergebnisse, insbesondere Veröffentlichungen informiert.

9. Zusatzabreden (Zutreffendes bitte ankreuzen!)

- Im Falle der öffentlichen Nutzung der Audioaufnahme entbinde ich die unter 3. genannte Person von ihrer Verpflichtung, die Anonymisierung in vollem Maße zu gewährleisten, dies meint, dass mit Ausnahme jener Passagen auf deren Unkenntlichmachung seitens der Interviewten bestanden wird, das Audiomaterial ohne technische Verzerrungen vorgeführt werden kann.
- Im Falle der öffentlichen Nutzung der Audioaufnahme entbinde ich die unter 3. genannte Person **nicht** von ihrer Verpflichtung, die Anonymisierung in vollem Maße zu gewährleisten, dies meint, dass neben den vorgenommenen Anonymisierungen auch das Audiomaterial technisch verfremdet wird, so dass ein stimmliches Erkennen der/des Interviewten nicht möglich ist.

Ort, Datum

Interviewte/r & Bearbeiter/in

Anhang 3: Interviewleitfaden

Leitfrage (Erzählaufforderung)	Kategorien	Konkrete Fragen	Aufrechterhaltungs- und Steuerungsfragen
<p><u>Teil 1: Wege zur Religion</u></p> <p><i>Erzählgenerierende Einstiegsfrage:</i></p> <p>Erzählen Sie bitte zunächst kurz, welcher Religion oder spirituellen Strömung Sie angehören und wie Sie zu dem damit verbundenen Glauben gekommen sind?</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Religionszugehörigkeit • Beitritt zur Religion • Bekenntnis zum Glauben • subjektive Bedeutung 	<ul style="list-style-type: none"> • Gehörten Sie schon immer der genannten Religion an? • Welches Ereignis war für die Wahl Ihrer Religion ausschlaggebend? • Können Sie ein Moment aus Ihrem Leben beschreiben, welches die Überzeugung Ihres Glaubens besiegelte? • Was verstehen Sie persönlich unter einem Gebet? 	<p>Wenn nicht, warum haben Sie sich gerade für diese Religion entschieden?</p>
<p><u>Teil 2: Biografischer Kontext</u></p> <p>Schildern Sie bitte, wie sich Ihr Gebetsverhalten im Laufe des Lebens verändert hat!</p>	<ul style="list-style-type: none"> • religiöse Erziehung • Entwicklung des Gebetsverhaltens <ul style="list-style-type: none"> - inhaltlich - strukturell 	<ul style="list-style-type: none"> • Wie verhielt es sich mit dem Beten als Sie noch ein Kind waren? • In welchen Zeiten Ihres Lebens haben Sie nicht gebetet? • Können Sie Ereignisse aus Ihrem Leben berichten, die Ihr Gebetsverhalten veränderten? • Können Sie Erlebnisse einer Gebetsanhörung berichten? 	<p>Mit wem haben Sie gebetet bzw. wer hat es Ihnen beigebracht?</p> <p>Welches Gebet ist Ihnen wichtig?</p> <p>Wie würde ein Leben ohne Gebete aussehen?</p>
<p><u>Teil 3: Rahmenbedingungen</u></p> <p>Beschreiben Sie bitte, welche äußeren Bedingungen für Sie wichtig sind, um ein Gebet sprechen zu können!</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Organisation des Betens • Integration in den Alltag • Gebetsformen 	<ul style="list-style-type: none"> • Zu welchen Tageszeiten wird gebetet? • An welchen Orten beten Sie? • Inwieweit sind Gebete in Ihrem Alltag verankert? • Welche Bedeutung hat das Beten für Sie in verschiedenen Situationen? 	
<p><u>Teil 4: Gebetsgestaltung</u></p> <p>Bitte berichten Sie ausführlich, wie Sie persönlich Ihre Gebete gestalten?</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Gebetsablauf • Gebetsaufbau • Ritualisierung • Sozialität des Betens 	<ul style="list-style-type: none"> • Welchen formalen Ablauf halten Sie beim Beten ein? • Wie kann man sich den inhaltlichen Aufbau Ihrer Gebete in den Grundzügen vorstellen? • Welche Rituale spielen für Sie beim Beten eine Rolle? • Welchen Stellenwert besitzt die Gemeinschaft beim Beten? 	<p>Können Sie mir ein Beispiel nennen?</p> <p>Wie bereiten Sie ein Gebet vor?</p> <p>Führen Sie noch andere religiöse Praktiken durch?</p>
<p><u>Teil 5: Erleben der Gebetshandlung</u></p> <p>Würden Sie bitte beschreiben, was Sie erleben, wenn Sie ein Gebet sprechen und wie Sie sich selbst dabei wahrnehmen, was Sie fühlen?</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Motive • Emotionen 	<ul style="list-style-type: none"> • Welche Erwartungen haben Sie beim Beten? • In welcher Stimmungslage beten Sie besonders häufig? • Bitte erinnern Sie sich an eine besonders glückliche/belastende Phase in 	<p>Welche Hoffnungen setzen Sie in ein Gebet?</p>

	<ul style="list-style-type: none"> • Selbstwahrnehmung und Reflexion • Funktion & Wirkung • Belastungen • Fremdwahrnehmung 	<p>Ihrem Leben und beschreiben Sie Ihr Gebetsverhalten in dieser Zeit!</p> <ul style="list-style-type: none"> • Was erfahren Sie beim Beten über sich selbst? • Wie würden Sie den Zusammenhang zwischen Gebeten und Ihrem Handeln beschreiben? • Welche Auswirkungen hat es, wenn Sie nicht die Gelegenheit haben zu beten? • Sind Sie bei Ihren Mitmenschen schon einmal auf Unverständnis hinsichtlich Ihrer Gebete gestoßen? 	Ist das Beten schon einmal für Sie zur Pflicht oder einer Art Zwang geworden?
<p>Abschlussfrage/Bilanzierung:</p> <p>Stellen Sie sich vor, dass Sie eine(n) Gläubige(n) einer anderen/fremden Religion kennen lernen und sich mit ihr/ihm über Gebete austauschen. Wie würde Ihr persönlicher Leitfaden für das Gebet aussehen?</p>		<ul style="list-style-type: none"> • Gibt es nach unserem Gespräch noch andere Themen die Sie in diesem Zusammenhang gerne ansprechen würden? 	

Ich bedanke mich recht herzlich für das freundliche Gespräch und für die beanspruchte Zeit. Falls Ihnen nach unserem Interview noch Gedanken zu diesem Thema einfallen oder Sie noch Fragen an mich haben, dann können Sie sich jederzeit gern bei mir melden.

Anhang 4: Postskripte

Probeinterview # 1 am 07.02.2015

Zur Überprüfung meines Gesprächsleitfadens führte ich ein Probeinterview durch. Da ich im Verlauf meines Studiums in verschiedenen Projekten schon einige qualitative Interviews machte, fühlte ich mich sicher und blickte meiner ersten Befragung positiv entgegen.

