

Jürgen Gut

**Zur Genese buddhistischer
Identität bei westlich
sozialisierten Menschen**

Reihenherausgeber:

Prof. Dr. phil. Gerd Jüttemann
Institut für Psychologie und Arbeitswissenschaft
Fachgebiet Klinische Psychologie/ Gesundheitspsychologie
Technische Universität Berlin
Sekt. FR 3-8
Franklinstr. 28/29
10587 Berlin

Basisliteratur:

G. Jüttemann (2009): Komparative Kasuistik. Die psychologische Analyse spezifischer Entwicklungsphänomene. Lengerich: Pabst Science Publishers

Informationen über die Schriftenreihe sind abrufbar unter:
<http://www.univerlag.tu-berlin.de/>

Ursprünglicher Titel der vorliegenden Arbeit:

Zur Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen

Originalform (Diplom-Arbeit; Dissertation; Projektbericht) und Jahr:

Diplom-Arbeit, 2002

ISSN

ISBN

978-3-7983-2135-9

**Vertrieb/
Publisher:**

Universitätsverlag der TU Berlin
Universitätsbibliothek
Fasanenstr. 88 (im VOLKSWAGEN-Haus), D-10623 Berlin
Tel.: (030)314-76131; Fax.: (030)314-76133
E-Mail: publikationen@ub.tu-berlin.de
<http://www.univerlag.tu-berlin.de/>

**Technische Universität Berlin
Institut für Psychologie**

Diplomarbeit

Zur Genese buddhistischer Identität bei west-
lich sozialisierten Menschen

Angefertigt
unter der Leitung von
Herrn Prof. Dr. Gerd Jüttemann

Vorgelegt von
Jürgen Gut
Matr.-Nr.: 188795

Danksagung

Ich danke allen Freunden, Bekannten, Kommilitoninnen und Kommilitonen, die mich in den letzten Monaten durch ihr reges Interesse am Thema meiner Arbeit inspiriert haben. Der fachliche und inhaltliche Austausch mit den studentischen Kollegen war unter dem Aspekt der Validierung der qualitativen Daten sehr hilfreich.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. G. Jüttemann für sein Interesse an meiner Arbeit und seine für mich sehr lehrreiche Begleitung und Unterstützung.

Sicher nicht zuletzt danke ich meinen Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern für ihre Offenheit, ihre Lebendigkeit, für die Hilfsbereitschaft und für das Vertrauen, das sie mir entgegenbrachten. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht zu Stande gekommen.

Berlin, im Juli 2002

Jürgen Gut

Inhaltsverzeichnis

Seite

	Prolog	1
1.	Religion als Forschungsgegenstand der Psychologie	4
2.	Historische Entwicklung der Religionspsychologie	7
2.1	Die Entstehung von 1880 bis 1914.....	8
2.2	Die Zwischenkriegszeit.....	9
2.3	Die Nachkriegszeit.....	10
3.	Was ist Religion?	12
3.1	Begrifflichkeit und wissenschaftliche Fundierung.....	12
3.1.1	Vorläufige Begriffsdefinition.....	12
3.1.2	Wissenschaftliche Annäherung an den Religionsbegriff.....	12
3.1.3	Wechselwirkung zwischen Individuum, Religion und Wissenschaft....	14
3.2	Exkurs: Religion in der säkularen Gesellschaft.....	15
3.3	Religion im Kontext der Psychoanalyse.....	17
3.3.1	Gott und Religion als projektive Phantasie.....	17
3.3.2	Religiöse Erkenntnis als Entwicklungsziel.....	18
3.3.3	Der Mensch im Mittelpunkt des Geschehens.....	19
4.	Weiterführende Begriffsbestimmungen	20
4.1	Religiösität.....	20
4.2	Spiritualität.....	21
4.2.1	Begriffsdefinition.....	21
4.2.2	Spiritualität als religionspsychologischer Forschungsgegenstand.....	21
4.2.3	Der Zusammenhang zwischen Religion, Religiösität und Spiritualität..	23
4.2.4	Kritik zur Einführung des Begriffs Spiritualität.....	24
4.3	Transzendenz.....	25
4.3.1	Bewusstseins-Transzendenz.....	26
4.3.2	Selbsttranszendenz.....	26
4.3.3	Personale Transzendenz.....	26
4.3.4	Komparation der konstatierten Transzendenzbereiche.....	27
4.4	Glaube.....	27

4.5	Mystik.....	27
4.6	Das Heilige/Numinose/Ultimate/Absolute/ganz Andere.....	29
5.	Anthropologische Voraussetzungen der Religionspsychologie.....	29
5.1	Die Dualität der psychospirituellen Einheit des Menschen.....	29
5.2	Der anthropologische Rahmen psychologischer Theorien.....	30
5.3	Synopse anthropologischer Grundmerkmale.....	32
5.4	Bezogenheit als anthropologische Grunddynamik.....	33
5.5	Der biographische Ansatz von Thomae.....	34
6.	Erkenntnistheoretische Zusammenhänge.....	36
6.1	Wissenschaftstheoretische Probleme.....	36
6.2	Wissenschaftskonzeption für die Religionspsychologie.....	39
6.2.1	Die Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Erkenntnis.....	41
7.	Entstehungstheorien der Religiösität.....	42
7.1	Die Bekehrung.....	42
7.1.1	Begriffsdefinition.....	42
7.1.2	Motive der Bekehrung.....	43
7.1.3	Stadien der diskontinuierlichen Bekehrung.....	44
7.1.4	Grenzen der Forschung.....	44
7.2	Die religiöse Anlage.....	45
7.2.1	Anlage im philosophischen Kontext.....	45
7.2.2	Anlage als psychologisch-biologische Funktion.....	45
7.2.3	Anlage im psychoanalytischen Kontext.....	46
7.2.4	Erkenntnistheoretischer Ansatz.....	46
7.3	Anlage und Umwelt.....	48
7.3.1	Phänomenologischer Ansatz.....	48
7.3.2	Psychoanalytischer Ansatz.....	49
7.4	Kognitive Theorien.....	51
7.4.1	Einführung.....	51
7.4.2	Strukturalistische Interaktionstheorie.....	51
7.4.3	Erweiterung der strukturalistischen Interaktionstheorie.....	52

	Seite
7.5	Religiösität durch Nachahmung..... 54
8.	Forschungsmethoden..... 54
9.	Subjektivität als Herausforderung der Religionspsychologie..... 57
10.	Die Historizität des Seelischen..... 58
11.	Individuum, Gesellschaft und transformatorische Prozesse..... 59
12.	Einführung in den Buddhismus..... 61
12.1	Verbreitung des Buddhismus..... 61
12.2	Buddhistische Traditionen..... 62
12.3	Mission und Bekehrung im Buddhismus..... 63
12.4	Die Essenz des Buddhismus..... 63
12.4.1	Die vier edlen Wahrheiten..... 64
12.5	Ziele des Buddhismus..... 66
12.6	Der Lehrer..... 67
12.7	Die Zuflucht..... 67
12.8	Anschauung und Meditation..... 68
13.	Meditationsforschung..... 69
13.1	Charakterisierung verschiedener Meditationsformen..... 69
13.1.1	Die buddhistisch orientierte Zen-Meditation..... 70
13.1.2	Die Yoga-Meditation..... 70
13.1.3	Die Transzendente Meditation..... 70
13.2	Ergebnisse physiologischer Messungen..... 71
13.3	Exemplarische Studien bei chronischen Schmerzen..... 72
13.4	Higher States of Consciousness..... 73

<u>Teil II</u>	Wissenschaftliche Untersuchung zur „Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen“	
14.	Theoretische Fundierung der Untersuchung und Differenzierung des methodischen Vorgehens.....	75
14.1	Einleitung.....	75
14.2	Qualitative Forschung.....	76
14.3	Qualitative Forschung und Historische Psychologie.....	78
14.4	Begründung der Wahl des qualitativen Forschungsansatzes.....	78
14.5	<i>Gütekriterien qualitativer Forschung.....</i>	79
14.5.1	Reliabilität.....	80
14.5.2	Untersuchungsbezogene Reliabilität.....	81
14.5.3	Validität.....	82
14.5.4	Untersuchungsbezogene Validität.....	83
14.5.5	Entwicklung methodenspezifischer Gütekriterien.....	85
14.6	<i>Komparative Kasuistik.....</i>	87
14.6.1	Charakterisierung und Anwendung der Strategie.....	87
14.6.2	Verfahrensbeschreibung der einzelnen Arbeitsschritte.....	89
14.6.2.1	Grafische Darstellung.....	89
14.6.2.2	Untersuchungsspezifische Differenzierung und Kommentierung der einzelnen Arbeitsschritte.....	90
14.6.3	Phänomenanalyse, Homogenitäts- und Heterogenitätskriterien.....	95
14.6.3.1	Untersuchungsspezifische Phänomenanalyse.....	96
14.6.3.2	Homogenitätskriterien der Untersuchungsgruppe.....	96
14.6.3.3	Zur Heterogenität der Untersuchungsgruppe.....	99
14.6.3.4	Allgemeines zur Kontrollgruppe.....	100
14.6.3.5	Homogenitätskriterien der Kontrollgruppe.....	101
14.6.3.6	Zur Heterogenität der Kontrollgruppe.....	101

14.7	<i>Das problemzentrierte Interview</i>	102
14.7.1	Der Kurzfragebogen.....	104
14.7.2	Der untersuchungsbezogene Kurzfragebogen.....	105
14.7.3	Verwendung eines Leitfadens.....	105
14.7.4	Zur Entwicklung und Anwendung des untersuchungsbezogenen Leitfadens.....	106
14.7.5	Tonbandaufzeichnungen.....	108
14.7.6	Postskriptum.....	109
14.8	<i>Zirkuläres Dekonstruieren</i>	110
14.8.1	Vorbemerkungen.....	110
14.8.2	Die Auswertungsschritte.....	110
14.8.3	Begründung der Wahl der Methode.....	113
14.8.4	Untersuchungsspezifische Modifikation der Methode.....	113
15.	Durchführung der qualitativen Datenerhebung	115
15.1	Auswahl der Interviewpartner.....	115
15.2	Beschreibung der Interviewpartner.....	116
15.3	Räumliche und zeitliche Bedingungen der Interviewführung.....	116
16.	Auswertung und Darstellung der Untersuchungsergebnisse	117
16.1	<i>Individualauswertung von Interview 1 der Untersuchungsgruppe</i>	118
16.1.1	Der persönliche Hintergrund der Befragten.....	118
16.1.2	Kurzbeschreibung der Interviewsituation.....	118
16.1.3	Exemplarische Darstellung der einzelnen Auswertungsschritte im Rahmen des Zirkulären Dekonstruierens.....	119
16.1.3.1	Erster Schritt: Formulierung eines Mottos für den Text.....	119
16.1.3.2	Zweiter Schritt: Zusammenfassende Nacherzählung.....	119
16.1.3.3	Dritter Schritt: Stichwortliste.....	122
16.1.3.4	Vierter Schritt: Themenkatalog.....	127
16.1.3.5	Fünfter Schritt: Paraphrasierung.....	134

16.1.3.6	Sechster Schritt: Bildung der zentralen Kategorien und inhaltliche Definition.....	137
16.1.4	Individualauswertung über die zentralen Kategorien.....	140
16.1.5	Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität.....	150
16.2	<i>Individualauswertung von Interview 2 der Untersuchungsgruppe...</i>	153
16.2.1	Der persönliche Hintergrund des Befragten.....	153
16.2.2	Kurzbeschreibung der Interviewsituation.....	153
16.2.3	Individualauswertung über die zentralen Kategorien.....	154
16.2.4	Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität.....	165
16.3	<i>Individualauswertung von Interview 3 der Untersuchungsgruppe...</i>	167
16.3.1	Der persönliche Hintergrund des Befragten.....	167
16.3.2	Kurzbeschreibung der Interviewsituation.....	168
16.3.3	Individualauswertung über die zentralen Kategorien.....	168
16.3.4	Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität.....	176
16.4	<i>Individualauswertung von Interview 4 der Untersuchungsgruppe....</i>	179
16.4.1	Der persönliche Hintergrund des Befragten.....	179
16.4.2	Kurzbeschreibung der Interviewsituation.....	180
16.4.3	Individualauswertung über die zentralen Kategorien.....	180
16.4.4	Interpretatives Resümee der Genese buddhistischer Identität.....	191
16.5	<i>Individualauswertung von Interview 5 der Untersuchungsgruppe....</i>	193
16.5.1	Der persönliche Hintergrund der Befragten.....	193
16.5.2	Kurzbeschreibung der Interviewsituation.....	194
16.5.3	Individualauswertung über die zentralen Kategorien.....	194
16.5.4	Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität.....	203
16.6	<i>Individualauswertung von Interview 1 der Kontrollgruppe.....</i>	207
16.6.1	Der persönliche Hintergrund der Befragten.....	207
16.6.2	Kurzbeschreibung der Interviewsituation.....	207
16.6.3	Individualauswertung über die zentralen Kategorien.....	208

		Seite
16.7	<i>Individualauswertung von Interview 2 der Kontrollgruppe.....</i>	214
16.7.1	Der persönliche Hintergrund des Befragten.....	214
16.7.2	Kurzbeschreibung der Interviewsituation.....	214
16.7.3	Individualauswertung über die zentralen Kategorien.....	215
16.8	<i>Intra- und Intergruppenkomparation.....</i>	221
16.8.1	Tabellarische Komparation der soziodemografischen Daten.....	222
16.8.2	Tabellarische Komparation der zentralen Kategorien.....	224
17.	Resümee der Ergebnisse	239
17.1	Einleitung.....	239
17.2	Zusammenführung der Ergebnisse der Individualauswertungen und der überindividuellen Komparation.....	240
17.2.1	Interpretative Ergebnisdokumentation über die einzelnen Kategorien	240
17.2.2	Ergebnisübersicht in Stichworten.....	265
17.3	Komparation der Auswertungsergebnisse mit den Vorannahmen.....	267
17.4	Fokus: Erkenntnisgewinn.....	271
17.5	Abschließende Aufstellung aller eruierten Annahmen zum untersuchten Phänomen.....	274
18.	Schlussbemerkungen und Ausblick.....	275
	Literaturverzeichnis.....	281

Inhaltsverzeichnis der Abbildungen	Seite
Abb. 1: Differenzierung der Begriffe Religion, Religiösität, Spiritualität.....	24
Abb. 2: Drei psychologische Bereiche der Transzendenz.....	27
Abb. 3: Erkenntnistheoretische Zusammenhänge.....	39
Abb. 4: Triale Wissenschaftskonzeption.....	40
Abb. 5: Das Spiralmodell der Komparativen Kasuistik.....	89
Abb. 6: Heterogene Merkmale der Untersuchungsgruppe.....	100
Abb. 7: Heterogene Merkmale der Kontrollgruppe.....	102
Abb. 8: Vorannahmen zum Thema „Genese buddhistischer Identität westlich sozialisierter Menschen“.....	106
Abb. 9: Soziodemografische Daten von Frau Schmidt.....	118
Abb. 10: Inhaltliche Definition der zentralen Kategorien.....	138
Abb. 11: Soziodemografische Daten von Herrn Golz.....	153
Abb. 12: Soziodemografische Daten von Herrn Lang.....	167
Abb. 13: Soziodemografische Daten von Herrn Paulsen.....	179
Abb. 14: Soziodemografische Daten von Frau Nuber.....	193
Abb. 15: Soziodemografische Daten von Frau Bach.....	207
Abb. 16: Soziodemografische Daten von Herrn Weber.....	214
Abb. 17: Vorannahmen zum Thema „Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen“.....	267
 Komparationstabellen 1. –15.	 222

Anhang

A) Fragebogen: Soziodemografische Daten der Untersuchungsgruppe.....	284
B) Fragebogen: Soziodemografische Daten der Kontrollgruppe.....	286
C) Interviewleitfaden für die Untersuchungsgruppe.....	287
D) Interviewleitfaden für die Kontrollgruppe.....	291
E) Datenschutzvereinbarung.....	296
F) Transkriptionsregeln.....	297

Prolog

Seit einigen Jahren ist im westlichen Teil Europas zunehmende gesellschaftliche Kritik an den verschiedensten Institutionen feststellbar. Die kritische Hinterfragung traditioneller Werte und Verhaltensweisen hat zu Veränderungsprozessen geführt, die beispielsweise an politischen Parteien, Gewerkschaften, aber auch an den christlichen Kirchen nicht spurlos vorbei gegangen sind.

Auf den kirchlichen Bereich bezogen, kann konstatiert werden, dass inzwischen viele westlich sozialisierte Menschen aus der Kirche ausgetreten sind. Diejenigen, die konfessionell nicht mehr gebunden sind, haben vermutlich entweder die Auseinandersetzung mit dem Thema Religion eingestellt oder sie suchen eigene Wege, die sich innerhalb oder außerhalb des Christentums bewegen, um unter anderem religiöse Erfahrung und Erkenntnis zu erlangen. Parallel zur deutlichen Verringerung des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft, haben sich zahlreiche spirituelle Gruppen und Einrichtungen entwickelt, wobei insbesondere der Buddhismus in den letzten 10 Jahren stark an Zuspruch gewonnen hat. Dies wird vor allem durch die Zunahme verschiedener buddhistischer Gruppen und Angebote im großstädtischen Bereich deutlich. Es gibt jedoch auch in ländlichen Gebieten zahlreiche buddhistische Meditationsgruppen, buddhistische Klöster und entsprechende Vorträge oder Veranstaltungen. Selbst in der Werbung sind buddhistische Inhalte keine Seltenheit mehr.

Im Zentrum dieser Arbeit wird die Untersuchung stehen, welche Gründe dazu führen könnten, dass sich westlich sozialisierte Menschen dem Buddhismus zuwenden und sich mit diesem identifizieren. Der Verfasser ging im Vorfeld der Untersuchung davon aus, dass nicht alleine die Kritik an den Kirchen und das Erleben von Defiziten in der christlichen Religionsvermittlung für den Zuspruch des Buddhismus ausschlaggebend sein dürften, sondern dabei vielschichtige Gründe eine Rolle spielen könnten.

Zur Annäherung an den Gegenstand der Untersuchung und zur theoretischen Verankerung dieser Arbeit wird zunächst der Fachbereich der Religionspsychologie detailliert dargestellt. Ausgehend von der historischen und inhaltlichen Entwicklung der Religionspsychologie werden allgemeine und weiterführende Begriffsdefinitionen

erörtert, sowie anthropologische Voraussetzungen, erkenntnistheoretische Zusammenhänge, Entstehungstheorien von Religiösität und die Entwicklung der Forschungsmethoden herausgearbeitet. Es werden Aspekte der Historischen Psychologie (vgl. 9.), sowie Arnold J. Toynbees Ausführungen zu gesellschaftlichen transformativen Prozessen Berücksichtigung finden (vgl. 11.). Zur Herstellung von aktuellen Bezügen werden unter anderem Auszüge bzw. Deutungen der Rede von Jürgen Habermas anlässlich der Verleihung des Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (vgl. 3.2) integriert.

Als Übergang zwischen dem theoretischen Teil und dem praktischen Teil dieser Arbeit wird der Buddhismus in verschiedenen Gesichtspunkten einführend dargestellt (vgl. 12.) und abschließend Ergebnisse der wissenschaftlichen Meditationsforschung (vgl. 13.) vorgestellt.

Im *zweiten Teil* dieser Arbeit wird die vom Verfasser durchgeführte wissenschaftliche Untersuchung zur „Genese buddhistischer Identität westlich sozialisierter Menschen“ in verschiedenen Aspekten, wie den Untersuchungsinhalten, Vorgehensweisen, Methoden, Auswertungsschritten und Untersuchungsergebnissen dargelegt.

Der Begründung der Wahl des qualitativen Forschungsansatzes folgen zunächst die theoretischen und untersuchungsbezogenen Ausführungen zu den Gütekriterien qualitativer Forschung.

Im Anschluss wird die Strategie der Komparativen Kasuistik (vgl. Jüttemann, 1990) schrittweise aufgeschlüsselt und detailliert beschrieben (vgl. 14.6), da sie die Grundlage dieser Arbeit ist. Die Komparative Kasuistik hat nicht die Testung von Hypothesen zum Ziel, sondern soll primär dazu dienen, neue Zusammenhänge eines Phänomens aufzudecken. In der vorliegenden Untersuchung wird das Phänomen der „Genese buddhistischer Identität“ im Mittelpunkt stehen, wobei der Fokus auf Erkenntnisgewinn (vgl. 17.4) gerichtet sein wird, aber auch die zuvor aufgestellten Vorannahmen (17.3) überprüft werden. Im Rahmen der detaillierten Deskription der Forschungsmethode der Komparativen Kasuistik (vgl. 14.6) werden auch die Auswahl-

kriterien der fünf Befragten der Untersuchungsgruppe und der beiden Befragten der Kontrollgruppe ausführlich erörtert.

Die für die Untersuchung verwendete Befragungsmethode des problemzentrierten Interviews nach Witzel (1985) und die Auswertungsmethode des Zirkulären Dekonstruierens nach Jaeggi E., Faas, A. & Mruck, K. (1998) werden im Vorfeld der konkreten Auswertung und Darstellung der Untersuchungsergebnisse (vgl. 16.) im Einzelnen beschrieben. Im Anschluss folgen zunächst die Individualauswertungen aller durchgeführten Interviews, wobei die vollständigen Auswertungsschritte exemplarisch bei der Auswertung des ersten Interviews dargelegt werden (vgl. 16.1). Die jeweilige Individualauswertung wird mit einem interpretativen Resümee zur Genese buddhistischer Identität abgeschlossen. Im Sinne der Komparativen Kasuistik folgen dann in tabellarischer Form die Intra- und Intergruppenkomparation über die zentralen Kategorien (vgl. Tabelle 1. – 15.; S. 222 ff).

Die einzelnen Auswertungsergebnisse und die überindividuelle Komparation werden nachfolgend im Resümee der Ergebnisse (vgl. 17.) zusammengeführt und interpretiert. Wichtige in das abschließende Resümee integrierte Aspekte sind sowohl die Komparation der Auswertungsergebnisse mit den zuvor entwickelten Vorannahmen (vgl. 17.3) als auch die Betrachtung der Ergebnisse unter dem Fokus des Erkenntnisgewinns (vgl. 17.4).

Der praktische Teil dieser Arbeit endet mit der Aufstellung aller eruierten Annahmen zum untersuchten Phänomen (vgl. 17.5).

Abschließend soll noch darauf hingewiesen werden, dass lediglich aus Gründen der besseren Lesbarkeit dieser Arbeit ausschließlich die männliche Sprachform verwendet wird. Die Rechtschreibung orientiert sich ausnahmslos an den neu eingeführten Rechtschreibregeln. Bei Zitaten wird die Rechtschreibung beibehalten, wie sie im Ursprungstext vorhanden ist.

1. Religion als Forschungsgegenstand der Psychologie

Der Terminus „Religionspsychologie“ impliziert, dass in diesem Fachbereich die Religion der Forschungsgegenstand der Psychologie ist. Gleichzeitig sind die Funktion und der Einflussbereich der Religion nur schwer einzugrenzen, der Begriff ist unterschiedlich besetzt und die Varianzbreite der Möglichkeiten einer Definition ist beachtlich (vgl. 3.). Was ein psychologisches Studium der Religion bedeutet und ob Religion überhaupt Forschungsgegenstand der Psychologie sein sollte und sein kann, darüber gehen die Meinungen auseinander.

Der Physiker Einstein sprach in einer Veröffentlichung über sein Weltbild von einer „kosmischen Religiösität“ und behauptete, ... „daß die kosmische Religiösität die stärkste und edelste Triebfeder wissenschaftlicher Forschung ist“ (Einstein, 1933/1989, S. 16 ff).

„Die Religionspsychologie ist die Wissenschaft vom Verhältnis der religiösen Ausdrucksformen zu psychologischen Prozessen und Abläufen“ (Holm, 1990, S. 9). Holm definiert religiöse Ausdrucksformen dahin gehend, dass er darunter die unterschiedlichen Manifestationen von Religion im menschlichen Leben versteht, wobei aus seiner Sicht die wichtigsten Ausdrucksformen Ansichten, Verhaltensweisen und Erlebnisse sind.

Ansichten führt er auf die Denkfähigkeit des Menschen zurück und dessen Suche nach Sinn, sowie das Bestreben Dinge verstehen zu wollen. Auf der religiösen Ebene äußert sich das in der Bildung von Mythen, Legenden, Gottesvorstellungen, Dogmen und theologischen Systemen. Verhaltensweisen sind aus seiner Sicht Riten und Kultbräuche, die sowohl individueller, als auch kollektiver Art sein können (Gebet, Opfer, Rezitationen, Meditationen, Mystik, Prozessionen...). Die Erlebnisse sind das innere, individuelle Erfahrungsfeld jedes Einzelnen und auf der emotionalen sowie auf der innerpsychischen Ebene anzusiedeln (vgl. Holm, 1990).

Auch wenn diese Gegenstandsbeschreibung zunächst plausibel und klar wirkt, wird die Religionspsychologie dennoch nicht selten als „dorniges Gestrüpp“ beschrieben

(Utsch, 1998a, S. 13). Die immer noch vorhandene Außenseiterposition der Religionspsychologie hat ihre Gründe, denn jede psychologische Untersuchung religiösen Erlebens und Verhaltens läuft in Gefahr, an zwei Grundproblemen zu scheitern. Einerseits droht die Gefahr, dass ein religionspsychologisches Erklärungsmodell durch die Vielfalt der religiösen Phänomene in Theorielosigkeit zerfließt, andererseits kann jedoch ein Diktat bestimmter Theorien eine reduktionistische und damit einseitige Verstehenslehre entwickeln (vgl. Scharfenberg, 1985; Utsch, 1998a).

Nach Utsch ist die Religionspsychologie für viele Psychologen eine „dubiose“ Angelegenheit, weil es in diesem Forschungszweig notwendig ist, sich mit metaphysischen, religiösen und spirituellen Fragen zu beschäftigen (vgl. Utsch, 1998a). Nach der Konsolidierung der Psychologie als eigenständige Naturwissenschaft und der Abnabelung von der Theologie und der Philosophie, wird die Integration solcher Fragen eher vermieden. Utsch schlägt vor, die Religion als speziellen Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft zu betrachten und leitet daraus die Notwendigkeit der Präzisierung des Gegenstandsbereiches und der Begrifflichkeiten für die psychologische Forschung ab.

Die Anerkennung der Religionspsychologie als einen notwendigen und wichtigen wissenschaftlichen Bereich innerhalb der Psychologie wird nicht selten mit Befürchtungen verknüpft, dass die Psychologie einen Teil ihrer Anerkennung als Wissenschaft wieder einbüßen könnte und die mit dieser Disziplin beschäftigten Forscher, einen Imageverlust erleiden könnten (vgl. Moosbrugger, 1998; Utsch, 1998a).

Wendet man sich an die psychologische Fachöffentlichkeit, muss man sich mit den Problemen einer fehlenden Forschungstradition und –infrastruktur auseinandersetzen. Darüber hinaus muß man auch befürchten, von den Fachkollegen voreilig als Vertreter einer Religionsapologetik mißverstanden oder in die Nähe der methodischen Traditionen der theologischen Religionspsychologie oder der Psychoanalyse gerückt zu werden. In jedem dieser Fälle läuft man Gefahr, seine wissenschaftliche Reputation in Frage gestellt zu sehen. Wendet man sich hingegen an Theologen oder Religionswissenschaftler, so wird man, um nicht in den Verdacht einer unreflektierten Religionskritik oder eines psychologischen

Reduktionismus zu geraten, sein Wissenschaftsverständnis gesondert begründen und erläutern müssen. (Moosbrugger, 1998, S. 160)

Grom (1992) schlägt vor, dass die Psychologie die interdisziplinäre Aufgabe bei der Förderung des Verständnisses des Religiösen anerkennen und sich auf eigene Kompetenzen besinnen und beschränken sollte. Die Psychologie sollte auf Grund ihrer Fragestellung und Untersuchungsmethoden die subjektiven psychosozialen und intrapsychischen Bedingungen faktischen religiösen Erlebens, Denkens und Verhaltens erfahrungswissenschaftlich erforschen.

Wenn man diese Arbeits- und Kompetenzleistung beachtet, braucht die Psychologie keine Angst zu haben, sie verliere mit dem Aufgreifen des Themas Religiösität ihren erfahrungswissenschaftlichen Charakter, müsse sich zu weltanschaulichen Fragen äußern und werde religiös vereinnahmt. Vielmehr kann sie zu einem psychologischen Verständnis von Religiösität beitragen, das auf der Höhe des Wissens- und Diskussionsstandes ihrer Hauptrichtungen steht. (Grom, 1992, S. 14)

Grom (1992) räumt jedoch auch ein, dass das Vorhaben einer Religionspsychologie, selbst wenn alle Missverständnisse bezüglich der Kompetenz ausgeräumt sind, enormen sach- und fachbedingten Schwierigkeiten begegnet. Auf der Ebene der Beschreibung und Beobachtung erweist es sich aus seiner Sicht als außerordentlich schwierig, ein so subjektives und komplexes Phänomen wie Religiösität beobachtbar zu machen und operational zu beschreiben. Auf der Ebene der Hypothesenbildung und Erklärung scheitern aus seiner Sicht viele Verstehensbemühungen am Mangel eines einheitlichen, allgemein anerkannten theoretischen Bezugsrahmens, der es erlauben würde, Beobachtungsdaten ohne die Einseitigkeiten, die den einzelnen Denkschulen anhaften, zu erklären und weiterführende Hypothesen zu bilden.

Verschiedene Aspekte der religionspsychologischen Forschung, Begrifflichkeiten des Forschungsgebietes, die wissenschaftstheoretischen Grundlagen sowie die Perspektiven der Forschung werden im theoretischen Teil dieser Arbeit im Einzelnen vorgestellt.

2. Historische Entwicklung der Religionspsychologie

Die Religionspsychologie als Forschungsgebiet ist heute etwas mehr als 100 Jahre alt. Die Entwicklung war am Anfang des Jahrhunderts sehr stark, später verlangsamte sie sich und hat erst wieder in den letzten Jahrzehnten zugenommen. In zahlreichen Ländern wird heute seriöse religionspsychologische Forschung mit verschiedenen theoretischen und methodischen Ansätzen betrieben (vgl. Holm, 1998).

Grob kann das Interesse an religionspsychologischen Fragen im Laufe der Geschichte so zusammengefasst werden, dass am Anfang die alten Griechen mit der Deutung der Mythen standen. Besonders Philosophen wie Platon und Euhemer sind hier von Bedeutung. In die danach folgende Phase fällt das mittelalterliche Interesse christlicher Philosophen an der Mystik, welches von Kriterien der Suche nach echten Gotteserlebnissen geprägt war. Nach dieser Phase kommt die Aufklärung, die mit ihrem Rationalismus und Deismus die sog. natürliche Religion betonte. Etwa gleichzeitig entstand auch der Pietismus, welcher besonders die religiöse Erfahrung unterstrich.

Holm (1998) bezeichnet die Phase der Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts als besonders bedeutende Phase, weil v.a. Friedrich Schleiermacher mit seiner Theologie und Ludwig Feuerbach mit seiner kritischen Philosophie das Studium menschlicher Erfahrung gefördert haben.

... Vor allem Schleiermacher, der die Religion als eine Herzenssache, eine innere Angelegenheit betont hat, hat die Religionspsychologie gefördert. Man hat ihn auf Grund seiner Subjektivität, Romantik und Betonung der Immanenz kritisiert. Aber er und Albrecht Ritschl sind diejenigen Theologen, die im 19. Jahrhundert am stärksten das Heranwachsen der Religionspsychologie gefördert haben. Ohne ihren Einsatz hätte die Religionspsychologie wahrscheinlich nie auf theologischem und religionsgeschichtlichen Grund heranwachsen können. (Holm, 1998, S. 16)

Am Ende des 19. Jahrhunderts waren die experimentelle Psychologie und die allgemeine Religionswissenschaft vorherrschend, woraus dann die moderne Religions-

psychologie als eigenständiges Forschungsgebiet entstanden ist. Auf Grund der beschriebenen historischen Entwicklung muss jedoch auch die Philosophie als eine Wurzel der Religionspsychologie betrachtet werden.

2.1 Die Entstehung von 1880 bis 1914

Die Religionspsychologie erlebte in Europa und den USA in dieser Zeitspanne etwa gleichzeitig einen Aufschwung. Holm (1998) vertritt in seinen Ausführungen den Standpunkt, dass dabei die europäische und vor allem (v.a.) die deutsche Entwicklung der Religionspsychologie die eigentliche Triebkraft waren. Für die Entstehung waren die Theologie, die Philosophie und auch die heranwachsende Psychologie von Bedeutung.

In den USA wuchs die sog. Clark-Schule in Massachusetts um Stanley Hall heran. Er hatte die Bekehrung Jugendlicher über viele Jahre zum Forschungsschwerpunkt gewählt. Halls Nachfolger waren u.a. E.D. Starbuck und William James. Bedeutende Werke wurden von James H. Leuba, G.A. Coe, E.S. Ames, W.P. King und von G.M. Stratton veröffentlicht, wobei jedoch das Werk von W. James „The Varieties of Religious Experience“ von 1902 am meisten besprochen und zitiert worden ist. James H. Leubas Forschungen wurden auf dem Gebiet der Mystik in den USA bedeutsam. Die religionspsychologische Schule in den USA war deutlich auf die einzelnen Individuen ausgerichtet und hat intensive Erlebnisse, dabei vor allem die Bekehrung, betont (vgl. Holm, 1998).

In Europa hatte Wilhelm Wundt auf die religionspsychologischen Entwicklungen großen Einfluss, wobei die soziale Seite der Religion und das Gruppenverhalten stark betont wurde. Auch Theodore Flournoy war zu dieser Zeit ein namhafter Religionspsychologe in Europa. Zuletzt Genannter war 1909 in Genf der Vorsitzende einer internationalen Psychologentagung, die von Holm (1998) als damaliger Höhepunkt, aber auch als Bruch in der Religionspsychologie bezeichnet wurde.

„Bei der Tagung wurde z.B. erwähnt, dass die eigene Bekehrung für den Religionspsychologen genauso wichtig wäre, wie das Reagenzglas für den Chemiker. Demgegenüber vertrat u.a. Leubas die Ansicht, dass man nicht selbst kriminell sein müsse, um Kriminelle zu studieren“ (Holm, 1998, S. 19).

Leubas Ansicht hat sich zum damaligen Zeitpunkt in der Religionspsychologie durchgesetzt. Es wird jedoch immer wieder diskutiert, welche Haltung bzw. innere Einstellung zur Religion von Seiten des Forschers förderlich oder hinderlich für die Forschung ist. In dieser Arbeit wird diese Thematik im Zusammenhang mit Ausführungen von M. Utsch (1998a) vertieft werden.

2.2 Die Zwischenkriegszeit

Die eingeschlagene Linie der amerikanischen und europäischen Entwicklung der Religionspsychologie wird zwar in der Zwischenkriegszeit fortgesetzt, der Krieg in Europa stellte jedoch eine erhebliche Behinderung der Entwicklung dar. Die deutsche Schule bekam in Oswald Külpe und vor allem in Karl Girgensohn ihre Nachfolger. Aus Girgensohns Tätigkeit in Dorpat entstand die sog. experimentelle Schule. Die „Dorpater Schule“ hat bedeutende Werke, wie u.a. Girgensohns Werk „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ (1921) hinterlassen. Außerdem entstanden verschiedene Zeitschriften, wie z.B. das „Archiv für Religionspsychologie“, das von der „Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie“ mit Sitz in Deutschland herausgegeben wurde (vgl. Holm, 1998).

Die Zwischenkriegszeit war auch die Zeit, in der die Tiefenpsychologie wirkliche Bedeutung erlangte. Freuds Werke „Totem und Tabu“ (1913), „Die Zukunft einer Illusion“ (1927), „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) und „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939) waren für die Religionspsychologie von großer Bedeutung. Auch C.G. Jung wurde zunehmend bekannt, der Durchbruch erfolgte jedoch erst nach dem Krieg.

Die Entwicklung der Tiefenpsychologie hatte zwar schon in der Zwischenkriegszeit einen Einfluss auf die Religionspsychologie, die Introspektion und deutende Forschungsansätze sind jedoch nicht zuletzt auf Grund der Entwicklung der allgemeinen Psychologie und des Behaviorismus eher ins Hintertreffen geraten. Nicht zuletzt aus diesen Gründen haben die meisten Psychologen auf vielen Gebieten andere Interessen verfolgt und sich weniger mit der Forschung im Kontext des Religiösen beschäftigt (vgl. Holm, 1998).

2.3 Die Nachkriegszeit

Nach dem Krieg kam die religionspsychologische Forschung erst wieder seit ca. 1960 zur Geltung, als die „Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie“ wieder ihre Arbeit aufnahm und das „Archiv für Religionspsychologie“ veröffentlicht wurde. Auf einer Tagung dieser Gesellschaft in Uppsala/Schweden 1977 wurde deutlich, dass es unter den europäischen Ländern eine Grenzlinie gibt, die zwischen denjenigen verläuft, die bei internationalen Publikationen englisch als Sprache benutzen (Niederlande, Belgien, England, Polen und Skandinavien) und denen, die deutsch publizieren. Die Teilung in zwei Gruppen führt Holm (1998) jedoch nicht nur auf die unterschiedliche Orientierung in der Sprache zurück, sondern auch auf unterschiedliche wissenschaftliche Sichtweisen, zumal der Einfluss der Entwicklungen in den USA auf die englisch publizierenden Wissenschaftler größer war beziehungsweise (bzw.) ist, als bei den deutschsprachigen Ländern.

In den USA hat sich die Religionspsychologie in der Nachkriegszeit kräftig entwickelt. Im Jahre 1948 wurde die Gesellschaft „The Society for the Scientific Study of Religion“ gegründet, die seit 1961 die Zeitschrift „Journal for the Scientific Study of Religion“ herausgibt. Die Gesellschaft ist stark an der Religionssoziologie ausgerichtet und hat großes Ansehen innerhalb der verhaltenswissenschaftlichen Erforschung der Religion. Seit dem Beginn der 90er Jahre werden auch andere religionswissenschaftliche Zeitschriften herausgegeben.

Die amerikanische Religionspsychologie hat sich in verschiedene Schulen aufgeteilt. Die tiefenpsychologische Richtung orientiert sich an der Seelsorge, „pastoral psychologie“, eine andere Richtung ist mehr geisteswissenschaftlich orientiert. Im Rahmen der zuletzt genannten Ausrichtung können Namen wie G.W. Allport, Abraham Maslow und Rollo May genannt werden. Es gibt jedoch auch Vertreter der Religionspsychologie, die als Schwerpunkt experimentelle Studien haben. Hier werden in der Forschung Tests, Fragebögen und sog. Quasiexperimente benutzt (vgl. Holm, 1998).

Holm (1998) hebt in seinen Ausführungen im europäischen Bereich die Entwicklung der Religionspsychologie in Skandinavien besonders hervor. In Dänemark wirkte Wilhelm Grönbeck, der von der Dorpatschule beeinflusst ist, in Norwegen haben u.a. die Brüder Schelderup die Frage der seelischen Gesundheit und der Religion behandelt, in Finnland haben Aarne Voipio und Jan Gästrin bedeutsame Forschungen betrieben und in Schweden hat Nathan Söderblom große Bedeutung für die Religionspsychologie seines Landes gehabt.

Hjalmar Sunden, Professor in der Universität in Uppsala/Schweden, hat in den 50er Jahren eine eigene Variante der Rollentheorie entwickelt. In seinem Werk „Die Religion und die Rollen“ (1959) entwickelte er eine Theorie darüber, dass Mythen und Berichte meistens Beschreibungen davon sind, wie Menschen mit Gott verkehrten, wobei er die religiöse Erfahrung mit der gewöhnlichen Perzeption der Sinne vergleicht. Sundens Lebenswerk innerhalb der Religionspsychologie und seine Tätigkeit als Professor hat eine kräftige Hochperiode in der Religionspsychologie, vor allem in Schweden ausgelöst, hatte aber auch, insbesondere auf die anderen skandinavischen Länder, keine unerheblichen Auswirkungen. Nach wie vor gibt es von verschiedenen Richtungen (Religionswissenschaft, Theologie, Religionspädagogik, Psychologie) ein lebendiges und fruchtbares Interesse an der Religionspsychologie (vgl. Holm, 1998).

3. Was ist Religion?

3.1 Begrifflichkeit und wissenschaftliche Fundierung

3.1.1 Einführende Begriffsdefinition

„Gemeinschaftliche Beachtung (religere) und persönliche Bindung (religare) an eine letztgültige, übermenschliche Wirklichkeit/Absolutes; subjektive, meist emotional vermittelte Transzendenzerfahrung; ein öffentlich organisiertes und institutionalisiertes System von Glaubenslehren und Glaubenspraktiken“ (Utsch, 1998a, S. 90).

3.1.2 Wissenschaftliche Annäherung an den Religionsbegriff

Michael Utsch (1996) hat sich in seiner Dissertation sehr ausführlich mit Religion als Forschungsgegenstand der Psychologie und mit den verwendeten Begrifflichkeiten beschäftigt. Auch, wenn Utsch (1998a) einen Definitionsversuch für den Begriff der Religion unternimmt (vgl. 3.1.1), hält er den Begriff jedoch grundsätzlich für problematisch, weil sich die Religionspsychologie hier mit einem Terminus ausgestattet hat, der wissenschaftlich kaum fassbar und deshalb umstritten ist. Er weist darauf hin, dass schon Leuba (1912) 48 unterschiedliche Religionsdefinitionen zusammengestellt hat. Die Folge davon ist, dass anstelle eines konsensfähigen Religionskonzeptes eine Pluralität von möglichen Definitionsversuchen tritt.

Utsch (1998a) konstatiert in seinen Ausführungen, dass Religion als kultur- und gesellschaftsbildende sowie als individuell-sinnstiftende Kraft zwar nach wie vor, trotz erheblicher Religionskritik, eine wichtige Bedeutung hat, dass es jedoch inzwischen deutliche inhaltliche Veränderungen von kirchlich gebundener Religion hin zu subjektivistischer Spiritualität (vgl. 4.3) gegeben hat. Gleichzeitig ist der Begriff Religion eine christlich geprägte Wortschöpfung, sodass eine Fokussierung und „die Gefahr der Beeinflussung im Verständnis anderer Religionen gegeben ist“ (Utsch, 1998a, S. 90). In diesen Zusammenhängen problematisiert er verschiedene Begriffe im Rahmen der religionspsychologischen Forschung und entwickelt entsprechende Lösungsvorschläge (vgl. 4.).

Der Psychologie fällt allerdings nach Utsch (1996) bei der Bestimmung des Religionsbegriffes eine bevorzugte Position zu. Dies leitet er daraus ab, dass der neuzeitliche Religionsbegriff von seinem psychologischen Gehalt her entwickelt wurde. Verschiedene Forscher, wie Schleiermacher (1799/1958), Otto (1917/1924) und Mensching (1961) haben Religion als ein individuelles emotionales Erleben dargestellt (vgl. Utsch, 1996).

Als „Zerstörung“ des Religionsbegriffes bezeichnet Utsch die von Barth (1993) konzipierte „Dialektische Theologie“, die die Wirklichkeit Gottes als diametral entgegengesetzt zur Wirklichkeit des Menschen auffasst. „Dem menschlichen Phänomen der Religion stellt Barth die göttliche Offenbarung entgegen, die nicht rational erfasst, sondern nur geglaubt werden könne“ (Utsch, 1996, S. 14). Die Zerstörung des psychologischen Religionsbegriffes findet durch Barths Annahmen insofern statt, dass es nicht mehr um das individuelle überprüfbare religiöse und spirituelle Bewusstsein des Menschen geht, sondern auch die Theologie auf den Glauben und den kirchlichen Kontext verwiesen wird.

Nach Utsch (1996) steht der Dialektischen Theologie die Religionsgeschichtliche Schule gegenüber. Zuletzt Genannte sieht die bestehenden Religionen als einen Beleg dafür, dass der Mensch eine religiöse Natur hat, was jedoch von Seiten der Dialektischen Theologie als „Religionismus“ bezeichnet und nach Utsch auch erfolgreich bekämpft wurde. Dennoch hat sich der Entwurf der Religionsgeschichtlichen Schule nach Utsch (1996) in Verbindung mit den Untersuchungen von Wilhelm Wundt (1915), Heiler (1923) und Söderblom (1926) auf die Religionspsychologie ausgewirkt.

Im Zusammenhang mit der Vielschichtigkeit des Religionsbegriffes haben sich einige Forscher, die sich mit Religion befassen, auch darauf beschränkt, den äußeren Verhaltensaspekt in den Mittelpunkt der Forschung zu stellen.

Grom (1992) dagegen fordert, dass sich die Forschung nicht alleine auf den Verhaltensaspekt beschränken sollte, hat jedoch auch nicht das Bestreben nach einem einheitlichen Religionsbegriff. Nach ihm gibt es „die“ Religiosität nicht, sondern nur

eine Vielfalt von religiösen Einstellungen, Erlebnis- und Verhaltensweisen (Grom, 1992, S. 15). In seinem Werk hat er das Bestreben, „möglichst viel von der Vielfalt zu beschreiben und zu erklären“ (ebd., S. 16). Er plädiert angesichts der Breite der Varianz dafür, keinen Totalitätsanspruch zu erheben, sondern sich der begrenzten Erklärungskraft psychologischer Richtungen und Theorieansätzen bewusst zu sein.

3.1.3 Wechselwirkung zwischen Individuum, Religion und Wissenschaft

Utsch (1996) hält ein Gegenstandsverständnis für notwendig, da er von der wissenschaftstheoretischen Haltung ausgeht, dass empirische Forschung ohne theoriegeleitete Hypothesen wenig Sinn macht und theoretische Modelle von anthropologischen und metaphysischen Vorentscheidungen abhängig sind.

Utsch (ebd.) bezeichnet die psychologischen Einflüsse der Religion auf den einzelnen Menschen als sehr komplex. Die Wechselwirkungen zwischen Religion und Individuum sind sehr vielschichtig, da Religion Auswirkungen auf das Menschenbild einer Person, die Werte, die Sinnfindung, die Erziehung, das Elternbild, auf Partnerschaft und auch auf andere wichtige menschlichen Bereiche hat. Somit nimmt die Religion auch indirekt Einfluss auf die Wissenschaft. Diese verschiedenen Wechselwirkungen zwischen Individuum und Religion können nach Utsch nicht differenziert oder analysiert werden. Er hält auch die Objektivierbarkeit der vielfältigen und teils subtilen Einflüsse für nicht möglich.

Auf Grund Utschs Überzeugung, dass sich auch die Wissenschaft innerhalb und nicht außerhalb der Religion bewegt, sieht er die Notwendigkeit, dass derjenige, der Religion beurteilen will, auch „selbst genaueste Kenntnis und intensive eigene Erfahrungen mit einer Religion“ haben muss. „Vergleichende, distanziert-objektive religiöse Erkenntnis ist nicht möglich, d.h. ein Sachverhalt kann nicht von derselben Person aus buddhistischer, christlicher, atheistischer, etc. Sicht beurteilt werden“ (Utsch, 1996, S. 16).

In diesen Zusammenhängen erhebt Utsch (1996) zur theoretischen Fundierung der Religionspsychologie die Forderung nach einem Dialog zwischen Psychologie und

Theologie. Außerdem führt er an, dass wenn die abendländische Rationalität christlich geprägt ist und selbstkritisches Denken Kennzeichen für wissenschaftliche Redlichkeit ist, zu einer Psychologierezeption der Religiösität dann auch der Dialog mit der Theologie gehört. Als letzten Grund für den Dialog zwischen Psychologie und Theologie nennt Utsch auch die christliche Prägung der europäischen Kultur und Gesellschaft (Utsch, 1996, S. 17).

3.2 Exkurs: Religion in der säkularen Gesellschaft

Im *Oktober 2001* wurde dem Soziologen und Philosophen, Jürgen Habermas, der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche verliehen. Er nutzte diese Gelegenheit, um in seiner Dankesrede auf das Verhältnis zwischen Wissenschaft, säkularer Gesellschaft und Religion einzugehen und die, durch den Terroranschlag am 11/09/2001 in New York, offen zu Tage getretenen „Spannungen“ zu analysieren.

... Aber am 11. September ist die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion auf eine ganz andere Art und Weise explodiert. Die zum Selbstmord entschlossenen Mörder, die zivile Verkehrsmaschinen zu lebenden Geschossen umfunktioniert und gegen die kapitalistischen Zitadellen der westlichen Zivilisation gelenkt haben, waren, wie wir aus Attas Testament inzwischen wissen, durch religiöse Überzeugungen motiviert. Für sie verkörpern die Wahrzeichen der globalisierten Moderne den Großen Satan....Als hätte das verblendete Attentat im Innersten der säkularen Gesellschaft eine religiöse Saite in Schwingung versetzt, füllten sich die Synagogen, Kirchen und die Moscheen.... (Habermas, 2001, S. 1 f)

Habermas nennt hier einerseits die beiden scheinbar vorhandenen Kontrahenten, nämlich die westliche säkulare Welt und die andere Seite, die für sich in Anspruch nimmt, im Namen der Religion und religiöser Werte zu handeln. Er erwähnt jedoch zugleich, dass das Attentat eine bereits vorhandene religiöse Saite der säkularen Gesellschaft berührt und in Schwingung versetzt hat. Diese Aussage belegt, dass Habermas davon

ausgeht, dass trotz fortgeschrittener Säkularisierung die Religion auch in der westlichen kapitalistischen Welt nach wie vor einen Stellenwert hat, der besonders in Krisenzeiten deutlich wird.

An anderer Stelle (Habermas, 2001, S. 3 f) spricht er davon, dass es nach wie vor darum geht, eine „sensible Einstellung zum Januskopf der Moderne“ zu finden und die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung zu rufen. Für diesen Prozess vorteilhaft und notwendig, bezeichnet er die Auseinandersetzung darüber, was Säkularisierung in unserer „postsäkularen“ Gesellschaft bedeuten kann. Dazu gehört aus seiner Sicht die Erkenntnis, dass es in einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften eingestellt hat, die Trennung zwischen „den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik auf der einen und den haltenden Mächten von Religion und Kirche auf der anderen Seite“ (Habermas, 2001, S. 4 f) gar nicht gibt.

Er fordert, die Bewusstwerdung der zivilisierenden Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense und den daraus resultierenden Verzicht auf gewaltsame Durchsetzung religiöser Überzeugungen. Ein Weg dazu könnte sein, dass Gläubige sich ihrer Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft bewusster werden, die Begegnungen mit anderen Religionen kognitiv verarbeiten und sich auch „auf Autorität von Wissenschaften einstellen, die das Monopol an Weltwissen innehaben“ (ebd., S. 5).

Habermas bemängelt jedoch, dass der liberale Staat bisher noch von den Gläubigen fordert, ihre Identität in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Die Gläubigen müssen aus seiner Sicht ihre religiösen Überzeugungen erst in eine säkulare Sprache übersetzen, bevor die Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden. Habermas bezeichnet in diesen Zusammenhängen die Religion als wichtige Ressource bei der Sinnstiftung für die säkulare Gesellschaft und fordert von dieser, dass sie sich ein Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt (ebd., S. 11). Der demokratisch aufgeklärte Commonsense muss die mentale Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit berücksichtigen, säkulare Mehrheiten dürfen in Fragen, die religiöse Inhalte betreffen (z.B. Gentechnik) keine Beschlüsse „durch-

drücken“ (ebd., S. 12), bevor den Opponenten, die sich in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt wurde. Der Einspruch sollte nach Habermas als eine Art aufschiebendes Veto betrachtet werden, damit überprüft werden kann, was daraus zu lernen ist.

Auch wenn Habermas in seiner Rede auf die nach wie vor vorhandene Verbindung der säkularen Gesellschaft zur Religion hinweist, sowie Möglichkeiten der Verbesserung der Integration aufzeigt, weist er auch darauf hin, dass die Sprache des Marktes heute in alle Poren eindringt und alle zwischenmenschlichen Beziehungen in ein Schema der Orientierung an den eigenen Präferenzen presst. „Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, geht aber in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung nicht auf“ (ebd., S. 12).

3.3 Religion im Kontext der Psychoanalyse

3.3.1 Gott und Religion als projektive Phantasie

Auch die bekanntesten Psychoanalytiker, wie Freud und Jung, haben sich mit dem Thema Religion sehr eingehend beschäftigt, wobei die Resultate sehr unterschiedlich sind, wie im Folgenden in verkürzter Form dargestellt wird.

Nach Rattner (1987) zieht sich die Beschäftigung mit Religion bei *Sigmund Freud* wie ein roter Faden durch seine Lebensgeschichte. Allerdings kommt Freud nach psychoanalytischen Untersuchungen zu dem Schluss, dass das religiöse Leben eine Dramatisierung auf kosmischer Ebene bedeute, und zwar jener Gefühle, Ängste und Wünsche, die im Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern entstanden sind (vgl. Utsch, 1996). Nach Freud ist der Gott des Monotheismus erdacht und der in den Himmel gehobene Urvater. Der Quell der Gottesphantasie ist die Vatersehnsucht und die Übertragung vom leiblichen Vater auf einen kosmischen Vater. Im Ödipuskomplex sieht Freud die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst, zumal Freud diesen Komplex als „Kern aller Neurosen“ (Rattner, 1987, S. 18) bezeichnet.

Die Funktion der Religion sieht Freud darin begründet, dass das allgemeine Ohnmachtsgefühl des Menschen in irgendeiner Weise ausgeglichen werden muss. Trost kann nach Freud durch Religion v.a. insofern gefunden werden, indem sie dem Weltall einen quasihumanen Hintergrund schafft, göttliche Instanzen postuliert und durch einen unsichtbaren Beschützer infantile Denk- und Verhaltensmuster mobilisiert.

Freuds Kritiker und zum Teil auch Weggefährten gehen davon aus, dass Freuds Weltbild durch die politischen Ereignisse und vor allem durch den Krieg sehr maßgeblich geprägt worden war.

3.3.2 Religiöse Erkenntnis als Entwicklungsziel

C.G. Jung wird dagegen als sehr religiöser Mensch bezeichnet, in dessen Lebenswerk die Beschäftigung mit Religion einen großen Raum einnimmt. Rattner (1987) spricht in seinen Ausführungen davon, dass Jung zahlreiche sog. okkulte Erfahrungen hatte, die zum Teil auch schriftlich festgehalten sind. Durch persönliche Krisen und Erfahrungen, aber auch durch die therapeutische Arbeit, fand Jung Zugang zur, wie er es bezeichnet hat, archetypischen Ebene des Bewusstseins. Sein Interesse galt in erster Linie dem Individuationsprozess, der Selbstwerdung der Persönlichkeit. Aus seiner Sicht gelingt Individuation nur in der Absonderung von der „Massenexistenz“ (Rattner, 1987, S. 93), wobei dann gelernt werden kann, die innere Stimme wahrzunehmen. Dabei kommt es auch zu der Konfrontation mit der oben erwähnten archetypischen Bewusstseinssebene, die Jung auch „Kollektives Unbewusstes“ nannte und im tiefsten Seelengrund ansiedelte. Jung sprach vom Selbst und auch von der religiösen Erkenntnis als dem erwünschten Entwicklungsziel.

Trotz seiner Äußerungen und Ansichten wies Jung jedoch darauf hin, dass er keine transzendenten Themen erörtern wolle, d.h. dass er keine Aussagen über die Existenz Gottes machen wolle. Rattner (1987) spricht in diesem Kontext davon, dass die „vornehme Zurückhaltung“ Jungs nicht lange hielt und er mit „geschwellten Segeln auf den weiten Ozean der mystischen Spekulation“ hinaus segelte (Rattner, 1987, S. 95). An anderer Stelle konstatiert Rattner (1987), dass Jung durch seine Tätigkeit, seine Erfahrungen und seinen Sichtweisen bald zum Interpreten uralter Glaubensweisheiten

und zum Experten für Religionsprobleme aller Art wurde. Er schlug Brücken zu allen Konfessionen und Bekenntnissen.

Diese Entwicklungen kommentiert Rattner (1987) sehr kritisch, zumal in seinen Ausführungen deutlich wird, dass er der Überzeugung ist, dass Jung den Boden der Wissenschaft zweifellos verlassen hat.

Jung hat offenbar in seinem Privattempel das religiöse Wissen von Jahrtausenden aufgehäuft, das er seiner staunenden Schüler- und Anhängerschar als höchste Weisheit darzubieten wußte....Jung ist ein Gnostiker des 20. Jahrhunderts, der die Tiefenpsychologie dazu benutzte, um seine Religion zu verkünden. (Rattner, 1987, S. 103)

Diese Haltung Rattners könnte man auch als einseitig kritisch bezeichnen, weil die Verdienste Jungs und die damit verbundenen positiven Auswirkungen wie z.B. Erweiterung des Menschenbildes, Öffnung des rein rational-wissenschaftlichen Denkens für die religiöse Dimension und die Integration der Sinndimension in die Psychologie und die Therapie, zu kurz kommen. C.G. Jung hat vermutlich unter anderem (u.a.) auch deshalb vor allem aus wissenschaftlichen Kreisen viel Kritik auf sich gezogen, weil ihm die Verknüpfung des wissenschaftlichen Weltbildes und den entsprechenden wissenschaftlichen Anforderungen an die empirische Forschung mit seinen persönlichen, zwischenmenschlichen und religiösen Erfahrungen nicht ausreichend gelungen ist. Die Diskussion, was wissenschaftlich ist und wo Grenzen gezogen oder erweitert werden können, ist gerade in der Religionspsychologie nach wie vor von zentraler Bedeutung und ein fortlaufender Diskussions- bzw. Entwicklungsprozess.

3.3.3 Der Mensch im Mittelpunkt des Geschehens

Alfred Adler hat sich im Gegensatz zu S. Freud und C.G. Jung nur ein einziges Mal systematisch zu Problemen der Religion geäußert. Es gibt jedoch in seinen Schriften viele Kommentare zur Religionspsychologie, die darauf hinweisen, dass er sich der

Relevanz von religiösen Einstellungen in der Gesamtpersönlichkeit des Menschen durchaus bewusst war.

Adlers Interesse war nicht, mit anderen darüber zu streiten, ob Gott existiert oder nicht, sondern er wollte eher zur Charakterologie des religiösen Menschen beitragen, d.h. herausfinden, welchen Stellenwert religiöse Überzeugungen bei gesunden bzw. neurotischen Menschen einnehmen. Für Adler stand stets der Mensch im Mittelpunkt des Geschehens und des Interesses, nicht Gott. Sein Schwerpunkt lag in der Aufklärung der Gesetzmäßigkeiten des sozialen Zusammenlebens und der Förderung ihrer mitmenschlichen Verbundenheit (vgl. Rattner, 1987).

4. Weiterführende Begriffsbestimmungen

Eine wissenschaftliche Untersuchung religiöser Phänomene erfordert eine möglichst präzise Begrifflichkeit. Viele Sachverhalte der Religionspsychologie werden in unterschiedlichen Kontexten gebraucht und sind zum Teil mit Konnotationen überfrachtet. Einige Begriffe sind zudem durch alltagssprachliche Unschärfen in ihrer Bedeutung verschwommen. Die für die Religionspsychologie zu klärenden Begriffe sind vor allem Religion (vgl. 3.), Religiösität/Religiös sein, Spiritualität, Transzendenz, Glaube, Mystik, das Heilige/Numinose/Ultimate/Absolute (vgl. Utsch, 1998a).

4.1 Religiösität

Utsch (1998a) bezeichnet den Begriff der Religiösität als Sammelbegriff für religiöses Bewusstsein, Erleben, Verhalten und für die religiöse Grundeinstellung.

Im Gegensatz zur deutschen Forschung wird der Begriff in der englischen Forschung nochmals unterschieden in religiosity (Religiösität) und religiousness (religiös sein). Die Begriffsdefinition ist dadurch weitreichender, zudem werden die beiden Begriffe bei einzelnen Forschern unterschiedlich differenziert. Der Begriff der Religiösität ist zwar allgemein gebräuchlich, aber auf Grund der möglichen Missverständlichkeit sollte er nach Utsch (ebd.) nur mit Bedacht und Zurückhaltung benutzt werden.

4.2 Spiritualität

4.2.1 Begriffsdefinition

In Anlehnung an mehrere Verfasser definiert Utsch (1998a) den Begriff Spiritualität als Gestaltwerdung eines Glaubens im Alltag und in der Lebenspraxis. Der Begriff kommt aus dem Französischen und meint ursprünglich das „geistliche Wesen“ einer Person und das „innere Leben“, er könnte auch als „gelebte Religion“ übersetzt werden (Utsch, 1998a, S. 91; Schütz, 1992).

4.2.2 Spiritualität als religionspsychologischer Forschungsgegenstand

Wie bereits ausgeführt (vgl. 3.1.2 & 4.1), bezweifelt Utsch (1998a) die Sinnhaftigkeit der Verwendung der Begriffe „Religion“ oder „Religiösität“ in der religionspsychologischen Forschung. Als Ergänzung sei hier erwähnt, dass Utsch die These vertritt, dass der Begriff der Religion in Europa zu einer institutionellen Kategorie verkümmert ist. Der Einfluss der Religion erstreckt sich nach Utsch bestenfalls auf kulturelle, repräsentative und diakonische Bereiche. Immer mehr Europäer treten aus der christlichen Staatskirche aus und melden sich behördlich als konfessionslos. Gleichzeitig ist jedoch das Interesse an Mystik, Esoterik und vor allem an asiatischen Religionen, wobei der Buddhismus in Europa am meisten Zulauf findet, ungebrochen. Diese Entwicklung könnte so interpretiert werden, dass Bedürfnisse nach spiritueller Erfahrung von den christlichen Kirchen, so wie sie organisiert sind und Glauben vermitteln wollen, nicht mehr gestillt werden kann.

Weil mit dem Begriff Religion mehrheitlich die gesellschaftlich-öffentliche Bedeutung und eine tradierte Funktion verbunden wird, sollte nach Utsch (1998a, S. 96), auch im Zusammenhang mit den oben genannten (o.g.) Entwicklungen, nicht „die öffentliche Religion“ im Fokus religionspsychologischer Untersuchungen stehen, sondern die „Privatreligion“ oder der „persönliche Glaube“.

Im persönlichen Glauben kommt die psychologisch zu untersuchende Gestaltwerdung als Verwirklichung religiös-spirituellem Erfahrungen und persönliche Reaktionen auf

numinose und transzendente Erlebnisse zum Ausdruck. Nach Utsch ist damit die Spiritualität als die alltägliche Umsetzung einer Lebenseinstellung, als Glaubenspraxis, der empirisch erfassbare Teil der Religion. Aus seiner Sicht postuliert der religionspsychologische Forschungsgegenstand der Spiritualität eine geistige Dimension im Menschen, die eng mit dem emotionalen, kognitiven und motivationalen Erleben korrespondiert, aber dennoch eigenständig existiert (vgl. Utsch, 1998a).

Bei der Einführung des Begriffs der Spiritualität ist für die wissenschaftliche Religionspsychologie seiner Auffassung nach die inhaltliche Offenheit und Unvorherbestimmtheit des Terminus vorteilhaft. Im Gegensatz zur Verwendung der Begriffe Religion und Religiösität fällt der traditionelle Bedeutungsgehalt und die gedankliche Verknüpfung zu Konfession und Erziehung weg. Utsch (ebd.) geht so weit, dass er postuliert, dass Spiritualität gar nicht religiös sein muss, sondern lediglich die Frage- richtung impliziert, was die einen Menschen antreibende Grundmotivation ist. „Der spirituellen Grundmotivation könnte beispielsweise durch die Frage ‘Wer bin ich, und was will ich eigentlich?’ nachgegangen werden“ (Utsch, 1998a, S. 101).

Durch die Offenheit und Inhaltsfreiheit des Begriffes Spiritualität stellt sich nach Utsch bei der Verwendung des Begriffes die Frage „Welche Spiritualität?“. Es entsteht dadurch die Forderung nach einer eindeutigen Beschreibung der jeweiligen Weltanschauungs- und Lebensform, wodurch die nach Utsch für die Religionspsychologie wichtige Grenze zwischen Ontologie und Empirie hervorgehoben wird (vgl. Utsch, 1998a, S. 147). In diesem Sinne kann auch die Begrenzung bzw. Fokussierung auf die christliche Religion überwunden werden und psychologische Aspekte vieler Formen der Spiritualität (z.B. buddhistisch, hinduistisch, esoterisch, naturalistisch usw.) untersucht werden.

Utsch bezieht sich in seinen Ausführungen auch auf neuere entwicklungspsychologische Untersuchungen über den menschlichen Lebenslauf (Fowler, 1991; Kegan, 1986; Levinson, 1979). Diese weisen darauf hin, dass es innerhalb der menschlichen Entwicklung eine transzendente, spirituelle Dimension als speziellen Erfahrungsmodus gibt. Auch Frankl (1983) geht von einer charakteristischen Dimension der Geistigkeit in der Natur des Menschen aus und stellt fest, dass die Spiritualität des

Menschen zur Bildung der Religionsgemeinschaften geführt hat und nicht umgekehrt. Barth (1993, S. 14) bezeichnet Spiritualität als das weitere Konzept, das Bewusstheit und Reflektiertheit mit einschließt, während mit Religiösität eher Gefühle und rituelle Handlungen verbunden seien.

Nicht zuletzt unterstreicht Utsch im Zusammenhang mit der Einführung des Begriffs der Spiritualität seine Forderung nach einer interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen der Psychologie und Theologie (vgl. 3.1.3).

Weil der Spiritualitätsbegriff einer inhaltlichen Fundierung und Begründung bedarf, fördert er die Verbindung zwischen Psychologie und der Religion. Erst im Dialog können Zusammenhänge zwischen psychologischen Konsequenzen aus theologischen Aussagen hergestellt und theologische Konsequenzen aus psychologischen Erkenntnissen gewonnen werden. (Utsch, 1998a, S. 101)

4.2.3 Der Zusammenhang zwischen Religion, Religiösität und Spiritualität

Die unterschiedlichen Definitionen der Begriffe Religion, Religiösität und Spiritualität wurden bereits herausgearbeitet (vgl. 3. – 4.3.2). Die folgende Abbildung stellt diese drei Begriffe nun abschließend nebeneinander und kontrastiert sie nach Utsch (1998a) anhand der Definitionen, der Möglichkeiten ihrer Erforschung, einiger prägnanter Forschungsgegenstände und des zugehörigen Bewusstseinsraumes. Ziel dieser Vorgehensweise ist die Präzisierung und deutliche Abgrenzung der Begriffe, um das wissenschaftliche Arbeiten im Rahmen der Religionspsychologie durch Definitionsklarheit zu erleichtern bzw. zu ermöglichen.

Abb. 1: Differenzierung der Begriffe Religion, Religiösität, Spiritualität

	Religion	Religiösität	Spiritualität
Definition	Vorhandensein übermenschlicher Wirklichkeit	Bezugsform zur übermenschlichen Wirklichkeit	Teilnahme an übermenschlicher Wirklichkeit
Forschungsdisziplin	Kulturgeschichte	Sozialwissenschaften	phänomenologisch
Forschungsgegenstand	Riten/Symbole	Erleben/Verhalten	Weltanschauung
Bewußtseinsraum	kollektiv	personal	transpersonal
Religionsverständnis	funktional	substantiell	existentiell

Quelle: Utsch, 1998a, S. 95

4.2.4 Kritik zur Einführung des Begriffs Spiritualität

Utsch (1998a) spricht sich in seinen Ausführungen deutlich dafür aus, Spiritualität und nicht Religion als Forschungsgegenstand der Religionspsychologie zu betrachten und nennt dafür auch aus der Sicht des Verfassers dieser Arbeit plausible Gründe. Gleichzeitig räumt Utsch jedoch ein, dass Spiritualität zugleich als missverständlicher Streitbegriff wirken kann, weil er eine dezidiert anti-materialistische Konnotation hat. Aus der Sicht des Verfassers unterschätzt Utsch diesen Sachverhalt, zumal Utsch ansonsten von einer Inhaltsleere des Begriffs ausgeht. Der Verfasser begründet diese Einschätzung damit, dass für viele Wissenschaftler, die mit den Inhalten der Religionspsychologie nicht allzu vertraut sind, der Begriff der Spiritualität noch weniger fassbar ist und dadurch möglicherweise noch mehr Vorbehalte entstehen, als bei der Beschäftigung mit dem Forschungsgegenstand der Religion innerhalb der Psychologie sowieso schon vorhanden sind (siehe 1.). Der Begriff der Spiritualität hat nicht nur eine anti-materialistische Konnotation, sondern wird nicht selten auch in Verbindung mit Esoterik und Sektierertum gebracht.

Falls es zu einer weiter fortschreitenden Öffnung in der Gesellschaft und der Wissenschaft im Zusammenhang mit der spirituellen Dimension des Menschen kommen würde, dann wären möglicherweise auch die damit verbundenen Begrifflichkeiten anders besetzt und bewertet. Im Kontext der Unterstützung der Veränderung und Erweiterung gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Sichtweisen sind jedoch die Ansätze von Utsch, was die Einführung von neuen Begriffen, dezidierten Begriffsdefinitionen, die wissenschaftstheoretischen Überlegungen und die Forderung nach einer interdisziplinären Zusammenarbeit anbelangt, sicherlich hilfreich.

4.3 Transzendenz

Utsch (1998a) geht davon aus von der Notwendigkeit der Bezogenheit des Menschen aus, um seelische Gesundheit erhalten zu können. Diese Bezogenheit richtet sich auf ihn selbst, auf die Mitmenschen und auch auf die übermenschliche, kosmische Umgebung. Der sog. menschlichen Urdynamik entspricht die Rückbezüglichkeit (relegere) zu einem höheren, göttlichen Wesen (vgl. 5.4). Die innere Wahrnehmung des menschlichen Bezogenseins auf eine überweltliche, unendliche Wirklichkeit versteht Utsch unter Transzendenz.

Der Begriff „Transzendenz“ geht von der Vorstellung einer Grenze des Gegebenen und Verfügbaren aus. Eine Transzendenzenerfahrung lässt sich demnach als Grenzüberschreitung auffassen, die den Rahmen der alltäglichen Bewusstseins- und Erlebensgrenzen erweitert: „Hier können wir von einer Begegnung mit dem Überweltlichen sprechen, das sich aller gegenständlichen Erkenntnis entzieht und nur im Innesein eines inständlichen Bewußtseins des Wesens erfahren wird“ (Dürckheim, 1979, S. 346).

In Anlehnung an Utsch (1996; 1998a) sollen drei psychologische Bereiche der Transzendenz unterschieden werden: die Bewusstseinstranszendenz, die Selbsttranszendenz und die personale Transzendenz.

4.3.1 Bewusstseinstranszendenz

Das Forschungsgebiet der „Bewusstseinstranszendenz“ wurde von der von Husserl angeregten „phänomenologischen Psychologie“ entwickelt. Ausgangspunkt bildet die Tatsache, dass alle Dinge der Gegenstandswelt des Menschen durch die Wahrnehmung verzerrt sind. In Husserls phänomenologisch fundierten Psychologie ist der Begriff der „Wesensschau“ zentral, d.h. dass das Wesen der Objekte unabhängig von subjektiven Bewusstseinsverzerrungen mit Hilfe phänomenologischer Methoden betrachtet werden soll. Nach Utsch (1998a, S. 124) wurde der Anspruch einer auf der Bewusstseinstranszendenz aufgebauten Psychologie in der phänomenologischen Forschungsorientierung jedoch nur von wenigen Autoren vertreten.

4.3.2 Selbsttranszendenz

Nach Heidegger (1927, S. 52 ff) geht es bei Selbsttranszendenz um die psychologische Konsequenz des „In-der-Welt-Seins“. Heidegger versteht unter Transzendenz die Hinwendung und den Bezug des Subjekts zu seiner Umgebung und die Aufhebung der Spaltung zwischen der „Welt und der Seele“. Das Überwinden der Isolation des Selbstseins hin zum Dialog mit der Umwelt und den Mitmenschen wird in diesem Kontext als Grundfunktion des Menschen angesehen.

4.3.3 Personale Transzendenz

Wenn personale Transzendenz als eine mögliche Grenzüberschreitung zu einer wie auch immer vorgestellten transpersonalen Wirklichkeit aufgefaßt wird, impliziert dies 'eine Beziehung des Menschen zu einem Absoluten, Unbedingten, Transzendenten, das in der religiösen Sprache Gott genannt wird. Auf der anderen Seite ist Glaube aber eine psychische Funktion, verankert in den natürlichen Prozessen des Menschen'. (Utsch, 1998a, S. 126; Müller-Pozzi, 1975, S. 32)

Wenn ein subjektiver Aspekt Religiösität und ein objektiver Aspekt Religion unterschieden wird, wird die Transzendenz für die Religionspsychologie relevant, weil die psychischen Prozesse der Erfahrung wissenschaftlich untersucht werden können. Seit

der Herausgabe der Zeitschrift „Journal of Transpersonal Psychology“ Ende der 60er Jahr nimmt eine transpersonale Orientierung in der Psychologie Form an, wobei sie nach Utsch (1998a) eher angewandt-therapeutisch als grundlagenwissenschaftlich-systematisch in Erscheinung tritt. Als „philosophischer“ Vater dieser Strömung innerhalb der Psychologie wird Maslow angesehen, der mit der humanistischen Psychologie den Boden für spätere Entwicklungen vorbereitet hat.

4.3.4 Komparation der konstatierten Transzendenzbereiche

Abb. 2: Drei psychologische Bereiche der Transzendenz

Transzendenz des/der	Überwindung der Spaltung von	Hauptbegriff	Schule
Bewußtseins	Subjekt – Objekt	Wesensschau	Phänomenologie
Selbst	Seele – Welt	Intentionalität	Existenzontologie
Person	Person – Absolutes	Mystik	Diverse Traditionen

Quelle: Utsch, 1998a, S. 126

4.4 Glaube

Glaube ist nach Utsch die individuelle Antwort auf die Betroffenheit durch eine Wirklichkeit, die den Menschen „unbedingt“ angeht und dem Dasein eine persönliche Sinngebung gibt (Utsch, 1998a, S. 92).

4.5 Mystik

Nach Holm (1990) wurde die Erforschung der Mystik im 20. Jahrhundert recht intensiv betrieben. Schon William James, James H. Leuba und auch Hjalmar Sunden haben sich mit der Forschung im Bereich der Mystik beschäftigt.

In der Literatur wird der Begriff oftmals sehr weit gefasst oder auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten definiert. Grom (1991) definiert den Begriff als Beschreibung jeglichen Gottesverhältnisses, Holm (1990) versteht dagegen unter Mystik Erlebnisse, durch die jemand in einer für ihn ungewöhnlichen und besonders intensiven Weise neue, vor allem religiöse Erkenntnisse und Erfahrungen hat. „Oft ist dies eine Erkenntnis vom ‚wahren Wesen‘ der Welt, von Gottes Wesen, ein Aufgehen im All, in Gott oder in dem, was die jeweilige Tradition als höchstes oder innerstes Prinzip des Seins benennt“ (Holm, 1990, S. 57). Als Beispiel für die nähere Beschreibung von mystischen Erfahrungen stellt Holm ein Lied eines indischen Mystikers vor, in welchem die Göttin Kali verehrt wird (Ramakrishna, 1883 zit. nach Holm, 1990, S. 57):

O Kali, meine Mutter,
voll der Glückseligkeit,
du tanzest in wirbelnder Freude
und klatschst in die Hände.

Du ewiger erster Urgrund
Form der Leere dein Kleid
den Monde trägst du auf der Stirne
du bist die Kraft, die in allem rührt.

Du die Erde,
du das Wasser,
in Lebens Wurzeln.

In mir, in jedem Wesen
bist du zu Haus.
Gehüllt in Form
bist du doch
formlose Wirklichkeit.

4.6 Das Heilige/Numinose/Ultimate/Absolute/ganz Andere

Diese Begriffe sind religionswissenschaftliche Begriffe zur Beschreibung einer überweltlichen, transzendenten Macht. Der Schwerpunkt des Interesses wird dabei weg vom subjektiven Erleben hin zu möglichst objektivierenden Auslösern religiöser Erfahrung gelenkt.

Als Begründer dieser Forschungsrichtung bezeichnet Utsch (1998a) Rudolf Otto mit seinem 1917 erschienenen Werk „Das Heilige“. In diesem Werk schafft Otto das Kunstwort „Das Numinose“ (von lat. numen = Wink, göttlicher Wille, Walten der Gottheit). Das Numinose soll nach Otto (1917/1924, S. 6) „...das Heilige minus seines sittlichen Moments und ... minus seines rationalen Momentes überhaupt“ bezeichnen. In seiner Beschreibung der verschiedenen Erlebnisformen des Heiligen differenziert Otto die religiöse Scheu und das Nichtigkeitsgefühl mit seiner berühmt gewordenen Formel vom „mysterium tremendum et fascinans“, vom schauervollen und zugleich anziehenden Geheimnis (vgl. Utsch, 1998a & Otto, 1917/1924).

Für die Religionswissenschaft sowie für die Religionsphänomenologie bietet Ottos Ansatz wichtige Grundlagen. Die Gegenstandsbestimmung Ottos überschreitet nach Utsch jedoch den Kompetenzbereich der Religionspsychologie, weil keine psychologischen Aussagen über „Das Heilige“ gemacht werden können. Zudem kann Ottos Entwurf auch auf Grund der Vermischung der Wissenschafts- und Erklärungsebenen von Ontologie und Empirie nicht zur Gegenstandsbestimmung der Religionspsychologie dienen (vgl. Utsch, 1998a, S. 94), was jedoch an dieser Stelle nicht vertieft werden soll.

5. Anthropologische Voraussetzungen der Religionspsychologie

5.1 Die Dualität der psychospirituellen Einheit des Menschen

Utsch (1998a) geht von der psychospirituellen Einheit des Menschen aus, was eine Verbindung zwischen der seelischen und geistigen Dimension des Menschen impli-

ziert. In langer philosophischer und theologischer Tradition stehen sich Seele und Geist, psychischer und theologischer Bereich zwar gegenüber, aber nach Utsch ist es für das religionspsychologische Erkenntnisinteresse und zum besseren Verstehen des religiösen Erlebens und Handelns notwendig, dass das Zusammenwirken von personalem und transpersonalem Bewusstsein, das heißt (d.h.) von psychischen und spirituellen Kräften, beachtet wird.

„Jedes religionspsychologische Forschungsprojekt, das sich mit Transzendenzerfahrungen beschäftigt, hat zunächst die Grundsatzfrage einer einheitlichen Betrachtung des Gegensatzpaares von psychologischer und spiritueller Wirklichkeit zu lösen“ (Utsch, 1998a, S. 43).

Hood (1995) teilt diese Sichtweise und konstatiert, dass ein religiös gedeutetes Erlebnis einerseits Aspekte (emotional, kognitiv, voluntativ, biographisch) hat, die mit den Methoden psychologischer Wissenschaft erforscht werden können, andererseits eine religiöse Erfahrung nur in ihrer Gesamtheit von personaler und transpersonaler Aktivität ein stimmiges und persönlichkeitsveränderndes Muster ergibt.

Nach Utsch (1998a) ergibt sich für die Theoriebildung der Religionspsychologie die Unerlässlichkeit, diese psychospirituelle Einheit des Menschen zu berücksichtigen und Klarheit herzustellen, wie die polare Seele-Geist-Einheit betrachtet und untersucht werden kann. Es ist dabei notwendig, keinen Pol zu absolutieren: Wenn der spirituelle Aspekt zu dominant ist, besteht die Gefahr spekulativer Theoriebildung. Bei der Überbetonung des psychischen Pols besteht die Gefahr eine reduktionistischen Theoriebildung, weil durch den methodischen Ausschluss der Transzendenz, transpersonale Phänomene nur bedingt zur Geltung kommen.

5.2 Der anthropologische Rahmen psychologischer Theorien

Um die Aufspaltung der Religionspsychologie in einen empirischen und einen hermeneutischen Arbeitsstrang zu vermeiden, und um dem bipolaren Gegenstandsreich gerecht zu werden, fordert Utsch bei religionspsychologischen Untersuchungen

ein behutsames Vorgehen und eine bewusste Unterscheidung zwischen dem anthropologischen, dem weltanschaulich geprägten Modell und der psychologischen Theorie. Darüber hinaus ist nach Utsch (1998a) das ontologisch-anthropologische Modell zu reflektieren und offenzulegen. Die Einflussnahme auf die psychologische Theoriebildung ist kritisch zu berücksichtigen (ebd., S. 48). Der Wissenschaftler sollte zudem sein vorwissenschaftliches Weltverständnis reflektieren, seine wertbezogenen Prämissen bedenken und seine anthropologischen Voraussetzungen offenlegen.

In diesen Zusammenhängen bezieht sich Utsch auch auf Jüttemann (1992), der auf die Gefahr der „Systemimmanenz“ von Modellen und auf das „Inversionsprinzip“ aufmerksam macht (Jüttemann, 1992, S. 55 ff; 81 ff). Unter „Systemimmanenz“ versteht Jüttemann die „Fixierung eines inadäquaten Menschenbildes“ (Jüttemann, 1992, S. 66). Er verweist darauf, dass die Aufdeckung „verborgener“ anthropologischer Voraussetzungen schon frühzeitig notwendig ist. Unter „Inversionsprinzip“ versteht Jüttemann die Umkehrung des Verhältnisses von Gegenstand und Methode. Es kommt dort zum Tragen, wo bei der „indirekten Modellierungsstrategie“ auf spekulativ gewonnene Gegenstandsbeschreibungen verzichtet wird, dann aber durch die Methodenwahl „indirekt“ der „Gegenstand“ doch konstruiert wird (Jüttemann, 1983, S. 36).

Mit vorausgehender Gegenstandsbestimmung wird zwar das Inversionsprinzip vermieden, die Systemimmanenz jedoch gefördert. Ohne vorausgehende Gegenstandsbestimmung wird eine Systemimmanenz vermieden, aber das Inversionsprinzip gefördert.

Auf Grund der Unmöglichkeit, gleichzeitig das Inversionsprinzip und die Systemimmanenz zu vermeiden, schlägt Jüttemann (1992, S. 92) eine „Theorie des Subjekts“ vor. Er empfiehlt in diesem Zusammenhang, „eine perspektivische Analyse des Gesamtgegenstands jener subjektrelevanten Sachverhalte, die in (realen) Kultur- und Sprachsystemen alltagspsychologisch bereits identifiziert worden sind“ (ebd., S. 95). Jüttemann fordert die Erforschung subjektrelevanter Sachverhalte durch einen analytisch-induktiven oder psychologischen Perspektivismus, was zur Folge hätte, dass sich der Forscher der eingeschränkten Bedeutsamkeit seiner Untersuchungsergebnisse

bewusst ist. Damit ist der Forscher angehalten, seine standpunktabhängigen Befunde in den größeren Kontext der jeweiligen Forschungstradition zu stellen (ebd., S. 95 ff).

Wie bereits dargestellt, ist für den Gegenstandsbereich der Religionspsychologie eine präzise Differenzierung von Begrifflichkeiten, der anthropologischen Vorannahmen, der Einflussnahme auf die psychologische Theorie und dem Welt- und Menschenbild des Forschers von großer Bedeutung. In der Religionspsychologie erhöht sich die Brisanz der wissenschaftstheoretischen Probleme dadurch, dass die Intimität religiöser Erfahrungen durch geschlossene Gruppenbildungen bewusst geschützt wird und ein distanziert-objektiver, von „draußen“ kommender Forscher kaum Zugang zu den erwünschten Phänomenen bekommen dürfte (vgl. Greschat, 1994). Um in wirklichen Kontakt mit dem zu erforschenden Subjekt und seiner Religiösität zu kommen, müssen ein großes Einfühlungsvermögen, besser noch eigene religiöse Erfahrungen vorausgesetzt werden, um die erforderliche Nähe und Offenheit gegenüber dem sensiblen Untersuchungsobjekt zu erzielen (vgl. Utsch, 1998a).