Das Gespräch fand bei mir zu Hause statt. Der Interviewte stammt aus meinem Bekanntenkreis. Er befindet sich im späten Erwachsenenalter und gehört dem evangelischen Christentum an. Wir saßen uns an einem Tisch schräg gegenüber. Die Atmosphäre wirkte dadurch etwas offener, da es aufgrund der Sitzordnung für uns beide möglich war den Blick hin und wieder durch den Raum schweifen zu lassen. Wir unterzeichneten zunächst die Interviewvereinbarung. Der Interviewpartner hat eine angenehme Stimme und strahlte eine besondere Ruhe aus. Außerdem zeigte er sich während des Gespräches sehr humorvoll, sodass wir gelegentlich miteinander lachten. Es entwickelte sich ein guter Gesprächsfluss. Er antwortete auf die Fragen kurz und prägnant. Dadurch entstand bei mir der Eindruck, dass er die Fragen punktgenau beantwortete. Leider mussten wir während des Interviews ein Mal kurz unterbrechen, da ich die Batterien des Diktiergerätes wechseln musste.

Ich bekam eine erste Idee, in welche Richtung die Antworten gehen könnten. Besonders dankbar war ich dafür, dass wir gemeinsam meinen Interviewleitfaden reflektierten. Zum Dank überreichte ich ihm am Ende unseres Treffens eine Packung Tee.

Zwei Wochen nach unserem Interview rief ich ihn an und erfragte, wie es ihm nach unserem Interview ergangen ist. Er entgegnete, dass es ein wenig anstrengend war, da er solch ein intensives Gespräch über das Beten nicht jeden Tag führe. Gleichzeitig empfand er dies als positiv, da er den Eindruck hat, dass dieses Thema im Alltag meist untergeht.

Interview # 2 am 09.02.2015

Auf meinen zweiten Interviewpartner bin ich durch einen Gottesdienst, den ich besuchte, aufmerksam geworden. Es handelt sich dabei um einen christlich-evangelischen Pfarrer, der sich im mittleren Erwachsenenalter befindet. Ich nahm per E-Mail Kontakt auf und sendete ihm ein Informationsblatt zu. Wir verabredeten einen Termin, zu dem er mich zu sich nach Hause einlud.

Für die Befragung setzten wir uns in den Wintergarten des Gemeindehauses. Von dort aus hatte ich einen guten Blick auf das umliegende Gelände. Die Gesprächssituation wirkte dadurch auf mich sehr frei. Wir saßen uns an einem langen Tisch schräg gegenüber und unterzeichneten zunächst die Interviewvereinbarungen. Der Interviewte erzählte offen von seinen Erfahrungen und brachte viele biografische Eckpfeiler ein, die den Weg zu seiner Berufung ebneten. Nachdem das Gespräch vorbei war, überreichte ich ihm als Dankeschön eine Tafel Schokolade.

Ein paar Tage danach nahm ich noch einmal per E-Mail Kontakt zu ihm auf. Er teilte mir mit, dass die besprochenen Inhalte ihm noch lange nachgingen, da er bisher selten so ausführlich über seine eigene Gebetspraxis berichtete. Daraufhin gab ich ihm zu verstehen, dass seine Empfindungen angesichts der Länge und Intensität des Interviews ganz normal seien.

Interview # 3 am 10.02.2015 (Frau Antje König)

Meine dritte Interviewpartnerin ist christlich-katholisch und befindet sich im späten Erwachsenenalter. Den Kontakt zu ihrer Kanzlei erhielt ich durch eine Bekannte. Ich vereinbarte mit ihrer Sekretärin einen Termin, und wir trafen uns an einem Dienstagmorgen in ihrem Büro.

Zunächst nahm ich im Wartezimmer Platz. Dort hatte ich Gelegenheit, mich ein paar Minuten lang umzusehen. Die Ausgestaltung der Räumlichkeiten erfüllte für mich nicht das typisch förmliche Klischee einer Kanzlei. Es erinnerte eher an einen Ort der Besinnlichkeit, da im Hintergrund Entspannungsmusik zu hören war.

Zum Interview gingen wir in ihr Büro. Wir saßen uns an ihrem langen Schreibtisch direkt gegenüber. Zuerst unterzeichneten wir die Interviewvereinbarungen. Sie wirkte auf mich sehr aufgeschlossen und lebenslustig. Während unserer Unterhaltung entstand bei mir der Eindruck, dass sie sehr bemüht ist vieles von der positiven Seite aus zu betrachten. Dies beflügelte mich in meiner eigenen Stimmung und ich genoss das Gespräch. Ich hatte im Nachhinein das Gefühl, dass ich bei einigen Äußerungen intensiver hätte nachfragen können.

Auch hier erkundigte ich mich nach ein paar Tagen, wie sie unser Gespräch empfunden hat. Sie gab mir zu verstehen, dass Sie meine Arbeit sehr interessant findet und wünschte mir weiterhin viele kreative Gedanken.

Interview # 4 am 18.02.2015

Meine vierte Interviewpartnerin ist eine evangelische Diakonissenschwester, welche sich im hohen Alter befindet. Telefonisch vereinbarten wir einen Termin. Sie lud mich für den besagten Tag zum Mittagessen ein, worüber ich mich sehr freute.

Am Tag des Interviews traf ich sie in ihrer Wohnung nicht gleich an, was mich ein wenig verunsicherte. In der Verwaltung wurde mir gesagt, dass sie sich im benachbarten Pflegeheim befindet. Im Anschluss an ihre dort verrichtete Arbeit gingen wir gemeinsam zum Speisesaal, wo ich von allen freundlich willkommen geheißen wurde. Vor dem Essen wurde gemeinsam ein Tischgebet gesprochen sowie danach ein Lied zur Lobpreisung Gottes gesungen. Es war mir eine große Freude, an diesen Ritualen teilhaben zu dürfen.

Nach dem Essen führte mich die Schwester über das gesamte Gelände. Wir gingen in das Kloster und sie erzählte mir interessante Fakten zur Entstehung und Entwicklung der Gebäude. Außerdem zeigte sie mir ihr Büro, wo ich staunte, was sie in ihrem hohen Alter noch alles meistert. Nach unserem Spaziergang gingen wir in ihre Wohnung zurück und starteten mit den

Formalitäten des Interviewvertrages. Die Befragung selbst stellte für mich eine gelungene Abrundung des Tages dar. Die Atmosphäre war sehr entspannt. Sie antwortete offen und war ganz bei sich selbst. Ihre Mimik und Gestik waren stimmig zu dem, was sie erzählte. Als Dankeschön brachte ich ihr eine Tafel Schokolade und eine Grußkarte mit.

Einen Abend nach dem Interview telefonierten wir noch einmal miteinander. Sie erzählte, dass sie nach meinem Besuch einen kurzen Mittagschlaf machte, den sie an diesem Tag als sehr erholsam empfand. Zudem machte sie noch eine kurze Ergänzung zum Thema Gebetserhörung.

Interview # 5 am 19.02.2015 (Frau Tina Eschbach)

Durch Recherchen im Internet fand ich den Kontakt zu meiner fünften Studienteilnehmerin. Zunächst kontaktierte ich die evangelische Pfarrerin mittleren Erwachsenenalters per E-Mail und sendete ihr mein Informationsblatt zu. Nachdem ich etwa zwei Wochen lang keine Antwort erhielt, rief ich sie an und wir vereinbarten einen Termin. Sie gab an, viel zu tun zu haben.

Zum vereinbarten Termin fuhr ich zu ihr ins Pfarrhaus. Da sie sich vor lauter Arbeit meinen Namen falsch notierte, gab es zunächst ein Missverständnis, das sich jedoch schnell aufklären ließ. Sie schien generell etwas im Stress zu sein, kochte nebenbei noch schnell Kaffee für ein Treffen von Gemeindegliedern, die jederzeit zur Tür herein kommen könnten.