5.3 Synopse anthropologischer Grundmerkmale

Thomae spricht sich auf Grund der „verwirrenden Vielfalt“ von Menschenbildern in der Psychologie eindeutig dagegen aus, die Anthropologie der Psychologie zu definieren oder zu charakterisieren (vgl. Thomae, 1991, S. 17). Er sieht folgende Möglichkeiten mit dieser Thematik umzugehen:

Entweder die unterschiedlichen Menschenbilder, die in den verschiedenen psychologischen Ansätzen implizit oder explizit vorhanden sind, zu charakterisieren oder die eigene anthropologische Konzeption darzustellen. Er plädiert jedoch für einen dritten Weg, nämlich „auf Ansätze zu einem anthropologischen Modell der gegenwärtigen Psychologie zu verweisen, die sich in unterschiedlichsten Richtungen des Faches zeigen und somit auf Übereinstimmungen in wichtigen Konzeptionen verweisen“ (Thomae, 1991, S. 17). Diese Vorgehensweise in der psychologischen Anthropologie ist dann nicht voraussetzend-induktiv, sondern rückblickend-deduktiv. Im Anschluss an eine Synopse anthropologischer Grundmerkmale könnte dann beispielsweise eine

wissenschaftliche Untersuchung hinsichtlich der Offenheit für Religiösität durchgeführt werden.

5.4 Bezogenheit als anthropologische Grunddynamik

In einer von Utsch (1996) durchgeführten Synopse von acht Entwürfen anthropologischer Grundmerkmale, konnte er fünf Merkmale kondensieren, die bei den unterschiedlichen Entwürfen der Wissenschaftler weitgehend übereinstimmen: Intentionalität, Perspektivität, Historizität, Reflexivität und Leiblichkeit. Ohne diese Ausführungen hier weiter differenzieren zu wollen, kann als einheitliches anthropologisches Funktionsprinzip dieser Merkmale „Bezogenheit“ genannt werden: „Bezogenheit zur Welt, hinsichtlich Bedeutung und Sinn, hinsichtlich der Zeit, auf sich selbst und auf den Leib“ (vgl. Utsch, 1998a, S. 67).

Auch das individualpsychologische Menschenbild beruht auf dem Grundgedanken der Bezogenheit, in dem von der Notwendigkeit der Beziehung zu sich selber, der mitmenschlichen und übermenschlichen, kosmischen Umgebung für die seelische Gesundheit ausgegangen wird (vgl. Adler, 1973).

Die Religiösität entspricht durch ihre Rückbezüglichkeit („re-legere“) zu einem höheren, göttlichen Wesen dem menschlichen Bedürfnis nach Bezogenheit. Utsch (1996, 1998a) beschreibt die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch in diesem Zusammenhang als „Getrenntsein in Bezogenheit“ (vgl. Utsch, 1998a, S. 67). Bezogenheit setzt jedoch zwei Pole voraus, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen (vgl. 5.1).

Aus dieser Verhältnisbestimmung lässt sich nach Utsch (1998a) für die Religionspsychologie ableiten, dass unter Wahrung wissenschaftstheoretischer Grenzen die psychologische und theologische Perspektive in einen Dialog treten sollten, um so der Polarität entsprechen zu können und um eine bessere Kenntnis über die spirituelle Dimension des Menschen erhalten zu können.

Die Theologie hat dabei nach Utsch (1998a) einen Vorsprung, was das Wissen über mystisches Erleben anbelangt, die Psychologie dagegen hat ein methodologisches Wissen, was auch der subjektorientierten Forschung angemessene Untersuchungsinstrumente zur Verfügung stellt.

5.5 Der biographische Ansatz von Thomae

Auf Grund religionswissenschaftlicher Untersuchungen muss heute zwischen „expliziter“ und „impliziter“ Religion (vgl. Utsch, 1998b; Waardenburg, 1986, S. 233 ff) unterschieden werden (vgl. 6.2.1). Nicht mehr die Kirchenzugehörigkeit oder die Zustimmung hinsichtlich dogmatischer Aussagen vermag etwas über den Grad persönlicher Religiösität auszusagen, sondern das zunehmend individuelle und damit subjektivistische Erleben und Verhalten. Um der Subjektivität der Religiösität, der individuellen Erfahrung von Transzendenz unabhängig von ihrer (unüberprüfaren) Wirklichkeit Raum zu geben, ist es nach Utsch (1998a) notwendig, eine persönlichkeitspsychologische Grundposition zu entwickeln.

Nach Utsch (1998a) eignet sich die kognitive Persönlichkeitstheorie von Thomae (1968, 1988) aus folgenden Gründen für eine psychologische Interpretation der Religiösität:

Thomaes Konzept der „Daseinsthematik“ bietet einen angemessenen, anthropologisch reflektierten und persönlichkeitspsychologisch fundierten Rahmen. Er berücksichtigt in angemessener Weise die ideografische und nomothetische Vorgehensweise. Zudem steht im Mittelpunkt der kognitiven Persönlichkeitstheorie Thomaes „das Individuum und seine Welt“. Wenn die „kognitive Repräsentation der Welt und Selbst“ (Thomae, 1988, S. 16 ff) der Gegenstand der Forschung ist, kommt dem einfühlenden Zugang zur Subjektivität eine zentrale Rolle zu. Nicht zuletzt wird die von Thomae entwickelte biographische Methode heute als eine qualitativ anspruchsvolle, zugleich aber kontrollierte und quantifizierbare Form der Erfahrungsgewinnung angesehen (vgl. Jüttemann & Thomae, 1987).

Die von Thomae entwickelte biographische Methode hat fünf Forderungen zu erfüllen:

- (1) Die Forderung nach Überschaubarkeit der Bedingungen der Berichterstattung setzt eine gute Explorationstechnik voraus.
- (2) Die Forderung nach Unvoreingenommenheit bedingt einen möglichst vorurteils- und theoriefreien Zugang zum Forschungsobjekt bzw. –subjekt.
- (3) Die Forderung nach Konkretheit der Aussagen zielt auf eine Vermeidung von allgemeinen Aussagen und fokussiert die exakte Beschreibung von Verhaltensweisen.
- (4) Durch die Forderung nach Vollständigkeit sollen die kulturellen, sozialen und familiären Einflußfaktoren mit berücksichtigt werden.
- (5) Die Forderung nach Prägnanz betrifft die Auswahl der Belege, wodurch das Verständnis der Person zur Ermöglichung ihres Daseins erhellt werden soll (Utsch, 1998a, S. 83).

Nach Thomae ist es im Forschungsprozess zudem zentral, dass der Forscher das richtige Mittelmaß von Nähe und Distanz zu den explorierten Fakten einnimmt. Nur die „sinnvolle Vereinigung von Intimität und Distanz zu den Fakten“ (Thomae, 1956, S. 436) wird dem polaren Spannungsgefüge zwischen dem einzigartigen subjektiven Erleben und dem Forschungsinteresse einer allgemeingültigen Theoriebildung gerecht.

In diesem Zusammenhang sei abschließend nochmals auf die Notwendigkeit der Klärung der anthropologischen Vorannahmen und auch der persönlichen Grundüberzeugungen des Forschers für eine gegenstandsangemessene Religionspsychologie hingewiesen (vgl. 5.2). Die ideale Voraussetzung eines Religionspsychologen sieht Reich (1992, S. 149) darin, „die Motivation, das religiöse Einfühlungsvermögen und theologische Wissen eines wirklich Gläubigen zusammen mit der skeptischen Grundhaltung eines Nicht-Gläubigen“ zu verbinden, was der Forderung Thomaes nach einer Berücksichtigung von Nähe und Distanz im Forschungsprozess nahe kommt.

6. Erkenntnistheoretische Zusammenhänge

Nach der einführenden Deskription des Forschungsbereiches der Religionspsychologie, der Annäherung an die Frage der Definition von Religion und der Klärung verschiedener Begrifflichkeiten wurden in dieser Arbeit die anthropologischen Voraussetzungen der Religionspsychologie ausführlich beleuchtet. Nicht selten wurde in der Erarbeitung des Themas deutlich, dass die psychologische Wirklichkeit mehr umfasst, als den naturwissenschaftlich messbaren Bereich. Viele psychischen Aspekte des Menschen, insbesondere wenn es um religiös-spirituelle Fragen geht, sind nicht quantifizierbar, rational begründbar, beeinflussbar oder vorhersagbar. Zudem hat die Beschäftigung mit Religion einen höchst subjektiven Aspekt, zumal die Individualisierung und Subjektivierung auch im religiösen Bereich durch gesellschaftliche Veränderungen offensichtlich immer weiter fortschreitet. Dennoch hat die Religionspsychologie wie jede Wissenschaft das Ziel, durch widerspruchsfreie und überprüfbare Aussagen ein wissenschaftlich abgesichertes, möglichst „wahres“, unverzerrtes Modell von einer sich ständig ändernden Wirklichkeit zu konstruieren (vgl. Utsch, 1998a).

6.1 Wissenschaftstheoretische Probleme

Als erkenntnistheoretische Hauptprobleme der Religionspsychologie sieht Utsch (1998a) die Beschäftigung mit metaphysischen Fragen bzw. die Möglichkeiten und Grenzen diese Fragen in die Forschung zu integrieren und damit zusammenhängend auch den Themenkomplex der Transzendenz der Forschung zugänglich zu machen. Auch die wechselseitige Abhängigkeit von Ontologie („Seinslehre“) und der Empirie („objektiv messbare Sachverhalte“), sowie das Auftauchen der „Wahrheitsfrage“ wird von Utsch (1998a, S. 115 ff) im erkenntnistheoretischen Zusammenhang problematisiert.

Der Beschäftigung mit *metaphysischen Fragen*, kann insofern offener begegnet werden, dass dem Forscher bewusst ist und bleibt, dass es wertfreie Erkenntnis ohne metaphysische Implikationen gar nicht gibt. Es ist notwendig, die impliziten

Erkenntnisgrundlagen zu reflektieren und von Methoden expliziter Erkenntnisgewinnung zu unterscheiden. Der Gefahr einer subjektiven Beeinflussung des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses kann am besten dadurch begegnet werden, dass man die metaphysischen Voraussetzungen des Forschungsprozesses, besonders den anthropologischen Standpunkt (vgl. 5.), d.h. die persönliche Meinung über die Natur des Menschen, offenlegt (vgl. Utsch, 1996).

Die Definition und Differenzierung des Begriffes der *Transzendenz* wurde in dieser Arbeit in 4.3 vorgestellt. Die Frage, ob und wie die Transzendenzdimension des Menschen in die religionspsychologische Forschung integriert werden soll bzw. kann, ist seit Beginn der Religionspsychologie bis heute umstritten. Neuere Definitionsversuche der Religion nehmen die dialektische Spannung zwischen funktionalem und substantiellen Religionsbegriff und den damit verbundenen Ein- und Ausschluss der Transzendenz zum Anlass, ein wissenschaftliches Modell in „Kombination von Innen- und Außenperspektive der Religion“ zu entwerfen (Pollack, 1995, S. 183; Utsch, 1998a, S. 132). Dennoch ist die Spannbreite zwischen Religionspsychologen, die vorziehen, die Dimension der Transzendenz auszuklammern und Forschern, die diese Dimension explizit mit einbeziehen, recht groß.

Für das Beschreiben und Verstehen der Transzendenzenerfahrung ist nach Utsch (1998a) eine subjektbezogene Forschungsmethodologie nötig, die imstande ist, die persönliche Erlebenswelt einschließlich der Möglichkeit spiritueller Erlebnisse zu beschreiben und zu erfassen. Psychologische Persönlichkeitstheorien, welche die menschliche Transzendenzbezogenheit mit einbeziehen, wurden von Stern, Lersch, Wellek, Vetter, Spranger, Allport, Jung, Frankl, R.May, Maslow und Wyss entwickelt.

Utsch (1996, 1998a) macht in seinen Publikationen mehrfach darauf aufmerksam, dass die gegenseitige Beeinflussung und wechselseitige Abhängigkeit von Ontologie und Empirie ein transparentes Vorgehen in der Religiositätsforschung erschwert. In diesen Zusammenhängen und auf Grund des komplexen Forschungsgegenstandes der Religionspsychologie und der Verwurzelung in Philosophie, Theologie und Psychologie schlägt Utsch (1996, 1998a) vor, dass eine möglichst klare Trennung der Kom-

petenzbereiche, der wissenschaftsspezifischen Vorgehensweisen und der theorie-stringenten Schlussfolgerungen vorgenommen wird.

Eine konstruktive Weiterentwicklung der Religionspsychologie kann erst durch die Klärung und Abgrenzung der Zuständigkeit von Ontologie und Empirie geschehen, weil „nur die Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit von Philosophie und Psychologie deren jeweilige Autonomie garantiert“ (Herzog, 1992, S. 102).

Nicht zuletzt wird in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen auch die „Wahrheitsfrage“ in der Religionspsychologie diskutiert. Ähnlich wie bei der Transzendenzthematik gibt es auch in dieser Frage sehr unterschiedliche wissenschaftliche Betrachtungsweisen bzw. Vorgehensweisen.

Einige Forscher, klammern die Wahrheitsfrage bzw. die menschliche Suche nach der Wahrheit aus und begrenzen sich auf das empirisch Erfassbare bzw. verzichten auf eine diesbezügliche Theoriebildung. Andere Forscher beschäftigen sich theoretisch mit der Thematik und bemühen sich um Möglichkeiten der weitgehenden Integration verschiedener religionspsychologischer Aspekte. Weil das religiöse Erleben ein umfassendes und ganzheitliches Geschehen ist, besteht das Ziel der entwickelten theoretischen Konzeptionen, möglichst viel Ganzheit abzubilden. Utsch (1998a) äußert sich in Bezug auf die sog. Wahrheitsfrage dahin gehend, dass er einerseits einräumt, dass das religionspsychologische Forschungsgebiet Gegenstandsbereiche berührt, die sich der empirischen Überprüfung entziehen. Er konstatiert jedoch, dass die hermeneutische Forschungstradition in der Psychologie die empirische Orientierung insofern ergänzen kann, dass sie die Feststellung „objektiver Wahrheit“ (Faktum an sich) um die Beschreibung der „subjektiven Wahrheit“ (Faktum für mich) ergänzen kann (Utsch, 1998a, S. 171). Zur Verdeutlichung der eruierten Thematik folgt eine tabellarische Darstellung:

Abb.3: Erkenntnistheoretische Zusammenhänge

	Das „Sein“	Wissenschaft	Subjekt
Wirklichkeitsbereich	„Ganze“ Wirklichkeit (inkl. Transzendenz)	Ein meßbarer Wirklichkeitsaspekt	Weltanschauung
Modell	Metaphysische Theorie	Wissenschaftliche Theorie	Subjektive Theorie
Methode	Ontologie	Empirie	Erfahrung
Wahrheit	Absolute Wahrheit: Wahrheit „für sich“	Objektive Wahrheit: Wahrheit „an sich“	Subjektive Wahrheit: Wahrheit „für mich“

Quelle: Utsch, 1998a, S. 118

6.2 Wissenschaftskonzeption für die Religionspsychologie

Nach Utsch(1998a, 1998b) hat eine dreigliedrige Wissenschaftskonzeption in der wissenschaftstheoretischen Diskussion wieder an Bedeutung gewonnen. Als *Vorläufer* der trialen Konzeption nennt Utsch die Gliederung von Heinrich Rickerts in die Natur, die Seele und die Sinndimension.

Abb. 4: Triale Wissenschaftskonzeption

	Natur	Kultur	Sinn
Anthropologie	Leib	Seele	Geist
Deutung	Wissenschaft	Kunst	Religion
Wissenschaft	Naturwissenschaft	Geisteswissen- schaft	Parawissenschaft
Methode	Empirismus	Hermeneutik	Meditation
Denken	logisch	historisch	ontologisch
Wissen	„objektiv“	„subjektiv“	„spirituell“
Erkenntnisform	explizite Erkenntnis		implizite Erkenntnis

Quelle: Utsch, 1998a, S. 152; 1998b, S. 119

Gemäß der dreigliedrigen Wissenschaftskonzeption kann man sich jedem Forschungsgegenstand prinzipiell auf drei Wegen nähern. Jeder Gegenstand oder jedes Ereignis, das in Erscheinung tritt, kann als ein natürliches, als ein kulturelles oder als ein sinnhaftes Phänomen betrachtet werden. Utsch (1998a) unterscheidet dabei die verschiedenen Zugangsweisen in verschiedenen Aspekten.

Entsprechend dem westlichen Denken wird die anthropologische Unterscheidung zwischen Leib, Seele und Geist getroffen, was von der Dreiteilung Wissenschaft, Kunst und Religion unterstützt wird. Die drei Bereiche der Welterkenntnis können naturwissenschaftlich, geisteswissenschaftlich und parawissenschaftlich sein. Während die Natur empirischen und die Kultur hermeneutischen Gesetzmäßigkeiten folgt, sind Einblicke in Sinnzusammenhänge mediativ erfahrbar.

Nach Utsch (1998b, S. 119 ff) lassen sich in der Religionspsychologie drei unterscheidbare Gegenstandsbereiche konstatieren: der objektive, der subjektive und der spirituelle Bereich. Im objektiven Bereich geht es um empirische Forschung, z.B. Messung von neuropsychologischen Parametern in der Meditationsforschung. Schwerpunktmäßig mit dem subjektiven Erleben hat sich in der hermeneutischen

Forschungstradition die Beschäftigung mit der Glaubensentwicklung herausgebildet (Fowler, 1991). Mit dem spirituellen Wissen als unmittelbarer, eigener Erfahrung (vgl. 4.3) hat sich der Bremer Arzt C. Albrecht (1976) auseinandergesetzt, in dem er Selbstversuche phänomenologisch beschrieb.

Utsch (1998b) hält zur wissenschaftlichen Untersuchung aller drei Gegenstandsbereiche eine sehr breite Wissenschaftskonzeption für notwendig. Mit einer so angelegten Herangehensweise wäre es möglich, die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft zu umgehen, da die spirituelle Dimension des Menschen integriert werden könnte.

6.2.1 Die Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Erkenntnis

Nach Utsch (1998b) soll auch die methodische Unterscheidung in explizite und implizite Erkenntnis dabei helfen, die traditionelle Forschungstradition für die spirituelle Dimension zu öffnen. Darüber hinaus hat jedoch die Unterscheidung in explizite und implizite Erkenntnis und Forschung auch andere fördernde Auswirkungen auf den Gegenstandsbereich der Religionspsychologie:

- (1) Durch die Unterscheidung kann die Komplexität des menschlichen Bewusstseins in angemessener Weise berücksichtigt werden.
- (2) Der wissenschaftliche Forschungsprozess wird transparenter, weil die weltanschaulichen Voraussetzungen des eigenen Forschungsansatzes reflektiert und offengelegt werden.
- (3) Die deutliche Unterscheidung und Kennzeichnung der beiden verschiedenen Wissensformen verhindert, dass sich ihre „inkompatiblen Forschungsmethoden“ vermischen (Utsch, 1998b, S. 122).
- (4) Die Religionspsychologie kann nur durch eine Ergänzung von impliziter und expliziter Erkenntnis zu einem umfassenden Gesamtverständnis der psychospirituellen Einheit gelangen.
- (5) Wissenschaftlich-psychologische Forschung ist auf die Klärung weltanschaulich bedingter Voraussetzungen angewiesen. Im Gegenzug ist die implizite Forschung auf die korrigierenden Einsichten empirischer Ergebnisse angewiesen, die weltan-

schaulich geprägte Hypothesen entweder bestätigen oder widerlegen (vgl. Utsch, 1998b).

7. Entstehungstheorien der Religiosität

Nach der Veranschaulichung des anthropologischen Horizontes der Religionspsychologie (vgl. 5.) und der wissenschaftstheoretischen Grundlagen (vgl. 6.) soll nun konkretisiert werden, warum ein Mensch religiös wird bzw. was der Ausgangspunkt der Religiosität und des religiösen Erlebens sein könnte. Zu dieser Thematik gibt es zum Teil sehr unterschiedliche Theorien, einige der Entstehungstheorien der Religiosität werden im Folgenden dargestellt.

7.1 Die Bekehrung

Die Bekehrung spielt v.a. in der amerikanischen Forschung und Literatur eine Rolle. Der Begriff ist nach Fraas (1990) theologisch qualifiziert und kann eine Brücke zwischen Glauben und empirisch aufweisbarer Religiosität bilden, da die Bekehrung nicht selten einen als psychisches Geschehen beobachtbaren Tatbestand beschreibt.

7.1.1 Begriffsdefinition

Unter Bekehrung versteht man die Abkehr des Menschen von sog. falschen Göttern und die Hinwendung zu Gott, aber auch die Zuwendung Gottes zum Menschen. Die Bekehrung ist nach dem lutherischen Verständnis kein einmaliger Akt und zeitlich nicht fixiert, sondern ein anhaltender Prozess zwischen Abwendung und Zuwendung. Es gibt jedoch auch offensichtliche und scheinbar unvermittelte, zeitlich bestimmbare Bekehrungen, die besonders gut beobachtbar sind. Diese Bekehrungen sind auf Grund der Beobachtbarkeit für die psychologische Forschung von besonderer Bedeutung und seit Entstehung der Religionspsychologie bevorzugt worden (vgl. Fraas, 1990). Im psychologischen Sinne ist Bekehrung nicht auf den religiösen Bereich beschränkt, sondern kann sich in allen Dimensionen der Wertorientierung des Men-

schen vollziehen. Fraas will aus diesem Grund die Bekehrung nicht als eigentliche religiöse Entstehungstheorie verstanden wissen, sondern eher als Theorie scheinbar plötzlicher psychischer Strukturveränderungen, während das eigentlich Religiöse dabei vorausgesetzt wird.

7.1.2 Motive der Bekehrung

Die plötzlichen psychischen Strukturveränderungen können nach Vergote (1970) unterschiedliche Motive haben:

- (1) Die Bekehrung kann eine typische Erscheinung des Jugendalters sein, wobei die Pubertätsphase, Infragestellung bestimmter Normen, allgemeine Verunsicherung und häufig auch Gruppenprozesse eine zentrale Rolle spielen.
- (2) Die schicksalhafte Erschütterung der Persönlichkeit auf Grund dramatischer Lebens- und Grenzerfahrungen kann die bisherige Wertorientierung in Frage stellen und zur Bekehrung führen.
- (3) Im Dienst der Lösung von Lebensproblemen kann sich Bekehrung als Ausweg für bestimmte Zwangslagen anbieten. Im Sinne der Tiefenpsychologie kann es sich dabei auch um Abwehrmechanismen handeln, da häufig lediglich zwei Verhaltenssysteme gegenseitig ausgetauscht werden (beispielsweise Eintritt ins Kloster aus enttäuschter Liebe).
- (4) Bekehrung kann als Ausdruck einer Erfahrung verstanden werden, die auf ein bestimmtes Erleben zurückgeht und das als Zeichen göttlicher Gegenwart verstanden wird (z.B. Liebeserlebnis, Naturerfahrung, biographische Erfahrungen).
- (5) Bekehrung kann auch als Endphase eines langsamen Wachstumsprozesses verstanden werden und ohne Dramatik bzw. Plötzlichkeit stattfinden. Hier kann dann im Gegensatz zu einer diskontinuierlichen Bekehrung von einer kontinuierlichen Bekehrung gesprochen werden.

7.1.3 Stadien der diskontinuierlichen Bekehrung

Das *erste Stadium* kann nach Fraas (1990) als Vorgeschichte der diskontinuierlichen Bekehrung bezeichnet werden und besteht aus der Destabilisierung der Persönlichkeit (Pubertät, Krisen, Katastrophen, gesellschaftliche Zusammenbrüche...).

In der *zweiten Phase* vollzieht sich ein Wechsel des Orientierungsrahmens, d.h. der Mensch sieht nicht unbedingt etwas Neues, sondern die alten Dinge in einem neuen Zusammenhang.

Fraas (1990, S. 40) nennt das *dritte Stadium* ein „den Entwicklungsschritten quergelegertes Element“. Dies aus dem Grund, weil es hier zum Widerstand kommt und ein sog. Schutzmechanismus eintritt, um die Erschütterung des Weltbildes zu verhindern und um die Persönlichkeit vor der Umstrukturierung und Neuorganisation zu bewahren. Es kann sich ein innerer Konflikt zwischen altem und neuem Orientierungssystem entwickeln, kognitive Bewältigungsmechanismen können zum Tragen kommen. In dieser Phase kann es auch zu Blockierungen kommen und Bekehrungen seltener auftreten.

Am Ende steht entweder der Neuaufbau der Lebensform und des psychischen Gleichgewichts oder es tritt eine Abwendung von den infrage stehenden Lebensbereichen ein. Auch wenn eine neue Lebensform aufgebaut wird, kann es dennoch zu Konflikten und Problemen kommen, v.a. dann, wenn sich das neue Konzept als nicht tragfähig erweist. Auch in dieser Phase sind kognitive Elemente, wie z.B. Deutung, Bewertung und Reflexion von Bedeutung (vgl. Fraas, 1990).

7.1.4 Grenzen der Forschung

Fraas (ebd.) äußert sich dahingehend, dass die Untersuchungen über die Bekehrung zwar v.a. für die amerikanische Forschung von Bedeutung sind, bzgl. der Erklärung zur Entstehung von Religiösität jedoch nur einen geringen Aufklärungswert haben. Es ist nicht möglich kontinuierliche Prozesse sichtbar zu machen, zudem bezieht sich das statistische Material und Fallbeschreibungen sehr stark auf Einzelfälle und spek-

takuläre Sonderfälle. Solche Untersuchungen bleiben aus seiner Sicht auf der Ebene oberflächlicher Deskription, das spezifisch Religiöse kommt auf diese Weise nicht zum Vorschein.

7.2 Die religiöse Anlage

Nach Fraas (1990) verweist die Vorstellung einer religiösen Anlage zunächst auf einen philosophischen Kontext, innerhalb dessen zwischen metaphysischen und psychologischen Elementen noch nicht konsequent unterschieden wird. Erst später gewinnt die Frage nach der Anlage auch eine psychologisch-biologische und eine erkenntnistheoretische Dimension.

7.2.1 Anlage im philosophischen Kontext

Auf der Basis der neuplatonischen Lehre von der Analogie des Seins, kann davon gesprochen werden, dass in allem Seienden der Zusammenhang mit dem Sein selbst, mit dem Seinsgrund, wesensmäßig angelegt ist. Auch in der dominikanischen Mystik ist die Rede von der natürlichen Gotteserkenntnis, vom Gewissen als der Stimme Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele. In dieser Vorstellungsweise ist die Bestimmung des Menschen zur Ebenbildlichkeit mit Gott substantiell angelegt, sie ist durch Gnade entfaltbar. Erst das radikale Sündenverständnis des reformatorischen Denkens macht eine „Neuschöpfung durch Gott“ (Fraas, 1990, S. 42) notwendig, wobei als Veränderung die Sichtweise entsteht, dass der rechtfertigende Glaube nicht vom Grund der Seele aufsteigt, sondern als Anruf von außen entsteht.

7.2.2 Anlage als psychologisch-biologische Funktion

Erst später wird der Anlagebegriff auf das genetische Material bezogen. Die Anlage selbst bezeichnet nun etwas Gegebenes, was nicht näher erklärt wird. Insbesondere in älteren katholischen religiösen Werken findet sich nach Fraas (1990) die Theorie von der Anlage, Entwicklung und Reifung der Religiösität noch unmittelbar in teils metaphysischem, teils biologischem Sinn. Zur Beschreibung ontologischer Befunde wer-

den vielfach Begriffe der biologischen Anlagetheorie benutzt. Die Argumentation der Anlagetheoretiker schwankt zwischen Aussagen über das Wesen des Menschen überhaupt und Äußerungen über ein biologisches Geschehen, welches bei besonderen Menschen, auf besondere Weise oder in spezifischen Lebensaltern im besonderen Maß zum Tragen kommt.

7.2.3 Anlage im psychoanalytischen Kontext

„C.G. Jung gilt als erster Psychologe des 20. Jahrhunderts, der die Religiösität zum zentralen Problem des menschlichen Lebens erhoben hat“ (Fraas, 1990, S. 44).

Für Jung gewinnt die Auseinandersetzung mit dem religiösen Standpunkt ab der Lebensmitte an Bedeutung. Er geht von einer in der Psyche des Menschen innewohnenden Zentrierungstendenz aus, die ihre Wurzel im kollektiven Unbewussten hat. In diesem Zusammenhang kann im übertragenen Sinne auch bei Jung davon gesprochen werden, dass er von einer religiösen Anlage im Menschen ausgeht. Nach Jung ist das Ich des Menschen bestrebt, sich zu einer Ganzheit zu entwickeln. Der Mensch wird zur Entwicklung durch das Aufsteigen der Archetypen aus dem kollektiven Unbewussten gedrängt, wobei nach Jung die Selbstregulierungstendenz der Seele der entscheidende Antrieb für diese Entwicklung ist (vgl. 3.2.2). Wenn das Individuum sein Zentrum in sich selbst findet, ist auch ein Übersteigen der individuellen Gegebenheiten möglich.

„Man hat mir Vergottung der Seele vorgeworfen. Nicht ich – Gott selbst hat sie vergottet! Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‘naturaliter religiosa’, d.h. eine religiöse Funktion besitzt“ (Jung, 1972, S. 27).

7.2.4 Erkenntnistheoretischer Ansatz

In der protestantischen Theologie hat der Begriff des religiösen Apriori im Anschluss an Kant und Schleiermacher Eingang gefunden. Kant bezeichnete damit die vor aller Erkenntnis eines Gegenstandes geltenden Erkenntnisbedingungen. Die Erkenntnisbe-

dingungen werden dabei als formale Strukturelemente *an* der Erfahrung verstanden und sind bereits *vor* der Wahrnehmung vorhanden. Der Begriff des religiösen Apriori verbindet diese erkenntnistheoretischen Überlegungen mit dem Versuch Schleiermachers, dem Religiösen einen eigenständigen Ort im Gefühl zu geben. Religiösität wird so zu einem besonderen psychischen Bereich, als dessen Organ das Gefühl gilt (Fraas, 1990, S. 46).

Der Begriff des religiösen Apriori wurde in der Nachfolge Pleiderers von Troeltsch geprägt und von Seeberg weiterentwickelt, indem der psychologisierende Aspekt des religiösen Apriori zurückgewiesen wurde. Anstelle des psychologischen Aspekts treten rationale Überlegungen, die die Vernunftsnotwendigkeit der Gottesidee und die vernunftmäßige Tendenz zu ihrer Bildung hervorheben. Troeltsch (1905) bezeichnet als religiösen Apriori „den rationalen, d.h. apriorisch-transzendentalen Gesetzesgehalt der Religion“ (Troeltsch, 1905, S. 27 zitiert nach Fraas, 1990). Seeberg begründet im Gegensatz zu Troeltschs Rationalismus das religiöse Apriori im Willen des Menschen (vgl. Fraas, 1990).

Fraas (ebd.) folgert aus der Entwicklungsgeschichte der Definition des religiösen Apriori, dass nach der Zurückweisung des psychologischen Aspektes der religiösen Anlage, der fundamentalanthropologische-formale Aspekt der Weltoffenheit des Menschen bleibt. Dieser Ansatz beinhaltet, dass der Mensch seine sog. Instinktverunsicherung dadurch kompensiert, dass er über sich hinaus greift und sich transzendiert, indem er Selbstbewusstsein entwickelt und sein Leben in die Hand nimmt. Das Grundlegendste im Verhältnis zu sich selbst und zum Leben, ist dabei die Beziehungsebene und damit die Beziehungsfähigkeit zu anderen. Dies ist der Ausgangspunkt dafür, dass nicht die Substanz, sondern die Beziehungsstruktur, nicht der Inhalt (die Wirklichkeit Gottes als innerpsychisches Moment), sondern das Bezogensein des Menschen auf das Umfeld seiner Existenz als Bestimmungselement aller Erfahrung entscheidend ist. Fraas (1990) lässt offen, ob eine solche Beziehungsstruktur als religiös bezeichnet werden kann oder nicht. Es wird lediglich der Raum beschrieben, in welchem Religiösität entsteht und nicht der Beweis Gottes angetreten.

Fraas (1990) weist jedoch auf die in diesem Kontext offenen Fragen hin, nämlich, wann und wo bzw. wodurch die religiöse Thematik im Leben eines Menschen aufbricht. Unter zunehmendem Einfluss soziologisch orientierter Fragestellungen sind die Anlagetheorien mehr und mehr durch Umwelttheorien ergänzt worden. Entwicklung wird zunehmend als Resultat einer Wechselwirkung zwischen struktureller Reifung, individuell-genetischen Anlagen, Lernangeboten der Umwelt und Art bzw. Intensität der individuellen Selbststeuerung, die an die Hirnfunktionen gekoppelt ist, verstanden.

7.3 Anlage und Umwelt

Nach Fraas (1990) ist der Anlagebegriff nur unter Berücksichtigung von Umweltfaktoren zu bestimmen. In einer religiös geprägten Umwelt liegt das religiöse Verhalten auf Grund einer inneren Anlage bzw. als Ausdruck selbstverständlicher religiöser Entwicklung scheinbar näher als in einer säkularen Umwelt. Es scheint auch, als ob in einer säkularen Welt die Anlage nicht so vorhanden ist, weil sich nach Fraas in einer säkularen Umwelt die überwiegende Mehrheit der Menschen sich nicht „von Innen her zu einer Gottesvorstellung gedrängt fühlt“ (Fraas, 1990, S. 48). Nach Fraas ist es empirisch belegbar, dass Kinder in einer säkularen Gesellschaft bis zum Schulalter aufzuwachsen vermögen, ohne den geringsten Ansatz einer Gottesvorstellung auszubilden und erst durch den Unterricht, also umweltbedingt, mit der Religion und der Gottesfrage konfrontiert werden.

7.3.1 Phänomenologischer Ansatz

Fraas (1990) bezeichnet das Werk von Otto (1917/1924) „Das Heilige“ als den Hintergrund der Anlage-/Umwelttheorien. Nach Otto gibt es ein a priori Eingestelltsein auf das Heilige und es gibt Vorbestimmtheiten zur Religion, die spontan zu instinktmäßigem Ahnen und Suchen, sowie zu sehndem Verlangen führen können. Otto führt dieses Verhalten teils auf Reize von außen und teils auf Druck von innen zurück (Otto, 1924, S. 140). Religion gilt Otto als Antwortverhalten auf die Erfahrung des „Numinosen“ (ebd. S. 148). Nach Otto haftet das Numinose dem Objekt an, welches

von Außen auf die Menschen wirkt. Es ist nicht erklärbar, sondern nur durch besondere Gefühlsreaktionen erfassbar, die es im Erlebenden auslöst.

Das Hauptproblem des phänomenologischen Ansatzes von Otto ist, dass die Anlage psychologisch nicht ableitbar ist und auf dem Boden subjektiver religiöser Gefühle keine Kriterien für echte und falsche Religiösität gegeben sind. Mit dem Verzicht auf integrative und kognitive Elemente fehlen Kriterien der Verbindlichkeit und Verallgemeinerbarkeit. Ottos Verdienst ist jedoch der Hinweis darauf, dass der Grund des Religiösen für den Verstand nicht fassbar, dem Gefühl aber erfahrbar ist. Nach seiner Auffassung ist Religiösität eine Antwort auf den Einbruch des Irrationalen in den Lebensprozess.

7.3.2 Psychoanalytischer Ansatz

Für einige Vertreter der Psychoanalyse gelten unbewusste Triebkonflikte als Ursprung der Religiösität, wobei das Numinose im psychischen Innenraum des Kindes angesiedelt wird (vgl. 3.3.1). Danach stößt das Kind im Rahmen der psychosexuellen Entwicklung auf seine eigene Triebdynamik, die es als bedrohlich, chaotisch und dämonisch erlebt. Dieses Erleben findet Niederschlag in Angstträumen, bestimmten Phobien und wird in Folge übertragen auf Märchen- und Phantasiegestalten. Aus dem Bedürfnis heraus die Angst zu bewältigen, wird der Versuch unternommen über sich hinaus zu greifen, d.h. das Religiöse und die Götter entstehen nach diesem Ansatz durch Projektionen aus der Binnenangst heraus. Die Religiösität wird in diesem Kontext als Produkt der Angst definiert (vgl. Fraas, 1990).

Freud gibt der Umwelterfahrung als dem Auslöser des Triebkonfliktes einen großen Stellenwert. Nach ihm es ist die Spannung zwischen Triebbedürfnissen und mangelnder Befriedigung durch die Umwelt bzw. die daraus resultierende Frustration, die eine religiöse Haltung hervorruft. Freud deutet die Religion als "einen Versuch, die Sinneswelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben" (Freud, 1961, S. 181).

Für Freud ist die Sinneswelt das Realitätsprinzip und die Wunschwelt das Lustprinzip, wobei die Nichtdurchsetzbarkeit des Lustprinzips, die Nichtdurchsetzbarkeit radikaler Bedürfnisbefriedigung zu kompensatorischen Leistungen führt, innerhalber die Religion als Illusion bzw. als universelle Zwangsneurose erscheint (vgl. Freud, 1966, S. 139; S. 444). In der Spannung zwischen Lust- und Realitätsprinzip wurzeln auch Schuldgefühle, in denen Freud ein allgemeinmenschliches Phänomen sieht. Aus diesem Schuldgefühl geht die Religion hervor und tritt als Bewahrerin und Befreierin von demselben auf. Nach Freud wird das Schuldgefühl durch die Religion gewissermaßen kultiviert (vgl. Freud, 1972, S. 482 ff).

Kritiker dieser psychoanalytischen Theorie räumen zwar ein, dass Wunschbefriedigung und Hoffnung auf jenseitige Belohnung Elemente des Religiösen sein können und dass Religiösität und Phantasieleistung miteinander in Verbindung stehen, sie teilen jedoch nicht die Ansicht, dass die Wurzel dieses menschlichen Verhaltens alleinig auf wahnhafte Gebilde und Neurosen zurückgeführt werden kann. An dieser Stelle sei auch, beispielhaft für sehr konträre Auffassungen innerhalb der psychoanalytischen Richtung, auf die Ausführungen über die Haltung C.G. Jungs zur Religion verwiesen (vgl. 3.3.2).

Fraas (1990) äußert seine Kritik an der o.g. psychoanalytischen Theorie wie folgt:

Wenn allerdings Religion zum Ersatz für die durch die Produktionsbedingungen unterdrückten Triebbedürfnisse werden soll, so steht zu dieser These die Erfahrung in Spannung, daß gerade das Industrieproletariat sich am stärksten von religiösen Lebensformen entfremdet hat. Andererseits hat sich die Erwartung nicht bestätigt, daß im real existierenden Sozialismus Religiösität als Umgang mit dem Irrationalen zwangsläufig aussterben werde. (Fraas, 1990, S. 57)

7.4 Kognitive Theorien

7.4.1 Einführung

Nach Fraas (1990) sind die kognitiven Theorien neben den psychoanalytischen Theorien die einflussreichsten im Zusammenhang mit der Erforschung der Entstehung der Religiösität.

In der klassischen Entwicklungspsychologie wird das Kausalitätsprinzip als Ursprung der Religiösität genannt. Bühler (1930, S. 342) schreibt, dass das Kind im Fragealter „zwingend“ zur Gottesvorstellung gelange. Dies wird weniger im Sinne einer angeborenen Gottesidee interpretiert, sondern auf das logische Denken bezogen, welches nach Bühler zwangsläufig zum Gottesbegriff führt. Heute wird davon ausgegangen, dass nur auf dem Hintergrund einer religiös bestimmten Umwelt das logische Denken auch zum Gottesbegriff führen kann, d.h. jedoch, dass der Gottesbegriff nicht angeboren ist, sondern von der Umwelt bestimmt wird.

Oerter (1984, S. 293) dagegen beschränkt sich eher auf den formalen Bereich von Religion. Er stellt fest, dass das Kind mit fünf bis sechs Jahren eine kognitive Aktivität entfaltet, innerhalb derer es auch ohne religiöse Beeinflussung nach dem Woher und Wohin des Lebens fragt. Diese Frage nach dem Sinn des Lebens ist nach Oerter (ebd.) jedoch lediglich ein Hinweis auf eine religiöse Thematik des Lebens, die anscheinend der Struktur des Menschseins entspricht. Oerter (ebd.) schlägt mit seiner Haltung die Brücke zu den kognitiven Theorien.

7.4.2 Strukturalistische Interaktionstheorie

J. Piagets kognitive Theorie verbindet den Gedanken biopsychischer Reifeprozesse, die genetisch gesteuert sind, mit der Auffassung, dass die Außenwelt für die Entwicklung konstitutiv ist. Die Überwindung der Gegensätze gelingt ihm durch den Strukturgedanken, d.h. durch die Annahme, dass sich psychische Strukturen auf Grund einer Wechselbeziehung von organismischen und umweltbedingten Gegebenheiten organisieren. So kommt es in einem Prozess geistiger Aktivität zu einem Zu-

sammenspiel zwischen der psychisch zerebralen Organisation des Menschen einerseits und der Struktur der Welt des Kindes andererseits (vgl. Fraas, 1990). Die zunehmende Reife der Hirnfunktionen und der zunehmende Umfang der Lebenserfahrung führen zu jeweils neuem Ungleichgewicht und erfordern vom Organismus eine Anpassungsleistung, die im Rahmen von Prozessen der Assimilation (Anpassung der Umweltgegebenheiten) und Akkomodation (Veränderung der Denkstrukturen) umgesetzt wird.

Nach Piaget durchläuft der Mensch in seiner Entwicklung fünf Phasen:

Die Phase der sensumotorischen Intelligenz, des symbolisch-vorbegrifflichen Denkens, des anschaulichen Denkens, des logisch-konkreten Denkens und die Phase des logisch-abstrakten Denkens. Die Phasen bilden hinsichtlich der Lösungsweisen von kognitiven Problemen eine Ordnungsfolge, die unvermeidbar und unumkehrbar ist. Durch die Umgebung, kulturelle Einflüsse und Lernfaktoren kann die Entwicklung jedoch beschleunigt oder gehemmt werden.

Kritisiert wird an diesem Ansatz, dass Piaget zwar ein allgemeines Entwicklungsgesetz entdeckt hat, dass er aber Unterschiede im Hinblick auf die Freiheiten und interindividuellen Unterschieden des Menschen nicht berücksichtigt bzw. integriert hat. In der Konsequenz dieses Ansatzes löst sich das Ich nämlich in innere Strukturen auf, denen äußere Strukturen entsprechen. Das Modell wird v.a. in persönlichen Fragen als ergänzungsbedürftig betrachtet, so z.B. in Fragen der Motivation, Empathie, in soziokulturellen Zusammenhängen und nicht zuletzt auch was den religiösen Aspekt des Menschen anbelangt (vgl. Fraas, 1990).

7.4.3 Erweiterung der strukturalistischen Interaktionstheorie

J. Fowler (1991) versucht in einer vermittelnden Weise psychosoziale Ansätze (E.H. Erikson, D. Levinson) und auch Jungs Überlegungen zum Individuationsprozess mit kognitiven Theorien (J. Piaget, L. Kohlberg) zu verbinden. Er stellt verschiedene Stadien von Stilen der Glaubensbefindlichkeit dar und unterscheidet dabei sieben Stufen:

- (1) Den *undifferenzierten Glauben* als vorsprachliche Stimmung von Vertrauen, wobei der Begriff der Stimmung im Gegensatz zu dem des Bewußtseins eine wichtige Differenzierung darstellt.
- (2) Den *intuitiv-projektiven Glauben* der frühen Kindheit im Zusammenhang mit dem Spracherwerb und der Entstehung der Vorstellungsvermögens, der sich stark an Phantasiegestalten orientiert. In Ermangelung kognitiver Operationen ist das Kind empfänglich für Gesten, Rituale, Symbole und nimmt teil an der Glaubensüberzeugung der Erwachsenen.
- (3) Der *mythisch-wortgetreue Glaube* (Literalismus) in Kindheit und früher Jugend stellt den eigenen frühkindlichen Glauben anhand der Lehren der Bezugsperson infrage. Damit wird die bisherige Egozentrik überwunden; die Kinder beginnen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, Perspektiven und Wechselbeziehungen zu erkennen.
- (4) Der *synthetisch-konventionelle Glaube* in der Jugendzeit bildet den Versuch der Zusammenschau von Überzeugung und Wertung. 'Ich sehe, wie du mich siehst; ich sehe das Ich, von dem ich glaube, daß du es siehst.' Damit beginnt der 'Kampf um die Synthese einer Identität'. Das Nachdenken über die eigene Geschichte wird möglich. Diesem folgt
- (5) der *individualisierend-reflektive Glaube* des frühen Erwachsenenalters, der eine kritische Aufarbeitung der eigenen Überzeugung versucht und sich selbst mit anderen zusammen als Teil eines sozialen Systems versteht.
- (6) Der *verbindende Glaube* des mittleren Lebensalters, der Polaritäten zu umklammern vermag und das Bedürfnis nach verschiedenen Interpretationen von Wirklichkeit (Symbol und Geschichte, Metapher und Mythos) eröffnet und schließlich
- (7) der *allumfassende Glaube*, der den Menschen über Paradoxien hinaus in der Einheit mit der Macht des Seins verwurzelt sieht, wobei entweder eine deutliche Entscheidung für die Mystik vorliegt, oder aber Synkretismus und Relativismus als fragwürdige Entwicklungsziele in Erscheinung treten. (Fraas, 1990, S. 68 f)

Fraas führt als Einschränkung an, dass Fowlers Grundbegriff „faith“ als Lebensglaube mehr auf Weltanschauung als auf spezifische Religiösität hin angelegt ist. Nach Oser & Bucher (1998) hat Fowler jedoch den Glauben abgegrenzt von konfessionellen Glaubensinhalten und für seine Theorie überkonfessionelle Geltung beansprucht.

Nach Oser & Bucher (ebd.) spiegelt sich darin die Pluralisierung der sozioreligiösen Kontexte wieder. Fowler hat die Notwendigkeit einer integrativen, der Persönlichkeit als ganzer gerecht werdenden, Darstellung der religiösen Entwicklung als Aufgabe beschrieben.

7.5 Religiösität durch Nachahmung

Der Strukturgedanke ist auch hier noch enthalten, es interessieren jedoch mehr die auslösenden sozialen Momente. Fraas (1990) erwähnt, dass für die Erklärung der Entstehung der Religiösität die Nachahmungstheorie nur bedingt hilfreich ist, weil nur das nachahmende Verhalten geschildert werden kann, die Inhalte der Nachahmung jedoch der Zufälligkeit unterliegen.

R. Oerter (1982) hat darauf verwiesen, dass die Lebenshaltung des Kindes in der frühen Phase in der Teilnahme am Erwachsenenleben besteht: Es hat Anteil an den Lebensäußerungen und der sich darin darstellenden Weltanschauung seiner Bezugsgruppe. „Religiöse Bräuche, Gewohnheiten (Beten, Weihwassernehmen, Kreuzzeichen machen) werden als erstes nachgeahmt oder anezogen. Zur Verhaltenskomponente tritt bald die affektive hinzu“ (Oerter, 1982, S. 290). In der wissenschaftlichen Diskussion bleibt offen, ob das Kind nun, indem es das Verhalten der Bezugspersonen zunächst nachahmt, Zugang zu seinem eigenen Glauben findet oder ob das Kind sich lediglich z.B. zur Steigerung seines Selbstwertgefühls aus Liebe oder Angst mit den Bezugspersonen identifiziert (psychoanalytischer Kontext) und deren Motivation in seine eigene psychische Struktur hinein nimmt. Einen eigenen Erklärungsansatz für die Entstehung von Religiösität hat die Theorie des Modelllernens nicht entwickelt.

8. Forschungsmethoden

Experimentelle und korrelationsstatistische Studien der Religionspsychologie fußen auf der Annahme eines objektivierbaren Charakters der Religiösität. Einige Aspekte religiösen Verhaltens sind zwar objektiv messbar, wie z.B. die Kirchenzugehörigkeit

oder die Häufigkeit eines Kirchenbesuches, es kann jedoch angesichts zunehmender gesellschaftlicher Veränderungen bezweifelt werden, ob formale Kriterien einer Gruppenzugehörigkeit noch eine Aussagekraft über die Religiösität eines Menschen haben.

In den 70er Jahren hat es eine Arbeitsphase der Religionspsychologie gegeben, in der zahlreiche Fragebogenstudien durchgeführt wurden. Es „begann eine überaus fruchtbare, empiriebegeisterte, aber auch etwas theoriescheue Erarbeitung von Definitionen und Meßverfahren zum Studium von Religion und Religiösität“ (Grom, 1992, S. 374).

Selbst einige Jahre nach der Hochphase der Fragebogenstudien räumt Schmitz (1992) zwar ein, dass in der Religionspsychologie alle auch in den anderen sozialwissenschaftlichen Forschungsbereichen üblichen Datenerhebungsverfahren eingesetzt werden können, beschreibt jedoch die messenden Verfahren, die den Versuchspersonen in Fragebogenform schriftlich vorgelegt werden, als eindeutig dominant. Spilka (1985, S. 51) beschreibt die Bedeutung der Fragebögen in der religionspsychologischen Forschung wie folgt: „Gegenwärtig wissen wir nicht, inwieweit Messungen, die nicht auf Fragebögen gestützt sind, nützlich sein können“.

Kritiker der quantitativen Messmethoden im Rahmen der Religionspsychologie wiesen darauf hin, dass nicht die Verfeinerung der Messinstrumente im Vordergrund stehen sollte, sondern die Untersuchung des Religiös-Seins und Studien über die Entwicklung der Religiösität, was die Frage nach der intrinsischen Erkenntnis mehr in den Mittelpunkt rückte (vgl. 6.2.1). Andere Kritiker wiesen darauf hin, dass der quantitative Ansatz trotz nützlicher Ergebnisse, „beschränkt hinsichtlich seiner Anwendbarkeit und hilflos gegenüber fundamentalen Fragen der Religionspsychologie“ sei (McFarland, 1984, S. 322). Nach Wulff (1991, S. 248 ff) sind korrelationsstatistische Untersuchungen durch den „Ausschluß der Subjektivität“ gekennzeichnet. Auch sei an dieser Stelle auf Jüttemann (1992) verwiesen, der im Zusammenhang mit der Wahl der Methode und der Gegenstandsbeschreibung auf die Gefahr des Inversionsprinzips und der Systemimmanenz aufmerksam gemacht hat (vgl. 5.2).

Nach Wulff (1985, S. 47 ff) haben sich in der Geschichte der religionspsychologischen Forschung alle in der Psychologie gängigen Forschungsmethoden etablieren können, allerdings in unterschiedlicher Häufigkeit der Anwendung: z.B. Selbstbeobachtung, experimentelle Introspektion, biographische Untersuchungen, Fragebögen, projektive Techniken, teilnehmende Beobachtung, Experiment und psychopathologische Untersuchungen.

Utsch (1998a) teilt zwar die Einschätzung, dass methodologisch eine Vielzahl von Messinstrumenten zur Verfügung stehen, um religiöse Phänomene zu erfassen, weist aber darauf hin, dass Messinstrumente keine strukturbildende Theorie ersetzen können. Nach Utsch (ebd.) gibt es nach wie vor einen Mangel an theoriegeleiteter Grundlagenforschung, was eine theoriebezogene Ableitung der aufgestellten Hypothesen verhindert und zu oberflächlicher Operationalisierung von Konstrukten führt. Die Relevanz der religionspsychologischen Forschung wird nach Utsch (ebd.) durch die fehlende Auseinandersetzung hinsichtlich einer theoretischen Fundierung und durch diffuse, oftmals widersprüchliche Beantwortung von mehreren Grundsatzfragen eingeschränkt.

Utsch (1998a) fordert die Herstellung eines wissenschaftlichen Gesamtzusammenhangs durch ein mit Bedacht zu Grunde gelegtes Integrationsmodell, die Auswahl einer angemessenen psychologischen Rahmentheorie und die Formulierung eines eingegrenzten Forschungszieles. In seinen Publikationen verweist Utsch (1996, 1998a) mehrfach auf die biographische Methode von Thomae (vgl. 5.5), die er für die religionspsychologische Forschung als sehr nützlich bezeichnet, weil u.a. „trotz der typischen Begleiterscheinungen von Veränderungen auch in Krisensituationen und bei starker emotionaler Anteilnahme subjektnahe Forschung stattfinden kann“ (Utsch, 1996, S. 162).

9. Subjektivität als Herausforderung der Religionspsychologie

Seit Schleiermacher wird die Religion als ein Produkt der Subjektivität angesehen. Auch Grom (1992, S. 367) hat beispielsweise die Religiösität als individuelle Form der Religion bezeichnet. Utsch (1996) konstatiert, dass Religion trotz aller modernen Privatisierung einen scheinbar tabuisierten Bereich darstellt, weil es wenig Möglichkeiten gibt bzw. wahrgenommen werden, um über religiöse Fragen zu sprechen und sich mit anderen auszutauschen. Religion scheint „ihrer modernen Privatisierung zum Trotz nicht einmal mehr Privatsache zu sein: über Religion spricht man nicht; wo es im privaten Kreis gleichwohl geschieht, entsteht nicht selten eine Atmosphäre der Peinlichkeit“ (Wagner, 1986, S. 12). Nach Utsch (1996) könnte die Tabuisierung des spirituellen Erlebens, das maßgeblich durch die Subjektivität gestaltet wird, durch die Esoterikwelle, die New-Age-Bewegung, durch die Transpersonale Psychologie und durch die Renaissance der Religionspsychologie ein Ende finden.

Weil Religiösität eine an die Subjektivität geknüpfte Ganzheitserfahrung ist, hat nach Utsch (1996) Allports Forschung mit seiner Betonung der Einzigartigkeit der Person den Weg zur modernen Religionspsychologie geebnet. Aus Utschs Sicht lässt sich nur durch psychologische Zugänge zum subjektiven Erleben die Religiösität umfassend psychologisch erhellen. Dafür ist es einerseits notwendig, die Transzendenz (vgl. 4.3) als Subjekterfahrung zu akzeptieren und zu integrieren, und andererseits die religionspsychologische Forschung auf das psychologische Beschreiben und Erfassen der Subjektivität zu fokussieren. Ohne diese Ausrichtung kann religionspsychologische Forschung nach Utsch (1996) nur reduktionistisch betrieben werden, der Inhalt der Religiösität würde vernachlässigt werden.

Zum Beschreiben und Erfassen der Subjektivität verweist Utsch auf die speziellen methodischen Vorgehensweisen der qualitativen Forschung, ohne die aus seiner Sicht die religionspsychologische Forschung nicht auskommen kann. Die qualitative Forschung kann die Defizite der objektiven Verfahren, wie z.B. mangelnde adäquate Konzeptualisierung und Gegenstandsorientierung ausgleichen und der individuellen Vielfalt religiöser Erfahrung einen angemessenen Forschungsrahmen bieten.

10. Die Historizität des Seelischen

Nicht nur die Subjektivität des religiösen Erlebens, sondern auch die Historizität des Erlebens und Empfindens ist nach der Auffassung des Verfassers dieser Arbeit für die Religionspsychologie von Bedeutung. Bezugspunkt sind dabei Ansätze der Historischen Psychologie, in deren Rahmen die Forderung nach Berücksichtigung der historischen Zeit bei der menschlichen Psychogenese aufgestellt wird. Die historische Psychologie geht davon aus, dass das Menschlich-Psychische in hohem Maße nicht nur kulturell geprägt ist, sondern sogar kulturell produziert wird (vgl. Jüttemann in Asanger, 1999). Das heißt, dass von dieser Annahme ausgehend, wesentliche Ausprägungsformen des Seelischen nicht angeboren, sondern kulturvermittelt sind.

Jüttemann (1986) schlägt als Arbeitsweise im Rahmen der historischen Psychologie vor, nicht nur die Binnenverhältnisse in einem bestimmten Veränderungsbereich zu berücksichtigen, sondern auch die Verflechtungen und Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Veränderungsbereichen zu untersuchen. Er hat dazu ein Zwei-Ebenen-Modell entwickelt, das auf der einen Ebene „aktuelles Leben in seiner Veränderlichkeit“ berücksichtigt und auf der anderen Ebene „allgemeine Funktionen und individuelle Persönlichkeitsstrukturen in ihrer relativen Beständigkeit“ (Jüttemann, 1983, S. 9) einbezieht. Die Historische Psychologie hat sich damit vom Unveränderlichkeitspostulat der menschlichen Psyche, wie es in der experimentellen Psychologie nach wie vor anzutreffen ist, deutlich distanziert und gesteht der menschlichen Psyche und psychischen Strukturen, strukturelle Differenzierung, Veränderung und Aufbauprozesse zu.

Die Fragestellung dieser Arbeit, warum westlich sozialisierte Menschen eine buddhistische Identität entwickeln, impliziert die notwendige Berücksichtigung des Menschen als Subjekt und die Einbeziehung der kulturellen Dimension im Zusammenhang mit der individuellen Orientierung und Entwicklung. Besonderes Interesse hat dabei auch die Fragestellung, warum sich Menschen von der heimatlichen Kultur zumindest partiell abwenden, sich mit zunächst fremden religiös-kulturellen Inhalten beschäftigen und sich in Folge damit identifizieren, was wiederum gegebenenfalls (ggf.) nicht unerhebliche Auswirkungen auf das individuelle Leben vermuten lässt.

11. Individuum, Gesellschaft und transformatorische Prozesse

In den letzten Jahrzehnten kam es weltweit in vielen gesellschaftlichen Bereichen zu besonders starken Veränderungen, was in Europa zunächst im Zusammenbruch des politischen Systems im Osten des Kontinents einen Höhepunkt fand. Es finden jedoch auch, auf europäische Verhältnisse bezogen, „schleichende“ Veränderungen statt, die erst nach und nach sichtbar werden und gesellschaftliche, aber auch persönliche Konsequenzen nach sich ziehen. So fühlen sich z.B. offensichtlich immer weniger Menschen von institutioneller Seite angemessen vertreten und entwickeln individuelle Wege und Lösungen. In diesen Zusammenhängen sei hier erwähnt, dass die Kirchen, Gewerkschaften, politischen Parteien und auch andere Institutionen in den letzten Jahren bzw. Jahrzehnten zunehmend Mitglieder und damit auch gesellschaftlichen Einfluss verloren haben. Mit diesen Entwicklungen einher gehend können auch deutliche Werteveränderungen vermutet werden, was z.B. in besonderem Maße durch den Zusammenhang der zahlreichen Kirchenaustritte bei gleichzeitiger Expansion von anderen Glaubensrichtungen und Glaubenssystemen in Deutschland, aber auch in der gesamten westlichen Welt, deutlich zu werden scheint (vgl. 4.2.2; Utsch, 1998a).

Arnold J. Toynbee hat sich in mehreren seiner Werke schon in den 50er und 60er Jahren damit beschäftigt, wie kulturelle und gesellschaftliche Veränderungen zu Stande kommen, und dies historisch, im Kontext von religiösen Entwicklungen und Strömungen, differenziert.

Toynbee (1961) geht davon aus, dass soziale und kulturelle Veränderungsprozesse nicht von einer Mehrheit hervorgerufen werden, sondern zunächst von einer schöpferischen Minderheit initiiert werden. „Die Tatsache, daß das Wachstum der Kulturen das Werk schöpferischer Individuen oder schöpferischer Minderheiten ist, hat zur Folge, daß die unschöpferische Mehrheit zurückbleibt, wenn die Pioniere nicht Mittel ersinnen, diesen tragen Troß auf ihrem heftigen Vorstoß mit sich zu reißen“ (Toynbee, 1961, S. 213). Toynbee bezieht sich im Zusammenhang mit seiner Einschätzung auch auf Bergson (1933) wie folgt:

Wir glauben nicht an das Unbewußte in der Geschichte: die großen unterirdischen Geistesströmungen, von denen man soviel gesprochen hat, rühren daher, daß große Menschenmassen von einem oder mehreren Menschen mitgerissen worden sind.... Vergebens würde man übrigens einwenden, gesellschaftlicher Fortschritt entstehe nach und nach von selbst, kraft des Seelenzustandes der Gesellschaft in einer gewissen Epoche ihrer Geschichte. Vielmehr ist es ein Sprung vorwärts, der nur getan wird, wenn die Gesellschaft sich entschlossen hat, ein Experiment zu wagen; dazu ist es nötig, daß sie sich hat überzeugen oder wenigstens erschüttern lassen; und den Anstoß hat immer jemand gegeben. (Bergson, 1933 zitiert nach Toynbee, 1961, S. 210)

In seinem Werk „Der Gang der Weltgeschichte“ (1961) setzt sich Toynbee auch damit auseinander, welchen Weg die von ihm hervorgehobenen schöpferischen Einzelpersonen gehen. Er spricht dabei von Rückzug und Wiederkehr dieser Menschen, wenn sie den „mystischen Pfad, der ihre höchste geistige Richtschnur ist, einschlagen“ (ebd., S. 215). Er spricht von einer Doppelbewegung im Verhalten, indem diese Persönlichkeiten sich zunächst zurückziehen, um Kräfte zur Verwirklichung zu bringen, die nicht zur Geltung hätten kommen können, wenn sie sich nicht eine Zeitlang ihren sozialen Verbindungen und Verbindlichkeiten entzogen hätten. Erst nach diesem Reifeprozess kehrt nach Toynbee die Person wieder in das soziale Milieu zurück, aus dem sie gekommen war. Als Beispiele für solche Einzelmenschen nennt Toynbee (1961) aus dem religiösen Kontext den heiligen Benedikt, den heiligen Paulus, Mohammed und Siddharta Gautama Buddha.

Auf Grund des Untersuchungsgegenstandes dieser Arbeit wird hier nur auf Gautama Buddha eingegangen, der vor ca. 2500 – 2600 Jahren in Indien geboren wurde. Er wurde in einer aristokratischen Familie zu einer Zeit geboren, als die aristokratische Ordnung von neuen Kräften herausgefordert worden war. Buddhas Erwiderung war dieser Welt zu entsagen, die für Aristokraten seiner Herkunft ungastlich geworden war. Gautama Buddha suchte jahrelang nach Selbsterkenntnis und Erleuchtung (vgl. Toynbee, 1961, S. 225), indem er das Ausmaß seiner Askese immer mehr steigerte. Erst zu dem Zeitpunkt, als er das Fasten abbrach und er damit den ersten Schritt zu

seiner Wiederkehr in die Welt getan hatte, brach das Licht in ihm auf (ebd.). Er verbrachte dann den Rest seines Lebens damit, andere Menschen zu lehren.

Toynbee hat sich in seinen Werken immer wieder mit der von ihm auch für Europäer konstatierten Anziehungskraft asiatischer Religionen auseinandergesetzt. Hauptsächlich führt er dabei die Anziehungskraft auf die Geistigkeit der asiatischen Religionen zurück, was nach Toynbee (1971) für manche Europäer, die sich „vom zunehmenden Materialismus abgestoßen fühlen“ (ebd., S. 40) z.B. zur Hinwendung zum Buddhismus geführt hat. Auch die starke Betonung eines Denkens, das nicht primär auf die praktischen Zwecke des Lebens ausgerichtet ist, sondern metaphysische Bestrebungen und Inhalte in den Vordergrund hebt, könnte für Europäer vor allem angesichts der Ausweitung der „beherrschenden und gebieterischen Technik“ (ebd., S. 42) sehr anziehend sein. „Viele Europäer, selbst solche, die das ärgert, was sie für die traditionelle soziale Lethargie des Orients halten, werden von der asiatischen Kultur angezogen“ (Toynbee, 1971, S. 42).

12. Einführung in den Buddhismus

Zur Vorbereitung des praktischen Teils dieser Arbeit, vor allem im Hinblick auf die spezifisch buddhistischen Inhalte und Begrifflichkeiten, soll im Folgenden ein Überblick über die wichtigsten Grundlagen des Buddhismus gegeben werden. Richtungsgebend ist dabei ein Text von Gonsar Tulku Rinpoche, der Direktor des Institutes für Höhere tibetische Studien in Le Mont-Pelerin/Schweiz ist (vgl. Tulku, 2001).

12.1 Verbreitung des Buddhismus

Der Gründer des Buddhismus war Siddharta Gautama Buddha, der ca. 550 v. Chr. in Indien geboren wurde (vgl. 10.). Der Buddhismus verbreitete sich zunächst in Indien und später auch, mit verschiedenen kulturell bedingten Abwandlungen, in nahezu allen asiatischen Ländern. In Indien wurde er nach 1000 Jahren durch den dort noch heute vorherrschenden Hinduismus abgelöst. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt es

weltweit ca. 800 Millionen Buddhisten, von denen der größte Teil in Asien lebt (Tulku, 2001). Aber auch in den USA und Europa gibt es inzwischen eine große Zahl von Anhängern des Buddhismus, wobei anzumerken ist, dass es keine sog. Mitgliedschaft, wie in einer christlichen Kirche gibt, sondern im eigenen Ermessen liegt, ob man sich als Buddhist fühlt, sich mit dem Buddhismus verbunden fühlt oder nicht. Nach aktuellen Zahlen der Deutschen Buddhistischen Union (DBU), die eine Dachorganisation der buddhistischen Gruppen in Deutschland ist, gibt es derzeit hierzulande ca. 100.000 Buddhisten deutscher Herkunft und ca. 120.000 ausländischer Staatsangehörigkeit, sowie zahlreiche Sympathisanten (DBU, 2001).

12.2 Buddhistische Traditionen

Auch wenn es verschiedene Richtungen und Ausgestaltungen innerhalb des Buddhismus gibt, sind dennoch nach Tulku (2001) die wichtigsten Grundlagen, wie z.B. die vier edlen Wahrheiten, allen Systemen gemeinsam. In den beiden größten heute vorhandenen Traditionen, nämlich im Hinayana (kleines Fahrzeug) und im Mahayana (großes Fahrzeug) gibt es jedoch vor allem in der Anwendung Unterschiede. Im Hinayana geht es darum eigene individuelle Befreiung bzw. Erleuchtung zu erreichen, im Mahayana geht es um die Befreiung und das Wohl aller Wesen (Bodhisattvaprinzip, vgl. 12.4.1). In Thailand, Burma und Sri Lanka ist der Hinayana-Buddhismus vorherrschend, in den anderen asiatischen Ländern der Mahayana-Buddhismus mit zum Teil unterschiedlichen Schwerpunkten (z.B. in Tibet/tibetischer Buddhismus oder Japan/Zen), was auf den verschiedenen kulturellen Hintergründen des jeweiligen Landes beruht.

Der Einblick in die Inhalte des Buddhismus wird hier schwerpunktmäßig an den Mahayana-Buddhismus angelehnt sein, weil einerseits in Vorgesprächen mit den ausgewählten Interviewpartnern deutlich wurde, dass sich die meisten eher mit der Mahayana-Tradition verbunden fühlen und andererseits diese Tradition im Westen auch am weitesten verbreitet ist. Eine Deskription der Auswahlkriterien der Interviewpartner unter dem Gesichtspunkt der buddhistischen Tradition und Ausübung, folgt an anderer Stelle (vgl. 14.6.3.2).

Ergänzend sei noch erwähnt, dass nicht selten die Frage auftaucht, ob der Buddhismus eine Religion oder eine Philosophie sei. Auf diese Frage antwortete der geistige Führer des tibetischen Buddhismus, seine Heiligkeit der XIV Dalai Lama: „Aus dem Verbund der Religionen wird der Buddhismus hinausgeworfen mit der Behauptung, er sei eine Philosophie; aus dem Verbund der Philosophien wird er hinausgeworfen mit der Behauptung, er sei eine Religion. Von beiden Seiten hinausgeworfen, wird der Buddhismus zu einer Brücke zwischen Religion und Philosophie“ (zit. nach Tulku, 2001, S. 14).

12.3 Mission und Bekehrung im Buddhismus

Mission oder andere zu bekehren ist nicht Inhalt der buddhistischen Traditionen. Der Buddhismus ist kein religiöses System, in dem nach Schülern für Unterweisungen gesucht wird oder eine zentrale Organisation Personen zum Zwecke der Verbreitung des Buddhismus ausschickt. Ob sich der Buddhismus verbreitet oder nicht, hängt nach Tulku (2001, S. 15) lediglich davon ab, ob es Personen gibt, die sich für den Buddhismus interessieren oder nicht.

12.4 Die Essenz des Buddhismus

Zentral im Buddhismus ist das Dharma, das im Zusammenhang mit Religion die Bedeutung von Unterweisung und Erkenntnis hat: die richtigen Unterweisungen führen zu richtigen Erkenntnissen. Diese Erkenntnisse wiederum schützen den Anwender vor Leid bzw. ziehen ihn aus dem Leiden heraus. Im Mittelpunkt des Buddhismus stehen dabei die „Wesen“, die Geist bzw. Bewusstsein besitzen. „Weil diese Wesen Geist besitzen, machen sie sowohl Erfahrungen von Glück als auch von Leid“ (Tulku, 2001, S. 3). Dharma zeigt nichts anderes als die Situation der Wesen, die Ursache für diese Situation, die Umwandlung der Situation und das Resultat der Umwandlung.

12.4.1 Die vier edlen Wahrheiten

Buddha hat die edlen Wahrheiten mit folgenden Worten unterrichtet:

Dies ist die edle Wahrheit des Leids,
dies ist die edle Wahrheit des Ursprungs,
dies ist die edle Wahrheit der Beseitigung,
dies ist die edle Wahrheit des Weges.

Erkenne das Leid,
entferne die Ursache,
verwirkliche die Beseitigung,
schule dich auf dem Weg.

Quelle: Tulku, 2001, S. 9

Die Wahrheit des Leids

Diese Wahrheit beschreibt die gegenwärtige Situation, wobei es drei Ebenen von Leid gibt: Das Leid der Schmerzen, das Leid der Veränderung und allumfassendes Leid. Zum Leid der Schmerzen gehören körperliche und geistige Krankheiten, Schmerzen des Körpers und Traurigkeit. Zum Leid der Veränderung gehören sowohl leidvolle Lebenserfahrungen, als auch Glückserfahrungen. Buddha lehrte jedoch, dass diese Glückserfahrungen nicht reines Glück sind, sondern Glück nur durch das Abnehmen des vorherigen Leides erfahren wird. Es ist kein bleibendes Glück, weil die Erfahrung begrenzt ist und zwischen zwei Leiden stattfindet. Die dritte Art des Leidens, das allumfassende Leid, ist die Basis für die zwei anderen Leiden. Dieses Leid ist vorhanden, weil das Dasein dadurch, dass die Wesen nicht über ihre Geburt, über ihre Erfahrungen im Leben, über Alter und Tod selbständig entscheiden können, ohne Freiheit sind. Mit dem Ende des Lebens hört das Dasein jedoch nicht auf, sondern man wird an einem neuen Ort wiedergeboren, den man wiederum nicht bestimmen kann.

Die Wahrheit des Ursprungs

Um eine leidvolle Situation verstehen und verändern zu können, ist es notwendig, die präzisen Ursachen dieser Situation zu kennen. Nach den buddhistischen Lehren liegen die Ursachen sowohl für das individuelle als auch für das kollektive Glück und Leid im eigenen Geist, demnach nicht außerhalb der Person. Die Ursachen sind einerseits *Karma*, d.h. Handlungen von Körper, Rede und Geist und andererseits *Kleschas*, die Verblendungen des Geistes. Verblendungen sind Zustände des Geistes wie Begierde, Hass, Stolz, Eifersucht und Geiz. Die Wurzeln aller Verblendungen sind Egoismus und Unkenntnis. Die wirklichen Ursachen von Glück sind geistige Zustände wie Zufriedenheit, Genügsamkeit, Liebe, Erbarmen, Wertschätzung anderer, Weisheit und Handlungen, die von solchen Zuständen motiviert sind.

Die Wahrheit der Beseitigung

Der Zustand, in dem man keine Kontrolle über Leben und Tod hat, sondern diese einzig als Wirkungen des Handelns stattfinden, wird im Buddhismus *Samsara* genannt. Auf Grund heilsamer und unheilsamer Handlungen nehmen die Menschen innerhalb des bedingten Daseins gute und schlechte Existenzen, die wiederum auf positiven oder negativen karmischen Potentialen beruhen. Die innerste Wurzel des bedingten Daseins ist die Unkenntnis, weil der Mensch nach einer unabhängigen Person und Identität greift. In Wirklichkeit existieren die Wesen nur relativ, nämlich als Ansammlung von 5 Aggregaten: Körper, Empfindung, Unterscheidung, Faktoren des Geistes und des Bewusstseins. Die Unkenntnis des Menschen projiziert auf der Grundlage der Aggregate eine unabhängige Identität, obwohl es eine solche nicht gibt. Durch die Transformation der Unkenntnis und der Beseitigung des falschen Geisteszustandes werden die Handlungen, die Leid erzeugen, beendet. Nirvana bedeutet in diesem Zusammenhang jedoch nicht die Auflösung der Existenz, sondern den Zustand, in dem man vollständig frei ist und „Kontrolle über sein Schicksal“ und seine Handlungen gewonnen hat (Tulku, 2001, S. 7). In diesem Geisteszustand ist es möglich für das eigene Wohl und das Wohl anderer effizienter und reiner zu sorgen. Es gibt nach dieser buddhistischen Auffassung (Mahayana) Wesen, die zwar die Freiheit über Geburt und Tod erlangt haben, die sich aber dennoch entscheiden, im bedingten

Dasein „Geburt zu nehmen“ (Tulku, 2001, S. 8), um anderen in präziser Absicht zu helfen. Diese Wesen nennt man „*Bodhisattvas*“.

Die Wahrheit des Weges

Um das Ziel der Befreiung zu erreichen, findet die Wahrheit des Weges Anwendung. Die wichtigsten Aspekte der Anwendung sind Weisheit, Konzentration und Ethik. Die Unkenntnis des Greifens nach Selbstexistenz kann nur durch Weisheit beseitigt werden. Diese Weisheit wird als Erkenntnis der Identitätslosigkeit bezeichnet und kann nur durch Konzentration erreicht werden. Konzentration wiederum wird erzielt durch konzentrierte und analytische *Meditation*, wobei eine Schulung unumgänglich ist. Ausgangspunkt ist die Haltung, dass man ohne Konzentration keine Freiheit über die Funktionen des Geistes besitzt und ihn nicht angemessen benützen kann. Perfekte Konzentration kann erreicht werden, wenn das Verhalten von Körper, Rede und Geist richtig geführt wird. Dadurch entsteht das Vermeiden falscher Handlungen von Körper, Rede und Geist, unheilsame Handlungen werden unterbunden. Zusammengefasst sind die zehn grundlegenden unheilsamen Handlungen: Töten, Stehlen, sexuelles Fehlverhalten, Lügen, Zwietracht säen, Schimpfen und Schwätzen, Begierde, Bosheit und falsche Ansichten, die anderen Wesen Schaden zufügen. Ethik ist die Grundlage aller positiven Eigenschaften.

12.5 Ziele des Buddhismus

Für die Gesamtheit des Buddhismus können nach Tulku (2001) drei Ziele unterschieden werden:

Ein gewöhnliches Ziel für gewöhnliche Anwender, ein mittleres Ziel für den mittleren Anwender und ein höchstes Ziel. Das gewöhnliche Ziel wird durch das Vermeiden unheilsamer Handlungen erreicht, wobei man durch heilsame Handlungen eine wertvolle Grundlage des Daseins erreicht. Das mittlere Ziel beinhaltet die Eigenschaften und Ursachen des Daseins klar zu verstehen, diese zu überwinden und vollständige Freiheit zu erlangen, d.h. die Identitätslosigkeit und die Leere der Objekte zu

erkennen. Das höchste Ziel ist nicht nur die Befreiung, sondern der Zustand der vollen Erleuchtung, der Buddhaschaft oder Zustand der Allwissenheit genannt wird. Dieses Ziel wird nur von den mutigsten und intelligentesten Anwendern angestrebt, wobei diese nicht nur um ihre eigene Befreiung bemüht sind, sondern entschlossen sind, alle anderen Wesen in solch einen Zustand zu führen (Bodhisattvaprinzip). Der höchste Zustand ist gekennzeichnet von Erbarmen, Mitgefühl, Geben, Ethik, Geduld, Enthusiasmus, Konzentration und Weisheit.

12.6 Der Lehrer

Alleine auf sich gestellt, ist es nach buddhistischer Auffassung nicht möglich, die Befreiung zu erreichen. Es ist deshalb notwendig, sich einem qualifizierten Lehrer/Meister anzuvertrauen. Einem Lehrer sollte man sich nach Tulku (2001) aber nur dann anvertrauen, wenn man mit klaren Überlegungen sowohl die Person als auch das von ihr unterrichtete Dharma genau geprüft hat. Für die Prüfung der Qualifikation eines Meisters sind bis zu 20 Punkte festgelegt, wobei die wichtigsten beinhalten, dass der Lehrer das von ihm erklärte Dharma ganz beherrschen muss. Seine Darlegungen müssen klar und verständlich sein, er muss das Dharma selbst nach bestem Vermögen umsetzen und außerdem muss er alle Erklärungen aus Erbarmen und ohne jedes Selbstinteresse geben. Zur Prüfung des Dharma führte Gautama Buddha aus:

„So, wie Gold durch Brennen, Schneiden und Reiben geprüft wird, so prüft meine Worte. Und akzeptiert sie nur dann, aber nicht aus Respekt für mich.“

Gautama Buddha, zit. nach Tulku, 2001, S. 10

12.7 Die Zuflucht

Der Begriff Zuflucht ist im buddhistischen Kontext ebenfalls zentral und beinhaltet, dass die Erleuchtung nicht nur als Ziel definiert ist, sondern auch die letztliche Zuflucht ist. Im Buddhismus gibt es drei Objekte, zu denen man Zuflucht nehmen kann:

Buddha, Dharma, Sangha. Unter Buddha versteht man den Zustand, in dem alle Fehler beseitigt sind und ebenso eine Person, die diesen Zustand erreicht hat. Unter Dharma versteht man den fehlerfreien Weg, den die erleuchteten Wesen gezeigt haben. Das Dharma der Erkenntnis wird als die eigentliche Zuflucht bezeichnet. Unter Sangha versteht man Wesen, wie den voll erleuchteten Buddha, Bodhisattvas und alle Wesen, die sich auf dem Weg der Befreiung befinden. Nach Tulku (2001, S. 12) sind die drei Objekte der Zuflucht vergleichbar „mit einem qualifizierten Arzt, einer fehlerfreien medizinischen Behandlung und Pflegepersonal, wie sie für einen Schwerkranken für eine Genesung unbedingt notwendig sind.“

12.8 Anschauung und Meditation

Damit eine reine Anschauung im eigenen Geist entstehen kann; genügt es nicht einfach zu vertrauen, sondern es ist notwendig, richtigen Untersuchungen zu folgen. Im Buddhismus wird das Untersuchen und Analysieren als sehr wichtig betrachtet (vgl. 12.6). Tulku zieht hier eine Parallele zur heutigen Wissenschaft, zudem könnte dieser Aspekt einer der Gründe für den Zuspruch des Buddhismus im Westen sein. „Auf der Grundlage einer richtigen Anschauung und eines richtigen Verhaltens gilt es dann, richtiger Meditation zu folgen“ (vgl. Tulku, 2001, S. 14).

Gautama Buddha hat viele verschiedene Arten von Meditation erklärt, alle können jedoch als analytische und konzentrierte Meditationen bezeichnet werden. Meditation ist nach Tulku nicht das Ausrasten des Geistes oder ein Unterdrücken aller Gedanken. Meditation ist ein äußerst aktiver, klarer und bewusster geistiger Vorgang. Zuerst ist es notwendig, den Geist, wie ein wildes Pferd, zu zähmen. Wenn der Geist gezähmt ist, dann kann er für wichtige Dinge benutzt werden. Eigenschaften wie Erbarmen, Liebe, Weisheit können durch Meditation in steigendem Maß entwickelt werden. Nach Engel (1995) ist das Herzstück der buddhistischen Meditation die Erarbeitung der vier Wege der Achtsamkeit, wobei sich die begleitende Aufmerksamkeit auf Handlungen, Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken richtet. Die Beobachtungen sollen dabei unter der Prämisse des Nicht-Festhaltens und der Nicht-Identifikation stattfinden, wobei die Nicht-Identifizierung mit dem Gedankenstrom, der genauso

gelassen wird, wie er ist, zur Überwindung des Denkens beiträgt und der eigentliche Eintritt zur vertiefenden Meditation ist. Für die Überwindung des Denkens gibt es verschiedene Hilfen, wie z.B. die Konzentration auf ein bestimmtes Objekt oder auf den eigenen Atem. Durch das Einsinken in das Objekt, kann es zu einer Absorption kommen, sodass diskursive Gedanken und Sinnesreize nicht mehr wahrgenommen werden (vgl. Engel, 1995, S. 113). Die Absorption erfolgt in der Regel in verschiedenen Stufen, was hier jedoch nicht näher dargestellt werden soll. Die letzte Stufe ist durch einen höheren Bewusstseinszustand, einem Gefühl der Einheit und damit der Aufhebung der Trennung zwischen Subjekt und Objekt geprägt, was erfahrene Meditierende in zahlreichen Berichten bestätigen (vgl. Engel, 1995).

13. Meditationsforschung

Engel (1995) hat in seinem Werk zahlreiche Ergebnisse aus der empirischen Meditationsforschung zusammengetragen. In den letzten 30 Jahren entwickelte sich insbesondere in den USA eine empirische Meditationsforschung, die mit physiologischen Messungen als Ziel die Objektivierung meditativer Phänomene hat. Die Ausrichtung alleine auf den Forschungsschwerpunkt Physiologie gab Anlass zu erheblicher Kritik, weil dabei der Kontext der Meditation, die Grundlagen und die Ziele nicht berücksichtigt wurden. Engel (ebd.) schlägt als Lösung die Verbindung zwischen historischen Wurzeln, theoretischen Grundlagen und empirischer Forschung vor, was zum Teil schon in seinen Ausführungen und in der Auswahl der Studien umgesetzt wurde.

13.1 Charakterisierung verschiedener Meditationsformen

Die empirischen Untersuchungen wurden vor allem bei den drei folgenden Meditationsformen durchgeführt: bei der buddhistisch orientierten Zen-Meditation, der Yoga-Meditation und der Transzendentalen Meditation. Da es viele verschiedene Meditationsformen gibt, wurden von Engel (1995) diese Meditationsformen ausgewählt, da sie relativ verbreitet sind und somit ein empirisches Forschen erleichtert wird. Die Ziele der Meditationen sind ähnlich, die Form unterscheidet sich punktuell.

13.1.1 Die buddhistisch orientierte Zen-Meditation

Unter Zen-Meditation ist die Meditationsform des Zazen der beiden wichtigsten Zen-buddhistischen Schulen Japans: Soto und Rinzai zu verstehen. Zazen wird in sitzender Haltung, mit offenen Augen und mehrere Stunden pro Tag unter Leitung eines Meditationslehrers verstanden. Übungsobjekt ist der Atem, der nur beobachtet und nicht kontrolliert wird. Das Ziel der Meditation ist das Erreichen eines Bewusstseinszustandes, der Satori genannt wird. Während in der Soto-Schule vor allem sitzen und meditieren im Mittelpunkt stehen, gibt es in der Rinzai-Schule oftmals noch eine kognitive Aufgabe, ein Koan. Das Koan ist durch rationales Denken nicht zu lösen, was bei der Überwindung des diskursiven Denkens helfen soll (vgl. Engel, 1995).

13.1.2 Die Yoga-Meditation

Die vertiefende Yoga-Meditation baut auf verschiedenen Übungselementen auf: Allgemeine Regeln einer ethischen Lebensführung, Formen von bestimmten Körperübungen und Sitzhaltungen, Übungen der Atemkontrolle und Atemveränderung und Konzentration auf einen vorgegebenen Gegenstand (z.B. bestimmte Klangfolge). Die Meditation richtet sich auf die Kontemplation innerseelischer Zustände mit dem Ziel, sensorische Einflüsse, Gedanken und innerseelische Bilder auszuschließen. Meditiert wird hier mit geschlossenen Augen.