Vor dem Interview gingen wir die Formalitäten durch. Sie fragte viel zum Forschungsdesign, was mich sehr überraschte. Daher unterhielten wir uns zunächst etwas über Qualitative Forschung und ich versicherte ihr nochmals die Vertraulichkeit der Daten.

Im Vorgespräch machte sie auf mich einen lebenslustigen Eindruck. Während des Interviews wirkte sie jedoch angestrengt und überlegte reichlich, bevor sie antwortete. Nach der eigentlichen Befragung unterhielten wir uns noch ein wenig weiter, wobei ich den Eindruck hatte, dass sie nun entspannter war. Als Dankeschön überreichte ich ihr eine Packung Kekse.

Nach drei Wochen erkundigte ich mich zu ihrer Stimmung nach unserem Treffen. Sie berichtete, dass sie „rechts und links“ noch von unserer Unterhaltung erzählte. Sie gab an, dass das Interview ein willkommener Gesprächsimpuls für sie war.

Interview # 6 am 16.03.2015

Auf meinen sechsten Interviewpartner bin durch die Medien aufmerksam geworden. Im Internet recherchierte ich seine Kontaktdaten und wir verabredeten einen Termin. Per E-Mail sendete ich ihm das Informationsblatt zu. Wir trafen uns an einer theologischen Fakultät, wo er als Lehrkraft tätig ist. Er ist christlich-evangelisch und befindet sich im späten Erwachsenenalter.

Das Interview führten wir in einem Seminarraum durch, da er mit seinem Büro demnächst umzieht und es dort nach seinen Aussagen etwas chaotisch sei. Zunächst erklärte ich ihm die Inhalte meiner Masterthesis und der entsprechenden Interviewvereinbarung.

Wir unterhielten uns zunächst kurz über seine berufliche Tätigkeit sowie über meinen Studiengang. Die Atmosphäre habe ich als sehr angenehm wahrgenommen. Er antwortete auf die Fragen sachlich und ging weniger auf seine subjektive Erlebenswelt ein. Vielmehr schilderte er die Entwicklung seines Gebetsverhaltens in einem politisch-zeitlichen Rahmen, besonders in Bezug auf die ehemalige DDR. Er gab mir viele interessante Aspekte des Betens zu verstehen, die ich vorher nicht bedacht hatte, was für mich eine Bereicherung darstellte.

Nach dem Interview überreichte ich ihm noch ein kleines Dankeschön in Form von Schokoladenpralinen. Nach drei Tagen rief ich noch einmal bei ihm im Büro an. Auf die Frage, wie es ihm nach meinem Besuch ergangen sei, antwortete er kurz und knapp: „Nicht schlecht!“ und schob hinterher „Nein, alles okay.“ Im Gegenzug fragte er mich, wie es mir erging, was mich sehr überraschte, da mich das noch keiner der Teilnehmenden gefragt hatte.

Interview # 7 am 17.03.2015

Durch Recherchen im Internet zu verschiedenen Konfessionen des Christentums bin ich auf eine Pastorin gestoßen, die einer freikirchlichen Baptistengemeinde⁴⁰ angehört. Sie befindet sich im mittleren Erwachsenenalter. Ich rief sie an und gegen alle meine Erwartungen, wirkte ihre sofortige Zusage so, als hätte sie auf meinen Anruf gewartet.

Wir trafen uns in den Räumlichkeiten ihrer Gemeinde. Zu Beginn interessierte sie sich dafür, wie ich zu meinem Interesse für das Thema gekommen bin. Außerdem sprachen wir über das System einer freikirchlichen Gemeinde⁴¹. Im Anschluss klärten wir die Formalitäten.

Die Interviewte war sehr offen, freundlich und in ihrer Ausdrucksweise sehr gewählt. Sie machte auf mich einen sehr sympathischen Eindruck und berichtete von ihrer Gebetspraxis auf sehr gefühlsbetonter Ebene. Als sie sich verabschiedete, vermittelte sie mir, dass ihr das Interview viel Spaß gemacht habe. Als kleines Dankeschön überreichte ich ihr zwei kleine Kerzen. Sie sagte, dass sie so etwas auch nicht jeden Tag bekomme.

Als ich nach einigen Tagen anrief, erzählte sie, dass sie es als Pastorin gewohnt sei über das Beten zu sprechen. Sie merkte an, dass es eher für mich anstrengend sein könnte aus der Datenfülle das Wichtigste heraus zu arbeiten. Sie gab mir zu verstehen, dass sie nach Fertigstellung meiner Arbeit gerne ein Exemplar lesen würde.

⁴⁰ Im Jahre 1941 wurde der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in Deutschland gegründet, ihm gehören in der Mehrzahl Baptisten an. Diese freikirchliche Bewegung geht auf den englischen Puritanismus zurück (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.40-42). Baptisten verfügen über ein egalitäres Gemeindeideal, welches die einfachen Gläubigen in den Mittelpunkt stellt (Hartmann, 2014, S.170).

⁴¹ Die Entstehung der Freikirchen geht auf religiöse Unruhen des 19. Jahrhunderts zurück. Hierbei wendeten sich evangelische Gemeinschaften von den institutionellen Kirchen ab (Leppin, 2010, S.108). Der Begriff Freikirche bezeichnet eine vom Staat unabhängige Denomination mit eigener Tradition und Namen, also eine rechtlich und verwaltungsmäßig selbstständige Glaubensgemeinschaft (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.36).

Interview # 8 am 17.03.2015

Durch freundschaftliche Beziehungen bin ich zu meinem achten Interview gekommen. Ich verabredete mich telefonisch mit einer katholischen Ordensschwester. Sie befindet sich im späten Erwachsenenalter. Wir trafen uns in ihrem Büro. Im Erstkontakt schien sie etwas aufgeregt und gleichzeitig verwundert darüber zu sein, dass mit dem Interview einige Formalitäten zusammen hängen. Daher nahm ich mir die Zeit, ihr alles ausführlich zu erklären.

Die Atmosphäre war für mich als Interviewerin angenehm, doch wirkte sie ein bisschen angespannt. Insgesamt wurden wir drei Mal kurz unterbrochen. Ich zeigte ihr, dass die Unterbrechungen für mich kein Problem darstellten. Als sie die erste Leitfrage beantwortet hatte, sagte sie prompt: „Nächste Frage bitte!“ Diese Reaktion war für mich etwas unangenehm, da es den Eindruck erweckte, als stünde sie unter Zeitdruck. Weiterhin erklärte sie, dass Beten für sie nicht zwangsläufig etwas mit Gefühlen zu tun habe, was für mich wiederum einen neuen Aspekt darstellte. Bei der Verabschiedung überreichte ich ihr ein kleines Dankeschön.

Als wir nach ein paar Tagen telefonierten, berichtete sie, dass ihr noch viel zum Thema Gebet eingefallen ist und wenn sie die Zeit findet, sich noch einmal bei mir melden möchte. Weiterhin empfand sie es als schwierig abschalten zu können, da das Gespräch bei ihr auf Arbeit stattfand, was meinen ersten Eindruck bestätigte.

Interview # 9 am 20.03.2015

Den Kontakt für meine neunte Interviewpartnerin habe ich durch bekanntschaftliche Beziehungen erhalten. Sie ist im mittleren Erwachsenenalter, stammt aus Vietnam und gehört dem Buddhismus an. Ich verabredete telefonisch, in Abstimmung mit ihrem Ehemann, ein Treffen. Ich besuchte die beiden in ihrer Wohnung. Wir saßen im Wohnzimmer am Couchtisch zusammen. Zu Beginn unterhielten wir uns über ihre Herkunft und darüber, wie sich beide kennen lernten. Ich erfuhr, dass sie erst seit etwa einem halben Jahr in Deutschland lebt. Dementsprechend schwierig gestaltete sich die Kommunikation, da sie nur wenig Deutsch und gar kein Englisch sprach. Zu Beginn erläuterte ich die Interviewvereinbarung. Mit Unterstützung ihres Mannes und eines Wörterbuches konnten wir uns dennoch ganz gut austauschen.

Die Atmosphäre war trotz der Sprachbarrieren sehr angenehm und locker. Wir interagierten mit Händen und Füßen, was unser Gespräch sehr amüsant machte. Die Fragen meines Leitfadens musste ich inhaltlich stark herunter brechen. Zur Hilfe und Erklärung zeigte die Interviewte viele Fotos aus ihrer Heimat. Darunter Bilder von vietnamesischen Pagoden (buddhistischen Gotteshäusern), zu denen sie gemeinsam mit ihrer Familie in verschiedenen Urlauben pilgerte. So konnte ich mir ein gutes Bild machen, wie in Vietnam gebetet wird. Etwas bedrückt berichtete sie über die Missstände in ihrem Land. Sprach sie jedoch über Buddha und ihren Glauben, wirkte sie fröhlich, was sie auf Nachfragen auch mehrmals bestätigte.

Auch wenn ich nicht alle Fragen intensiv abarbeiten konnte, war dieser Besuch für mich eine große Bereicherung, da ich einen Einblick in die Lebenswelt der Befragten erhalten habe.

Bei der Verabschiedung überreichte ich dem Ehepaar noch ein kleines Dankeschön, worüber sie sichtlich überrascht und freudig wirkten. Die Interviewte machte mir das Angebot, dass ich mich jederzeit melden kann, falls ich weitere Informationen benötige.

Nach etwa einer Woche rief ich noch einmal bei ihrem Ehemann an. Auf Nachfragen, wie sich beide nach dem Gespräch fühlten, antwortete er nach kurzem Überlegen: „Ja, ja. Gut, Gut.“ Nach ein paar Wochen hatte ich eine DVD der beiden über das Neujahrsfest in Vietnam in meinem Briefkasten. Über diese Geste freute ich mich sehr.

Interview # 10 am 20.03.2015 (Herr Thomas Sengner)

Durch Onlinerecherchen nach Anhängern zum Hinduismus bin ich auf meinen zehnten sowie elften Interviewpartner gestoßen. Ich rief die angegebene Telefonnummer einer hinduistischen Gemeinde an und begründete mein Interesse an Interviews mit den Gläubigen. Mein zehnter Interviewpartner befindet sich im mittleren Erwachsenenalter und gehört als Hare-Krischna-Anhänger der Gaudiya-Vaishnava-Tradition an. Er schien begeistert von meinem Thema und wolle sich nach weiteren potentiellen Teilnehmern bemühen. Nach zwei Wochen rief ich wieder an und wir machten uns ein Treffen in den Gemeinderäumen aus. Zu meinem Glück hatte sich inzwischen auch eine zweite Person für ein Interview mit mir bereit erklärt.

Im Einverständnis mit den Studienteilnehmern, fuhr ich in Begleitung eines Freundes, welcher ebenso Interesse an dieser Religion bekundete, zu ihren Gemeinderäumen. Dort wurden wir freundlich empfangen und tranken zuvor gemeinsam Tee. Wir ließen uns im Gebetsraum auf dem Teppich nieder. Dieser war sehr bunt gestaltet. Weiterhin gab es einen kleinen Altar, der die Ausrichtung im Gebet anzeigt sowie einige Musikinstrumente zur Lobpreisung Krischnas.

Die Sitzordnung erfolgte in Form eines Dreiecks. Der zehnte Studienteilnehmer berichtete, dass die Konvertierung zum Hinduismus eine Entscheidung war, die er im Jugendalter traf. Im Anschluss an den ersten Austausch unterzeichneten wir die Interviewverträge.

Die Atmosphäre während der Befragung war sehr angenehm. Der Interviewte zeigte eine offene Körperhaltung. Seine Mimik und Gestik waren seinem Verhalten und Sprache angepasst. Er strahlte viel Ruhe und innere Gelassenheit aus, was seinen inhaltlichen Erzählungen nach typisch für einen Hare-Krischna-Anhänger sei. Er veranschaulichte die Inhalte der vedischen Kultur und seinem Glauben mit gut nachvollziehbaren Beispielen.

Im Anschluss an das Interview lud er uns noch zum Mittagessen ein. So saßen wir gemütlich mit weiteren Gästen der Gemeinde zusammen und freuten uns sehr über die Gastfreundschaft und den anschließenden interreligiösen Austausch.

Nach 14 Tagen erfragte ich telefonisch die Stimmung im Anschluss an unser Interview. Er antwortete, dass es ihm gut ergangen sei und es auch für ihn eine angenehme Begegnung war. Weiterhin gab er mir zu verstehen, dass wir jederzeit willkommen sind.

Interview # 11 am 20.03.2015

Mein elfter Interviewpartner ist ein Mann mittleren Erwachsenenalters. Er ist auch Hare-Krischna-Anhänger und entstammt derselben Religionsgemeinschaft wie mein zehnter Studienteilnehmer. Unser Gespräch fand gleich im Anschluss statt.

Der Interviewte war mir gegenüber ebenso herzlich und offen. Er berichtete mir, dass er durch einschneidende Lebensereignissen, die er nicht näher ausführte, zum hinduistischen Glauben konvertiert zu sein. Seit über zehn Jahren ist er mehr oder weniger intensiv Teil dieser Gemeinschaft. Er beschrieb einzelne Gebetspraktiken sehr ausführlich, sodass ich mir ein umfangreiches Bild vom Ablauf sowie der Struktur des Betens und Meditierens machen konnte.

Nach dem Interview schenkte er mir ein Buch, in dem Auszüge eines Interviews mit einem Hindu-Meister enthalten sind. Darüber freute ich mich sehr, da ich mein Wissen diesbezüglich nun vertiefen kann. Anschließend fand das gemeinsame Mittagessen, wie oben beschrieben statt. Für das Essen und die Gastfreundlichkeit gaben wir bei der Verabschiedung eine Spende für die Gemeinde, und ein übliches Dankeschön hielt ich ebenso bereit. Die Erfahrungen, die ich durch diese Interviews sammeln durfte, bereicherten mich ungemein. Ich bin immer wieder positiv erstaunt, dass mir fremde Menschen so aufgeschlossen gegenüber treten, obwohl ich mit meinem Anliegen, über ein sehr persönliches Thema sprechen zu wollen, an sie herantrete.

Nach etwa drei Wochen erhielt ich eine E-Mail von meinem elften Interviewpartner. Er hofft, dass seine Informationen meine Arbeit bereichern, da er mein Forschungsthema für sehr relevant hält und wünschte mir alles Gute.