13.1.3 Die Transzendente Meditation

Die von Maharishi Manesh Yogi wiedereingeführte Meditationstechnik baut auf der alten hinduistischen Tradition der Mantra-Meditation auf. Ein Mantra ist eine Folge von Silben oder Textpassagen aus den Heiligen Schriften des Hinduismus. Es gibt hier kaum Regeln zur Lebensführung, es wird zwei Mal am Tag jeweils 20 Minuten meditiert. Es wird mit geschlossenen Augen in sitzender Haltung schweigend und gedanklich auf das Mantra meditiert. Alle Denkprozesse werden auf die innere Klangfolge konzentriert. Ziel ist es einen Bewusstseinszustand zu etablieren, der transzendentes oder kosmisches Bewusstsein genannt wird.

13.2 Ergebnisse physiologischer Messungen

Die Meditationsforschung hat sich überwiegend mit Untersuchungen der relaxierenden, stressreduzierenden und dem beruhigenden Aspekt der Meditation beschäftigt. Diese Untersuchungen beziehen sich in der Regel auf Kurzzeitmeditierende (Erfahrungen innerhalb einiger Monate). Die Messmethoden sind denen der biopsychologischen Forschung ähnlich (EEG, GHR, Puls, Blutdruck, Atemwerte, Stoffwechselwerte).

In allen empirischen Arbeiten finden sich nach Engel (1995) Belege dafür, dass in allen drei Meditationsformen die *Atemfrequenz* verändert, das *Luftvolumen* herabgesetzt und der Sauerstoffverbrauch vermindert ist. Auch die Senkung der *Herzfrequenz* wurde in Untersuchungen wiederholt bestätigt. Die Senkung des *arteriellen Blutdrucks* durch relaxierende Meditationstechniken gehört zu den häufigsten, bestuntersuchten und gesichertsten physiologischen Wirkungen der Meditation. Auch die Reduktion der *Muskelspannung* während der Meditation wurde in experimentellen Untersuchungen einheitlich nachgewiesen. Auch wenn die Untersuchungsergebnisse hinsichtlich des Ausmaßes der Veränderung des elektrischen *Hautwiderstandes* nicht homogen sind, so kann man nach Engel (ebd.) inzwischen davon ausgehen, dass der Hautwiderstand während der Meditation jedoch auf jeden Fall erhöht ist, was auf nachlassenden Stress hinweist. Eine Hauptmethode der empirischen Meditationsforschung sind die EEG-Untersuchungen. Inzwischen gilt die Abnahme der Frequenz des *Alpha-Rhythmus* und die Zunahme der Amplitude im EEG während der Meditation gegenüber dem normalen Wachzustand als gesichert. Diese Veränderung gilt als Nachweis einer entspannten, beruhigten Hirnstromaktivität. Nach Engel (ebd.) haben eindrucksvolle Arbeiten bezüglich der sog. Alphablokade belegen können, dass bei Meditierenden mit geschlossenen Augen (Yoga-Meditation) trotz plötzlich gegebener audio-visueller Reize der Alpharhythmus dennoch aufrecht erhalten blieb, während bei Nichtmeditierenden normalerweise bei plötzlicher Reizung ein Beta-ähnlicher Rhythmus einsetzt (Alphablokade). Rhythmische *Theta-Wellen* und Theta-Serien konnten bei erfahrenen Meditierenden nachgewiesen werden. Die Untersuchungen hinsichtlich Blutserumwerte und biochemischer Werte sind uneinheitlich.

Es gibt auch Untersuchungen und Befunde über gesteigerte physiologische Aktivitäten, die hier nicht aufgeführt werden, weil sie eher im Bereich der körperorientierten aktiven Übungen im Yogabereich zu finden sind.

13.3 Exemplarische Studien bei chronischen Schmerzen

Die umfangreichsten und am besten kontrollierten Studien zur Wirkung von Meditation bei der Behandlung chronischer Schmerzpatienten wurden von Kabat-Zinn und Mitarbeitern vorgelegt (vgl. Engel, 1995; S. 207). Engel beschreibt in seinem Werk u.a. die Arbeit Kabat-Zinns von 1982: es wurde dabei von 51 Schmerzpatienten mit Rücken-, Nacken-, Schulter-, Kopfschmerzen, Schmerzen bei Angina pectoris und gastrointestinalen Schmerzen berichtet. Nach zehn Wochen Konzentrations- und Achtsamkeitsmeditation gaben 65% der Patienten eine Reduktion der Schmerzen an. In einer Nachfolgearbeit Kabat-Zinns (1985) konnten durch den Einsatz meditativer Übungen bei 90 Patienten die Schmerzzustände und der Verbrauch von Medikamenten gesenkt werden, außerdem war es möglich psychologische Phänomene wie Angst, Depression und ein negatives Körperbild zu bessern. Eine 1987 von Kabat-Zinn vorgelegte Studie konnte mit großem methodischen Aufwand an physiologischen und psychologischen Erhebungen belegen, dass durch meditative Übungen eine bedeutende Linderung von Schmerzzuständen erreicht werden kann (vgl. Engel, 1995, S. 207). Kabat-Zinn hat durch die Replikation und die Bestätigung seiner eigenen Studien seine Ergebnisse fundiert. Auch andere Forscher fanden nach Engel (ebd.) ähnliche Ergebnisse, darüber hinaus wurden zudem Untersuchungen hinsichtlich der Schmerzempfindlichkeit bei Langzeitmeditierenden durchgeführt. Als Ergebnis wurde eine subjektive Schmerzunempfindlichkeit trotz vorhandener Verletzungen festgestellt (vgl. Engel, 1995).

13.4 Higher States of Consciousness

Meditation gibt es nicht nur im Buddhismus, sondern seit Jahrhunderten in nahezu allen religiösen Traditionen, wobei es v.a. in der Praxis und im religiös-theoretischen Hintergrund Unterschiede gibt (vgl. Engel, 1995, S. 13 ff.). Aus historischen Überlieferungen werden jedoch aus allen Traditionen in Einzelberichten „Spitzenerfahrungen“ (Engel, 1995, S. 240) beschrieben. Nach Engel (ebd.) gibt es auf Grund dessen, dass die Forschung zu solchen Erfahrungen kaum Zugang hat, zwar immer noch eine enorme Diskrepanz zwischen traditionellen Berichten und derzeitigen Untersuchungen. Dennoch werden, wenn auch graduell unterschiedlich, als Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung die gleichen Phänomene wie in überlieferten Berichten beschrieben. Sie werden im Folgenden dargestellt:

Gleichmut und innere Ruhe

Die geistig-seelische Haltung des inneren Friedens, die vor allem im buddhistischen Kontext von Bedeutung ist, wurden nach Engel (1995) in der neueren Literatur als innere Gelöstheit herausgearbeitet.

Gelassenheit

Eng verbunden mit dem Gleichmut ist das Nicht-Anhaften an die äußere und auch letztendlich an die innere Welt (Identitätslosigkeit, vgl. 12.8). Nach Engel wird im christlichen Kontext die Gelassenheit am konsequentesten unter dem Begriff Armut von dem christlichen Mystiker Meister Eckhard durchgearbeitet. In der neueren Literatur wird Gelassenheit als Lösung aus Verstrickungen und das Freiwerden für neue Bewusstseinszustände beschrieben.

Unaussprechlichkeit

Die Erfahrungen während der Meditation werden zuweilen als so überwältigend erlebt, dass diese inneren Zustände sprachlich nicht differenzier- und beschreibbar sind, und Sprachlosigkeit entsteht. Die traditionelle Literatur aller meditativen Richtungen

berichtet sehr häufig von einem solchen Phänomen. Auch in der neueren Literatur wird dieses Phänomen aufgegriffen und beschrieben.

Überwältigende Gefühle

Bei der Meditation kann es zu Gefühlsausbrüchen kommen, die sich in „überschäumender Freude und Glückseligkeit“ (Engel, 1995, S. 241) äußern. Das Ausmaß der Emotionen hängt dabei von der jeweiligen Meditations- bzw. Vertiefungsstufe ab. Bei einer weiteren Vertiefung tritt nach Engel eher Ruhe, tiefe Befriedigung und innere Wärme ein. Der Gefühlsaspekt wird in fast allen meditativen und religiösen Traditionen beschrieben und unterschiedlich ausgeweitet oder auch eingegrenzt. Engel (1995) hat für den Aspekt der überwältigenden Gefühle auch in der neueren Literatur Hinweise gefunden.

Absorption

Das sich intensive Einlassen auf ein Objekt, ein Bild, eine Klangfolge oder Imagination führt zur Verschmelzung mit dem Objekt und damit zur Aufhebung der Subjekt-Objektgrenze (vgl. 12.8). Dieser Prozess wird Absorption genannt. Engel (1995) gibt sinngemäß Weinstein (1992) wieder, der Absorption als totale Aufmerksamkeit und völlige Hingabe definierte. Beim Erreichen des Zustandes der Absorption kann von einer fortgeschrittenen Meditationsstufe ausgegangen werden. Die Meditation hat dann ein Stadium erreicht, wo sie nicht mehr nur zur Entspannung dient (Relaxation-Meditation), sondern als Zugang zu höheren Bewusstseinsstufen genutzt werden kann.

Teil II

Wissenschaftliche Untersuchung zur “Genese buddhistischer Identität
bei westlich sozialisierten Menschen“

14. Theoretische Fundierung der Untersuchung und Differenzierung des methodischen Vorgehens

14.1 Einleitung

Im folgenden Abschnitt dieser Arbeit wird zunächst auf die Eigenschaften qualitativer Forschung eingegangen, um dann die Begründung der Wahl des qualitativen Forschungsansatzes für die hier durchgeführte Untersuchung fundiert darlegen zu können. Der Verfasser wird die Gütekriterien sowohl theoretisch als auch untersuchungsbezogen im Verlauf dieser Ausführungen angemessen berücksichtigen. Dies gründet auf der Überzeugung, dass die Gütekriterien im qualitativen Bereich unbedeutenderweise gelegentlich zu kurz kommen bzw. die quantitative Forschung diesbezüglich immer noch sehr im Vordergrund steht.

Auf Grund dessen, dass die Forschungsbasis dieser Arbeit die Komparative Kasuistik ist, wird diese in den einzelnen Aspekten und Arbeitsschritten sehr ausführlich dargestellt. Dies beinhaltet die Charakterisierung und Anwendung der Strategie, die Verfahrensbeschreibung und Kommentierung der einzelnen Arbeitsschritte, sowie an besonders hervorgehobener Position die Phänomenanalyse sowie die Differenzierung des Aspekts der Homogenitäts- und Heterogenitätskriterien. Die Komparative Kasuistik wird in diesem Abschnitt einerseits in ihren theoretischen Grundlagen (vgl. Jüttemann, 1990) dargestellt, andererseits jedoch in jedem einzelnen Arbeitsschritt auch mit den untersuchungsspezifischen Zusammenhängen und konkreten Vorgehensweisen zu dieser Arbeit inhaltlich verknüpft.

Die Verbindung zwischen theoretischen Grundlagen und untersuchungsspezifischem Vorgehen wird auch bei der inhaltlichen Darlegung des „problemzentrierten Interviews“ nach Witzel (1985) und der Vorstellung der Methode des „Zirkulären Dekonstruierens“ (Jaeggi et al, 1998) hergestellt. Im Zusammenhang mit der Beschreibung der Entstehung des Leitfadens werden erstmalig die entwickelten Vorannahmen zur Entstehung der buddhistischen Identität benannt, weil diese u.a. Grundlage der Fragestellungen für die Interviews waren. Die Methode des Zirkulären Dekonstruierens

wird hier allerdings zunächst theoretisch vorgestellt und erst im folgenden Abschnitt (vgl. 16.1.3) exemplarisch bei der Individualauswertung des ersten Interviews der Untersuchungsgruppe Schritt für Schritt inhaltlich gefüllt.

14.2 Qualitative Forschung

Im Laufe ihrer Geschichte haben Psychologie und Sozialwissenschaften der Entwicklung quantitativer und standardisierter Methoden besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Leitgedanken dieser Forschungsrichtung sind dabei die klare Isolierung von Ursachen und Wirkungen, die deutliche Operationalisierung von theoretischen Zusammenhängen, die Messbarkeit und Quantifizierung von Phänomenen, sowie die Formulierung von Untersuchungsanordnungen, die es erlauben, ihre Ergebnisse zu verallgemeinern und allgemeingültige Gesetze aufzustellen (vgl. Flick, 1999). Individualität und Subjektivität des Menschen werden in diesen Forschungsansätzen der Psychologie vernachlässigt, weil es allein wichtig erschien, möglichst unmittelbar von einer Personenstichprobe auf die durch sie repräsentierte Population schließen zu können und zu allgemeinen Aussagen über psychische Funktionen zu gelangen (vgl. Jüttemann, 1985).

Qualitative Forschung, die im Zusammenhang mit der Kritik an der traditionellen quantitativen Forschungspraxis Anfang der 70er Jahre entwickelt wurde, ist von anderen Leitgedanken als die quantitative Forschung bestimmt. Wesentliche Kennzeichen sind hier die Gegenstandsangemessenheit von Methoden und Theorien, die Berücksichtigung und Analyse unterschiedlicher Perspektiven, das Intentionalitätsprinzip, die Offenheit und Dialogbereitschaft im Forschungsprozess, sowie die Reflexion des Forschers über die Forschung als Teil der Erkenntnis (vgl. Flick, 1999). Zur Thematik der Gegenstandsangemessenheit von Methoden und Theorien sei hier auf die Ausführungen in 5.2 dieser Arbeit zum Inversionsprinzip nach Jüttemann verwiesen.

Die Beschreibung einiger Kennzeichen der qualitativen Forschung impliziert, dass der Mensch als Subjekt im Mittelpunkt der Forschung steht. Auch der Forscher selbst

wird zum Subjekt, da die Kommunikation des Forschers mit dem jeweiligen Feld und den Beteiligten zum expliziten Bestandteil der Erkenntnis wird. Somit wird die Subjektivität von Untersuchten und Untersuchern zum Bestandteil des Forschungsprozesses. Die Reflexionen des Forschers über seine Handlungen und Beobachtungen im Feld, seine Eindrücke, Irritationen, Einflüsse, Gefühle... werden zu Daten, die in die Interpretationen einfließen und in Forschungstagebüchern oder Kontextprotokollen dokumentiert werden (vgl. Flick, 1999).

Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass nach Lamnek (1993) der metatheoretische Hintergrund der qualitativen Sozialforschung, die Phänomenologie und die Hermeneutik ist. Die Hermeneutik macht das Verstehen zum Untersuchungsgegenstand und sollte sich nach Lamnek am subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden selber orientieren. Insbesondere beim psychologischen Verstehen wird versucht, durch Nacherleben einer Situation oder durch das sich Hineinversetzen in einen anderen, zu verstehen. Diese Art des Verstehens ist nach Lamnek gefühlsmäßig und subjektiv. Auch die historische Dimension lässt Lamnek im Zusammenhang mit dem hermeneutischen Verstehen nicht außer Acht. Verstehen ist danach immer geschichtlich - als das Gemeinsame, das Verstehen erst ermöglicht. Verstehen stellt etwas geschichtlich Gewordenes dar, auch wenn dies nicht immer bewusst ist.

Zusammenfassend konstatiert Lamnek (1993), dass der Gegenstand der Hermeneutik die Auslegung menschlicher Lebensäußerungen ist, doch kann mit ihrer Hilfe weder die Individualität noch das Weltganze *vollständig* erfasst werden. Hermeneutisches Verstehen kann nicht dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit gerecht werden, doch beschränkt sie sich auch nicht auf *willkürliche* Subjektivität. Hermeneutische Objektivität wird durch die Angemessenheit einer Erkenntnis an ihren Gegenstand erreicht. Höheres Verstehen ist zudem durch eine zirkel- oder spiralförmige Bewegung gekennzeichnet (hermeneutische Zirkel): Teil und Ganzes, Vorverständnis und zu Verstehendes sowie Theorie und Praxis erhellen sich gegenseitig. Am hermeneutischen Zirkel wird die hermeneutische Differenz zwischen dem Verstehenden und dem zu Verstehenden deutlich, die annäherungsweise überwunden werden soll.

Auch wenn hier einige Unterschiede zwischen der quantitativen und der qualitativen Forschungsrichtung herausgearbeitet wurden, so geht der Verfasser dieser Arbeit nicht grundsätzlich von einer Unvereinbarkeit dieser Forschungsstrategien aus, sondern postuliert in diesem Zusammenhang, dass gerade durch die Unterschiedlichkeit der Herangehensweisen auch ein positives Ergänzungsverhältnis konstituiert werden sollte bzw. je nach Untersuchungsgegenstand die geeignete Methode gewählt werden müsste, jedoch nicht umgekehrt.

14.3 Qualitative Forschung und Historische Psychologie

Im Zusammenhang mit den Ansätzen Lamneks zur Hermeneutik wurde bereits auf die historische Dimension des Verstehens hingewiesen. Vertreter der Historischen Psychologie fordern ebenfalls die Berücksichtigung der historischen Zeit bei der menschlichen Psychogenese (vgl. 10.). Die Historische Psychologie hat sich vom „Unveränderlichkeitspostulat“ der menschlichen Psyche, wie es in der experimentellen Psychologie anzutreffen ist, abgewandt und gesteht der menschliche Psyche und psychischen Strukturen, strukturelle Differenzierung, Veränderung und Aufbauprozesse zu (vgl. Jüttemann, 1986). Durch die Betonung der historischen Dimension und der Veränderbarkeit der menschlichen Psyche stellen die Vertreter der Historischen Psychologie den Menschen als Subjekt im Spannungsfeld zwischen inneren Strukturen und äußeren Einflussfaktoren (Geschichte, Kultur) in den Mittelpunkt. Die Psychogenese des Menschen wird als Sozialisationsprozess betrachtet. Dieser inhaltliche Exkurs zur Historischen Psychologie verdeutlicht durch die offenkundige Subjektbezogenheit des Forschungsansatzes, dass die qualitativen Methoden und die damit verbundenen Fragestellungen im Kontext der Historischen Psychologie die Methoden der Wahl sind. Der Zusammenhang zu dieser Arbeit wird in 14.4 hergestellt.

14.4 Begründung der Wahl des qualitativen Forschungsansatzes

Das Thema dieser Arbeit „Zur Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen“ impliziert Fragestellungen, die eine qualitative Herangehensweise

nahe legen. Beispielsweise: Was ist die Motivation der Befragten der Untersuchungsgruppe sich dem Buddhismus zu zuwenden? Wie ist eine buddhistische Identität entstanden, wie hat sie sich über die Zeit entwickelt? Was sind persönliche Beweggründe sich mit einer Religion zu identifizieren, die in einem völlig anderen Kulturkreis entstanden ist?

Der Mensch als Subjekt in seiner Vielfältigkeit und Einzigartigkeit, aber auch im Vergleich zu anderen hinsichtlich eventueller Gemeinsamkeiten, steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Die qualitative Methode ist subjektorientiert (vgl. 14.2), das heißt, dass das individuelle Handeln, Denken und Fühlen für die Forschung von zentraler Bedeutung ist. Gerade im Kontext von Religion (vgl. 9.) und bei der Annäherung des Untersuchers an intrinsische Erkenntnis und Erfahrungen mit dem Religiösen der Untersuchten spielt gemäß der Einschätzung des Verfassers das subjektive Erleben so eine große Rolle, dass Eigenschaften der qualitativen Forschung wie Offenheit, Intentionalität, die Betrachtung des Forschungsgegenstandes als vorläufig und die Prozesshaftigkeit der Forschung (hermeneutischer Zirkel) für die geplante Untersuchung sehr vorteilhaft sind. Darüber hinaus kann im Rahmen des qualitativen Vorgehens sowohl die Historizität des Seelischen (vgl. Jüttemann, 1986 & 14.3) und biografische Inhalte als auch die Komplexität der Phänomene angemessen berücksichtigt werden.

Die qualitative Methode kann demzufolge als die gegenstandsangemessene Methodenwahl betrachtet werden.

14.5 Gütekriterien qualitativer Forschung

Im Kontext der klassischen Testtheorie sind die zentralen Gütekriterien quantitativer Messung Objektivität, Reliabilität und Validität. In Bezug auf die qualitative Forschung wird diskutiert, ob zur Beurteilung von Vorgehen und Resultaten diese Gütekriterien übertragen bzw. reformuliert werden können oder ob neue, „methodenangemessene Gütekriterien“ (Flick, 1999, S. 240) zu entwickeln sind. Die Diskussion erstreckt sich dabei vor allem auf die Gütekriterien Reliabilität und Validität. Nach

Bortz (1995) können zwar auch im qualitativen Ansatz Auswertungs- und Interpretationsobjektivität mit dem Konsenskriterium abgeschätzt werden, „ob Auswerter bzw. Interpreten übereinstimmen, wird jedoch in qualitativer Terminologie weniger als Problem der Objektivität, sondern eher als Validitätsproblem aufgefasst (Bortz, 1995, S. 302).

14.5.1 Reliabilität

Die sozialwissenschaftliche Methodenlehre versteht unter Reliabilität die Zuverlässigkeit der Messmethode, was Stabilität, Genauigkeit der Messung sowie die Konstanz der Messbedingungen anbelangt (vgl. Mayring, 2000). Ob qualitative Erhebungstechniken reliabel sein sollen, ist jedoch strittig. Nach Lamnek (1993) können qualitative Forscher, die den Grad der Einzigartigkeit, Individualität und historischen Unwiederholbarkeit von Situationen und ihrer kontextabhängigen Bedeutung betonen, das Konzept der „Wiederholbarkeitsreliabilität“ nur grundsätzlich ablehnen.

Nach Bortz (1995) sollte jedoch die Reliabilität qualitativer Daten, erfasst durch wiederholte Befragung oder durch Variation der Untersuchungsbedingungen, nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden. Dies nach Bortz (ebd.) deshalb, weil auch qualitative Forschungsergebnisse an Maßnahmen oder Interventionen geknüpft sind, die für Betroffene angemessen und verbindlich zu gestalten sind.

Flick (1999) weist in Anlehnung an verschiedene Forschungsansätze darauf hin, dass die Reliabilität ihre Bedeutung als Kriterium nur vor dem Hintergrund einer spezifischen Theorie über den Gegenstand und über die Verwendung von bestimmten Methoden erhält. Um die Reliabilität jedoch zu erhöhen, wird die Qualität der Aufzeichnung von Daten und Interpretationen zu einer zentralen Basis. Nach Flick (ebd.) schlagen mehrere Verfasser zur Erhöhung der Reliabilität vor, die Art der Aufzeichnungen zu standardisieren und zu konventionalisieren, wozu auch das Einhalten von klaren Transkriptionsregeln gehört. Durch diese Vorgehensweise wird die Vergleichbarkeit der Perspektiven, die zu den jeweiligen Daten geführt haben, erhöht. Bei Interviewdaten lässt sich die Reliabilität durch Interviewschulungen oder auch durch Überprüfungen von Leitfäden, Eingangsfragen in Probeinterviews und nach dem er-

sten Interview erhöhen. Für die Interpretation von Daten können Schulungen und reflexives Vorgehen bei der Interpretation und dem Weg der Kodierung die Reliabilität steigern. Nach Flick (1999) läuft die Diskussion in der qualitativen Forschung bezüglich der Reliabilität in die Richtung, dass das Zustandekommen von Daten dahingehend expliziert werden soll, dass überprüfbar wird, was die jeweilige Aussage des Subjekts ist und wo bereits die Interpretation des Forschers begonnen hat. Andererseits soll das Vorgehen im Feld durch Schulungen und Überprüfungen expliziert werden, um die Vergleichbarkeit mehrerer Beobachter zu verbessern. Nach Flick (ebd.) erhöht auch die reflexive Dokumentation die Reliabilität im gesamten Forschungsprozess. „Damit wird das Kriterium der Reliabilität in Richtung einer Prüfung der Verlässlichkeit von Daten und Vorgehensweisen reformuliert, die sich aus der Spezifik qualitativer Methoden heraus begründen lässt“ (Flick, 1999, S. 243). Andere Verständnisweisen von Reliabilität wie die beliebig häufige Wiederholbarkeit von Erhebungen mit denselben Daten und Resultaten sind dagegen nach Flick zurückzuweisen.

14.5.2 Untersuchungsbezogene Reliabilität

Um das Kriterium der Reliabilität zu erhöhen, hat der Verfasser in der hier durchgeführten Untersuchung, die Qualität der Dokumentation durch die sehr genauen regel-fundierten und standardisierten Transkriptionen (nach Legewie, TU Berlin) und durch ausführliche Kontextprotokolle abgesichert. Gleichzeitig nahm der Untersucher am Forschungsprozess selbstreflektiert teil und hat im Prozess der Untersuchung immer wieder überprüft, was die Ausgangssituation ist und ob gewählte Vorgehensweisen und Methoden gegenstandsangemessen sind oder nicht. Um die Reliabilität beispielsweise im Prozess der Kategorienbildung, des Interpretierens und der Komparation weitgehend zu sichern, wurden die einzelnen Auswertungsschritte, die in dieser Arbeit ausführlich beschrieben und exemplarisch dargestellt werden, sehr genau eingehalten. Die zentralen Kategorien und inhaltliche Interpretationen derselben wurden in Anlehnung an Strauss (1991) kontinuierlich an anderen Abschnitten desselben Interviews oder auch im Vergleich zu anderen Interviews getestet.

14.5.3 Validität

Sowohl in der quantitativen als auch in der qualitativen Forschung ist das wichtigste Gütekriterium der Datenerhebung die Validität (vgl. Bortz, 1995). Nach Bortz stellt sich dabei in Interviewäußerungen u.a. die Frage, ob diese authentisch und ehrlich sind, oder ob die befragte Person ihre Äußerungen verändert und verfälscht hat bzw. ob der Interviewer möglicherweise nicht in der Lage war, relevante Äußerungen zu erkennen.

Zur Validierung ist eine gründliche Analyse des Interaktionsverlaufs geeignet, es können auch Äußerungen von Bekannten der Person, Verhaltensmerkmale der Person oder logische Stimmigkeit zur Validierung herangezogen werden. Eine direkte Nachprüfung der Glaubwürdigkeit unterminiert den Ansatz der qualitativen Forschung, dass der Forscher und der Befragte grundsätzlich gleichberechtigt sind, da dem Befragten in diesem Fall Unehrlichkeit unterstellt wird. Darüber hinaus ist nach Bortz (ebd.) das Konzept der Authentizität im Kontext von Selbstdarstellungstheorien nur schwer rekonstruierbar.

Auch Vergleiche unterschiedlicher Teile desselben Materials (widersprüchliche Äußerungen im Rahmen eines Interviews), Vergleiche zwischen Personen (unglaubwürdig wirkende Äußerungen), sowie Hintergrundinformationen spielen bei der Validierung qualitativer Daten eine wichtige Rolle. Das wichtigste Kriterium ist jedoch nach Bortz (1995) die interpersonale Konsensbildung (*konsensuelle Validierung*). Das heißt, wenn sich mehrere Personen auf die Glaubwürdigkeit und den Bedeutungsgehalt des Materials einigen können, gilt dies als ein Indiz für Validität. Bortz (ebd.) nennt in diesem Zusammenhang einige Möglichkeiten der konsensuellen Validierung: Konsens zwischen den am Projekt beteiligten Forschern, die *kommunikative* oder *dialogische Validierung* (Konsens zwischen Forschern und Beforschten) und die *argumentative Validierung* (Konsens mit außenstehenden Laien und Kollegen).

Auch Flick (1999) hebt die Möglichkeit der *kommunikativen Validierung* hervor. Er schlägt dazu vor, dass die Befragten nach der Interviewführung und nach erfolgter Transkription bei einem zweiten Termin erneut über ihre Äußerungen befragt werden.

Der Gewinn an Authentizität liegt hier darin begründet, dass einerseits die inhaltliche Zustimmung zu dem Gesagten eingeholt wird und andererseits das Subjekt die Strukturierung im Sinne der gesuchten komplexen Zusammenhänge selbst vornimmt.

Mayring (2000) spricht in seinen Ausführungen von einer *semantischen Gültigkeit*, die sich auf die Richtigkeit der Bedeutungskonstruktion des Materials bezieht. Diese drückt sich nach Mayring in der Angemessenheit der Kategoriendefinition aus, wobei eine Überprüfung durch Expertenurteile geschehen kann. In Anlehnung an Krippendorff (1980) schlägt Mayring jedoch auch einfache „checks“ vor:

„Die Sammlung aller Textstellen, denen auf Grund der Analyseanweisungen eine bestimmte Bedeutung gegeben wurde; Vergleich der Textstellen mit dem Konstrukt, Überprüfung der Homogenität der Textstellen“ (Mayring, 2000, S. 112 f).

Unter der *korrelativen Gültigkeit* ist nach Mayring (2000) die Validierung mit einem Außenkriterium gemeint. Eine Überprüfung ist dann möglich, wenn bereits Ergebnisse einer Untersuchung mit ähnlicher Fragestellung und ähnlichem Gegenstand vorliegen. Sinnvoll erscheinen hier vor allem Vergleiche mit Ergebnissen, die mit anderen Methoden gewonnen wurden. Nicht unerwähnt soll hier auch die *Konstruktvalidität* bleiben. Nach Mayring (2000, S. 112) lässt sie sich durch Inhaltsanalysen anhand bisheriger Erfolge mit ähnlichen Konstrukten und/oder Situationen, anhand von Erfahrungen mit dem Kontext des vorliegenden Materials, mittels etablierter Theorien und Modelle und durch repräsentative Interpretationen und Experten überprüfen. Wie Bortz (1995) und Flick (1999) weist auch Mayring (2000) auf die zunehmend genutzte Möglichkeit der *kommunikativen Validierung* hin.

14.5.4 Untersuchungsbezogene Validität

Um die Validität der hier vorliegenden Untersuchung sicherzustellen, wurde in Anlehnung an Bortz (1995) und Flick (1999) ein Schwerpunkt im Bereich der konsensuellen bzw. kommunikativen Validierung gelegt. Der Verfasser hat dabei auch die Ausführungen nach Legewie (1997) berücksichtigt, der darauf hinweist, dass Validität in unterschiedliche Aspekte aufgliedert werden kann:

Validität der Interviewäußerungen, Validität der Interpretation dieser Äußerungen und Validität der Schlussfolgerungen.

Folgende Vorgehensweisen fanden in der hier durchgeführten Untersuchung Anwendung:

Im Zuge der *konsensuellen Validierung* wurden die Interviews nach den Regeln von Legewie (TU Berlin) transkribiert und anschließend die Inhalte in einer Kleingruppe von drei Personen besprochen. Auch bei folgenden Auswertungs- und Interpretationsschritten hat sich der Untersucher mit zwei Kommilitonen über die Inhalte, die Glaubwürdigkeit und den Bedeutungsgehalt des Materials mit dem Ziel der Herstellung eines Konsenses ausgetauscht und beraten. Der Austausch war insbesondere bei spezifischen oder uneindeutigen Inhalten angemessen und klärend. Vorteilhaft war auch, dass die beiden Kommilitonen die Interviewpartner nicht kannten und somit der persönliche Kontakt keinen Einfluss auf die Betrachtungsweisen des Textmaterials und auf mögliche Interpretationen hatte.

Der Verfasser vertritt den Standpunkt, dass die Interviewpartner im Kontext der *kommunikativen Validierung* in den Prozess der Auswertung und ggf. auch in die Interpretation mit einbezogen werden sollten, sodass nicht ausschließlich über die Befragten hinweg das Material bearbeitet und interpretiert wird, sondern quasi „die inhaltliche Zustimmung zu dem Gesagten eingeholt wird“ (vgl. Flick, 1999) und der Befragte die Strukturierung des Materials in komplexere Zusammenhänge in Kooperation mit dem Untersucher vornimmt. Während Flick (ebd.) vorschlägt, nach der Transkription einen zweiten Termin mit dem Befragten zu verabreden, hat der Verfasser dieser Arbeit erst nach der Kategorisierung der Inhalte und den ersten Interpretationsschritten einen zweiten Termin verabredet. Dies deshalb, weil vom Verfasser gewünscht war, dass nicht nur über das Gesagte erneut kommuniziert wird, sondern auch ein reflektiver und produktiver Austausch zwischen Forscher und Beforschem zur Kategorisierung, zu Interpretationen und möglichen Schlussfolgerungen in Gang kommt.

Da vor allem der zeitliche Rahmen dieser Diplomarbeit nicht zuließ, dass alle Interviewpartner nach der Transkription bzw. nach kategorisierenden und interpretativen Auswertungsschritten erneut befragt wurden, wurde ein Interviewpartner für die Vorgehensweise der kommunikativen Validierung exemplarisch ausgewählt. Der Verfasser entschied sich dabei für den Befragten Herrn Anton Lang, weil dieser zwar einerseits auf die ihm gestellten Fragen sehr klar geantwortet hatte, andererseits jedoch bei der Interpretation auf Grund des komprimierten Antwortverhaltens punktuell Unsicherheiten aufgetaucht waren, was die Richtigkeit der Interpretationsinhalte anbelangte.

Das erneute Gespräch mit Herrn Lang wirkte sich auf das Verständnis der Interviewinhalte vertiefend aus, grundsätzlich bestätigte Herr Lang die Inhalte der Transkription und der Interpretationen, wobei er bei spezifischen Inhalten Schwerpunkte setzte.

Die Ergebnisse des Gesprächs mit Herrn Lang wurden im interpretativen Resümee zur Genese buddhistischer Identität (vgl. 16.3.4) integriert. Der Verfasser wird zudem bei den Schlussbemerkungen bzw. im Ausblick (vgl. 18.) zu dieser Arbeit die Vorgehensweise der konsensuellen bzw. kommunikativen Validierung kommentieren.

14.5.5 Entwicklung methodenspezifischer Gütekriterien

Auf Grund der Skepsis gegenüber der Übertragbarkeit der Gütekriterien der quantitativen Forschung auf die qualitative Forschung entstanden eine Reihe von Versuchen zur Entwicklung „methodenangemessener Kriterien“ (Flick, 1999, S. 249). Dabei lassen sich Ansätze wie die Triangulation und die Analytische Induktion von neueren Entwicklungen unterscheiden.

Unter *Triangulation* wird die Kombination unterschiedlicher Methoden, verschiedener Forscher, Untersuchungsgruppen, lokaler und zeitlicher Settings sowie unterschiedlicher theoretischer Perspektiven in der Auseinandersetzung mit einem Phänomen verstanden. Je nach Typus der Triangulation werden dabei unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt, wobei sich nach Flick (1999) die Methode der Triangulation von dem Fokus der Validierung der Ergebnisse hin zur Anreicherung und Vervoll-

ständigung der Erkenntnis und der Überschreitung der Erkenntnismöglichkeiten der Einzelmethoden verlagert hat.

Unter *Analytischer Induktion* ist die Absicherung von gewonnenen Theorien und Erkenntnissen durch die Analyse bzw. Integration abweichender Fälle zu verstehen. Da die Analytische Induktion für diese Arbeit nicht von Belang ist, wird hier nicht näher darauf eingegangen.

Seit Mitte der 80er Jahre lassen sich verschiedene Versuche feststellen, neue Kriterien zur Beurteilung qualitativer Forschung zu entwickeln. Flick (1999) bezieht sich auf Lincoln und Guba (1985), die Vertrauenswürdigkeit, Glaubwürdigkeit, Übertragbarkeit, Zuverlässigkeit und Bestätigbarkeit als Kriterien qualitativer Forschung lancieren. Um beispielsweise die Glaubwürdigkeit qualitativer Forschung, Daten und Ergebnisse zu erhöhen, skizzieren sie fünf Strategien:

- (1) Aktivitäten zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit, daß glaubwürdige Erkenntnisse produziert werden durch ein ‚verlängertes Engagement‘ und ‚ausdauernde Beobachtungen‘ im Feld und die Triangulation verschiedener Methoden, Forscher und Datensorten.
- (2) ‚Peer debriefing‘: Regelmäßige Besprechungen mit nicht an der Forschung beteiligten Personen, um die eigenen blinden Flecke aufzudecken sowie Arbeitshypothesen und Ergebnisse zu überprüfen.
- (3) Die Analyse abweichender Fälle im Sinne der Analytischen Induktion.
- (4) Angemessenheit in den Bezugspunkten von Interpretationen und ihrer Überprüfung.
- (5) ‚Member checks‘ im Sinne der kommunikativen Validierung von Daten und Interpretationen mit den Mitgliedern der untersuchten Felder.

(vgl. Flick, 1999, S. 252)

14.6 Komparative Kasuistik

Die Grundlage der im Rahmen dieser Arbeit durchgeführten Untersuchung ist das Verfahren der „Komparativen Kasuistik“ (vgl. Jüttemann, 1990). Im Folgenden wird das Forschungskonzept dargestellt und der inhaltliche Bezug zur Untersuchung hergestellt.

14.6.1 Charakterisierung und Anwendung der Strategie

Die Komparative Kasuistik ist im Gegensatz zur theorietestenden Empirie der traditionellen Psychologie in der theorievorbereitenden Forschung angesiedelt und erhebt den Anspruch, nicht nur der Kategorie deskriptiver Vorgehensweisen zuzugehören, sondern in erster Linie Ursachenforschung darzustellen.

Komparative Kasuistik ist eine *iterative Such- und Prüfstrategie* zur Generierung funktional relevanter Hypothesen und eine ebenfalls *iterative Vorbereitungsstrategie* zur Initiierung und Strukturierung „empirisch fundierter“ Konstruktionsprozesse für adäquate Theorien über *psychologisch* beschreibbare Phänomene. (Jüttemann, 1990, S. 23)

Auch wenn im Rahmen dieser Strategie der Begriff Ursache weit gefasst ist, bleibt er doch mit der Forderung nach einem unmittelbaren Erklärungswert der im Zusammenhang mit einer bestimmten Theorie formulierten Aussagen verknüpft. Wenn in vergleichbaren Einzelfällen Übereinstimmungen festgestellt werden, wird für diese Ergebnisse zwar kein ausdrücklicher Erklärungswert erhoben, aber dennoch von einer entwicklungsfunktionalen Relevanz gesprochen. Die Anwendung der Komparativen Kasuistik erstreckt sich vor allem auf entwicklungsspezifische Phänomene, wozu auch Aussagen über „... ‘entwicklungstypische Ursachen‘, das sind innere und äußere Ereignisse, die als ‘Schaltstellen‘ oder ‘Wendepunkte‘ einer Entwicklung interpretierbar sind...“, zählen (Jüttemann, 1990, S. 23). „Entwicklungsspezifisch“ definiert Jüttemann (ebd.) so, dass es sich um psychologisch beschreibbare Zustände oder Ereignisse handelt, die im Rahmen einer individuellen Entwicklung eintreten, aber auch als „überindividuelle Phänomene“ kategorial bestimmbar sind.

Untersuchungsmethodologisch handelt es sich bei der Komparativen Kasuistik im Gegensatz zu den Großgruppenansätzen der traditionellen psychologischen Forschung um einen Kleingruppenansatz. Der Kleingruppenanalyse vorgelagert ist stets eine differenzierte einzelfallanalytische Betrachtung, wobei nach Jüttemann die *qualitative* Einzelfallanalyse von tragender Bedeutung für die Komparative Kasuistik ist (Jüttemann, 1990, S. 25).

Nach Jüttemann (1990, S. 29) gibt es zwei grundlegende Anwendungsformen der Komparativen Kasuistik: das experimentelle und das diagnostische Modell. Das experimentelle Modell sucht durchgängige oder deutlich gehäufte Übereinstimmungen zwischen den untersuchten Personen, um aus diesen gefundenen Gemeinsamkeiten Hypothesen zu entwickeln. Das diagnostische Modell ist durch eine enge einzelfalldiagnostische Vorgehensweise gekennzeichnet. Hier wird zunächst ein „Merkmals-träger“ (Jüttemann, 1990, S. 30) untersucht, um im Rahmen einer Individualtheorie Hypothesen für das zu untersuchende Phänomen zu entwickeln. Im Anschluss werden weitere Personen untersucht und bezüglich des gleichen entwicklungsspezifischen Phänomens Hypothesen aufgestellt. Aus einem Vergleich mehrerer Individualtheorien soll dann die Theorie entstehen, die das untersuchte überindividuelle Phänomen erklärt. In dieser Arbeit kam das experimentelle Modell zur Anwendung, wobei von Vorannahmen (vgl. 14.7.4) ausgegangen wurde, die bezüglich ihrer Richtigkeit bzw. der Häufigkeit der Übereinstimmung zwischen den befragten Personen geprüft wurden.

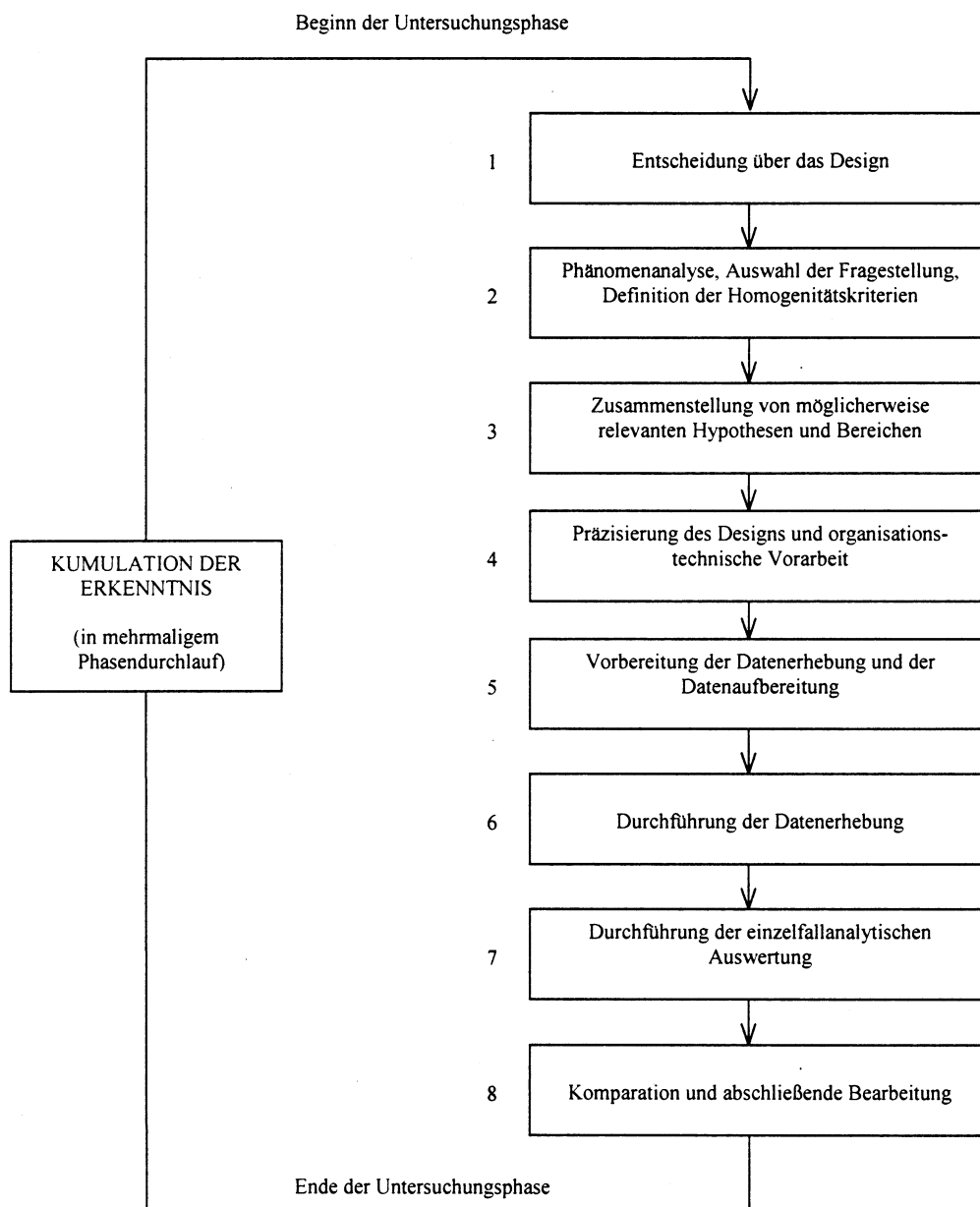
In diesen Zusammenhängen könnte davon gesprochen werden, dass die Komparative Kasuistik die nomothetische und die ideografische Vorgehensweise miteinander verknüpft, wobei Kruse (1990) jedoch nur bedingt die Vorgehensweise im Rahmen der Komparativen Kasuistik als ideografisch bezeichnen würde. Hier soll allerdings nicht näher darauf eingegangen werden. Nach Jüttemann (1990, S. 10) berücksichtigt die Strategie in besonderer Weise die Tatsache, dass die stark hervortretende Individualität das wichtigste „Gattungsmerkmal“ des Menschen repräsentiert. Selbst wenn es dadurch erschwert werden könnte, eine überindividuelle Entstehungstheorie des jeweils untersuchten Phänomens aufzustellen, bezeichnet Jüttemann (ebd.) die Strategie der Komparativen Kasuistik als besonders wichtig, um möglichst viele entstehungs-

relevante Aspekte des Phänomens zu entdecken und sie in Form allgemeiner Aussagen zu beschreiben.

14.6.2 Verfahrensbeschreibung der einzelnen Arbeitsschritte

14.6.2.1 Grafische Darstellung

Abb. 5: Das Spiralmodell der Komparativen Kasuistik



Quelle: Jüttemann, 1990, S. 33

14.6.2.2 Untersuchungsspezifische Differenzierung und Kommentierung der einzelnen Arbeitsschritte

(1) Entscheidung über das Design

Zur Entscheidung über das Design gehören:

- eine Feststellung über die zur Verfügung stehenden Mitarbeiterkapazitäten,
- eine Festlegung des zeitlichen Rahmens,
- eine Festlegung der Anzahl der einzuplanenden Phasen: Viel-Phasen-Konzept oder Wenig-Phasen-Konzept,
- Bestimmung der Anwendungsform der Strategie über die Phasen hinweg.

In dieser Arbeit wurde bei der Erstellung des Untersuchungsdesigns festgelegt, dass die acht Arbeitsschritte in der Untersuchungsphase auf Grund des zeitlich begrenzten Rahmens nicht in mehreren Phasen durchlaufen werden sollen. Auch die kontinuierliche Zusammenarbeit mit anderen Mitarbeitern ist im Rahmen einer Diplomarbeit mit einem begrenzten zeitlichen und inhaltlichen Rahmen schwer möglich, wobei der Verfasser bei verschiedenen Schritten der Interviewauswertungen (vgl. 14.8, 16. & 17.), vor allem (v.a.) bei einigen Interpretationen von Ergebnissen und bei spezifischen Textstellen, mit zwei Kommilitonen in Form von reflektivem Austausch und produktiver Ergänzung mit dem Ziel der Herstellung konsensueller Validität zusammengearbeitet hat (vgl. 14.5.4).

(2) Phänomenanalyse, Auswahl der Fragestellungen, Definition der Homogenitätskriterien

Auf Grund der Wichtigkeit und der Methodenspezifität dieses Arbeitsschrittes, folgt in 14.6.3 eine ausführliche theoretische Beschreibung und eine auf diese Arbeit bezogene konkrete inhaltliche Darlegung dieses Arbeitsschrittes.

(3) Zusammenstellung von möglichen relevanten Hypothesen und Bereichen

Die Untersuchungen werden nach Jüttemann (1990) hypothesengeleitet durchgeführt. In der ersten Phase handelt es sich dabei in der Regel um Hypothesen, die entweder deduktiv aus schon vorhandenen Theorien abgeleitet oder intuitiv gewonnen wurden. Der Verfasser zieht es jedoch vor, im Rahmen dieser Untersuchung von Vorannahmen statt von Hypothesen zu sprechen. Neben den zu prüfenden Vorannahmen werden Bereiche im Hinblick auf das Ziel einer „explorierenden Generierung“ neuer Hypothesen und Annahmen bestimmt (vgl. Jüttemann, 1990, S. 35). Nach Jüttemann (ebd.) kann beim mehrmaligen Durchlaufen des Modells der Komparativen Kasuistik, auf Grund des Aufbaus auf vorangegangener Erkenntnis, von einem Annäherungs- bzw. von einem Spiralenmodell gesprochen werden.

In dieser Arbeit wurde, wie bereits ausgeführt (vgl. (1) in 14.6.2.2), im Kontext der Entwicklung des Untersuchungsdesigns festgelegt, dass nur ein Phasendurchlauf der acht Arbeitsschritte durchgeführt wird. Der Verfasser hat sowohl deduktiv durch Literaturstudium und der Beschäftigung mit religionspsychologischen Theorien als auch intuitiv die in 14.7.4 dargestellten Vorannahmen zur Untersuchung entwickelt.

(4) Präzisierung des Designs und organisationstechnische Vorarbeiten

In diesem Arbeitsschritt erfolgt:

- die Bestimmung der Zahl der zu untersuchenden Personen der Untersuchungs- und Kontrollgruppe,
- die Bestimmung der Zahl der Gespräche pro Person,
- die Klärung, ob Bezugspersonen einbezogen werden,
- die Bestimmung der Reihenfolge und der zeitlichen Abstände der Interviews,
- die Kontaktaufnahme zu den potentiellen Interviewpartnern, Terminplanung und die Bereitstellung der technischen Hilfsmittel.

Der Verfasser hat sich entschieden fünf Personen als Teilnehmer der Untersuchungsgruppe und zwei Personen als Kontrollgruppe zu interviewen. Diese Vorgehensweise schien im Rahmen der zeitlichen und inhaltlichen Eckdaten für diese Arbeit sinnvoll zu sein, wobei er gleichzeitig sehr großen Wert auf die Einhaltung der Homogenitätskriterien und der Heterogenität der soziodemografischen Daten gelegt hat (vgl. 14.6.3). Pro befragter Person fand ein Interview statt, bei einigen der Befragten gab es 1-2 telefonische oder auch persönliche Vorgespräche. Interviews mit Bezugspersonen erschienen im Zusammenhang mit dem Untersuchungsgegenstand nicht sinnvoll bzw. notwendig zu sein. Die Interviews wurden in einem Zeitraum von insgesamt drei Wochen geführt, zwischen den Interviews lagen meistens 2-3 interviewfreie Tage.

(5) Vorbereitung der Datenerhebung und der Datenaufbereitung

Hierzu gehört:

- Entwicklung der Interviewleitfäden unter Berücksichtigung der entwickelten Vorannahmen (vgl. 14.6 & 14.7),
- die Ableitung vorläufiger Auswertungskategorien für die qualitative Datenaufbereitung und die Entwicklung vorläufiger „Operationalisierungskriterien“ (Jüttemann, 1990, S. 36),
- die praktische Erprobung der Interviewleitfäden:
im Zusammenhang mit der hier durchgeführten Untersuchung wurden 2 Probeinterviews mit *nicht* an der Untersuchung beteiligten Personen, die jedoch mit dem Buddhismus vertraut waren, durchgeführt.
- Auswertung der Probegespräche und Diskussion im Auswerterteam,
- bei mehreren Mitarbeitern sind Gesprächstrainings und Auswertertrainings erforderlich bis zur befriedigenden Reliabilität der Kategorienauswertung.

(6) Durchführung der Datenerhebung

Jüttemann (1990) weist im Zusammenhang mit diesem Arbeitsschritt auf die Planung der Abfolge der Interviews hin, insbesondere wenn mehrere Interviews mit einer Person geführt werden (mehrstufige Interviews) oder auch, wenn Bezugspersonen bei der Datenerhebung mit einbezogen sind. Beides trifft auf diese Untersuchung nicht

zu, die Zusammensetzung der Untersuchungs- und der Kontrollgruppe ist in (4) beschrieben. Die Datenerhebung konnte wie geplant durchgeführt werden, die Kontrollgruppe wurde erst im Anschluss an die Untersuchungsgruppe interviewt, um ggf. den Leitfaden für die Kontrollgruppe bezüglich einer effektiven inhaltlichen Kontrolle der Untersuchungsgruppe noch punktuell modifizieren zu können. Der Verfasser kam jedoch im Anschluss an die Interviews der Untersuchungsgruppe und vor allem nach dem ersten Interview innerhalb der Kontrollgruppe (Frau Kerstin Bach) zu der Erkenntnis, dass es sinnvoll sei, im Zusammenhang mit der beabsichtigten Komparation weitgehend die gleichen Fragen bei beiden Gruppen zu stellen. Der Verfasser entschied sich beide Teilnehmer der Kontrollgruppe beispielsweise nach Meditationserfahrung, Kenntnisse über den Buddhismus und diesbezügliche Einschätzungen zu befragen, obwohl sie sich zu keinem Zeitpunkt näher mit dem Buddhismus beschäftigt haben sollten.

(7) Durchführung der einzelfallanalytischen Auswertung

Jüttemann (1990) bezieht sich in seinen Ausführungen auch hier auf die Vorgehensweise der Auswertung in einem Auswerterteam. Er weist darüber hinaus darauf hin, dass die Möglichkeit besteht, die gewonnenen Daten sowohl quantitativ als auch qualitativ auszuwerten. Hier soll jedoch darauf nicht näher eingegangen werden.

In dieser Arbeit wurden die Interviews qualitativ nach der Methode des „Zirkulären Dekonstruierens“ nach Jaeggi et al (vgl. 14.8) ausgewertet. Punktuell gab es bei der Auswertung und bei der Interpretation von spezifischen Textstellen eine Zusammenarbeit mit zwei Kommilitonen (vgl. (1) in 14.6.2.2). Die Einzelfallanalyse endete mit der Bildung von zentralen Kategorien, die für alle Untersuchungsteilnehmer gleich waren, was die spätere Vergleichbarkeit der Kategorien sicherstellte.

(8) Komparation und abschließende Bearbeitung

Da für diese Untersuchung kein Forschungs- bzw. Auswerterteam eingerichtet wurde, wie dies von Jüttemann (1990) postuliert wird, sondern lediglich phasenweise eine Zusammenarbeit mit anderen organisiert wurde, und auch untersuchungsspezifische

Besonderheiten berücksichtigt werden sollten, hat der Verfasser den achten Arbeitsschritt der Strategie punktuell modifiziert. Die Auswertung wurde in Anlehnung an Jüttemann (1990) wie folgt vorgenommen:

- Nach Abschluss der einzelfallanalytischen Auswertung wurden überindividuelle Komparationstabellen erstellt, die, durch den systematischen Vergleich der zentralen Kategorien, dazu dienten, Hinweise bezüglich der Übereinstimmungen zwischen den Untersuchungsteilnehmern aufzudecken. Die entwickelten zentralen Kategorien waren bzw. sind bei allen Untersuchungsteilnehmern im Zusammenhang mit der angestrebten Optimierung der Vergleichbarkeit kongruent. Es wurden bereits Übereinstimmungen beachtet, die mindestens bei *zwei* Personen der Gruppe in Erscheinung traten (Jüttemann, 1990, S. 38).
- Auch Hinweise, die auf Unterschiedlichkeiten hindeuteten, fanden Beachtung.
- Die Komparation innerhalb der Untersuchungsgruppe wurde genutzt, um neue Hypothesen oder Relevanzbereiche zu entdecken.
- Im Anschluss an die Komparation innerhalb der Untersuchungsgruppe wurden die Ergebnisse der Kategorienvergleiche der Untersuchungsgruppe mit den Inhalten der jeweiligen Kategorien der Kontrollgruppe verglichen. Die Intergruppenkomparation war auf Grund der kongruenten zentralen Kategorien der beiden Gruppen problemlos durchführbar.

Die einzelfallanalytische Auswertung, die Komparation zwischen den Befragten der Untersuchungsgruppe und der Vergleich mit der Kontrollgruppe diente dazu, Verursachungszusammenhänge und Entstehungszusammenhänge im Hinblick auf das entwicklungspezifische Phänomen „buddhistische Identität“ zu erkennen. Die Komparation fand auch in Bezug auf die zuvor aufgestellten Vorannahmen statt, wobei es vorkam, dass sich Vorannahmen auf Grund durchgängiger oder deutlich gehäufte Übereinstimmungen bestätigen ließen, oder auch, wenn keine oder wenig Übereinstimmung zu entdecken war, verworfen wurden. Ein besonderes Interesse im Rahmen der Komparativen Kasuistik hatte jedoch die Entdeckung von neuen Hypothesen und Relevanzbereichen. Eine Typendifferenzierung wurde nicht durchgeführt, weil der Verfasser die Teilnehmeranzahl dieser Untersuchung für nicht ausreichend hielt und zudem die Individualität der Befragten an vielen Punkten so deutlich hervortrat, dass

diese vollständig anerkannt und berücksichtigt werden sollte, ohne die Befragten bestimmten möglicherweise eingrenzenden Typen zuzuordnen zu wollen. Aus ähnlich gelagerten Gründen wurde weder im Vorfeld der Individualauswertung noch bei der anschließenden Komparation eine Personencharakteristik erstellt, sondern einer ausführlichen tabellarischen Darstellung der individuellen soziodemografischen Daten den Vorzug gegeben. Dadurch wurde erreicht, dass zwar die interviewten Personen vorgestellt wurden, aber diese weder durch Charakteristika eingegrenzt noch vor schnell Schluß über charakterliche Merkmale gezogen wurden.

Im Anschluss an jede einzelne Phase der Auswertung wurden Teilberichte erstellt. Die jeweiligen Teilberichte wurden im Gesamtergebnisbericht integriert, sodass in dieser Arbeit lediglich der zuletzt Genannte Eingang fand (vgl. 16.).

14.6.3 Phänomenanalyse, Homogenitäts- und Heterogenitätskriterien

Wenn man von einer weitgehenden Kontextspezifität allgemeiner psychologischer Aussagen und damit von einer relativ geringen Geltungsbreite von theoretischen Systemen ausgeht, dann sollte man bei der Anwendung der Komparativen Kasuistik darauf bedacht sein, möglichst eng begrenzte Phänomene zu untersuchen (vgl. Jüttemann, 1990). Auch unter dem Gesichtspunkt einer sinnvollen Reduzierung von Komplexität sollte Ziel sein, den zu untersuchenden Phänomenbereich so weit wie möglich aufzugliedern, wozu die Phänomenanalyse dient. Darüber hinaus wird eine Phänomenanalyse dann zwingend notwendig, wenn man die Forderung der Komparativen Kasuistik nach psychologischer Definierbarkeit des zu untersuchenden Phänomens und nach einer phänomenspezifischen psychologischen Homogenität der auszuwählenden Stichprobe umsetzen will. Jüttemann (1990) wirft dabei die Fragen auf, nach welchem Kriterium sich das „Vorliegen oder Nicht-Vorliegen ‘psychologischer Homogenität‘ entscheidet“ bzw. „An welchem Punkt kann die Phänomenanalyse abgebrochen werden und die eigentliche Untersuchung beginnen?“ (Jüttemann, 1990, S. 27):

Die Antwort auf diese Frage lautet: Es muß die Erwartung gerechtfertigt erscheinen, daß die Erklärung des zu untersuchenden „entwicklungsspezifischen

Phänomens“ aufgrund einer einzigen, in sich geschlossenen Psychologischen Theorie möglich ist (Kriterium der Erwartbarkeit einer konsistenten Theorie). (Jüttemann, 1990, S. 27)

Jüttemann (ebd.) weist außerdem darauf hin, dass sich die Durchführung einer Phänomenanalyse nicht nur auf die erste Durchlaufphase einer Strategieranwendung beschränkt, sondern im Rahmen der Gesamtuntersuchung aus mehreren Durchläufen besteht.

14.6.3.1 Untersuchungsspezifische Phänomenanalyse

Das Phänomen, welches in dieser Arbeit untersucht wurde, ist die Genese buddhistischer Identität. Dieses Phänomen wurde nicht in Subphänomene unterteilt, sondern durch die Homogenitätskriterien klar definiert und eingegrenzt, wodurch eine Reduzierung der Komplexität erreicht wurde. Die Homogenitätskriterien werden im Folgenden ausführlich dargestellt, die heterogenen soziodemografischen Merkmale finden im Anschluss Beachtung.

14.6.3.2 Homogenitätskriterien der Untersuchungsgruppe

Im Vorfeld der Untersuchung hat sich der Verfasser ausführlich mit Literatur zum Thema Religionspsychologie (vgl. 1. - 11.) und mit Inhalten des Buddhismus (vgl. 12. - 13.) beschäftigt. Eine Blickrichtung war dabei auch, wie das Phänomen „Buddhistische Identität“ definiert und eingegrenzt werden könnte. Eine diesbezügliche Entscheidung bestimmte dann als Folge die Zusammensetzung der Untersuchungsgruppe. Am sinnvollsten erschienen dem Verfasser im Sinne der Strategie der Komparativen Kasuistik und der Sicherstellung der späteren Vergleichbarkeit der Befragten die Festlegung der folgenden Homogenitätskriterien:

- (1) Die zu Befragenden sollen *mindestens 35 Jahre* alt sein, wobei es nach oben keine Altersbegrenzung geben soll:

Diese untere Altersgrenze wurde festgelegt, weil sich jüngere Menschen, die sich vermutlich grundsätzlich noch stärker auf der Suche befinden, möglicherweise

aus anderen Gründen mit dem Buddhismus auseinandersetzen oder sich mit ihm identifizieren, als dies schon lebenserfahrenere und gereifere Menschen tun.

- (2) Die Interviewpartner sollen sich seit *mindestens fünf Jahren* regelmäßig mit dem Buddhismus beschäftigen und sich mit ihm verbunden fühlen:

Dieses Kriterium sollte sicherstellen, dass die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus ausgeprägter und intensiver ist, als dies bei Menschen der Fall sein würde, die sich nur kurz und vorübergehend mit dem Buddhismus beschäftigen oder beschäftigt haben. Gerade im Hinblick auf das Phänomen „Buddhistische Identität“ ist die Dauer und die Tiefe der Hinwendung zum Buddhismus von Bedeutung.

- (3) Die Interviewpartner sollen *regelmäßig den Buddhismus praktizieren*, was soviel bedeutet, wie die Ausübung regelmäßiger Meditationspraxis, regelmäßige Besuche von buddhistischen Gruppen, Aktivitäten im buddhistischen Kontext, Teilnahme an sog. Retreats oder auch intensives Literaturstudium:

Zunächst war vom Verfasser geplant, dieses Homogenitätskriterium ausschließlich auf die Meditationspraxis zu begrenzen, was jedoch nach Literaturrecherchen und Gesprächen mit am Buddhismus interessierten Menschen nicht sinnvoll erschien, da der Begriff „Buddhistische Praxis“ auch in buddhistischen Kreisen nicht eindeutig definiert ist und in der Regel individuell ausgelegt wird. Die hier gewählte Definition des Kriteriums schien dem Verfasser zur Sicherstellung der Homogenität der Untersuchungsgruppe ebenso angemessen und sinnvoll zu sein.

- (4) Die Interviewten sollen ausschließlich aus dem ehemaligen *Westteil Deutschlands* (einschl. Westberlin) stammen und damit vor dem Fall der Mauer und der Wiedervereinigung nicht im ehemaligen Ostteil Deutschlands gelebt haben:

Der Verfasser ging unter Beachtung des Themas dieser Arbeit, was eine Untersuchung bei *westlich* sozialisierten Menschen impliziert, davon aus, dass die Sozialisationsbedingungen, gerade auch in Fragen der Religion, der freien Meinungsäußerung und der freien persönlichen Entwicklung zwischen dem Ostteil und dem Westteil Deutschlands zu Zeiten verschiedener politischer Systeme so unterschiedlich waren, dass diese nicht miteinander vergleichbar sind, ohne dass die

verschiedensten Themen und Einflüsse berücksichtigt werden müssten. Auch wenn es inzwischen in allen Bundesländern Menschen gibt, die sich am Buddhismus orientieren, sind die Gründe und die Motivation sich dem Buddhismus zuzuwenden vermutlich immer noch zugleich von den sehr unterschiedlichen o.g. Sozialisationsbedingungen geprägt. Auch in Bezug auf das Homogenitätskriterium (2), nämlich sich seit mindestens fünf Jahren mit dem Buddhismus verbunden zu fühlen, dürfte es in den neuen Bundesländern schwierig sein, geeignete Personen für die Untersuchungsgruppe zu finden.

- (5) Die Interviewpartner sollen *nicht als Buddhisten erzogen* worden sein, z.B. im Elternhaus, sondern sich in ihrer späteren Entwicklung aus eigenem Antrieb für den Buddhismus entschieden haben. Zu dem Aspekt der *freien Entscheidung* gehört auch, dass diejenigen, die sich dem Buddhismus zugewandt haben, den Zugang nicht über beispielsweise sektiererische Kreise gefunden haben (vgl. 12.3).

Die *Kirchenzugehörigkeit bzw. der Kirchenaustritt* war für die Untersuchungsgruppe kein Homogenitätskriterium, weil der Verfasser davon ausging, dass dieses Merkmal für die Art und Weise der Identifikation mit dem Buddhismus nicht bzw. nur sekundär eine Rolle spielt. Als nicht belegte Hypothese sei angemerkt, dass westlich sozialisierte Menschen häufig Mitglied einer christlichen Kirche sind, ohne allzu viel damit zu verbinden oder sich als christlich sozialisiert zu empfinden. Der Verfasser fand es sinnvoller, dass im Rahmen der angestrebten Heterogenität (vgl. 14.6.3.3) soziodemografischer Daten, sowohl Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind und eine buddhistische Identität generiert haben, als auch Menschen, die nicht ausgetreten sind und ebenfalls buddhistisch identifiziert sind, zu befragen. Dies ist aus der Sicht des Verfassers auch deshalb unproblematisch, weil durch die anderen Homogenitätskriterien ein Mindestgrad an Identifikation mit dem Buddhismus gesichert ist und Voraussetzung dafür ist, um für die Untersuchungsgruppe in Frage zu kommen.

Im Vorfeld der Untersuchung wurde im Rahmen der angestrebten Homogenitätskriterien keine *buddhistische Richtung* festgelegt, welcher die Teilnehmer der Untersuchungsgruppe angehören müssen bzw. mit welcher sie identifiziert sein müssen. Der Untersucher hat sich aus dem Grund für dieses Vorgehen entschieden, weil

der Fokus der Untersuchung nicht darauf lag, in welcher Tradition oder Art und Weise der Buddhismus praktiziert wird, sondern was der Grund ist, sich überhaupt einer buddhistischen Richtung zuzuwenden. Ein Ausschlusskriterium, was eine buddhistische Richtung anbelangt, hätte vermutlich bei der Auswahl von Interviewpartnern zu erheblichen Problemen geführt, weil viele Menschen im Westen, die sich mit dem Buddhismus beschäftigen, sich häufig inhaltlich nicht nur auf eine Richtung beschränken, was auch bei den fünf Interviewpartnern weitgehend der Fall war. Zum tieferen inhaltlichen Verstehen der buddhistischen Richtungen sei hier auf die Ausführungen in 12.2 verwiesen.

14.6.3.3 Zur Heterogenität der Untersuchungsgruppe

Im Zusammenhang mit der Eingrenzung des zu untersuchenden Phänomens und den damit verbundenen Homogenitätskriterien ist es gleichzeitig zur Sicherstellung der Aussagekraft der späteren Ergebnisse notwendig, dass die soziodemografischen Daten der einzelnen Interviewpartner möglichst heterogen sind. Dies deshalb, um ausschließen zu können, dass *nur* das Geschlecht, der Familienstand oder spezifische Lebensbedingungen für die Entstehung des Phänomens, gerade weil die entwicklungspezifische Betrachtungsweise im Rahmen der Komparativen Kasuistik von großer Bedeutung ist, verantwortlich sind.

In dieser Untersuchung wurde bei der Auswahl der Interviewpartner darauf geachtet, dass die fünf Teilnehmer der Untersuchungsgruppe unterschiedlichen Geschlechts sind, der Familienstand verschieden ist, die Anzahl der Kinder variiert, die Wohnortgröße unterschiedlich ist, der Geburtsort in Größe und Lage variiert, der Schulabschluss differiert und die berufliche Ausbildung sowie die Berufstätigkeit so weit wie möglich verschieden sind. Die grafische Darstellung der Heterogenität der Untersuchungsgruppe erfolgt in tabellarischer Form:

Abb. 6: Heterogene Merkmale der Untersuchungsgruppe

Anonymisierter Name	Helga Schmidt	Martin Golz	Anton Lang	Heinrich Paulsen	Sonja Nuber
Alter (Mindestalter 35 Jahre; vgl. 14.6.3.2)	44	54	57	64	41
Geburtsort	Dorf	Kleinstadt	Kleinstadt	Großstadt	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	NRW	BaWü	BaWü	Hamburg	Hessen
Wohnort	Berlin	Berlin	Berlin ½ Dorf ½	Dorf	Dorf
Familienstand	verh.	verh. 2. Mal	ledig: Single	verheiratet	ledig: Single
Kinder	1	1	keine	2	keine
Schulabschluss	12. Kl. Waldorfschule	Abitur	Mittlere Reife & Fachabitur	Hauptschule	Abitur
Ausbildung	Heilpraktikerin	Lehramtsstudium	Feinmechaniker Sozialarbeiter	Techn. Zeichner; FH Maschinenbau	Heilpraxis; Körpertherapie
Derzeitige Berufstätigkeit	Heilpraktikerin	Lehrer	Sozialarbeiter	Rentner: zuvor 20 Jahre AKW	Körpertherapeutin
Mitglied einer christl. Kirche	Nein	Nein	Nein	Ja (ev.)	Ja (ev.)
Kirchenaustritt	2001	1970	1972	Nein	Nein

14.6.3.4 Allgemeines zur Kontrollgruppe

Wie in 14.6.2.2 geschildert, ist im Rahmen der Strategie der Komparativen Kasuistik neben einer interindividuellen Komparation der einzelfallanalytischen Ergebnisse innerhalb der Untersuchungsgruppe, ein Vergleich der Ergebnisse mit einer Kontrollgruppe vorgesehen. Jüttemann (1990) führt zur Einrichtung einer Kontrollgruppe aus, dass sie im Rahmen der Komparativen Kasuistik zur Absicherung der Daten und Ergebnisse bezüglich des entwicklungsspezifischen Phänomens bestimmt ist. Für die Kontrollgruppe wird ein 'verwandtes Phänomen' zum Gegenstand einer in jedem Fall durchzuführenden Paralleluntersuchung bestimmt (Jüttemann, 1990, S. 34). Im Falle dieser Untersuchung wurden Interviewpartner ausgewählt, die aus einer der christli-

chen Kirchen ausgetreten sind und sich in keiner Form dem Buddhismus oder anderen Religionen zugewandt haben.

14.6.3.5 Homogenitätskriterien der Kontrollgruppe

(1) Um die Vergleichbarkeit mit der Untersuchungsgruppe zu sichern, wurde auch hier die Altersgrenze von *35 Jahren* als Mindestalter festgelegt.

(2) Voraussetzung für die Befragung im Rahmen der Kontrollgruppe war der *Kirchenaustritt*:

Dies deshalb, weil in dem Kirchenaustritt deutlich wird, dass sich jemand bewusst gegen die Kirche, also gegen ein bestimmtes System oder gegen bestimmte Inhalte entschieden hat.

(3) Die Interviewpartner sollten keinen Bezug zum Buddhismus haben und sich auch nicht in der Vergangenheit mit dem Buddhismus oder einer anderen Religion in irgendeiner vertiefenden Form auseinandergesetzt haben:

Dies impliziert, dass der Kirchenaustritt nicht zur Voraussetzung hatte, dass vor dem Austritt eine religiöse Alternative entwickelt wurde und der Kirchenaustritt auch nicht zur Folge hatte, dass sich die potentiellen Interviewpartner einem neuen religiösen System zuwandten.

(4) Es sollten auch hier nur Menschen aus dem ehemaligen Westteil Deutschlands (einschl. Westberlin) interviewt werden. Die Begründung liegt ähnlich gelagert wie bei dem entsprechendem Homogenitätskriterium der Untersuchungsgruppe. Außerdem stellt die parallele Vorgehensweise an dieser Stelle die Vergleichbarkeit zwischen den beiden Gruppen sicher (vgl. (4) in 14.6.3.2).

14.6.3.6 Zur Heterogenität der Kontrollgruppe

Der Untersucher hat sich im Vorfeld der Untersuchung entschieden, auch die Interviews mit der Kontrollgruppe ähnlich ausführlich wie bei der Untersuchungsgruppe zu gestalten, die Anzahl der Befragten jedoch auf zwei Personen zu begrenzen. Der Verfasser hielt es jedoch in Verbindung mit der Begrenzung der Anzahl der Befragten der Kontrollgruppe für notwendig auf eine größtmögliche Heterogenität des soziodemografischen Hintergrundes zu achten:

Abb. 7: Heterogene Merkmale der Kontrollgruppe

Anonymisierter Name	Kerstin Bach	Ralf Weber
Alter (Mindestalter 35 Jahre)	42	37
Geburtsort	Großstadt	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	Bremen	NRW
Wohnort	Berlin	Berlin
Familienstand	verheiratet	ledig lebt mit Partner zusammen
Kinder	1	keine
Schulabschluss	Abitur	Fachhochschulreife
Ausbildung	FH für Sozialarbeit Supervisorin	PTA
Derzeitige Berufstätigkeit	Sozialarbeiterin	Erwerbsunfähigkeit auf Grund einer chron. Erkrankung
Mitglied einer christl. Kirche	Nein	Nein
Kirchenaustritt	1986	1989

14.7 Das problemzentrierte Interview

Im Rahmen einer qualitativen Untersuchung ist eine offene und personenzentrierte Vorgehensweise sinnvoll, um die individuelle Sicht des Befragten sowie verschiedene Perspektiven und Ebenen ausreichend erfassen zu können. Ein dialogischer Kontext zwischen Untersucher und Befragtem eröffnet die Möglichkeit ein spezielles Problemfeld zum Beispiel durch Schwerpunktsetzung oder Nachfragen detailliert erschließen zu können.

Das von Witzel (1985) vorgeschlagene problemzentrierte Interview hat vor allem in der Psychologie einige Aufmerksamkeit und Anwendung erfahren (vgl. Flick, 1999). Anhand eines Leitfadens, der aus Fragen und Erzählanreizen besteht, werden insbesondere biografische Daten im Hinblick auf ein bestimmtes Problem thematisiert. Diese Form der Interviewführung ist durch drei zentrale Kriterien gekennzeichnet: Problemzentrierung, Gegenstandsorientierung und Prozessorientierung.

(1) Problemorientierung

Der Begriff impliziert zunächst den Ausgangspunkt einer vom Forscher wahrgenommenen gesellschaftlichen Problemstellung. Dieses Aufgreifen einer Problemstellung hat zur Folge, dass sich der Forscher diesem Problemfeld öffnet, einschlägige Theorien und empirische Untersuchungen eruiert, Erfahrungen von Experten einbezieht und auch objektive Rahmenbedingungen, die das Handeln des Subjekts beeinflussen könnten, berücksichtigt. Das erworbene Vorwissen sollte den Forscher jedoch nicht dazu veranlassen, in starren Konzepten zu denken oder gar suggestive Fragen zu stellen, sondern sollte ihn lediglich für die Fragestellung sensibilisieren. Der Forschungsprozess und die Datenerhebung bzw. -auswertung dient dann dazu, Wissen zu erweitern, neue Erkenntnisse zu gewinnen und ggf. Vorannahmen oder frühere Erkenntnisse zu revidieren oder zu modifizieren. Wissen gilt so lange als Vorwissen (hermeneutischer Zirkel) bis man den Gegenstand adäquat erfasst zu haben glaubt (vgl. Witzel, 1985).

(2) Gegenstandsorientierung

In dieser Arbeit wurde bereits mehrfach die Notwendigkeit der Gegenstandsorientierung herausgearbeitet (5.2; 14.2). Auch Witzel (1985) macht darauf aufmerksam, dass es unabdingbar ist, die Methode nach dem Gegenstand auszurichten und nicht umgekehrt. Die Teilelemente der Methodenkombination des problemzentrierten Interviews sollen demnach zunächst den geeigneten Zugang zu Handlungs- und Bewusstseinsanalysen sicherstellen, jedoch soll bei Bedarf die Methodik und die inhaltliche Schwerpunktsetzung gegenstandsangemessen modifiziert werden.

(3) Prozessorientierung

Es geht hier um die flexible Analyse des wissenschaftlichen Problemfeldes, eine schrittweise Gewinnung und Prüfung von Daten, wobei Zusammenhang und Beschaffenheit der einzelnen Elemente sich erst langsam und im ständigen reflexiven Bezug auf die dabei verwandten Methoden herauschälen. Witzel (1985) bezieht sich dabei in seinen Ausführungen auf die Grundidee gegenstandsbezogener Theorie, wobei der

Forschungsprozess als Aufeinanderfolge von induktiven und deduktiven Vorgehensweisen betrachtet wird. Beispielsweise induziert zunächst das Datensammeln,- sortieren und -interpretieren Kategorien und theoretische Konzepte. Anschließend wird stärker selektiv vorgegangen, indem aus der entstehenden Theorie Kernkategorien benutzt werden, um einen strukturierten Suchprozess nach neuen Ideen und Zusammenhängen in den Daten zu organisieren. Diese beiden Vorgehensweisen bereichern sich gegenseitig: „Deduktion dient weiterer Induktion“ (Glaser, 1978, S. 38).

Witzel benennt als vier Teilelemente des von ihm konzipierten Interviews: Das qualitative Interview, die biografische Methode, die Fallanalyse und die Gruppendiskussion (vgl. Flick, 1999). Für die vorliegende Arbeit war nur das qualitative Interview von Interesse, weil einerseits biografische Fragen im Leitfaden des Interviews sowohl für die Untersuchungsgruppe als auch für die Kontrollgruppe integriert wurden und zudem biografische Fragen nicht explizit im Vordergrund standen. Darüber hinaus wurden Auswertungsschritte nach dem Modell der Komparativen Kasuistik angewandt (siehe 14.6 ff).

Die hier besonders interessierende Konzeption des qualitativen Interviews umfasste einen vorgeschalteten Kurzfragebogen, den Leitfaden, die Tonbandaufzeichnung und das Postscriptum (Kontextprotokoll).

14.7.1 Der Kurzfragebogen

Der Sinn eines Kurzfragebogens ist einerseits, dass im eigentlichen Interview keine demografischen Fragen mehr erhoben werden müssen, was entlastend für den Interviewverlauf ist, andererseits kann der Kurzfragebogen gut als Einstieg zum eigentlichen Interview verwendet werden. Dies in der Hinsicht, dass nicht gleich mit der Bandaufnahme begonnen werden muss, Zeit für die langsame Annäherung und Gewöhnung vorhanden ist und durch die Beantwortung des Fragebogens schon persönliche Informationen gegeben werden, die jedoch vermutlich noch nicht zu weitgehend oder fordernd sind.

14.7.2 Der untersuchungsbezogene Kurzfragebogen

Vor Interviewbeginn bekam jeder Befragte einen Kurzfragebogen, der Fragen zu soziodemografischen Daten zum Inhalt hatte: Alter, Geburtsort, Wohnort, Geschwister, Familienstand, Kinder, Schulabschluss, Ausbildung, Berufstätigkeit, Mitgliedschaft in einer christlichen Kirche, ggf. Jahr des Kirchenaustritts, Interesse am Buddhismus, buddhistische Praxis (welche und seit wann). Es bestätigte sich durchgehend, dass der Fragebogen einerseits ein guter Einstieg in den Kontakt zum Befragten war und gleichzeitig das Interview von den im Vorfeld erhobenen Daten entlastet wurde.

Der Kurzfragebogen für die Untersuchungsgruppe und der in wenigen Punkten abgeänderte Fragebogen für die Kontrollgruppe ist im Anhang zu finden.

14.7.3 Verwendung eines Leitfadens

Der Leitfaden ist Orientierungsrahmen bzw. Gedächtnisstütze für den Interviewer und dient der Unterstützung und Ausdifferenzierung von Erzählsequenzen des Interviewten. Der Leitfaden soll darüber hinaus das Hintergrundwissen des Forschers thematisch organisieren, um zu einer kontrollierbaren und vergleichbaren Herangehensweise an den Forschungsgegenstand zu kommen. In ihm ist der gesamte Problembereich in Form von einzelnen thematischen Feldern formuliert. Der Aufbau der Themenfelder, sowie die Art und Reihenfolge der Fragestellung sind jedoch lediglich der grobe Rahmen für die Problemzentrierung des Interviewers.

Nach Witzel ist für die Gesprächsentwicklung der Leitfaden jedoch nicht so von Bedeutung, wie der „Gesprächsfaden“ des Interviewten (Witzel, 1985, S. 236):

Das bedeutet, dass der Forscher auf der einen Seite den vom Befragten selbst entwickelten Erzählstrang und dessen immanente Nachfragemöglichkeiten verfolgen muss und andererseits gleichzeitig Entscheidungen darüber zu treffen hat, an welchen Stellen des Interviewablaufs er zur Ausdifferenzierung der Thematik sein problemzentriertes Interesse in Form von exmanenten Fragen einbringen soll. (Witzel, 1985, S. 237)

Die konkreten Inhalte des Interviewleitfadens bezüglich der Untersuchung in dieser Forschungsarbeit sind den Ausführungen in 14.7.4 zu entnehmen. Der Leitfaden für die Datenerhebung dieser Arbeit ist im Anhang zu finden.

14.7.4 Zur Entwicklung und Anwendung des untersuchungsspezifischen Interviewleitfadens

Grundlage der Entwicklung des Interviewleitfadens für die Untersuchungsgruppe waren zuvor eruierte Vorannahmen, was die Ursachen dafür sein könnten, dass sich westlich sozialisierte Menschen mit dem Buddhismus beschäftigen und sich mit diesem identifizieren. Schon die Vorannahmen hat der Verfasser bestimmten übergeordneten Themen zugeordnet, die später auch in ähnlicher Weise im Interviewleitfaden Eingang gefunden haben. Die Vorannahmen waren folgende:

Abb. 8: Vorannahmen zum Thema „Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen“

Themenbereich	Vorannahmen
<i>Biografie</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Voraussetzung zur Identifikation mit dem Buddhismus sind schwierige Sozialisationsbedingungen in der Kindheit. ⇒ Durch Identifikation mit dem zunächst „Fremden“ wird Distanz zum Elternhaus hergestellt.
<i>Christentum und Kirche</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Die Institution Kirche wird auf Grund spezifischer Erfahrungen negativ erlebt. ⇒ Abwendung auf Grund der Bürokratisierung der Kirchen. ⇒ Die christliche Religion wird nicht als entwicklungs-fördernd erfahren. ⇒ Christentum wird als religiöse Lehre begrenzt erlebt. ⇒ Hinwendung zum Buddhismus als Ergebnis des unbefriedigenden Erlebens des Christentums und der kirchlichen Institution. ⇒ Bedürfnis nach Alternativen und spirituellen Entwicklungsmöglichkeiten
<i>Gesellschaft, Politik</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Menschen, die sich dem Buddhismus zuwenden, sind system- und gesellschaftskritisch ⇒ Identifikation mit dem Buddhismus erfolgt auf Grund des Wunsches nach Alternativen zum Bestehenden

Themenbereich	Vorannahmen
<i>Verhältnis zu anderen Kulturen</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Es besteht ein großes Interesse an der Beschäftigung mit anderen, vor allem asiatischen Kulturen. ⇒ Regelmäßige Reisen nach Asien fördern das Interesse am Buddhismus. ⇒ Identifikation mit dem Buddhismus auf Grund des Bedürfnisses die asiatisch-buddhistische Kultur tiefer verstehen und im westlichen Alltag integrieren zu wollen.
<i>Rückzugsintentionen</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Interesse für den Buddhismus entsteht durch den Wunsch sich aus der Welt und aus dem Alltag zurückziehen zu wollen. ⇒ Suche nach Möglichkeiten sich vom sozialen Umfeld zu distanzieren.
<i>Bildung</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Identifikation mit dem Buddhismus setzt höheren Bildungsabschluss voraus. ⇒ Bedürfnisse nach intellektueller Entwicklung.
<i>Beruf</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Hinwendung zum Buddhismus auf Grund der beruflichen Tätigkeit und berufsspezifischer Erfahrungen. ⇒ Identifikation mit dem Buddhismus aus dem Bedürfnis heraus, den Alltag besser bewältigen zu können.
<i>Psyche</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Lebenskrisen, psychische Probleme, Unausgefülltsein führen zur Identifikation mit dem Buddhismus. ⇒ Identifikation zur Bewältigung von Sinnlosigkeit und Herstellung von Lebenssinn ⇒ Es gibt Schlüsselsituationen, die den Weg zum Buddhismus ebnen.
<i>Lebensziele</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Spezifische Zielsetzungen führen zur Identifikation mit dem Buddhismus

Diese Vorannahmen wurden der Klarheit wegen als Behauptungen formuliert. Der Verfasser hat jedoch im Sinne der qualitativen Forschung die Befragten offen und ohne starres Konzept interviewt. Da jedoch niemand in einem vollständig bewertungsfreien und absichtslosen Raum lebt, war es bei jedem einzelnen Schritt der Untersuchung notwendig sich selbst zu reflektieren, am Prozess wahrhaftig, authentisch und offen teilzunehmen und sich bei Notwendigkeit angemessen zu korrigieren.