Interview # 12 am 24.03.2015

Als ich nach jüdischen Gemeinden recherchierte, stieß ich auf meinen 12. Interviewpartner. Er ist Reformjude und befindet sich bereits im hohen Alter. Ich rief unter der im Internet angegebenen Telefonnummer an und er sagte mir, dass er sich in seiner Gemeinde nach potentiellen Studienteilnehmern umhöre. Da ich nach einiger Zeit nichts mehr von ihm hörte, schrieb ich ihm eine E-Mail. Er antwortete mir, dass sich bedauerlicherweise kein weiterer Interviewteilnehmer gefunden hat, er selbst sich jedoch für ein Telefoninterview zur Verfügung stellt. Gleichzeitig betonte er, nicht viel Zeit zur Verfügung zu haben. Wir vereinbarten einen Telefontermin und ich sendete ihm per Post die Interviewvereinbarung zu.

Als ich anrief, ging seine Frau ans Telefon und sagte mir, dass sich der Termin verzögert. Nach einer Stunde rief ihr Mann mich zurück. Ich stellte mit seiner Erlaubnis den Lautsprecher ein und startete das Aufnahmegerät. Ein Telefoninterview durchführen zu können, war für mich sehr angenehm, da der Anfahrtsweg entfiel.

Zu Beginn des Gespräches wies er mich daraufhin, dass wir am besten gleich zu den Fragen übergehen, um keine Zeit zu verlieren. Des Öfteren verwies er darauf, dass ich auch im Internet die nötigen Informationen bekommen könnte. Als ich nach seinem Gefühlsleben fragte, gab er mir deutlich zu verstehen, dass dieser Teilaspekt des Betens eine sehr intime Angelegenheit für ihn ist. Darüber wollte er keine weiteren Aussagen treffen. So war nach einer Viertelstunde das eigentliche Interview beendet. Jedoch fragte ich wie jedes Mal danach, ob er meinen Fragen noch etwas hinzufügen möchte. In diesem Moment kam er aus sich heraus und erzählte mir, dass die Reformjuden von den orthodoxen Juden in Deutschland immer noch unterdrückt werden. Dies zieht extreme Diskriminierungen und Benachteiligungen nach sich, wofür er mir zahlreiche plausible Beispiele nannte. Angefangen davon, dass Reformjuden nicht als *authentische* Juden angesehen werden bis hin zu Bestechungen der Regierung. Mittlerweile dürfen Reformjuden in einigen Regionen Deutschlands ihre Familienmitglieder nicht mehr auf orthodoxen Friedhöfen bestatten lassen, so mein Interviewpartner.

Diese Aussagen berührten mich sehr. Nach diesem Interview musste ich erst einmal meine eigenen Empfindungen ordnen, da ich für einen Augenblick fassungslos war. Die geschilderten Zustände haben nichts mehr mit Religionsfreiheit zu tun. Besonders traurig macht es mich, dass Gläubige einer Religion ihre Glaubensgenossen, die einer anderen Konfession angehören, unterdrücken. Mir wurde klar, warum er sich im ersten Teil des Gespräches zurückgezogen verhielt. Ich drückte ihm hinsichtlich seiner Erfahrungen mein tiefes Mitgefühl aus und wünschte ihm alles Gute.

Als ich mich nach drei Tagen noch einmal per E-Mail bei ihm meldete und fragte, wie es ihm nach unserem Interview ging, antwortete er kurz: „Danke alles in Ordnung, hoffentlich bei Ihnen ebenso.“ Weiterhin verwies er noch auf ein paar interessante Seiten im Internet.

Interview # 13 am 08.04.2015

Durch Recherchen im Internet nach islamischen Gemeinden und Kulturzentren bin auf meinen 13. Interviewpartner aufmerksam geworden. Ich meldete mich telefonisch bei ihm und trug ihm mein Anliegen vor. So vereinbarten wir einen Interviewtermin. Er befindet sich im mittleren Erwachsenenalter und ist gläubiger Muslime. Da er erst seit ein paar Jahren in Deutschland lebt, schlug er vor noch ein weiteres Gemeindemitglied (mittleres Erwachsenenalter) mitzubringen. Dieser kann bei Verständigungsschwierigkeiten als Dolmetscher fungieren. Zudem lud er den Imam der Gemeinde (spätes Erwachsenenalter) ein. Dieser hat bei Gebetszeremonien die Funktion eines Vorbeters und verfügt über umfangreiches Expertenwissen zum Thema Gebet.

Am besagten Tag trafen wir uns in den Gemeinderäumen des islamischen Kulturvereins. Vor dem Interview war ich sehr aufgeregt, da es eine mir bisher unbekannt Religion darstellte. Daher hatte ich Angst etwas falsch machen zu können. Bei Eintritt in die Lokalität wurde ich gebeten meine Schuhe auszuziehen und meinen Kopf zu bedecken. Mein Interviewpartner

brachte mir ein Tuch mit, welches ich mir um den Kopf wickelte. Dies wirkte auf mich zunächst etwas befremdlich, doch erhielt ich von den Anwesenden positiven Zuspruch.

Wir setzen uns in den Gebetsraum der Männer. Dort standen ein Tisch und sechs Stühle. Der Dolmetscher kam mit seinen zwei Söhnen dazu, der jüngste ist ein Jugendlicher im mittleren Schulalter und der ältere der beiden befindet sich bereits im Adoleszenzalter. Zunächst besprachen wir ausführlich die Formalitäten. Ich ging mit dem Dolmetscher die Interviewvereinbarungen durch und erklärte das Thema meiner Masterarbeit ausführlich. Hinsichtlich des Vertrages bestanden von Seiten der Muslime ein paar Bedenken, daher machte ich das Angebot, dass Sie den Vertrag zu Hause noch einmal in Ruhe durchlesen können.

Die Befragung lief so ab, dass ich meine Erzählaufforderungen in deutscher Sprache an meinen Interviewpartner richtete. Dieser beantwortete die Fragen in seiner Heimatsprache und der Dolmetscher übersetzte für mich. Im weiteren Verlauf des Interviews nahm der Imam inhaltliche Ergänzungen vor sowie auch der Dolmetscher und seine Söhne das Gespräch mit eigenen Erfahrungen bereicherten. Diese Befragungssituation war nicht optimal, da die Anwesenden oft durcheinander redeten und die Sprachen zwischendurch wechselten. Der Dolmetscher war sehr bemüht die unterschiedlichen Antworten zusammenzufassen. Doch denke ich, dass durch die Übersetzung viele Informationen verloren gegangen sind. Während des Interviews mussten wir kurz unterbrechen, da mein Interviewpartner ein Gebet nachholen musste, so konnte ich hautnah miterleben wie Muslime beten. Zudem gestaltete er das Gespräch sehr anschaulich, indem er mir verschiedene Gebetshaltungen zeigte.

Die Atmosphäre während des Interviews war locker und ich fühlte mich wohl. Durch die Fülle an Informationen, war es anstrengend für mich allen Anwesenden die nötige Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Zum Abschluss übergab ich den Muslimen ein kleines Dankeschön. Insgesamt war ich mit dem Interview zufrieden und um viele Eindrücke reicher.

Im Rahmen der Projektwerkstatt führte ich am Tag danach eine Nachbesprechung durch. Ich spielte ein paar Auszüge des Interviews vor, damit meine Kommilitonen einen Eindruck von dem Gespräch gewinnen konnten. Ich war mir aufgrund der verschiedenen Redebeiträge beim Interview unsicher, wie dies zu werten ist. Gemeinsam mit Prof. Dr. Mey kamen wir überein, dass dies auf keinen Fall als Gruppendiskussion behandelt werden sollte, da die Redebeiträge der zusätzlichen Anwesenden während des Interviews eher einen Kommentarcharakter besitzen. Die Rückmeldungen aus der Projektwerkstatt haben mir diesbezüglich sehr geholfen!

Nach etwa drei Wochen rief ich noch einmal meinen 13. Interviewpartner an, um ein paar Formalitäten zu klären. Zunächst berichtete er mir, dass es ihm nach dem Interview gut ergangen sei. Weiterhin besprachen wir, dass die anderen Teilnehmer des Interviews ebenso einen Interviewvertrag erhalten sollen, da ihre Stimmen auf der Audioaufnahme zu hören sind, auch wenn sie nicht unmittelbar befragt wurden.

Interview # 14 am 14.04.2015

Auf meinen 14. und 15. Interviewpartner bin ich aufmerksam geworden durch einen Hinweis einer früheren Interviewpartnerin. Ich besuchte die Internetseite des buddhistischen Kulturvereins und rief per Telefon bei einem Verantwortlichen der Gemeinde an. Er befindet sich im mittleren Erwachsenenalter und gehört dem Zen-Buddhismus an. Ich sendete ihm per E-Mail mein Informationsblatt zu und er machte sich gleichzeitig nach einem weiteren Interviewpartner auf die Suche. Nach ein paar Tagen teilte er mir mit Freuden mit, dass sich noch jemand bereit erklärt hatte. Wir vereinbarten einen gemeinsamen Interviewtermin in einem Seminarraum der ansässigen Universität, da die Meditationsräume des Vereins nur für bestimmte Tage der Woche angemietet sind.

Wir trafen uns zum vereinbarten Termin und gingen sofort in den Seminarraum. Mein Interviewpartner saß mir schräg gegenüber. Wir gingen zunächst den Interviewvertrag durch.

Für mich ist es immer besonders interessant, wenn Menschen im Laufe ihres Lebens einer Religion beitreten, da meist besondere Lebensumstände dazu beitragen. Die Atmosphäre war aus Gründen meinerseits zeitweise etwas angespannt. Ich konnte mir jedoch auch im Nachhinein nicht erklären warum. Weiterhin gab es trotz dessen, dass ich mich vor dem Interview belesen hatte, viele unklare Begriffe, die zwar erklärt wurden, aber dennoch musste ich mich in die Religion des Interviewpartners erst hineindenken. So waren einige beschriebene Handlungsweisen für mich zunächst etwas schwierig nach zu vollziehen. Wahrscheinlich musste ich diese Eindrücke erst einmal auf mich wirken lassen.

Zum Ende des Interviews unterhielten wir uns in freier Form noch etwas weiter und ich überreichte ihm ein kleines Dankeschön für die beanspruchte Zeit. Wir verabschiedeten uns.

Nach einem kurzen Telefonat eine Woche später berichtete er, dass er es sehr interessant fand, seine Überzeugung jemandem darzustellen der keine Vorkenntnisse in diesem Bereich besitzt. Zudem befand er es für positiv, dass unser Gespräch nicht so stark strukturiert war.

Interview # 15 am 14.04.2015 (Herr Gustav Dahlmann)

Durch meinen 14. Interviewpartner wurde mir der Kontakt zu meinem 15. Interviewpartner vermittelt. Am gleichen Tag, in den gleichen Räumlichkeiten führte ich das Interview mit ihm durch. Er befindet sich im späten Erwachsenenalter und gehört dem gleichen buddhistischen Kulturverein an. Er nimmt dort die Stellung eines Zen-Meisters, Lehrers und Mönchs ein und leitet die meditativen und spirituellen Praktiken an.

Zu Anfang unterzeichneten wir die Interviewverträge. Auch informierte er sich konkret zum Inhalt meiner Masterthesis. Über sein Interesse habe ich mich sehr gefreut. Die Atmosphäre während des Interviews war sehr angenehm. Insgesamt wirkte er auf mich sehr ausgeglichen und entspannt. Dies spiegelte sich in seiner gelassenen Sprechweise wieder. Seine Stimme war

sehr ruhig und langsam, seine Ausdrucksweise sehr gewählt. Für mich war es von Vorteil, dass ich zuvor schon ein Interview mit einem Zen-Buddhisten geführt hatte. Ich konnte seinen Erklärungen nun inhaltlich sehr gut folgen. Somit verlief vom Informationsgehalt her, das zweite Interview besser, da ich aufgrund der zuvor gesammelten Erfahrungen gezieltere Nachfragen stellen konnte. Er vermittelte mir, dass der Zen-Buddhismus mit all seinen Praktiken und Lebensweisheiten für ihn ein Ruhepol ist und genau das strahlte er auch aus.

Nachdem die Befragung vorbei war, unterhielten wir uns noch ein wenig allgemein zum Thema Religion weiter. Als Dankeschön überreichte ich ihm noch eine Tafel Schokolade. Er wünschte mir alles Gute und wir verabschiedeten uns.

Zwei Wochen nach dem Interview hatte ich noch einmal Kontakt mit ihm. Ich fragte ihn per E-Mail nach Literaturtipps zum Buddhismus. Er sendete mir eine umfangreiche Liste zu und meldete mir zurück, dass er das Interview als sehr angenehm empfand. Ihm gefiel, dass ich klare Fragen stellte und ihm aufmerksam zuhörte, sodass er sich umfassend äußern konnte.

Interview # 16 am 15.04.2015

Durch freundschaftliche Beziehungen wurde ich auf eine evangelisch-freikirchliche Gläubige im jungen Erwachsenenalter aufmerksam. Sie gehört der freikirchlichen Calvary-Chapel-Bewegung an, einem Zusammenschluss christlicher Kirchen mit Ursprung in den USA, wie sie berichtete. Wir vereinbarten ein telefonisches Interview, da es uns aufgrund der Entfernung nicht anders möglich war. Im Vorfeld sendete ich ihr das Informationsblatt und den Interviewvertrag zu.

Am vereinbarten Tage rief ich sie an und erkundigte mich zunächst, ob sie noch Fragen bezüglich der Interviewvereinbarung habe. Wir einigten uns, dass ich ihr die Unterlagen und einen Rückumschlag per Post zusende. Mit ihrem Einverständnis schaltete ich auf Lautsprecher um und stellte das Diktiergerät ein.

Dies war nun mein zweites Telefoninterview. In der ersten Viertelstunde kam es aufgrund von Netzschwankungen zwei Mal zu kurzen Unterbrechungen. Doch nach wenigen Sekunden bauten wir unsere Telefonverbindung erneut auf. Während des Interviews saß ich an meinem Schreibtisch und behielt den Leitfaden im Blick. Ich empfand es als sehr positiv, dass ich ungeniert auf meine Fragen gucken konnte. Dennoch ist es schade, dass wir uns nicht persönlich kennen lernten. Ihre Stimme war mir von Anfang an sympathisch und ich fühlte mich während des Interviews sehr wohl. Ihre Ausführungen bezüglich emotionaler Empfindungen beim Beten waren sehr detailliert. Ihre Stimmlage war dem entsprechenden Inhalt der jeweiligen Frage und ihren damit in Verbindung stehenden Empfindungen angepasst. Schon während ihrer Erzählungen merkte ich, dass sie sehr überzeugt von ihrem Glauben ist, obwohl ihr auch schon einige negative Reaktionen wiederfahren seien. Nachdem das eigentliche Interview beendet war, unterhielten wir uns noch ein wenig über verwandte Themen weiter.