Auch wenn der Leitfaden als Orientierung diente und in allen Interviews Anwendung fand, blieb dennoch für die Befragten genug Raum, um sich zu zeigen und sich entfalten zu können. Der Verfasser hat in der Regel erst spät interveniert, falls der jeweilige Befragte zu weit von der eigentlichen Frage abgewichen war. Dies deshalb, weil der Untersucher davon ausging, dass der Befragte seine persönlichen Gründe hat, warum er bestimmte Dinge noch zusätzlich zur eigentlichen Frage ansprechen will bzw. vielleicht auch damit vermeiden will, zu tief auf bestimmte Fragen einzugehen. Nachfragen war für das Verständnis des Antwortverhaltens meist aufschlussreich und für die Spezifizierung der Antworten hilfreich.

Der Interviewleitfaden für die Untersuchungsgruppe bestand aus acht Themenbereichen, denen jeweils ca. 5 – 10 Fragen zugeordnet waren:

Biografie, Bildung/Beruf, Christentum und Kirche, Gesellschaft und Politik, Hinwendung zum Buddhismus, internalisierte Einstellungen zum Leben, soziale Beziehungen und buddhistische Identität, sowie Fragen zum Hintergrund der Entstehung der buddhistischen Identität und zur buddhistischen Praxis.

Der Interviewleitfaden für die Kontrollgruppe war auf Grund der für die Auswertung beabsichtigten Komparation mit der Untersuchungsgruppe sehr ähnlich. Nur die direkten Fragen bezüglich des Buddhismus wurden der Kontrollgruppe angepasst, weil es sich hier um Befragte handelte, die aus der Kirche ausgetreten waren, sich jedoch *nicht* dem Buddhismus zugewandt haben.

Der Leitfaden für die Untersuchungsgruppe, sowie jener für die Kontrollgruppe ist im Anhang zu finden.

14.7.5 Tonbandaufzeichnungen

Der Vorteil des verbreiteten Einsatzes von Tonbandaufzeichnungen besteht darin, dass dadurch der gesamte Gesprächskontext und damit auch die Rolle, die der Interviewer im Gespräch spielt, erfasst wird. Vorteil für den Interviewer ist zudem, dass er sich auf das Gespräch konzentrieren kann und situative und nonverbale Elemente

beobachten kann. Voraussetzung für die adäquate Analyse ist allerdings dann die vollständige Transkription des Gespräches (vgl. Witzel, 1985).

Alle 7 Interviews (5 Untersuchungsgruppe, 2 Kontrollgruppe) wurden auf Band aufgezeichnet und vollständig nach den Regeln von Prof. Dr. Dr. H. Legewie/ TU Berlin, Institut für Sozialwissenschaften, transkribiert. Die oben erwähnten Vorteile der Bandaufzeichnung haben sich bestätigt, nur beim Interview 5 (Sonja Nuber) der Untersuchungsgruppe gab es gelegentlich technische Probleme, wobei die Aufnahme des Interviews dennoch überwiegend gut abhörbar und damit transkribierbar war.

Eine detaillierte Übersicht der Transkriptionsregeln ist im Anhang zu finden.

Die *Datenschutzvereinbarung*, die ebenfalls im Anhang zu finden ist, wurde mit allen Interviewpartnern im Vorfeld der Befragung ausführlich besprochen. Alle Teilnehmer der Untersuchung verzichteten auf eine schriftliche Vereinbarung und vertrauten den mündlichen Zusagen des Untersuchers, was die Sicherstellung und Einhaltung des Datenschutzes anbelangt.

14.7.6 Postskriptum

Das Anfertigen eines Postskriptums bzw. eines sogenannten Kontextprotokolls sollte, wenn möglich, direkt im Anschluss an das Interview stattfinden, weil dann die Erinnerung an den Verlauf des Interviews und eventuelle Auffälligkeiten des Interviews noch am besten sind. Die Daten des Postskriptums können Informationen liefern, die es ermöglichen, einzelne Gesprächspassagen besser zu verstehen und das Gesamtbild der Problematik bzw. des Themas inhaltlich abzurunden (vgl. Witzel, 1985). Der Verfasser dieser Arbeit hat jeweils im Anschluss an jedes Interview ein Kontextprotokoll erstellt. Die vollständigen Postskripte sind im Materialband zu finden.

14.8 Zirkuläres Dekonstruieren

14.8.1 Vorbemerkungen

Im Bereich der qualitativen Sozialforschung liegen mittlerweile einige Erhebungs- und Auswertungsverfahren vor, wobei nach Jaeggi, E., Faas, A. & Mruck, K. (1998) inzwischen eine Tendenz zur Verregelung zu verzeichnen ist. Das Verfahren des Zirkulären Dekonstruierens wurde von o.g. Autoren im Institut für Sozialwissenschaften der Technischen Universität Berlin, Abteilung Psychologie, entwickelt. Es beruht auf Erfahrungen, die in der Betreuung von Diplomarbeiten gemacht wurden und stellt das Kreative und Konstruktive eines Forschungs- und Deutungsprozesses in den Vordergrund.

Ausgangsmaterial ist dabei ein Text, um den herum sich der Forscher in kreativen Gedankenschleifen intuitions- und theoriegeleitet bewegt. Der Text wird dabei zirkulär und rekursiv „dekonstruiert“ (Jaeggi et al, S. 6), wobei er anschließend so zusammengesetzt wird, dass implizite Sinngehalte sichtbar werden können. Durch den somit stattfindenden mehrfachen Perspektivenwechsel besteht die Chance Bausteine für eine Theorie über den Forschungsgegenstand zu finden, die neuartige Erkenntnisse verspricht. Das Vorgehen des Zirkulären Dekonstruierens könnte auch so beschrieben werden, dass in einer Art „Wellenbewegung“ (Jaeggi et al, S. 7) zuweilen der Text verlassen wird und auf die Intuition vertraut wird. Danach werden die intuitiv gewonnenen neuen Ideen dadurch überprüft, dass nun dahingehend der Text analysiert wird, inwieweit diese Gedanken noch im Einklang mit der Textgestalt stehen.

14.8.2 Die Auswertungsschritte

Für die einzelfallanalytische Auswertung werden im Rahmen des Zirkulären Dekonstruierens sechs Schritte vorgeschlagen:

(1) Formulierung eines Mottos für den Text

Das Motto des Textes könnte ein subjektiv prägnanter oder ein besonders auffälliger Ausdruck sein. Dieser erste Schritt ist hilfreich bei der emotionalen Auseinandersetzung mit dem Material und der Zuordnung des Textes zum Befragten.

(2) Zusammenfassende Nacherzählung

Die Nacherzählung des Interviews sollte höchstens zwei Seiten umfassen und das Wesentliche des Gesprächs wiedergeben. Durch die Disziplinierung zur Kürze werden bereits Interpretationsschwerpunkte gesetzt, die es wiederum zu reflektieren gilt. Bei dieser Auswahl der Interpretationsschwerpunkte kann bereits entschieden werden, ob der Fokus der Aufmerksamkeit auf der interaktiven Textproduktion liegen soll, oder ob er auf implizite und explizite Mitteilungen des Interviewpartners gerichtet ist.

(3) Die Stichwortliste

Hier sollen alle auffälligen Worte und Begriffe chronologisch hintereinander aufgelistet werden. Sinn dieses Arbeitsschrittes ist die Straffung des Textes, die Herstellung einer gewissen Überschaubarkeit und der Versuch sich auf spontane Interpretationsversuche einzulassen. Bei sehr langen Texten wird vorgeschlagen, Stichworte aus den ersten fünf Seiten, aus der Mitte des Textes und aus den letzten fünf Seiten zu entwickeln. Bei einem sehr klaren Untersuchungsziel kann es hier auch sinnvoll sein, mit Begründung bestimmte Passagen für die Erstellung der Stichwortliste auszuwählen (vgl. Jaeggi et al, S. 9).

(4) Erstellung eines Themenkataloges

Aus der Stichwortliste werden verschiedene angesprochene Themenbereiche extrahiert. Für gleichartige Sinnzusammenhänge oder Ausdrücke werden Oberbegriffe gesucht, die das Gemeinte oder Verstandene treffend bezeichnen und von anderen Bereichen unterscheidbar machen. Die entwickelten Oberbegriffe können

als eine Art „Vorkategorien“ (Jaeggi et al, S. 10) verstanden werden, die die weitere Auswertung strukturieren helfen, wobei auch Elemente der Postskripte hinzugezogen werden können. Es wird darauf hingewiesen, dass in diesem Arbeitsschritt schon sensibilisierende Konzepte zum Tragen kommen. Das heißt, dass die Urteilsbildung und die Schwerpunktsetzung des Auswertenden durch bestimmte Theorierichtungen, durch Urteile, Erlebnisse, Meinungen beeinflusst wird.

(5) Die Paraphrasierung

Sie stellt im Vergleich zur Nacherzählung eine andersgeartete Interpretationsleistung dar. Die Subjektivität und die Intuition werden ergänzt durch die gedankliche Vorstrukturierung des Themenkatalogs. Auf der Grundlage dieses Katalogs werden nun entweder Themen zu Metathemen zusammengefasst oder ein Thema wird in den Mittelpunkt gestellt und ausdifferenziert.

(6) Bildung der zentralen Kategorien

Die Kategorien entstehen aus der Integration der vorhergegangenen Arbeitsschritte, wobei die Bildung bestimmter Kategorien schon Teil der Entwicklung kleinerer Theoriebestandteile ist. Je nach Akzentuierung des Themas und bestimmter Subthemen der Untersuchung wird es auch zur spezifischen Kategorienbildung kommen. Jaeggi et al (1998) weisen darauf hin, dass es bei der Kategorienbildung falsch oder richtig nicht gibt, dass diese aber auch nicht völlig willkürlich sein kann, wenn man sich am Text und damit an einer Belegbarkeit orientiert. Die Kategoriebildung wird interviewspezifisch vorgeschlagen.

Mit dem Schritt der Kategorienbildung ist der Endpunkt der Einzelfallanalyse erreicht. Die zentralen Kategorien dienen der späteren Vergleichbarkeit verschiedener Interviews. Der Einzelfallanalyse nach Jaeggi et al (1998) folgt eine zweite Auswertungsphase, nämlich der systematische Vergleich. Dieser Auswertungsschritt wird hier nicht erörtert, da sich der Verfasser dieser Arbeit bei der vorgesehenen Komparation nicht an Jaeggi et al orientierte, sondern die Komparation in Anlehnung an Jüttemann (1990, S. 38 ff) vornahm.

14.8.3 Begründung der Wahl der Methode

Der Verfasser entschied sich für die Methode des Zirkulären Dekonstruierens nach Jaeggi et al (1998) insbesondere deshalb, weil er für das Untersuchungsfeld die Kombination intuitiver und theoriegeleiteter Herangehensweisen besonders geeignet empfand. Die Methode verliert sich weder in zu komplexen und analytischen Zusammenhängen noch verlässt sie sich zu stark auf wenig fassbare Betrachtungsweisen und Interpretationen. Es könnte auch von einer Kombination zwischen begründeter wissenschaftlicher Vorgehensweise und der Integration intuitiver Elemente gesprochen werden. Die Entscheidung für diese Methode traf der Verfasser im Zusammenhang mit der Erweiterung seines Verstehens des Gegenstandes der Religionspsychologie, der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und den Erfahrungen mit der Durchführung der Interviews. Eine wichtige Grundlage der Religionspsychologie ist ein Gegenstandsverständnis, dass die Wechselwirkung zwischen Individuum, Religion und Wissenschaft (vgl. Utsch, 1996 & 3.1.3) berücksichtigt. Auch der Buddhismus hat sehr unterschiedliche Aspekte, die sich zwischen intellektuellen Möglichkeiten einerseits sowie intuitivem Erleben und Verständnis andererseits bewegen. Dies zeigte sowohl die theoretische Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, als auch die Inhalte der im Rahmen der Untersuchung durchgeführten Interviews. Die Einschätzungen und Erkenntnisse des Verfassers, die im Forschungsprozess entstanden sind, legen nahe, dass das Zirkuläre Dekonstruieren eine gegenstandsangemessene Methode zur Individualanalyse der Interviews darstellt.

Das schrittweise Vorgehen im Rahmen des Zirkulären Dekonstruierens wurde in 16.1.3 für Interview 1 der Untersuchungsgruppe exemplarisch konkretisiert. Alle anderen Interviews wurden in gleicher Weise ausgewertet, wobei in dieser Arbeit lediglich die Individualauswertung über die zentralen Kategorien als Ergebnis festgehalten wurde.

14.8.4 Untersuchungsspezifische Modifikation der Methode

Der Verfasser wich punktuell von den Vorschlägen nach Jaeggi et al (1998) zur Auswertung von Texten (vgl. 14.8.2) ab:

- (1) Die *Stichwortliste* wurde nicht nur für ausgewählte Passagen der transkribierten Interviews erstellt, sondern für die gesamte Textlänge. Diese Vorgehensweise liegt darin begründet, dass die Interviews so aufgebaut waren, dass in Anlehnung an die zuvor entwickelten Vorannahmen und theoretischen Erkenntnissen sehr unterschiedliche Themenbereiche erfragt wurden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit die Stichwortliste über die gesamte Textlänge durchzuführen, damit durch selektive Auswahl nicht zu viel an Inhalt verloren ging.

- (2) Die Bildung der *zentralen Kategorien* erfolgte nicht interviewspezifisch, sondern wurde im Anschluss an den 5. Schritt der Individualauswertung, der Paraphrasierung (vgl. (5) in 14.8.2), durchgeführt. Das heißt, dass zunächst alle Interviews bis einschließlich der Paraphrasierung ausgewertet wurden und dann anhand der Vorannahmen, des Interviewleitfadens, des Textmaterials, der theoretischen Hintergründe und der Intuition „induktiv“ (vgl. Mayring, 2000, S. 74 f) Kategorien entwickelt wurden, die für alle Interviews gleichermaßen Gültigkeit fanden. Für diese Vorgehensweise entschied sich der Verfasser, um die größtmögliche Vergleichbarkeit zwischen den Befragten der Untersuchungsgruppe sowie zwischen den Teilnehmern der Untersuchungsgruppe und der Kontrollgruppe sicherzustellen (Intra- und Intergruppenkomparation).

Der Verfasser beschloss die Komparation der Individualauswertungen nicht nach Jaeggi et al (1998) durchzuführen, weil die einzelnen Schritte, wie die Synopsis, die Verdichtung und die komparative Paraphrasierung (vgl. Jaeggi et al, S. 14 ff) ihm nicht gegenstandsangemessen genug zu sein schienen. Was beispielsweise den zweiten Auswertungsschritt die „Verdichtung“ (Jaeggi et al, 1998, S. 15) anbelangt, so war es für die vorliegende Untersuchung nicht sinnvoll, die entwickelten Kategorien weiter zu verdichten und zusammenzufassen, sondern im Gegenteil auf Grund der weitgehenden Unterschiedlichkeit der Kategorien diese getrennt voneinander der Komparation zuzuführen. Die Komparation erfolgte in Anlehnung an Jüttemann (1990, S. 38 ff), sodass die überindividuellen Vergleiche aller Kategorien und die Besonderheiten der Komparativen Kasuistik angemessen berücksichtigt werden konnten (vgl. 14.6).

15. Durchführung der qualitativen Datenerhebung

15.1 Auswahl der Interviewpartner

Im Vorfeld der Untersuchung war es notwendig, Interviewpartner zu finden, die sich mit dem Buddhismus verbunden fühlen und sich mit diesem weitgehend identifizieren. Sie sollten zudem die in der Vorbereitungsphase entwickelten Homogenitäts- und Heterogenitätsmerkmale erfüllen. Die Befürchtung, dass es auf Grund vielfältiger Einschränkungen im Zusammenhang mit diesen Merkmalen schwierig werden könnte, genügend Interviewpartner zu finden, hat sich nicht bewahrheitet. Allerdings kamen zwei potentielle Interviewpartner nach Vorgesprächen für die Untersuchungsgruppe nicht in Frage, weil sie die Homogenitätskriterien nur zum Teil erfüllten.

Der Untersucher konnte zwei Teilnehmer der Untersuchungsgruppe aus dem fernerem Bekanntenkreis für die Interviews gewinnen und bekam über diese Kontakte weitere in Frage kommende Personen aus buddhistischen Kreisen genannt. Die Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft der mit dem Buddhismus verbundenen Menschen war sehr auffallend und äußerst unterstützend für die Planung und Durchführung der Untersuchung.

Das zu untersuchende Phänomen der Identifikation mit dem Buddhismus war einerseits sehr klar und deutlich definiert, andererseits ist eine Identifikation mit dem Buddhismus innerhalb der buddhistischen Lehre Gegenstand der individuellen und kollektiven Auseinandersetzung. Letztendlich geht es im Buddhismus darum, jede Identifikation zu überwinden, auch diejenige mit dem Buddhismus. Es gab Interviewpartner, die kein Problem damit hatten, wenn im Zusammenhang mit dem Buddhismus und des durchgeführten Interviews von Identifikation gesprochen wurde, andere wiederum distanzieren sich davon, sich selbst als Buddhisten zu bezeichnen. Eine Bezeichnung würde die Identifikation festschreiben, was jedoch im Sinne des Buddhismus nicht erwünscht ist. Es war möglich das Problem durch die strengen Homogenitätskriterien zu lösen, weil von einer Identifikation auf Grund der Erfüllung dieser Kriterien ausgegangen werden konnte, ohne diese explizit als solche benennen zu müssen. Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit teilweise nicht von Identifikation

gesprächen, sondern von Verbundensein mit dem Buddhismus oder auch der Hinwendung zum Buddhismus.

Die Interviewpartner der Kontrollgruppe stammten aus dem beruflichen Umfeld des Untersuchers.

15.2 Beschreibung der Interviewpartner

Im Zeitraum von ca. drei Wochen wurden zunächst die fünf Interviews mit den Teilnehmern der Untersuchungsgruppe durchgeführt, im Anschluss daran, die beiden Interviews mit der Kontrollgruppe. Die Teilnehmer der Untersuchungsgruppe waren zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 41 und 64 Jahren alt und setzte sich aus zwei Frauen und drei Männern zusammen. Die Kontrollgruppe bestand aus einer 42-jährigen Frau und einem 37-jährigen Mann.

Die Definition und die Kriterien für die beiden Gruppen dieser Untersuchung wurden in 14.6 bereits umfassend beschrieben.

Auf Grund dessen, dass von jeder Person im Vorfeld der jeweiligen Individualauswertung die soziodemografischen Daten ausführlich dargestellt werden (vgl. 16.), soll an dieser Stelle auf weitere personenbezogene Details verzichtet werden.

15.3 Räumliche und zeitliche Bedingungen der Interviewführung

Nach telefonischen Vereinbarungen, sowie telefonischen bzw. persönlichen Vorgesprächen fanden die Interviews an dem jeweiligen Wohnort der Befragten statt. Zwei Interviews der Untersuchungsgruppe und die zwei Interviews der Kontrollgruppe wurden in Berlin, in den Wohnungen der Befragten, durchgeführt. Im Zusammenhang mit den anderen drei Interviews der Untersuchungsgruppe reiste der Untersucher nach Werder bei Berlin, Geestacht bei Hamburg und nach Sylt. Beim Befragten in Werder fand das Interview in der dortigen Zweitwohnung statt, beim Inter-

viewpartner im Hamburger Raum in der Wohnung seiner Tochter und in Sylt im angemieteten Appartement des Untersuchers. Die Dauer der Interviews der Untersuchungsgruppe betrug zwischen 70 und 140 Minuten, die Interviews der Kontrollgruppe 60 bis 70 Minuten.

Die konkrete Durchführung der Interviews erfolgte in Anlehnung an Witzel (1985), was an anderer Stelle dieser Arbeit bereits ausführlich beschrieben wurde (vgl. 14.7).

16. Auswertung und Darstellung der Untersuchungsergebnisse

Im folgenden Kapitel wird jedes mit den Befragten der Untersuchungsgruppe und der Kontrollgruppe durchgeführte Interview zunächst individuell ausgewertet und die Ergebnisse personenbezogen interpretiert. Die zur Auswertung und Interpretation gebildeten zentralen Kategorien (vgl. 14.8.4 & 16.1.3.6) werden dabei sowohl bei den Individualauswertungen als auch bei der anschließenden inhaltlichen Darstellung der Ergebnisse in Komparationstabellen (vgl. 16.8) Anwendung finden. Bei den Individualauswertungen über die zentralen Kategorien werden gelegentlich die gleichen Textstellen eines Interviews in mehreren Kategorien zitiert und inhaltlich zugeordnet. Der Verfasser zieht es vor, zur Sicherstellung von Klarheit und Transparenz, immer dann Textstellen zu zitieren, wenn sie zur jeweiligen Kategorie aussagekräftig sind und wird nicht auf bereits genannte Zitate verweisen.

Die Individualauswertungen werden in Anlehnung an die Methode des „Zirkulären Dekonstruierens“ nach Jaeggi et al (1998, vgl. 14.8) erfolgen, wobei jeder einzelne Auswertungsschritt exemplarisch bei der Auswertung des ersten Interviews der Untersuchungsgruppe (vgl. 16.1) detailliert beschrieben wird. Bei allen anderen Interviews wird sich die Darstellung der durchgeführten Auswertungsschritte auf die Individualauswertung über die zentralen Kategorien und einem anschließenden interpretativen Resümee zur Genese buddhistischer Identität beschränken. Im Vorfeld der zuletzt genannten Inhalte werden bei jeder Individualauswertung in tabellarischer Form der persönliche Hintergrund des jeweils Befragten sowie eine Kurzbeschreibung der Interviewsituation eingearbeitet.

16.1 Individualauswertung von Interview 1 der Untersuchungsgruppe

16.1.1 Der persönliche Hintergrund der Befragten

Abb. 9: Soziodemografische Daten von Frau Schmidt

Anonymisierter Name	Helga Schmidt
Alter	44
Geburtsort	Dorf
Bundesland des Geburtsortes	Nordrhein-Westfalen
Geschwister	▶ 3 ▶ als erstes Kind geboren
Wohnort	Großstadt: Berlin
Familienstand	verheiratet
Kinder	1
Schulabschluss	Walldorfschule / 12. Klasse
Ausbildung	▶ Heilpraktikerin (4 Jahre Ausbildungszeit) ▶ 15 Jahre buddhistische Ausbildung ▶ Ausbildung in Osteopathie
Derzeitige Berufstätigkeit	Niedergelassene Heilpraktikerin
Mitglied einer christl. Kirche	Nein
Kirchenaustritt	Juni 2001
Interesse am Buddhismus seit	Schon immer
Buddhistische Praxis	▶ Spirituelle Beziehung zu einem buddhistischen Lehrer seit 1984 ▶ Phasenweise regelmäßige Meditation: ca. 30 Minuten am Tag seit 1984

16.1.2 Kurzbeschreibung der Interviewsituation

Der Kontakt zur Befragten wurde dem Untersucher von einer Bekannten, die sich seit Längerem in buddhistischen Kreisen bewegt, vermittelt. Nach anfänglichen Schwierigkeiten bei der Herstellung des ersten persönlichen Kontaktes zwecks Vorgespräch und evtl. Terminabsprache konnte Helga S. doch noch telefonisch erreicht werden. Sie stimmte dem Vorhaben der Durchführung eines Interviews ohne Zögern zu, wobei sie konstatierte, dass es zunächst auf Grund ihrer vielfältigen Verpflichtungen (Familie, Beruf, buddhistische Aktivitäten) schwierig war, sie zu erreichen. Das verabredete Interview fand in der Heilpraktikerpraxis der Interviewten statt und dauerte

in angenehmer und ruhiger Atmosphäre ca. 90 Minuten. Helga S. zeigte sich von Anfang an sehr offen, lebendig und interessiert. Sie wirkte auf den Untersucher konzentriert und beantwortete die ihr gestellten Fragen ausführlich und dennoch ohne große Ausschweifungen. Es gab keine Situation, in der der Untersucher den Eindruck hatte, dass Helga S. die Interviewsituation nutzte, um sich über die Maßen darzustellen oder es auf Grund von spezifischem Antwortverhalten zu inhaltlichen Verzerrungen gekommen sein könnte.

16.1.3 Exemplarische Darstellung der einzelnen Auswertungsschritte im Rahmen des Zirkulären Dekonstruierens

16.1.3.1 Erster Schritt: Formulierung eines Mottos für den Text

„Der Buddhismus und der spirituelle Lehrer als Quelle vielschichtiger Entwicklungsmöglichkeiten.“

16.1.3.2 Zweiter Schritt: Zusammenfassende Nacherzählung

Helga S. beschreibt ihre Kindheit dahingehend, dass sie trotz der Geschäftigkeit ihrer Eltern, deren materialistischen Lebenseinstellung und eines Gefühls der Fremdheit in der Familie, eigentlich immer auch Orte hat, wo sie sich entfalten kann. Ihr sonniges Gemüt hilft ihr durchs Leben zu kommen. Schon in ihrer frühen Kindheit kommuniziert sie mit unsichtbaren Wesen in ihrer Umgebung, sie hat einen sehr starken Bezug zur Natur und in diesem Zusammenhang intensive Erlebnisse im Wald, wo sie mit einer Freundin Blumenaltäre baut, tanzt und singt. Nicht zuletzt diese schon immer vorhandene Verbundenheit zur Natur führt sie zu ihrer Ausbildung als Heilpraktikerin und der darauf begründeten späteren selbständigen Berufsausübung.

Mit Religion wird sie weniger durch ihre Eltern konfrontiert, umso mehr jedoch von ihrem Großvater mütterlicherseits, den sie als sehr religiös, aber darin auch tyranni-

sierend, beschreibt. Sie genießt jedoch auch die Gemütlichkeit, wenn der Großvater regelmäßig Bibelsprüche vorliest. Ihre Mutter lehnt die Kirchen und die institutionelle Religion mit der Begründung ab, dass man Gott überall finden könne und dafür nicht in die Kirche gehen muss. In anderer Form kommt Helga S. mit Religion in Kontakt, als sie im Alter von 10 Jahren von ihren Eltern in ein anthroposophisches Internat geschickt wird. Sie erlebt dieses Verhalten ihrer Eltern zwar als Rauschmiss aus der elterlichen Wohnung und empfindet es zunächst als eine schwierige Lebenssituation, hat jedoch aus ihrer Sicht durch den Kontakt mit den Anthroposophen die Chance und das Glück frühzeitig spirituelle Nahrung zu bekommen. Sie fühlt sich dadurch sehr berührt und angesprochen, was sie in der evangelischen Kirche so nie erlebt. Kirchen erfährt sie als hohl und sinnentleert, wobei sie zwar durchaus Kirchen besucht, diese jedoch atmosphärisch als nicht spirituell empfindet.

Im Buddhismus dagegen, dem sie sich seit Langem zugehörig fühlt, wird aus Helga S. Sicht der Einzelne sehr ernst genommen. Es geht dabei darum, Religion authentisch und konkret zu erleben und es ist selbstverständlich zu fragen bzw. auch kritisch zu hinterfragen, sodass die eigene Spiritualität und die geistige, innere Freiheit entfaltet werden kann. Im Gegensatz zu den meisten christlichen Pfarrern erlebt sie die tibetischen Lamas voller Lebensfreude und Leichtigkeit, auch selbstironische Verhaltensweisen mancher Lamas gefallen ihr durchaus. Darüber hinaus verbindet sie mit dem Buddhismus die Möglichkeit der genauen Untersuchung des Geistes, die intellektuellen Entwicklungsmöglichkeiten, die Chance emotionalen Kontakt zu sich selbst und Mitgefühl für andere entwickeln zu können. Inzwischen braucht sie weniger formelle buddhistische Praxis, denn der Buddhismus ist für sie zu einer Art Innenraum geworden, zu dem sie einen ziemlich ursprünglichen, vertrauensvollen Zugang entwickelt hat.

Im Vorfeld der persönlichen Entdeckung des Buddhismus liest sie sehr viel sogenannte spirituelle Literatur und findet in den 70er Jahren auch Bhagwan sehr interessant. Beim ersten Kontakt mit dem tibetischen Buddhismus und in diesem Zusammenhang auch mit ihrem inzwischen langjährigen Lehrer, Sogyal Rinpoche, fühlt sie sich jedoch sofort zu Hause und ist davon nahezu überwältigt, wie stark sie sich emotional angesprochen fühlt. Ihr Lehrer hat nach wie vor für sie eine sehr zentrale Be-

deutung, zumal sie einen sehr tiefen persönlichen Kontakt zu ihm hat. Sie fühlt sich von ihm wahrgenommen, akzeptiert, unterstützt, gehalten und geliebt. Er hilft ihr seit Jahren sich zu entwickeln, indem er sie quasi als Korrektiv darin unterstützt, ständig am sogenannten Ego zu arbeiten, Rollen fallen zu lassen und auch schwierige Lebenssituationen zu bewältigen.

Helga S. fühlt sich als Weltbürgerin und betrachtet ihre Aktivitäten im Buddhismus als Engagement für die Veränderung der Gesellschaft und für die Schaffung eines sozialen Umgangs miteinander. Von der konkreten Politik hat sie sich abgewandt und ihre inneren Werte in Richtung Spiritualität, Achtung anderen gegenüber und sehr zentral auf soziale Aspekte ausgerichtet.

Trotz einer eher kritischen Haltung zu westlichen Werten hat sie sich nie gesellschaftlich zurück gezogen oder isoliert, auch wenn sie nachvollziehen kann, wenn das andere phasenweise für notwendig halten und dies auch umsetzen. Ihre Beschäftigung mit dem Buddhismus hat Auswirkungen auf ihre Familie, ihren Freundeskreis und ihre Blickrichtung auf die Geschehnisse in der Welt. Dennoch erlebt sie sich als offen und erwartet im Kontakt mit anderen nicht, dass diese am Buddhismus interessiert sein müssen, damit Nähe und Beziehung entstehen kann.

Im Rückblick bewertet sie ihre Sozialisationsbedingungen dahingehend, dass sie Glück gehabt hat, dass sie den Weg zum Buddhismus gefunden hat, zumal ihr aus ihrer Kindheit auch ein Persönlichkeitsanteil bekannt ist, der sich an das anpassen will, was die Eltern und Konventionen vorgeben. Im Elternhaus wird sie in keiner Form mit dem Buddhismus konfrontiert. Schlüsselerlebnisse, wie der frühe Kontakt zu den Anthroposophen, sowie Lebenskrisen in ihrer Ausbildung, bei der Geburt ihres Sohnes und bei der Trennung vom Vater des Sohnes tragen mit dazu bei, dass sich Frau S. entschließt, sich der spirituellen Entwicklung und im Speziellen dem Buddhismus zu öffnen.

16.1.3.3 Dritter Schritt: Stichwortliste

- ▶ Eigentlich immer auch Orte gehabt, um mich zu entfalten.
- ▶ Glück gehabt,... ich war das erste Kind meiner Eltern.
- ▶ drei Wesen um mich herum
- ▶ Meine Eltern! Die waren sehr geschäftig.
- ▶ Hatten nicht viel Zeit für uns.
- ▶ viel in der Natur
- ▶ ..., mein Großvater mütterlicherseits, der war sehr religiös, evangelisch.
- ▶ Meiner Großmutter immer den Bibelspruch vorgelesen.
- ▶ Das hat mir sehr gefallen.
- ▶ ...meine Mutter hat immer gesagt, man kann Gott überall finden.
- ▶ Kirche war sehr ernüchternd
- ▶ Ich hab´ dann in der Natur Altäre mit Blumen gebaut.
- ▶ ... ist mir so zugeflossen.
- ▶ da gibt=s irgendwelche Wesen
- ▶ Brüche von Außen
- ▶ ins Internat geschickt worden
- ▶ Glück gehabt, großes Glück
- ▶ viel spirituelle Nahrung bekommen
- ▶ Musste zum Religionsunterricht, das war ziemlich doof.
- ▶ Riesendiskrepanz zwischen den Welten
- ▶ absoluter Bruch
- ▶ total berührt
- ▶ vereinigt mit der Atmosphäre
- ▶ in der evangelischen Kirche nie erlebt
- ▶ war hohl, es war nur hohl
- ▶ Die wenigsten Kirchen haben eine spirituelle Atmosphäre
- ▶ Gottesdienst kommt für mich auch nix rüber.
- ▶ Im Buddhismus wird der Einzelne sehr ernst genommen.
- ▶ du erlebst es selber
- ▶ ..., es geht darum wirklich Fragen zu stellen.

- innere Freiheit
- lange spirituelle Schulung
- ...wollte nie so werden, wie irgendeiner von den Pfarrern.
- unglaubliche Lebensfreude, ...Leichtigkeit...Selbstironie
- keine schwere Heiligkeit
- Befreiung des Geistes
- genaue Untersuchung des Geistes
- starker intellektueller Anteil
- Mitgefühl zu entwickeln
- tief in dich hineingehen
- Eigentherapie
- mit deinen Wunden in Berührung und du gehst durch
- du arbeitest mit deinen Emotionen
- es ist so befreiend dadurch zu gehen
- dass du es selber erfährst
- Stück Innenraum
- ziemlich ursprünglicher vertrauensvoller Zugang
- ich habe sehr lange gesucht
- ...so auch Bhagwan
- viele Bücher gelesen
- fand das alles total interessant
- wie nach Hause kommen
- wirklich überwältigend für mich
- Wurzeln von mir
- Meister in sich selber finden
- hat mich so berührt
- ..., ich hab´ fast die ganze Zeit geheult
- mein Herz, alles schmerzt hier vorne
- ..., es war so unglaublich für mich
- ...und es war völlig verblüffend
- Und ich hab´ mich in meinem Leben noch nie so freigelassen gefühlt.
- ..., mich verabschiedet mit aller Liebe.

- Dass jemand Liebe gibt, ohne einen festhalten zu wollen.
- ..., einfach nur, einfach nur Liebe
- Ich hab' mich für alles interessiert.
- ..., das Gefühl gehabt hab', nach Hause zu kommen.
- mein Lehrer ist halt im Westen
- Ich bin Weltbürger
- nicht begrenzt auf dieses Land
- ..., war mir ganz fremd, dass man andere Nationalitäten ablehnen könnte.
- überhaupt nie in buddhistischen Ländern gewesen
- Ich war früher politisch engagiert.
- ..., mein politisches Engagement ist ein soziales im Umgang direkt mit Menschen.
- ..., im Buddhismus engagiere, ist es für mich auch ein Stück Politik.
- ..., die Menschen dienen eigentlich nur einer Sache: das ist der Konsum.
- ..., wo wirklich Spiritualität ist, da wird der Einzelne viel mehr geachtet in seiner Einzigartigkeit.
- Die blühen alle auf irgendwann und kommen mit sich mehr in Kontakt.
- Ja, das ist meine Politik, wenn ich mit meinen Patienten arbeite.
- ..., wie unglücklich und zu die Menschen hier sind.
- Ich glaub', der andere ist da wichtiger.
- ...alles, was du dem anderen tust, du dir auch selber tust.
- ... alle miteinander in Verbindung stehen
- zum guten Miteinander für alle
- ein Gefühl gehabt von Klärung
- ..., gespürt, dass Erleuchtung möglich wäre
- Meine Vision für mich persönlich ist größer geworden.
- Wirklich ganz authentisch seinen Weg zu gehen
- ..., jetzt nicht mit Ellenbogenmentalität
- Vision für die gesamte Gesellschaft
- ..., viele praktizieren erstmal ganz stark für sich selber
- ..., an alle anderen denkt und für alle anderen mitpraktiziert.
- ..., schafft eine unglaubliche Verbindung
- ..., positiven Energien um den ganzen Erdball ziehen.

- ▶ Ich sehe immer zu, dass ich die mitnehme,...
- ▶ Er ist da praktisch aufgewachsen.
- ▶ ..., wenn er mit mir zusammen bleiben will, dann muss er zum Retreat gehen.
- ▶ ..., er ist da echt das erste Mal fast ausgeflippt.
- ▶ Der fand das alles merkwürdig.
- ▶ ...bringt Veränderung...
- ▶ Mittlerweile sind sie stolz 'drauf.
- ▶ ...sehr tiefe persönliche Beziehung zum Lama
- ▶ ...weil er ist ja berühmt...
- ▶ ...nicht sagen, dass mein größter Teil der Freunde aus diesem Kreis wäre.
- ▶ ... 'ne gewisse Offenheit ist förderlich.
- ▶ ..., wenn sie das bewerten würden, wären es nicht meine Freunde.
- ▶ ... ne Weile sich konzentriert
- ▶ vielleicht Richtung Fanatismus gehen
- ▶ ... Schutz, weil sie dann noch nicht wirklichen Zugang gefunden haben.
- ▶ ...deswegen, guter Lehrer, der das immer wieder cuttet.
- ▶ feiner werden
- ▶ ...tägliche Einerlei,...ist für mich manchmal anstrengend.
- ▶ ... viel viel mehr Raum habe
- ▶ Raum schaffen, um tiefer einzusteigen
- ▶ Eltern sehr materialistisch
- ▶ fremd gefühlt in der Familie
- ▶ sonniges Gemüt gehabt als Kind
- ▶ ganz gut durchs Leben gekommen
- ▶ ... dafür geschämt, die Tochter meiner Eltern zu sein.
- ▶ ...diese Erwachsenen zu sehen, und zu denken, ich werde auch mal so.
- ▶ ...ne Weile ...in die Richtung gegangen und dann erstmal wieder 'rausgebrochen.
- ▶ ...hab ich mich dann ein bisschen in die Richtung gezogen.
- ▶ ..von daher habe ich Glück gehabt.
- ▶ ...also die hätten mich eher von dem Weg abbringen können.
- ▶ ...ein Gespür dafür behält, wer man eigentlich ist.
- ▶ In Richtung Suche kann man sagen

- ▶ spirituelles Erlebnis
- ▶ hab´ mich mit den Sternen verbunden
- ▶ ...Beziehung war sehr schwierig
- ▶ ...hab´ das so stark erlebt, dass man Verwundungen loslassen kann.
- ▶ ...das einen auch befreit
- ▶ wirkliche Loslösung
- ▶ mit dem Buddhismus sehr verbunden
- ▶ ...er hat mich sehr gehalten
- ▶ ..., der arbeitet eigentlich ständig am Ego
- ▶ Rollen fallen lassen
- ▶ an die Energie vom Lehrer anschließen
- ▶ ganz stark lernen
- ▶ jenseits von Worten
- ▶ Essenz spüren
- ▶ ...wirklich den spirituellen Weg gehen
- ▶ ganz authentisch
- ▶ eine gewisse Treue
- ▶ ..., wo ich vielleicht leichtlebiger werde.
- ▶ Sowie ein inneres Gelübde, dabei zu bleiben.
- ▶ Er stellt sich auch selber in Frage
- ▶ große Lebendigkeit
- ▶ ...und er gibt sich immer völlig
- ▶ Verwirklichung
- ▶ längerer Weg
- ▶ ...wenn man sich öffnet
- ▶ Es ist Luxus in unserer Gesellschaft, wenn man sich auf die Suche macht.
- ▶ Da gibt es viele Ebenen drin
- ▶ Herzebene
- ▶ Viel Bildung kann auch ein Hindernis sein
- ▶ soziale Berufe
- ▶ gehobenere materielle Versorgung
- ▶ Wenn man wirklich seinen eigenen Weg geht, wird man auch erfolgreich.

16.1.3.4 Vierter Schritt: Themenkatalog

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

- ...eigentlich auch immer Orte gehabt, wo ich das... gute Gefühl zu mir...so entfalten konnte,...
- Ich hab' Glück gehabt,...ich war das erste Kind meiner Eltern...
- ...drei Wesen um mich herum...
- Meine Eltern! Die waren sehr geschäftig.
- ...hatten nicht viel Zeit für uns...
- ...ins Internat geschickt worden mit 10 Jahren,...
- Das war ein Rauschmiss, weil ich nicht funktioniert habe.
- Meine Eltern sind sehr materialistisch, total.
- ...fremd gefühlt in der Familie.
- ...habe ein sonniges Gemüt gehabt als Kind...deshalb gut durchs Leben gekommen.
- ...dafür geschämt, die Tochter meiner Eltern zu sein.

2. Religion in der Herkunftsfamilie

- ..., mein Großvater mütterlicherseits, der war sehr religiös, evangelisch.
- Der war Kirchenoberhaupt und hat seine ganze Familie damit tyrannisiert.
- ..., meiner Großmutter immer den Bibelspruch vorgelesen hat,...
- Das hat mir sehr gefallen.
- ...meine Mutter hat immer gesagt, man kann Gott überall finden.

3. Kritik an der Kirche und Christentum

- Mit acht Jahren bin ich alleine in die Kirche gegangen, fand das sehr ernüchternd.
- ...ziemlich schrecklich eigentlich da.
- Musste auch zum Religionsunterricht, das war alles ziemlich doof.
- ...in der evangelischen Kirche nie erlebt, nie.
- ...es war nur hohl, es war einfach nur hohl.
- Die wenigsten Kirchen haben eine spirituelle Atmosphäre, die Wenigsten.
- In einem Gottesdienst kommt für mich auch nix 'rüber.

- ..., wollte nie so werden, wie irgendeiner von den Pfarrern.
- Es gibt im Buddhismus keine schwere Heiligkeit.

4. Naturverbundenheit

- Ich habe dann eher in der Natur so Altäre gebaut mit Blumen,...
- ...ist mir so zugeflossen
- ...hatte immer das Gefühl, da gibt es irgendwelche Wesen,...
- ...viel in der Natur...
- ...also das war für mich sehr wichtig.
- ...lieber durch den Wald gegangen.

5. Spirituelle Suche und Entwicklung

- Glück habe ich gehabt, großes Glück,...
- ...bei den Anthroposophen gelandet,...
- ...sehr viel spirituelle Nahrung bekommen
- ...vereinigt mit der Atmosphäre
- ...das hat mich total berührt, was ich da erlebt habe.
- ..., die durch eine ganz lange spirituelle Schulung gegangen sind.
- ...habe lange gesucht, habe sehr lange gesucht.
- ...so auch Bhagwan, früher...
- ...viele Bücher gelesen...
- ...fand das alles total interessant.
- ..., ich habe mich für alles interessiert.
- ...in Richtung Suche kann man sagen.
- Essenz spüren
- ...wirklich den spirituellen Weg gehen.
- Es ist Luxus in unserer Gesellschaft, wenn man sich auf die Suche macht.
- ...gehobenere materielle Versorgung...
- ...sich leisten können.
- Spirituelles Erlebnis

6. Lebenskrisen

- Und der größte Bruch war, als ich dann dort weg musste und dann wieder zu meinen Eltern.
- ..., das war der absolute Bruch.
- Brüche von Außen
- ...Beziehung war sehr schwierig.
- ...habe das so stark erlebt, dass man Verwundungen loslassen kann.

7. Distanzierung zum Elternhaus

- ..., eine Riesendiskrepanz zwischen den Welten, die ich dort erlebt habe und halt zu Hause.
- ...diese Erwachsenen zu sehen, und zu denken, ich werde auch 'mal so.
- ...ne Weile...in die Richtung gegangen und dann erstmal wieder 'rausgebrochen.
- ...hab' mich dann ein bisschen in die Richtung gezogen.
- ...von daher hab' ich Glück gehabt.
- ...also die hätten mich eher vom Weg abbringen können.

8. Suche nach Lebendigkeit und Authentizität

- ..., die waren so authentisch mit sich und so frei.
- ..., du erlebst es selber,...
- ..., es geht darum, wirklich Fragen zu stellen.
- ..., du erlebst es selber.
- ...wirklich ganz authentisch seinen Weg zu gehen.
- ...er stellt sich selber in Frage...
- große Lebendigkeit
- ganz authentisch
- Unglaubliche Lebensfreude, ...Leichtigkeit...Selbstironie

9. Sehnsucht nach Freiheit

- ...das einen auch befreit.
- wirkliche Loslösung
- innere Freiheit

- ...und ich habe mich in meinem Leben noch nie so freigelassen gefühlt.
- Es ist so befreiend da durch zu gehen.

10. Geistige Freiheit

- Befreiung des Geistes
- genaue Untersuchung des Geistes

11. Intellektuelle Entwicklung

- Starker intellektueller Anteil
- Gefühl von Klärung

12. Emotionale Entwicklung

- Mitgefühl zu entwickeln
- tief in dich hineingehen
- Eigentherapie
- Mit deinen Wunden in Berührung kommen und du gehst durch.
- Stück Innenraum
- ...ziemlich ursprünglicher vertrauensvoller Zugang.
- überwältigend für mich
- Wurzeln von mir
- Meister in sich selber finden
- ...hat mich so berührt
- ..., ich hab' fast die ganze Zeit geheult.
- ...mein Herz, hier alles schmerzt hier vorne.
- ..., es war so unglaublich für mich.
- Völlig verblüffend
- ..., mich verabschiedet mit aller Liebe.
- Herzebene
- Du arbeitest mit deinen Emotionen.
- Viel, viel mehr Raum haben
- Raum schaffen, um tiefer einzusteigen.

13. Suche nach einem Zuhause

- ..., dass jemand Liebe gibt, ohne festhalten zu wollen.
- wie nach Hause kommen.
- ..., das Gefühl gehabt, nach Hause zu kommen.
- ..., dass ich so wirklich nach Hause komme.
- Ich habe fast die ganze Zeit nur geheult.

14. Sehnsucht nach Liebe

- ..., einfach nur Liebe.
- ...dass jemand Liebe gibt, ohne festhalten zu wollen.

15. Interesse an anderen Kulturen, Ländern und Religionen

- Lehrer im Westen
- Ich bin Weltbürger
- ...nicht begrenzt auf dieses Land.
- ..., war mir ganz fremd, dass man andere Nationalitäten ablehnen könnte.
- Nie in buddhistischen Ländern gewesen.
- ..., positive Energien um den ganzen Erdball ziehen.
- In buddhistische Länder reise ich nie.

16. Individuelle Entwicklung

- Viele praktizieren erstmal ganz stark für sich selber.
- Meine Vision für mich ist größer geworden.
- ...deswegen,...guter Lehrer, der das immer wieder cuttet.
- ...ein Gespür dafür behält, wer man eigentlich ist.
- Rollen fallen lassen
- Im Buddhismus wird der Einzelne sehr ernst genommen.
- Wirklich ganz authentisch seinen Weg zu gehen.

17. Politik

- früher politisch engagiert
- ..., mein politisches Engagement ist ein soziales im Umgang direkt mit Menschen.

- Im Buddhismus engagieren, ist für mich ein Stück Politik.
- Ja, das ist meine Politik, wenn ich mit meinen Patienten arbeite.

18. Gesellschaftskritik

- ..., die Menschen dienen nur einer Sache, das ist Konsum.
- Wo wirklich Spiritualität ist, da wird der Einzelne viel mehr geachtet in seiner Einzigartigkeit
- ..., wie unglücklich und zu die Menschen hier sind.
- Ich glaube, der andere ist da wichtiger.
- ...mit so einer Ellbogenmentalität durch die Welt geht,...

19. Soziales Engagement

- Die blühen alle auf irgendwann und kommen mit sich mehr in Kontakt.
- Alles, was du dem anderen tust, du dir auch selber tust.
- ...alle miteinander in Verbindung stehen.
- ...zum guten Miteinander für alle.
- Vision für die ganze Gesellschaft
- ..., an alle anderen denkt und für alle anderen mitpraktiziert.
- ...schafft eine unglaubliche Verbindung
- ..., positive Energien um den ganzen Erdball ziehen
- Ich sehe immer zu, das ich die mitnehme.
- Er ist da praktisch aufgewachsen
- Wenn er mit mir zusammen bleiben will, dann muss er zum Retreat gehen.
- Soziale Berufe

20. Bewusstseinsweiterung/ Transzendente Lebensziele

- ...gespürt, dass Erleuchtung möglich wäre.
- feiner werden
- Verwirklichung
- längerer Weg
- ...wenn man sich öffnet.

21. Bedürfnis nach Veränderung

- bringt Veränderung
- ...tägliche Einerlei...ist für mich manchmal anstrengend.

22. Lehrer-Schüler Beziehung

- ...sehr tiefe persönliche Beziehung zum Lama.
- ...,weil er berühmt ist.
- Stolz darauf sein
- eine gewisse Treue
- ...und er gibt sich immer völlig.
- ..., wo ich vielleicht leichtlebiger werde.
- jenseits von Worten
- ganz stark lernen
- an die Energie des Lehrers anschließen
- So wie ein inneres Gelübde dabei zu bleiben.
- Er hat mich sehr gehalten.
- Der arbeitet ständig am Ego.
- Der Lehrer ist ein sehr gutes Korrektiv.
- Er hat mich immer sehr wahrgenommen.
- Er stellt sich selber in Frage.

23. Entwicklung von Offenheit

- Ich würde nicht sagen, dass mein größter Teil der Freunde aus diesem Kreis wäre.
- Eine gewisse Offenheit ist förderlich.
- ...wenn die das bewerten würde, wären es nicht meine Freunde.
- Das sind so Momente, als wenn sich etwas öffnet.

24. Rückzug aus der Gesellschaft

- ...eine Weile sich konzentriert.
- Manche, die Richtung Fanatismus gehen.
- Schutz, weil sie dann noch nicht wirklichen Zugang gefunden haben.

25. Schlüsselerlebnisse

- spirituelles Erlebnis
- ...habe mich mit den Sternen verbunden

26. Vielschichtigkeit des Buddhismus

- Da gibt es viele Ebenen drin.

27. Bildung

- Viel Bildung kann auch ein Hindernis sein.
- Herzebene
- viel im Kopf

28. Beruflicher Hintergrund

- Wenn man wirklich seinen eigenen Weg geht, wird man auch erfolgreich.
- Alle, die sich dem Menschen zuwenden, die sind dann auch eher auf der Suche.
- Soziale Berufe

16.1.3.5 Fünfter Schritt: Paraphrasierung

Auch wenn sich Frau Schmidt in ihrer Herkunftsfamilie eher fremd fühlt, ihre Eltern sehr geschäftig sind und sie sich manchmal schämt, die Tochter ihrer Eltern zu sein, hat sie dennoch Orte, wo sie ein gutes Gefühl zu sich selbst entfalten kann. Sie hat als Kind ein sonniges Gemüt und bezeichnet es im Nachhinein als Glück, dass sie als erstes Kind geboren wurde. Auch wenn die Entscheidung der Eltern sie mit 10 Jahren in ein Internat zu schicken, von Frau Schmidt als Rauschmiss erlebt wird, empfindet sie das dennoch als großes Glück, weil sie dadurch mit den Anthroposophen in Kontakt kommt (1) und auf Grund dessen sehr frühzeitig viel spirituelle Nahrung empfängt (5).

Mit Religion wird sie in ihrer Herkunftsfamilie vor allem durch ihren Großvater mütterlicherseits konfrontiert, wobei sie den Großvater, der Kirchenoberhaupt ist,

darin auch tyrannisch erlebt. Das tägliche Vorlesen der Bibelsprüche gefällt ihr jedoch. Ihre Mutter hat die Einstellung, dass man nicht in die Kirche gehen müsse, da man Gott überall finden könne (2). Der Kirche kann Frau Schmidt wenig abgewinnen, da sie bereits mit acht Jahren die Kirche ernüchternd, hohl und ziemlich schrecklich findet. In den Kirchen, die sie auch heute noch ab und zu besucht, empfindet sie keine spirituelle Atmosphäre, im Gottesdienst kommt für sie nichts rüber (3). Schon früh hat sie eine enge Verbindung zur Natur und dort immer das Gefühl, dass es irgendwelche nicht sichtbaren Wesen um sie herum gibt. Die Natur hat für sie eine große Wichtigkeit (4). Ihr Leben im anthroposophischen Internat ist für sie sehr prägend, da sie dort zum ersten Mal wirkliche Spiritualität und emotionale Berührung erlebt. In späteren Jahren interessiert sie sich dann für alles aus dem spirituellen Bereich und befindet sich lange auf der Suche, wobei für sie spezifische Literatur, die Auseinandersetzung mit Bhagwan und spirituelle Erlebnisse wegweisend sind (5, 22).

Als ihr der tibetische Buddhismus begegnet, hat sie ein Gefühl wie nach langer Suche nach Hause zu kommen, fühlt sich von diesem Gefühl überwältigt und ist davon sehr berührt (13). Ihr Weg der Suche beginnt allerdings nicht nur durch die Erlebnisse bei den Anthroposophen, sondern auch durch krisenhafte Lebensereignisse. Als sehr schwierig erlebt Frau S. zunächst die Situation, als ihre Eltern sie wieder aus dem Internat heraus holen, aber auch spätere Ereignisse, wie die Trennung von ihrem Mann (6). Durch ihren Aufenthalt im Internat und der Umgehensweise der Eltern mit dieser Situation entsteht schon früh eine große Distanz zum Elternhaus. Frau Schmidt erlebt es rückblickend als Glück, dass sie nicht so geworden ist wie ihre Eltern und ihren eigenen Weg gegangen ist (7). Ihre Hinwendung zum Buddhismus resultiert unter anderem aus ihrer Sehnsucht nach spiritueller Entwicklung (5), der Suche nach Lebendigkeit und Authentizität (8), der Sehnsucht nach Freiheit (9) und nicht zuletzt aus dem Bedürfnis heraus, sich sowohl geistig (10), als auch intellektuell (11) und emotional (12) entwickeln zu wollen.

Seit 17 Jahren beschäftigt sie sich in intensiver Form mit dem Buddhismus und erlebt die buddhistische Lehre aber auch sich selbst als sehr lebendig und authentisch. Sie kann Fragen stellen (8), erlebt den Buddhismus als sehr vielschichtig (26) und hat darüber hinaus ein Gefühl von Befreiung bzw. innerer Freiheit und Loslösung (9). Sie

hat eine Vision von Klärung, intellektuellen Entwicklungsmöglichkeiten (11) und kann auch ihr Bedürfnis nach Veränderungen im Alltag befriedigen (21), auch wenn sie sich manchmal viel mehr Raum wünschen würde, um tiefer einsteigen zu können. In diesen Zusammenhängen kann sie auch Menschen verstehen, die sich abschotten und sich aus der Gesellschaft zurück ziehen, wobei sie das auch als eine Art Schutzfunktion betrachtet, wenn jemand noch nicht wirklich Zugang gefunden hat (24).

Die emotionale Entwicklung und ein tiefer Kontakt zu sich selbst hat für Frau Schmidt eine herausragende Bedeutung. Sie fühlt sich in der Auseinandersetzung mit Inhalten des Buddhismus und auch im Kontakt mit ihrem langjährigen buddhistischen Lehrer emotional sehr angesprochen, fühlt sich überwältigt, erlebt den Prozess als eine Art Eigentherapie und sieht gute Möglichkeiten bei ihren eigenen Wurzeln anzu- kommen (12). Seit 1984 erlebt sie eine sich über die Zeit vertiefende Verbindung zu ihrem buddhistischen Lehrer, der für sie von großer Wichtigkeit ist. Sie hat inzwi- schen eine sehr persönliche Beziehung zu ihm, wobei sie sich angenommen, gehalten, wahrgenommen (22) und sich in ihrer individuellen Entwicklung sehr unterstützt fühlt. Ihre Vision für sich selbst ist größer geworden, sie kann Rollen auch fallen las- sen und authentisch ihren Weg gehen (16).

Frau Schmidt fühlt sich als Weltbürgerin, es ist ihr fremd andere Nationen abzuleh- nen. Da ihr tibetischer Lehrer im Westen lebt und sie beruflich und familiär sehr ein- gebunden ist, kennt sie buddhistische Länder bisher nicht, was allerdings für sie auch kein besonderes Ziel darstellt (15). Früher war Frau Schmidt politisch engagiert, was heute einem sozialen Engagement in Form ihrer Berufstätigkeit als Heilpraktikerin (17, 28) und ihrem Engagement in einer buddhistischen Gruppe gewichen ist.

Das Wohlergehen anderer Menschen ist ihr wichtig. Dem materialistisch geprägten Westen steht sie eher skeptisch gegenüber. Sie hat den Eindruck, dass vielen Men- schen der Konsum am wichtigsten ist und dass diese dadurch und im Zusammenhang mit der vorherrschenden Ellbogenmentalität unglücklich sind (18). Sie geht davon aus, dass alle, die sich auch beruflich Menschen zuwenden, eher auf der spirituellen Suche sind als andere. Überhaupt die Möglichkeit der Suche zu haben, bezeichnet sie als Luxus, weil die Chance besteht, sich zu entwickeln und nicht die materielle Ver-

sorgung im Mittelpunkt steht. Das Thema Bildung sieht sie eher zwiespältig, da zu viel Bildung auch von der Herzebene wegführen kann (27).

Insgesamt betrachtet, hat sie inzwischen ein Gefühl, dass Erleuchtung möglich sein könnte. Es ist ihr dabei wichtig, sich zu öffnen, feiner zu werden und sich zu verwirklichen, wobei sie bis zum Zustand der Erleuchtung von einem längeren Weg ausgeht (20).

16.1.3.6 Sechster Schritt: Bildung der zentralen Kategorien und inhaltliche Definition

Wie in 14.8.4 bereits erörtert, wurde der 6. Schritt der Individualauswertung nach Jaeggi et al (1998) insofern modifiziert, dass die Kategorien nicht interviewspezifisch entwickelt wurden. Der Untersucher führte zunächst für alle Interviews bis einschließlich des 5. Schritts, der Paraphrasierung, die Individualauswertung durch. Anschließend wurden anhand der Vorannahmen, des Interviewleitfadens, des Textmaterials, der theoretischen Hintergründe und der eigenen Intuition „induktiv“ (vgl. Mayring, 2000, S. 74 f) die für alle Interviews gleichermaßen gültigen Kategorien mit der entsprechenden inhaltlichen Definition entwickelt. Die inhaltlichen Definitionen haben ein relativ breites Spektrum, sodass sowohl die Individualität der Untersuchungsteilnehmer als auch die Unterschiede zwischen der Untersuchungs- und der Kontrollgruppe angemessen berücksichtigt werden konnten.

Von der Beibehaltung der Kategorien für alle Interviewauswertungen und für beide Gruppen versprach sich der Untersucher eine Optimierung der Intra- und Intergruppenkomparation, was sich im weiteren Verlauf der Auswertung bewahrheitete.

Wie bereits einleitend erwähnt (vgl. 16.), werden gelegentlich bei den Individualauswertungen über die zentralen Kategorien die gleichen Textstellen eines Interviews in mehreren Kategorien zitiert und inhaltlich zugeordnet. Der Verfasser zieht es vor, zur Sicherstellung von Klarheit und Transparenz, immer dann Textstellen zu zitieren, wenn sie zur jeweiligen Kategorie, und somit möglicherweise auch für mehrere Kategorien, aussagekräftig sind und wird nicht auf bereits genannte Zitate verweisen.

Abb. 10: Inhaltliche Definition der zentralen Kategorien

Nr.	Kategorie	Inhaltliche Definition
1.	Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie	Atmosphärische und emotionale Bedingungen in der Kindheit und der Herkunftsfamilie, Besonderheiten und Auffälligkeiten in der Familie; Familienkonstellation und Dynamik; Rolle in der Familie; Erziehungsstil der Eltern; soz. Umfeld;
2.	Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie	Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie; religiöse Aktivität der Familienmitglieder; Vorbilder in der Familie; religiöse Strömungen und Überzeugungen in der Familie;
3.	Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion	Erfahrungen mit der christlichen Kirche und der christlichen Religion in der Kindheit, in der Jugend und im Erwachsenenalter; Einschätzung der aktuellen Situation der Kirchen; spirituelle Bedürfnisse und Wünsche; Gründe der Abwendung vom Christentum und der Kirche; Einschätzung der Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus;
4.	Einstellung zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System	Wichtigkeit des politischen Engagements; Politische Aktivitäten in der Vergangenheit und heute; Wahrnehmung von gesellschaftlichen Aufgaben; Einschätzung bzgl. Politik und Gesellschaft; Haltung zum politischen System; Systemkritik; gesellschaftliche und traditionelle Werte; individuelle Wertmaßstäbe; Unterschiede zwischen westlicher und buddhistischer Gesellschaft;
5.	Lebenskrisen	Lebenskrisen; Schlüsselereignisse; Umgang mit Krisen; Bedürfnisse in Krisensituationen; Auswirkungen des Buddhismus in Krisensituationen;
6.	Bedürfnis nach individueller Entwicklung und Veränderung	Ausmaß des Bedürfnisses nach Entwicklung und Veränderungen; inhaltliche Ziele; Spektrum und Lebensbereiche, in denen Entwicklung angestrebt wird; Buddhismus und Entwicklungsmöglichkeiten; Zeitpunkt der Entstehung der Beschäftigung mit dem Buddhismus;
7.	Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung	Gründe der Suche; Gegenstand der Suche; Zeitpunkt des Beginns der Suche; Richtung der Suche; Bedeutung der Spiritualität; Zeitpunkt und Grund der Hinwendung zum Buddhismus; Bedeutung und Wichtigkeit von direkten spirituellen Erfahrungen; individuelle Bedürfnisse und bisheriges Erleben;
8.	Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten und Praktiken	Spezifische Inhalte des Buddhismus; Bedeutung von buddhistischer Praxis; Auswirkungen auf den Alltag und das Leben; Gründe der Aufmerksamkeit bzgl. bestimmter buddhistischer Praktiken;

Nr.	Kategorie	Inhaltliche Definition
9.	Verhältnis zu anderen Kulturen	Interesse an anderen Kulturen; Entstehungsgeschichte und Gründe des Interesses für andere Kulturen; Verhältnis zu asiatischen Kulturen; Reisen in buddhistische Länder; Einstellungen zu asiatischen und europäischen Werten und Traditionen; Einschätzung der Unterschiede zwischen den Kulturen;
10.	Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld	Rückzugswünsche; Vorstellungen der Distanzierung zu anderen; Fantasien bzgl. Meditation und Leben im Kloster; Verhältnis zur Gesellschaft und zum Alltag; soziale Beziehungen und Kontakte zu anderen; Menschenbilder;
11.	Lebensziele	Inhalte von Lebenszielen; Lebenssinn; Möglichkeiten der Zielerreichung; Wahrnehmung der Angebote des Buddhismus; Veränderung von Lebenszielen; Auswirkungen der Ziele auf das eigene Leben und Entscheidungen;
12.	Lehrer-Schüler-Beziehung	Wirkung einer spirituellen Beziehung zu einem buddhistischen Lehrer; Gründe der Hinwendung zu einem Lehrer; Bedeutung des Kontaktes; persönliches Erleben der Beziehung; Auswirkungen der Lehrer-Schüler Beziehung auf den Alltag; Bedeutung für die buddhistische Praxis;
13.	Buddhistische Gruppe	Stellenwert und Wichtigkeit der buddhistischen Gruppe; Gründe der Kontaktaufnahme zu einer Gruppe und Erleben der Gruppendynamik; Art der Gruppenaktivität; Ausmaß und Zeitraum des Kontaktes zu einer Gruppe;
14.	Bildung	Bildungsgrad; Stellenwert von Bildung; Bildungsabschluss; intellektuelles Entwicklungsbedürfnis; Wichtigkeit von Bildung bei der Beschäftigung und dem Verständnis des Buddhismus;
15.	Beruf	berufsspezifische Erfahrungen; Alltagsbewältigung; Wichtigkeit des Berufs und Berufsalltags; berufliche Aufgaben und Hinwendung zum Buddhismus; Auswirkungen der Beschäftigung mit dem Buddhismus auf die beruflichen Aufgaben;

16.1.4 Individualauswertung über die zentralen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Helga Schmidt wird als „erstes Kind“ (34) geboren, was sie als Glück (33) bezeichnet, sie hat drei Geschwister. Ihre Eltern haben „nicht viel Zeit“ (61) für die Kinder, sie gehören „sehr zusammen“ (59) und sind „sehr geschäftig“ (60). Helga S. erlebt ihre Eltern „sehr materialistisch“ (989) und „fühlt sich in der Familie fremd“ (991): Sie „schämt sich eher dafür, die Tochter ihrer Eltern zu sein“ (995-996). Sie kann sich „nie vorstellen“ (1001), so zu werden wie die Erwachsenen. Als Kind hat sie dennoch ein „ganz gutes Gefühl“ (29) zu sich selbst und ein „sonniges Gemüt“ (993), was ihr hilft „ganz gut durchs Leben zu kommen“ (994). Sie hat „immer auch Orte, wo sie sich entfalten kann“ (30-31). Außerdem hat sie Kontakt zu „drei Wesen um sie herum“ (39), was insbesondere ihre Mutter respektiert und ihr „nicht ausreden“ (47) will. Im Alter von zehn Jahren schicken sie ihre Eltern in ein anthroposophisches Internat, was sie als Bruch und „Rausschmiss“ (180) erlebt, weil sie „zu Hause nicht so funktioniert“ (180), wie dies von den Eltern gewünscht wird.

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

Ihr Großvater mütterlicherseits ist „SEHR religiös“ (88) und in der evangelischen Kirche ein „Kirchenoberhaupt“ (88). Er „tyrannisiert“ (90) mit der Religion zwar die ganze Familie, es gibt jedoch auch Seiten des religiösen Verhaltens des Großvaters, wie zum Beispiel das Vorlesen von Bibelsprüchen, was Helga S. „sehr gemütlich“ (95) empfindet und ihr „sehr gefällt“ (96). Ihre Eltern dagegen gehen auch nicht zu besonderen Anlässen, wie beispielsweise Weihnachten, in die Kirche. Ihre Mutter sagt, dass man „Gott überall finden kann“ (106) und dazu nicht in die Kirche gehen muss. Helga S. hat jedoch nicht das Gefühl, dass „ihre Mutter mit Gott viel am Hut hat“ (107-108).

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

Im Alter von acht Jahren geht Helga S. alleine in die Kirche und erlebt es dort „sehr ernüchternd“ (110) und „ziemlich schrecklich“ (111). Sie findet nicht, was sie „erwartet hat“ (112) und hört damit auf zur Kirche zu gehen, zumal aus ihrer Familie auch niemand zur Kirche geht. Das, was sie bei den Anthroposophen im Internat erlebt, erlebt sie „in der evangelischen Kirche nie, nicht die Spur“ (234-235). Sie empfindet es in der Kirche „hohl, einfach nur hohl“ (242) und geht lieber durch den Wald als zum Gottesdienst. Auch den evangelischen Religionsunterricht findet sie „ziemlich doof“ (198), wobei sie bedauert, dass sie sich im Zusammenhang mit ihren Erfahrungen bei den Anthroposophen nicht freichristlich konfirmieren lassen darf. Für die katholische Kirche empfindet sie etwas mehr, „wenigstens Weihrauch“ (264) gibt es dort. Sie kennt einen „Pfarrer der Foculardbewegung“ (255), der sehr aktiv ist und den sie als Ausnahme betrachtet. Kirchen an sich besucht sie im Zusammenhang mit einer Besichtigung sehr gerne, empfindet jedoch nur „in den wenigsten Kirchen eine spirituelle Atmosphäre“ (266-268). Auch, wenn sie „manchmal in einen Gottesdienst gelangt, kommt für sie dort nix rüber“ (270-272). Sie bemängelt, dass im Evangelischen nur geglaubt werden soll, „man darf nicht hinterfragen“ (302). Authentizität, Freiheit und Überzeugungskraft sind ihr wichtig, sie wollte „nie so werden, wie IRGENDEINER von den Pfarrern“ (308-309).

4. Einstellung zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Helga Schmidt engagiert sich im Alter von 20-25 Jahren „hauptsächlich in der Umweltschutzbewegung ... und versucht Leute zu überzeugen“ (555-559). Danach stellt sie ihre politischen Aktivitäten zu Gunsten eines sozialen Engagements „direkt mit Menschen“ (563) ein. Sie empfindet sowohl ihr Engagement im Buddhismus als auch die Arbeit als Heilpraktikerin mit ihren Patienten als „ein Stück Politik“ (572). Sie begrenzt ihre Aktivitäten auf das „Einzelne“ (570) und macht „ihre Politik“ (638). Manchmal, wenn sie von einem buddhistischen Retreat kommt und sie die Menschen dort erlebt hat, tut es ihr „richtig weh“ (648), zu erleben, „wie unglücklich und gleichgültig die Menschen hier sind“ (649-650). Sie schätzt die Situation im Westen so ein, dass „die Menschen hier eigentlich nur einer Sache dienen oder eins anbeten“

(620-621), nämlich den „Konsum in der Gesellschaft“ (621-622) und dadurch „sehr weit von sich weggehen“ (624-625). „In einer Gesellschaft, wo wirklich Spiritualität ist, wird der Einzelne in seiner Einzigartigkeit mehr geachtet“ (626-628) als im Westen, was sie als „ihre Politik“ (628) bezeichnet. Sie geht davon aus, dass in einer buddhistischen Gesellschaft „der Andere wichtiger ist“ (658) und dass es ein Bewusstsein gibt, dass alles, „was man für den Anderen tut, im Endeffekt auch für sich selbst tut“ (660-662). Als „Vision für die Gesamtgesellschaft“ (738) hat sie die Vorstellung, dass die „Ellbogenmentalität“ (729) abgelöst wird, durch ein Bewusstsein, mit Anderen in Verbindung zu stehen, auf das „gute Miteinander“ (676) zu achten und gleichzeitig „ganz authentisch seinen eigenen Weg zu gehen“ (725-726). Durch die buddhistische Praxis sieht sie die Möglichkeit für alle anderen mit zu praktizieren, um damit die Verbindung bzw. eine „unglaubliche Verbindung“ (775) auch „weltweit“ (775) herzustellen.

5. Lebenskrisen

„Einen Bruch“ (177) mit den Eltern gibt es zu dem Zeitpunkt, als sie auf Grund dessen, dass sie nicht wie gewünscht „funktioniert“ (180), „ins Internat geschickt“ (178) wird. Als Krise beschreibt sie jedoch auch die Situation, als sie „ihre Eltern aus dem Internat heraus gerissen haben“ (1073), was bei ihr auslöst, dass sie sich in „Richtung Suche“ (1071) begibt. Im Zusammenhang mit dem Unglücklichsein in ihrer Lehre, die ihr „nicht entspricht“ (1077) und der Entscheidung diese Ausbildung fallen zu lassen, hat sie ein „spirituelles Erlebnis“ (1080), im Zuge dessen sie Hinweise der Richtigkeit ihrer Entscheidung und dass „etwas Neues“ (1088) entstehen wird, bekommt. Sehr schwierig erlebt sie auch die Beziehung zu ihrem Partner, der sich während eines buddhistischen Retreats in eine andere Frau verliebt. Sie lernt in dieser Situation, während des buddhistischen Retreats, „Verwundungen loszulassen“ (1105), das heißt für sie, sie nicht zu verdrängen, sondern sich wirklich von den Problemen zu lösen und sich zu befreien. Durch diese Vorgänge fühlt sie sich „mit dem Buddhismus sehr verbunden“ (1109-1110). „Durch die Hölle gegangen“ (1112) ist sie allerdings, als sie dann doch noch weiter mit ihrem Partner zusammen bleibt und in Folge, nach der Geburt ihres Sohnes, eine „ganz schreckliche Zeit“ (1113) erlebt. Im buddhistischen Kontext und im Kontakt mit ihrem buddhistischen Lehrer findet sie

dann „sehr sehr viel Trost“ (1115), fühlt sich „sehr gehalten und immer sehr wahrgenommen“ (1124-1125).

6. Bedürfnis nach individueller Entwicklung und Veränderung

Schon als Kind ist es Helga Schmidt wichtig Orte zu haben, wo sie „ein gutes Gefühl zu sich entfalten kann“ (28-31). Sie hat „drei Wesen um sich herum“, zu denen sie spricht und die von ihrer Mutter respektiert werden. Als sie später ins anthroposophische Internat kommt, ist sie in der sogenannten „Handlung“ sehr berührt und erlebt die Begrüßungsworte „Du weißt, du gehst in die Handlung, die deine Seele erhebt zum Geiste der Welt“ (225-227) wie eine „Einweihung“ (228). Im späteren Kontakt mit dem Buddhismus schätzt sie sehr, dass „der Einzelne sehr ernst genommen wird“ (286-287) und es auch darum geht, Fragen zu stellen, wodurch es ihr gelingt, mit ihrer „inneren Freiheit“ (297) in Kontakt zu kommen. Sie erlebt im Buddhismus sowohl die Möglichkeit der intellektuellen Entwicklung, was zum Beispiel „die genaue Untersuchung des Geistes“ (349) und die „Befreiung des Geistes“ (345) anbelangt, aber auch die Chance der emotionalen Entwicklung. Im Buddhismus lernt sie „Mitgefühl zu ENTWICKELN“ (353-354), „tief in sich hinein zu gehen“ (356), mit den Emotionen in einer Art „Eigentherapie“ (358-359) zu arbeiten und mit einem „Gefühl der Befreiung durch sie hindurch zu gehen“ (366). Sie hat im Buddhismus das Gefühl „nach Hause zu kommen“ (399) und im Kontakt mit ihren „wirklichen Wurzeln“ (401-402) zu sein.

Auch, wenn sie sich als Kind „nie vorstellen kann, so zu werden, wie die Erwachsenen“ (998-1001), gibt es dennoch „einen Teil in ihr“ (1011), der sich an die Gesellschaft und die scheinbaren Anforderungen an das Frausein „anpassen will“ (1012). Sie geht zwar „zunächst eine Weile in die Richtung, bricht dann aber erstmal wieder 'raus“ (1021-1023). Sie orientiert sich an Leuten, die anders sein wollen. Sie erlebt das als Glück, dass sie im Sinne der Eltern nicht so „perfekt“ (1033) geworden ist, wie ihre 20 Jahre jüngere Schwester und sieht ihre Eltern so, dass diese sie hätten eher vom Weg abbringen können. Durch den Kontakt zu den Anthroposophen lernt sie, „ein Gespür dafür zu behalten, wer man eigentlich ist“ (1052-1053).

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Als Frau Schmidt im Alter von zehn Jahren in ein anthroposophisch orientiertes Internat geschickt wird, erlebt sie das, trotz des „Rausschmisses“ (180) von den Eltern, im Nachhinein als großes Glück, weil sie dort „viel spirituelle Nahrung bekommen hat“ (189-190). Die sog. „Handlung“ (220) hat sie „TOTAL berührt“ (221) und die Begrüßung im Vorfeld der Handlung „Du weißt, du gehst in die Handlung, die deine Seele erhebet zum Geiste der Welt“ (225-227) ist für sie wie eine „Einweihung“ (228). Nach der Entdeckung des tibetischen Buddhismus lernt sie diesen insbesondere dadurch schätzen, dass „sie selbst erlebt“ (289), wie sich die „eigene Spiritualität entfalten darf“ (290). Es ist möglich „wirklich Fragen zu stellen, Infrage zu stellen“ (293-294) und dadurch „mit der inneren Freiheit in Berührung zu kommen“ (297). Sie lernt im Buddhismus u.a. „tief in sich hinein zu gehen“ (356), Mitgefühl zu entwickeln (353-354), sowie durch die buddhistische Praxis die innere Befreiung „selbst zu erfahren“ (375). Außerdem lernt sie Menschen mit „einer langen spirituellen Schulung kennen, was für sie überzeugend ist“ (305-308). Sie schätzt die Möglichkeit bei der Beschäftigung mit dem Buddhismus „ganz authentisch seinen Weg gehen zu können und gleichzeitig mit allen anderen in Verbindung zu stehen“ (725-727). Die sog. Praxis beschreibt sie so, dass sie dazu einen „ziemlich ursprünglichen vertrauensvollen Zugang hat“ (387-388) und sie zu einem „Stück Innenraum“ (383) geworden ist. Um dahin zu gelangen „sucht sie sehr lange“ (391) und liest viele Bücher. Außerdem findet sie um „Bhagwan ...alles total interessant“ (395-396) und „überprüft auch ihr Leben danach immer wieder“ (397). Als sie jedoch mit dem tibetischen Buddhismus in Berührung kommt, fühlt sie sich, als wenn sie „nach Hause kommt“ (398-399), wogegen sie früher eher davon ausgegangen war, dass sie alles „in sich selber“ (505) finden kann. Im Rückblick beginnt ihre Suche in dem Moment, als sie ihre Eltern aus dem anthroposophischen Internat wieder „herausreißen“ (1073) und sie im Zusammenhang mit der Kündigung ihrer Lehrstelle ein „spirituelles Erlebnis“ (1080) hat, welches sie als Wegweiser und als ein „Verbundensein mit den Sternen“ erlebt. Aus heutiger Sicht erlebt sie es in der westlichen Gesellschaft „als Luxus, wenn man sich auf die Suche macht“ (1235-1237).

Im etwas weiter gefassten spirituellen Erfahrungskontext sind für Frau Schmidt die Erlebnisse in der Natur von zentraler Bedeutung. Sie ist als Kind froh, dass es am Stadtrand viel Natur gibt und fühlt sich „sehr angesprochen“ (79-80). Nachdem sie die Entscheidung getroffen hat, „nicht mehr in die Kirche zu gehen“ (114), baut sie in der Natur „Altäre mit Blumen“ (116) und hat immer das Gefühl, dass es in der Natur „irgendwelche Wesen“ (118) gibt. „Blumenaltäre zu bauen“ und „Blumen in Baumhöhlen“ zu legen, ist für sie „sehr wichtig“ (126-130). Sie weiß dabei nicht, wie sie darauf gekommen ist, „es kommt so aus ihr selber ´raus“ (133).

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten und Praktiken

Seit 1984 hat Frau Schmidt eine mit der Zeit sich vertiefende spirituelle Beziehung zu einem buddhistischen Lehrer. Sie schätzt grundsätzlich die Möglichkeit der Beziehung zu einem Lehrer und „bei ALLEN tibetischen Lamas, die sie bisher kennengelernt hat“ (322-323), die „unglaubliche Lebensfreude, die Leichtigkeit und eine gewisse Selbstironie“ (324-325). Sie erlebt im buddhistischen Kontext „KEINE SCHWERE Heiligkeit“ (326).

Als sie Kontakt, zunächst über Vorträge, zum tibetischen Buddhismus bekommt, hat sie sofort das Gefühl, „wirklich nach Hause zu kommen“ (508). Seit dem ersten Kontakt zu ihrem buddhistischen Lehrer meditiert sie phasenweise regelmäßig, je nach dem wie es die Verpflichtungen des Alltags zulassen. Sie räumt jedoch ein, dass sie einerseits auch aus „Faulheit“ (380) nicht konsequent und formell praktiziert“ (379-380), andererseits ist die buddhistische Praxis inzwischen für sie zu einem „Stück Innenraum“ (383) geworden, der sie begleitet. Zudem hat sie einen recht „ursprünglichen und vertrauensvollen Zugang“ (387-388) zu buddhistischen Inhalten, sodass sie „nicht ständig das auch noch studieren muss“ (386), zumal sie sich nicht als einen „großen intellektuellen Menschen“ (385-386) empfindet. Was sie an der buddhistischen Praxis „am stärksten berührt“ (768) ist eine Verhaltensweise, die impliziert, dass „man noch bevor man für sich selber praktiziert, an alle anderen denkt und für alle anderen mitpraktiziert“ (769-772). Sie grenzt sich in diesem Zusammenhang gegen den Theravada-Buddhismus ab, der „sehr stark auf das Eigene und den eigenen Weg ausgerichtet ist“ (785-789).

Sie schätzt auch die Möglichkeit der Teilnahme an längeren buddhistischen Retreats, wo im Rahmen einiger Wochen buddhistische Inhalte durch den anwesenden Lehrer vermittelt werden, Übertragungen stattfinden und täglich meditiert wird (Anm. des Verfassers). Sie hat bisher gemeinsam mit ihrem Sohn ein „Dreimonatsretreat, ein vier- und ein sechswöchiges Retreat“ (317-319) gemacht. Es ist ihr wichtig bei solchen Veranstaltungen ihren Sohn dabei zu haben, „er ist da praktisch aufgewachsen“ (821).

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

Frau Schmidt empfindet sich „nicht als Deutsche“ (539) und sieht sich „nicht auf dieses Land begrenzt“ (540-541). Sie erlebt sich als „Weltbürger“ (540) und sieht den Zusammenhang ihrer Selbstwahrnehmung in der Erziehung „bei den Anthroposophen“ (543), welche sie als ein Glück bezeichnet. Ihr ist „ganz fremd, dass man andere Nationalitäten ablehnen könnte“ (544-545). In buddhistische Länder ist sie bisher noch nie gereist. Sie hat dafür „keine Zeit, weil sie mindestens zwei Mal im Jahr“ (517-518) an einem buddhistischen Retreat in Deutschland, Frankreich oder England teilnimmt. Sie empfindet das als „viel einfacher“ (529), weil ihr Lehrer im Westen lebt und immer wieder „Lehrer aus Tibet oder Indien eingeladen werden“ (528).

10. Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Frau Schmidt nimmt regelmäßig an buddhistischen Retreats teil, die einige Wochen oder auch Monate dauern können. Wenn sie an einem Retreat teilnimmt und „da so tief eingetaucht ist und auch ein Stück feiner geworden ist“ (948-950), dann fällt es ihr „manchmal ganz schwer in den Alltag zurück zu gehen“ (951-952). Das „tägliche Einerlei des Essenskochens und des Einkaufens empfindet sie dann manchmal als „anstrengend“ (962) und würde sich „VIEL VIEL mehr Raum“ (963) wünschen. Zudem findet sie es sehr belastend und es tut ihr „manchmal richtig weh“ (646), wenn sie von einem Retreat kommt, die Menschen dort erlebt hat und dann sieht, „wie unglücklich und zu die Menschen hier sind“ (649-650).

Bei der Beschäftigung mit dem Buddhismus sieht sie jedoch nur dann die Gefahr sich gesellschaftlich zu isolieren, wenn man es „falsch versteht“ (908). „Da gibt es auch Leute, die Angst haben, dass ihnen wieder etwas weggenommen wird, wenn sie zu vielen Einflüssen von Außen ausgesetzt sind“ (908-911). Aus ihrer Sicht kann es jedoch manchmal auch wichtig sein, wenn man sich eine Weile konzentriert, was dann „wie Isolation“ (922) aussehen könnte. Die eventuelle Absonderung könnte dann nach ihrer Auffassung auch als Schutz betrachtet werden, weil diejenigen, die sich zurück ziehen, dann „noch nicht wirklichen Zugang gefunden haben“ (932-933). Wenn es dann Richtung „Fanatismus“ (926) geht, liegt jedoch ein „völlig falsches“ (927) Verstehen vor.

Perspektivisch kann sie sich vorstellen, dass sie später einmal „Nonne“ (973) wird, ein Teil von ihr hat „eine solche Affinität“ (976). Sie kann grundsätzlich solche Vorstellungen „sehr verstehen, da es sehr belastend ist, immer so vom ganzen Alltäglichen abgelenkt zu werden“ (976-979).

11. Lebensziele

Grundsätzlich hat Frau Schmidt früher „nicht zielgerichtet gesucht“ (503), weil sie nicht daran glaubte, außerhalb von sich etwas zu finden, sondern dachte, dass „sie alles in sich selber finden“ (505) wird. Sie hat allerdings schon seit ihrem Aufenthalt bei den Anthroposophen ein Gefühl, dass „das Kämpfen gegen die Dunkelheit mein Weg ist“ (760-762).