Nach erneutem E-Mailkontakt meldete sie mir zurück, dass sie gut heißt, dass ich mich für die Funktion von Gebeten interessiere und es ihr gut tat darüber reden zu können. Weiterhin versicherte sie mir, dass sie fest an die Wirkung von Gebeten glaube.

Interview # 17 am 16.04.2015

Durch eine meiner Interviewpartnerinnen bin ich auf den Pastor einer evangelisch-freikirchlichen Pfingstgemeinde⁴² aufmerksam geworden. Er befindet sich im mittleren Erwachsenenalter. Im Internet suchte ich mir seine Kontaktdaten heraus und wir vereinbarten per Telefon einen Termin. Vorab sendete ich ihm per E-Mail mein Informationsblatt zu.

Für das Interview trafen wir uns in den Räumen seiner Gemeinde. Die Lokalität an sich ist sehr modern eingerichtet. Er erzählte mir, dass erst vor einiger Zeit renoviert wurde. Für das Interview gingen wir in den Raum, in dem auch der Sonntagsgottesdienst abgehalten wird. Wir nahmen uns zwei Stühle und platzierten uns schräg gegenüber. Der Raum hatte eine besondere Ausstrahlung auf mich. Er war einerseits schlicht, aber auch sehr stilvoll eingerichtet. Auch waren verschiedene Lichtnuancen vorhanden, was auf mich sehr beruhigend wirkte. Bevor das Gespräch begann, wurden die Interviewvereinbarungen unterzeichnet. Mein Interviewpartner war sehr neugierig, wie ich zu meinem Thema gekommen bin. Über sein Interesse freute ich mich sehr. Auch war er mir sehr sympathisch. Dementsprechend waren für mich als Interviewerin die Atmosphäre und alle äußeren Bedingungen optimal. Während des Gespräches entwickelte sich ein guter Gesprächsfluss. Seine Körperhaltung war sehr wechselhaft, was aber daran gelegen haben könnte, dass wir keinen Tisch zum aufstützen o. ä. zur Verfügung hatten.

Auch über mein Thema hinaus unterhielten wir uns über christliche Konfessionen und darüber, was sie im Einzelnen auszeichnet. Dies half mir, die verschiedenen Konfessionen besser einordnen und unterscheiden zu können. Als kleines Dankeschön überreichte ich ihm eine Tafel Schokolade und wir verabschiedeten uns.

Nach etwa einer Woche rief ich ihn an und fragte nach seinem Gemütszustand nach unserem Gespräch. Zu Beginn des Telefonates schien er etwas verwundert zu sein. Er antwortete zögerlich, dass es ihm gut ergangen sei und erkundigte sich, ob ich mit meiner Arbeit gut vorankomme. Weiterhin gab er mir zu verstehen, dass die verschiedenen Aspekte des Gebets aufgrund der Vielfalt der Interviewpartner sicher sehr interessant sind.

⁴² Die europäische Pfingstgemeinde gehört zu den charismatischen Bewegungen. Diese gehen auf lutherische und reformierte Kirchen zurück. Seit 1979 gibt es das Forum freikirchlicher Pfingstgemeinden, welches einen Zusammenschluss der Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden Deutschlands und dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden darstellt. Ihre Anhänger berufen sich auf das urchristliche Pfingstereignis, bei denen es den Jüngern von da an möglich war, Gottes Botschaft, in anderen als ihrer eigenen Sprache, zu verbreiten (Klöcker & Tworuschka, 1994, S.58-62).

Interview # 18 am 03.05.2015

Auf meinen 18. Interviewpartner bin ich durch Recherchen im Internet und der Weitervermittlung einer jüdisch-orthodoxen Gemeinde aufmerksam geworden. Er befindet sich im mittleren Erwachsenenalter und ist ein jüdisch-orthodoxer Rabbiner, der gebürtig aus dem arabischen Raum stammt. Nach einem kurzen Austausch per E-Mail wurde klar, dass er beruflich sehr eingespannt ist, daher verabredeten wir uns zu einem Telefoninterview.

Zum vereinbarten Termin befand ich mich zu Hause, was ich als sehr entspannt empfand. Da das Zeitfenster, in dem er anrufen wollte, großzügig vereinbart wurde, war ich schon lange Zeit vor unserem Telefonat aufgeregt, da ich nicht wusste, wann genau er anrufen wird.

Zu Beginn unseres Gespräches klärten wir die Formalitäten. Wir einigten uns darauf, dass ich ihm alle nötigen Unterlagen auf dem Postweg mit frankiertem Rückumschlag zusende. Nachdem er das Einverständnis für die Aufzeichnung des Telefonates erteilt hatte, schaltete ich das Aufnahmegerät ein. Trotz dessen, dass Deutsch nicht seine Muttersprache ist, verstand ich ihn gut. In seiner Ausdrucksweise war er sehr gewählt und verwendete viele Fachbegriffe.

Während des Gespräches herrschte eine gute Atmosphäre. Ich konnte seinen Ausführungen im Allgemeinen sehr gut folgen. Er erläuterte mir ausführlich die Inhalte seiner täglichen Gebete und nannte zahlreiche heilige Schriften und Texte, die mir nicht alle geläufig waren. Daher war es für mich zwar sehr informativ, aber was sich hinter all diesen Gebetstexten verbarg, war mir zu diesem Zeitpunkt nicht klar. In dieser Hinsicht konnte er mich beruhigen, da die Gebete im orthodoxen Judentum sehr umfangreich sind und selbst für die Gläubigen dieser Religion einen lebenslangen Lernprozess darstellen. Ich war beeindruckt über sein umfangreiches Fachwissen.

Es kam zwei Mal zu kurzen Unterbrechungen während des Interviews, was daran lag, dass er gleichzeitig seine Kinder beaufsichtigte. Dies war für mich aber kein Problem und auch er fand nach den kurzen Pausen sofort wieder in das Gespräch zurück. Als ich alle meine Fragen gestellt hatte, kamen wir schnell zum Schluss. Ich sprach ihm nochmals meinen Dank aus, dass er sich trotz seines engen Terminkalenders für mich die Zeit genommen hatte.

Als ich nach ein paar Wochen noch einmal per E-Mail Kontakt zu ihm aufnahm, meldete er mir zurück, dass das Interview in seinen Augen perfekt gewesen ist.

Interview # 19 am 09.05.2015

Durch ausführliche Recherchen bin ich auf eine islamische Gemeinde aufmerksam geworden. Ich versuchte schon seit Wochen unter der im Internet angegebenen Nummer jemanden zu erreichen. Als ich privat in dieser Stadt unterwegs war, fuhr ich dort vorbei, traf jedoch niemanden an. Doch war ich positiv überrascht als ich an der Tür noch eine weitere Telefonnummer entdeckte. Am nächsten Tag erreichte ich unter dieser Nummer den zuständigen Imam der Gemeinde. Er befindet sich im mittleren Erwachsenenalter, ist gläubiger

Muslime und stammt aus dem arabischen Raum. Ich trug ihm mein Anliegen vor und er sagte mir sofort zu. Per Post sendete ich ihm mein Informationsblatt zu. Weiterhin fragte ich ihn vorab, ob er einen Dolmetscher benötige, der im Gespräch übersetzen könne, da ich vorerst den Eindruck hatte, dass meine detaillierten Fragen für Verständnisprobleme sorgen könnten. Aber er meinte, dass er schon öfter Interviews gegeben habe und es für ihn kein Problem werden wird. Da ein Freund von mir gerne beim Gespräch dabei sein wollte, holte ich mir das Einverständnis meines Interviewpartners und brachte ihn zum vereinbarten Termin mit.

Als wir ankamen stand die Tür offen, wir gingen vorsichtig herein und wurden freundlich vom Imam begrüßt. Aus Erfahrungen meines ersten Interviews mit Muslimen brachte ich mir ein Kopftuch mit, doch mein Interviewpartner sagte, dass es nicht nötig ist. Er machte einen lockeren und aufgeschlossenen Eindruck. Während des Gespräches saßen wir uns im Gebetsraum an einem kleinen Klapptisch gegenüber. Die Atmosphäre war sehr angenehm. Ich fühlte mich wohl und äusserungsfrei. Während des Gespräches kam es einmal zu einer Unterbrechung, da ein Gemeindemitglied einen Schlüssel abgeben wollte. Das war für den Gesprächsfluss nicht hinderlich, da der Interviewte sofort wieder an die vorher besprochenen Inhalte anknüpfte. Er zögerte nicht uns zu demonstrieren, wie mit ganzem Körpereinsatz gebetet wird. Nachdem ich meine Fragen gestellt hatte, fügte er noch viele interessante Themen hinzu. Weiterhin machte er deutlich, dass es ihm ein persönliches Anliegen sei, das wodurch sich der islamische Glaube auszeichnet, an Außenstehende weiter zu tragen.

Zum Schluss überreichte ich ihm als Dankeschön eine Tafel Schokolade, worüber er sich sehr freute. Wir besichtigten vor unserem Gehen noch den Gebetsraum für Frauen und verabschiedeten uns schließlich voneinander.

Als wir bezüglich der Interviewvereinbarungen etwa einen Monat danach telefonierten, sagte er, dass es ihm nach dem Interview gut ging und es ein sehr interessantes Gespräch war.

Interview # 20 am 18.05.2015 (Frau Julia Blum)

Im Gespräch mit einem Bekannten erzählte ich, Schwierigkeiten zu haben, jüdische Interviewpartner zu akquirieren. Er vermittelte mir daraufhin den Kontakt zu einer Reformjüdin, die sich in der Übergangsphase vom Adoleszenz- zum frühen Erwachsenenalter befindet. Ich rief sie an und wir vereinbarten einen Interviewtermin.

Wir trafen uns bei ihr zu Hause. Zu Beginn klärten wir die Formalitäten und unterzeichneten die Interviewvereinbarungen. Während des Gespräches saßen wir uns an einem kleinen Couchtisch direkt gegenüber. Die Stimmung war von Beginn an sehr entspannt. Die Interviewte wirkte auf mich sehr neugierig. Sie teilte mir mit, dass sie sich freue einmal intensiv über ihren Glauben reden zu können. Ich selbst fühlte mich als Interviewerin sehr wohl und äusserungsfrei. Für mich war es sehr angenehm, dass die Befragte sich klar und präzise zu den Fragen äußerte und nicht vom Thema abschweifte. Unser Gespräch wurde einmal von

Seiten der Interviewten unterbrochen, da sie ihre Mitbewohnerin begrüßen wollte. Für mich stellte das kein Problem dar, da die Unterbrechung sehr kurz war und es den Gesprächsfluss nicht negativ beeinflusste. Die Interviewte erklärte mir welche Rituale sie bei traditionellen Gebeten anwendet und verdeutlichte mir dies anhand ihres privaten Anschauungsmaterials. Dadurch dass ich mich im Judentum nicht so gut auskenne, hatte ich das Gefühl bei manchen Fragestellungen, zu unpräzise gewesen zu sein.

Nachdem das Interview beendet war, gab ich ihr ein kleines Dankeschön, worüber sie sichtlich überrascht wirkte. Schließlich verabschiedeten wir uns.

Nach etwa einem Monat nahm ich noch einmal Kontakt zu ihr auf. Sie meldete mir zurück, dass sie das Interview sehr interessant fand. Weiterhin äußerte sie, dass ich Fragen stellte über die sie zuvor noch nie nachgedacht hatte. Ihrer Meinung nach kann man mittels Nachdenken über diese neuen Aspekte wichtige Erkenntnisse für das eigene Selbst erhalten.

Interview # 21 am 20.05.2015 (Frau Zola Guambo)

Auf meine 21. Interviewpartnerin bin ich ebenfalls durch eine Bekannte aufmerksam geworden. Nachdem ich erfuhr, dass sie Interesse an einem Interview mit mir bekundete, rief ich sie an und wir verabredeten uns zu einem Gespräch. Sie ist im mittleren Erwachsenenalter, stammt aus Afrika und gehört dem Islam an.

Zum vereinbarten Termin trafen wir uns bei ihr zu Hause. Anfangs hatte ich etwas Schwierigkeiten ihre Wohnung zu finden, da ich mir die falsche Adresse eingepägt hatte, doch per Telefon lotste sie mich zu ihrem Haus. Für das Interview setzten wir uns in ihre Wohnstube auf die Couch. Sie machte auf mich von Beginn an einen sehr lockeren und fröhlichen Eindruck. Weiterhin zeigte sie keinerlei Scheu im Gespräch und redete sehr offen über ihren Glauben und auch den praktizierten Glauben in ihrem Heimatland, ihrer Kultur und ihrer Familie. Sie gestikuliert reichlich, dadurch machte es mir viel Spaß ihr zu zuhören. Bei mir erwuchs der Eindruck, dass sie ihren Glauben teilweise ein wenig kritisch betrachtet, aber dennoch einen großen Stolz im Hinblick auf die heimischen Traditionen in sich trägt. Sie betonte immer, es sei wichtig für sie, dass auch ihr Sohn diesen Glauben kennen lernt, da er wissen soll, wo seine Wurzeln sind. Während des Gespräches kam es ein Mal zu einer Unterbrechung, da sie in der Küche nach dem Essen sehen musste. Vereinzelt kam ich bei diesem Gespräch etwas ins Stocken und musste häufiger auf meinen Interviewleitfaden schauen als sonst. Woran das lag, kann ich nicht genau sagen. Als das Interview beendet war, unterhielten wir uns noch ein wenig weiter.

Nachdem das Interview beendet war, gab ich ihr ein kleines Dankeschön. Als sie mich fragte, wo sie sich über islamische Gemeinden informieren kann, gab ich ihr ein paar Informationen zu passenden Internetseiten, da sie noch nicht so lange in Deutschland lebt.

Nach einer Woche erfragte ich per E-Mail wie es ihr nach unserem Interview ging, sie meldete mir zurück, dass es ihr danach gut ging und alles in Ordnung war.