Als Lebensziel bezeichnet Frau Schmidt inzwischen ihr Bedürfnis nach Klärung, dass sich „ein Teil von ihr „immer mehr klärt“ (698). Für sie persönlich hat sie Erleuchtung zwar bisher in diesem Leben für eine „absolute Illusion“ (700) gehalten, spürt jedoch im Kontakt mit älteren buddhistischen Schülern zum ersten Mal, dass „Erleuchtung möglich wäre“ (704-705). Erleuchtung als Lebensziel hält sie „auf jeden Fall bzw. ein bisschen für die Richtung“ (706-707), in die sie kommen will. Sie bezeichnet sich jedoch diesbezüglich als „ganz naiv“ (708) und „geht einfach einen Schritt vor dem anderen“ (709). Sie glaubt, dass der Weg der Erleuchtung „verschiedene Stadien“ (1200) hat und die volle Verwirklichung ein „längerer Weg“ (1202-

1203) ist. Insgesamt betrachtet, ist durch den Buddhismus ihre Vision für sie persönlich größer geworden, sie hat „ihre kühnsten Wünsche oder Erwartungen schon übertroffen“ (716-717).

12. Lehrer-Schüler Beziehung

Insbesondere die tibetischen Lamas, die sie bisher kennengelernt hat, findet sie mit ihrer „unglaublichen Lebensfreude, ihrer Leichtigkeit und ihrer Selbstironie“ (324-325) „sehr erfrischend“ (335). Es gibt keine „SCHWERE Heiligkeit“ (330), wie sie diese in ihrer Vergangenheit auch bei den Anthroposophen kennengelernt hat.

Vor 16 Jahren begegnet sie zum ersten Mal anlässlich eines Vortrags über Tod und Sterben ihrem heutigen Lehrer, Sogyal Rinpoche. Obwohl sie nur an dem Thema interessiert ist und „abgehakt hat, dass es für sie einen Meister“ gibt, findet sie ihn in seiner „Natürlichkeit sehr überzeugend“ (418-419). Er schenkt ihr ein Bild von Guru Rinpoche, von dem sie sich einige Tage danach „sehr berührt“ (426-427) fühlt. Einige Wochen später fährt sie zu einem Retreat mit Sogyal Rinpoche und erlebt ein Gefühl wie „nach Hause kommen“ (432). Sie findet das „unglaublich“ (431) und hat „fast die ganze Zeit geheult“ (430). Bei einem anderen Retreat ist sie von Sogyal Rinpoche aus dem Grund beeindruckt, dass sie beim Abschied nehmen fühlt, dass er sie absolut „freilässt, sie verabschiedet in aller Liebe, Liebe gibt – ohne festzuhalten“ (465-469). Sie ist „tief berührt“ (478) vom Vorhandensein von Liebe ohne festzuhalten oder „irgendetwas verkaufen“ (474) zu wollen. Selbst in Zeiten, wo sie noch nicht den heutigen persönlichen Kontakt zu ihm hat, fühlt sie sich bereits sehr „gehalten und immer wahrgenommen“ (1123-1125). Sie hat sich im Laufe der Zeit mit ihm „innerlich verbunden“ (1174), es gibt „eine gewisse Treue“ (1175). Sie erlebt diese Verbindung als Halt auch in „leichtlebigeren Zeiten“ (1177) und hat „ein inneres Gelübde“ (1179) abgelegt, dabei zu bleiben. Ihr gefällt auch, dass er sich auch selber in Frage stellt, er selbst in einem Veränderungsprozess ist und „kein Blatt zwischen ihn und seine Schüler passt“ (1184-1186).

„** Ich glaube, ein Lehrer ist ein sehr gutes Korrektiv, weil man macht sich so leicht # was vor und denkt auch so leicht, man HAT es *. Und es ist, ähm// man kann überall sein Ego auch ganz stark verwirklichen. Und, wenn man mit einem Lehrer zusammen ist, der arbeitet eigentlich ständig am Ego und man fängt eigent//, fängt eigentlich immer, kann immer mehr auch wieder diese Rollen fallen lassen, die man anfängt zu spielen oder wie soll ich sagen? ** Ja, * außerdem ** ist sich an die Energie von einem Lehrer anzuschließen, dadurch kann man GANZ stark lernen. Also sich dafür zu öffnen. Weil, dann, da kann man// das ist dann jenseits von Worten. Da kann man dieses, diese Essenz spüren, die es ausmacht, wirklich den spirituellen Weg zu gehen, WIRKLICH zu gehen, ganz authentisch“ (1133-1150).

13. Buddhistische Gruppe

Frau Schmidt fühlt sich in der buddhistischen Gruppe fest verankert, wobei sie regelmäßig an buddhistischen Retreats teilnimmt, aber auch in Berlin alle ein bis zwei Wochen gemeinsam mit anderen „studiert, textet und praktiziert“ (600-601). Sie hat jedoch nicht immer Zeit an den Gruppentreffen teilzunehmen. In anderen gesellschaftlichen Gruppenaktivitäten oder Organisationen ist sie nicht engagiert.

14. Bildung

Frau Schmidt hat bis zur 12.Klasse eine Walldorfschule besucht. Sie glaubt „ganz bestimmt nicht“ (1235), dass als Voraussetzung für die Beschäftigung mit dem Buddhismus ein bestimmter Bildungsgrad oder Bildungsabschluss notwendig ist. Allerdings bezeichnet sie es als „Luxus in der westlichen Gesellschaft, wenn man sich auf die Suche macht“ (1236-1237). Im Buddhismus nimmt sie „ganz viele verschiedene Ebenen“ (1247) wahr, sodass beispielsweise Menschen, die nicht „so viel im Kopf“ (1249) sind, die Herzebene eher spüren können. „Viel Bildung kann auch ein Hindernis sein“ (1250-1251).

15. Beruf

Das Lieblingsbuch von Frau Schmidt ist schon im Alter von 10 Jahren „Das große Gesundheitslexikon“ (167). Heute ist sie nach einer vierjährigen Ausbildungszeit niedergelassene Heilpraktikerin. Sie könnte sich „nie“ (162) vorstellen, beruflich eine Tätigkeit auszuüben, die ihr nicht entspricht. Allerdings erlebt sie bis zur heutigen Berufsausübung schon einige „Brüche von Außen“ (174-175), wo sie „sich dann zwischendurch auch ein Stück verliert“ (176). Ihre heutige Arbeit hat sie selbst entwickelt. Es ist nicht das, was sie eigentlich gelernt hat, sondern „fließt ihr als etwas Natürliches zu“ (149-154).

Grundsätzlich geht sie davon aus, dass sich Menschen, die „in sozialen Berufen arbeiten oder auch Künstler“ (1260-1261), eher zum Buddhismus hingezogen fühlen, weil sie durch die Zuwendung zum Menschen möglicherweise auf der Suche und offener sind. Im buddhistischen Kreisen sind jedoch nach ihrer Einschätzung „alle Berufe vertreten“ (1259), wobei auffallend ist, dass die im Buddhismus engagierten Menschen „schon eine gehobenere materielle Versorgung haben“ (1267). Sie führt das darauf zurück, dass „man erfolgreich wird, wenn man wirklich seinen eigenen Weg geht“ (1289-1291). Allerdings kann es nach ihrer Einschätzung auch sein, dass andere auf ein materielles Ziel zugearbeitet haben, dieses erreicht haben und dann sehen, dass sie „da nicht glücklich sind“ (1295), obwohl sie annahmen, am Ziel glücklich sein zu können. „Haben dann das ganze Materielle um sich rum und fangen DANN an zu suchen. Gibt=s natürlich auch“ (1296-1298).

16.1.5 Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität

Frau Schmidt fühlte sich in ihrer Herkunftsfamilie fremd, ihre Eltern empfand sie als sehr materialistisch, sie hatten wenig Zeit für die Kinder. Durch diese Ausgangssituation ist womöglich in der späteren Entwicklung das Bedürfnis entstanden, sich einen eigenen bzw. anderen Lebensweg als Alternative, so z.B. den Buddhismus, zu suchen. Der Beginn, aber auch das Ende ihres Aufenthaltes im Internat veranlasste Frau Schmidt in verstärktem Maße sich auf die Suche zu begeben. Auch die Rolle der Erstgeborenen könnte mit ein Grund für das Streben nach eigenen Wegen gewesen

sein, zumal sie schon als Kind immer eigene Orte zur Entfaltung suchte und auch fand. Der Buddhismus repräsentiert vermutlich seit vielen Jahren und auch heute für sie solch einen Ort der Entfaltung.

Dadurch, dass Frau Schmidt die Institution Kirche schon früh als schrecklich und ernüchternd erlebte, ihr außerdem die spirituelle Atmosphäre und die Lebendigkeit fehlte, scheint sie ihr Bedürfnis nach Authentizität, Freiheit und Überzeugungskraft zum Buddhismus geführt zu haben. Als sie nach längerer spiritueller Suche den tibetischen Buddhismus entdeckte, konnte ihr Gefühl nach Hause zu kommen, aber auch die Möglichkeiten die eigene Spiritualität direkt erleben zu können, sowie Menschen zu treffen, die eine lange spirituelle Schulung haben, einen wichtigen Beitrag geleistet haben, dass sie sich bis heute intensiv mit dem Buddhismus auseinandersetzt und sich mit diesem identifiziert. Intensive Erfahrungen in der Natur und der frühe Kontakt zu den Anthroposophen haben dabei die Suche nach authentischer spiritueller Erfahrung, wie sie das im Buddhismus erlebt, wohl gefördert. Schon bei den Anthroposophen lernte sie ein Gespür dafür zu haben, wer man eigentlich ist und hat später im Buddhismus die Chance Fragen zu stellen, sich geistig und emotional zu entwickeln und Mitgefühl zu praktizieren. Diese persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten haben vermutlich dazu beigetragen, dass sich Frau Schmidt im Buddhismus tiefer verankern wollte.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch spezifische Inhalte des Buddhismus, wie beispielsweise die Möglichkeit der Beziehung zu einem spirituellen Lehrer, das Angebot längerer Retreats und die reduzierte Ichbezogenheit in der buddhistischen Praxis zur Anziehungskraft des Buddhismus beigetragen haben. Das Erleben Frau Schmidts, dass es im Buddhismus keine schwere Heiligkeit gibt, die Lehrer für sie Lebensfreude und Leichtigkeit ausstrahlen, sie einen ursprünglichen und vertrauensvollen Zugang zur buddhistischen Lehre hat und die buddhistische Praxis für sie zu einem Stück Innenraum geworden ist, zeigt ein hohes Maß an Interesse und Identifikation am und mit dem Buddhismus. Auch positive Erfahrungen im Rahmen buddhistischer Retreats dürften dazu wesentlich beigetragen haben.

Die Beziehung zu ihrem buddhistischen Lehrer hat sich über die Jahre intensiviert, wobei sie jedoch schon von Anfang an bei ihm das Gefühl hatte, nach Hause zu kommen und sich geliebt, gehalten, wahrgenommen und sich mit ihm zunehmend innerlich verbunden zu fühlen. Sie erlebt ihren Lehrer bis zum heutigen Tage als gutes Korrektiv und kann durch den Kontakt mit ihm sehr viel lernen. Sie fand nach der Trennung von dem Vater ihres Sohnes bei ihrem Lehrer viel Trost und Halt, was Frau Schmidt aus ihrer Sicht sehr mit dem Buddhismus verbunden hat. Es liegt die Vermutung nahe, dass Frau Schmidt bei ihrem Lehrer das finden kann, was sie in ihrer Herkunftsfamilie nicht fand und dass sie die Möglichkeit einer lebendigen spirituellen Beziehung zu einem Lehrer ein wichtiger Grund war, der sie zum Buddhismus geführt hat. Der Identifikationsgrad mit dem Buddhismus nimmt offenbar auch durch die über die Zeit stattfindende Intensivierung des Kontakts mit ihrem Lehrer zu.

Die westliche Gesellschaft sieht sie kritisch und lehnt das Konsumverhalten und die entsprechende innere Ausrichtung ab. Im Buddhismus sieht sie dagegen die Möglichkeit sich sozial zu engagieren, den Einzelnen und den Anderen mehr zu achten und so die Ellbogenmentalität abzulösen. Sie ersetzt politische Aktivitäten durch das Engagement im Buddhismus, was ihr bezüglich des internen und externen Veränderungspotentials vielversprechender zu sein scheint. Dies könnte ein weiteres Motiv für die Identifikation mit dem Buddhismus und dessen Inhalten sein.

16.2 Individualauswertung von Interview 2 der Untersuchungsgruppe

16.2.1 Der persönliche Hintergrund des Befragten

Abb. 11: Soziodemografische Daten von Herrn Golz

Anonymisierter Name	Martin Golz
Alter	54
Geburtsort	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	Baden-Württemberg
Geschwister	▶ 3 ▶ als zweites Kind geboren
Wohnort	Großstadt: Berlin
Familienstand	verheiratet (zum 2. Mal)
Kinder	1
Schulabschluss	Abitur
Ausbildung	▶ Zimmermann ▶ Studium: Lehramt
Derzeitige Berufstätigkeit	Lehrer
Mitglied einer christl. Kirche	Nein
Kirchenaustritt	1970
Interesse am Buddhismus seit	1975
Buddhistische Praxis	▶ Seit 1975: Regelmäßige Meditation ▶ Frequenz und Dauer unterschiedlich

16.2.2 Kurzbeschreibung der Interviewsituation

Der Kontakt zu Herrn Golz wurde dem Untersucher von einem Psychologen der Domseelsorge Berlin vermittelt. Bereits das erste Telefongespräch mit Herrn Golz war sehr ausführlich, er wirkte ausgesprochen offen und interessiert an der Thematik der geplanten Untersuchung und stimmte dem Vorhaben der Durchführung eines Interviews ohne Zögern zu. Nach anfänglichen Schwierigkeiten der telefonischen Erreichbarkeit des Interviewpartners zur Konkretisierung der Terminabsprache fand das Interview zum dann festgelegten Termin statt. Herr Golz war auf das Interview räumlich, zeitlich und psychisch gut vorbereitet, es dauerte 90 Minuten. Die ruhige Atmosphäre des für das Interview vorbereiteten Arbeitszimmers wirkte sich auf die Interviewsituation positiv aus, der Interviewpartner wirkte authentisch, offen, vielfältig interessiert und sehr lebendig. Auffallend im Interview war, dass Herr G. inhalt-

lich häufig sehr unterschiedliche Aspekte der Betrachtung einer bestimmten Thematik benannte, was zum Teil ambivalent wirkte, jedoch sicherlich auch mit der Vielfalt seiner Lebenserfahrung im Zusammenhang stand. Auch wenn Herr G. zum Teil die Fragen weit über die eigentliche Fragestellung hinaus beantwortete, hatte der Untersucher nicht den Eindruck, dass Herr G. das Interview nutzte, um sich über die Maßstäbe zu repräsentieren oder durch Antwortverzerrungen möglichst positive Eindrücke zu hinterlassen.

16.2.3 Individualauswertung über die zentralen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Martin Golz wächst in einem „kleinbürgerlichen Milieu“ (29) auf, in dem die Erziehung „religiös und konservativ, aber auch liebevoll ist“ (35-36). Er ist der Zweitälteste der Familie und hat drei Brüder, wobei er immer als der „Älteste“ (90) betrachtet wird. Er hat einerseits einen „großen Freiraum“ (42-43), andererseits war „Sexualität ...tabu (44), ...“der erste Kuss mit 16 Jahren“ (49-50). „Seinen Vater liebt er heiß und innig“ (95-96), zu seiner Mutter hat er eher ein „ambivalentes Verhältnis“ (98). Er vermutet, dass in der „ganz frühen Kindheit“ (99) einige Sachen passiert sind, die ihm nicht bewusst sind und die er „nicht einordnen kann“ (101). Mit 18 Jahren zieht er dann „so schnell wie möglich aus dem Haus“ (104) und besucht dann seine Eltern noch ein Mal im Jahr, auch wenn diese wollen, dass er öfter zu ihnen kommt. Er wird dann ein „richtiger Freak“ (116) mit sehr langen Haaren, was für seine Eltern „aus Angst vor den Bekannten und Nachbarn“ (128-129) problematisch ist. Nach seinem Auszug holt er auch „seine jüngeren Brüder“ (66) aus dem Elternhaus, weil er den Eindruck hat, dass sie verwöhnt sind, und „das Leben nicht geregelt kriegen“ (72). Er besorgt ihnen alles, was sie für das Leben außerhalb des Elternhauses benötigen. „Noch heute rufen sie an, wenn sie etwas brauchen“ (79-80).

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

Religion spielt in der Familie eine „sehr große Rolle“ (147), Martin G. ist 10 Jahre lang Ministrant in der katholischen Kirche. Während seine Mutter „eher um mate-

rielle Dinge kämpft“ (165-166), gibt sein Vater „alles Geld der Kirche“ (155-156). Er ist ein sehr sozial eingestellter Mensch, ist großzügig und vermacht der Kirche alles. Der Vater nimmt die „Bibel einfach wörtlich“ (184) und lebt den Glauben wie eine Art „Aberglauben“ (186). Martin G. führt mit seinem Vater sehr oft Diskussionen und ist dabei ganz „streng, konsequent“ (197), und „immer ideologisch“ (195). Erst im Nachhinein wird ihm klar, dass er seinem Vater „den Halt nehmen wollte“ (190), ohne ihm etwas dafür geben zu können. Er kommt zwar seinem Vater in späteren Jahren näher, „sagt ihm jedoch nie, dass er aus der Kirche ausgetreten ist“ (174-176). Martin G. geht davon aus, dass er das „nie überwunden hätte“ (176). Einen Zusammenhang zwischen seiner Herkunftsfamilie und dem Interesse für den Buddhismus sieht er insofern, dass er „in die Familie hinein geboren wurde, um zu sehen, dass er noch etwas anderes will“ (1591-1592).

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

„Viele Aspekte“ (321) haben Martin G. veranlasst vor ca. 30 Jahren aus der Kirche auszutreten. Als Ministrant steht er „oft morgens um halb sechs auf, um die Messe zu ministrieren“ (324). Er bekommt jedoch dafür „nie einen Dank“ (325). Als er den Pfarrer als Unterstützung benötigt, um auf dem Zweiten Bildungsweg Abitur machen zu können, sagt dieser „Schuster bleib´ bei deinen Leisten“ (335). Martin G. weint, so glaubt er im Nachhinein, weil er „deprimiert, enttäuscht und fix und fertig ist“ (345-347). Er hat das Gefühl, dass der „Pfarrer gar nicht auf ihn ein geht“ (338) und „eigentlich nichts von ihm wissen will“ (339). Das „Entscheidende“ (354) für den Kirchenaustritt ist jedoch die Politik der Kirche in Bezug auf Rüstungsgeschäfte, Waffensegnungen, Vietnamkrieg und Schwulsein. Er empfindet das Verhalten der Kirche als „Härte“ (365), ihm fehlt die Liebe. Er findet weder bei den Priestern eine Ausstrahlung, wie er sich diese vorstellt, noch bekommt er ihm wichtige und existentielle Fragen beantwortet. „Es war schon fast Blasphemie, wenn man da irgendetwas in Frage gestellt hat“ (396-398). Die Kirche empfindet er „heute immer noch verkrustet“ (545), politisch wird Vieles „einfach ignoriert“ (548), „es wird nicht das gelebt, von dem gesprochen wird“ (571-573) und es gibt nach wie vor eine „Verlogenheit mit der Sexualität“ (565-566). Darüber hinaus bemängelt er, dass hinter der christlichen Religion eine Ordnungsmacht steht, die ein „fertiges Programm“ (737) hat und „Druck

macht“ (744). Er geht davon aus, „dass Jugendliche, die sich selbst fühlen und denen das Materielle nicht genügt, schon merken, dass ihnen die Kirche ihre Fragen nicht beantworten wird“ (553-557). In den 70er Jahren ist für ihn „der Westen abgeschlossen“ (406) und „der Osten für ihn offen“ (408).

4. Einstellung zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Nach seinem Auszug aus dem Elternhaus wird Herr Golz ein „richtiger Freak“ (116), ein „Blumenkind“ (117), sodass die Eltern Angst vor den Nachbarn und Bekannten haben und ihm sein Vater Geld geben will, damit sich sein Sohn die Haare schneiden lässt und sich eine Bluejeans kauft. Herr G. lebt zu dieser Zeit in ganz vielen Wohngemeinschaften, ist „immer ideologisch“ (195) und sagt im Zusammenhang mit der 68er Generation „zu ALLEM Nein“ (201). Auch Sexualität spielt halt gebend eine große Rolle: „Es war unser Halt, wir hatten sonst nichts. Wir hatten, hatten ALLES aufgegeben, und wir hatten aber NICHTS, woran wir uns eigentlich halten konnten“ (210-214). Es ist für ihn wichtig alles so zu leben, wie er es lebt, auch „in den Extremen“ (221), was er im Nachhinein so einschätzt.

Martin G. ist zunächst ein „Gründungsmitglied“ (1106) der Grünen, verlässt dann aber nach einer bestimmten Zeit die Partei. Er will sich nicht mehr parteipolitisch engagieren, außer wenn „große Katastrophen“ (1110) auftreten sollten. Auslöser für die Beendigung des politischen Engagements ist das Empfinden des Widerspruchs, dass er sich einerseits „begrenzt“ (1118) fühlt und andererseits „die Welt verändern will“ (1118-1119). Heute bewegt er sich eher im kleinen Bereich und lebt dort „Offenheit“ (1156) ohne sich kontrollieren zu müssen. Er ist nach früherer Ablehnung des politischen Systems inzwischen an einem Punkt, wo er über die „demokratischen Strukturen“ (1066) froh ist und ihm Werte wie „Menschenrechte, Gleichberechtigung der Frau und ... Respekt“ (1072-1074) wichtig sind. „Und ich kann doch nicht akzeptieren, etwas, wo die Gleichberechtigung der Frau nicht da ist, wo die Menschenrechte nicht gewahrt werden“ (953-956).

Die Ursache der Verbreitung des Buddhismus im Westen führt er darauf zurück, dass viele „das Gefühl haben, diese Weltwirtschaft, Globalisierung, das kann nicht alles

sein“ (535-537). Während ihm beim Gedanken an eine buddhistische Gesellschaft der Satz einfällt „Ich freue mich, wenn es dem anderen gut geht“ (1197-1198), sieht er in der westlichen Gesellschaft „VOLLKOMMEN andere Maximen“ (1205), „wo es nur um egoistische oder nicht nur, aber einfach sehr stark, um sich selbst geht“ (1206-1208).

5. Lebenskrisen

Martin G. sieht einen Zusammenhang zwischen bestimmten Lebenskrisen und seiner Hinwendung zum Buddhismus. Insbesondere nach der Trennung von seiner ersten Frau bricht sein „ganzes Leben zusammen“ (1602). „...alles, was ich dachte, fühlte, hatte, wenn man das als ein Haus sieht, dann war kein Stein mehr auf dem anderen“ (1606-1609). In dieser Phase fühlt er sich „ganz alleine“ (1608) und sucht etwas, was ihm hilft. Er räumt zwar ein, dass er nicht meditiert, wenn es ihm „richtig schlecht geht“ (1611), aber er hat schon „viele Krisen in seinem Leben gehabt“ (1620), wo ihm die Meditation geholfen hat. Er hat es auch geschafft, während seiner ersten grossen Krise aus psychotischen Zuständen wieder „alleine ´raus zu kommen“ (1625).

6. Bedürfnis nach individueller Entwicklung und Veränderung

Im Alter von 18 Jahren verlässt Martin G. sein Elternhaus und zieht nach Münster. Dort wird er im Zusammenhang mit der 68er Generation ein „richtiger Freak“ (116), ein „Blumenkind“ (117). Es war für ihn die Zeit, „wo wir zu ALLEM nein gesagt haben (201). Er lebt in verschiedenen Wohngemeinschaften und vertritt seine Überzeugungen

„immer so ideologisch“ (195), „ganz streng und konsequent, ...bis das Nächste kam“ (197-198). „Aber es war ganz wichtig für mich, das alles so zu leben, wie ich es eben gelebt hab´. In den Extremen, eigentlich auch“ (218-221).

Er macht immer wieder Ausbildungen, z.B. eine bioenergetische Ausbildung, Gestalttherapie, Gesprächstherapie und Shiatsu, wobei Materie zum damaligen Zeitpunkt „ÜBERHAUPT keine Rolle“ (273) spielt. Nach dem Abschluss seines Lehramtsstudiums ist er nicht in den Schuldienst gegangen, sondern hat „zwei Jahre

Straßentheater“ (236-237) gemacht. Sein politisches Engagement bei den Grünen stellt er zu dem Zeitpunkt ein, als er sich selbst zu „begrenzt“ (1118) fühlt, um die Welt verändern zu können. Rückblickend betrachtet kann er heute „alles wunderbar brauchen“ (282-283) und hat durch das Leben des Ideologischen und Dogmatischen, sowie durch das „in ganz viele Bereiche hinein kucken“ (286), viel an Menschenkenntnis, Selbstwertgefühl und Selbständigkeit dazugelernt. Was die Suche allgemein anbelangt, so beschreibt er sich rückblickend so, dass er immer gesucht hat, auch „wenn er nicht wusste, was er sucht“ (1346). Wenn die Dinge allerdings nicht gestimmt haben, dann ist er, „auch schon ganz klein“ (1344), wieder weg gegangen.

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Herr Golz macht nach seinem Lehramtsstudium und nach dem Straßentheater „therapeutische und esoterische Sachen“ (257-258), wobei er auch Gruppen leitet. Er beschäftigt sich mit Gestalttherapie, Gesprächstherapie, Bioenergetik, Sufitum und auch mit Bhagwan. Alles, was ihm so begegnet und was ihn „berührt“ (272), hat er dann auch gemacht, wobei ihn der therapeutisch, spirituelle, geistige und philosophische und pädagogische Bereich „eigentlich immer interessiert und begleitet haben“ (312-313). Im Zusammenhang damit, dass die Kirche ihm „keine einzige“ (391) seiner existentiellen Fragen beantworten kann, ist für ihn in den 70er Jahren der „Westen abgeschlossen“ (406) und der Osten offen. Er fährt dann drei Mal nach Indien, was ihn einerseits „von Grund auf erst Mal aufwühlt, vor allem wie die Menschen dort leben...der Tod praktisch so SO direkt dazu gehört“ (796-798), andererseits findet er jedoch im Hinduismus nicht, was er unter geistig und Religion versteht. In Indien ist er auf der Suche nach Gurus, wo er auch „einige findet“ (794), hat aber auch viel mit Bhagwan zu tun. Auch wenn er Dinge dort erlebt, die er schätzt, wie zum Beispiel der Umgang mit Sexualität, die „unglaublichen“ (831) Reden von Bhagwan, und er dort auch meditiert, verlässt er Bhagwan auf Grund der dort vorhandenen „Arroganz“ (814) und der Inkonsequenz in einigen Dingen.

Im Laufe der Zeit unternimmt er viele Reisen durch Amerika, Griechenland und ist mit einem Esel in der Wüste unterwegs. Er „findet jedoch immer wieder Grenzen“ (884) und „fällt vom Glauben ab“ (899), dass er die „Wahrheit oder das Paradies auf

dieser Erde finden könne“ (908-909). Er sucht zu dieser Zeit einen Platz, wo „immer alles schön ist“ (1263), wo er arbeitet und die „Sicherheit da ist“ (1264). Er geht heute davon aus, dass das, was er sucht, „nur im kleinen Kreis“ (1258) zu finden ist.

Mit dem Buddhismus kommt er praktisch in Deutschland in Kontakt, wobei er eine buddhistische „Einweihung“ (411) im Altmühltal/Bayern von einem Benediktiner bzw. Pfarrer empfängt. Er lernt den Zen-Buddhismus kennen, der ihm gefällt:

„Das hat SOFORT, hat mich das diese Stille, diese Ruhe, diese Klarheit, diese Rituale **. Und da hab´ ich was anderes für mich erfahren...“ (422-426).

Er hat durch die Begegnung mit dem Buddhismus gemerkt, dass er „von Anfang an berührt ist“ (433), dass etwas Neues passiert und dass er sich ganz neu kennenlernt. Ihm gefällt, wie sich der Buddhismus entwickelt und schätzt die „Weichheit“ (442), die von buddhistisch ordinierten Frauen vermittelt wird, zumal er das „Schlagen“ (443) im Zen für sich ablehnt.

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten und Praktiken

Als er das erste Mal mit dem Buddhismus in Form einer Einführung in die Zazen-Meditation in Kontakt kommt, hat ihm „DAS gefallen“ (422-423). Er schätzt die „...Stille, diese Ruhe, diese Klarheit, diese Rituale... (422-426) und dass es „nicht so viele Regeln gibt“ (516). Es passiert für ihn „etwas Neues“ (431), er lernt sich ganz neu kennen und weiß, dass das, „was in ihm passiert“ (517), ihm niemand wegnehmen kann. Er findet auch „ganz toll“ (438), wie sich der Buddhismus entwickelt, ordinierte Frauen im Buddhismus verkörpern für ihn „Weichheit“ (442). Was ihm im tibetischen Buddhismus gefällt ist die Praxis des „Tonglen“ (469). Das Tonglen beschreibt er wie folgt:

„Du atmest den Schmerz oder das, was dich berührt, atmest, atmet man ein und entlässt es aber wieder. Das heißt, man hält nicht fest. Das, das Ego wird da gestört, das ist eigentlich das Tolle. Und dann, man atmet ja Liebe oder Leichtigkeit oder das, was, was einem im Positiven berührt, DAS atmet man

ja aus. Und nicht nur für sich selber, sondern so für die Menschheit...“ (486-495).

Diese Technik hilft ihm insbesondere in der Schule als Lehrer, zu einer bestimmten Situation „SOFORT Distanz zu bekommen“ (502). Er empfindet die Methode als ganz speziell und nicht für jeden geeignet. Er erlebt Tonglen jedoch für sich als eine „wunderbare Sache“ (510).

Grundsätzlich bedeutet buddhistische Praxis für ihn das Herz zu öffnen, Mitgefühl zu haben, sich selbst anzuschauen und „von Wünschen... und Materie weg zu kommen“ (637-638). In diesen Zusammenhängen empfindet er Meditation als „etwas ganz Wunderbares“ (641-642). Ihm ist der „geistige Überbau wichtig“ (1807) und dass er durch den „meditativen Bereich einfach immer wieder zu sich zurückkehren kann“ (1808-1809). Er erlebt in der regelmäßig praktizierten Meditation Phasen veränderter Bewusstseinszustände, in denen er „sich nicht mehr spürt“ (1444), er „nicht mehr atmet“ (1444) und „es keine körperlichen Grenzen mehr gibt“ (1447-1448). Er glaubt, dass er „WAHNSINNIG“ (644) werden würde, wenn er die geistige Ebene nicht hätte. „Wenn ich nicht diese geistige Ebene hätte, wüsste ich gar nicht, wie ich hier überhaupt ähm// ja zurecht kommen sollte“ (646-648). Was ihm auch sehr gut gefällt, ist die Möglichkeit der „Auseinandersetzung mit dem Tod“ (724) und mit dem „Leben nach dem Tod“ (727). Er schätzt die Authentizität im Buddhismus, so wie er zum Beispiel den Dalai Lama empfindet: „So, wie dieser Mensch lebt, ...das berührt einfach. Er sagt etwas, und ich merke, der Mann lebt so“ (593-596).

Es gibt für ihn jedoch auch Inhalte im Buddhismus, die er für kritikwürdig hält. Im Gegensatz zu buddhistischen Inhalten geht er beispielsweise nicht von der sogenannten „Leere“ (697) aus, sondern eher von „Fülle“ (698). Auch wenn es im Buddhismus „keinen Gott“ im abendländischen Sinne gibt, wo man sich hinwenden und abgeben kann, „ist es für Herrn G. etwas ganz Wichtiges, dass er spürt, da ist etwas und da kann ich abgeben“ (715-717). Trotz seiner inhaltlichen Kritik fühlt er sich dennoch mit dem Buddhismus, wie mit keiner anderen Religion verbunden (vgl. 769-772), selbst wenn er sich nicht explizit als Buddhist bezeichnen würde.

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

In früheren Zeiten hat Herr G. „sehr viel Neugierde“ (863), was fremde Kulturen anbelangt. In den 70er Jahren ist für ihn der Westen abgeschlossen und „der Osten für ihn offen“ (408). Er reist drei Mal nach Indien, nach Griechenland, unternimmt aber auch Reisen nach „Nordamerika“ (882). Er war zudem „LANGE mit Kamel und Esel in der Wüste unterwegs“ (892-893). Er ist zu dieser Zeit auf der Suche nach jemandem, der ihm sagt, „so wirst du ERLEUCHTET“ (874), und an den er die „Verantwortung“ (877) abgeben kann. Durch diese Reisen kommt er an einen Punkt, wo er es aufgibt, die Wahrheit oder das Paradies im Außen zu finden. Rückblickend sieht er, dass er damals „nicht in die Welt wollte“ (868). Er bezeichnet es als sein großes Glück, „dass er wieder in die Welt gegangen ist“ (869).

Zur Zeit setzt er sich insbesondere in seiner Schule mit Muslimen und den Gepflogenheiten des Islam auseinander. Er hat dabei „RIESIGE Schwierigkeiten“ (923-924), weil er nicht sieht, dass die stark nach Außen getragene Religion entsprechende Konsequenzen im „sozialen Bereich“ (937) oder im „Humanbereich“ (937) hat. „Die sind ARROGANT, die meinen, sie haben einen eigenen Gott“ (939-940). Er empfindet das muslimische Umfeld seiner Schüler als ablehnend gegenüber der westlichen Kultur und konstatiert, dass er „doch nicht akzeptieren kann, ... wo die Gleichberechtigung der Frau nicht da ist, wo die Menschenrechte nicht gewahrt werden“ (953-956). „Die wissen nicht, was Demokratie ist“ (973). Er sieht allerdings den „Nationalismus“ (1088) überall, auch bei den Amerikanern, die sich für „die Größten“ (1093) halten und die auch „Arroganz“ zeigen (1094). „Wenn wirklich die Menschen danach leben würden“ (1086), dass alle Menschen gleich sind, „dann gibt es keinen Krieg mehr“ (1087).

Er ist inzwischen dankbar, dass „wir demokratische Strukturen haben“ (1066) und Werte wie „Menschenrechte, Gleichberechtigung der Frau, Toleranz **, Respekt“ (1072-1073) vorhanden sind.

10. Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Im Zusammenhang mit der 68er Generation ist Herr G. im Alter von 18 Jahren ideologisch, ganz streng und konsequent, „bis das Nächste kam“ (198). Im Alter von 18 Jahren verlässt er das Elternhaus und zieht nach Münster. Im Zusammenhang mit seiner Neugier für andere Kulturen sucht er „die Wahrheit, das Paradies auf der Erde“ (908-909) und jemanden, der ihm sagt, „so wirst du erleuchtet“ und der die Verantwortung abnimmt. Er erreicht sein diesbzgl. Ziel nicht, sondern „findet immer wieder die Grenzen“ (883-884). Inzwischen hat er eher einen kleinen Bereich und einen „engen Kreis“ (1153), wo Offenheit möglich ist. Im kleinen Kreis findet er das, was er „früher immer gesucht hat“ (1261). Im Bekannten, Freundes- und Kollegenkreis ist er den Menschen am nächsten, die „ähnlich wie er“ (1510) mit der buddhistischen Richtung verbunden sind: „So ziemlich alle, mit denen ich nahe bin, haben irgendetwas so damit zu tun“ (1518-1520). Menschen, insbesondere im Lehrerkollegium, die sich nicht mit Religion oder Buddhismus auseinandersetzen, denken „er ist ein ganz schöner Spinner“ (1545), schieben ihn „in manch eine Schublade“ (1561) oder „lehnen ihn auch RICHTIG ab“ (1554). Er ist jedoch froh, dass er „wieder in die Welt gegangen ist“ (869), weil „nur da kann ich sehen, was ich eigentlich für mich erarbeitet hab“ (870-871).

11. Lebensziele

Als Lebensziel benennt Martin G. „Werde der du bist. Wachsen. Begreifen. Verstehen“ (1305-1306). Er versteht darunter auch, das zu erkennen, was in ihm angelegt ist und das in „jeder Situation“ (1334). Ihm ist lange nicht bewusst, dass er sucht, „aber gesucht habe ich immer“ (1342). „Ich wusste lange nicht, was ich suchte, aber ich hab´ immer gesucht“ (1344-1347). Mit dem Buddhismus ist es für ihn konkreter geworden, „im Alltag glücklich zu sein“ (1354-1355). Er lernt mit all dem umgehen zu können, was kommt und dass er es „annehmen kann“ und es ihm „gut dabei geht“ (1359). Sein Ziel ist dabei die „Offenheit und den Horizont zu erweitern“ (1364).

12. Lehrer-Schüler-Beziehung

Martin G. sucht bei seinen Reisen nach Indien „vor allem Gurus“ (793), auch wenn ihm der indische Hinduismus „nicht gefällt“ (786). Er findet auch „einige“ (794) und geht dann zu Bhagwan, wo er unter anderem auch meditiert und für sich eine „Befreiung“ (824) vor allem im Bereich der „Sexualität“ (825) erlebt. Er wendet sich allerdings von Bhagwan ab, wobei der entscheidende Punkt „diese Arroganz der Leute und auch von ihm“ (814) war. „Also ich bin ihm mehrfach begegnet und ich habe denn einfach auch so gemerkt so, er macht die anderen Leute ´runter. Und das habe ich auch gemerkt, das will ich nicht“ (816-820). Inzwischen lehnt er für sich eine Guru-Schüler Beziehung ab und ist nur noch bereit, auf einer „gleichen Ebene“ (1848) etwas aufzunehmen:

„Ich hab´ so viel Gurus kennengelernt, ich bin so froh, dass die alle weg sind. Es ist, das isst, es ist wirklich, also für mich war MIT das Wichtigste wirklich zu sehen, so jetzt ist SCHLUSS. Jetzt ist Schluss, ich LASS´ mir nichts mehr sagen. Ich lass´ mich nicht mehr bestimmen. Das war für mich ganz, ganz wichtig ** Nie mehr“ (1840-1847).

Auf Grund eigener Erfahrungen als „kleiner Guru“ (1858) in Münster hat er erfahren, wie man über sich hinaus wachsen kann, wenn z.B. 10 Leute um einen herum sind „WAS DIR ALLES EINFÄLLT...UNGLAUBLICH“ (1863-1864). Er kommt durch seine Erfahrungen zu dem Schluss, dass „der Guru von der Kraft der Schüler“ (1872) lebt. Heute sind seine Schüler sein Guru: „Ich hatte NIE strengere und bessere Gurus als meine Schüler...“ (1885-1886). Er findet, dass Guru alles sein kann: „Jeder Baum und jedes Teil von dem ich mich berühren lasse, mit dem ich in Beziehung trete, ist mein Guru in dem Moment einfach auch“ (1897-1900).

13. Buddhistische Gruppe

Früher suchte er eine Gemeinschaft, wo es möglich sein könnte, das zu leben, was die buddhistische Lehre beinhaltet und wo er „sich entwickeln kann“ (1246). Er hat sie „nicht gefunden“ (1247). In vielen spirituellen Gruppen, die er kennenlernt, wird „das

EIGENE ignoriert“ (1252) und „man interessiert sich eigentlich gar nicht für den Menschen“ (1253-1254). Nach seiner Einschätzung kommen viele spirituelle Gruppen „mit den Realitäten eigentlich nicht zurecht“ (1269-1270) und können die Lehre nicht leben. Es gab auch Gruppen, beispielsweise eine buddhistische Gruppe in Münster, wo er Leute kennengelernt hat, aber die waren ihm „zu heilig“ (1484). Die Umsetzung von Inhalten der buddhistischen Lehre hält er einerseits im „kleinen Kreis“ (1258) für möglich, andererseits glaubt er nicht, dass es einen Ort gibt, wo „immer alles schön ist“ (1263).

14. Bildung

Was seine Bildung und die Beschäftigung mit dem Buddhismus anbelangt, würde er gerne davon ausgehen, dass es keinen Zusammenhang gibt, ist sich aber „nicht sicher, ob das stimmt“ (1637). Er sieht beispielsweise bei seinen Schüler, was an „Erleben dadurch auch verloren geht“ (1642), wenn „einfach Begriffe fehlen“ (1641). Er glaubt, dass man „intellektuell einfach etwas gelernt haben muss“ (1671), um andere zum Beispiel nicht verantwortlich zu machen und um sich selbst in Frage stellen zu können und „diese Distanz zu erreichen“ (1672). Auch hält er es für wichtig, dass man Gefühle „einordnen kann“ (1683), um Dinge klarer zu sehen. „Andererseits NUR das Intellektuelle, das bringt=s auch nicht. Also die Empfindsamkeit muss auch da sein“ (1690-1692).

15. Beruf

Zwischen seinem Beruf als Lehrer und der Beschäftigung mit dem Buddhismus sieht er keinen Zusammenhang. Es „wäre nicht anders, wenn ich etwas anderes machen würde“ (1698-1699). Er kann sich jedoch vorstellen, wobei er das „nie so absolut“ (1717) sagen würde, dass sich Menschen in sozialen Berufen eher dem Buddhismus zuwenden, weil man im sozialen Bereich „mit wissenschaftlichen Methoden einfach an Grenzen kommt“ (1709-1710). Auch in diesen Berufen eine „geistige Ebene“ (1714) zu finden, das hält er für wichtig.

16.2.4 Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität

Martin Golz wuchs bei seinen Eltern und drei Brüdern in einem kleinbürgerlichen Milieu auf. Obwohl er der Zweitälteste in der Familie war, hatte er die Rolle des Ältesten inne. Die Rollenverteilung und die Tatsache, dass Herr Golz mit 18 Jahren so schnell wie möglich das Elternhaus verließ, dürften ein Hinweis darauf sein, dass Herr Golz schon frühzeitig Verantwortung übernahm und seinen eigenen Weg suchte, wobei dies als eine Vorbereitung für die spätere Hinwendung zum Buddhismus betrachtet werden könnte. Die Haltung, dass er in die Familie hinein geboren wurde, um zu sehen, dass er noch etwas anderes will, impliziert die Distanzierung zum Elternhaus, die Suche nach Alternativen und ebnet gegebenenfalls den Weg zum Buddhismus.

Mit Religion wurde er schon in der Kindheit durch seinen Vater konfrontiert, der die Bibel wörtlich nahm und der Kirche viel Geld gab. Insgesamt spielte Religion in der Familie eine große Rolle. Unter dem Aspekt des Vaters als Vorbild und im Zusammenhang mit den häufigen kontroversen Diskussionen mit ihm kann angenommen werden, dass für Herrn Golz Religion in den Fokus der Aufmerksamkeit und der inneren Auseinandersetzung rückte. Es ist durchaus möglich, dass die religiösen Kontroversen mit seinem Vater auch die Suche nach Alternativen im spirituellen Bereich auslösten und das Bedürfnis entstand, den elterlichen Rahmen zu überschreiten und zu verlassen, was dann später durch die Identifikation mit dem Buddhismus als gelungen interpretiert werden könnte.

Herr Golz trat u.a. deshalb aus der Kirche aus, weil er dort wichtige und existentielle Fragen nicht beantwortet bekam. Er setzte sich intensiv mit der Kirche als Institution auseinander, wobei die Politik der Kirche in vielen gesellschaftlichen Bereichen und die Unflexibilität der Institution seine Entscheidung des Kirchenaustritts untermauerten. Seine offensiv kritische Haltung zur Kirche und zur christlichen Religion dürfte die bereits vermutete dauerhafte Auseinandersetzung mit Religion und existentiellen Fragen, sowie die eventuelle Suche nach Alternativen implizieren. Es ist denkbar, dass die Genese buddhistischer Identität auf Grund der völlig anderen Inhalte und Angebote des Buddhismus im Vergleich zum christlichen Kontext gefördert wurde.

Was die Suche im Leben grundsätzlich betrifft, erlebt er sich rückblickend so, dass er immer gesucht hat, auch wenn er zum Teil nicht wusste, was er eigentlich suchte. Zur Zeit der sog. 68er Generation äußerte sich seine Suche zunächst in der Ablehnung von Allem, der Suche nach alternativen Lebensformen und war von ideologischen Elementen geprägt. Später setzte die Suche im spirituellen Bereich ein. Der Weg der Kritik am Bestehenden in vielfältigster Hinsicht könnte daher als Ausgangsbasis dafür betrachtet werden, dass er sich später dem Buddhismus öffnet und sich mit diesem zunehmend verbunden fühlt.

Die Stille, die Ruhe, die Klarheit und die Rituale des Buddhismus berührten ihn von Anfang an. Durch den Buddhismus fühlte er etwas Neues und die Möglichkeit sich selbst neu kennenzulernen. Motive der Identifikation mit dem Buddhismus sind vermutlich die Gefühle angekommen zu sein und sich adäquat entwickeln zu können. Er schätzt auch nach wie vor spezifische Elemente des Buddhismus wie Meditation, Tonglen, die aktive Auseinandersetzung mit dem Tod, die Authentizität des Buddhismus und die Möglichkeit der kritischen Auseinandersetzung mit der Lehre selbst. Durch die regelmäßige Praxis und deren Integration in den Alltag fühlt er sich mit dem Buddhismus verbunden. Weitere Motive der Identifikation sind vermutlich die Vielfältigkeit des Buddhismus, die spezifischen Inhalte, das authentische Erleben mit sich und anderen, sowie die Erfahrung der konkreten Unterstützung im Alltag.

Inzwischen ist er zwar darüber froh in demokratischen Strukturen zu leben, kritisiert jedoch die einseitige Ausrichtung der Politik im Rahmen der Globalisierung und die damit einher gehenden egoistischen Maximen. Der Buddhismus stellt hier für ihn eine Alternative dar, weil nicht der Egozentrismus im Vordergrund steht, sondern der andere Mensch. Politisch ist er seit Längerem nicht mehr aktiv, weil es für ihn nicht zusammen passt, dass er sich einerseits begrenzt fühlt und andererseits die Welt verändern will. Es ist denkbar, dass für Herrn Golz an dieser Stelle die Identifikation mit dem Buddhismus eine Lösung darstellt, weil es im Buddhismus einerseits um die individuelle Auseinandersetzung und Entwicklung geht und andererseits auch gesellschaftliche und soziale Aspekte Berücksichtigung finden.

Der Befragte sieht Zusammenhänge zwischen bestimmten Lebenskrisen und seiner Identifikation mit dem Buddhismus. Insbesondere nach der Trennung von seiner ersten Frau brauchte er in einem krisenhaften Prozess etwas, was ihm hilft. Die Meditation hat ihn schon in einigen Krisen unterstützt, sodass er diese erfolgreich bewältigen konnte.

Martin Golz vermutet, dass es einen Zusammenhang zwischen seinem Bildungsgrad und der Hinwendung zum Buddhismus gibt, weil es notwendig ist, bestimmte Begriffe verstehen und Gefühle einordnen zu können. Motiv der Identifikation mit dem Buddhismus könnte ein Bedürfnis nach intellektueller Weiterentwicklung gewesen sein, was vermutlich erst dann entstehen konnte, nachdem Herr Golz schon ein gewisses Bildungsniveau erreicht hatte.

16.3 Individualauswertung von Interview 3 der Untersuchungsgruppe

16.3.1 Der persönliche Hintergrund des Befragten

Abb. 12: Soziodemografische Daten von Herrn Lang

Anonymisierter Name	Anton Lang
Alter	57
Geburtsort	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	Baden-Württemberg
Geschwister	keine
Wohnort	Großstadt: Berlin & Dorf: bei Werder
Familienstand	ledig / Single
Kinder	keine
Schulabschluss	Mittlere Reife, Fachabitur
Ausbildung	<ul style="list-style-type: none"> ▶ Feinmechaniker ▶ FH-Studium: Sozialpädagogik/-arbeit ▶ Heilpraktiker
Derzeitige Berufstätigkeit	Sozialarbeiter
Mitglied einer christl. Kirche	Nein
Kirchenaustritt	1972
Interesse am Buddhismus seit	1980
Buddhistische Praxis	<ul style="list-style-type: none"> ▶ Regelmäßige Meditation seit 15 Jahren: ca. 1 Stunde täglich ▶ Verschiedene buddhistische Lehrer

16.3.2 Kurzbeschreibung der Interviewsituation

Herrn Anton Lang lernte der Untersucher im Rahmen seiner beruflichen Tätigkeit vor 10 Jahren in einer staatlichen Stelle kennen. Aus persönlichen Gesprächen wusste der Untersucher, dass Herr Lang die Homogenitätskriterien für die Forschungsarbeit im Falle der Zustimmung für die Durchführung eines Interviews erfüllen würde. Die Anfrage bezüglich der Interviewbereitschaft bejahte Herr Lang ohne zu zögern, er lud den Untersucher in seine Zweitwohnung bei Werder (Ort anonymisiert) ein. Die Ruhe auf dem Land und die asiatisch-buddhistisch (Bilder, Gegenstände) geprägte Atmosphäre in der Wohnung wirkte sich auf das Interview positiv aus, es gab keinerlei Störungen oder Unterbrechungen. Während des ca. 75 Minuten umfassenden Interviews wirkte Herr L. authentisch, konzentriert und sehr klar, wenn auch stellenweise etwas zurückhaltend. Der Interviewte achtete auf die konkrete Fragestellung und antwortete ohne Umschweife oder über die jeweilige Frage hinausgehende Ausführungen.

16.3.3 Individualauswertung über die zentralen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Herr Anton Lang wächst „relativ behütet“ (29) in einer „Kleinfamilie“ (29) auf. Das Milieu ist kleinstädtisch, es gibt „sehr viel Begrenzung“ (34) und „sehr viel Enge“ (49), aber auch Sicherheit. Er ist das einzige Kind seiner Eltern und wächst „sehr eng“ (31) mit Bekannten, Familie und Freunden auf. Er hat sowohl mit seinem „Vater Probleme“ (58-59) als auch „mit seiner Mutter“ (59), wobei zwar schon eine Verbindung da ist, aber ihm auch „Vieles natürlich nicht gefällt“ (61-62). Er glaubt jedoch, dass dieses Empfinden bei den „meisten Kindern“ (63) so ist.

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

Religion spielt in der Herkunftsfamilie eine „sehr kontroverse“ (68) Rolle, weil der Vater katholisch und die Mutter evangelisch ist. Die Großmutter ist eine „SEHR gläubige Katholikin“ (70-71), die Herrn Lang als Kind immer in die Kirche mit-

nimmt. Er findet es „toll in der katholischen Kirche“ (73), weil dort alles bunter, schöner und intensiver ist und dort „viel mehr gemacht“ (74-75) wird. Als Schuljunge fühlt er sich in der katholischen Kirche „genauso zu Hause, wie in der Evangelischen“ (75-76), wobei er in einer „Jungschar“ (175-176) aktiv ist, oft die Kirche besucht und auch eine zeitlang „Jungscharführer“ (180) ist. Mit dem Buddhismus oder mit „der Art von geistiger Entwicklung und Religion“ (707) kommt er in seiner Herkunftsfamilie nicht in Kontakt. Er glaubt nicht, dass die Familiensituation dazu beigetragen hat, dass er sich später dem Buddhismus zuwendet. Es gibt im Dorf jedoch „einen sehr flippigen Typen“ (83-84), von dem behauptet wird, er sei Buddhist. Er ist jedoch eher eine „Abschreckung für alle, weil der gar nicht richtig funktioniert hat, da unten“ (85-87). Herr Lang findet ihn zwar „ein bisschen windig“ (95), aber „eigentlich interessant“ (93), weil er anders ist, als die Anderen.

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

Die Erfahrungen mit der christlichen Religion in seiner Jugendzeit sind für Herrn Lang „ziemlich wichtig“ (175) und „in DER Zeit prägend“ (184-185). Er findet das „immer ganz schön“ (180-181) im Rahmen der Aktivitäten innerhalb der Jungschar im Schwarzwald alte Mühlen zu entdecken und dort gemeinsam die Wochenenden zu verbringen. Später „schreckt ihn dann die Kirche eher ab“ (185-186), weil er die „verordneten Doktrinen“ (188) der Staatskirchen nicht mag. Eine „SEHR gute Richtung“ (551), die für ihn „sehr prägend ist“ (552), als er noch Kirchenmitglied war, ist das Urchristentum. Er liest zu der Zeit Meister Eckhard und erarbeitet in diesem Zusammenhang „Einiges“ (565). Er bedauert, dass das Urchristentum nicht mehr praktiziert wird und „man viel zu wenig in der Allgemeinheit darüber weiß“ (557-558). Er tritt 1972 unter anderen aus der Kirche deshalb aus, weil

„...die wirklich WENIG für die spirituelle Entwicklung der Menschen tun. Es wird alles nur abgekappt und abgeschnitten, ja, und eigentlich das Wesentliche bleibt außen vor. Und deswegen wollte ich da nicht weiter ´drin sein. Klar die soziale, soziale Arbeit der Kirchen ist gut und wichtig, aber der Apparat verschlingt ja auch ´ne Menge Geld. Und ich hab=s nicht eingesehen“ (197-205).

Darüber hinaus findet er am Monotheismus und den damit eingeschränkten Möglichkeiten sowie an der „starren Hinwendung auf einen Gott, der, der dann ALLES macht, auf den großen Vater...“ (255-256) keinen Gefallen. Die Vielschichtigkeit und Komplexität sowie spezifische Inhalte, wie beispielsweise der Stufenweg zur Erleuchtung, die der Buddhismus anbietet, hat die Kirche nach Herrn Langs Auffassung „eigentlich in keiner Weise zu bieten“ (238-239).

4. Einstellung zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Grundsätzlich hält Herr Lang politisches Engagement für wichtig. Er ist jedoch in keiner politischen Partei und hat sich auch bis auf die Zeit der Studentenbewegung, wo er „sich agitieren lässt“ (272), „bisher nie sehr stark engagiert“ (269-270). „Aber heute mache ich nichts“ (274). Ihn interessiert jedoch sehr ein Engagement in der „Dritten Welt (298), weil er der Meinung ist, dass da zu wenig gemacht wird und „wir doch eigentlich ziemlich gut im sozialen Bereich abgesichert sind“ (300-301). Er überlegt sich in Zukunft diesbezüglich mehr zu tun, fühlt sich aber „auf Grund seiner beruflichen Tätigkeit auch ausgelastet“ (310-311). Wenn er die westliche Gesellschaft mit einer buddhistischen Gesellschaft vergleicht, fällt ihm auf, dass „die Menschen dort ihren Glauben SEHR in das tägliche Leben einbeziehen“ (322-323). Sie „leben, beten auf der Straße, machen das alles ganz öffentlich und es ist wirklich ein wichtiger täglicher Bestandteil ihres Lebens“ (332-335). Im Westen empfindet er Glauben „eher als eine Privatsache“ (327). Während seiner Reisen in buddhistischen Ländern hat er sehr angenehme Gefühle, wie z.B. „ein Gefühl von Frieden“ (342). „Ich kann das verstehen und es gefällt mir“ (344). Er empfindet die buddhistische Gesellschaft „nicht ganz so materialistisch geprägt“ (352-353) und „es geht nicht nur um Geldverdienen“ (353), das Sozialverhalten ist „einfach viel besser“ (356). „Hier sind Einzelkämpfer am Werk, ja. Wir werden dazu erzogen“ (357-358). Die „wesentlichsten Herausforderungen unserer Zeit“ (621-622) sieht Herr Lang darin, „friedlich miteinander zu leben und die Ressourcen einigermaßen aufzuteilen“ (623-624). „Ja, dass viele hungern müssen und schlecht leben und wir eigentlich im Überfluss leben dürfen, ja. Das kann nicht sein, das kann nicht so weitergehen“ (627-630).

5. Lebenskrisen

Einen Zusammenhang zwischen Lebenskrisen und seiner Hinwendung zum Buddhismus gibt es nach Herrn Langs Empfinden nicht. „Nein. Das gab=s nicht,...“ (724). Es führt ihn auch kein spezielles Lebensereignis oder Schlüsselerlebnis zum Buddhismus, sondern „es gibt einfach ein Interesse an geistiger Entwicklung und der Buddhismus schien das zu bieten, was mir gefehlt hat, irgendwie“ (724-727).

6. Bedürfnis nach individueller Entwicklung und Veränderung

Den Buddhismus hält er für eine „sehr TIEFgreifende interessante Philosophie“ (213-214), die ihn mit ihren vielen Möglichkeiten und „sehr vielen verschiedenen Arten von Praxis“ (410-411) „sehr anspricht“ (215). „Und je nach Entwicklungsmöglichkeiten einfach, ja, auf einen zukommen, sozusagen“ (221-222). Er erlebt Buddha als Beispiel für einen Weg, d.h. „wenn man den Weg geht, kann das jeder erreichen“ (251-252). Es gibt „keine starre Hinwendung auf einen Gott, ..., sondern es sind ganz viele Beispiele einfach für geistige Entwicklungsmöglichkeiten, die man vor sich hat, wenn man sie haben will, ja“ (255-260). Bei der Beschäftigung mit dem Buddhismus steht für Herrn Lang die Entwicklung des Geistes, der Stufenweg, den man gehen kann und die Eigenverantwortung im Mittelpunkt. Vor großen Entscheidungen fragt er sich: „Ist das okay, oder kann ich das so machen oder behindert mich das in meiner GEISTIGEN Entwicklung“ (639-641). Er hält es zudem für notwendig, zunächst für sich etwas zu tun und dann für die anderen. „In dieser Reihenfolge“ (588) deshalb, weil „wenn man mit sich nicht im Reinen ist und für sich nichts tut, dann kann man für andere auch nichts tun. Nichts entscheidend Gutes, ja“ (598-601).

Menschen, die „mit spiritueller Entwicklung gar nichts am Hut haben“ (663-664) gehören nicht mehr zu seinem Freundeskreis, wobei er „sehr gut“ findet, wenn Freunde auch „ANDERE Richtungen verfolgen“ (683-684), als die buddhistische.

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Ein Grund für Herrn Lang aus der Kirche auszutreten, ist das Gefühl, dass die Kirchen „wirklich WENIG für die spirituelle Entwicklung der Menschen tun....das Wesentliche bleibt außen vor.“ (197-201). Den ersten Kontakt mit dem Buddhismus hat er beim Lesen einiger Bücher während einer seiner Reisen nach Indien. Er beschäftigt sich dabei zunächst mit dem Hinayana-Buddhismus, der ihm jedoch zu „sehr theoretisch“ und zu viel aus „Quellenstudium und NUR Sitzen“ (381-382) besteht. Nach dieser Erfahrung wendet er sich dem tibetischen Buddhismus zu und „hat da einfach genommen, was er kriegte“ (385). Er „verfolgt das dann eigentlich weiter und sucht ganz direkt“ (365-368).

Was ihm unter Anderem in Asien gefällt, ist, dass „die Menschen ihren Glauben SEHR in das tägliche Leben einbeziehen“ (322-323) und Religion wirklich ein „wichtiger, täglicher Bestandteil des Lebens ist“ (334-335). Den Buddhismus erlebt er als eine „sehr TIEFgreifende interessante Philosophie“ (213-214) mit „sehr vielen Möglichkeiten“ (218) und sehr vielen „verschiedenen Praktiken“ (219). Insbesondere den buddhistischen „Stufenweg“ (236) findet er dabei „natürlich reizvoll“ (238). Auch die geistigen Entwicklungsmöglichkeiten zieht er der „STARREN Hinwendung auf einen Gott“ (255) vor. Er braucht sich nicht „auf einen Gott festzulegen“ (409) und auch die Art der Praxis spricht ihn sehr an: „Man kann Pujas machen mit Singen, man kann still sitzen, man kann Meditation mit Thema machen, ja. Es ist einfach sehr vielfältig und ich kann das stimmungsabhängig einfach einsetzen, ja. Sehr schön“(411- 416). Er fühlt sich auch „SEHR darauf angewiesen“ (879-880) mit buddhistischen Lehrern Kontakt zu haben: „Das ist mir sehr wichtig, weil da praktisch auch MEINE Praxis auch immer wieder intensiviert wird. Es werden Fragen aufgeworfen und auch gleich beantwortet,...“ (874-877).

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten und Praktiken

Der „wichtigste Inhalt“ des Buddhismus ist für Herrn Lang die „Entwicklung des Geistes“ (424). Es sprechen ihn jedoch auch die Tiefe, die Komplexität und die Vielfalt der „Entwicklungsmöglichkeiten“ (221), sowie die „verschiedenen Praktiken“

(219) an. Im Zusammenhang mit der Entwicklung des Geistes findet er insbesondere den „Stufenweg“ (236), den der Buddhismus anbietet, „reizvoll“ (238), wobei aus seiner Sicht Buddha das vorgelebt hat, was jeder erreichen kann, „wenn man den Weg geht“ (251). Herr Lang meditiert seit 15 Jahren regelmäßig und macht auch „verschiedene Arten von Praxis“ (441-442). Im Laufe der Zeit bekommt er von unterschiedlichen buddhistischen Lehrern „verschiedene Einweihungen“ (442-443). Die Kontakte zu verschiedenen buddhistischen Lehrern sind ihm zur Intensivierung seiner Praxis und zur Beantwortung von „aufgeworfenen Fragen“ (876) wichtig. Zudem fühlt er sich durch die Einweihungen „ein Stück weit geleitet“ (468), wobei im Buddhismus für ihn auch die „Eigenverantwortung“ (427), was das Endziel und die Aussicht des Stufenweges anbelangt, „ganz wichtig und schön ist“ (429-430). Die Meditation, d.h. für ihn die „tägliche Praxis“ (785-786), bedeutet für ihn eine „grundlegende Stabilisierung“ (787) und eine „Ausrichtung für den Tag“ (787-788). „Da kann ich alle meine Aufgaben und meine Tätigkeiten eigentlich sehr gut angehen“ (789-790). „Es HILFT mir sehr bei diesen beruflichen Tätigkeiten, die ich ausgeübt hab' im sozialen Bereich“ (760).

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

Fremden Kulturen und Bräuchen gegenüber ist Herr Lang „neugierig und offen“ (527). Sein Hauptinteresse „war immer nach Asien gerichtet. Also wie gesagt Buddhismus, Hinduismus, klar“ (533 -535). Indien ist für ihn ein „spirituelles Reiseland“ und deshalb fährt er „gerne hin“ (521-522). In Indien hat er auch seine ersten Kontakte zum Buddhismus, indem er dort viele Bücher liest und „buddhistische Zentren“ (515) besucht. „Aber natürlich hat mich der Hinduismus IMMER interessiert, weil die beiden Religionen ja auch sehr viel Gemeinsames haben und irgendwie auch, ja, Berührungspunkte da sind“ (515-519). Er hat jedoch „auch ziemlich STARKE Drähte nach Lateinamerika. „Indianische Kulturen, Mayas, Azteken haben mich sehr interessiert. Da bin ich auch schon hingefahren, früher“ (537-539).

10. Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Rückzug und Isolation entsteht nach Herrn Langs Auffassung bei der Beschäftigung mit dem Buddhismus nur dann, „wenn man sich selber isoliert“ (691). Eine Isolation muss nicht sein und ist „eigentlich auch nicht gefordert“ (692-693). „Der Buddhismus ist ... eine Religionsrichtung, die eigentlich mitten im Leben steht“ (693-695). Leute allerdings, die sich nicht mit spiritueller Entwicklung beschäftigen und nur „STUMPF vor sich hin leben“ (669) gehören nicht mehr zu seinem Freundeskreis.

11. Lebensziele

Für Herrn Lang ist es „schwierig“ (571) ein Lebensziel zu benennen, fände es allerdings schön, wenn er den „Stufenweg des Buddhismus zu Ende gehen könnte“ (572-573). Das Endziel dieses Stufenweges ist die „Erleuchtung“ (574) und das Ziel, das „Buddha vorgelebt hat oder die anderen, die da verehrt werden“ (253-254). Wenn man den Weg des Buddha geht, „kann das jeder erreichen“ (251-252). Als Lebenssinn stehen für ihn soziale Aspekte im Mittelpunkt. Dies impliziert für ihn in einem „sozialen Gefüge das Mögliche für sich und die anderen zu machen“ (586-587), Hass und Unfrieden auszuschalten und „ein friedliches gutes Miteinander und Nebeneinander“ (590-591) zu leben. Früher war Herr Lang nicht klar, „ob er ein Lebensziel hat oder nicht“ (607-608). Die Ziele, die er heute hat, sind erst mit dem Buddhismus entstanden.

12. Lehrer-Schüler Beziehung

Seit vielen Jahren hat Herr Lang regelmäßig Kontakt zu verschiedenen buddhistischen Lehrern, die er im Allgäu, in Frankreich oder England aufsucht oder an Treffen in Berlin teilnimmt. Die Kontakte zu den „drei bis vier Lehrern“ (899) sind ihm „sehr wichtig“ (874), weil dadurch seine Praxis „auch immer wieder intensiviert wird“ (875-876):

„Es werden Fragen aufgeworfen und auch gleich beantwortet, die ich, die mir halt im Laufe der Jahre oder im Laufe der Zeit immer wieder aufsteigen. Und

von daher bin ich SEHR auch d'rauf angewiesen, diesen Kontakt auch immer wieder zu haben“ (876-881).

„Im Laufe seines Lebens“ (443) hat er von unterschiedlichen Lehrern buddhistische Einweihungen erhalten, „die man nehmen will oder nicht“ (443-444). Zu den Einweihungen, die er genommen hat, macht er die entsprechende Praxis und ist „jeden Tag also gut 'ne Stunde beschäftigt“ (447). Einweihungen zu erhalten, bedeutet für ihn eine Ausrichtung und „Hilfe auf dem Weg“ (461), sowie „ein Stück weit geleitet sein“ (468). Die Praxis trägt zu einer „grundlegenden Stabilisierung“ (786-787) und zu einer „AUSRICHTUNG für den Tag“ (787-788) bei. Herr Lang kann dann alle seine Aufgaben und „Tätigkeiten eigentlich sehr gut angehen“ (789-790).

13. Buddhistische Gruppe

Zu Beginn seines Interesses für den Buddhismus besucht Herr Lang ein kleines Zentrum „der Karmakagyüs“ (388) in Berlin und ist dann später Mitbegründer eines anderen Zentrums. Nach einiger Zeit geht er „dann da auch wieder 'raus“ (392-393). Heute ist er in keiner buddhistischen Gruppe mehr, sondern konzentriert er sich eine Stunde täglich auf seine Meditation und verschiedene Praxen, die er im „Laufe seines Lebens“ (443) bei verschiedenen buddhistischen „Einweihungen“ (443) erhalten hat. Nach wie vor hat er Kontakt zu unterschiedlichen buddhistischen Lehrern, was ihm zur Intensivierung „SEINER Praxis“ (875) sehr wichtig ist. Er nimmt regelmäßig an buddhistischen Retreats teil.

14. Bildung

Grundsätzlich kann Herr Lang „nicht sagen“ (734), ob die Höhe des Bildungsgrades etwas mit dem Interesse am Buddhismus zu tun hat. Er glaubt jedoch, dass Menschen im Westen, die intellektuell interessiert sind, eher dazu neigen, sich mit dem Buddhismus zu beschäftigen. Für ihn persönlich „könnte“ (747) das Erreichen eines bestimmten intellektuellen Niveaus schon „einer der Gründe“ (747) der Öffnung zum Buddhismus und der buddhistischen Ausrichtung gewesen sein.

15. Beruf

Seine beruflichen Tätigkeiten haben nach Herrn Langs Einschätzung nichts dazu beigetragen, dass er sich vor vielen Jahren dem Buddhismus zugewandt hat:

„Nein. Im Gegenteil. Nachdem ich, äh, äh mich für den Buddhismus quasi entschieden hatte, hatte ich das Gefühl, dass es mir sehr HILFT bei diesen beruflichen Tätigkeiten, die ich ausgeübt hab´ im sozialen Bereich“ (757-761).

Die tägliche Meditationspraxis hilft ihm jedoch bei der Bewältigung seiner „Aufgaben und Tätigkeiten“ (789-790). Er geht zudem davon aus, dass sich Menschen in sozialen Berufen eher dem Buddhismus zuwenden, weil der Buddhismus „eine sehr soziale Religion“ (770) ist. Gerade der tibetische Buddhismus „bezieht die anderen IMMER mit ein“ (771-772) und „von daher entspricht sich das eigentlich“ (773-774).

16.3.4 Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität

Herr Lang wuchs als einziges Kind seiner Eltern im kleinstädtischen Milieu auf, was er als begrenzend und einengend, aber auch als sicher erlebte. Das Verhältnis zu beiden Elternteilen war eher problematisch. Religion spielte eine kontroverse Rolle in der Familie, weil der Vater katholisch war und die Mutter evangelisch. Die sehr gläubige katholische Großmutter nahm Herrn Lang in die katholische Kirche mit, die er schöner, bunter und intensiver fand als die evangelische Kirche. Die Unzufriedenheit im Elternhaus und die dortige Enge könnten einen Anteil daran haben, dass sich Herr Lang in seiner späteren Entwicklung auf die Suche nach Alternativen macht, um die erlebte Enge überwinden und gesetzte Grenzen überschreiten zu können. Die Tatsache, dass er in diesen beengten Verhältnissen als Einzelkind aufgewachsen ist, hat möglicherweise zudem einen gewissen Entwicklungsdruck erzeugt und ihn veranlasst, einen individuellen Lebensweg, auch aus dem Motiv der Distanzierung zum Elternhaus heraus, zu entwickeln. Wenn man die spätere Hinwendung zum Buddhismus bedenkt, ist es durchaus möglich, dass die Familienkonstellation in Verbindung mit der dort erlebten Enge ein Grund der zukünftigen Identifikation mit dem Buddhismus sein könnte.

Die Situation, dass Religion in der Herkunftsfamilie eine kontroverse und damit wohl auch eine bedeutsame Rolle spielte, hat Herrn Lang vermutlich dahingehend beeinflusst, dass auch er seinen Fokus auf Religion und eine offensive und kritische Auseinandersetzung mit ihr gerichtet hat. Die Tatsache, dass er als Kind mit seiner Großmutter positive und lebendige Erfahrungen in der katholischen Kirche gemacht hat, könnte sein Bedürfnis nach Erhalt bzw. Wiederholung solcher Erlebnisse geweckt haben. Die Großmutter hatte für ihn wahrscheinlich auch eine Vorbildfunktion, sodass er das Thema Religion positiv besetzen konnte.

- ▶ In der erneuten Befragung Herrn Langs, im Rahmen der *kommunikativen Validierung* (vgl. 14.5.4), bestätigte dieser sehr deutlich, dass seine Großmutter für ihn vor allem als religiöses positives Vorbild eine zentrale Bedeutung hatte. Herr Lang ergänzte, dass ihn die Großmutter auch zu katholischen Wallfahrten mitnahm und dass er sich mit ihr emotional stark verbunden fühlte.

Es ist denkbar, dass er durch die spätere Identifikation mit dem Buddhismus seine religiös-spirituellen Bedürfnisse, die in der Kindheit geweckt und unterstützt wurden, umsetzen kann. Auch wenn er zunächst in der Kirche in Jugendgruppen und als Jung-scharführer aktiv war, zog er sich von der christlichen Kirche zurück und trat im Alter von ca. 28 Jahren aus dieser aus. Die verordneten Doktrinen der Staatskirchen, die sehr begrenzten spirituellen Entwicklungsmöglichkeiten, sowie die starre Hinwendung an einen Gott schreckten ihn ab und waren wohl Gründe sich um spirituelle Alternativen zu kümmern, was ein Motiv für die Identifikation mit dem Buddhismus sein dürfte.

Die Inhalte des Buddhismus wie Meditation, das Angebot eines Stufenwegs zur Entwicklung und Erleuchtung, die Komplexität und Vielfalt des Buddhismus, sowie die Möglichkeiten zur geistigen, intellektuellen und emotionalen Entwicklung, aber auch das freiheitliche und soziale Denken im Buddhismus sind für Herrn Lang wohl nur einige der Gründe sich für den Buddhismus zu entscheiden und sich mit diesem zu identifizieren. Auch die Gelegenheit im buddhistischen Kontext an Retreats und Einweihungen unter der Anleitung verschiedener spiritueller Lehrer teilnehmen zu kön-

nen, ist für ihn sehr wichtig und begründet vermutlich ein Motiv der langjährigen Identifikation mit dem Buddhismus.

Dem Buddhismus hat sich Herr Lang aber auch über die Jahre durch seine regelmäßigen Reisen nach Asien, insbesondere nach Indien, angenähert. Seinen ersten Kontakt zum Buddhismus bekam er in Indien durch das Lesen von Literatur und setzt sich bis heute durch die begeisterte Beobachtung und Teilnahme am asiatisch-buddhistischen Leben in der Öffentlichkeit fort. Dadurch, dass ihm der asiatische Umgang mit Religion sehr gut gefällt und er sich damit wohl fühlt, könnte diese Kultur für ihn schon längere Zeit Vorbildcharakter haben, sodass er vermutlich den Wunsch und Willen entwickelt hat, durch die Beschäftigung und Identifikation mit dem Buddhismus, zumindest einen Teil der asiatischen Kultur und Religion hier in seinem westlichen Leben umsetzen zu können. Die Werte in asiatischen Kulturen empfindet er zudem nicht so materialistisch wie im Westen, die Menschen dort werden aus seiner Sicht nicht zu Einzelkämpfern erzogen.

- ▶ Herr Lang bestätigte im Zusammenhang mit der *kommunikativen Validierung* (vgl. 14.5.4) seinen schon über Jahrzehnte vorhandenen starken Bezug zu Asien und konnte sich ohne Einschränkungen in der Interpretation des Verfassers wiederfinden.

Für Herrn Lang ist die soziale Komponente des Buddhismus von großer Bedeutung. Er betrachtet als Sinn des Lebens, dass man in seinem sozialen Gefüge das Mögliche für sich und die anderen macht, Hass und Unfrieden ausschaltet, die Ressourcen gerecht aufteilt und ein friedliches Miteinander lebt. Es könnte davon gesprochen werden, dass Herr Lang frühere politische Aktivitäten in der Studentenbewegung ersetzt hat durch sein Engagement im Buddhismus und durch das Bedürfnis die Gesellschaft und die Welt im Sinne buddhistischer Ideale positiv zu verändern, was gleichzeitig ein mögliches Motiv der Genese buddhistischer Identität darstellen dürfte.

Herr Lang geht davon aus, dass sein Bildungsniveau dazu beitrug, dass er sich dem Buddhismus zugewandt hat, zumal ihm die intellektuelle Entwicklung, aber auch die geistige Reifung und Freiheit im buddhistischen Sinne, wichtig sind. Dagegen sieht er

in seiner beruflichen Tätigkeit keine Ursache sich dem Buddhismus zuzuwenden, er erlebt jedoch seine Meditationspraxis als alltägliche Unterstützung und Hilfe bei der Arbeit im sozialen Bereich. Er macht nach wie vor die Erfahrung, dass die buddhistische Praxis eine Ausrichtung und Stabilisierung für den Tag ist, sodass er seine Aufgaben sehr gut angehen kann. Den Buddhismus schätzt er als soziale Religion und empfindet ihn als mitten im Leben stehend. Als Motive für die buddhistische Identifikation bzw. für die mit der Zeit sich vertiefende Beschäftigung mit dem Buddhismus können im Zusammenhang mit Bildung und Beruf, einerseits der Wunsch nach intellektueller Entwicklung und der Entwicklung des Geistes benannt werden, aber andererseits auch das Bedürfnis nach konkreter Unterstützung im Alltag und Beruf.

16.4 Individualauswertung von Interview 4 der Untersuchungsgruppe

16.4.1 Der persönliche Hintergrund des Befragten

Abb. 13: Soziodemografische Daten von Herrn Paulsen

Anonymisierter Name	Heinrich Paulsen
Alter	64
Geburtsort	Großstadt
Bundesland des Geburtsortes	Hamburg
Geschwister	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 2 ▶ als erstes Kind geboren
Wohnort	Kleinstadt: Geestacht bei Hamburg
Familienstand	verheiratet
Kinder	2
Schulabschluss	Hauptschule
Ausbildung	<ul style="list-style-type: none"> ▶ Technischer Zeichner ▶ Maschinenbautechniker ▶ FH Maschinenbau
Derzeitige Berufstätigkeit	Rentner zuvor: 20 Jahre Qualitätssicherung in Kernkraftwerken
Mitglied einer christl. Kirche	Ja: evangelisch
Kirchenaustritt	Nein
Interesse am Buddhismus seit	45 Jahren
Buddhistische Praxis	▶ Seit 40 Jahren phasenweise regelmäßige Meditation im Rahmen von 30 bis 60 Minuten täglich

16.4.2 Kurzbeschreibung der Interviewsituation

Im Zusammenhang mit einer Reise des Untersuchers nach Asien fragte er eine dort lebende Freundin, ob sie in Deutschland im buddhistischen Kontext engagierte Menschen kennen würde, die für die ihr geschilderten Homogenitätskriterien der Untersuchungsgruppe in Frage kämen. Sie nannte ihm Herrn Paulsen, der in der Nähe von Hamburg lebt. Der erste telefonische Kontakt des Untersuchers zu Herrn Paulsen wurde zu einem 60 Minuten dauernden Vorgespräch zum geplanten Interview, dem Herr P. zu Beginn des Telefongesprächs sofort interessiert zugestimmt hatte. Die im Zusammenhang mit der Durchführung des Interviews erforderlichen Terminabsprachen und das spätere Treffen in Hamburg klappten sehr gut, der Befragte war räumlich, zeitlich und psychisch hervorragend auf die Interviewsituation vorbereitet.

Während des 140 Minuten dauernden Interviews beantwortete Herr Paulsen die Fragen sehr ausführlich. Auffallend war, dass er gelegentlich die ihm gestellte Frage nur bedingt beantwortete und Themen zusätzlich aufgriff, die nicht gefragt waren. Es entstand beim Untersucher der Eindruck, dass Herr P. gerne über sich erzählt, auf keinen Fall etwas für Ihn Wichtiges vergessen will, aber auch bemüht ist, den Interviewer so gut und umfangreich mit Material zu unterstützen, wie es eben geht. Gelegentlich war es erforderlich mehr zu strukturieren und zu kanalisieren beziehungsweise einzelne Fragen zu wiederholen oder auch zu resümieren. Trotz der genannten Verhaltensweisen des Interviewten wirkten die Informationen und Inhalte authentisch und echt. Der Untersucher geht, auf Grund der offenen und ehrlichen Außenwirkung des Interviewten und des sehr direkten Kontaktes zu ihm während der Interviewsituation, davon aus, dass sich mögliche Antwortverzerrungen in Grenzen hielten.

16.4.3 Individualauswertung über die zentralen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Das „Gravierendste“ (31) seiner Kindheit ist für Herrn Paulsen der Zweite Weltkrieg, den er „noch VOLL miterlebt“ (29-30). Sein Vater ist 1943 im Krieg gefallen, bevor

er ihn „richtig kennenlernte“ (53). Seine persönliche Meinung dazu ist, dass „wir ihn auch nie vermisst haben“ (53-54). Er ist froh, dass er von seinem Vater nicht beeinflusst wurde, da er „ein verhinderter Lehrer“ (57-58) gewesen sein soll. Auch die Mutter beeinflusst die Kinder „wenich“ (61), sodass die Persönlichkeitsentwicklung „ungestört verlaufen“ (65) ist. Er beschreibt den Charakter seiner Familie, die aus der Mutter, seinem Bruder und ihm selbst besteht, als „leider ein bisschen intellektuell veranlagt“ (74-75), sodass es „überschwengliche Gefühle“ (80) in der Familie nicht gibt und sich „Gefühlsregungen in Grenzen halten“ (76-77). Man geht „immer mit ACHTUNG und FREUNDLICHKEIT“ (92) miteinander um und „freut sich, wenn man sich sieht“ (93-94) und es gibt „keine Reibungspunkte“ (104-105). In der Familie ist zwar in Maßen immer genügend Geld vorhanden, er ist jedoch dankbar, dass die Familienmitglieder „keine Materialisten“ (95-96) sind. Herr Paulsen bedauert, dass sein Bruder bis heute für das Spirituelle „ABSOLUT nicht...zu haben ist“ (108) und sein Körpergefühl nur schwach ausgeprägt ist, während das „Geistige ... dominiert“ (122-123). Auch wenn sein Bruder „ein bisschen negativ eingestellt ist“ (1566) und auch „scharf analytisch“ (1567) ist, hat Herr Paulsen, auf seine Herkunftsfamilie bezogen, das Empfinden, dass „das Einzige, was uns eigentlich stark verbindet“ (1561) die „Sicht der Welt“ (1562) ist. Ihm hängt das scharf analytische „auch natürlich ein bisschen an“ (1568), er ist jedoch „nicht negativ dabei“ (1570).

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

Sowohl die Mutter als auch der Vater sind beide aus der Kirche ausgetreten, die Kinder werden „nicht getauft“ (138), Religion spielt keine Rolle. Im Zusammenhang mit den „Kriegswirren“ (139) lebt die Familie in einem Dorf, wo man allerdings damals als „Heide schon ein bisschen ein Außenseiter war“ (140-141). So kommt es „mehr automatisch“ (151), dass Herr Paulsen sowohl konfirmiert als auch zuvor noch getauft wird. „Das war auch damals irgendwie ´ne Selbstverständlichkeit“ (153-154). „...da musste man einfach mitmachen. Das war also kein//, da war keine Überzeugung, das war ein Mitmachen war das nur, ne“ (185-187). Trotz Automatismus beschreibt Herr Paulsen die Situation mit dem Gefühl wie „in den Schoß der Kirche“ (174) zurück gekommen zu sein. Nach der Konfirmation hat Herr Paulsen allerdings

das Gefühl, dass gar „keine Religion“ (407-408) da ist und betritt „dann auch keine Kirche mehr“ (410-411).

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

Hinter seiner Konfirmation ist keine „religiöse Überzeugung“ (154-155), sondern es ist im dörflichen Kontext eine „Selbstverständlichkeit“ (153-154) sich konfirmieren zu lassen. Den Pastor, der den Konfirmandenunterricht gibt, beschreibt Herr Paulsen als „GNADENLOS“ (156), dass auf Grund dessen Verhalten „viele von der christlichen Religion überhaupt nichts mehr halten“ (156-158). Herr Paulsen betritt nach der Konfirmation keine Kirche mehr, er hat auch kein „Bedürfnis“ (412) sich mit „so=was zu beschäftigen“ (412). In den altersmäßig „20er Jahren“ (199) freundet er sich dann mit einem Bekannten an, der „spirituell weiter“ (204) ist, sich mit dem Buddhismus, aber auch mit anderen spirituellen Themen beschäftigt und ihm verschiedene Bücher empfiehlt. Durch das Literaturstudium setzt er sich dann mit den christlichen „Mystikern“ (222) auseinander und erlebt über die Übung der „Fußwaschung“ (227), dass er „aus dem Körper austritt“ (243), was ihn bis heute stark beeindruckt.

Nach den Kenntnissen über die christlichen Mystiker beginnt er „die Bibel etwas anders als ein Pastor“ (300) zu lesen, will sich jedoch mit Pastoren darüber austauschen. Er stellt dabei fest, dass die Pastoren in ihrer Ausbildung nicht über Inhalte sprechen, die Jesus vermittelt hat und „keiner etwas damit anfangen kann“ (310). „Also das hat mich erst=mal umgehauen“ (307-308). Er schätzt die Situation so ein, dass sich die Kirche „nicht mit der Bibel auseinandersetzt“ (316), sondern nur über „TAGESFRAGEN“ (319) spricht. Wenn er beispielsweise Fragen stellt, was denn der Weg von Jesus sei, wird lediglich gesagt: „OH, das ist, du musst GLAUBEN“ (326). Das Spirituelle wird von der Kirche mit der Begründung abgelehnt, das „Jesus nicht spirituell ist“ (335). Für Herrn Paulsen ist das der „größte Hammer“ (336). „In anderen Dingen WIRD spirituell gearbeitet. Nur in der Kirche nicht“ (340-341). Zudem wird in der Kirche „der Intellekt ausgeschaltet“ (525), auch das „praktische Arbeiten“ (522) gibt es im Sinne des Buddhismus nicht. Ihm genügt jedoch, dass es in der Kirche „EINFACH gläubige Menschen“ (583-584) gibt, die von den christlichen Kir-

chen „bedient“ (586) werden, um die Kirche weiter mit seiner Mitgliedschaft zu unterstützen.

4. Einstellung zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Herr Paulsen ist froh, dass seine Herkunftsfamilie nicht aus „Materialisten“ (95-96) besteht und er erwähnt als Beispiel für materialistische Zügellosigkeit und Grenzenlosigkeit Russland, wo es aus seiner Sicht „Kapitalisten in schlimmster Form“ (597-598) gibt. Dieses System „bringt eben Menschen hervor, die sind also schon, schon recht brutal. In allen Bereichen des Lebens“ (606-608). Der Kritik seines Bruders an der „Globalisierung und am Kapitalismus“ (1586) stimmt er zum Teil zu, sieht aber im Vordergrund den „Zeitgeist“ (1592), der sich laufend ändert. Er hält nichts von der Devise: „... man lebt nur ein Mal, und das ordentlich und richtig und und voll“ (580-581). Da findet er die „EINFACH gläubigen Menschen“ (583-584) schon sympathischer, weil „der Atheismus in Reinsform ja merkwürdige Menschen hervorbringt“ (588-590). Das Schlimmste allerdings ist aus seiner Sicht, „wenn man ein Bettler ist“ (882), „weil dann das ganze Leben ausgerichtet ist, nach materiellen Gütern zu streben, um überhaupt zu überleben“ (883-885). Eine „Grundversorgung“ (889) ist für ihn schon auch wichtig.

Grundsätzlich empfindet er die Menschen „sehr verschieden“ (568) und konstatiert:

„Einsichten, die für mich SOFORT kommen, kommen bei anderen nicht. Sie sind noch, ihr, ihr Denken ist verfangen in, in, in vielen Dingen und lässt zu wenig Raum für, für, für dieses dieses etwas Weitergehende“ (569-573).

Er führt beispielsweise die vielen Krankheiten im Westen auf ein „falsches Bewusstsein zum Körper hin“ (1025-1026) und hält viele Menschen für „geistig umnachtet“ (1138). Das zuletzt Genannte deshalb, weil viele Menschen „in den Tod hinübergleiten und die Dinge nicht mitbekommen“ (1138-1140). Die Menschen „schlafen jetzt und schlafen da natürlich auch und kriegen wichtige Dinge gar nicht mit, bis sie irgendwann aufwachen“ (1154-1157). Aus seiner Sicht geht es um „Weltüberwindung“

(1165). Wer den Sprung dahin nicht geschafft hat, „der kommt wieder zurück“ (1166).

Politisches Engagement ist für ihn eigentlich zu keinem Zeitpunkt in seinem Leben wichtig, aber man nimmt dennoch „automatisch eine Stellung in der Gesellschaft“ (697-698) ein. Dass er sich politisch nicht engagiert, führt er darauf zurück, dass er sich ungerne auf eine Seite stellt, sondern den „BLICK für die Wirklichkeit“ (707-708) bewahren will. Sein Hauptgebiet der gesellschaftlichen Aktivität war lange Zeit der Sport: „Ich war eigentlich immer viel sportlich aktiv, also immer in Sportvereinen....Hat meine Frau langsam abgebaut“ (725-728).

5. Lebenskrisen

Herr Paulsen hat sich weder im Zusammenhang mit bestimmten Lebensumständen noch auf Grund von Lebenskrisen dem Buddhismus zugewandt. Er konstatiert, dass er eine richtige Lebenskrise „auch nie mitgemacht“ (1608-1609) hat. Er geht davon aus, dass ihm einerseits der Buddhismus zu mehr Stabilität verholfen hat, sodass Krisen erst gar nicht entstehen. Andererseits entstehen aus seiner Sicht Krisen auch nur dann, wenn man Dinge „in sich selber unbewältigt lässt“ (1613-1614).

6. Bedürfnisse nach individueller Entwicklung und Veränderung

Als einen wichtigen Punkt in der Entwicklung betrachtet Herr Paulsen den Bereich Bildung. Um sich in diesem Bereich zu entwickeln, liest er sehr viele Bücher, zumal die „Kriegswirren“ (1663) dazu beigetragen haben, dass er keinen „höheren Bildungswech“ (1664-1665) einschlug. Das Lesen ist für ihn ein „wichtiger Akt“ (1688) und die „geistige Bildung“ (1689) ist für ihn entscheidend. Zentral ist für ihn dabei, sich mit dem Gelesenen aktiv auseinander zu setzen und zu prüfen, ob es eine „INNERE Übereinkunft“ (2257) gibt. Er bezieht sich dabei auch auf eine Aussage des Dalai Lama: „Bildung, Bildung ist ein wichtiger Faktor, ist bei uns viel zu wenig damals gefördert worden“ (828-830). Als wichtige Aspekte der Entwicklung betrachtet er intellektuelle Fähigkeiten, aber auch die Neugierde: „Neugierig sein auf andere

Dinge“ (1652). Auch für das Verständnis des Buddhismus betrachtet er diese Eigenschaften als notwendige Voraussetzungen.

Auch wenn inzwischen im „Laufe seines Lebens“ (1059) ein „ganz schönes Spektrum“ entstanden ist, womit er sich beschäftigt, sucht er nach Neuem: „Und ich check' das immer ab, wie weit das, das Neue für MICH, ähm, ja attraktiv ist,...nützlich ist“ (1061-1065). Wenn er eine „echte Weisheit“ (1070) entdeckt hat, ist es ihm „egal, wer das ausgesprochen hat“ (1071). Er ist dabei meistens seinen eigenen Weg gegangen: „...dieses Hin- und Herspringen habe ich eigentlich NIE gemacht“ (1080-1081). Als Mentalitätssache bezeichnet er, dass er immer die Dinge hat auf sich „zukommen lassen“ (1305).

Grundsätzlich sieht er den Menschen in seiner Entwicklung „einzelnd“ (1386). Er sieht keinen Weg, wenn man sich wie die Philosophen „Gedanken über die Gesellschaft an sich macht“ (1388), sondern sieht im Vordergrund den Einzelnen: „Der Einzelne, DER muss, der muss an sich arbeiten“ (1390-1391). Aus friedlosen Menschen, die „nicht=mal Frieden“ (1394) in den meisten Familien finden, „Frieden in der Welt“ (1398) zu entwickeln, ist aus seiner Sicht ein „Ding der Unmöglichkeit“ (1399-1400). Er hält daher die Arbeit an sich selbst für sehr wichtig: „Die Arbeit an uns selber, die bleibt uns nicht erspart“ (1409-1410). „Das Ego muss leider, leider abgebaut werden“ (1416-1417). Die „Überzeugungskraft“ (497-498) des Buddhismus führt er darauf zurück, dass ja nichts „Unmögliches“ (499) verlangt wird:

„Man verlangt ja eigentlich nur, dass man auf sich selber zugeht. Dass man sich selber Fragen stellt, sich selber beobachtet ...“ (500-503).

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Nach der Konfirmation hat Herr Paulsen das Gefühl, dass überhaupt keine Religion da ist und betritt die Kirche nicht mehr. Er hat auch nicht das Bedürfnis sich mit „so=was“ (412) zu beschäftigen. Erst als er einen Bekannten anlässlich einer Vortragsreihe in einem „Holzhaus“ (436) kennenlernt, der „spirituell weiter ist“ (204), kommt er durch diesen Bekannten der „Welt der Spiritualität“ (422) näher. Auch,

wenn dieses Zusammentreffen für Herrn Paulsen „ein ganz, ganz wichtiger Punkt ist“ (423-424), ist es für ihn „noch immer ein Rätsel, warum er DA hingelaufen ist“ (413-414). Ausschlaggebend für den Besuch der Vortragsreihe ist allerdings ein Aushang an einer „Litfasssäule“ (387) gewesen: „2500 Jahre Buddhismus“ (387), auch wenn er „einfach nicht sagen kann“ (390), warum er sich diesen Vortrag angehört hat. Nach diesem Erlebnis bzw. der Vortragsreihe liest er „in spiritueller Hinsicht VIELE Bücher“ (1715-1716) und beschäftigt sich mit allen buddhistischen Richtungen. Seinem Bedürfnis nach intellektueller Auseinandersetzung kommt das entgegen: „Und, und uns Europäern liegt das natürlich. Wir sind gerne intellektuell bereit, viele Dinge zu tun“ (486-488).

Auf die körperliche Ebene bezogen, lernt Herr Paulsen zu Beginn seines spirituellen Weges, als er sich mit den christlichen Mystikern beschäftigt, Übungen kennen, die dafür entwickelt wurden, den Körper „spirituell weiter zu bringen“ (229-230). Er betreibt diese Übungen dann auch „intensiv“ (234) und macht eine „sehr interessante Erfahrung“ (244), indem er „aus dem Körper austritt“ (243). Er schwebt dabei über seinem Körper, wobei in dem Moment „wahnsinnige Energie“ (267-268) freigesetzt wird. Auf Grund von „Nebenwirkungen“ (245) lässt er diese Übungen „nachher auch schnell“ (254) wieder. Bei der späteren Beschäftigung mit dem Buddhismus kommt er dann wiederum „eigentlich recht früh ´dran, den Körper eben anders zu sehen“ (1003-1005). „Für die meisten Menschen ist das selbstverständlich, dass sie der Körper sind“ (979-981), für Herrn Paulsen stimmt das nicht mehr. Herr Paulsen meditiert phasenweise seit 40 Jahren regelmäßig und weiß, dass er dadurch „KRAFT“ (1031) bekommt, auch wenn es dann „immer noch nicht die eigentliche Kraft ist“ (1032-1033).

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten und Praktiken

Es geht im Buddhismus für ihn nicht um die Drohung mit dem „Teufel“ (512) wie in „der christlichen Kirche“ (511-512), sondern um „Klarheit“ (516), Verständnis und Verinnerlichung: „Wenn ich den Buddhismus nicht kennengelernt hätte, würde ich Jesus nicht verstehen“ (540-542). Ihm gefällt dabei der „intellektuelle“ (469) Hintergrund beispielsweise des „Theravada-Buddhismus“ (466-467). Er schätzt aber auch

grundsätzlich am Buddhismus den „praktischen Bezug zum Leben“ (531). Sein Ziel der „Weltüberwindung“ (546;1276) findet im Besonderen im Buddhismus Resonanz, zumal das in der christlichen Kirche „ÜBERHAUPT nicht weiter verfolgt wird“ (548). Durch den Buddhismus lernt Herr Paulsen sich nicht zu sehr „an Dinge zu binden“ (940-941), weil die Beschäftigung mit der buddhistischen Lehre die Bewusstwerdung „FÖRDERT“ (966). Auch die Erkenntnis, dass der Mensch nicht sein Körper ist, erfährt er durch den Buddhismus „recht früh“ (1004) und lernt „den Körper eben anders sehen“ (1004-1005). Was sein Bedürfnis nach der Auseinandersetzung mit dem Tod anbelangt, findet er „den tibetischen Buddhismus sehr aufschlussreich“ (1111-1112) und will sich darauf „VORBEREITEN“ seinen Tod „KLAR und bewusst“ (1140-1141) zu erleben. Die Meditationspraxis nutzt Herr Paulsen, um „Bewusstseinsübungen und Bewusstsein“ (1855-1856) mehr in den Alltag zu integrieren, sowie „Losgelöstheit“ (2086) und „innere Freiheit“ (2087) zu erfahren.

Die Teilnahme an buddhistischen Vorträgen über „drei Jahre“ (1950) hinweg ist für Herrn Paulsen sehr wichtig. Er hätte nach seiner Einschätzung seine Erkenntnisse alleine aus „Büchern“ (1960) so nicht „rausgeholt“ (1959). Dennoch fällt auch die Auseinandersetzung mit buddhistischer Literatur „auf fruchtbaren Boden“ (2237), die „Entsprechung“ (2244) und die „INNERE Übereinkunft“ (2257) sind da:

„Aber das ist so, man akzeptiert es sofort. Sagt, das ist logisch, ganz klar, so isses. Dieses: Ja, natürlich“ (2237-2239). „Bei mir sag' ich, sag' ich immer, ich glaube ja nicht an Zufälle und ich glaube auch nicht an den Zufall, dass ich zum Buddhismus geraten bin“ (1942-1945).

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

In buddhistische Länder ist er bisher nicht gereist, er war jedoch ein Mal in Indien (737). Grundsätzlich ist er am „Neuen“ interessiert und hat sich über die Jahre ein „schönes Spektrum“ (1058) durch das Lesen von Büchern angeeignet. Wenn er eine „echte Weisheit“ (1070) entdeckt, dann ist es ihm „egal, wer das ausgesprochen hat“ (1071). Anderen Kulturen gegenüber kennt er „ABLEHNUNG ... überhaupt nicht“ (1087-1088). Er würde jedoch bestimmte Dinge, „wie=s einige Buddhisten können“

(1090), nicht machen, wie zum Beispiel, „sich hinschmeißen und den Weg kilometerweit mit dem Körper abmessen“ (1090-1092). Wenn derjenige aber „...überzeugt ist, dass das für ihn das Beste ist, soll er es machen“ (1102-1103).

10. Rückzugstendenzen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Herr Paulsen ist verheiratet, hat zwei Kinder und hat bis zu seiner Rente in der Qualitätssicherung in Atomkraftwerken gearbeitet. Er ist auch heute noch sportlich aktiv, früher war er insbesondere „in Sportvereinen“ (726) engagiert. Vor der Gründung seiner Familie, während er die buddhistischen Vorträge im „Holzhaus“ (755) besucht, kämpft er mit sich, ob er nicht „doch vielleicht als Mönch sein Leben gestalten“ solle. Er kommt jedoch zu der Ansicht, dass er noch gar nicht richtig gelebt hat, was ihm nicht „GEFIEL“ (781). Er empfindet rückblickend seine Lebensjahre als „LEHRJAHRE“ (786), die man im Kloster in dem Sinne nicht bekommen kann. Aus seiner Sicht wird man, wenn man sich mit dem Buddhismus beschäftigt, nur dann zum Außenseiter, „wenn man vielleicht extreme Rituale durchführen würde“ (1536-1537), nicht wenn man sich auf „geistigem Gebiet“ (1538) bewegt.

11. Lebensziele

Als Lebensziel steht für Herrn Paulsen im Mittelpunkt sich so mit dem Tod auseinander zu setzen, dass er nicht, „gewissermaßen geistig umnachtet, in den Tod hinübergleitet“ (1137-1139). Er will „die Dinge“ (1139) mitbekommen und „KLAR und bewusst seinen Tod erleben“ (1140-1141). Für die Beschäftigung mit dem Tod ist der „tibetanische Buddhismus“ (1110-1111) für ihn „sehr aufschlussreich“ (1111-1112). Er bezieht sich in dieser Auseinandersetzung auch auf Buddha, was so viel bedeutet wie „der Erwachte“ (1152) und will zum Zeitpunkt des Todes wach sein und nicht schlafen, wie dies andere aus seiner Sicht häufig tun. Für ihn ist in diesem Zusammenhang auch das Erreichen der „Weltüberwindung“ (1165) von Bedeutung: „Der Mensch orientiert sich, wenn er die Welt hier nicht überwunden hat, wieder in seinen alten Kreis zurück“ (1185-1187). „ALLES“ (1255) zu überwinden, ist für ihn die „GANZ große Kunst“ (1256). „Ich würde es sehr toll finden, als Mensch, wenn ich

jetzt// das Ende da ist, dass man total VERLÖSCHT. So wie es scheinbar Buddha gemacht hat, sag´ mal“ (2017-2020).

Er kann nicht behaupten, dass sich seine Ziele mit dem Buddhismus verändert haben, da sie mit dem Buddhismus erst „entstanden sind“ (1203). „KLAR, wenn ich an den Buddhismus, sagen wir ´mal, nicht ´ran geraten wär´, wären sie sicherlich anders“ (1203-1205). Im Alter von 19 bzw. 20 Jahren hat er sich „noch gar keine Vorstellung gemacht“ (1193-1194) und in „den Tach hineingelebt“ (1195-1196).

12. Lehrer-Schüler Beziehung

Für Herrn Paulsen würde zwar zunächst nicht in Frage kommen, Kontakt zu einem buddhistischen Lehrer aufzunehmen, ist jedoch „OFFEN“ (1916). „Und WENN es, wenn es so sein sollte, dass einer in mein Leben tritt, dann ** hab´ ich auch nichts dagegen.... Zu hören und zu lernen. Aber ich strebe nicht danach“ (1916-1922). Den Erfahrungen, die er drei Jahre lang im „Holzhaus“ (1955) bei der Vermittlung spiritueller Inhalte durch einen Deutschen gemacht hat, räumt er auch heute noch eine große Wichtigkeit ein: „MAN kann zwar in den Lehrreden auch le// lesen, aber SO wie er das gebracht hat, ähm, das hätte ich da, hätt´ ich da nicht `rausgeholt aus den Büchern“ (1957-1960).

13. Buddhistische Gruppe

Herr Paulsen nimmt drei Jahre lang an einer Vortragsreihe über verschiedene spirituelle Richtungen und den Buddhismus im sog. „Holzhaus“ (436) teil, wo er auch Mitglied (757) wird. Er schätzt die „Überzeugungskraft“ (497-498) des Buddhismus und die Möglichkeiten der Erfahrungen mit sich selbst. Grundsätzlich sieht er den Menschen als „Einzelnen“ (1390), der an sich arbeiten und sich entwickeln muss. Man kann im „größeren oder RIESIGEN Kreisen“ (1407-1408) darüber sprechen, aber „die Arbeit an sich selber, die bleibt uns nicht erspart“ (1409-1410). Er eignet sich durch Bücherlesen im Laufe seines Lebens ein „ganz schönes Spektrum“ (1058) an Wissen an und meditiert regelmäßig, jedoch phasenabhängig, seit 40 Jahren. Bis auf

o.g. Erfahrungen im Holzhaus ist er in keiner buddhistischen Gruppe organisiert und nimmt nicht an Retreats teil.

14. Bildung

In Herrn Paulsens Herkunftsfamilie sind alle „ein bisschen intellektuell“ (75) veranlagt, überschwengliche Gefühle „gab=s in unserer Familie nicht“ (80-81). Auch wenn er das zuletzt Genannte bedauerlich findet, ist Bildung jedoch auch für ihn ein zentrales Thema. Er geht davon aus, dass die Höhe des Bildungsgrades und die intellektuellen Fähigkeiten „Voraussetzung“ (1647) für das Verständnis der buddhistischen Lehre sind, aber auch ein „...Neugierigsein, sich mit geistigen Dingen auseinander zu setzen“ (1652-1653). Auf Grund der „Kriegswirren“ (1663) war sein „Bildungswech“ (1665) begrenzt, sodass in späteren Jahren Lesen für ihn ein „wichtiger AKT“ (1688) ist und auch geistige Bildung „ENTSCHEIDEND“ (1690) ist. Wenn er ein Buch liest, versucht er dieses zu „verinnerlichen“ (1745) und hält „Zwiesprache“ (1746).

Er kritisiert, dass in der christlichen Kirche der „Intellekt ausgeschaltet wird“ (525) und man sich „auf den Glauben zurückzieht“ (529). Durch den Buddhismus fühlt er sich dagegen intellektuell angeregt. Er erinnert sich jedoch an eine Situation bei einem Vortrag eines buddhistisch ausgerichteten Vietnamesen. Dieser wird von einem Teilnehmer gefragt, ob er „mit den Leuten in Vietnam SO über den Buddhismus reden könne, wie hier“ (809-811). Er antwortete: „Nein, kann ich nicht...sind intellektuell nicht so weit“ (811-813). Herr Paulsen geht davon aus, dass das Analytische „den Europäer“ (823-824) im Besonderen anspricht und „analytisches Denken schon sein muss“ (840). Die Menschen in Asien dagegen sind zwar „spirituell hoch, aber das Intellektuelle fehlt“ (8325-826). Bei der Wichtigkeit des Themas Bildung beruft sich Herr Paulsen auch auf den Dalai Lama, der sagt: „Bildung, Bildung ist ein wichtiger Faktor, ist bei uns viel zu wenig damals gefördert worden“ (828-830).

15. Beruf

Herr Paulsen ist von Beruf Maschinenbautechniker und technischer Zeichner. Er arbeitet vor seiner Berentung über 20 Jahre lang in verschiedenen Atomkraftwerken in der Qualitätssicherung. Bei der Arbeit kommt es ihm nicht auf den materiellen Aspekt an, sondern darauf, einfach die Aufgabe zu erfüllen. Er beruft sich dabei auf den Zen-Buddhismus, der „sehr in die Praxis ´reingeht“ (620-621) und auch Forderungen an die „Lebensgestaltung und Lebensführung“ (621-622) stellt: „Du konzentrierst dich auf die Arbeit, du machst sie, hängst dich nicht fest...“ (637-639). Herr Paulsen versucht eine „Erwartungshaltung“ (640) aus der Arbeit heraus zu halten und „einfach die Arbeit zu sehen und sie optimal zu machen“ (643-644).

16.4.4 Interpretatives Resümee der Genese buddhistischer Identität

Herr Paulsen erlebte den Zweiten Weltkrieg, das Haus der Familie wurde zwei Mal ausgebombt. Er wuchs mit seiner Mutter und dem jüngeren Bruder ohne den Vater auf, der im Krieg gefallen war. Rückblickend ist der Befragte jedoch froh, dass er ohne Vater eine ungestörte, unbeeinflusste Kindheit verbrachte. Die Familie war eher intellektuell veranlagt, überschwengliche Gefühle gab es in der Familie nicht. Herr P. ist der älteste Sohn in der Familie, sodass vermutet werden könnte, dass er, gerade auch deshalb weil sein Vater nicht anwesend war, viel Verantwortung in der Familie übernahm und dass dennoch, wie er dies heute einschätzt, relativ viel Freiraum für ihn da war. Nach Herrn Paulsens eigenen Worten, ist es denkbar, dass diese Situation ihm besondere Entwicklungsmöglichkeiten geboten hat, sodass er in vielerlei Hinsicht offen und neugierig Erfahrungen sammeln konnte, was die spätere Entdeckung des Buddhismus begünstigt haben dürfte. Religion spielte in der Herkunftsfamilie keine Rolle, Herr P. wird jedoch auf Grund dörflicher Selbstverständlichkeit konfirmiert und ist im Gegensatz zu seinen Eltern Mitglied der Kirche.

Die Kirche als Institution sieht er bis heute kritisch. Aus seiner Sicht setzen sich die Pfarrer nicht wirklich mit der Bibel und Jesus auseinander, es dürfen keine kritische Fragen gestellt werden, es wird nicht spirituell gearbeitet und der Intellekt wird ausgeschaltet. Die erste Motivation sich in der späteren Entwicklung spirituellen Erfah-

rungen zu öffnen, entstand durch einen Freund und durch Erfahrungen im buddhistischen Kontext. Das Mangelempfinden im Zusammenhang mit dem offiziellen Christentum, und zunächst eher buddhismusverwandte Erfahrungen trugen wohl nicht unerheblich dazu bei, weshalb sich Herr Paulsen im weiteren Verlauf seiner Entwicklung dem Buddhismus weiter annähert und sich mit ihm identifiziert.

Durch die Kriegswirren war es ihm nicht möglich eine höhere Schulbildung zu erlangen, sodass er sich quasi als Kompensationsmöglichkeit mit Literatur verschiedenster Art auseinandersetzte. Er hatte das Bedürfnis sich zu bilden, seine Neugierde zu befriedigen, Neues zu erfahren und echte Weisheit zu entdecken. Während der Teilnahme an einer Vortragsreihe über spirituelle Themen mit dem Schwerpunkt Buddhismus richtete er die Literatur, mit der er sich beschäftigte, immer eindeutiger spirituell aus. Seine Neugierde, seine intellektuellen Bedürfnisse, die Suche nach Weisheit und sein Bedürfnis sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, waren und sind vermutlich Gründe für die Genese buddhistischer Identität. Er empfindet bis heute die Inhalte des Buddhismus seinen Bedürfnissen entsprechend.

Ihm gefällt über das bereits Genannte hinaus die Klarheit der buddhistischen Lehre, der praktische Bezug zum Leben, die Unterstützung bei der Bewältigung des Alltags, die Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit dem Tod, die Meditationspraxis, das Bedürfnis nach innerer und geistiger Freiheit, sowie letztendlich das Ziel der Weltüberwindung. Weitere Gründe der Entstehung buddhistischer Identität könnten somit die durch die Vielschichtigkeit des Buddhismus entstehenden spirituellen, intellektuellen und emotionalen Entwicklungsmöglichkeiten sein. Für eine Identifikation mit dem Buddhismus sprechen für Herrn Paulsen wohl auch die Alltagsbezogenheit und die entsprechenden Praktiken, wie beispielsweise die Meditation, die das ermöglichen.

Die Vorbereitung auf den eigenen Tod und das diesbezügliche weit fortgeschrittene und tiefgründige Wissen, welches im tibetischen Buddhismus vermittelt wird, ist dabei für Herrn Paulsen von besonderer Bedeutung. Seine buddhistische Identität könnte ihn aus seiner Sicht dem persönlichen Ziel der Weltüberwindung näher bringen.

Um sich den Buddhismus zu erarbeiten und tiefer zu verstehen hat er zwar drei Jahre lang an einer Vortragsreihe im sog. Holzhaus teilgenommen, aber darüber hinaus war er nie in buddhistischen Gruppen organisiert oder in einer Lehrer-Schüler Beziehung. Er sah und sieht mehr die individuelle Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der buddhistischen Lehre im Vordergrund, sowie die Erarbeitung von spiritueller Literatur. In diesen Zusammenhängen ist für ihn inhaltlich insbesondere der Theravada-Buddhismus ansprechend und könnte ein Motiv für die Identifikation mit dem Buddhismus implizieren.

16.5 Individualauswertung von Interview 5 der Untersuchungsgruppe

16.5.1 Der persönliche Hintergrund der Befragten

Abb. 14: Soziodemografische Daten von Frau Nuber

Anonymisierter Name	Sonja Nuber
Alter	41
Geburtsort	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	Hessen
Geschwister	<ul style="list-style-type: none"> ▶ 1 ▶ als zweites Kind geboren
Wohnort	Dorf: Rantum/Sylt
Familienstand	ledig / Single
Kinder	keine
Schulabschluss	Abitur
Ausbildung	<ul style="list-style-type: none"> ▶ Physiotherapie/ Körpertherapeutin ▶ Heilpraktikerin ▶ Buddhistische Ausbildungen
Derzeitige Berufstätigkeit	Körper-/Atemtherapeutin in einer Klinik
Mitglied einer christl. Kirche	Ja: evangelisch
Kirchenaustritt	Nein
Interesse am Buddhismus seit	1985
Buddhistische Praxis	<ul style="list-style-type: none"> ▶ Spirituelle Beziehung zu einem buddhistischen Lehrer seit Ende 1985. Seit einigen Jahren auch Kontakte zu einem zweiten buddhistischen Lehrer. ▶ Gruppenaktivitäten ▶ Phasenweise regelmäßige Meditation: 15 – 60 Minuten seit 1986

16.5.2 Kurzbeschreibung der Interviewsituation

Der Untersucher lernte die Befragte schon vor einigen Jahren kennen und wusste, dass sie seit langer Zeit in buddhistischen Kreisen, unter anderem als Meditationslehrerin, engagiert ist und die Homogenitätskriterien erfüllen würde. Frau Nuber stimmte dem Vorhaben der Durchführung eines Interviews ohne Zögern zu. Da sie inzwischen in Sylt lebt, fand das Interview dort statt. Zur konkreten Durchführung des Interviews kam die Befragte in die angemietete Unterkunft des Untersuchers.

Zu Beginn des Interviews und auch zwei Mal während der Befragung kam es zu technischen Problemen, die jedoch behoben werden konnten. Auf die Interviewsituation haben sich die technischen Probleme nicht negativ ausgewirkt. Insgesamt war der Kontakt zwischen Untersucher und Befragter während des ca. 90 minütigen Interviews gut. Frau Nuber hatte einerseits genügend Raum, um sich entfalten zu können, andererseits war die gelegentlich notwendige Intervention durch den Interviewer und die damit verbundene Überleitung zu Folgefragen für den Verlauf des Interviews unproblematisch.

Frau Nuber nutzte das Interview, um sich selbst zu reflektieren. Sie wirkte in der Auseinandersetzung mit ihren Lebensereignissen und – erfahrungen offen und auch kritisch, was die Haltung zu sich und bestimmten äußeren Bedingungen anbelangt. Auffallend waren die teilweise sehr spezifischen, vermutlich überwiegend aus dem buddhistischen Kontext stammende, sprachlichen Ausdrücke Frau Nubers, was der Untersucher auf ein hohes Identifikationsniveau mit dem Buddhismus zurückführt.

16.5.3 Individualauswertung über die zentralen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Frau Nuber wächst in einer Kleinstadt in einem relativ überschaubaren Rahmen auf. Die Gefühle zu ihrer Kindheit verbindet sie mit „Doppelbödigkeit“ (39), weil es auf der einen Seite eine „ideale Umgebung“ (40) gibt, auf der anderen Seite jedoch „soziale Enge“ (41) und ein relativ hoher „sozialer Druck“ (49) durch die feste Rolle in

der Kleinstadt. Sie wird zwar als zweites Kind geboren, hat jedoch in der Familie „größeren Einfluss“ (1881) als ihr Bruder und erlebt sich auch heute noch in der „Position der Ältesten“ (1885). Das Verhältnis zu ihrem Bruder ist „sehr ambivalent“ (58), die Kinder werden „konkurrent gehalten und auch sehr stark verglichen“ (62-63). Ihr Vater ist „schwer zu greifen“ (76) und ist „sehr viel unterwegs“ (77), während die Mutter „komplett für das Zusammensein mit den Kindern abgestellt ist“ (80-81). Auf Grund des übergreifenden Verhaltens der Mutter versucht die Tochter sie „ab und zu ´mal los zu werden“ (83-84). Es gibt „keine gute, vertrauensvolle Gesprächsebene“ (89-90), es herrscht ein „emotional unoffenes Klima“ (70-71). Sie erlebt das Verhalten der Familie ihr gegenüber als einen „richtigen, HEFTIGEN emotionalen Missbrauch“ (1359-1360).

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

Religion spielt in der Herkunftsfamilie eigentlich von „ALLEN Seiten“ eine „sehr starke“ (97) Rolle, es geht „eigentlich PERMANENT um Religion“ (121). „...die Religiosität, das Christentum, hat eine ganz große Rolle gespielt. Auch wurde jeder Tag mit Losungen begonnen, beim Essen“ (129-132). Der Großvater väterlicherseits ist ein „bekannter Dekan“ (103) und ein engagierter Christdemokrat. Es gibt eine „pastorale Pflicht“ (139-140) regelmäßig in die Kirche zu gehen. Der Vater ihrer Mutter hat dagegen eine sehr starke „NATURreligionshaltung“ (147-148). Obwohl dieser am gleichen Ort lebt, wie der Dekan, ist „seine These einfach immer, dass nur die Leute in die Kirche gehen, die ein schlechtes Gewissen haben, weil sie nicht wirklich helfend da sind für andere Menschen“ (166-169). Frau Nuber erlebt ihn sehr hilfsbereit und sie kann „Einiges von ihm lernen“ (172). Die Beziehung zu den Bauern ist sehr gut und menschlich. Es gibt von dieser Seite auf Frau Nuber „GLEICHzeitig einen starken Einfluss“ (157). Sie empfindet die Naturreligionseinstellung „recht interessant“ (205), aber auch die „Art und Weise wie der andere Großvater in der Kirche gelebt hat, wie er seinen Job gemacht hat, war sehr überzeugend“ (207-209).

Andererseits erlebt sie das Christliche, den christlichen Einfluss, als „unglaublich stark patriachalisch“ (1343-1344) und kommt dabei als Mädchen „ganz schlecht weg“ (1346). „So schlecht, dass ich UNGLAUBLICH beleidigt war“ (1347-1348).

Neben der „ganzen Ödheit der christlichen Kirche“ (1348-1349) ist sie in der eigenen Familie „einfach immer schlecht behandelt worden“ (1350-1351). „Auf diese Weise und all das Zeug zusammengerechnet, habe ich mich quasi innerlich gerade gegenüber dem Christentum ABGEWANDT“ (1366-1369). Das Bäueraliche und das Erdverbundene dagegen „kann sie mitnehmen“ (1372). Sie glaubt, dass sie durch die Wegbewegung vom Christlichen und durch das Mitnehmen des Erdverbundenen „zum Buddhismus gekommen ist“ (1375).

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

Die Herkunftsfamilie ist ausschließlich christlich geprägt, jedoch auch in „Abgrenzung zum Katholizismus“ (179-180). Frau Nuber findet als Kind die katholische Kirche interessanter als die Evangelische. Sie erlebt die evangelische Kirche und auch den aktuellen Gottesdienst „NUR langweilig, also ausschließlich langweilig“ (200-201). Die Menschen, die das Christentum lehren, erscheinen ihr „zerbrochen“ (275), sie haben oftmals nicht wirklichen „Zugang zu ihrer Authentizität“ (276-277). Im Gegensatz zu Heilern in anderen Kulturen beispielsweise trifft sie bei Pfarrern Authentizität und Überzeugungskraft nur „ganz selten“ (314-315) an. Auch der Vorbildcharakter ist „unheimlich SCHWACH“ (325-326). Die Wertigkeit von Gut und Schlecht im Sinne „von Wohlverhalten und sündenhaftem Verhalten“ (281) verstellt nach Frau Nubers Einschätzung den Weg für eine „echte gute Entwicklung des Menschen“ (284). Durch die Erklärung des Körpers zum Sündenfall ergreift ihrer Ansicht nach „die Fragmentierung“ (294) auch die Kirche selbst.

Sie nennt jedoch als Hauptgrund, warum sie sich ausschließlich mit dem Buddhismus auseinandersetzt und nicht mit dem Christentum, dass sie „einfach nur keine ZEIT hat“ (252). Sie ist noch Mitglied der Kirche, weil sie auch heute noch „christliche Räume“ (259) in Form von Gottesdiensten oder Besichtigungen nutzt. Sie glaubt, „dass der Ursprung in der christlichen Kirche durchaus auch gute Spuren oder gute Wurzeln haben * MUSS“ (262-264).

4. Einstellung zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Frau Nuber ist politisches Engagement wichtig, sie weiß jedoch nicht, wie sie es „umsetzen soll“ (398). Derzeit drückt sich für sie das politische Wirken eher im Versuch aus „eine Art Weltanschauung zu leben“ (402-403) und Zerstörung nicht mit zu verfolgen. Unter Politik versteht sie nicht, was derzeit im politischen Geschehen vor sich geht. Sie hat nicht den Eindruck, dass Politiker wirklich „handlungsfähig sind“ (420-421), sondern Gesetze wie Materialismus, Geld und Ruhm an erster Stelle stehen. Für Frau Nuber müsste an erster Stelle „die Liebe“ (430) und die persönliche Entwicklung stehen, „eben nicht das Materielle“ (431). Im Laufe der Zeit macht sie auch verschiedene ehrenamtliche Angebote, sie gibt beispielsweise Meditationskurse. Sie würde auch gerne noch andere Möglichkeiten finden, „andere Menschen zu unterstützen“ (466), die gar nichts haben und existentiell gefährdet sind. Das Materielle lehnt sie nicht vollkommen ab, sondern will auch lernen, sich ausreichend materielle Versorgung zu gestatten. Auf religiös-buddhistische Gesellschaften bezogen bezweifelt sie, ob tatsächlich eine sehr starke Auseinandersetzung mit sich selbst stattfindet, wenn die Religion gesellschaftlich im Vordergrund steht. Aber sie glaubt, dass die Wichtigkeit von Werten woanders liegt, als im „REIN Materiellen wie bei uns“ (498).

5. Lebenskrisen

Für Frau Nuber kommt die Hinwendung zum Buddhismus in dem Moment, als eine „ganz starke Verlusterfahrung stattgefunden hatte“ (1396-1397). Sie hat zu dem Zeitpunkt das Gefühl, dass ihr System kippt und dadurch eine „WENDUNG erzeugt wurde“ (1412-1413). Es kommt zu einer „richtigen Hinwendung als Summe der gesamten Biografie“ (1403-1404). Zuvor war sie mit dem Sufitum beschäftigt gewesen und „nicht so richtig 'reingegangen“ (1400). Angesichts des Kippens im Krisenzustand, in dem Moment als sie verlassen wird, erkennt sie, dass ihr „Autonomie“ (1439) und die Kraft im Umgang „mit dem Trauerprozess“ (1440-1441) fehlen. Der Buddhismus hilft ihr dabei, mehr Autonomie zu entwickeln und einen neuen „Sinngehalt“ zu finden, nachdem das „sich in Beziehung setzen“ (1060) durch die Verlusterfahrung zerbrochen war. Sie denkt auch an eine Freundin, die nach dem Scheitern

einer „FURCHTBAREN Ehe“ (597) damit begann, den Buddhismus zu studieren und zu praktizieren, wodurch sie eine „LEBENSWENDE“ erreicht hat.

6. Bedürfnisse nach individueller Entwicklung und Veränderung

Frau Nuber beschäftigt sich „von klein auf mit SPIRITUELLEN Dingen“ (566) und besucht verschiedenste spirituelle Gruppen. Sie ist dauernd in der Auseinandersetzung mit verschiedenen spirituellen Richtungen, allerdings zunächst nicht direkt mit dem Buddhismus, sondern eher indirekt mit der „humanistischen Psychologie“ (636-637), wo viel „Buddhismus-Verwandtes“ (646) zu finden ist. Um sich selbst entwickeln zu können, hält sie den Kontakt zu Gruppen für notwendig, weil es weit schwieriger ist, „das Ganze auf sich gestellt umzusetzen“ (778-779). Als Ziel ihrer Entwicklung sieht sie „die eigene Aufgabe GANZ zu erfüllen, ganz auszuüben“ (992-993). In diese Aufgabe fließt aus ihrer Sicht sehr viel Verschiedenes hinein, auch was die „EIGENE Bedürftigkeit zum jeweiligen Zeitpunkt“ (998-999) anbelangt. An erster Stelle steht für sie die Tätigkeit und das „TUN“ (1084) des Menschen, „so wie er dies wirklich für SICH auch entwickelt hat“ (1087-1088). Sie hält auch die Entwicklung von Autonomie für sehr wichtig, wobei es schwierig für sie ist, dass in der Regel die Ehebeziehung gesellschaftlich betrachtet an erste Stelle gesetzt wird, obwohl häufig die „EINZELpersonen eigentlich nicht wirklich autonom sind“ (1097-1098). Der Buddhismus hilft ihr dabei umzulernen und Autonomie zu entwickeln.

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Schon von klein auf beschäftigt sich Frau Nuber mit „SPIRITUELLEN Dingen“ (566). „Schon immer. Sogar ZU stark“ (566-567). Sie ist zunächst sehr am Sufitum interessiert als sie „noch sehr jung“ (570) ist. Sie hat dann im Alter von 16 Jahren auch zu den Strömungen Kontakt, die zu dem Zeitpunkt nach Deutschland kommen, wie z.B. zu Bhagwan oder verschiedene Sufiorden. Bei Bhagwan hat sie schon „ziemlich viel“ (627) mit Meditationen, verschiedenen Entwicklungen und Praktiken zu tun. Sie lernt später eine junge Frau kennen und besucht mit ihr gemeinsam „verschiedenste spirituelle Gruppen“ (589), wobei sie nächtelang studieren und zusammen singen. Die Mutter der Freundin ist zu dem Zeitpunkt schon in der Toskana und

praktiziert dort Buddhismus, mit dem dann auch Frau Nuber durch Besuche in Florenz erstmalig in Kontakt kommt. Ausschließlich zum Buddhismus, im Speziellen zu Dzogchen, kommt sie 1985.

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten

Der Buddhismus ist für Frau Nuber sehr „authentisch“ (340) und erzeugt eine „starke Resonanz“ (342). Auch wenn für sie im Buddhismus nicht alles stimmig ist, so erlebt sie dort dennoch eine „authentische Urkraft“ (352-353), eine überzeugende „Wahrhaftigkeit“ (357) und dass sich da ´was transportiert, was die Menschen wirklich berührt“ (362-363). Die Lebendigkeit entsteht durch die drei Elemente: „Das ist der Buddha, der Lehrer eigentlich, der Guru. Die Lehre selber, dann Dharma und auch die Sangha, das heißt die Gemeinschaft der Mitstudierenden“ (788-791). Für Frau Nuber sind alle drei Elemente von großer Bedeutung: Sie ist schon lange in buddhistischen Gruppen engagiert und findet die Sangha zur Weiterentwicklung „unheimlich wichtig“ (783). Im kontinuierlichen Kontakt zu ihrem buddhistischen Lehrer, dem Guru oder Lama, ist sie seit 1985. Sie erlebt den Kontakt zum Lehrer „unglaublich hilfreich“ (1709) und bereichernd, außerdem hat sie durch den Lehrer eine Anleitung, „GANZ direkte Anleitung“ (1737), einen Wegweiser und eine Möglichkeit „Widerhall“ (1740) zu finden. Meditation erlebt sie als Grundlage, die in alle möglichen anderen Praktiken hinein fließt und als „Möglichkeit der Zentrierung“ (1580-1581), wenn sehr viel Bewegung im Inneren ist. Meditation erleichtert zudem die Klärung und hilft grundlegende „Stabilität“ (1588) zu entwickeln. „Es gibt so viele Möglichkeiten im Bereich der Meditation“ (1592-1593). Sie meditiert seit 1985 regelmäßig, zudem ist sie auch in verschiedenen Kontexten Meditationslehrerin.

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

Obwohl sie gerne in buddhistische Länder reisen würde, hat sie dies bisher nicht umgesetzt, weil sie „vollauf mit der Entwicklung des Buddhismus im Westen beschäftigt war“ (513-514). Grundsätzlich ist sie fremden Kulturen gegenüber eher vorsichtig eingestellt, sie beschäftigt sich damit nicht allzu viel. Zunehmend sieht sie jedoch, dass „Kulturen sehr unterschiedlich sind“ (851-852) und es schwer ist, Rituale und

Abläufe einer fremden Kultur auf die eigene Kultur zu übertragen. Im Westen ist es nach ihrer Einschätzung oft so, dass Dinge aus einer anderen Kultur „einfach nur befolgt werden“ (860) anstatt diese „authentisch umzusetzen“ (862) und an die hiesige Kultur anzupassen. Sie hat das Bedürfnis die Informationen, die sie sich aus anderen Kulturen geholt hat, in „diese Welt REIN zu bringen“ (1317-1318) und wenn sie sich ein „spätes Studium“ (1322) vorstellt, denkt sie an „Kulturwissenschaften“ (1322-1323). Zu asiatischen Kulturen hat sie keine besondere Verbindung, wenn überhaupt, dann noch am ehesten zur tibetischen Kultur. Sie ist jedoch im Kontakt mit einem indianischen Heiler, der sein „exaktes Wissen“ (946) in die westliche Welt bringt und durch den Körper arbeitet. „Und, ja es gibt auch so=ne Neigung zur indianischen Kultur“ (949-950).

10. Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus hat für Frau Nuber „SEHR starke“ (1139) Auswirkungen auf persönliche Lebensentscheidungen. Am Anfang hat er einen „sehr IMPULSIVEN Einfluss“ (1143), sodass sie „sehr lange, sehr viel investiert, um DA Dinge verstehen zu lernen“ (1144). Im Nachhinein empfindet sie das so, dass sie der Buddhismus „ABGELENKT“ hat von den Erfordernissen der westlichen Welt. Mit einer „anderen WACHHEIT“ (1147) hätte sie sich besser mit den hiesigen Regeln, wie zum Beispiel einem „Hochschulstudium“ (1149), ausgestattet. Die Art und Weise, wie sie sich damals mit dem Buddhismus beschäftigte, hat auch eine „gewisse Weltfremdheit“ (1168) mit sich gebracht, was „NATÜRLICH“ (1171) auch die Beziehung zu ihrer Familie beeinflusste. „Auf JEDEN Fall hat das meine Eltern auf eine ganz schwere Probe gestellt“ (1181-1183). Durch die starke Beschäftigung mit dem Buddhismus macht sie auch „EINIGE Sachen“ (1186-1187) nicht, die andere machen, wie zum Beispiel eine Ehe eingehen und Kinder bekommen, so wie sich das ihre „Eltern auch gewünscht hätten“ (1192). Auch ihr Freundeskreis musste in der Vergangenheit für „eine gewisse Zeit der Weltfremdheit“ (1220) viel „Durchhaltevermögen“ (1223) zeigen und sich „SCHWER erproben“ (1222) lassen. Aber eine „SPIRITUELLE Freundschaft ... hat das durchgehalten“ (1230-1234), zumal es dort auch einen „FREIHEITSmoment“ (1226) gibt.

11. Lebensziele

Für Frau Nuber verändern sich mit dem Buddhismus die Lebensziele. Auch wenn sie darüber „NIE“ (974) spricht, so ist ihr Ziel „eigentlich schon Erleuchtung“ (969-970). Sie schätzt das jedoch gleichzeitig so ein, dass Erleuchtung kein gewolltes Ziel sein kann, denn „einem ist so=was vergönnt, oder nicht“ (976-977). Alle anderen ihrer Ziele „kommen aber alle auch in diese Richtung“ (990): „Möglichkeiten eigener Entwicklung zu finden, die eigene Aufgabe GANZ zu erfüllen und ganz auszuüben“ (991-993). Der Sinn des Lebens besteht für sie darin, „DA zu sein“ (1008) und auch der Begriff der Verbindung ist für sie „GANZ GANZ entscheidend“ (1024).

12. Lehrer-Schüler Beziehung

Als einen Grund, warum der Buddhismus Frau Nuber am Meisten erreicht, bezeichnet sie die Art des Lehrers, die Lehre und die buddhistische Botschaft in den Westen zu bringen. Die Art und Weise der Vermittlung ihres buddhistischen Lehrers, den sie 1985/86 über zwei Freundinnen kennenlernt, ist ihr „wirklich sehr gut zugänglich“ (669-670). Entscheidend ist für sie der Kontakt zu einzelnen Personen, „die dann die Lehrer auch sind“ (672-673). Seit dem Zeitpunkt des Kennenlernens des Lehrers folgt sie dessen Belehrungen und Übertragungen nicht nur theoretisch, sondern kann diese „direkt in ihrem Verhalten umsetzen“ (686-687). „Das geht immer und es ist so, als würde er ein Wissen übertragen, das hat nichts theoretisches“ (688-690). Auch wenn sie sich nicht in einem „ENGEN persönlichen Kontakt“ (1691) und auch nicht in einem „ABSOLUTEN Vertrauensverhältnis“ (1692) mit ihren beiden derzeitigen Lehrern fühlt, sind diese Kontakte für sie „sehr hilfreich und unheimlich bereichernd“ (1709). Was für eine tiefere Bedeutung für sie ein Lehrer hat, „findet sie gerade erst noch heraus“ (1701), manchmal verliert sie auch die Wertschätzung und will „ganz davon WEG“ (1715). Sie hält jedoch ein Lehrer-Schüler Verhältnis auf dem spirituellen Weg für notwendig, weil „man sonst keine Anleitung hat“ (1734). Sie braucht einen Lehrer als Wegweiser und Widerhall und glaubt, „dass jemand nur in ganz seltenen Fällen ohne Lehrer sein kann“ (1741-1742).

13. Buddhistische Gruppe

Auch wenn sie derzeit auf Grund ihres dörflichen Wohnortes in ihrer buddhistischen Gruppe nicht aktiv ist, fühlt sie sich als „Teil eines ganz besonderen TEAMS innerhalb der buddhistischen Gruppe“ (729-730). Das Angebot der Gruppe richtet sich an alle bedürftigen Menschen, ungeachtet der Religionszugehörigkeit und nennt sich „Spiritual Care“ (732). Sie hält die Gruppe „einfach für nötig, um sich zu entwickeln“ (761-762) und erlebt sie als Ersatz für etwas Traditionelles:

„..., ja das ist wie so=n ´was Traditionelles. Es wird was, zu was Traditionellem, da zusammen zu arbeiten, zusammen auch zu praktizieren und sich gegenseitig zu inspirieren. Zu sehen, wie so=was wächst, wie sich so=was entwickelt, ähm, das is´ ungeheuer wichtig, um das lebendig zu halten...“ (770-776).

Es ist nach ihrer Einschätzung weit schwieriger „das Ganze auf sich gestellt“ (778-779) umzusetzen. „DAS finde ich unheimlich wichtig, ja das is´ so das, was man im Buddhismus auch die Sangha nennt“ (782-785). Die Gruppe betrachtet sie als eine Möglichkeit buddhistische Praxis insofern umzusetzen, dass sie gemeinsam meditieren oder sich auch in Studiengruppen und Arbeitskreisen „mit bestimmten Inhalten“ (822-823) beschäftigen. Im Kontakt mit ihrer buddhistischen Gruppe sieht sie auch die Möglichkeit der gegenseitigen Unterstützung und wohin sie sich sogar „zum Sterben“ (797-798) zurückziehen könnte.

14. Bildung

Frau Nuber geht davon aus, dass sich vor allem das Bildungsbürgertum vom Buddhismus angesprochen fühlt, weil dieser dann doch über „eine intellektuelle Tür“ (1478), beispielsweise durch die Belehrungen, Eingang findet. Sie glaubt, dass ganz einfache Menschen nur schwer Zugang zu Vorträgen und stundenlangem Zuhören haben, außerdem bringen die Mittelschichtsbürger aus ihrer Sicht ein „gewisses Reflexionsniveau“ (1530) und ein „gewisses Maß an neurotisch sein“ (1532) mit. Wer einen komplexeren Lebenslauf oder Verlusterfahrungen erlebt, braucht Unterstützung

und neue Rollen, und hier hat „der Buddhismus ganz viel anzubieten“ (1554-1555). Frau Nuber hat sich jedoch nicht auf Grund ihres intellektuell erreichten Entwicklungsniveaus dem Buddhismus zugewandt, sie „war schon immer in diesem Milieu ‘drin, also eher im intellektuellen Milieu, von klein auf“ (1495-1497).

15. Beruf

Beruflich erlebt Frau Nuber keine „ernsten Brüche“ (384): „nur Rahmenveränderungen“ (385-386). Als eine wichtige Form der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus betrachtet sie die Ebene des eigenen Übens und Anwendens, was „TEIL meines Berufes“ (833) als Körpertherapeutin ist. Sie räumt jedoch ein, dass der Buddhismus nicht in sich selbst Beruf sein kann, sondern „eigentlich eine Weltanschauung“ (836-837) ist. Aber die Sichtweise und die „Art des Verständnisses, das Menschenbild ist Teil meines Berufes“ (842-843). Als Meditationslehrerin schätzt sie die „Wechselwirkung“ (1662) zwischen ihr und den Menschen, die sich darauf einlassen, sodass sie auch „ein Stück weiter hinein findet“ (1661). Ihre buddhistische Praxis liegt somit auch „in der Arbeit selbst“ (1648). „Eigentlich muss ich auch wirklich kucken, dass ich immer nachkomme, mit der EIGENEN Praxis, sonst ist das natürlich VERHEEREND“ (1649-1652).

16.5.4 Interpretatives Resümee zur Genese buddhistischer Identität

Frau Nuber erlebte in ihrer Herkunftsfamilie kleinbürgerliche Überschaubarkeit, Doppelbödigkeit, sozialen Druck und emotionalen Missbrauch. Gleichzeitig hatte sie relativ viel Einfluss auf die Familienmitglieder, obwohl ihr Bruder älter ist als sie. Es kann trotz vorhandener Einflussmöglichkeiten davon ausgegangen werden, dass sich Frau Nuber in der Familie nicht sehr geliebt fühlte. Die Familiendynamik könnte dafür mitverantwortlich gewesen sein, dass Frau Nuber notwendigerweise für sich selbst die Stärke und Motivation fand, zu dem Bestehenden und Erlebten Alternativen zu suchen, was die Entdeckung des Buddhismus begünstigt haben dürfte.

Religion spielte in der Familie durchgängig eine große Rolle. Der Großvater väterlicherseits war ein bekannter Dekan und der Großvater mütterlicherseits verkörperte

für Frau Nuber Hilfsbereitschaft, Liebe und Verbundenheit mit der Natur, was sie als das Umsetzen von Naturreligion erlebte. Diese starke Präsenz von Religion und unterschiedlichen religiösen Einflüssen in der Familie haben Frau Nuber wahrscheinlich, was ihre Auseinandersetzung mit Religion und der Suche nach ihrem eigenen Weg anbelangt, sehr geprägt. Durch die nicht kongruenten religiösen Verhaltensweisen der Großväter und den stark differierenden Lebensweisen könnte für Frau Nuber die Idee entstanden sein, dass es auch für sie etwas Eigenes gibt und religiöses Leben verschiedene Wege ermöglicht. Diese Erfahrung dürfte die spätere Hinwendung zum Buddhismus begünstigt haben.

Auch, wenn die beiden Großväter Religion sehr unterschiedlich definierten und lebten, konnte Frau Nuber beiden religiösen Lebensweisen Positives abgewinnen, was eine Vorbildfunktion der Großväter vermuten lässt. Diese Vorbildfunktion und die positive Besetzung des Themas Religion könnte ein weiteres Motiv der späteren Genese buddhistischer Identität sein.

Nicht zuletzt deshalb, weil Frau Nuber die christliche Religion sehr patriarchalisch empfand, hat sie sich vom Christentum abgewandt. Die erlebte Ödtheit in der Kirche, die zerbrochen empfundenen Lehrer der christlichen Kirche, die mangelnde Authentizität und der sehr schwach ausgeprägte Vorbildcharakter der Pfarrer haben wohl Frau Nubers Suche nach Alternativen forciert, wobei sie schon sehr früh die unterschiedlichsten spirituellen Gruppen besuchte. Ihr Streben nach individueller Entwicklung war überwiegend mit dem Bedürfnis nach spiritueller Entwicklung und Wachstum gekoppelt.

Nach einigen Jahren der Suche entdeckte sie für sich den Buddhismus, den sie sehr authentisch, wahrhaftig und berührend erlebte. Die starke Resonanz, die er in ihr auslöste, die Lebendigkeit und das Gefühl an eine authentische Urkraft angeschlossen zu sein, haben vermutlich dazu beigetragen, dass sich Frau Nuber mehr und mehr vom Buddhismus angezogen fühlte und sich mit ihm identifizierte. Entscheidend ist für sie in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus nach wie vor ihr Kontakt zu buddhistischen Lehrern. Dadurch, dass sie diese Kontakte, Belehrungen und Übertragungen bis heute sehr hilfreich, unheimlich bereichernd und wegweisend empfindet,

könnte man soweit gehen, anzunehmen, dass die Möglichkeit einer Lehrer-Schüler Beziehung ein Grund Frau Nubers für die Genese buddhistischer Identität ist.

Sie nimmt darüber hinaus regelmäßig an buddhistischen Retreats teil, ist bis auf wenige zeitweilige Ausnahmen in buddhistischen Gruppen engagiert und gibt selbst Meditationskurse. Die Möglichkeit der Teilnahme an buddhistischen Gruppen, der sog. Sangha, gibt Frau Nuber Halt, Unterstützung in der buddhistischen Praxis, Inspiration und Entwicklungsmöglichkeiten. Das Gruppenerleben und die Möglichkeit innerhalb einer spirituellen Gruppe Erfahrungen sammeln und sich weiterentwickeln zu können, wird vermutlich ein weiterer Grund sein, warum sich Frau Nuber schon seit vielen Jahren sehr intensiv mit dem Buddhismus auseinandersetzt und sich mit diesem identifiziert hat.

Frau Nuber ist politisches Engagement zwar wichtig, aber in politischen Parteien, wie diese in der Regel organisiert sind, sieht sie keine Möglichkeit, angemessen zu handeln. Derzeit drückt sich ihr politisches Wirken in der persönlichen Umsetzung der buddhistischen Weltanschauung aus, wobei es darum geht, Zerstörung nicht mit zu verfolgen und Liebe an die erste Stelle zu setzen. Die materielle Orientierung in der westlichen Gesellschaft sieht sie zwar skeptisch und wünscht sich eine diesbezügliche Werteveränderung, lehnt aber eine angemessene materielle Versorgung nicht grundsätzlich ab. Das Leben der buddhistischen Weltanschauung und das Bedürfnis die buddhistischen Werte im Alltag und in der Gesellschaft umsetzen zu wollen, spricht für eine ausgeprägte buddhistische Identität Frau Nubers, die im Zusammenhang mit einer gesellschafts- und systemkritischen Sichtweise entstanden sein könnte.

Auch persönliche Lebenskrisen, insbesondere eine einschneidende Verlusterfahrung, haben nach Frau Nubers Ausführungen zur Identifikation mit dem Buddhismus geführt. Der Buddhismus half ihr dabei mehr Autonomie und wieder Sinn im Leben zu finden.

Frau Nuber geht davon aus, dass das Bildungsniveau einer Person mitentscheidend ist, ob sich jemand dem Buddhismus zuwendet oder nicht. Gerade buddhistische Retreats und Vorträge finden nach ihren Beobachtungen bei den Teilnehmern über eine

intellektuelle Tür Zugang und erfordern ein gewisses Reflexionsniveau, was nach Frau Nuber das Bildungsbürgertum und Mittelschichtsbürger mitbringen. Frau Nuber musste allerdings nicht erst ein bestimmtes intellektuelles Niveau erreichen, um sich erst dann mit dem Buddhismus beschäftigen zu können, sondern hat sich schon von Kindheit an in einem intellektuellen Milieu bewegt. Daraus könnte jedoch der Schluss gezogen werden, dass das intellektuelle Niveau ihrer Herkunftsfamilie und ihre intellektuellen Sozialisationsbedingungen Grundlage für die spätere Genese der buddhistischen Identität waren.

In ihrer beruflichen Entwicklung hat Frau Nuber wenig Brüche erlebt, da sie auch beruflich ihren inneren Interessen gemäß Entscheidungen traf und handelte. Sie beschäftigte sich schon früh mit humanistischer Psychologie und Heilpraxis, heute arbeitet sie als Körpertherapeutin und Meditationslehrerin. Da sie schon bei der Beschäftigung mit der humanistischen Psychologie sehr viel dem Buddhismus Verwandtes fand, kann davon ausgegangen werden, dass auch die berufliche Sozialisation einen Beitrag zur Genese buddhistischer Identität geleistet hat. Heute setzt sie buddhistische Inhalte in ihrem beruflichen Alltag konkret um, sodass ein Zusammenhang zwischen Beruf und der Entstehung bzw. Vertiefung buddhistischer Identität konstatiert werden kann.

16.6 Individualauswertung von Interview 1 der Kontrollgruppe

16.6.1 Der persönliche Hintergrund der Befragten

Abb. 15: Soziodemografische Daten von Frau Bach

Anonymisierter Name	Kerstin Bach
Alter	42
Geburtsort	Großstadt
Bundesland des Geburtsortes	Bremen
Geschwister	▸ 2 ▸ als zweites Kind geboren
Wohnort	Großstadt: Berlin
Familienstand	verheiratet
Kinder	1
Schulabschluss	Abitur
Ausbildung	▸ FH-Studium: Sozialpädagogik/-arbeit ▸ Supervisorin
Derzeitige Berufstätigkeit	Sozialarbeiterin
Mitglied einer christl. Kirche	Nein
Kirchenaustritt	1986
Interesse am Buddhismus	Nein

16.6.2 Kurzbeschreibung der Interviewsituation

Frau Kerstin Bach ist seit drei Jahren eine Kollegin des Untersuchers in einem sozialpädagogischen Projekt. Durch gelegentliche persönliche Gespräche war dem Untersucher bekannt, dass Frau Bach sich nicht mit Religion beschäftigt bzw. ein sehr distanzierendes Verhältnis zur Religion hat und das Kriterium des Kirchenaustritts erfüllt. Als der Untersucher sie fragte, ob sie ihm anlässlich der Diplomarbeit ein Interview geben würde, sagte sie, da sie wusste, dass die Arbeit in irgendeiner Form mit dem Thema Religion zu tun hatte, dass sie sich mit Religion nicht beschäftige und Atheistin sei. Für die Kontrollgruppe, für die sie damit in Frage kam, war sie gerne bereit ein Interview zu geben. Auf Grund der familiären und beruflichen Verpflichtungen Frau Bachs war die Auswahl der Terminmöglichkeiten begrenzt, aber die Terminvereinbarung und Durchführung des Interviews dann doch unproblematisch. Frau Bach zeigte sich während des 70 Minuten dauernden Interviews offen, interessiert und kooperativ. Auch Fragen zu Bereichen, die ihr nicht sehr vertraut waren, wie beispiels-

weise zum buddhistischen Kontext, beantwortete sie offen und reflektiert. Bei der Beantwortung telefonischer Nachfragen, die als Ergänzung zum Interview noch am Abend des gleichen Tages durchgeführt wurden, zeigte sich Frau Bach weiterhin offen und interessiert.

16.6.3 Individualauswertung über die zentralen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Frau Bach ist in Bremen geboren, wächst jedoch ab dem Alter von sechs Jahren in dörflicher Atmosphäre in einer Moorlandschaft auf und hat zwei Schwestern. Sie wird als zweites Kind ihrer Eltern geboren. Zu ihrer Kindheit hat Frau Bach „keine schlechten Gefühle“ (54-55), Einiges gefällt ihr jedoch auch nicht. Sie fühlt sich „SEHR auf sich gestellt“ (44), es sind keine Kinder ihres Alters anwesend. Zu ihrer Mutter, die die Kindererziehung übernimmt, hat sie ein „sehr gutes Verhältnis“ (106), ihren Vater erlebt sie auf „Distanz“ (113-114). Auch wenn die Eltern sehr beschäftigt sind, hat Frau Bach, dennoch das Gefühl, das sie sich zumindest auf die Mutter „verlassen kann“ (110). Das Verhältnis zu ihrer älteren Schwester ist gelegentlich mit Spannungen verbunden, zu ihrer jüngeren Schwester eher unproblematisch: „Also meine ältere Schwester hat unter mir sehr gelitten, weil ich als Jüngere ihr natürlich auch ihren Platz etwas streitig gemacht hab’...“ (87-90).

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

In der Familie spielt Religion keine Rolle, der Vater ist schon früh aus der Kirche ausgetreten. Es ist deutlich, dass die Eltern „nicht an Gott glauben“ (135) und auch nicht an ein „Leben nach dem Tod“ (136). Ihre Großeltern väterlicherseits erlebt sie „atheistisch“ (142). Als Kind betet sie manchmal im Hinblick darauf, dass sie sich wünscht, dass Dinge in Erfüllung gehen sollen, aber diese „Episode hält sich nicht länger“ (171-173). Sie weiß nicht, welches „Gottesbild“ (176) sie eigentlich mit dem Beten damals verbunden hat. Frau Bach sieht einen Zusammenhang zwischen ihrer Herkunftsfamilie und ihrer Haltung zur Religion insofern, dass sie nicht religiös, son-

dem „eher tolerant“ (1163) erzogen wurde, sodass sie selbst „ihren Weg finden und gehen konnte“ (1164).

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

Es gibt einige „engagierte Pfarrer“ (420), die Frau Bach glaubwürdig findet, die „Strukturen bei der Kirche selber“ (424) „passen“ (425) ihr jedoch nicht. Im Laufe ihrer beruflichen Aktivitäten sammelt sie Erfahrungen bei der Kirche als Arbeitgeber. Die Erfahrungen sind für sie abschreckend (409-410), weil sie die Atmosphäre „verlogen“ (410), „frömmelnd“ (411) und „INTRIGANT“ (412) erlebt. Sie tritt aus der Kirche aus, weil sie nicht mehr bei einem „kirchlichen Arbeitgeber“ (429) arbeiten will, sie mit ihrer „Überzeugung“ (453) nicht hinter der Kirche steht, die Kirche „nicht mehr zeitgemäß (848) findet und weil sie „keine Kirchensteuer mehr bezahlen will“ (448-449).

4. Einstellungen zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Frau Bach ist an Politik zwar „sehr interessiert“ (746), ist jedoch nicht aktiv engagiert und kann sich auch „nicht vorstellen in irgendeine Partei einzutreten“ (753). Sie nimmt Anteil, will „Zusammenhänge verstehen“ (757-758) und über diese auch diskutieren. Auch wenn sie die gesellschaftlichen Veränderung in Bezug auf Religion und Kirche der Zeit angemessen einschätzt, findet sie den gesellschaftlichen Trend zur „Individualisierung“ (854) dennoch bedenklich:

„Und ich denke, wir gehen vielleicht in so=ne Richtung, jeder denkt nur noch an sich und will Karriere machen und boxt sich durch=s Leben und DAS finde ich dann auch wieder problematisch“ (868-872).

Auf die Rolle von Religion im Verhältnis zum Staat bezogen, hat sie Bedenken, wenn „Religion und Staat und Politik zu eng“ (817-818) miteinander verknüpft sind und es eine Art „ZWANGSreligion“ (820) gibt. Staatsreligionen oder sog. „Gottesstaaten“ (826) machen ihr „ANGST“ (827). „Also ich finde, WENN schon Religion, also dann

sollte Staat und und Kirche und Religion, das sollte mehr GETRENNT sein“ (828-831).

Sie hält eine ethische Erziehung, wo es um Verantwortungsübernahme und Moral geht für wichtig und will solche Werte auch an ihr „KIND“ (881) weitergeben. Sie geht „im tiefsten Inneren“ (1040) davon aus, dass es eine moralische oder humanistische Instanz gibt, auch wenn sie manchmal daran zweifelt. Als Sozialarbeiterin übernimmt sie in der praktischen Arbeit im Alltag und in „ihren Bezügen“ (780-781) schon „soziale Verantwortung“ (779-780), sodass sie sich darüber hinaus nicht gesellschaftlich oder sozial engagieren will. Neben moralischen Werten sind ihr auch materielle Werte und Wohlstand wichtig, sie hat sich an ihren „Standard“ (901) gewöhnt und schätzt ihn „SEHR“ (906):

„Also ich genieße das, ne. Und denke auch, das kann auch begrenzt sein, das muss nicht immer so bleiben ... Wenn ich jetzt ein angenehmes Leben hab' und Bequemlichkeit ist das in Ordnung, ne“ (916-929).

5. Lebenskrisen

Es gibt keine besonderen Lebenskrisen oder Lebensumstände, die sie dazu bewegen aus der Kirche auszutreten oder sich von Religion abzuwenden. In Lebenskrisen oder Umbrüchen versucht sie „eigentlich immer wieder ihre EIGENEN Kräfte zu mobilisieren“ (1207-1208), tauscht sich mit „guten Freunden“ (1209) aus oder unternimmt etwas „in Richtung Therapie“ (1211). „Auch so als Kind schon, wo ich viel auf MICH gestellt war und vielleicht kommt es daher, dass ich SEHR stark an meine eigenen Kräfte dann wieder appellier' und Selbstverantwortung übernehme, weil das auch so=ne Erfahrung als KIND war,...“ (1223-1228).

6. Bedürfnisse nach individueller Entwicklung und Veränderung

Als Ziel ihres Lebens bezeichnet Frau Bach ihren Werten „wirklich zu entsprechen“ (939-940) und in ihrem Umfeld, wie Arbeit und Familie, „zu wirken“ (940). Ihr ist wichtig, ein „soziales Gewissen“ (950) zu haben und dies „im Umgang miteinander“

(952) auch zu transportieren. Sie ist „zufrieden“ (957), wenn es ihr gut geht und „das Leben von GLÜCKSmomenten geprägt ist (958-959). Den Sinn ihres Lebens empfindet sie darin, dieses verantwortungsvoll und möglichst positiv auszufüllen und „möglichst keinen Schaden“ (975-976) anzurichten. „Aber jetzt so ganz tiefere Werte und hohe Ziele könnte ich gar nicht so formulieren“ (953-955).

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Was beispielsweise den Buddhismus anbelangt, spricht sie gelegentlich mit anderen darüber, aber das Bedürfnis, sich mehr mit dem Buddhismus zu beschäftigen ist „nicht so da“ (528). „Also ich bin da nicht so auf der Suche“ (528-529). Sie erinnert sich jedoch, dass sie in ihrer Jugend mehr auf der Suche war, als sie beispielsweise „Siddharta“ (532) von Hermann Hesse gelesen hat. Einer Richtung „völlig verschrieben“ (535-536) hat sie sich dabei jedoch nie. Nach ihrem Kirchenaustritt verspürt sie „nie Ambitionen“ (483-484) sich einem anderen religiösen System zuzuwenden. Sie sieht eher die Gefahren im Vordergrund, „welche Blüten das auch so treiben kann“ (495). Sie kennt zwar abergläubisch zu sein oder denkt auch, dass es so etwas wie Telepathie gibt, „aber deswegen muss ich noch lange nicht an einen Gott oder eine übermächtige Figur denken, die so=was vielleicht ermöglicht oder bewirkt“ (503-506). Für sie hat jedoch die Natur, beispielsweise das Meer, „eine besondere Bedeutung“ (1480), zudem glaubt sie, dass es sicherlich Kräfte „zwischen Himmel und Erde“ (1481) gibt, „die wir nicht verstehen“ (1482).

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten oder Praktiken

Sie glaubt, dass beispielsweise Meditation gut tun kann und für die Herstellung von „Ausgeglichenheit, einem größerem inneren Gleichgewicht und mehr Kontakt zu sich“ (1464-1465) hilfreich sein kann. Meditiert hat sie jedoch bisher nie, andere Interessen an buddhistischen Inhalten hat sie nicht.

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

An anderen Kulturen ist Frau Bach zwar interessiert, sie hat aber „immer so=n bischen Scheu da TIEFER einzusteigen“ (666-668). „Also es hat auch immer so=n bischen was Beänstigendes und Fremdes, so. Also, es ist bei mir auch schnell 'ne Grenze da, wo mir das dann auch dann zuviel wär'“ (672-675). Gelegentlich reist sie in außereuropäische Länder, wobei sie ein Mal auch Thailand besucht. Sie besichtigt dort zwar auch buddhistische Tempel, ist jedoch mit dem Buddhismus „irgendwie nicht tiefer in Berührung gekommen“ (659-660). „Schnuppern“ (688) ist für sie in Ordnung, aber tiefer einzusteigen, entspricht nicht ihrem Wunsch: „Nee, wär' mir=n bischen suspekt“ (691-692). „Also ich merke einfach, dass ich so in MEINER Kultur sehr verhaftet bin“ (677-678). Inzwischen kann sie auch westlichen Bräuchen, die beispielsweise an bestimmten Feiertagen stattfinden, mehr abgewinnen als früher, zumal sie auch die „Verbindung zu den Jahreszeiten“ (710-711) sieht.

10. Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Frau Bach hat keine Tendenzen sich zurück ziehen zu wollen. Sie fühlt sich familiär, beruflich und gesellschaftlich vollständig integriert.

11. Lebensziele

Ihr Lebensziel ist ein gutes Leben zu führen, ihre Werte umzusetzen und in ihrer Familie und im Umfeld zu wirken. Sie wünscht sich, dass sie das „soziale Gewissen“ (950) im Umgang mit anderen transportieren kann und ist zufrieden, wenn es im Leben „GLÜCKSmomente“ (959) gibt. Den Sinn des Lebens betrachtet sie darin, das Leben „verantwortungsvoll und möglichst positiv AUSzufüllen und möglichst keinen Schaden anzurichten“ (973-976). „Aber jetzt so ganz tiefere Werte und hohe Ziele könnte ich so gar nicht formulieren“ (953-955).

12. Lehrer-Schüler Beziehung

Frau Bach hat, was Lehrer-Schüler Beziehungen anbelangt, „Bedenken“ (1143). Sie kannte früher eine Frau, die sie im Kontakt zu Bhagwan sehr hörig erlebte: „Also weil ALLES, was der gesagt hat, war HEILIG und wenn er am nächsten Tag genau das Gegenteil gesagt, hat sie dem GENAUSO zugestimmt“ (1124-1127). Sie sieht die Gefahr der „Hörigkeit“ (1129) und wie weit das wirkliche Verständnis auf Grund der unterschiedlichen kulturellen Hintergründe überhaupt gehen kann. Sie bezieht sich dabei auf den Dalai Lama, der „immer so hoch gelobt wird“ (1145-1146): „Ich denke Vieles, was der so präsentiert, das kann man gar nicht so bis ins Letzte nachempfinden, weil man einfach nicht diesen Hintergrund hat...“ (1146-1149).

13. Buddhistische Gruppe

Dieses Thema ist im Interview mit Frau Bach ohne Bedeutung, da sie keine Kontakte, Erfahrungen oder auch Bedürfnisse im Hinblick auf buddhistische Gruppen hat.

14. Bildung

Frau Bach geht davon aus, dass bei der persönlichen Haltung zur Religion der Bildungsgrad eine „wichtige Rolle“ (1261) spielt. „Aber wie sich so=ne Bildung umsetzt, das denke ich, kann man nich´ vorhersagen“ (1261-1263). Durch die Bildung könnte man aus ihrer Sicht ein „sehr kritisches Verhältnis zur Religion entwickeln“ (1264), aber auch gebildete Menschen können irgendwann dahin kommen, dass sie „besonders gläubig sind“ (1272). Frau Bach findet Bildung jedoch sehr „WICHTIG“ (1278), um eine persönliche Entscheidung für oder gegen Religion entwickeln zu können.

15. Beruf

Frau Bach ist ihr Beruf sehr wichtig. Sie ist darüber froh, wenn sie in einen Arbeitsprozess und Teamprozesse eingebunden ist. Sie geht nicht davon aus, dass es zwischen dem Beruf und der Einstellung zur Religion Zusammenhänge gibt.

16.7 Individualauswertung von Interview 2 der Kontrollgruppe

16.7.1 Der persönliche Hintergrund des Befragten

Abb. 16: Soziodemografische Daten von Herrn Weber

Anonymisierter Name	Ralf Weber
Alter	37
Geburtsort	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	Nordrhein-Westfalen
Geschwister	▶ 1 ▶ als erstes Kind geboren
Wohnort	Großstadt: Berlin
Familienstand	ledig / in Partnerschaft lebend
Kinder	keine
Schulabschluss	Fachhochschulreife
Ausbildung	▶ Pharmazeutisch Technischer Assistent
Derzeitige Berufstätigkeit	Erwerbsunfähigkeit auf Grund chron. Erkrankung; Sozialhilfebezug
Mitglied einer christl. Kirche	Nein
Kirchenaustritt	1989
Interesse am Buddhismus	Nein

16.7.2 Kurzbeschreibung der Interviewsituation

Der Untersucher ist im Rahmen eines sozialpädagogisch betreuten Wohnprojektes seit einigen Jahren der Ansprechpartner von Ralf Weber. Im Zusammenhang mit in der Vergangenheit stattgefundenen Beratungsgesprächen war dem Untersucher bekannt, dass Ralf Weber ein sehr distanziertes Verhältnis zur christlichen Religion hat und seit längerem aus der Kirche ausgetreten ist. Im langjährigen Beratungskontext waren andere Religionen nie als Thema aufgetaucht, sodass der Untersucher davon ausging, dass sich Herr Weber auch nicht mit anderen Religionen beschäftigt. Herr Weber war sehr daran interessiert ein Interview zu geben, die Homogenitätskriterien konnte er erfüllen. Befürchtungen bezüglich eventueller ungünstiger Überschneidungen zwischen der Durchführung eines Interviews und dem Betreuungskontext, was beispielsweise Blockaden oder möglicher Verzerrungen im Antwortverhalten anbelangt, hatte der Untersucher nur sehr begrenzt, weil Herr Weber grundsätzlich Wert

auf Selbständigkeit und eigenständiges Denken legt. Nach anfänglichen Unsicherheiten angesichts der ungewohnten Situation verlief das 60 Minuten dauernde Interview flüssig und problemlos. Erwartungsgemäß hatte Ralf W. keine Schwierigkeiten seine eigene Meinung zu äußern und auch bei möglicherweise sehr individuellen Überzeugungen zu sich zu stehen. Der Untersucher hatte während des Interviews den Eindruck, dass Herr Weber über die Situation zu den verschiedensten Themen seine persönliche Meinung frei äußern zu können und dass er bestimmten Gefühlen, wie Wut, Enttäuschung und Ohnmacht verbalen Ausdruck verleihen konnte, ganz erfreut war.

16.7.3 Individualauswertung über die zentralen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Herr Weber wird als erstes der zwei Kinder seiner Eltern geboren und wächst in einer Kleinstadt auf. Seine Kindheit verbindet er mit „Natur“ (33), aber auch mit Problemen im Elternhaus. Mit seiner Schwester versteht er sich relativ gut, die Beziehung zu den Eltern dagegen erlebt er als „eher schwieriger“ (49). Seine Mutter hat „schwere Depressionen“ (54-55) und „eine sehr negative Einstellung zum Leben“ (55-56). Eine Beziehung zu seinem Vater kann er nicht aufbauen, weil dieser „wenig zu Hause“ (66) ist. Sein Vater verlässt die Familie, als Herr Weber ca. 12 Jahre alt war.

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

In der Familie sind alle katholisch und „angeblich gläubig“ (71), seine Mutter bezeichnet er als „streng gläubig: „Nach dem Motto, wenn man einen Mann hat, dann darf man keinen zweiten mehr heiraten, so lange bis er gestorben ist und all diesen QUATSCH“ (73-76). Herr Weber wählt für die Situation die Beschreibung „angeblich gläubig“ (71), weil niemand von der Familie in die Kirche geht und sein Vater „fremd gegangen“ (81) ist, wie ein „Bekloppter“ (82). In Herrn Webers Augen ist das ja „nicht sonderlich nach den Vorschriften der katholischen Kirche. Ehebruch“ (83-85).

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

Seit Herr Weber 1989 aus der Kirche ausgetreten ist, beschäftigt er sich „eigentlich gar nicht mehr“ (141) mit Religion. Er stellt immer wieder fest, dass er „die ganzen Fabelgeschichten“ (150) nicht glauben kann. Er ist der „Überzeugung, dass es keinen personifizierten Gott gibt“ (159-160), sondern eine „kosmische, formlose Gewalt“ (164-165). Er nimmt nicht direkt zu dieser Gewalt Kontakt auf, weil er glaubt, dass sie überall vorhanden ist und allgegenwärtig ist. Er geht davon aus, dass Religionen nur deshalb entwickelt wurden, um die „Angst vor dem Tod“ (187) bei Seite zu schieben. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod nimmt nach seiner Einschätzung einen Teil der Todesangst, wobei er wichtig findet, dass man lernt „zu akzeptieren, dass danach eventuell NICHTS kommt“ (204-205). Insgesamt macht er mit der christlichen Religion „keine positiven Erfahrungen“ (269): „Diese Geschichten von Jesus und Maria gehen mir auf den Zeiger, wirklich auf die Nerven“ (270-272). Den Glauben, wie er beispielsweise in Amerika gelebt wird, findet er ziemlich „INFANTIL ... DREIJÄHRIGE mögen so=was glauben, aber jeder über zehn sollte eigentlich begriffen haben, dass es so=was nicht gibt“ (278-281). Die Institution Kirche empfindet er als „Schwachsinn“ (261) und „überholt“ (261) in einer „technisierten Welt“ (262). Die gesellschaftliche Aufgabe der Religion sieht er in der „Unterdrückung“ (243) der Menschen.

4. Einstellungen zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Herr Webers politisches Engagement ist „sehr gering“. Er hat den Eindruck, dass er gegen das politische System „nichts ausrichten kann“ (469). „Die Leute, die Geld haben, werden immer dafür sorgen, dass sie alles manipulieren“ (470-472). Politiker empfindet er alle als „manipuliert und bestochen“ (474). Er erlebt die Gesellschaft sehr ausbeuterisch: „AUSBEUTEN von Ressourcen, AUSBEUTEN von anderen Leuten, all diese Sachen, diese für MICH sehr negativen Dinge...“ (662-664). Die westliche Gesellschaft empfindet er als „raffgierig und pseudochristlich“ (719-720). Er würde gerne noch erleben, dass „diese kapitalistische Gesellschaft da zum Teufel geht“ (590-591). Herr Weber wünscht sich als Alternative eine „ECHTE Demokratie“ (563), in der wirklich das Volk entscheidet. Als gesellschaftliche Entwicklung hält er

„globales Denken, ..., Rücksicht nehmen auf die nächste Generation und altruistisches Verhalten“ (647-652) anstrebenswert. Diese Eigenschaften bringt er jedoch nicht in Verbindung mit Religion, sondern findet gut, dass „diese Religion immer weniger Wert hat“ (548), wobei für ihn wichtig ist, dass dann nicht die Wirtschaft „diesen Platz einnimmt“ (551), sondern der „EINZELNE“ zählt.

5. Lebenskrisen

Ralf Weber wendet sich weniger auf Grund von Lebenskrisen von der christlichen Kirche ab, sondern wegen der „Verlogenheit“ (946), die er dort wahrnimmt. Auf Grund dessen, dass er mit der Kirche soviel Erfahrung „gar nicht gemacht“ (954-955) hat, würde er in Krisen nicht damit anfangen, „auf einmal gläubig zu werden“ (965-966). Er versucht in Krisensituationen „irgendwie aus der Situation 'raus zu kommen“ (967).

6. Bedürfnisse nach individueller Entwicklung und Veränderung

Nach der Auffassung Herrn Webers gibt es keinen übergeordneten Sinn, sondern es gibt „einfach nur das Leben und man muss das Beste 'draus machen“ (618-620). Er geht nicht davon aus, dass es für „jeden Einzelnen irgendwie einen Sinn gibt“ (626-627), sondern betrachtet die Lebewesen als „eine Zufallsentwicklung“ (632-633). Aus seiner Sicht gibt es auch kein „ENDGÜLTIGES Ziel“ (607). Es geht vielmehr darum, „immer wieder neue Ziele zu haben“ (610-611). Auch wenn er sich wünscht, dass die „kapitalistische Gesellschaft zum Teufel geht (590-591), sind für ihn materielle Werte „SEHR wichtig“ (576-577), „um ein angenehmes Leben führen zu können“ (577). Grundsätzlich sieht er jedoch im kollektiven Prozess auch die Notwendigkeit vom Reichtum auch wieder etwas abzugeben, wenn man „quasi alles hat“ (580-581). Er wünscht sich ein Ende der Ausbeutung und ein „altruistisches Verhalten“ (652).

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Die Begriffe Erleuchtung und Meditation kennt Herr Weber zwar, führt diesbezügliche psychische und physische Reaktionen jedoch auf chemische Prozesse zurück. Er

geht davon aus, dass bei sog. Erleuchtungszuständen, „Nahtoderlebnissen“ (785) oder auch während der Meditation im Körper „Chemikalien“ (780) freigesetzt werden, die „ein Gefühl von Erleuchtung und ein Gefühl der Abtrennung vom Körper“ (787-788) hervor rufen können. Auch durch „einen Sauerstoffmangel im Gehirn“ (766-767), durch „FASTEN“ (827) oder durch eine „veränderte Atmung“ (826) kann der Körper veranlasst werden, bestimmte „Substanzen zu synthetisieren“ (824-825), die eine euphorisierende Wirkung haben. Er glaubt nicht an „den Quatsch“ (766), sondern geht von einer wissenschaftlichen Erklärbarkeit aus: das Leben ist für ihn „Chemie“ (820). Er verweist in diesen Zusammenhängen auch auf Menschen, denen ein Teil des Gehirns entfernt wurde, sodass sie „nicht mehr sich selbst sind“ (876) und geht schlussfolgernd davon aus, dass es daher „so=was wie Seele nicht GIBT“ (878). Meditieren ist „irgendwie nicht so sein Ding“ (889-890), weil er „die innere Ruhe“ (894) dafür nicht hat und er „veränderte Bewusstseinszustände nicht BESONDERS mag“ (903-904), weil sie bei ihm im Zusammenhang mit Drogenerfahrungen in der Vergangenheit „Angst ausgelöst haben“ (908).

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten und Praktiken

Herr Weber hat sich bisher nicht mit dem Buddhismus beschäftigt.

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

Es gibt Kulturen, die findet Herr Weber „gut und akzeptabel“ (429-430) und es gibt andere, die er „sehr, sehr stark ablehnt“ (430-431), wie zum Beispiel Kulturen, wo andere „unterdrückt“ (435) werden oder „in irgendeiner Form“ (438) Gewalt ausgeübt wird. Die „polynesische Kultur“ (452) gefällt ihm dagegen besonders gut, weil sie „eigentlich eine Kultur des Friedens“ (453) ist und an „Naturgewalten“ (456) glaubt. An der eigenen Kultur „darf man da nicht so sehr ´dran haften, weil man sonst nicht weiterkommt“ (510-511). Er erlebt die europäische Kultur als „EINGESCHRÄNKT“ (517), weil „im Mittelalter fast jegliches Wissen mit der Wurzel AUSGEROTTET“ (512-514) wurde und „die Kirche ja nun=mal alles vernichtet hat, was ihr nicht passte“ (518-519).

10. Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Herr Weber hegt keine Wünsche nach Rückzug und Distanzierung, auch wenn er die Gesellschaft eher kritisch sieht. Er hat die Vision einer Gesellschaft, die sich weniger „egoistisch“ (651) und mehr „altruistisch“ (652) verhält.

11. Lebensziele

Herr Weber nennt kein „ENDGÜLTIGES Ziel“ (607). Es geht für ihn vielmehr darum, „immer wieder neue Ziele zu haben“ (610-611). Das Leben „hätte ja gar keinen Sinn mehr“ (608-609), wenn man ein sog. endgültiges Ziel erreicht hat. Als kollektive Aufgabe sieht er das Ziel „globales Denken“ (647) zu entwickeln und eine Beendigung der Ausbeutung von „natürlichen Ressourcen“ (648) mit Rücksicht auf die nächste Generation umzusetzen.

12. Lehrer-Schüler Beziehung

Auf eine Lehrer-Schüler Beziehung im Sinne des buddhistischen Kontextes würde sich Herr Weber nicht einlassen. Er vermutet, dass das daran liegt, weil er sich „UNGERN ´was sagen lässt“ (735) und es bei ihm auf „ABWEHR“ (739) stößt, wenn jemand meint, er wüsste etwas besser, als er selbst. Er geht davon aus, dass Menschen, die sich einem Lehrer zuwenden, eine „Führernatur“ (754) brauchen.

13. Buddhistische Gruppe

Dieses Thema ist im Interview mit Herrn Weber ohne Bedeutung, da er keine Kontakte, Erfahrungen oder auch Bedürfnisse im Hinblick auf buddhistische Gruppen hat.

14. Bildung

Herr Weber geht davon aus, dass es etwas mit dem Bildungsgrad zu tun hat, ob und wie sich jemand der Religion zuwendet. Er glaubt jedoch, dass „weniger gebildete Leute gläubiger sind“ (981-982), weil sie „nicht so den Durchblick in die GESETZ-

mäßigkeiten des Lebens haben“ (983-985) und sich “von irgendwelchen religiösen Führern ‘was erzählen lassen“ (986-987).

15. Beruf

Sein Verhältnis zum Thema Beruf ist eher „zwiespältig“ (97), außerdem ist er auf Grund einer chronischen Erkrankung seit längerem erwerbsunfähig:

„Nur zur Arbeit gehen und irgendwie ‘was abarbeiten, damit Geld ‘reinkommt, das ist nicht so mein Lebensmotto“ (112-114).

Herr Weber kann sich jedoch vorstellen, im wissenschaftlichen Bereich arbeiten, wie etwa in der Biologie, Genetik, Chirurgie oder in der plastischen Chirurgie. Er geht davon aus, dass sein Beruf als PTA und seine frühere Berufstätigkeit dazu beigetragen haben, dass er sich vom Thema Religion abgewandt hat. Er gewann als PTA den Eindruck, dass Chemie und Pharmazie zwei Dinge sind, „mit denen man Menschen FÜRCHTERLICH beeinflussen kann“ (997):

„Und da ist mir natürlich durch den Kopf gegangen **, wenn=s da irgend=was geben würde, was nicht materiell ist, dürfte man das ja eigentlich nicht beeinflussen können. Aber, da man nun=mal mit Chemie ALLES beeinflussen kann ** kommt//, liegt natürlich irgendwann der Verdacht nahe, dass alles nur materiell und chemisch ist...“ (998-1005).

Herr Weber hat die Vermutung, dass Menschen in christlichen Einrichtungen oder auch sozial engagierte Menschen „vielleicht auch etwas gläubiger als so der Durchschnitt“ (1032-1033) sind.

16.8 Intra- und Intergruppenkomparation

Zur überindividuellen Komparation der Auswertungsergebnisse der durchgeführten Individualauswertungen werden im Folgenden Komparationstabellen erstellt. Gegenstand der Komparationstabellen sind die bereits definierten und im Zusammenhang mit den Individualauswertungen verwendeten zentralen Kategorien und die entsprechende Darlegung der zur jeweiligen Kategorie eruierten Auswertungsergebnisse (vgl. 16.1 – 16.7). In jeder dargestellten Kategorie werden den Resultaten der Untersuchungsgruppe unmittelbar die Ergebnisse der beiden Befragten der Kontrollgruppe folgen.

Die Reihenfolge der Komparationstabellen 1. – 15. ist mit der Abfolge der zentralen Kategorien, die bereits für die Individualauswertungen festgelegt wurde, identisch. Im Vorfeld der Kategorienvergleiche wird eine tabellarische Komparation der soziodemografischen Daten (vgl. 16.8.1) erfolgen.

Eine ausführliche Kommentierung und Diskussion der Ergebnisse wird erst im Anschluss an alle Komparationstabellen (vgl. 17.) durchgeführt.

16.8.1 Tabellarische Komparation der soziodemografischen Daten

(1) Untersuchungsgruppe

Anonymisierter Name	Helga Schmidt	Martin Golz	Anton Lang	Heinrich Paulsen	Sonja Nuber
Alter (Mindestalter 35 Jahre)	44	54	57	64	41
Geburtsort	Dorf	Kleinstadt	Kleinstadt	Großstadt	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	NRW	BaWü	BaWü	Hamburg	Hessen
Geschwister	3; an erster Stelle	3; an zweiter Stelle	keine	2; an erster Stelle	1; an zweiter Stelle
Wohnort	Berlin	Berlin	Berlin ½ Dorf ½	Dorf	Dorf
Familienstand	verh.	verh. 2. Mal	ledig: Single	verheiratet	ledig: Single
Kinder	1	1	keine	2	keine
Schulabschluss	12. Kl. Walldorfschule	Abitur	Mittlere Reife & Fachabitur	Hauptschule	Abitur
Ausbildung	Heilpraktikerin	Lehr- amts- studium	Feinme- chaniker Sozial- arbeiter	Techn. Zeichner; FH Ma- schinen- bau	Heilpra- xis; Kör- perthera- pie
Derzeitige Berufstätigkeit	Heilprak- tikerin	Lehrer	Sozialar- beiter	Rentner: zuvor 20 Jahre AKW	Körper- thera- peutin
Mitglied einer christl. Kirche	Nein	Nein	Nein	Ja (ev.)	Ja (ev.)
Kirchenaustritt	2001	1970	1972	Nein	Nein
Interesse am Buddhis- mus seit	schon immer	1975	1980	ca. 1957	1985
Buddistische Praxis	Lehrer; Meditati- on; Re- treats	Medita- tion	Meditati- on; 3-4 Lehrer; Retreats	Meditati- on	Meditati- on Gruppe Retreats 2 Lehrer

(2) Kontrollgruppe

Anonymisierter Name	Kerstin Bach	Ralf Weber
Alter (Mindestalter 35 Jahre)	42	37
Geburtsort	Großstadt	Kleinstadt
Bundesland des Geburtsortes	Bremen	NRW
Geschwister	2; Zweitälteste	1; Erstgeborener
Wohnort	Großstadt: Berlin	Großstadt: Berlin
Familienstand	verheiratet	ledig; in Partnerschaft lebend
Kinder	1	keine
Schulabschluss	Abitur	Fachhauptschulreife
Ausbildung	FH-Studium: Sozialpädagogik/-arbeit; Supervisorin	PTA
Derzeitige Berufstätigkeit	Sozialarbeiterin	Erwerbsunfähigkeit
Mitglied einer christl. Kirche	Nein	Nein
Kirchenaustritt	1986	1989
Interesse am Buddhismus	Nein	Nein

16.8.2 Tabellarische Komparation der zentralen Kategorien

Tabelle 1: Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Erstgeborene; Eltern haben nicht viel Zeit; Familie ist ihr fremd; Familie ist ihr zu materialistisch veranlagt; hat sonniges Gemüt und sucht sich Orte zur Entfaltung; hat schon früh Kontakt zu unsichtbaren Wesen; sie funktioniert nicht, wie die Eltern das wünschen; ab 10 Jahren im anthroposophischen Internat wird als Rausschmiss erlebt;
Martin G.	kleinbürgerliches Milieu; religiös, konservativ; relativ gutes Verhältnis zum Vater, Ambivalenz zur Mutter; hat als Zweitältester Rolle des Ältesten und Vorreiters inne; holt später seine 2 Brüder aus dem Elternhaus; evtl. Traumatisierung in der frühen Kindheit; flüchtet 18 jährig aus dem Elternhaus; 68er Generation: Freak, Blumenkind, zu Allem Nein sagen, Dogmatismus;
Anton L.	Einzelkind; kleinstädtisches Milieu: Enge, Begrenzung; hat mit beiden Elternteilen Probleme; Vieles gefällt ihm nicht;
Heinrich P.	Erstgeborener; erlebt den Krieg als gravierend; durch Kriegssituation Vater früh verloren; ist froh ohne Vater aufzuwachsen; auch wenig Beeinflussung von der Mutter; ungestörte Persönlichkeitsentwicklung; Familie ist intellektuell veranlagt, wenig Gefühlsregungen; Achtung und Freundlichkeit zueinander; Familie ist nicht materialistisch veranlagt, Geld ist jedoch ausreichend vorhanden; Familienmitglieder haben ähnliche Weltsicht;
Sonja N.	Kleinstädtischer, überschaubarer Rahmen; ideale Umgebung; sozialer Druck und Enge; hat als Zweitälteste Rolle der Erstgeborenen inne und großen Einfluss auf die Familie; Verhältnis zum Bruder ist ambivalent; Mutter ist grenzüberschreitend - der Vater viel unterwegs und nicht zu greifen; heftiger emotionaler Missbrauch; keine vertrauensvolle Gesprächsebene; emotional unoffenes Klima;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Wächst ab 6 Jahren in sehr dörflicher Atmosphäre auf; Moorlandschaft; Zweites Kind ihrer Eltern; Eltern sind sehr beschäftigt; fühlt sich sehr auf sich gestellt; zur Mutter hat sie ein sehr gutes Verhältnis und kann sich auf sie verlassen; Vater ist distanziert; Rivalität zur älteren Schwester, mit jüngerer Schwester gibt es keine Probleme;
Ralf W.	Kleinstädtisches Milieu; Erstgeborener; Natur; mit seiner Schwester versteht er sich relativ gut; schwierige Beziehung zu den Eltern; Mutter hat schwere Depressionen; der Vater ist wenig zu Hause und verlässt die Familie, als Herr W. 12 Jahre alt ist;

Tabelle 2: Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Großvater mütterlicherseits ist sehr religiös; tyrannisiert mit Religion die Familie; Vorlesen von Bibelsprüchen gefällt Helga S. sehr; Eltern gehen nicht zur Kirche; ab 10 Jahren besucht sie ein anthroposophisches Internat;
Martin G.	Religion spielt in der Familie eine sehr große Rolle; Vater gibt sein ganzes Geld an die Kirche; Vater ist sehr sozial eingestellt und nimmt die Bibel wörtlich; Martin G. ist 10 Jahre lang Administrant; religiöse Kontroversen mit dem Vater; über späteren Kirchenaustritt des Sohnes weiß der Vater nichts; Martin G. sieht durch die Familie, dass er noch etwas anderes will;
Anton L.	Religion spielt eine sehr kontroverse Rolle; Vater ist katholisch, Mutter evangelisch, Großmutter eine sehr gläubige Katholikin; Großmutter nimmt ihn als Kind zur Kirche mit, was ihm gut gefällt. Katholische Kirche erlebt er bunter und intensiver. Später ist er in einer kirchl. Jugendgruppe und Jungscharführer;
Heinrich P.	Eltern sind aus der Kirche ausgetreten; durch die Kriegswirren im Dorf lebend, werden die Kinder nachträglich getauft und dann konfirmiert, was im Dorf eine Selbstverständlichkeit ist: Heide sein, geht nicht; nach der Konfirmation betritt die Familie keine Kirche mehr;
Sonja N.	Religion spielt in der Herkunftsfamilie von allen Seiten eine sehr große Rolle; es geht permanent um Religion; Großvater väterlicherseits ist ein bekannter Dekan; Großvater mütterlicherseits lebt als Bauer eine Art Naturreligion, ist sehr hilfsbereit und menschlich; der Dekan ist für Frau N. auch überzeugend, aber sehr patriachalisch; sie ist als Mädchen darüber sehr beleidigt und wendet sich in Folge von den christlichen Einflüssen ab; das Erdverbundene, Bäuerliche nimmt sie gerne an;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	In der Familie spielt Religion keine Rolle; Vater tritt schon früh aus der Kirche aus; Eltern glauben nicht an Gott; Großeltern väterlicherseits sind atheistisch; kurze Episode, in der sie als Kind um die Erfüllung von Wünschen betet, was sich später wieder legt; wird nicht religiös, sondern eher tolerant erzogen, damit sie ihren eigenen Weg finden kann;
Ralf W.	In der Familie sind alle katholisch und angeblich gläubig; die Überzeugungen der streng gläubigen Mutter empfindet Herr W. als Quatsch, zumal niemand aus der Familie in die Kirche geht; Der Vater geht ausgiebig fremd und lebt in Herrn W. Augen auch nicht nach den kirchlichen Vorschriften;

Tabelle 3: Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Im Alter von 8 Jahren geht sie alleine in die Kirche und findet es dort schrecklich und ermühernd; das Katholische findet sie jedoch besser als das Evangelische; auch der Religionsunterricht ist für sie doof; findet nicht, was sie erwartet; die Kirche erlebt sie als hohl und nicht wirklich spirituell; im Gottesdienst kommt nichts rüber; bei den Pfarrern gibt es nur wenige lobenswerte Ausnahmen; man darf nicht fragen, sondern muss glauben; Ihr sind Authentizität, Freiheit und Überzeugungskraft wichtig - bei den Anthroposophen und später im Buddhismus macht diesbzgl. sie gute Erfahrungen;
Martin G.	Als Administrant bekommt er nie einen Dank und ist durch verschiedene Verhaltensweisen des Pfarrers sehr gekränkt; Austritt aus der Kirche wegen Politik, Rüstungsgeschäften der Kirche, Vietnamkrieg, Dogmen bzgl. Sexualität; Pfarrer haben keine Ausstrahlung; existentielle Fragen werden nicht beantwortet; Kirche ist verkrustet; Vieles wird ignoriert;
Anton L.	Mit der christlichen Jugendgruppe gute Erfahrungen gemacht; das Urchristentum gefällt ihm; Kirche schreckt ihn aber ab; verordnete Doktrinen lehnt er ab; Kirche tut zu wenig für spirituelle Entwicklung; das Wesentliche bleibt außen vor; Monotheismus gefällt ihm nicht; begrenzte Entwicklungsmöglichkeiten
Heinrich P.	Betritt nach der Konfirmation keine Kirche mehr; ist für ihn, als ob Religion gar nicht existiert; Kirche kümmert sich nur um Tagesfragen, nicht um spirituelle Themen und Entwicklung; Pastoren lernen nichts darüber, was Jesus wirklich vermittelte; man darf nicht fragen, muss glauben; Intellekt wird ausgeschaltet;
Sonja N.	Katholizismus gefällt ihr besser als das Evangelische; Kirche ist langweilig; Pfarrer wirken zerbrochen und nicht authentisch; Vorbildcharakter ist sehr schwach; Wertigkeit von Gut und Böse ist hinderlich; besichtigt ab und zu noch Kirchen und ist evangelisch. Urchristentum muss aus ihrer Sicht auch gute Wurzeln haben.

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Strukturen der Kirche passen ihr nicht; Kirche als Arbeitgeber findet sie abschreckend: verlogen, frömmelnd, intrigant; Kirche ist nicht mehr zeitgemäß; sie will keine Kirchensteuer mehr bezahlen.
Ralf W.	Beschäftigt sich seit Kirchenaustritt nicht mehr mit Religion; Bibel empfindet er als Fabelgeschichte; Religion dient zur Kompensierung der Todesangst und zur Unterdrückung der Menschen; hat keine positiven Erfahrungen mit der christliche Kirche gemacht; es gibt keinen Gott, nur eine kosmische formlose Kraft; Glaube an personalen Gott empfindet er als infantil;

Tabelle 4: Einstellungen zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Früher in der Umweltschutzbewegung; heute ist für sie ihr soziales Engagement und ihre buddhistische Aktivitäten ein Stück Politik; erlebt Menschen im Westen konsumorientiert, Ellbogenmentalität, gleichgültig; wichtig ist für sie die Einzigartigkeit eines jeden, Achtung und gutes Miteinander; Authentisch seinen eigenen Weg gehen und weltweit in Verbindung sein; im Buddhismus ist der andere wichtiger als im westlich-christlichen Kulturkreis.
Martin G.	Nach Auszug wird Herr G. ein richtiger Freak, ist ideologisch und sagt zu Allem nein; Sexualität ist haltgebend; lebt in den Extremen; Mitbegründer der Grünen; verlässt Politik, weil er sich für eine Veränderung der Welt zu begrenzt fühlt; lebt heute eher im kleinen Kreis; nach Ablehnung des Systems ist er heute froh über demokratische Strukturen; Menschenrechte und Gleichberechtigung sind ihm wichtig; Buddhismus ist im Westen erfolgreich, weil Globalisierung nicht alles sein kann.
Anton L.	Politik findet er wichtig, war aber nie in einer Partei; im Westen ist Glauben eher Privatsache, im Asien wird Religion im Alltag gelebt. Im Westen gibt es Einzelkämpfer und materielle Ausrichtung, in Asien nicht ganz so materialistisch und Sozialverhalten ist besser; für ihn ist wichtig, sich um die Dritte Welt zu kümmern und Ressourcen aufzuteilen;
Heinrich P.	Politisches Engagement ist für ihn nicht wichtig, jeder hat aber eine bestimmte Stellung in der Gesellschaft; will alle Seiten berücksichtigen; grenzenlosen Materialismus und zügelloses Leben lehnt er ab; im Westen sind viele geistig umnachtet, unbewusst und schlafen; es geht im Sinne des Buddhismus um Weltüberwindung;
Sonja N.	Ihre buddhistische Weltanschauung zu leben und an der Zerstörung nicht teilzunehmen, ist ihre Politik; keine Parteienpolitik; Politiker handeln nach Gesetzen des Materialismus, nicht nach der Liebe; Materielle lehnt sie nicht grundsätzlich ab, sieht im Westen das rein Materielle aber sehr im Vordergrund;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Ist interessiert an Politik, aber nicht aktiv; Kirche auf dem Rückzug ist zeitgemäß; findet Individualisierung bedenklich; Religion und Staat müssen getrennt sein; keine Zwangsreligion; ethische Erziehung und Moral ist wichtig; soziale Verantwortung; materielle Werte und Wohlstand sind gut für Erhalt des Standards und für Bequemlichkeit;
Ralf W.	Politisches Engagement gering; Gesellschaft ist ausbeuterisch, raffgierig, pseudochristlich; Rückzug der Religion ist gut; wünscht sich echte Demokratie, globales Denken, Altruismus;

Tabelle 5: Lebenskrisen

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Sie hat verschiedene Lebenskrisen erlebt; Verlassen des Internats löst spirituelle Suche aus; spirituelles Erlebnis; tiefes Wissen um Richtigkeit von Entscheidungen; Beziehungskrise; durch Buddhismus Verwundungen heilen und loslassen; Problemlösungen und Befreiung entwickeln sich; tiefere Verbindung mit dem Buddhismus entsteht; vom buddhistischen Lehrer bekommt sie viel Trost und Halt; fühlt sich vom Lehrer wahrgenommen
Martin G.	Nach der Trennung von seiner ersten Frau bricht eine Welt zusammen; er fühlt sich ganz alleine und sucht Hilfe; sieht Zusammenhang zwischen Krise und Hinwendung zum Buddhismus; Meditation hat ihm in vielen Krisen schon geholfen.
Anton L.	Sieht keinen Zusammenhang zwischen Lebenskrisen und Hinwendung zum Buddhismus. Hinwendung wegen Interesse an geistiger Entwicklung; Buddhismus bietet das, was vorher gefehlt hat.
Heinrich P.	Wendet sich nicht auf Grund von Krisenzuständen dem Buddhismus zu; hat bisher noch keine richtige Lebenskrise mitgemacht; er vermutet, dass der Buddhismus ihm zu mehr Stabilität verhilft, sodass Krisen erst gar nicht kommen; durch die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus entsteht mehr Selbstreflexion und Selbsterkenntnis; er geht davon aus, dass Krisen nur entstehen, wenn man Dinge in sich unbewältigt lässt;
Sonja N.	Hinwendung zum Buddhismus im Moment einer starken Verlusterfahrung; Hinwendung als Summe der gesamten Biografie; Kippen im Krisenzustand zeigte ihr, dass sie zu wenig Autonomie und Kraft im Trauerprozess besitzt; Buddhismus hilft ihr mehr Autonomie zu entwickeln; Buddhismus gibt ihr Sinngehalt;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Tritt aus der Kirche nicht wegen bestimmter Lebensumstände oder Krisen aus; in Umbrüchen oder Krisen mobilisiert sie eigene Kräfte; sie sucht Rat bei Freunden oder geht in Richtung Therapie; sie vermutet Zusammenhang zu ihrer Kindheit, wo sie sehr stark auf sich gestellt war; appelliert an Selbstverantwortung;
Ralf W.	Wendet sich nicht auf Grund bestimmter Lebensumstände oder Krisen von der Kirche ab, sondern wegen der Verlogenheit; in Lebenskrisen will er sicher nicht auf einmal gläubig werden. In Krisensituationen versucht er irgendwie aus der Situation heraus zu kommen.

Tabelle 6: Bedürfnisse nach individueller Entwicklung und Veränderung

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Als Kind sucht sie sich Orte, wo sie sich entfalten kann; individuelle Entwicklung ist für sie nicht trennbar von spiritueller Entwicklung; den Kontakt zu den Anthroposophen erlebt sie wie eine Einweihung und lernt ein Gespür dafür zu behalten, wer man ist; mit dem Buddhismus kann sie sich emotional und intellektuell entwickeln; lernt Mitgefühl, Befreiung des Geistes; Buddhismus als Eigetherapie; Gefühl nach Hause zu kommen;
Martin G.	Verlässt 18 jährig das Elternhaus und ist im Umfeld der 68er Bewegung; lebt in Extremen, um sich kennen zu lernen; er macht viele Ausbildungen; lernt sehr viele verschiedene Bereiche kennen und dadurch Menschenkenntnis, Selbstwertgefühl und Selbständigkeit; wenn Dinge für ihn nicht oder nicht mehr stimmen geht er weg bzw. weiter; gesucht hat er immer, auch wenn er manchmal nicht mehr wusste, was er eigentlich sucht;
Anton L.	Individuelle Entwicklung und spirituelle Entwicklung gehört für Herrn L. zusammen; im Buddhismus erlebt er sehr vielfältige Entwicklungsmöglichkeiten; Buddha als Weg; lehnt Monotheismus ab; im Buddhismus steht für ihn Eigenverantwortung, geistige Entwicklung und der Stufenweg im Mittelpunkt; vor großen Entscheidungen fragt er sich, ob die Entscheidungen die geistige Entwicklung fördern oder behindern – und trifft dann erst die Entscheidung;
Heinrich P.	Ein wichtiges Kriterium für Entwicklung ist für ihn Bildung; er liest sehr viel, seit Jahren zunehmend spirituelle Literatur; sucht nach innerer Übereinkunft mit dem Gelesenen; Neugierde ist eine Triebfeder für die eigene Entwicklung; das Neue ist für ihn besonders attraktiv; er sucht echte Weisheit; wenn sie echt ist, ist es für ihn egal, wer sie ausgesprochen hat; jeder muss sich selbst entwickeln, sieht den Menschen als Einzelwesen; Buddhismus hilft ihm auf sich selbst zuzugehen; Selbstbeobachtung;
Sonja N.	Beschäftigt sich von klein auf mit spirituellen Dingen; individuelle Entwicklung davon nicht trennbar; lernt durch die humanistische Psychologie erste buddhistische Elemente kennen; Ziel der Entwicklung ist die eigene Aufgabe ganz zu erfüllen; Entwicklung von Autonomie ist ihr wichtig, der Buddhismus hilft ihr dabei;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Frau B. will ihren persönliche Werten entsprechen; will in ihrem Umfeld wirken; ist zufrieden, wenn es ihr gut geht und das Leben auch Glücksmomente hat; möglichst keinen Schaden anrichten; tiefere Werte und hohe Ziele hat sie nicht
Ralf W.	Es gibt keinen übergeordneten Sinn; einfach nur leben und das Beste daraus machen; immer wieder neue Lebensziele entwickeln; ein angenehmes Leben führen; Ausbeutung beenden;

Tabelle 7: Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Hat schon in der Kindheit intensive Naturerlebnisse; Anthroposophisches Internat erlebt sie als Glück; sie bekommt früh spirituelle Nahrung; Berührung durch tiefe spirituelle Erlebnisse; sie liest viele spirituelle Bücher; lernt Bhagwan kennen; durch tibetischen Buddhismus erlebt sie eigene Spiritualität; es ist möglich Fragen zu stellen; innere Befreiung selbst erfahren; sie schätzt Authentizität im Buddhismus; Buddhismus zum Innenraum geworden; tibetischer Buddhismus ist für sie wie nach Hause kommen; hat intensiven Kontakt zu ihrem buddhistischen Lehrer;
Martin G.	Lernt viele verschiedene Bereiche kennen; Kirche kann seine Fragen nicht beantworten: Westen abgeschlossen – Osten offen; sucht in Indien nach Gurus, ist bei Bhagwan; unternimmt auf seiner Suche viele Reisen; sucht das Paradies, findet es im Außen nicht; Buddhismus berührt ihn von Anfang an; lernt Neues durch Buddhismus;
Anton L.	Kirche bietet zu wenig spirituelle Entwicklung; Reisen nach Indien; liest buddhistische Bücher in Indien; wendet sich dem tibetischen Buddhismus zu und nimmt, was er kriegen kann; in Asien gefällt ihm sehr die Integration der Religion im Alltag; findet Buddhismus tiefgreifend, vielfältig, Stufenweg ist reizvoll; buddhistische Lehrer sind ihm zur Intensivierung seiner Praxis sehr wichtig;
Heinrich P.	Nach der Konfirmation spielt Religion gar keine Rolle; auf Grund einer Vorankündigung an einer Litfaßsäule geht er zu buddhistischen Vorträgen; er weiß nicht, was ihn dazu veranlasst; ein Bekannter hilft ihm sich der Welt der Spiritualität zu nähern; liest viele Bücher; beschäftigt sich mit allen buddhistischen Richtungen; lernt durch Buddhismus den Körper und den Menschen neu zu sehen;
Sonja N.	Schon von klein auf Interesse für spirituelle Dinge; Interesse vielleicht zu stark; besucht viele verschiedene spirituelle Gruppen: Sufiorden, Bhagwan; lernt 1985 den tibetischen Buddhismus und ihren buddhistischen Lehrer kennen.

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Nach Kirchenaustritt verspürt sie keine Ambitionen sich einem anderen religiösen System zuzuwenden; ist nicht auf der Suche; in der Jugend ist sie phasenweise auf der Suche und liest Hermann Hesse; sieht Gefahren in religiösen Systemen; glaubt nicht an eine übermächtige Figur, die Natur hat für sie eine besondere Bedeutung;
Ralf W.	Erleuchtungserlebnisse führt Herr W. auf Sauerstoffmangel im Gehirn und auf biochemische Prozesse zurück; Körper synthetisiert bestimmte Substanzen; wissenschaftliche Erklärbarkeit; Leben ist Chemie; an Meditation hat er kein Interesse, die Ruhe nicht dafür und mag Bewusstseinsveränderungen nicht; drogenbedingte Bewusstseinsveränderungen lösten in der Vergangenheit Angst aus;

Tabelle 8: Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Hat seit 17 Jahren buddhistischen Lehrer; sie schätzt die Möglichkeit der spirituellen Entwicklung; keine schwere Heiligkeit; bei den tibetischen Lamas gefällt ihr die Lebensfreude und Leichtigkeit; phasenweise Meditation; Buddhismus ist zum Innenraum geworden; hat ursprünglichen und vertrauensvollen Zugang zu buddhistischen Inhalten; ihr gefällt sehr gut, dass man bevor man für sich selbst praktiziert, an alle anderen denkt; kann ganz authentisch den eigenen Weg, aber auch in Verbindung mit anderen, gehen; sie besucht regelmäßig buddhistische Retreats;
Martin G.	Zazen-Meditation hat ihm sofort gefallen; Meditation ist etwas ganz Wunderbares; schätzt Ruhe, Stille, Klarheit, Rituale; er kann sich neu kennenlernen; die Weichheit ordinierten Frauen gefällt ihm; Tonglenpraxis ist nicht nur für ihn selber, bezieht andere mit ein; geistiger Überbau ist ihm wichtig; ohne die geistige Ebene würde er im Alltag wahnsinnig werden; Authentizität im Buddhismus; Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Tod; fühlt sich mit dem Buddhismus verbunden, bewahrt jedoch seine Kritikfähigkeit;
Anton L.	Wichtigster Inhalt: geistige Entwicklung; Tiefe, Komplexität, Vielfalt der Entwicklungsmöglichkeiten und verschiedene Praktiken sprechen ihn sehr an; Stufenweg des Buddhismus hat große Bedeutung; durch regelmäßige Meditation Stabilität im Alltag und Ausrichtung auf den Tag; schätzt Kontakte zu verschiedenen buddhistischen Lehrern zur Intensivierung seiner Praxis; fühlt sich geleitet; Fragen werden beantwortet; Eigenverantwortung gefördert;
Heinrich P.	Schätzt die Klarheit und konkreten Alltagsbezug; kann seinem Ziel der Weltüberwindung näher kommen; regelmäßige Meditation zur Bewusstwerdung und Loslösung; wenn er Buddhismus nicht kennengelernt hätte, würde er Jesus nicht verstehen; neue Erkenntnisse über den Körper; sehr zentral ist für ihn die Auseinandersetzung mit dem Tod; buddhistische Literatur ist entwicklungsfördernd, Vorträge für ihn jedoch noch unterstützender;
Sonja N.	Authentizität des Buddhismus; authentische Urkraft; überzeugende Wahrhaftigkeit; Lebendigkeit; Kontakt zu Lehrern (seit 16 Jahren) ist sehr wichtig; ganz direkte Anleitung als Wegweiser; buddhistische Gruppenaktivitäten sehr hilfreich bei der Entwicklung; orientiert sich an Guru, Dharma, Sangha; regelmäßige Meditation ist sehr gute Grundlage für andere Praktiken; Klärung und Stabilität durch Meditation; Möglichkeit der Zentrierung;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Meditation kann vielleicht gut tun und Gleichgewicht herstellen; hat noch nie meditiert; hat kein Interesse an buddhistischen Inhalten;
Ralf W.	Hat sich bisher noch nicht mit dem Buddhismus beschäftigt;

Tabelle 9: Verhältnis zu anderen Kulturen

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Empfindet sich nicht als Deutsche, sondern als Weltbürgerin; auf Grund ihrer Erziehung bei den Anthroposophen, ist es ihr fremd, andere Nationalitäten abzulehnen; ist bisher nicht in buddhistischen Ländern gewesen, nur bei Retreats in England, Frankreich und Deutschland; sie empfindet es einfacher, wenn die buddhistischen Lehrer hierher kommen;
Martin G.	Früher reiste er viel und war voller Neugierde; suchte das Paradies im Außen, welches er dort nicht finden konnte; als Lehrer hat er heute große Probleme mit muslimischen Schülern und deren Arroganz, Ablehnung und Intoleranz; lehnt Systeme ab, wo Menschenrechte nicht gewahrt sind; lehnt Arroganz der Amerikaner ab; ist heute dankbar für demokratische Strukturen;
Anton L.	Herr L. ist anderen Kulturen gegenüber sehr offen und neugierig; reist sehr regelmäßig nach Indien; Indien ist für ihn ein spirituelles Reiseland; interessiert sich auch für den Hinduismus; schätzt das religiöse Leben und die diesbezügliche Offenheit im asiatischen Alltag; hat starke Verbindung zur indianischen Kultur;
Heinrich P.	War ein Mal in Indien; in buddhistische Länder ist er nie gereist; Ablehnung anderen Kulturen gegenüber kennt er nicht; er will bestimmte buddhistische Rituale jedoch nicht übernehmen
Sonja N.	Bisher noch nie in buddhistischen Ländern gewesen; mit asiatischen Kulturen keine besondere Verbindung, am ehesten noch mit der tibetischen Kultur; ist anderen Kulturen gegenüber eher vorsichtig; beschäftigt sich mit Entwicklung des Buddhismus im Westen; es ist schwer, Rituale anderer Kulturen auf den Westen zu übertragen; will Informationen aus anderen Ländern in die Welt bringen; hat Kontakte zur indianischen Kultur; Interesse für Kulturwissenschaften;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	An anderen Kulturen interessiert, aber Scheu tiefer einzusteigen; beängstigende Fremde; hat Thailand besucht, aber mit dortigem Buddhismus nicht tiefer in Kontakt gekommen; Schnuppern ist in Ordnung, tiefer einsteigen nicht; ist sehr mit ihrer eigenen Kultur verhaftet; westlichen Bräuchen kann sie mehr abgewinnen als früher;
Ralf W.	Bestimmte Kulturen findet er gut und akzeptabel; andere, wie z.B.; gewalttätige Kulturen und unterdrückerische Systeme, lehnt er sehr stark ab; polynesische Kultur gefällt ihm besonders gut wegen Friedfertigkeit und Glaube an Naturgewalten; erlebt europäische Kultur als eingeschränkt, weil die Kirche im Mittelalter alles vernichtet und ausgerottet hat, was ihr nicht passte; an der eigenen Kultur darf man nicht haften, weil man sonst nicht weiterkommt;

Tabelle 10: Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Nimmt regelmäßig an mehrwöchigen buddhistischen Retreats teil; manchmal fällt es ihr schwer von dort in den Alltag zurück zu kehren; sie wünscht sich viel mehr Raum für sich, ist familiär und beruflich sehr eingebunden; perspektivisch kann sie sich zukünftig vorstellen, Nonne zu werden; ein Teil von ihr hat diese Affinität; hat unterschiedliche Menschen im Freundeskreis, nicht alle buddhistisch ausgerichtet; Offenheit im Freundeskreis ist förderlich; sieht Gefahr sich zu isolieren nur dann, wenn Buddhismus falsch verstanden wird;
Martin G.	Früher suchte er jemanden, der ihm Verantwortung abnimmt – er wollte nicht in die Welt; ist heute froh, wieder in die Welt gegangen zu sein; von der Suche im Außen ist er heute mehr im kleineren Kreis angekommen, um Offenheit zu leben; im kleinen Kreis findet er das, was er früher immer gesucht hat; im Freundeskreis ist er Menschen näher, die mit dem Buddhismus verbunden sind;
Anton L.	Rückzug und Isolation kann durch Buddhismus nur dann entstehen, wenn man sich selbst isoliert; Isolation muss nicht sein und wird auch nicht gefordert; Buddhismus steht mitten im Leben; Menschen, die stumpf vor sich hin leben und sich nicht mit spiritueller Entwicklung beschäftigen, gehören nicht zu seinem Freundeskreis.
Heinrich P.	Bevor Herr P. heiratet, kämpft er mit sich, ob er nicht doch Mönch werden sollte; er gründet dann Familie mit zwei Kindern; ist bis zur Rente sportlich sehr aktiv und beruflich eingebunden; Lebensjahre sind für ihn Lehrjahre, die man im Kloster nicht bekommen hätte; Außenseiter wird man nur, wenn man extreme Rituale durchführt, nicht auf geistigem Gebiet;
Sonja N.	Am Anfang erlebt sie den Buddhismus sehr impulsiv, setzt sich intensiv mit ihm auseinander; Buddhismus lenkt sie ab von den Erfordernissen der westlichen Welt; sie hätte sich besser mit den hiesigen Regeln, z.B. mit einem Hochschulstudium, ausstatten sollen; es entsteht phasenweise eine gewisse Weltfremdheit; schwere Probe für Eltern und Freundeskreis; spirituelle Freundschaften halten auch schwere Phasen durch; auf Grund der Beschäftigung mit dem Buddhismus hat sie nicht geheiratet und keine Kinder bekommen;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Fühlt sich familiär, beruflich und sozial integriert.
Ralf W.	Er formuliert kein Bedürfnis nach Rückzug und Distanzierung.

Tabelle 11: Lebensziele

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Früher suchte sie nie zielgerichtet; dachte, alles wird sie im Inneren finden; hat das Gefühl, dass das Kämpfen gegen die Dunkelheit ihr Weg ist; heutige Lebensziele sind Klärung, Erleuchtung; volle Verwirklichung ist ein längerer Weg; mit dem Buddhismus ist die Vision für sie persönlich größer geworden; Erwartungen sind übertroffen
Martin G.	Sein Ziel ist zu werden, der er ist: Wachsen, Begreifen, Verstehen; er will das erkennen, was in ihm angelegt ist; will Offenheit lernen und Horizont erweitern; wusste lange nicht, was er sucht, hat aber immer gesucht; Buddhismus hilft ihm im Alltag glücklich zu sein;
Anton L.	Es ist schwierig für ihn, ein Lebensziel zu benennen; wünscht sich, den Stufenweg zur Erleuchtung zu Ende gehen zu können; Buddha als Vorbild und Wegweiser; Lebenssinn sind soziale Aspekte: im sozialen Gefüge das Mögliche für sich und andere zu machen; Ziel ist ein gutes Miteinander und Frieden; früher hatte er keine Lebensziele; Ziele sind mit dem Buddhismus erst entstanden;
Heinrich P.	Hauptziel ist heute durch die Auseinandersetzung mit dem Tod dessen Vorbereitung zu erreichen; Ziel ist Bewusstheit, Klarheit; Wachheit, Weltüberwindung; Alles zu überwinden ist für ihn die ganz große Kunst; fände es toll, wenn am Ende alles verlöscht; Orientierung an Buddha; Ziele haben sich mit Buddhismus nicht verändert, sondern sind dadurch erst entstanden; früher lebte er eher in den Tag hinein;
Sonja N.	Mit dem Buddhismus ändern sich für Frau Nuber die Lebensziele; ihr heutiges Ziel ist eigentlich schon Erleuchtung, auch wenn sie darüber nie redet; Erleuchtung kann kein gewolltes Ziel sein; alle anderen Ziele gehen in die gleiche Richtung; will Möglichkeiten finden, ganz die Aufgabe zu erfüllen; Sinn des Lebens ist anwesend und ganz da zu sein; Verbindung ist für sie ganz entscheidend;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Frau B. hat das Ziel ein gutes Leben zu führen; Werte umsetzen; im Umfeld wirken; will soziales Gewissen transportieren; will das Leben positiv und verantwortungsvoll ausfüllen; ist zufrieden, wenn es im Leben Glücksmomente gibt; tiefere Werte und höhere Ziele hat Frau B. nicht;
Ralf W.	Herr W. hat kein endgültiges Ziel; will immer wieder neue Ziele entwickeln; Leben hätte keinen Sinn mehr, wenn ein gesetztes endgültiges Ziel erreicht ist; als kollektive Ziele hält er globales Denken, Beendigung der Ausbeutung der Ressourcen und Rücksicht auf die nächste Generation für erstrebenswert;

Tabelle 12: Lehrer-Schüler Beziehung

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Die tibetischen Lamas schätzt sie sehr wegen ihrer Leichtigkeit und Lebensfreude; keine schwere Heiligkeit; hat seit 16 Jahren regelmäßigen Kontakt zum buddhistischen Lehrer; ist vom Kontakt sehr berührt, schätzt die Natürlichkeit und Authentizität; hat ein Gefühl nach Hause zu kommen; fühlt sich geliebt, losgelassen, frei, gehalten unterstützt; hat ein inneres Gelübde abgelegt, dabei zu bleiben; Lehrer ist ein Korrektiv, er arbeitet ständig am Ego; sie kann viel durch ihn lernen: sich öffnen, spirituellen Weg gehen; spürt die Essenz;
Martin G.	Früher suchte er Gurus in Indien und fand auch welche; er wollte Verantwortung abgeben; verlässt Bhagwan jedoch wieder, auf Grund dessen Arroganz; kommt zu der Einschätzung, dass die Gurus von Kraft der Schüler leben; hat selbst Erfahrungen, wie man sich als Guru fühlt; heute ist er froh, dass alle Gurus weg sind; jetzt ist Schluss, weil er sich nichts mehr sagen lassen will; er will sich nicht mehr bestimmen lassen; seine Schüler in der Schule und alles, was er erlebt und ihn berührt, sind sein Guru.
Anton L.	Herr L. hat regelmäßige Kontakte zu 3-4 buddhistischen Lehrern; die Lehrer sind ihm wichtig zur Intensivierung seiner Praxis; Fragen werden aufgeworfen und beantwortet; fühlt sich auf die Kontakt angewiesen; hat unterschiedliche Einweihungen bekommen, die ihm im Alltag helfen, ihn stabilisieren und ausrichten, ihn leiten.
Heinrich P.	Er hatte noch nie einen Lehrer, nur kontinuierlich an buddhistischen Vorträgen teilgenommen; alleine durch Bücher hätte er sich nicht so viel erarbeiten können; ist offen, aber strebt nicht nach einem Lehrer;
Sonja N.	Buddhismus erreicht sie durch Art des Lehrers, hat seit 16 Jahren zu ihm Kontakt; folgt den Belehrungen und Übertragungen; hat Ambivalenzen in der Beziehung zum Lehrer; empfindet die Kontakte jedoch als sehr hilfreich und bereichernd; tiefere Bedeutung des Lehrers findet sie gerade noch heraus; hält Lehrer-Schüler Beziehung auf spirituellem Weg für notwendig, weil man sonst keine Anleitung hat; braucht Lehrer als Wegweiser und Wiederhall;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Frau B. hat Bedenken, was Lehrer-Schüler Beziehungen angeht; erlebt manche Leute sehr hörig und idealisierend in solchen Beziehungen; bezweifelt wirkliches Verständnis auf Grund des kulturellen Unterschiedes zwischen buddhistischen Lehrern und westlichen Schülern;
Ralf W.	Er würde sich auf eine Lehrer-Schüler Beziehung nicht einlassen; lässt sich ungerne etwas sagen; hat Abwehr, wenn jemand meint, er wüsste etwas besser als er selbst; Menschen, die sich einem Lehrer zuwenden, brauchen aus seiner Sicht eine Führernatur;

Tabelle 13: Buddhistische Gruppe

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Fühlt sich in einer buddhistischen Gruppe fest verankert, in der alle zwei Wochen studiert, getextet und praktiziert wird; hat nicht immer Zeit an den Treffen teilzunehmen; besucht regelmäßig Retreats;
Martin G.	Früher suchte er eine Gruppe, wo es möglich ist die buddhistische Lehre zu leben und sich zu entwickeln, er fand sie nicht; zum Gruppenverhalten konstatiert er: das Eigene wird in Gruppen ignoriert, man interessiert sich nicht wirklich für den Menschen, mit den Realitäten kommen spirituelle Gruppen nicht zurecht und können die Lehre nicht leben, Gruppen sind oft zu heilig; er konzentriert sich auf einen kleinen privaten Kreis, um dort Inhalte der buddhistischen Lehre leben zu können; es gibt keine Orte, wo es immer schön ist;
Anton L.	Zu Beginn seines buddhistischen Interesses besuchte er ein kleines Zentrum und war Mitbegründer eines anderen Zentrums; nach einiger Zeit verließ er die Gruppe bzw. das Zentrum und konzentriert sich heute auf seine eigene Meditation und Praxis; an Gruppenaktivitäten nimmt er heute in Form von Retreats und den dort stattfindenden Einweihungen teil;
Heinrich P.	Nimmt drei Jahre lang an regelmäßigen spirituellen Vortragsreihen teil und ist Mitglied der veranstaltenden buddhistischen Organisation; heute hat er zu buddhistischen Gruppen keinen Kontakt mehr und konzentriert sich auf seine Meditation und lesen von Literatur; er sieht den Menschen als Einzelnen im Mittelpunkt, der an sich arbeiten und sich entwickeln muss; er nimmt weder an Gruppenaktivitäten noch an Retreats teil;
Sonja N.	Findet die buddhistische Gruppe sehr wichtig zur Weiterentwicklung; alleine auf sich gestellt ist die Umsetzung buddhistischer Inhalte schwieriger; ist in der Regel sehr in Gruppenaktivitäten eingebunden und in einem bestimmten Team der Gruppe organisiert; kann mit der Gruppe buddhistische Praxis umsetzen, gemeinsam meditieren, sich gegenseitig unterstützen; Bildung von Studienkreisen und Arbeitsgruppen innerhalb einer Gruppe zum Lernen;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Hat keine Erfahrungen mit spirituellen Gruppen.
Ralf W.	Hat keine Erfahrungen mit spirituellen Gruppen.

Tabelle 14: Bildung

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Frau S besuchte bis zur 12. Klasse eine Walldorfschule und machte dann eine Heilpraktikerausbildung; sie geht nicht davon aus, dass ein bestimmter Bildungsgrad die Voraussetzung für die Beschäftigung mit dem Buddhismus ist; im Buddhismus gibt es ganz viele Ebenen; Menschen, die nicht so viel im Kopf sind, spüren eher die Herzensebene; viel Bildung kann auch ein Hinderniss sein;
Martin G.	Er hat Abitur und Lehramt studiert; sieht Zusammenhang zwischen Bildungsgrad und Verständnismöglichkeiten; wenn Begriffe fehlen, geht Erleben verloren; man muss intellektuell etwas gelernt haben, um Verantwortung übernehmen und um reflektieren zu können; es ist wichtig Gefühle auch einordnen zu können; hätte lieber, dass es keinen Zusammenhang geben würde zwischen Bildungsgrad und Verständnis des Buddhismus; nur das Intellektuelle reicht nicht aus;
Anton L.	Herr L. hat das Fachabitur und Sozialpädagogik studiert; sieht nicht grundsätzlich einen Zusammenhang zwischen Bildungsgrad und Buddhismus; geht jedoch davon aus, dass Menschen, die intellektuell interessiert sind, sich eher dem Buddhismus zuwenden; persönlich hält er das Erreichen eines bestimmten intellektuellen Niveaus für einen der Gründe für seine buddhistische Ausrichtung;
Heinrich P.	Herr P. hat kriegsbedingt nur den Hauptschulabschluss und technische Ausbildungen; Herkunftsfamilie ist intellektuell veranlagt; Bildung ist für ihn ein zentrales Thema; intellektuelle Fähigkeiten sind Voraussetzung für Verständnis der buddhistischen Lehre; in der Kirche wird der Intellekt ausgeschaltet; das Analytische spricht Menschen in Europa an; analytisches Denken muss schon sein; in Asien fehlt oft die intellektuelle Auseinandersetzung; hat sich sehr viel angelesen und hält Zwiesprache mit den Inhalten der Literatur;
Sonja N.	Frau N. hat das Abitur und heilpraktische sowie therapeutische Ausbildungen gemacht; Buddhismus hat aus ihrer Sicht eine intellektuelle Tür; Bildungsbürgertum ist im Buddhismus stark vertreten; einfache Menschen finden zu den Vorträgen und Inhalten nur schwer Zugang; Reflexionsniveau ist wichtig; ihr eigenes intellektuelles Niveau war nicht Ursache für die Hinwendung zum Buddhismus, weil sie sich schon von klein auf im intellektuellen Milieu aufhält;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Frau B. hat Abitur und Sozialpädagogik studiert; die Bildung spielt aus Frau Bachs Sicht eine wichtige Rolle bei der persönlichen Haltung zur Religion - aber wie, ist nicht voraussagbar; Bildung ist wichtig, damit sich der Mensch reflektiert und frei entscheiden kann;
Ralf W.	Geht davon aus, dass der Bildungsgrad etwas damit zu tun hat, ob und wie sich jemand der Religion zuwendet; er glaubt, dass weniger gebildete Leute gläubiger sind, weil sie sich zu viel erzählen lassen;

Tabelle 15: Beruf

(1) Untersuchungsgruppe

Helga S.	Frau S. erlebt beruflich einige Brüche bis sie bei ihrer heutigen Arbeit als Heilpraktikerin ankommt; sie könnte sich nie vorstellen, beruflich eine Tätigkeit auszuüben, die ihr nicht entspricht; hat ihre Arbeit selbst entwickelt; die Arbeit fließt ihr als etwas Natürliches zu; geht davon aus, dass sich Menschen aus der sozialen Arbeit eher auf die spirituelle Suche begeben, im Buddhismus sind aus ihrer Sicht jedoch alle Berufsgruppen vertreten; man wird erfolgreich, wenn man seinen eigenen Weg geht;
Martin G.	Zwischen seinem Beruf als Lehrer und der Hinwendung zum Buddhismus sieht er keinen Zusammenhang; er glaubt jedoch, dass sich Menschen aus sozialen Berufen grundsätzlich eher dem Buddhismus zuwenden, weil man im Sozialbereich mit wissenschaftlichen Methoden an Grenzen kommt;
Anton L.	Seine beruflichen Tätigkeiten tragen nichts dazu bei, dass er sich dem Buddhismus zuwendet; er glaubt, dass ihm der Buddhismus bzw. die tägliche Meditationspraxis hilft, seine beruflichen Aufgaben zu bewältigen; die Unterstützung für den Arbeitsalltag stellt er erst fest, nachdem er sich für den Buddhismus entschieden hatte;
Heinrich P.	Herr Paulsen bezieht sich beim Erleben seiner Arbeit auf den Zen-Buddhismus, der sehr in die Praxis und den Alltag hineingeht; Zen-Buddhismus stellt Forderungen nach Lebensgestaltung und -führung; er will sich nicht an die Arbeit binden, sondern sich lediglich darauf konzentrieren; will Erwartungshaltungen heraus halten; einfach die Arbeit sehen und die Arbeit machen;
Sonja N.	Sie betrachtet die Anwendung des Buddhismus als Teil ihres Berufes als Körpertherapeutin; die buddhistische Sichtweise und das Menschenbild ist Teil ihres Berufes; es gibt eine Wechselwirkung zwischen ihr und den Menschen; die buddhistische Praxis liegt in der Arbeit selbst als Meditationslehrerin und Körpertherapeutin;

(2) Kontrollgruppe

Kerstin B.	Frau B. ist ihr Beruf sehr wichtig; die Einbindung in Team- und Arbeitsprozesse gefällt ihr; sie geht nicht davon aus, dass zwischen ihrem Beruf und ihrer Einstellung zur Religion ein Zusammenhang besteht;
Ralf W.	Verhältnis zum Beruf ist eher zwiespältig; will nur einen Beruf ergreifen, den er auch haben will; nur zur Arbeit gehen und etwas abarbeiten ist nicht sein Lebensmotto; seine frühere Berufstätigkeit als PTA trug dazu bei, dass er sich von Religion abgewendet hat; er hat den Eindruck, dass man mit Chemie und Pharmazie beim Menschen alles beeinflussen kann; hat die Vermutung, dass alles nur materiell und chemisch ist.

17. Resümee der Auswertungsergebnisse

17.1 Einleitung

Im Folgenden geht es zunächst darum, die Ergebnisse der Individualauswertungen und der überindividuellen Komparation so miteinander zu verbinden, dass im Hinblick auf die Fragestellung der Untersuchung ein Gesamtergebnis entsteht. Dabei werden die Komparationstabellen unter Einbezug der Ergebnisse der Individualauswertungen so bearbeitet und in Textform umgestaltet, dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede innerhalb der Untersuchungsgruppe und im Kontrast zur Kontrollgruppe deutlich werden.

Die Reihenfolge der Ergebnisdarstellung wird sich zunächst an der Abfolge der zentralen Kategorien bisheriger Auswertungsschritte orientieren (vgl. 17.2.1), eine komprimierte Ergebnisübersicht (vgl. 17.2.2) folgt im Anschluss. Im Zentrum steht die untersuchungsleitende Frage, was zu dem Phänomen der Genese einer buddhistischen Identität geführt haben könnte bzw. welche Bedingungen die Entstehung buddhistischer Identität möglicherweise begünstigen. Es geht hier nicht in erster Linie darum, Hypothesen oder Vorannahmen lediglich zu bestätigen oder etwa um die Generalisierung entwicklungsspezifischer Zusammenhänge, sondern primär um die Generierung von Annahmen bezüglich des o.g. Phänomens und damit der Entdeckung von möglichen neuen Zusammenhängen:

Insofern Komparative Kasuistik als iterative Such- und Prüfstrategie zur Generierung von Hypothesen dient, die bei vergleichbaren Fällen als 'Übereinstimmungen' sichtbar werden, wird für diese Ergebnisse kein ausdrücklicher Erklärungsanspruch erhoben, da sie in der Regel noch nicht direkt auf einen ursächlichen Zusammenhang hinweisen. Diese Ergebnisse stehen aber bereits unter der *Annahme einer funktionalen Relevanz*....(Jüttemann, 1990, S. 23)

Im Kontext dieser Arbeit und der weiterführenden Ergebnisanalyse wird auf Grund der relativ kleinen Untersuchungsgruppe nicht von der Generierung von *Hypothesen* gesprochen, da dies aus der Sicht des Verfassers nicht angemessen wäre. Die gefun-

denen Ergebnisse können jedoch als Annahmen betrachtet werden und ggf. als Grundlage für weitere empirische Untersuchungen nützlich sein.

Im Anschluss an die Ergebnisdarstellung wird in 17.3 die Komparation der gefundenen Ergebnisse mit den zuvor aufgestellten Vorannahmen folgen. Das Ziel ist hier zunächst die Erkenntnis, welche Vorannahmen sich bestätigen lassen und welche nicht. Wie bereits konstatiert, liegt jedoch das besondere Interesse in der Entdeckung von neuen Zusammenhängen und Annahmen, die durch die Vorannahmen noch nicht erfasst worden waren und erst durch die qualitativen Untersuchungsmethoden und die durchgeführten Auswertungsschritte zum Vorschein kamen. Deshalb wird in 17.4 der Fokus speziell auf Erkenntnisgewinn gerichtet sein. Den Abschluss des Ergebnisresümees wird eine zusammenfassende Aufstellung aller Annahmen zum Phänomen der „Genese buddhistischer Identität“ bilden.

17.2 Zusammenführung der Ergebnisse der Individualauswertungen und der überindividuellen Komparation

17.2.1 Interpretative Ergebnisdokumentation über die einzelnen Kategorien

1. Sozialisationsbedingungen in der Herkunftsfamilie

Außer Herrn Paulsen, beschrieben alle Befragten der Untersuchungsgruppe ihre Familiensituation so, dass es für sie als Kinder nicht sehr viel Raum in der Familie gab. Die Eltern von Helga S. waren sehr geschäftig und hatten nicht viel Zeit. Martin G. wuchs in einem kleinbürgerlichen Milieu auf, wo Vieles tabu war. Er hatte zu seiner Mutter ein sehr ambivalentes Verhältnis, mit seinem Vater verstand er sich aber trotz aller Kontroversen relativ gut. Anton L. war Einzelkind und erlebte viel Enge und Begrenzung. Das Verhältnis zu seinen Eltern war problematisch. Sonja N. spürte bereits als Kind den sozialen Druck und die Enge, es gab kein offenes emotionales Klima, sondern im Gegenteil heftigen emotionalen Missbrauch. Herr Paulsen dagegen wuchs im Krieg auf und verlor früh seinen Vater, worauf er allerdings seine ungestörte Persönlichkeitsentwicklung zurückführte, da er wenig Beeinflussung erfuhr.

Die vier erst genannten Interviewpartner entwickelten jeweils ihre eigene Strategie, um die erlebte Enge überwinden zu können: Helga S. suchte sich Orte der Entfaltung und hatte Kontakt zu unsichtbaren Wesen, Martin G. verließ mit 18 Jahren das Elternhaus und war in der 68er-Bewegung sehr aktiv, Anton L. zog nach einer Ausbildung nach Berlin und Sonja N. war schon sehr früh im Kontakt mit spirituellen Kreisen und suchte dort ihren Weg. Diese Gemeinsamkeiten könnten ein Hinweis darauf sein, dass die Enge und die mangelnde Geborgenheit im Elternhaus zur Distanzierung der Befragten von der Familie führte. Die Enge erzeugte möglicherweise eine Art Entwicklungsdruck, der die Befragten „zu neuen Ufern“ aufbrechen ließ, was als Vorbereitung zur Hinwendung zum Buddhismus betrachtet werden könnte.

In diesen Zusammenhängen ist auffallend, dass alle Teilnehmer der Untersuchungsgruppe entweder als erstes Kind (Helga S., Anton L., Heinrich P.) geboren wurden oder, wenn sie an zweiter Stelle geboren worden waren (Martin G., Sonja N.), sie dennoch im gruppodynamischen Sinne quasi die Rolle der Erstgeborenen in der Familie inne hatten. Hier könnte vermutet werden, dass die Position im Familiensystem eine verantwortliche Rolle mit sich brachte und der „Forschergeist“ der Erstgeborenen und eine gewisse Vorreiterrolle im System den Aufbruch in das zunächst verlockende Unbekannte oder Neue und später zum Buddhismus begünstigte.

Die Teilnehmer der *Kontrollgruppe* wuchsen ebenfalls im kleinstädtischen Milieu auf, wobei im Interview mit Frau B. immer wieder im Vordergrund stand, dass sie häufig auf sich alleine gestellt war und sich selbst helfen musste. Die Beziehung zu ihrer Mutter war jedoch sehr gut, zu ihrem Vater eher distanziert. Herr Weber wurde als erstes Kind geboren und hatte eine schwierige Beziehung zu seinen Eltern. Die Mutter war sehr depressiv, der Vater verließ die Familie als Herr Weber 12 Jahre alt war. In der Kontrollgruppe ist die Enge des Elternhauses und Ausbruchsversuche bzw. Entwicklung von Alternativen kein Thema. Frau B. hatte im Unterschied zu den anderen Befragten ein sehr gutes Verhältnis zu ihrer Mutter und somit vermutlich einen gewissen Halt. Mit ihrer älteren Schwester lebte sie in Rivalität, konnte ihr vermutlich aber im gruppodynamischen Sinne die Rolle der Erstgeborenen nicht streitig machen, im Gegensatz zu den Teilnehmern der Untersuchungsgruppe, die an zweiter Stelle geboren waren und die Position gewissermaßen wechselten. Herr We-

ber sprach während des Interviews nie von seiner Rolle als Erstgeborenem und auch nicht von Befreiungsversuchen aus der Familie trotz der sehr ungünstigen Umstände.

Zwischenergebnis 1

Die Interpretationsergebnisse und die Kontrastierung zwischen den beiden Gruppen legt den Schluss nahe, dass sowohl die Enge sowie Probleme mit den Eltern und die daraus resultierende Suche nach Alternativen als auch die Position in der Familie für die Interviewpartner der Untersuchungsgruppe Gründe sein könnten, sich im späteren Lebensverlauf dem Buddhismus zuzuwenden. Auch Wünsche nach Distanzierung und Wegentwicklung vom Elternhaus könnten dazu geführt haben, sich einen neuen der Familie fremden Bereich erschließen zu wollen und sich dem Buddhismus zuzuwenden.

2. Bedeutung von Religion in der Herkunftsfamilie

In allen Familien der *Untersuchungsgruppe*, außer bei Herrn Paulsen, spielte Religion zumindest bei einzelnen Familienmitgliedern eine große Rolle. In Helga Schmidts Familie war der Großvater mütterlicherseits sehr religiös. Auch wenn er die Familie mit Religion tyrannisierte, gab es doch manche Dinge, die Helga S. an der Religionsausübung gefielen. Wesentlich für Helga S. waren allerdings im Alter von 10 Jahren auch die Erfahrungen bei den Anthroposophen (Internat). In der Familie von Martin G. war der Vater sehr gläubig, war sozial eingestellt, nahm die Bibel wörtlich und gab der Kirche sein ganzes Geld. Martin G. selbst war 10 Jahre lang Administrant. Anton L. erlebte Religion in der Familie als sehr kontrovers, die Großmutter nahm ihn mit in die katholische Kirche, was ihm gut gefiel. In der Familie von Sonja N. spielte Religion von allen Seiten eine sehr große Rolle: ein Großvater war Dekan und repräsentierte stark die christliche Seite, der andere Großvater lebte vorbildhaft religiös, jedoch eher im Einklang mit der Natur und im konkreten Verhalten zu anderen Menschen als im kirchlichen Kontext. Herrn Paulsens Eltern waren aus der Kirche ausgetreten, Religion spielte keine Rolle. Auf Grund des dörflichen Lebens wurde er dennoch konfirmiert und ist bis heute Mitglied der evangelischen Kirche.

Es ist sehr auffallend, dass vor allem die Großelterngeneration (bei Helga S., Anton L., Sonja N.) eine herausragende Rolle in den Familien einnahm, was das religiöse Leben und religiöse Handlungen betraf. Bei Martin G. fühlte sich der Vater offensichtlich mit der Kirche sehr verbunden, ansonsten waren die leiblichen Eltern bei den anderen Interviewpartnern eher weniger oder gar nicht religiös ausgerichtet. Es könnte daraus abgeleitet werden, dass die Großeltern für ihre Enkel eine Vorbildfunktion übernommen haben und somit schon früh die Aufmerksamkeit auf das Thema Religion gelenkt wurde. Wenn man die oftmals intensiven Beziehungen zwischen Großeltern und Enkeln berücksichtigt, könnte die Vorbildfunktion gerade in dieser verwandtschaftlichen Beziehung eine wichtige Rolle spielen. Bei Martin G. übernahm vermutlich der Vater die Vorbildfunktion. Auch wenn es zwischen Vater und Sohn häufig Kontroversen in religiösen Fragen gab, lebte der Vater etwas, was dem Sohn auch gefiel: beispielsweise soziales Engagement und Großzügigkeit. Außerdem rückte durch die Kontroversen auch hier Religion in den Fokus der Aufmerksamkeit. Auch wenn für Heinrich P. Religion in seiner Herkunftsfamilie keine Rolle spielte und für ihn nach seiner Konfirmation Religion zunächst nicht existierte, entdeckte er später die Spiritualität und dann insbesondere den Buddhismus. Ein Bekannter, der sich spirituell bereits weiterentwickelt hatte, unterstützte ihn durch Gespräche und Hinweise darin, die Tür zur - von Herrn Paulsen so genannten - Welt der Spiritualität zu öffnen. Der Bekannte hatte hier womöglich eine Vorbildfunktion inne, die bei den anderen Interviewpartnern Mitglieder der Familie übernahmen.

Bei Helga S., Anton L. und Sonja N. kommt noch hinzu, dass alle drei während des Interviews erwähnten, dass sie, obwohl alle drei evangelisch sind bzw. damals waren, lieber in die katholische Kirche gingen. Es fielen Aussagen wie: es war bunter, schöner und intensiver; es gab wenigstens Weihrauch; es war toll in der katholischen Kirche; es war interessanter. Dies könnte ein Hinweis sein, dass allen in der evangelischen Kirche etwas fehlte, was sie in der katholischen Kirche zumindest partiell bekamen: mehr Lebendigkeit, Intensität und religiöse Rituale. Man könnte hier schon Zusammenhänge zur späteren Hinwendung zum Buddhismus sehen, weil es schon eine Wegbewegung von der ursprünglichen religiösen Richtung gab und in der katholischen Kirche zunächst Dinge geschätzt werden, die auch später bei der Hinwen-

dung zum Buddhismus eine wichtige Rolle spielen werden: Lebendigkeit, Intensität und das rituelle Erleben von Religion.

In der *Kontrollgruppe* gab es keine Familienmitglieder, die Religion authentisch und überzeugend lebten. Bei Kerstin B. gab es niemanden in der Familie, der sich mit Religion beschäftigte, auch die Großeltern waren atheistisch. Die Mutter von Ralf Weber war zwar, wie er sagte, angeblich streng gläubig, aber keineswegs überzeugend für ihren Sohn. Sie ging nie in die Kirche und legte religiöse Gesetzmäßigkeiten so aus, dass ihr Sohn sich davon eher abgeschreckt fühlte.

Zwischenergebnis 2

Durch die religiöse Vorbildfunktion einiger Familienmitglieder, vor allem der Großelterngeneration, rückte das Thema Religion schon früh in den Fokus der Aufmerksamkeit und könnte den Weg für das zukünftige Interesse an Religion geebnet haben. Die Abneigung vor allem gegen die evangelische Kirche war bei den meisten Interviewpartnern schon in der Kindheit vorhanden. Das Erleben von Alternativen, wie zunächst beispielsweise in der katholischen Kirche oder bei den Anthroposophen, könnte als der Beginn der Abwendung von der ursprünglichen religiösen Richtung interpretiert werden und die spätere Hinwendung zum Buddhismus begünstigt haben. Einige Dinge, die zunächst in der katholischen Kirche geschätzt wurden, werden später auch im Buddhismus als sehr positiv erlebt. Die konträren Ergebnisse der Kontrollgruppe bestätigen die These bezüglich einer möglichen Vorbildfunktion von Familienmitgliedern in religiösen Fragen. Am Beispiel von Herrn Paulsen ist jedoch erkennbar, dass nicht unbedingt Familienmitglieder diese Funktion übernehmen müssen, sondern vermutlich auch andere Menschen, die als religiös-spirituelles Vorbild dienen, die Hinwendung zur Religion bzw. zum Buddhismus fördern können.

3. Einstellung zur Institution Kirche und zur christlichen Religion

Alle Interviewpartner der *Untersuchungsgruppe* haben eine sehr kritische Haltung zur Institution Kirche, wobei die Institution und der christliche Glauben nur bedingt voneinander getrennt erlebt werden. Helga S. erlebte die Kirche schon früh schrecklich und ernüchternd, wenig spirituell und nicht lebendig. Martin G. fühlte sich in seiner Administrantentätigkeit auf Grund der mangelnden Anerkennung des Pfarrers sehr gekränkt und kritisiert die Kirche heftig wegen ihrer Politik in verschiedenen Bereichen. Anton L. lehnt die verordneten Doktrinen, die begrenzten Entwicklungsmöglichkeiten und den Monotheismus ab. Heinrich P. kritisiert, dass sich die Kirche nicht wirklich um spirituelle Themen kümmert und man einfach glauben soll, ohne fragen zu dürfen. Er ist jedoch neben Sonja N. noch Mitglied der Kirche, weil er das Angebot der Kirchen für einfache Gläubige besser findet als Atheismus, auch wenn er selbst nicht in die Kirche geht. Sonja N. findet die Kirche langweilig, die Pfarrer innerlich zerbrochen, nicht authentisch. Zudem ist ihr Vorbildcharakter schwach. Sie geht gelegentlich noch zu Gottesdiensten und ist auf Grund dessen noch Kirchenmitglied.

Die Befragten der *Kontrollgruppe* sind aus der Kirche ausgetreten, weil sie diese ebenfalls als sehr kritikwürdig empfinden. Kerstin B. erlebte die Kirche als Arbeitgeber verlogen, frömmelnd und intrigant. Ralf W. sieht in der Religion nur die Macht der Kirchen, die Unterdrückung der Menschen und hat keine positiven Erfahrungen gemacht.

Der *Unterschied zwischen der Untersuchungsgruppe und der Kontrollgruppe* besteht in dieser Kategorie darin, dass alle Befragten der Untersuchungsgruppe spirituelle Wünsche und Ziele oder auch Überzeugungen hatten bzw. haben, die sie in der Kirche, so wie sie erlebt wird, nicht umsetzen konnten. Die beiden Befragten der Kontrollgruppe haben diese Bedürfnisse nicht. Ralf Weber sprach zwar davon, dass er an eine kosmische formlose Kraft glaubt, er hat jedoch an religiösen Inhalte bzw. seinen Überzeugungen tiefer auf den Grund zu gehen kein Interesse. Bei den Befragten der Untersuchungsgruppe dagegen gab es entweder positive Erfahrungen im spirituellen Bereich außerhalb der Kirchen oder sie formulierten spezifische spirituelle Bedürfnis-

se mit deren Nichterfüllung sie die Kirchenkritik verknüpfen: Helga S. suchte Authentizität, Freiheit und Überzeugungskraft, die sie zunächst bei den Anthroposophen fand, später dann im Buddhismus. Martin B. suchte Antworten auf existentielle Fragen, die ihm im christlichen Kontext nicht beantwortet wurden, dagegen später im Buddhismus. Anton L. schätzt das Urchristentum und bedauert, dass es nicht mehr praktiziert wird. Die Inhalte, die das Urchristentum für ihn repräsentiert, findet er zum Teil im Buddhismus wieder. Heinrich P. suchte Antworten auf spirituelle Fragen und wollte mehr über Religion, aber auch über Jesus erfahren, was ihm die Kirche jedoch nicht bieten konnte. Auch die intellektuelle Beschäftigung fehlte ihm im Christentum. Durch den Buddhismus versteht er religiöse Zusammenhänge und auch Jesus besser. Außerdem fühlt er sich im Buddhismus auch intellektuell angesprochen. Sonja N. war auf der Suche nach Authentizität, aber auch nach positiven Vorbildern und Wegweisern. Beides fand und findet sie bis heute sie im Buddhismus.

Zwischenergebnis 3

Auf Grund dessen, dass religiöse Bedürfnisse durch die christlichen Kirchen nicht gestillt wurden, spirituelle Fragen nicht beantwortet wurden und keine spirituelle und intellektuelle Entwicklungsförderung stattfand, wandten sich die Interviewpartner der Untersuchungsgruppe von den Kirchen ab, wobei dies drei der fünf Befragten mit dem offiziellen Kirchenaustritt verbanden. Dadurch, dass der Buddhismus für die Interviewpartner offensichtlich das anbieten und fördern kann, was im christlichen Kontext als Defizit empfunden wurde, wird die Genese buddhistischer Identität vermutlich stark gefördert.

4. Einstellungen zur westlichen Gesellschaft und zum politischen System

Alle Interviewpartner der Untersuchungsgruppe stehen dem westlichen politischen System und dem Wertesystem kritisch gegenüber. Helga S. erlebt die Menschen sehr konsumorientiert, gleichgültig und in einer Ellbogenmentalität verhaftet. Anton L. empfindet die Menschen als Einzelkämpfer und materiell ausgerichtet, sowie im Sozialverhalten rückständig. Heinrich P. lehnt den grenzenlosen Materialismus und zügelloses Leben ab. Er empfindet viele Menschen im Westen geistig umnachtet und

unbewusst. Sonja N. will an der Zerstörung nicht teilnehmen und kritisiert die Politiker, weil sie nach den Gesetzen des Materialismus handeln und sich nicht an der Liebe orientieren. Martin G. war früher in der 68er Bewegung sehr aktiv, war ideologisch und sagte zu Allem nein. Seine Ablehnung des Systems hat sich inzwischen deutlich abgeschwächt, er schätzt mittlerweile demokratische Strukturen. Er ist jedoch der Auffassung, dass Globalisierung nicht alles sein kann.

Außer für Herrn Paulsen ist Politik für alle Interviewpartner zwar wichtig, keiner von ihnen ist jedoch noch engagiert. Früher war Helga S. jedoch in der Umweltschutzbewegung aktiv, Martin G. bei den Grünen. Es scheint, dass für die meisten Interviewpartner der Buddhismus eine Art Politikersatz geworden ist bzw. sich die Befragten vom Engagement im Buddhismus mehr gesellschafts- und systemverändernde Auswirkungen als von politischer Aktivität versprechen. Helga S. bezeichnet ihr soziales Engagement und ihre buddhistischen Aktivitäten als ein Stück Politik. Martin G. bewegt sich heute in kleinen spirituell orientierten Kreisen, um Offenheit und ein gutes Miteinander leben zu können. Anton L. unternimmt viele Reisen nach Asien und orientiert sich an dortigen Wertmaßstäben. Er setzt diese Werten, z.B. was den offenen Umgang mit Religion und das Sozialverhalten anbelangt, auch in seinem Leben im Westen um. Heinrich P. setzt sich sehr mit sich auseinander, um Weltüberwindung erreichen zu können und um Frieden in sich selbst zu finden. Für ihn liegt die Lösung äußere Probleme zunächst in der Arbeit an sich selbst. Sonja N. bezeichnet als ihre Politik die Umsetzung der buddhistischen Weltanschauung in ihrem Leben, und dass sie an zerstörerischem Verhalten nicht teilnimmt.

Bei vier Interviewpartnern fällt auf, dass soziale Aspekte eine große Wichtigkeit haben. Helga S. ist Heilpraktikerin und erlebt ihren Beruf als soziales Engagement. Ihr ist Achtung dem anderen gegenüber und die Anerkennung der Einzigartigkeit des anderen sehr wichtig. Sie fühlt sich in weltweiter Verbindung. Martin G. ist Lehrer und setzt sich seit Jahren mit sehr schwierigen Jugendlichen auseinander. Demokratie, Menschenrechte und Gleichberechtigung sind ihm sehr wichtig. Anton L. hält ein Engagement im Bereich der sog. „Dritten-Welt-Politik“ für wichtig. Sonja N. ist Meditationslehrerin und Körpertherapeutin und will auch im Beruf ihre buddhistische Weltanschauung, was für sie unter anderem die Rücksichtnahme und Achtung ande-

ren gegenüber impliziert, leben. Nur bei Heinrich P. steht der soziale Aspekt nicht offensichtlich im Vordergrund, da er die Arbeit an sich selbst und die Überwindung des Ego und der Welt als vorrangig betrachtet. Auf Grund seiner buddhistisch geprägten Weltanschauung und auch durch die weitgehende Ablehnung des Materialismus kann jedoch davon ausgegangen werden, dass er ebenfalls an sozialen Aspekten interessiert bzw. orientiert ist.

Die Befragten der *Kontrollgruppe* sind gleichwohl politisch nicht aktiv, wobei Frau B. an Politik interessiert ist, Herr W. eher keinen Bezug zur Politik hat. In Bezug auf die Gesellschaft sind beide kritisch eingestellt. Frau B. findet die Individualisierung bedenklich, Herr W. empfindet die Gesellschaft ausbeuterisch, raffgierig und pseudochristlich. Für Frau B. ist eine ethische Erziehung, Moral und die Übernahme sozialer Verantwortung wichtig, Herr W. wünscht sich echte Demokratie, globales Denken und Altruismus.

Die *Unterschiede zwischen der Untersuchungsgruppe und der Kontrollgruppe* bestehen darin, dass in der Untersuchungsgruppe gesellschaftliches und soziales Engagement mit dem Buddhismus verknüpft wird und der Buddhismus mit seinen spezifischen Inhalten an Stelle von politischem Engagement bzw. politischem Interesse getreten ist. In der Kontrollgruppe gibt es auch soziale Bedürfnisse und entsprechende Einstellungen, diese sind jedoch nicht an eine spezifische Weltanschauung geknüpft, sondern eher übergeordneter Natur. Gesellschaftskritisches Denken ist zwar auch in der Kontrollgruppe vorhanden, es gibt jedoch den bedeutsamen Unterschied, dass materielle Werte bei Weitem nicht so kritisch gesehen werden, wie in der Untersuchungsgruppe. Kerstin B. schätzt materielle Werte, weil sie für Wohlstand und Bequemlichkeit sorgen. Für Ralf W. sind, trotz seiner Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft, materielle Werte sehr wichtig, um ein angenehmes Leben führen zu können. Im Unterschied zur Untersuchungsgruppe wird trotz Kritik an gesellschaftlichen Entwicklungen begrüßt, dass sich die Kirche und die Religion zurück gezogen haben. Kerstin B. befürwortet eine strikte Trennung zwischen Religion und Staat.

Zwischenergebnis 4

Der Buddhismus bietet für fast alle Befragten der Untersuchungsgruppe eine Alternative zur politischen Aktivität. Es kann vermutet werden, dass die bei allen Befragten vorhandene Kritik an der Gesellschaft und an den Auswirkungen des Materialismus zur Suche nach Alternativen und zur Hinwendung zum Buddhismus geführt haben. Die unterschiedliche Ausrichtung, was gesellschaftliche und materielle Werte angeht, könnten den Buddhismus für systemkritische und kapitalismuskümmerte Menschen besonders attraktiv werden lassen und zur Genese buddhistischer Identität der Befragten beigetragen haben. Die sozial ausgerichtete Weltanschauung des Buddhismus und die Wichtigkeit des Mitmenschen in der buddhistischen Lehre waren dabei vermutlich nicht unerheblich. Es kann angenommen werden, dass soziale Bedürfnisse und Ansichten bereits vor der Hinwendung zum Buddhismus vorhanden waren und diese im Buddhismus ihren Widerhall und ihre Entsprechung gefunden haben.

5. Lebenskrisen

Bei drei von fünf Befragten der *Untersuchungsgruppe* konnte ein Zusammenhang zwischen der Entstehung von Lebenskrisen und der Hinwendung zum Buddhismus festgestellt werden. Helga S. war, während einer Beziehungskrise und der späteren Trennung von ihrem Partner, durch die Hinwendung zum Buddhismus in der Lage, Verwundungen heilen und Probleme lösen können. Von ihrem buddhistischen Lehrer bekam sie viel Trost und Halt. Auch Martin G. konnte, nachdem für ihn nach der Trennung von seiner ersten Frau eine Welt zusammengebrochen war, im Buddhismus und durch die Meditationspraxis Hilfe und Unterstützung finden. Sonja N. konnte nach einer Verlufterfahrung durch die intensive Beschäftigung mit dem Buddhismus wieder Autonomie, Kraft und Lebenssinn entwickeln. Die beiden anderen Befragten sahen keinen Zusammenhang zwischen stattgefundenen Lebenskrisen und der Identifikation mit dem Buddhismus. Heinrich P. konstatierte, dass er bisher noch gar keine richtige Lebenskrise hatte, was er darauf zurückführte, dass ihm der Buddhismus bis heute einerseits Stabilität gibt und andererseits durch die Beschäftigung mit der buddhistischen Lehre die Fähigkeit zur Selbstreflexion und Selbsterkenntnis entstanden ist, sodass Krisen erst gar nicht entstehen müssen.

Die Befragten der *Kontrollgruppe* führten ihren Kirchenaustritt nicht auf stattgefundene Lebenskrisen und dadurch entstandene Glaubenskrisen zurück. In Krisenzeiten appelliert Frau Bach an ihre Selbstverantwortung und mobilisiert eigene Kräfte. Herr Weber würde, wie er sich äußerte, auch in Lebenskrisen nicht damit anfangen, gläubig zu werden, sondern versucht Krisensituationen irgendwie zu bewältigen.

Zwischenergebnis 5

Es kann durchaus davon gesprochen werden, dass die Genese buddhistischer Identität im Zusammenhang mit Lebenskrisen oder krisenhaften Schlüssensituationen forciert werden kann und sich Menschen von buddhistischen Inhalten Unterstützung versprechen. Drei der fünf Befragten haben in Krisenzeiten den Buddhismus als hilfreich erlebt. Anton L. sieht allerdings gar keinen Zusammenhang zwischen schwierigen Lebensumständen und seiner Hinwendung zum Buddhismus. Heinrich P. erlebt dagegen die Beschäftigung mit dem Buddhismus eher im Vorfeld von Krisen als sehr förderlich, sodass Krisen erst gar nicht entstehen müssen. Diese Erfahrung dürfte vermutlich seine Identifikation mit dem Buddhismus begünstigt haben. Für die Befragten der *Kontrollgruppe* kommt die Hinwendung zu einem religiösen System in Krisenzeiten demgegenüber gar nicht in Frage. Sie versuchen Krisen alleine und eher auf sich selbst bezogen zu bewältigen, was den Unterschied zu den meisten der Befragten der Untersuchungsgruppe deutlich macht.

6. Bedürfnisse nach individueller Entwicklung und Veränderung

Alle fünf Interviewpartner der *Untersuchungsgruppe* hatten schon früh ein starkes Bedürfnis sich zu entwickeln bzw. sich weiter zu entwickeln. Für Helga S., Anton L. und Sonja N. ist dabei individuelle Entwicklung und spirituelle Entwicklung nicht voneinander zu trennen. Helga S. erlebte schon im Alter von 10 Jahren bei den Anthroposophen eine Art Einweihung. Der Buddhismus bietet ihr später viele Entwicklungsmöglichkeiten auf spirituellem, intellektuellen und emotionalen Gebiet. Auch für Anton L. gehören individuelle und spirituelle Entwicklung zusammen, wobei er im Buddhismus die Vielfalt der Möglichkeiten sehr schätzt. Sonja N. beschäftigte sich schon von klein auf mit spirituellen Dingen, sodass individuelle Entwicklung

und Spiritualität für sie eng verknüpft sind. Martin G. dagegen machte zuerst sehr unterschiedliche Erfahrungen im privaten, politischen und beruflichen Bereich, wodurch er Menschenkenntnis und Selbständigkeit lernte. Erst später beschäftigte er sich zunehmend mit spirituellen Themen bis er den Buddhismus für sich als Entwicklungsmöglichkeit entdeckte. Er konstatiert, dass er immer auf der Suche war, er wusste jedoch nicht, was er suchte. Für Heinrich P. war Entwicklung schon immer ein wichtiges Thema, er befriedigte sein diesbezügliches Bedürfnis zunächst durch umfangreiches Literaturstudium, wobei vor allem Neugierde und Suche nach Neuem seine Triebfeder waren. Seit vielen Jahren beschäftigt er sich zunehmend mit spiritueller Literatur und orientiert sich dabei an der Suche nach echter Weisheit. Der Buddhismus hilft ihm auf sich selbst zuzugehen.

Für die Befragten der *Kontrollgruppe* spielt dagegen das Bedürfnis nach individueller Entwicklung längst nicht so eine große Rolle wie für die Befragten der *Untersuchungsgruppe*. Das Bedürfnis nach spiritueller Entwicklung existiert gar nicht. Kerstin B. will ihren persönlichen Werten entsprechen und in ihrem Umfeld wirken. Wie sie sich ausdrückte, hat sie keine tieferen Werte oder hohen Ziele. Für Ralf Weber gibt es keinen übergeordneten Sinn, er will einfach nur leben und das Beste daraus machen.

Zwischenergebnis 6

Alle Befragten der *Untersuchungsgruppe* haben schon früh in ihrem Leben ein starkes Bedürfnis sich zu entwickeln. Bei drei der fünf Befragten war dabei das Bedürfnis nach Entwicklung schon von Anfang an mit dem Bedürfnis nach spiritueller Entwicklung gekoppelt. Bei den anderen beiden Befragten folgte die Hinwendung zu spirituellen Themen erst im Anschluss an die Suche in anderen Bereichen. Der starke Drang sich entwickeln zu wollen und das auffallend starke Bedürfnis mehr über sich und auch über spirituelle Zusammenhänge zu erfahren, ist sehr wahrscheinlich ein wichtiger Grund für die Genese buddhistischer Identität. Alle Befragten kamen auf unterschiedlichen Wegen zum Buddhismus und fühlen sich bis heute mit diesem verbunden. Die Suche oder der Wunsch nach Selbsterkenntnis bleibt somit an den Buddhismus gekoppelt. Keiner der fünf Befragten suchte nach der Entdeckung des Bud-

dhismus in anderen religiösen Systemen weiter, was ein Hinweis für die Genese buddhistischer Identität sein dürfte. Ein Hinweis, dass die Suche und der starke Wunsch nach Entwicklung ein Ausgangspunkt für die Genese buddhistischer Identität sein könnte, ist auch, dass die Befragten der *Kontrollgruppe* weder ein starkes Bedürfnis nach individueller noch nach spiritueller Entwicklung haben.

7. Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung

Bei allen fünf Interviewpartnern gab es einen längeren Weg der Beschäftigung mit Spiritualität und eine sehr ausgeprägte Suche nach entsprechenden Erfahrungen, bevor sozusagen der Buddhismus entdeckt wurde. Helga S. hatte schon als Kind intensive Erfahrungen in der Natur und bekam zehnjährig bei den Anthroposophen spirituelle Nahrung, wie sie es nannte. Sie hatte tiefe spirituelle Erlebnisse, las viele spirituelle Bücher und lernte Bhagwan kennen. Beim Kennerlernen des tibetischen Buddhismus hatte sie sofort das Gefühl nach Hause zu kommen, erlebte bzw. erlebt Authentizität und die eigene Spiritualität. Der Buddhismus wurde für sie inzwischen zu einem Stück Innenraum, was auf einen hohen Identifikationsgrad hinweisen könnte. Martin G. wandte sich dem Osten zu, lernte Gurus kennen, suchte Anweisungen zur Erleuchtung und durch verschiedene Reisen das Paradies im Außen. Der Buddhismus berührte ihn von Anfang an und er lernte und lernt durch ihn Neues. Anton L. reist bis heute regelmäßig nach Indien und las schon früh buddhistische Bücher. Er nimmt nach seinen Worten vom tibetischen Buddhismus, was er kriegen kann, findet ihn tiefgreifend und vielfältig. Für Heinrich P. spielte zunächst Religion keine Rolle, bis er bei buddhistischen Vorträgen jemanden kennenlernte, der ihn bzgl. eines spirituellen Weges inspirierte und weiterhalf. Er setzte sich zunächst auch mit dem Christentum, den Mystikern und Jesus auseinander, las viele Bücher und hatte zudem spirituelle Erfahrungen, wie beispielsweise das Verlassen seines Körpers. Schon seit langer Zeit beschäftigt er sich mit allen buddhistischen Richtungen, die ihn in vielerlei Hinsicht inspirieren und fördern. Sonja N. interessierten spirituelle Dinge schon von klein auf, sie besuchte viele spirituelle Gruppen, war bei Bhagwan und kam 1985 im tibetischen Buddhismus an.

In der *Kontrollgruppe* existieren bei beiden Befragten weder spirituelle Erfahrungen noch Bedürfnisse danach. Frau Bach hatte zwar in ihrer Jugend Hermann Hesse gelesen, begab sich jedoch nicht auf die Suche. Sie sieht in religiösen Systemen grundsätzlich eine Gefahr. Ralf W. hatte zwar im Zusammenhang mit Drogenerfahrungen bewusstseinsweiternde Zustände, diese führt er jedoch rückblickend alleine auf chemische Reaktionen zurück, außerdem lösten die Erfahrungen bei ihm Angst aus.

Zwischenergebnis 7

Die Ergebnisse lassen erkennen, dass der spirituelle Weg und Bedürfnisse Spiritualität selbst zu erfahren und zu entdecken bei den Befragten der Untersuchungsgruppe schon früh einsetzte. Der Weg zum Buddhismus war nicht geradlinig, sondern ist durch verschiedene spirituelle Erfahrungen und Etappen gekennzeichnet. Es kann vermutet werden, dass der starke Wunsch nach spirituellen Erfahrungen und Entwicklung die Befragten über verschiedene Zwischenstationen zum Buddhismus führte und die Genese buddhistischer Identität förderte. Für alle Befragten ist der Buddhismus schon viele Jahre Gegenstand der Auseinandersetzung und des Einlassens, was Hinweis auf einen hohen Grad der Identifikation sein könnte.

8. Interesse an spezifischen buddhistischen Inhalten

Alle Befragten der *Untersuchungsgruppe* schätzen sehr die Vielfalt des Buddhismus und setzen jeweils ihre spezifischen Interessen in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit der buddhistischen Lehre. Helga S. hat seit 17 Jahren Kontakt mit einem buddhistischen Lehrer und nimmt regelmäßig an Retreats teil. Sie schätzt die Möglichkeiten der Entwicklung, die Lebensfreude der Lamas, die buddhistische Praxis wie z.B. die Meditation, die Authentizität der Lehre, den Einbezug der anderen im Gegensatz zur Fixierung auf sich selbst. Martin G. mag die Rituale, die Klarheit, die Stille, die Meditation, die Tonglenpraxis, die geistige Ebene, die Authentizität, die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Tod, die Beantwortung von existentiellen Fragen und die Möglichkeit zu kritisieren. Für Anton L. ist die geistige Entwicklungschance und der Stufenweg zur Erleuchtung besonders wichtig. Er schätzt aber auch die Meditation, die Stabilisierung im Alltag, die Beantwortung von Fragen,

den Kontakt zu seinen Lehrern und die Teilnahme an Retreats. Heinrich P. ist die Arbeit an sich selbst, Selbsterkenntnis, sowie der konkrete Alltagsbezug des Buddhismus besonders wichtig. Er liest buddhistische Literatur, schätzt die Klarheit des Buddhismus und die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Tod. Sein persönliches Ziel ist die Weltüberwindung, wobei er sich an Buddha orientiert, der dies aus seiner Sicht vorlebte. Sonja N. schätzt die Authentizität des Buddhismus, die authentische Urkraft, die überzeugende Wahrhaftigkeit, die Lebendigkeit und die Möglichkeit der Meditation im Buddhismus. Ihre Kontakte zum Lehrer, zur Gruppe und die Teilnahme an Retreats sind für sie von großer Wichtigkeit.

Die *Kontrollgruppe* hat bisher keine Erfahrungen mit dem Buddhismus gemacht, es gibt nur sehr begrenztes Wissen über buddhistische Inhalte.

Zwischenergebnis 8

Alle Befragten der Untersuchungsgruppe haben sehr unterschiedliche und vielfältige Interessen am Buddhismus. Die Freude über die Authentizität des Buddhismus tauchte allerdings bei fast allen Befragten als Thema auf. Die vielfältigen Angebote und die individuellen Möglichkeiten der spirituellen Aktivität und Entwicklung haben vermutlich nicht unerheblich dazu beigetragen, dass die Befragten inzwischen ihre äußere und innere Suche auf den Buddhismus beschränken und dadurch eine buddhistische Identität ausgebildet haben. Es könnte zudem sein, dass die jahrelange Beschäftigung mit dem Buddhismus auf sehr unterschiedlichen Gebieten die Genese buddhistischer Identität gefördert und über die Zeit die Identifikation vertieft hat. Bedeutsam ist hier wohl auch der Zusammenhang zwischen der Dauer der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und dem Erleben, dass die Vielfalt innerhalb des Buddhismus, auch über viele Jahre hinweg, die Entdeckung von Neuem ermöglicht.

9. Verhältnis zu anderen Kulturen

In dieser Kategorie gibt es zwischen den einzelnen Befragten große Unterschiede: Helga S. empfindet sich als Weltbürgerin, andere Nationalitäten abzulehnen ist ihr fremd. In buddhistischen Ländern war sie bisher noch nie, zu Asien hat sie keine be-

sondere Verbindung, zumal die buddhistischen Lehrer häufig in den Westen kommen. Martin G. reiste früher sehr viel und war voller Neugierde. Inzwischen orientiert er sich mehr an der hiesigen Kultur und bewegt sich vor allem im familiären Rahmen sowie im engeren Freundeskreis. Er schätzt Systeme mit demokratischer Struktur, dagegen lehnt er Systeme, wo Menschenrechte missachtet werden, ab. Auf Grund seiner Erfahrungen als unterrichtender Lehrer hat er inzwischen mit der islamischen Kultur erhebliche Probleme. Anton L. reist häufig nach Asien und besucht als spirituelles Reiseland regelmäßig Indien. Er schätzt das offene religiöse Leben auf der Straße und interessiert sich auch für den Hinduismus. Sein Hauptinteresse war immer nach Asien gerichtet, wobei er aber auch für andere Kulturen offen und neugierig ist. Er versucht einen Teil der asiatischen Bräuche und Sitten auch im westlichen Alltag zu integrieren. Heinrich P. war ein Mal in Indien, ansonsten reist er nicht in Länder außerhalb Europas. Ablehnung anderen Ländern gegenüber kennt er nicht, er will jedoch keine Rituale aus anderen Kulturen übernehmen, die für ihn nicht stimmen. Sonja N. war bisher noch nie in Asien gewesen, sie hat auch keine besondere Verbindung zu asiatischen Kulturen. Sie will sich eher mit der Entwicklung des Buddhismus im Westen beschäftigen, hat aber grundsätzlich auch Interesse an anderen Kulturen.

Die Befragten der *Kontrollgruppe* haben bisher mit anderen Kulturen unterschiedliche Erfahrungen gemacht. Frau Bach reist gelegentlich auch in Länder außerhalb Europas, sie war ein Mal in Thailand gewesen. Sie besuchte dort zwar auch Tempel, fühlte sich jedoch vom Buddhismus nicht sonderlich angesprochen. Sie hat eher die Haltung, dass sie in andere Kulturen reinschnuppern, aber nicht zu tief eintauchen will, weil ihr das eher Angst macht. Ralf W. findet einige Kulturen, wie beispielsweise die polynesischen Kultur, gut, andere lehnt er wegen ihrer unterdrückerischen Systeme ab. Die europäische Kultur erlebt er wegen des Vernichtungsfeldzuges der Kirche im Mittelalter auch heute noch als begrenzt. Er will sich deshalb nicht zu sehr an der eigenen Kultur orientieren, weil er dann das Gefühl hat, nicht weiter kommen.

Zwischenergebnis 9

Die Vorannahme, dass sich die Befragten auf Grund ihres Interesses an Asien und der dortigen religiös-buddhistischen Kultur dem Buddhismus zugewandt haben, konnte

nicht bestätigt werden. Die Interviewpartner haben zwar, möglicherweise durch den Buddhismus ausgelöst, eine relativ offene Haltung zu anderen Kulturen. Allerdings hat nur Herr Lang eine besondere Verbindung zu Asien und zum dortigen gesellschaftlichen und religiösen Leben. Dieses Interesse an Asien und die Begeisterung Herrn Langs für das asiatisch-religiöse Leben könnten einen Teil zur Generierung seiner buddhistischen Identität beigetragen haben. Bei den anderen Interviewpartnern ist dies auf Grund ihrer Äußerungen zu diesem Thema nicht der Fall.

Die Befragten der *Kontrollgruppe* verhalten sich anderen Kulturen gegenüber distanzierter als die Untersuchungsgruppe, was möglicherweise auch zum Teil die Zurückhaltung gegenüber dem Buddhismus erklärt.

10. Rückzugsintentionen und Distanzierung zum sozialen Umfeld

Die Befragten der Untersuchungsgruppe haben zum Thema Rückzug unterschiedliche Haltungen. Frau Helga S. nimmt regelmäßig an Retreats teil, mit Hilfe derer sie eine zeitlang quasi Urlaub vom Alltag macht und sich ausschließlich um buddhistische Inhalte und Praxis kümmert. Ihr fällt es nach solchen Retreats oft schwer, dann wieder in den Alltag zurückzukehren. Dennoch ist ihr der Alltag wichtig, sie ist familiär und beruflich sehr eingebunden. Sie sieht die Gefahr sich zu isolieren nur dann, wenn der Buddhismus falsch verstanden wird. Ein Teil von ihr trägt sich jedoch auch mit dem Gedanken, ob sie später nicht doch noch Nonne werden sollte. Martin G. wollte früher nicht in die Welt, indem er einen Guru suchte, der ihm Verantwortung abnehmen sollte. Heute ist er froh wieder in die Welt gegangen zu sein. Er ist familiär und beruflich vollständig integriert. Anton L. geht davon aus, dass Rückzug und Isolation nur dann entstehen kann, wenn man sich selbst isoliert. Isolation muss nach seiner Meinung nicht sein, im Buddhismus wird das auch nicht gefordert. Er erlebt den Buddhismus mitten im Leben stehend. Bevor Heinrich P. seine Frau kennenlernte, kämpfte er mit sich, ob er Mönch werden sollte oder nicht. Er ist froh, dass er es nicht geworden ist, seine bisherigen Lebensjahre waren Lehrjahre, die er so im Kloster nicht bekommen hätte. Sonja N. hatte sich teilweise durch die Beschäftigung mit dem Buddhismus vom weltlichen Geschehen, was z.B. die Familie, Freunde und die berufliche Entwicklung anbelangt, zurückgezogen. Sie entwickelte phasenweise eine

gewisse Weltfremdheit. Seit längerer Zeit öffnet sie sich den weltlichen Gegebenheiten wieder mehr und bedauert zum Teil, dass sie sich nicht mit den hiesigen Regeln, wie zum Beispiel einem Studium, besser ausgestattet hat. Die Beschäftigung mit dem Buddhismus hat auch dazu geführt, dass sie keine eigene Familie gegründet hat.

In der *Kontrollgruppe* gibt es keine Bedürfnisse nach Rückzug und Distanzierung.

Zwischenergebnis 10

Die Vorannahme, dass die Befragten sich dem Buddhismus auf Grund von Rückzugswünschen zuwandten und sich durch das Eintauchen in den Buddhismus von der Gesellschaft distanzieren wollten, konnte nicht bestätigt werden. Lediglich Frau Nuber hatte einige Phasen, in denen sie sich von der Welt abwandte und sich selbst auch weltfremd fühlte. Alle anderen Befragten sind weitgehend in die Gesellschaft integriert. Auch, wenn einige, wie Frau Schmidt und Herr Paulsen gelegentlich mit dem Gedanken spielten und spielen, Nonne bzw. Mönch zu werden, sind gerade die beiden Befragten gesellschaftlich in hohem Maße integriert. Auch Martin G. hat frühere Phasen des Rückzugs und der mangelnden Verantwortungsübernahme hinter sich gelassen.

Es kann davon gesprochen werden, dass die Genese buddhistischer Identität nicht auf Rückzugsintentionen begründet ist, dass es aber durchaus möglich sein kann, dass die Beschäftigung mit dem Buddhismus Ideen des Rückzugs als eine Möglichkeit spiritueller Erfahrung generiert, auch wenn diese Wünsche von den Befragten bisher nicht umgesetzt wurden. Für diese These spricht auch, dass es in der *Kontrollgruppe* keine Wünsche oder Fantasien bzgl. eines Rückzuges aus der Gesellschaft gibt.

11. Lebensziele

Alle fünf Befragten der *Untersuchungsgruppe* formulierten klare Ziele, die jedoch in der Regel nicht bereits vor der Hinwendung zum Buddhismus vorhanden waren, sondern erst mit dem Buddhismus entstanden sind. Lediglich bei Helga S. könnte man vermuten, dass ihre bereits früh entstandene Absicht, gegen die Dunkelheit zu kämp-

fen, zur Generierung der buddhistischen Identität beigetragen hat. Seit sie sich mit dem Buddhismus auseinandersetzt, sind ihre Visionen für sie selbst größer geworden; was sie bisher erlebtet, übertrifft alle ihre Erwartungen. Anton L. dagegen hatte früher keine Lebensziele. Seit er sich mit dem Buddhismus beschäftigt, betrachtet er Buddha als Vorbild zur Beschreitung des Stufenweges zur Erleuchtung, zudem stehen für ihn soziale Aspekte seither im Mittelpunkt seiner Zielvorstellungen. Heinrich P. hatte früher ebenfalls keine Lebensziele, sondern lebte in den Tag hinein. Seine Ziele sind erst mit dem Buddhismus entstanden und beinhalten das Ziel der Klarheit, Wachheit, Bewusstheit, die Vorbereitung auf den eigenen Tod und Weltüberwindung. Sonja N. erlebte durch die Identifikation mit dem Buddhismus eine Veränderung ihrer Lebensziele. Heute sind ihre Ziele Erleuchtung zu finden und soziale Aspekte leben zu können. Martin G. ist mit der Hinwendung zum Buddhismus immer klarer geworden, dass er immer auf der Suche war und zum Teil gar nicht wusste, was er eigentlich suchte. Mit dem Buddhismus sind seine Lebensziele klarer geworden, was für ihn bedeutet, dass er inzwischen seinen Horizont erweitern und sich öffnen konnte und einfach im Alltag glücklich sein will.

Im Kontrast dazu ist bei der *Kontrollgruppe* feststellbar, dass die Befragten keine weiterreichenden Ziele oder Perspektiven haben. Frau Bachs Ziel ist ein gutes Leben zu führen und dies positiv, aber auch verantwortungsvoll, auszufüllen. Wie sie sagte, hat sie keine tieferen Werte oder höheren Ziele. Ralf W. hat kein endgültiges Ziel. Er entwickelt immer neue Ziele, weil aus seiner Sicht das Leben sonst keinen Sinn hätte.

Zwischenergebnis 11

Die Vorannahme, dass spezifische Lebensziele die Befragten zum Buddhismus führten, konnte zwar nicht bestätigt werden, Ziele bzw. die Veränderung von Lebenszielen spielen jedoch grundsätzlich bei der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus eine große Rolle. Durch die Identifikation mit dem Buddhismus entstehen anscheinend bei fast allen Befragten mehr Lebenssinn, Klarheit und Orientierung. Die veränderten Zielsetzungen sind Hinweis darauf, dass der Buddhismus und die buddhistischen Inhalte unter Umständen einen großen Einfluss auf das Verhalten und die Lebensgestaltung der Befragten haben. Die positiven und konkreten Auswirkungen im

Leben, wie beispielsweise Glückliche im Alltag, größere Visionen für sich selbst entwickeln und Erleuchtung für möglich halten zu können, dürften sich verstärkend auf die Genese buddhistischer Identität auswirken. Das Entstehen von spezifischen und zum Teil weitreichenden Lebenszielen ist typisch für die Untersuchungsgruppe und so in der Kontrollgruppe nicht zu finden.

12. Lehrer-Schüler Beziehung

Drei der fünf Befragten haben seit vielen Jahren kontinuierliche und intensive Kontakte zu ihrem buddhistischen Lehrer oder auch zu verschiedenen Lehrern. Helga S. erlebt die seit 16 Jahren bestehende Beziehung in Krisensituationen als sehr unterstützend und grundsätzlich bei der Öffnung für den spirituellen Weg als hilfreich. Sie fühlt sich mit ihrem Lehrer sehr verbunden, erlebt ihn als Korrektiv und als große Chance der Entwicklung. Anton L. hat schon seit Jahren 3-4 verschiedene Lehrer, die er regelmäßig kontaktiert. Für ihn sind diese Kontakte in Bezug auf die Intensivierung seiner Praxis und auch für die Beantwortung seiner Fragen sehr wichtig. Er fühlt sich auf die Kontakte angewiesen. Sonja N. kam vor 16 Jahren durch ihren tibetischen Lehrer zum Buddhismus. Trotz gelegentlicher Ambivalenzen findet sie den Kontakt sehr hilfreich und bereichernd. Sie hält eine Lehrer-Schüler Beziehung auf dem spirituellen Weg für notwendig, weil man sonst keine Anleitung hat. Alle drei bisher genannten Befragten nehmen jedes Jahr an buddhistischen Retreats teil, die von buddhistischen Lehrern geleitet werden.

Heinrich P. hat keinen Kontakt zu einem buddhistischen Lehrer, nahm allerdings über drei Jahre lang an spirituellen Vorträgen teil, die den Charakter von Belehrungen hatten. Für die Zukunft ist er für einen Kontakt zu einem Lehrer offen, strebt aber nicht danach. Martin G. dagegen war früher auf der Suche nach Gurus und fand in Indien auch welche. Heute ist er der Meinung, dass ein Guru von der Kraft seiner Schüler lebt und lehnt für sich, nicht zuletzt auf Grund seiner bisherigen Erfahrungen, Kontakte zu buddhistischen Lehrern vollständig ab. Er ist froh, dass in seinem Leben alle Gurus weg sind.

In der Kontrollgruppe gibt es sehr starke Vorbehalte gegenüber einer Lehrer-Schüler Beziehung. Frau Bach hat Bedenken, weil manche Menschen ihren Lehrer idealisieren und sehr hörig sind. Auf Grund des kulturellen Unterschiedes glaubt sie nicht, dass die buddhistischen Lehren wirklich transportierbar sind. Für Ralf Weber kommt eine solche Beziehung nicht in Frage, weil er sich ungerne etwas sagen lässt. Er glaubt, dass Menschen, die sich einem Lehrer zuwenden, eine Führernatur brauchen.

Zwischenergebnis 12

Drei der fünf Befragten haben eine sehr intensive Beziehung zu buddhistischen Lehrern. Die Möglichkeit der Lehrer-Schüler Beziehung, wie es im buddhistischen und asiatischen Kontext Tradition ist, dürfte hier zur Genese buddhistischer Identität beigetragen haben. Durch die über Jahre anhaltende und sich vertiefende Beziehungen kann vermutet werden, dass sich damit auch die Identifikation mit dem Buddhismus und mit buddhistischen Inhalten über die Zeit verstärkt hat. Auch Herr Paulsen erlebte buddhistische Belehrungen hilfreicher, als sich alleine das Wissen über Bücher anzueignen, wenn auch nicht innerhalb einer traditionellen Lehrer-Schüler Beziehung. Die von ihm erfahrenen Belehrungen könnten als eine Schlüsselsituation betrachtet werden, die zur Genese buddhistischer Identität geführt haben.

Eine Beziehung zu buddhistischen Lehrern ist jedoch nicht die Voraussetzung um sich mit buddhistischen Inhalten intensiv beschäftigen zu können, was die Haltung und die Erlebnisse von Herrn Golz belegen. Seine früheren zahlreichen Erfahrungen im Lehrer-Schüler Kontext, haben vermutlich wesentlich zu seinem heutigen Standpunkt beigetragen. Die Genese buddhistischer Identität könnte bei Herrn Golz gerade durch die Feststellung begünstigt worden sein, dass er sich durch die Breite und Vielfalt der Möglichkeiten im Buddhismus auch ohne Lehrer entwickeln kann und eine kritische Auseinandersetzung möglich ist.

13. Buddhistische Gruppe

Die Bedeutung des Kontaktes zu buddhistischen Gruppen ist in der *Untersuchungsgruppe* sehr unterschiedlich. Helga S. fühlt sich zwar in einer buddhistischen Gruppe

fest verankert, kann allerdings wegen ihrer vielfältigen Verpflichtungen im Alltag nicht regelmäßig an Treffen teilnehmen. Sie besucht allerdings regelmäßig längere Retreats. Sonja N. sind die Gruppenaktivitäten zur Weiterentwicklung, zur gegenseitigen Unterstützung und zur gemeinsamen Umsetzung der buddhistischen Praxis sehr wichtig. Auf sich alleine gestellt, fände sie die Umsetzung buddhistischer Inhalte schwieriger. Außerdem besucht sie regelmäßig buddhistische Retreats. Anton L. war früher in einer Gruppe aktiv und hat ein buddhistisches Zentrum mitbegründet. Heute konzentriert er sich auf die eigene Meditation und Praxis, er nimmt jedoch auch regelmäßig an Retreats teil. Heinrich P. war früher, als er regelmäßig an spirituellen Vortragsreihen teilnahm, drei Jahre lang in eine spirituelle Gruppe integriert. Er sieht jedoch den Menschen grundsätzlich als Einzelnen, der an sich arbeiten muss. Daher nahm er in den letzten Jahren weder an Gruppenaktivitäten teil, noch besuchte er buddhistische Retreats. Martin G. suchte früher Gruppen, wo er die buddhistische Lehre leben kann. Er hat sie nicht gefunden, sondern kritisiert erfahrungsbedingt Gruppen dahingehend, dass sie sich oftmals zu heilig verhalten, im Alltag nicht zu recht kommen und die einzelnen Menschen in Gruppen ignoriert werden. Seit Langem besucht er daher weder buddhistische Gruppen noch buddhistische Retreats.

Die Befragten der *Kontrollgruppe* haben keinerlei Erfahrung mit spirituellen oder buddhistischen Gruppen.

Zwischenergebnis 13

Auf Grund der Auswertungsergebnisse kann nicht davon ausgegangen werden, dass buddhistische Gruppenangebote oder -aktivitäten wesentlich zur Genese buddhistischer Identität beitragen. Für die Mehrzahl der Befragten haben buddhistische Gruppen heute gar keine Bedeutung mehr und waren nur in vorübergehenden Phasen von Bedeutung. Allerdings nehmen drei der fünf Befragten sehr regelmäßig an buddhistischen Retreats teil, was einerseits als Gruppenangebot verstanden werden könnte, aber auch in direkter Weise mit einem buddhistischen Lehrer in Verbindung steht. Der Untersucher hält auf Grund der Interviewinhalte die Bedeutung der Retreats für die drei Befragten im Kontext der Lehrer-Schüler Beziehung (vgl. 12. Kategorie) für bedeutsamer als im Gruppenkontext.

14. Bildung

Vier der fünf Befragten der Untersuchungsgruppe stellten eine Verbindung zwischen Bildung, intellektuellen Fähigkeiten und der Hinwendung zum Buddhismus her, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Martin G. sieht einen Zusammenhang zwischen Bildungsgrad und Verständnismöglichkeiten, auch wenn ihm lieber wäre, wenn es diesen Zusammenhang beim Verständnis des Buddhismus nicht geben würde. Er glaubt, dass Erleben verloren geht, wenn Begriffe fehlen und man intellektuell etwas gelernt haben muss, um Verantwortung übernehmen und reflektieren zu können. Heinrich P. kommt aus einer eher intellektuell geprägten Familie, Bildung ist ihm sehr wichtig. Er geht davon aus, dass intellektuelle Fähigkeiten Voraussetzung für das Verstehen des Buddhismus sind. Er bemängelt, dass in der Kirche der Intellekt ausgeschaltet ist. Anton L. sieht keinen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Bildungsniveau und dem Verständnis des Buddhismus. Einer seiner persönlichen Gründe zur Hinwendung zum Buddhismus war jedoch, dass er ein bestimmtes Bildungsniveau erreicht hatte und dann der Buddhismus für ihn eine passende Weiterentwicklungsmöglichkeit darstellte. Auch Sonja N. schätzt den Buddhismus so ein, dass er eine intellektuelle Tür hat. Sie geht jedoch nicht davon aus, dass für sie das Erreichen eines bestimmten Bildungsniveaus eine Ursache zur Identifikation mit dem Buddhismus war, weil sie sich schon von klein auf im intellektuellen Milieu aufhielt. Frau Nuber konstatierte, dass im Buddhismus das Bildungsbürgertum stark vertreten ist. Einfache Menschen würden aus ihrer Sicht zu den Vorträgen, Belehrungen und Inhalten nur schwer Zugang finden.

Nur Helga S. ist der Meinung, dass nicht grundsätzlich ein bestimmter Bildungsgrad die Voraussetzung für die Beschäftigung mit dem Buddhismus ist. Sie sieht im Buddhismus sehr viele verschiedene Ebenen, wobei nach ihrer Einschätzung Menschen, die nicht so viel im Kopf sind, eher die Herzensebene spüren.

Beide Befragte der *Kontrollgruppe* gehen von einem Zusammenhang zwischen dem Bildungsgrad und der Haltung zur Religion aus. Frau Bach hält diesen Zusammenhang jedoch für nicht voraussagbar. Ralf W. glaubt, dass weniger gebildete Menschen gläubiger sind.

Zwischenergebnis 14

In den Interviews wurde überwiegend deutlich, dass es anscheinend einen Zusammenhang zwischen Bildung bzw. intellektuellen Fähigkeiten und dem Buddhismus gibt. Zudem zeigte sich während der Interviews u.a. auf Grund der Sprache, des Wissens und der reflektierten Antworten der Befragten, dass alle Befragten ein höheres Bildungsniveau haben, was sich wie zum Beispiel bei Herrn Paulsen, nicht nur am Schulabschluss festmacht. Auf Grund der Ergebnisse kann angenommen werden, dass die Genese buddhistischer Identität durch Interesse an intellektueller Auseinandersetzung und Weiterentwicklung begünstigt werden kann (z.B. bei Herrn Paulsen, Herr Lang) und dass die Identifikation möglicherweise erst dann einsetzen kann, wenn ein bestimmtes Bildungsniveau und ein Verständnis für die Inhalte vorhanden sind (Martin G., Anton L., Heinrich P., Sonja N.). Das heißt, dass ein höheres Bildungsniveau, unabhängig von der Art der Entstehung von Bildung, die Genese buddhistischer Identität fördern kann.

15. Beruf

Die Vorannahme, dass die berufliche Tätigkeit oder berufsspezifische Erfahrungen zu der Genese buddhistischer Identität geführt haben könnten, war nicht zu bestätigen. Martin G. und Anton L. sehen keinerlei Zusammenhang zwischen ihrer Berufstätigkeit und der Hinwendung zum Buddhismus. Helga S. und Sonja N. können zu einem großen Teil ihre buddhistische Weltanschauung direkt im Beruf als Heilpraktikerin bzw. als Körpertherapeutin umsetzen, wobei es für Beide von besonderer Wichtigkeit ist, innere Überzeugungen und Werte mit der beruflichen Tätigkeit in Einklang zu bringen. Es könnte hier davon gesprochen werden, dass sich die Genese buddhistischer Identität und die berufliche Aktivität in einer Wechselwirkung befinden. Die Ursache der Genese buddhistischer Identität liegt jedoch vermutlich nicht in der Berufswahl.

Auffallend ist jedoch, dass die buddhistische Ausrichtung der Befragten einen positiven Einfluss auf den Berufsalltag zu haben scheint. Helga S. geht davon aus, dass sie deshalb erfolgreich ist, weil sie nicht zuletzt durch den Buddhismus gelernt hat, ihren

eigenen Weg zu gehen. Martin G. hilft die geistige Ebene im Umgang mit schwierigen Situationen und im Alltag zurecht zu kommen. Anton L. erlebt vor allem die tägliche Meditationspraxis als stabilisierende Unterstützung in der sozialen Arbeit. Heinrich P. hat, vor seiner Berentung, seine Haltung zur Arbeit im Qualitätsmanagement in Atomkraftwerken im Sinne des Zen-Buddhismus ausgerichtet und für Sonja N. liegt die buddhistische Praxis in ihrer Arbeit selbst.

Sowohl der Verfasser dieser Arbeit als auch die meisten Befragten vermuten, dass im Buddhismus überdurchschnittlich viele Menschen aus sozialen Berufen engagiert sind. Diese Einschätzung beruht zum Teil auf Erfahrung mit buddhistischen Gruppen und auch auf der Tatsache, dass es relativ schwierig war, für diese Arbeit Interviewpartner zu finden, die nicht im sozialen Bereich tätig sind. Der einzige Interviewpartner, der nie im sozialen Bereich gearbeitet hat, ist Herr Paulsen. Helga S. vermutet, dass sich Menschen in der sozialen Arbeit eher auf die spirituelle Suche begeben. Martin G. geht davon aus, dass gerade im sozialen Bereich die Wissenschaft an Grenzen stößt und das der Grund für die Hinwendung zum Buddhismus ist. Anton L. empfindet den Buddhismus als eine soziale Religion, die andere mit einbezieht, was Menschen in sozialen Berufen besonders ansprechen dürfte.

Die Befragten der *Kontrollgruppe* haben ein unterschiedliches Verhältnis zum Thema Beruf und Religion. Frau Bach ist ihr Beruf sehr wichtig. Sie glaubt nicht, dass zwischen ihrem Beruf, als Sozialarbeiterin, und ihrer Einstellung zur Religion ein Zusammenhang besteht. Ralf W. hat eher ein zwiespältiges Verhältnis zu Berufsausübung. Er geht zudem davon aus, dass sein Beruf als PTA dazu beitrug, dass er sich von der Religion noch mehr abgewandt hat, weil er feststellte, dass man beim Menschen mit Chemie und Pharmazie sehr viel beeinflussen kann.

Zwischenergebnis 15

Die Vorannahme, dass auf Grund der Berufstätigkeit die Genese buddhistischer Identität begünstigt werden könnte, hat sich so nicht bestätigt. Es kann allenthalben vermutet werden, dass sich Menschen aus sozialen Berufen vom Buddhismus stärker angesprochen fühlen könnten als aus anderen Berufsgruppen. Dies bleibt allerdings

eine nicht belegbare Vermutung, zumal alle Interviewpartner der Untersuchungsgruppe nicht unmittelbar einen Zusammenhang zwischen ihrer persönlichen Berufswahl und der späteren Genese buddhistischer Identität hergestellt haben, obwohl sie mehrheitlich im sozialen Bereich tätig sind. Es kann allerdings davon ausgegangen werden, dass durch die Beschäftigung mit dem Buddhismus und durch die Ausübung buddhistischer Praxis positive Auswirkungen im Berufsalltag erlebt werden. Dieses Erleben könnte die Hinwendung zum Buddhismus und die Identifikation mit buddhistischen Inhalten fördern und verstärken.

17.2.2 Ergebnisübersicht in Stichworten

Im Folgenden werden die 15 Zwischenergebnisse (vgl. 17.2.1) zur Herstellung eines Gesamtüberblicks überwiegend chronologisch in Kurzform dargestellt.

I. Die Genese buddhistischer Identität kann durch diese Faktoren ausgelöst bzw. begünstigt werden:

- ▶ Enge im Elternhaus/Umfeld und Probleme mit den Eltern
- ▶ Position und Rolle in der Herkunftsfamilie
- ▶ Suche nach Alternativen zum familiären Kontext
- ▶ Wunsch der Distanzierung zum Elternhaus
- ▶ Existenz positiver Vorbilder bzgl. religiösen Verhaltens im Familiensystem
- ▶ Existenz positiver Vorbilder bzgl. religiösen Verhaltens im außerfamiliären Bezugssystem

- ▶ Allgemeine Unzufriedenheit mit den christlichen Kirchen
- ▶ Mangelnde spirituelle Entwicklungsmöglichkeiten in den christlichen Kirchen
- ▶ Ablehnung der Kirchen auf Grund der Institutionalisierung von Religion
- ▶ Kennenlernen von religiösen Alternativen bereits in der Kindheit
- ▶ Direkte und lebendige spirituelle Erfahrungsmöglichkeiten im Buddhismus
- ▶ Authentizität des Buddhismus
- ▶ Beantwortung existentieller und religiöser Fragen durch den Buddhismus

- ▶ Kritik an der westlichen Gesellschaft
- ▶ Kritik am Materialismus
- ▶ Gesellschaftsverändernde Wirkung des Buddhismus
- ▶ Soziale Ausrichtung des Buddhismus
- ▶ Menschliche Werte des Buddhismus

- ▶ Lebenskrisen
- ▶ Durch Krisen ausgelöste Schlüsselsituationen

- ▶ Individuelles Entwicklungsbedürfnis
- ▶ Emotionales Entwicklungsbedürfnis
- ▶ Intellektuelles Entwicklungsbedürfnis
- ▶ Spirituelles Entwicklungsbedürfnis
- ▶ Bedürfnis nach Selbsterkenntnis
- ▶ Spirituelle Suche und Vorerfahrungen
- ▶ Vielfalt der Möglichkeiten im Buddhismus
- ▶ Individuelle Möglichkeiten der spirituellen Aktivität im Buddhismus

- ▶ Entstehung von Lebenszielen und weitreichenden Perspektiven durch den Buddhismus
- ▶ Genese von Sinn und Orientierung durch buddhistische Ausrichtung
- ▶ Positive Auswirkungen auf die Lebensführung und das persönliche Erleben durch Hinwendung zum Buddhismus

- ▶ Beziehung zum buddhistischen Lehrer
- ▶ Buddhistische Belehrungen und Retreats
- ▶ Möglichkeit der eigenständigen spirituellen Entwicklung im Buddhismus

- ▶ Interesse an intellektuellen Auseinandersetzungen
- ▶ höheres Bildungsniveau
- ▶ Bedürfnis nach tieferem Verstehen und Begreifen der buddhistischen Lehre

- ▶ Stabilisierung im Alltag durch buddhistische Praxis
- ▶ Psychische Stabilisierung durch buddhistische Ausrichtung
- ▶ Erleichterungen bei der beruflichen Tätigkeit durch buddhistische Weltanschauung

II. Die Genese buddhistischer Identität wird durch folgende Faktoren nicht unmittelbar bzw. nicht gefördert (nicht bestätigte Vorannahmen, vgl. 14.7.4 & 17.3)

- ▶ Rückzugsintentionen und Wunsch der Distanzierung zum sozialen Umfeld
- ▶ Gruppenangebote und -aktivitäten im Rahmen des Buddhismus
- ▶ Besonderes Interesse an asiatischen Kulturen
- ▶ Reisen in asiatische Länder

Ob bestimmte Berufstätigkeiten, wie z.B. im sozialen Bereich, die Genese buddhistischer Identität besonders fördern können, war auf der Grundlage der Interviewinhalte nicht eindeutig interpretierbar, wird jedoch von den Befragten und dem Untersucher vermutet.

17.3 Komparation der Auswertungsergebnisse mit den Vorannahmen

Abb. 17: Vorannahmen zum Thema „Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen“

Themenbereich	Vorannahmen
<i>Biografie</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Voraussetzung zur Identifikation mit dem Buddhismus sind schwierige Sozialisationsbedingungen in der Kindheit. ⇒ Durch die sich entwickelnde Identifikation mit dem zunächst „Fremden“ wird Distanz zum Elternhaus hergestellt.
<i>Christentum und Kirche</i>	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Die Institution Kirche wird auf Grund spezifischer Erfahrungen negativ erlebt. ⇒ Abwendung auf Grund der Bürokratisierung der Kirchen. ⇒ Die christliche Religion wird nicht entwicklungsfördernd erfahren. ⇒ Christentum wird als religiöse Lehre begrenzt erlebt. ⇒ Hinwendung zum Buddhismus als Ergebnis des unbefriedigenden Erlebens des Christentums und der kirchlichen Institution. ⇒ Bedürfnis nach Alternativen und spirituellen Entwicklungsmöglichkeiten.

Themenbereich	Vorannahmen
<i>Gesellschaft, Politik</i>	⇒ Menschen, die sich dem Buddhismus zuwenden, sind system- und gesellschaftskritisch. ⇒ Identifikation mit dem Buddhismus erfolgt auf Grund des Wunsches nach Alternativen zum Bestehenden.
<i>Verhältnis zu anderen Kulturen</i>	⇒ Es besteht ein großes Interesse an der Beschäftigung mit anderen, vor allem asiatischen Kulturen. ⇒ Regelmäßige Reisen nach Asien fördern das Interesse am Buddhismus ⇒ Identifikation mit dem Buddhismus auf Grund des Bedürfnisses die asiatisch-buddhistische Kultur tiefer verstehen und im westlichen Alltag integrieren zu wollen.
<i>Rückzugsintentionen</i>	⇒ Interesse für den Buddhismus entsteht durch den Wunsch sich aus der Welt und aus dem Alltag zurückziehen zu wollen. ⇒ Suche nach Möglichkeiten sich vom sozialen Umfeld zu distanzieren.
<i>Bildung</i>	⇒ Identifikation mit dem Buddhismus setzt höheren Bildungsabschluss voraus. ⇒ Bedürfnisse nach intellektueller Entwicklung.
<i>Beruf</i>	⇒ Hinwendung zum Buddhismus auf Grund der beruflichen Tätigkeit und berufsspezifischer Erfahrungen. ⇒ Identifikation mit dem Buddhismus aus dem Bedürfnis heraus, den Alltag besser bewältigen zu können.
<i>Psyche</i>	⇒ Lebenskrisen, psychische Probleme, Unausgefülltsein führen zur Identifikation mit dem Buddhismus. ⇒ Identifikation zur Bewältigung von Sinnlosigkeit und Herstellung von Lebenssinn. ⇒ Es gibt Schlüsselsituationen, die den Weg zum Buddhismus ebnen.
<i>Lebensziele</i>	⇒ Spezifische Zielsetzungen führen zur Identifikation mit dem Buddhismus.

Die Vorannahmen zum Thema *Biografie* konnten durch die Auswertungsergebnisse bestätigt werden. Es wurden darüber hinaus noch andere mögliche Zusammenhänge zwischen der Herkunftsfamilie und der Hinwendung zum Buddhismus entdeckt, die in 17.4 differenziert dargestellt werden. Auch zum Thema *Christentum und Kirche* wurden die Vorannahmen durch die Auswertungsergebnisse bestätigt. Die Befragten haben allerdings nicht explizit zwischen der christlichen Kirche und der christlichen Lehre unterschieden. Stellungnahmen zu konkreten Inhalten der christlichen Lehre wurden nur begrenzt geäußert. Im Vordergrund der Gründe der Abwendung vom Christentum stand die Kirche als Institution, die Kirchenpolitik, die mangelhafte und defizitäre Vermittlung religiöser Inhalte sowie das Empfinden nur begrenzter spiritu-

eller Entwicklungsmöglichkeiten. Keiner der Befragten konnte seine spirituellen Bedürfnisse im kirchlichen Kontext befriedigen.

Es hat sich auch bestätigt, dass Menschen, die sich mit dem Buddhismus identifizieren, gesellschaft- und systemkritisch sind. Der Buddhismus bietet offensichtlich Alternativen zu den empfundenen Defiziten des westlichen Systems. Politisches Engagement wurde bei den meisten Befragten durch buddhistische Aktivitäten ersetzt.

Im Bereich *Bildung* wurde einerseits deutlich, dass es einen Zusammenhang zwischen intellektuellen Bedürfnissen, Bildungsniveau und der Hinwendung zum Buddhismus gibt. Es hat sich auch bestätigt, dass zumindest bei westlich sozialisierten Menschen ein höheres Bildungsniveau die Genese buddhistischer Identität begünstigen und dass der Buddhismus intellektuelle Bedürfnisse befriedigen kann. Andererseits hängt das tatsächliche Bildungsniveau und die Fähigkeit die Inhalte des Buddhismus zu verstehen nicht alleine vom schulischen oder universitären Bildungsabschluss ab, sondern auch damit, ob jemand bereit ist, sich intellektuell auseinander zu setzen und sich auf seinem individuellen Weg Bildung (Literatur, Weiterbildungen, Vorträge) anzueignen. Das intellektuelle Niveau der Herkunftsfamilie dürfte bei der Entstehung von intellektuellen Bedürfnissen jedoch nicht unerheblich sein.

Die Auswertungsergebnisse zeigten auch, dass es zumindest bei der Mehrheit der Befragten in dem Moment eine verstärkte Hinwendung zum Buddhismus gab, als eine *Lebenskrise*, meistens im Zusammenhang mit Partnerschaften bzw. Trennungen, eingetreten war. Es kann auch davon gesprochen werden, dass durch Krisen ausgelöste *Schlüsselsituationen* die Genese buddhistischer Identität begünstigten. Es würde jedoch zu weit führen, anzunehmen, dass psychische Probleme oder Sinnlosigkeitsgefühle die Menschen zum Buddhismus geführt haben, so wie dies vor der Befragung angenommen worden war. Zwei Befragte gaben an, dass ihre Hinwendung zum Buddhismus nichts mit Lebenskrisen zu tun hätte. Einer von ihnen äußerte sich dabei dahin gehend, dass er, vermutlich weil er in seinem Leben durch den Buddhismus mehr Stabilität gewinnen konnte, noch gar keine richtige Lebenskrise hatte.

Die Vorannahme, dass die *berufliche Tätigkeit* der Befragten die Genese buddhistischer Identität hervorgerufen hat, konnte zwar so nicht bestätigt werden. Die Auswirkungen der Hinwendung zum Buddhismus auf den Berufsalltag wurden jedoch von allen Beteiligten, was zum Beispiel die Zunahme von Stabilität, Ausgeglichenheit und Leistungsfähigkeit anbelangt, als positiv beschrieben. Das konkrete Erleben dieser Auswirkungen im Alltag könnten das tiefere Einlassen auf den Buddhismus begründen und die buddhistische Identität festigen.

Die Vermutung, dass spezifische *Lebensziele* die Hinwendung zum Buddhismus verursacht haben könnten, hat sich nicht bestätigt. Die Befragten beschrieben die Situation vielmehr so, dass Lebensziele mit dem Buddhismus erst entstanden sind oder sich bis dahin gesetzte Ziele durch die tiefere Beschäftigung mit dem Buddhismus verändert haben. Daraus könnte man schließen, dass zwar nicht zuerst Ziele vorhanden waren, die durch die Hinwendung zum Buddhismus angestrebt werden sollten, dass aber das Entdecken von neuen Zielen, Visionen und Perspektiven durch den Buddhismus, die Genese buddhistischer Identität stark fördern dürfte.

Die Vermutung, dass sich Menschen dem Buddhismus zuwenden, um sich aus der westlichen Gesellschaft zurückziehen zu können oder sich auch *vom sozialen Umfeld distanzieren* bzw. sich isolieren zu können, hat sich durch die Auswertungsergebnisse nicht bestätigt.

Die Vorannahme, dass mit dem Buddhismus identifizierte Menschen ein besonderes Interesse an *asiatischen Kulturen* haben bzw. oft nach Asien reisen, hat sich nur bei einem der fünf Befragten bestätigt. Die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus fand bzw. findet bei den Befragten in der Regel im europäischen Kulturkreis mit hier angebotenen Kursen, Vorträgen, Retreats oder im Kontakt zu einem asiatischen/tibetischen Lehrer statt, der im Westen lebt oder sich oft im Westen aufhält. Asiatische bzw. buddhistische Werte werden zwar als eine positive Alternative zu westlichen Werten erlebt, es scheint jedoch bei den westlich sozialisierten Anhängern des Buddhismus zwischen den asiatischen Kulturen bzw. den Lebensbedingungen in Asien und den Inhalten des Buddhismus eine kognitive Trennung zu geben. Die asiatische Gesellschaft mit ihren verschiedensten Aspekten steht im Interesse der Befragten

hinter den rein buddhistischen Inhalten und Werten deutlich zurück. Dennoch konnte, womöglich durch den Buddhismus ausgelöst, eine Offenheit anderen Kulturen gegenüber festgestellt werden, auch wenn das Interesse an anderen Kulturen bei Weitem nicht so groß war, wie im Vorfeld der Untersuchung angenommen wurde.

17.4 Fokus: Erkenntnisgewinn

Durch die vorausgegangenen Auswertungs- und Interpretationsschritte wurden neue mögliche Zusammenhänge in Bezug auf die Genese buddhistischer Identität entdeckt. In vielen Themenbereichen und in nahezu jeder Kategorie konnten neue Sichtweisen auf das untersuchte Phänomen generiert werden, sodass es möglich wurde, das Verständnis durch die unterschiedlichen Auswertungsebenen im Sinne eines hermeneutischen Zirkels zu vertiefen und zu erweitern.

Im Folgenden werden diejenigen Ergebnisse der Auswertung explizit herausgearbeitet, welche über die Vorannahmen hinausgingen und zum Erkenntnisgewinn sowie zur Generierung neuer Annahmen beitrugen:

Bemerkenswert ist das Ergebnis, dass *Religion in den meisten Herkunftsfamilien* der Untersuchungsgruppe eine große Rolle spielte. Meistens in der Großelterngeneration gab es Familienmitglieder, die für die Befragten anscheinend als religiöse Vorbilder fungiert haben. Auch wenn in der späteren Entwicklung von den Interviewpartnern die christliche Kirche überwiegend stark kritisiert und abgelehnt wird, lebten die *familiären Vorbilder* den christlichen Glauben partiell offenbar so überzeugend vor, dass die Aufmerksamkeit auf das Thema Religion gelenkt und ein positives Interesse geweckt wurde. Ein Befragter entdeckte jedoch das Thema Religion und den Buddhismus durch einen vorbildhaften *außerfamiliären Kontakt*, wobei es in dessen Herkunftsfamilie keine religiös orientierten Vorbilder gab. Daraus könnte die Schlussfolgerung gezogen werden, dass eine gewisse Vorbildfunktion nicht zwangsläufig von Familienmitgliedern übernommen werden muss, um die Beschäftigung mit Religion bzw. Buddhismus zu fördern und zu intensivieren, sondern auch Außenstehende als Vorbild fungieren können.

Auf die Herkunftsfamilie bezogen, ist auch bemerkenswert, dass alle Befragten der Untersuchungsgruppe die Rolle des/der Ältesten in der Familie inne hatten, selbst wenn sie nicht als erstes Kind in der Familie geboren wurden. Mit der *Rolle der Ältesten* verbindet der Untersucher eine Art Forscher- und Pioniergeist, womöglich auch die frühe Übernahme von Verantwortung auf verschiedenen Ebenen. Diese Zusammenhänge könnten zu dem späteren Interesse für Neues und dem Bedürfnis gewohnte Grenzen zu erweitern, beigetragen, und die Genese buddhistischer Identität begünstigt haben.

Auffallend ist auch, dass drei ehemals evangelische Befragte sich schon als Kinder allmählich aus der evangelischen Kirche entfernten und sich mehr für die katholische Kirche interessierten, die in der Regel lebendiger und ansprechender erlebt wurde. Dieses Verhalten wurde bereits so interpretiert, dass schon früh, vermutlich auf Grund von Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und Gewohnten, eine Wegbewegung von der ursprünglichen religiösen Richtung stattfand und möglicherweise der Weg für Alternativen, wie zum Beispiel dem Buddhismus, vorbereitet wurde.

Bei fast allen Befragten gab es von Kindheit an in allen Lebensabschnitten *starke Tendenzen zu suchen und sich weiterentwickeln* zu wollen. Das Bedürfnis nach individueller und spiritueller Entwicklung ist bei den meisten Befragten im späteren Lebensverlauf nicht mehr voneinander zu trennen, und fließt ineinander über. Die Abwendung von den christlichen Kirchen erfolgte in der Regel, wenn auch nicht ausschließlich, auf Grund *spiritueller Entwicklungsbedürfnisse*, die die christliche Kirche und ihr Umfeld nicht befriedigen konnten. Die Bedürfnisse nach möglichst direkter und authentischer spiritueller Erfahrung setzten bei den meisten Befragten in der Regel schon sehr früh ein. Der Buddhismus wurde und wird dabei in spiritueller, emotionaler und intellektueller Hinsicht als entwicklungsfördernde Alternative erlebt.

Die Auswertungen zeigen zudem, dass nahezu alle Befragten vor der Hinwendung zum Buddhismus sehr *unterschiedliche spirituelle Erfahrungen* gemacht haben, jedoch die Suche immer wieder fortgesetzt haben. Der Buddhismus wird von den Befragten als ein *Ankommen* erlebt, was auch die Tatsache belegen dürfte, dass alle

Befragten schon sehr lange mit dem Buddhismus identifiziert sind und sich nicht erneut auf die Suche nach anderen spirituellen Richtungen begeben haben.

Ein Grund für die Beendigung der Suche außerhalb des Buddhismus und die Genese buddhistischer Identität dürfte auch das Erleben einer *enormen Vielfalt* innerhalb des Buddhismus sein. Die Befragten beschrieben die Vielfalt innerhalb des Buddhismus so, dass man über Jahre und Jahrzehnte immer wieder Neues entdecken kann, es sehr viele verschiedene Praxisarten gibt, sehr personenspezifische Interessen und Bedürfnisse Befriedigung finden und die unterschiedlichsten Fragen beantwortet werden.

Die Auswertungsergebnisse weisen darauf hin, dass die Lehrer-Schüler Beziehung und die Teilnahme an buddhistischen Retreats für die Mehrzahl der Befragten von großer Bedeutung ist. Gleichzeitig konnte jedoch festgestellt werden, dass auch Menschen, die eine Hinwendung an einen Lehrer definitiv ablehnen, dennoch für sich im buddhistischen Kontext genügend Raum und Entwicklungsmöglichkeiten finden können.

Der Buddhismus dient offenbar auch als *Politikersatz*, sodass kein Befragter mehr politisch aktiv ist, sich jedoch vom Engagement im Buddhismus *gesellschafts- und systemveränderte Impulse* verspricht. Auch *die sozialen Aspekte* des Buddhismus spielen in der Wahrnehmung der Befragten eine große Rolle und haben vermutlich nicht unerhebliche Auswirkungen auf das persönliche Verhalten und Leben.

Durch die Identifikation mit dem Buddhismus entstanden bei allen Befragten *Lebensziele* bzw. falls bereits zuvor Ziele vorhanden waren, veränderten sich diese mit der Genese buddhistischer Identität. Mit den Lebenszielen und Visionen entstanden bei einigen der Befragten auch mehr Orientierung und Sinn im Leben. Dieses Erleben dürfte bedeuten, dass *buddhistische Inhalte einen erheblichen Einfluss* auf Lebenseinstellungen und Verhalten haben können und sich die buddhistische Identität auf Grund einer zunehmenden Verinnerlichung von buddhistischen Inhalten über die Zeit verstärkt und vertieft.

Auf den *Berufsalltag* bezogen, konnte ein möglicher Zusammenhang zwischen der Identifikation mit dem Buddhismus und der Ausübung buddhistischer Praxis einerseits und Stabilität, Ausgeglichenheit und Leistungsfähigkeit andererseits festgestellt werden.

17.5 Abschließende Aufstellung aller eruierten Annahmen zum untersuchten Phänomen

Die Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen kann durch folgende Faktoren begünstigt und gefördert werden:

- (1) Enge und Begrenzungen im Elternhaus und familiären Umfeld
- (2) Mangelnde emotionale Zuwendung in der Herkunftsfamilie
- (3) Position und Rolle im Familiensystem
- (4) Innerfamiliäre religiöse Vorbilder
- (5) Außerfamiliäre religiöse Vorbilder
- (6) Wahrnehmung vielschichtiger Defizite in der Institution Kirche
- (7) Mangelnde Glaubwürdigkeit der Kirchen und fehlende Authentizität
- (8) Defizitäre Vermittlung der christlichen Lehre und fehlende christlich-religiöse Vorbilder im kirchlichen Bereich
- (9) Starke Bedürfnisse nach individueller Entwicklung
- (10) Ausgeprägte Suche nach Spiritualität und direkter spiritueller Erfahrung
- (11) Spirituelle Vorerfahrungen
- (12) Kritische Haltung zur westlichen Gesellschaft und zu materiellen Werten
- (13) Gehobenes Bildungsniveau
- (14) Bedürfnis nach Gesellschafts- und Systemveränderung
- (15) Interesse an sozialen Aspekten und der Umsetzung von humanistischen Werten
- (16) Lebenskrisen und individuell bedeutsame Lebensereignisse
- (17) Anforderungen im Alltag und Beruf
- (18) Beziehungs- und Lehrangebot durch buddhistische Lehrer
- (19) Vielfalt und Authentizität des Buddhismus

- (20) Buddhismusspezifische Inhalte
- (21) Transformatorische und perspektivenerweiternde Qualität des Buddhismus

18. Schlussbemerkungen und Ausblick

In der vorliegenden Arbeit wurde das Phänomen der „Genese buddhistischer Identität“ bei westlich sozialisierten Menschen untersucht. Es konnten eine Vielzahl von Faktoren gefunden werden, die die Genese buddhistischer Identität begünstigen und fördern können, wobei nicht vorausgesagt werden kann, dass ein bestimmter Aspekt auf jeden Fall zur Hinwendung zum Buddhismus führen wird. Es kann eher von einer Wechselwirkung unterschiedlicher Faktoren ausgegangen werden, die eine buddhistische Identität entstehen lassen.

Bei der Interviewführung sowie in der anschließenden Auswertungs- und Interpretationsphase hatte der Verfasser den Eindruck, dass der individuelle Weg zum Buddhismus sowie innerhalb des buddhistischen Systems sehr unterschiedlich sein kann. Das Ausmaß der Individualität der Befragten wurde vom Verfasser teilweise so stark empfunden, dass es zunächst fraglich schien, ob eine für alle Interviewauswertungen geltende Kategorienbildung mit der anschließenden überindividuellen Komparation möglich sein würde, so wie dies der Verfasser in der Planungsphase im Rahmen der Komparativen Kasuistik in Erwägung gezogen hatte. Erst im Verlauf der Auswertungsphase zeigte sich, dass die Bedenken unbegründet waren und trotz aller Unterschiedlichkeit und Vielfalt weit mehr vergleichbare Inhalte zum Vorschein traten, als dies im Vorfeld vermutet worden war.

Ohne die Ergebnisse der Untersuchung (vgl. 17.) wiederholen zu wollen, sollen hier abschließend einige Aspekte hervorgehoben werden, die der Verfasser als besonders bemerkenswert einschätzt:

Alle Befragten der Untersuchungsgruppe empfanden die Vielfalt des Buddhismus und die darin enthaltenen individuellen oder auch kollektiven Entwicklungsmöglichkeiten sehr ansprechend. Zugleich erlebte der Verfasser die Befragten einerseits sehr

individuell und autonom, was die Gestaltung ihres eigenen Lebenswegs anbelangt, andererseits aber auch am Anderen und an kollektiven Prozessen interessiert. Es könnte hier eine Wechselwirkung zwischen den Bedürfnissen der Befragten und den Inhalten des Buddhismus vorliegen. Der Verfasser gewann auch den Eindruck, dass sich die Individualität der Befragten im Verlauf der Identifikation mit dem Buddhismus eher noch verstärkt, was nicht zuletzt auf die sehr spezifischen Möglichkeiten innerhalb des Buddhismus und den damit verbundenen individuellen Entwicklungsmöglichkeiten zurückgeführt werden könnte.

Auffallend war auch, dass fast alle Befragten in den unterschiedlichsten spirituellen Bereichen Erfahrungen gesammelt haben, bevor sie den Buddhismus für sich entdeckten. Nach der Hinwendung zum Buddhismus war für alle Beteiligten die spirituelle Suche außerhalb des Buddhismus beendet. Es ist jedoch bemerkenswert, dass bei allen Befragten teilweise schon in der Kindheit bzw. im frühen Erwachsenenalter ein hohes Potential an Suche nach individueller und spiritueller Entwicklung vorhanden war und in modifizierter Form auch heute noch vorhanden ist. Von einer modifizierten Form der Suche kann nach Einschätzung des Verfassers deshalb gesprochen werden, weil der Buddhismus den Drang nach Entwicklung und nach vielfältigen Möglichkeiten anscheinend befriedigen kann und sich durch die langjährige Hinwendung zum Buddhismus die Suche anscheinend von der Breite in die Tiefe verlagert hat.

Die Ursache des starken Suchimpulses führt der Verfasser nicht alleine auf Mängel in der Kindheit zurück oder auf vorliegende Neurosen, wie dies in der psychoanalytischen Theorie nach Freud konstatiert wird (vgl. 7.3.2), sondern hält den phänomenologischen Ansatz nach Otto (1917/1924) für überzeugender. Nach Otto (ebd.) gibt es ein Eingestelltsein auf das Heilige und ein instinktmäßiges Ahnen und Suchen, was durch Reize von Außen und teils Druck von Innen ausgelöst werden kann (vgl. 7.3.1). Der Einschätzung Ottos (ebd.) kann der Verfasser deshalb mehr als der psychoanalytischen Theorie abgewinnen, weil die Befragten im Zusammenhang mit ihrer Bewusstheit, Authentizität und Reflexionsfähigkeit während der Interviews keineswegs den Eindruck hinterließen, lediglich aus kindlichen Defiziten heraus zu handeln. Auch die Konsequenz des Handelns im Sinne buddhistischer Inhalte, was nicht immer zu unproblematischen oder leichten Entscheidungen führen kann, spricht für das

Bedürfnis der Befragten nach tiefgreifender Entwicklung und Erkenntnis, was der These einer reinen Kompensation von Defiziten entgegenstehen dürfte.

Der Verfasser hält auch die Tatsache, dass bei fast allen Befragten ein positiv erlebtes religiöses Vorbild in der Herkunftsfamilie existierte, von Bedeutung. Hier sei auf die Ausführungen von Fraas (1990) zur Anlage-/Umweltthematik (vgl. 7.3) verwiesen und auf Oerters (1982) Ausführungen bezüglich der Entstehung von Religiösität durch Nachahmung (vgl. 7.5). Die Tatsache, dass ein religiöses Vorbild in der Herkunftsfamilie den christlichen Glauben vorlebte, sich jedoch die Befragten nicht dem Christentum, sondern später dem Buddhismus zuwandten, führt der Verfasser unter anderem darauf zurück, dass die starke spirituelle Suche durch das Angebot der Kirchen, der Art und Weise der Vermittlung der christlichen Religion und auf Grund der mangelnden Authentizität der kirchlichen Vertreter nicht befriedigt werden konnte. Die äußerst kritische Haltung aller Befragten zur christlichen Kirche bestätigt diese Vermutungen und Vorannahmen. Allerdings weist der Verfasser erneut darauf hin, dass eher von multifaktoriellen Zusammenhängen ausgegangen werden sollte, die Menschen veranlassen könnten, sich mit dem Buddhismus zu identifizieren (vgl. 17.).

Auf Grund der Subjektivität religiöser Erfahrung und der Einzigartigkeit des Individuums sowie des religiös-spirituellen Weges bieten sich für die religionspsychologische Forschung qualitative Forschungsmethoden an (vgl. 9. & 14.4). Dabei ist es nach Utsch (1996) allerdings notwendig die Transzendenz (vgl. 4.3) als Subjekterfahrung zu akzeptieren und die religionspsychologische Forschung auf das psychologische Beschreiben und Erfassen der Subjektivität zu fokussieren (vgl. 9.).

Der Verfasser dieser Arbeit entschied sich für die Komparative Kasuistik als Forschungsgrundlage dieser Arbeit (vgl. 14.6), wobei sowohl für die Befragung der Interviewpartner als auch für die Auswertung der Daten ausschließlich qualitative Methoden (vgl. 14.4) angewandt wurden. Die problemzentrierte Interviewführung nach Witzel (1985) hat sich, im Zusammenhang mit der Problemorientierung, der Gegenstandsorientierung und der Prozessorientierung, als qualitative personenzentrierte Befragungsmethode besonders geeignet herausgestellt (vgl. 14.7). Die Offenheit der Fragestellung einerseits und die halbstrukturierte Vorgehensweise anhand

eines Leitfadens andererseits hat sich im Kontext der phänomenspezifischen Untersuchung im Rahmen der Komparativen Kasuistik sehr bewährt. Auch die Auswertungsmethode des Zirkulären Dekonstruierens nach Jaeggi et al (1998) kam im Rahmen der einzelfallanalytischen Auswertung den inhaltlichen Ansätzen der Komparativen Kasuistik sehr entgegen (vgl. Abb. 5: Spiralmodell der Komparativen Kasuistik). Dies nicht zuletzt deshalb, weil sich die Methode des Zirkulären Dekonstruierens (vgl. 14.8) dem Untersuchungsgegenstand und dem Textmaterial zum Zwecke der Interpretation und Erkenntniserweiterung von unterschiedlichen Richtungen annähert und auch die Komparative Kasuistik als Forschungsgrundlage durch ihr mehrstufiges Vorgehen die unterschiedlichsten Blickwinkel im Rahmen einer Untersuchung fördert und integriert. Im Sinne des hermeneutischen Zirkels von Vorverständnis und Verständnis bzw. erweitertem Vorverständnis und erweitertem Textverständnis konnte durch die Methodenwahl die hermeneutische Differenz deutlich verringert werden.

Die zweite Auswertungsphase des Zirkulären Dekonstruierens wurde allerdings für die überindividuelle Komparation in dieser Arbeit nicht angewandt, weil dem Verfasser die von Jaeggi et al (1998) vorgeschlagene Vorgehensweise für den Untersuchungsgegenstand nicht als angemessen genug erschien (vgl. 14.8.4). Die Komparation wurde anhand von Komparationstabellen und der modifizierten inhaltlichen Auswertung nach Jüttemann (1990) vorgenommen (vgl. 14.6.2.2).

Perspektivisch sollten qualitative Forschungsmethoden weiterentwickelt und verfeinert werden, weil sie bei der Untersuchung subjektiver Zusammenhänge die Methoden der Wahl sind (vgl. 14.4). Hilfreich wäre es dabei sicherlich, wenn auch die Gütekriterien für die qualitative Forschung spezifiziert würden. Der Verfasser plädiert dafür, eigenständige Gütekriterien weiter zu entwickeln und sich auf Grund der Verschiedenartigkeit der Forschungsrichtungen sich nicht zu sehr oder gar ausschließlich an den Gütekriterien der quantitativen Forschung zu orientieren (vgl. 14.5.5). In den theoretischen Überlegungen zu dieser Arbeit wurde zwar auf die Entwicklung methodenspezifischer Gütekriterien (vgl. 14.5.5) eingegangen, es stand jedoch die Sicherstellung der Validität und Reliabilität in Anlehnung an Flick (1999) und Bortz (1995) im Vordergrund. Sehr positive Erfahrungen sammelte der Verfasser im Bereich der

konsensuellen Validierung. Sowohl der Austausch zwischen verschiedenen punktuell am Forschungsprozess beteiligten Personen zum Zwecke der Herstellung eines Auswertungskonsenses als auch die exemplarische erneute Befragung eines Interviewpartners im Anschluss an die Transkription und der *ersten* Auswertungs- bzw. Interpretationsschritte war äußerst aufschlussreich (vgl. 14.5.4 & 16.3.4). Für die Zukunft könnten diese Validierungsmethoden weiterentwickelt werden, wobei sich der Verfasser auf Grund seiner Erfahrungen im Rahmen dieser Untersuchung dafür aussprechen will, die Interviewpartner auch in den Auswertungs- bzw. in den Interpretationsprozess angemessen mit einzubeziehen. Damit geht der Verfasser dieser Arbeit über die Vorstellungen von Flick (1999) hinaus, der die Untersuchungsteilnehmer zur Herstellung der konsensuellen Validität zum Gesagten zwar ebenfalls erneut befragen würde, allerdings lediglich nach erfolgter Transkription.

Den Menschen und die befragten Personen als Subjekte zu betrachten, den Forscher selbst in den Forschungsprozess mit einzubeziehen und die Individualität aller Beteiligten im Forschungsprozess wertzuschätzen, ist aus Sicht des Verfassers eine hohe Qualität der qualitativen Forschungsmethoden. Wenn die Beforschten in angemessener Weise auch am Auswertungs- und Interpretationsprozess, beispielsweise bei den ersten Auswertungsschritten der Individualauswertung oder bei ausgesuchten Interviewpassagen, mit einbezogen würden, könnte durch die Partizipation der Untersuchten die subjektbezogene Forschung wertvolle erkenntniserweiternde Erfahrungen sammeln. Dass solche Vorgehensweisen sicherlich diskussionswürdig sind und bei einer evtl. Umsetzung die spezifischen Rahmenbedingungen, Forschungsinhalte und -ziele zu beachten sind, bleibt unbestritten, soll hier jedoch nicht vertieft werden.

Für zukünftige Forschungsarbeiten wäre sicherlich eine Überprüfung der hier gefundenen Ergebnisse mit einer größeren Anzahl von Befragten aufschlussreich. Darüber hinaus könnten auch spezifische Untersuchungen zur Lehrer-Schüler Dynamik entwickelt werden oder auch, mit ähnlicher Zielrichtung wie in dieser Arbeit, Personen untersucht werden, die sich mit anderen religiösen Richtungen identifiziert haben. Der Verfasser würde sich zudem wünschen, dass der Bereich der Religionspsychologie sein offensichtlich randständiges Dasein hinter sich lassen könnte und dadurch die Möglichkeit entstünde, eine Brücke zwischen Wissenschaft und Spiritualität zu er-

schaffen. Die Arbeiten von Michael Utsch (1996, 1998a, 1998b) haben aus der Sicht des Verfassers u.a. zu der Thematik Religion und Wissenschaft wertvolle Beiträge geliefert.

Abschließend soll nochmals der Buddhismus in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt werden. In den letzten 10-15 Jahren hat sich der Buddhismus in den westlichen Nationen recht gut etablieren können. Vor dieser Zeit gab es zwar vereinzelt schon buddhistische Vorträge und Gruppen, inzwischen existieren jedoch, zumindest in Deutschland, nahezu in jeder Stadt buddhistische Gruppen und Zentren. Es gibt zahlreiche buddhistische Lehrer, die sich im Westen niedergelassen haben oder regelmäßig hierher kommen. Der XIV. Dalai Lama genießt in vielen gesellschaftlichen Gruppen hohes Ansehen. Ob sich der Buddhismus in Europa weiterentwickeln und ausbreiten wird, hängt sicherlich unter anderem von der Entwicklung der christlichen Kirchen ab, allerdings auch von gesellschaftlichen Bedingungen, der Entwicklung und Veränderung des politischen Systems und der Ausrichtung der Gesellschaft, was ihre inneren Werte und Ziele anbelangt.

Literaturverzeichnis

- Adler, A.** (1973). *Der Sinn des Lebens*. (Erstausgabe 1933). Frankfurt: Fischer.
- Albrecht, C.** (1976). *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. (1. Aufl. Bremen 1951). Mainz: Grünewald.
- Asanger, R., Wenninger, G.** (1999). *Handwörterbuch der Psychologie*. (6. Auflage). Weinheim: Beltz.
- Barth, H.-M.** (1993). *Spiritualität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Binder, H.** (1974). *Die menschliche Person. Ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen*. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie. (2., veränderte und erg. Auflage). Bern: Huber.
- Bühler, Ch.** (1931). *Kindheit und Jugend*. (3. umgearb. und erw. Auflage). Leipzig: Hirzel.
- Danzer, G.** (1995). *Psychosomatische Medizin. Konzepte und Modelle*. Frankfurt: Fischer.
- Deusinger, I. & Deusinger, F.** (1996). Zur Messung von Einstellungen zur Religion. In: Moosbrugger, H., Zwingmann, C. & Frank, D. (Hrsg.). *Religiösität, Persönlichkeit und Verhalten* (129 – 144). Münster: Waxmann.
- Dürckheim, K.G.** (1979). Transzendenz als Erfahrung. In: G. Condrau (Hrsg.). *Transzendenz, Imagination und Kreativität. Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. 15 (340 – 348). Zürich: Kindler.
- Engel, Klaus.** (1995). *Meditation*. Frankfurt: Peter Lang.
- Einstein, A.** (1933/1989). Religion und Wissenschaft. In: Carl Seelig (Hrsg.). *Mein Weltbild* (16 – 19). Berlin: Ullstein.
- Flick, U.** (1999). *Qualitative Forschung*. (4. Auflage). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Fowler, F.W.** (1991). *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach dem Sinn*. (Amerikanische Originalausgabe San Francisco 1981). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Frankl, V.E.** (1983). *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. (10. Auflage). Frankfurt a. Main: Fischer.
- Fraas, H.-J.** (1990). *Die Religiosität des Menschen. Religionspsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Freud, S.** (1961). *Gesammelte Werke XV*. (3. Auflage). Frankfurt a. Main: Fischer.
- Freud, S.** (1966). *Gesammelte Werke VII*. (4. Auflage). Frankfurt a. Main: Fischer.
- Freud, S.** (1972). *Gesammelte Werke XIV*. (5. Auflage). Frankfurt a. Main: Fischer.
- Friedrichs, J.** (1973). *Methoden empirischer Sozialforschung*. Reineck bei Hamburg: Rowohlt.
- Fromm, E.** (1985). *Psychoanalyse und Religion* (amerikanische Originalausgabe: 1950). München: dtv.
- Glaser, B.G.** (1978). *Theoretical Sensitivity*. Mill Valley: University of California
- Greschat, H.-J.** (1994). *Mündliche Religionsforschung. Erfahrungen und Einsichten*. Berlin: Reimer.
- Grom, B.** (1992). *Religionspsychologie*. München: Kösel.
- Heidegger, M.** (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hellpach, W.** (1951). *Grundriss der Religionspsychologie*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Henning, C.** (Hrsg.). (1998). *Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie*. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Herzog, M.** (1992). *Phänomenologische Psychologie. Grundlagen und Entwicklungen*. Heidelberg: Asanger.
- Holm, N.** (1990). *Einführung in die Religionspsychologie*. München: Ernst Reinhardt.
- Holm, N.** (1998). Historische Einführung. In Henning, C. (Hrsg.). *Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie* (15 – 26). Frankfurt a. Main: Peter Lang.

- Hood, R.** (Ed.). (1995). *Handbook of Religious Experience*. Birmingham: Religious Education Press.
- Jaeggi, E., Faas, A. & Mruck, K.** (1998). *Denkverbote gibt es nicht! Vorschlag zur interpretativen Auswertung kommunikativ gewonnener Daten* (2. überarb. Fassung). Forschungsbericht aus der Abteilung Psychologie im Institut für Sozialwissenschaften der Technischen Universität Berlin, Nr. 98-2.
- Jüttemann, G.** (1983). *Psychologie in der Veränderung*. Weinheim: Beltz.
- Jüttemann, G.** (1986). *Die Geschichtlichkeit des Seelischen*. Weinheim: Beltz.
- Jüttemann, G.** (1985). *Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundlagen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder*. Weinheim: Beltz.
- Jüttemann, G., Thomae, H.** (Hrsg.). (1987). *Biographie und Psychologie*. Heidelberg: Springer
- Jüttemann, G.** (Hrsg.). (1990). *Komparative Kasuistik*. Heidelberg: Asanger.
- Jüttemann, G.** (1992). *Psyche und Subjekt. Für eine Psychologie jenseits von Dogma und Mythos*. Reinbek: Rowohlt.
- Jung, C.G.** (1972). *Gesammelte Werke XII*. (3. Auflage). Olten/Freiburg: Walter.
- Kegan, R.** (1986). Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben. München: Kindt.
- Kruse, A.** (1990). Der ideographische Ansatz in der psychologischen Kasuistik. In: Jüttemann, G. (Hrsg.). *Komparative Kasuistik* (227 – 238). Heidelberg: Asanger.
- Lamnek, S.** (1993). *Qualitative Sozialforschung*, 2 Bände (2. Aufl.). Weinheim: Beltz.
- Legewie, H.** (1997). Interpretation und Validierung biographischer Interviews. In: Jüttemann, G. & Thomae, H. (Hrsg.). *Biographie und Psychologie* (138-150). Berlin: Springer.
- Levinson, D.J.** (1979). *Das Leben des Mannes. Werdenskrisen, Wendepunkte, Entwicklungschancen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Mayring, P.** (1993). *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Mayring, P.** (2000). *Qualitative Inhaltsanalyse* (7. Auflage). Weinheim: Beltz.
- McFarland, S.** (1984). *Psychology of Religion: A Call for a Broader Paradigm*. *American Psychologist*, 39, 321 – 324.
- Moosbrugger, H., Zwingmann, C. & Frank, D.** (Hrsg.). (1996). *Religiösität, Persönlichkeit und Verhalten*. Münster: Waxmann.
- Müller-Pozzi, H.** (1975). *Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie*. München: Kaiser.
- Oerter, R., Montada, L.** (Hrsg.). (1982). *Entwicklungspsychologie*. München: Urban & Schwarzenberg.
- Oser, F. & Bucher, A.** (1998). Religion-Entwicklung-Jugend. In: Oerter, R., Montada, L. (Hrsg.). *Entwicklungspsychologie*. Weinheim: Beltz.
- Otto, R.** (1924). *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. (12. Aufl., Erstausgabe 1917). Gotha: Friedrich-Andreas-Perthes.
- Pollak, D.** (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, 163 – 190.
- Rattner, J.** (1987). *Tiefenpsychologie und Religion*. Ismaning bei München: Hüber.
- Reich, K.H.** (1992). Religious development across the life span: Conventional and cognitive developmental approaches. In: Featherman, D.L., Lerner, R.M. & Perlmutter, M. (Eds.). *Life span development and behavior*, Vol.11 (145 – 188). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Scharfenberg, J.** (1985). *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitz, E.** (1992). *Religionspsychologie*. Göttingen: Hogrefe.
- Schütz, Christian** (Hrsg.). (1992). *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg: Herder.

- Spilka, B., Hood, R. & Gorsuch, R.** (1985). *The psychology of religion: An empirical approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Strauß, A.L.** (1991). *Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. München: Fink.
- Sunden, H.** (1982). *Religionspsychologie*. Stuttgart: Calwer.
- Thomae, H.** (1968). *Das Individuum und seine Welt. Eine Persönlichkeitstheorie*. Göttingen: Hogrefe.
- Thomae, H.** (1981). Future time perspective and the problem of cognition/motivation/ interaction. In: Ydewalle, G.D. & Lens, W. (Eds.), *Cognition in Human Motivation and Learning* (S. 261- S. 274). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Thomae, H.** (1982). Konzepte des Psychischen in der modernen Psychologie. In: *Kindlers Enzyklopädie „Der Mensch“* (S. 397 – S. 414). Zürich: Kindler.
- Thomae, H.** (1985). *Dynamik des menschlichen Handelns*. Ausgewählte Schriften zur Psychologie (1944 – 1984). Bonn: Bouvier.
- Thomae, H.** (1988). *Das Individuum und seine Welt*. (2., völlig neu bearbeitete Aufl.). Göttingen: Hogrefe.
- Thomae, H.** (1991). Psychologische Anthropologie. Fünf Thesen zum „Menschenbild“ der gegenwärtigen Psychologie. In L. Roth (Hrsg.), *Pädagogik: Handbuch für Studium und Praxis* (S. 109 – S. 121). München: Ehrenwirth.
- Toynbee, A.J.** (1961). *Der Gang der Weltgeschichte*. (5. Auflage). Zürich: Europa-Verlag.
- Toynbee, A.J. , Cogley J.** (1971). *Religion ohne Zukunft*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Utsch, M.** (1996). *Grundmerkmale wissenschaftlicher Religionspsychologie und Entwurf einer Synopse*. Dissertation, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Fakultät für Philosophie. Darmstadt: Dissertations Druck.
- Utsch, M.** (1998a). *Religionspsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Utsch, M.** (1998b) Religionspsychologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. In: Henning, C. (Hrsg.). *Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie* (117 – 129). Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Utsch, M.** (Hrsg.). (2000). *Wenn die Seele Sinn sucht*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Vergote, A.** (1970). *Religionspsychologie*. Olten: Walter.
- Waardenburg, J.** (1986). *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin: de Gruyter.
- Witzel, A.** (1995). Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, G.(Hrsg.). *Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 227 – 256). Weinheim: Beltz.
- Wulff, D.M.** (1985). Psychological Approaches. In: Whaling, F. (Ed.). *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Vol. II: The Social Sciences (S. 21 – 87). New York: Mouton.
- Wulff, D.M.** (1991). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*. New York: Wiley.

Internetrecherchen

- Habermaas, J. (2001). Dankesrede des Friedenspreisträgers. (S.1-15).
<http://www.buchhandel.de/sixcms/list.php?page=friedenspreis> (31/01/2002)
- Tulku, G. Rinpoche (2001). Eine Einführung zum Buddhismus. (S. 1 – 20)
<http://www.buddhism.edu/WasIstBuddhismus.htm> (10/02/2002)
- Deutsche Buddhistische Union
<http://www.dharma.de/main.html> (10/02/2002)

Anhang

A) Fragebogen: Soziodemografische Daten der Untersuchungsgruppe

Datum : _____

Alter : _____

Geschlecht : weiblich männlich

Geburtsort : Dorf **Bundesland:** _____
Kleinstadt
Großstadt

Wohnort : Dorf
Kleinstadt
Großstadt

Familienstand : Partnerschaft verheiratet
geschieden Single

Kinder : Ja Nein

Wenn ja, wieviele? : _____

Schulabschluss : _____

Ausbildung/Studium: _____

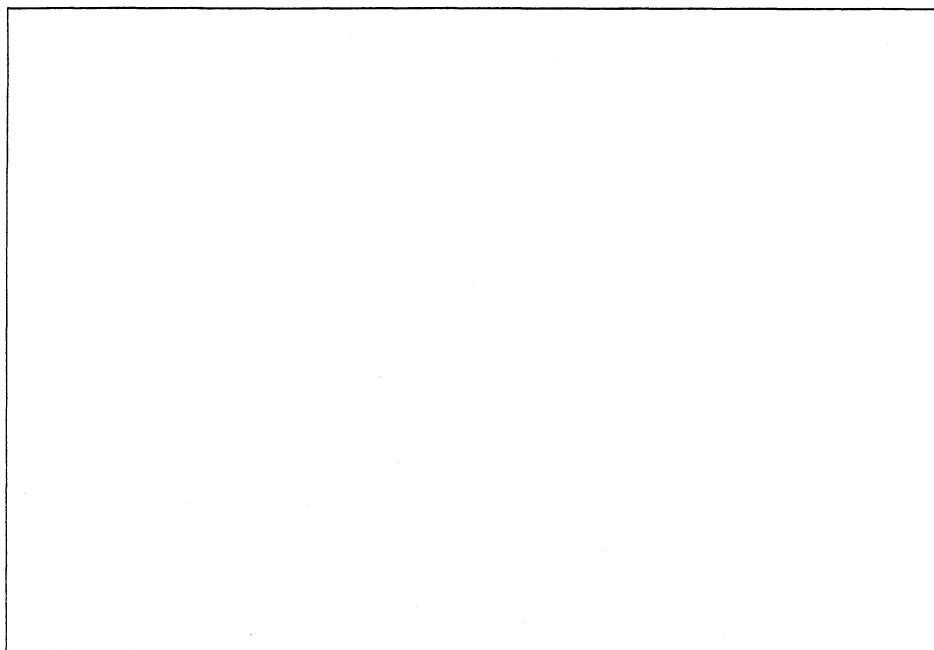
Berufstätigkeit : _____

Mitglied einer christlichen Kirche : Ja Nein

Wenn nein : Jahr des Kirchenaustritts _____

**Am Buddhismus
interessiert seit** : _____

**Buddhistische
Praxis (Beginn und Art der Ausübung)** :

A large, empty rectangular box with a thin black border, intended for the student to write their response to the question about Buddhist practice.

B) Fragebogen: Soziodemografische Daten der Kontroll- gruppe

Datum : _____

Alter : _____

Geschlecht : weiblich männlich

Geburtsort : Dorf **Bundesland:** _____
Kleinstadt
Großstadt

Wohnort : Dorf
Kleinstadt
Großstadt

Familienstand : Partnerschaft verheiratet
geschieden Single

Kinder : Ja Nein

Wenn ja, wieviele? : _____

Schulabschluss : _____

Ausbildung/Studium: _____

Berufstätigkeit : _____

Mitglied einer christlichen Kirche : Ja Nein

Wenn nein : Jahr des Kirchenaustritts _____

C) Interviewleitfaden für die Untersuchungsgruppe

1. Biografie

Wo sind Sie aufgewachsen?

Wie haben Sie ihre Kindheit erlebt?

Welche Gefühle verbinden Sie mit Ihrer Kindheit?

Wie würden Sie das Verhältnis zwischen Ihnen und Ihren Eltern/Geschwistern bezeichnen?

Hat in ihrer Herkunftsfamilie Religion eine Rolle gespielt? Wenn ja, welche?

2. Bildung/Beruf

Welchen Schulabschluss haben Sie?

Welche beruflichen Ausbildungen haben Sie bisher gemacht?

Welche berufliche Tätigkeit üben Sie aus bzw. haben Sie in der Vergangenheit ausgeübt?

Ist es für sie wichtig, persönliche Interessen und ihren Beruf in weitgehende Übereinstimmung zu bringen?

Hatten Sie in Ihrem Leben oft berufliche Veränderungen bzw. Ausbildungs- und Fortbildungsphasen?

3. Christentum und Kirche

Welche Erfahrungen haben Sie mit der christlichen Religion gemacht?

Welche Einschätzung haben Sie bezüglich der christlichen Religion und der Institution Kirche?

Sind sie noch Mitglied einer christlichen Kirche?

Was glauben Sie sind die Ursachen dafür, dass der Buddhismus im Westen relativ starke Zustimmung findet?

Was unterscheidet ihrer Meinung nach im Wesentlichen den Buddhismus vom Christentum?

4. Gesellschaft/Politik

Wie wichtig ist für Sie politisches Engagement? Wie erleben Sie politische Parteien bzw. Systeme? Sind Sie derzeit politisch aktiv oder gab es Zeiten, in denen Sie politisch aktiv waren?

Sind Sie auch in anderer Form gesellschaftlich aktiv?

Gibt es einen Zusammenhang zwischen Ihrem gesellschaftlichen Engagement in Deutschland und Ihrem Interesse am Buddhismus?

Glauben Sie, dass eine buddhistisch geprägte Gesellschaft spezifische Merkmale und Verhaltensweisen hat? Wenn ja, welche?

Welche Unterschiede sehen Sie zwischen einer buddhistischen und einer westlich geprägten Gesellschaft? Glauben Sie, dass diese Gesellschaften unterschiedliche Werte haben?

Wie wichtig sind Ihnen die traditionellen Werte und Überzeugungen der europäischen Kulturkreises?

Wie wichtig sind Ihnen persönlich materielle Werte und materieller Wohlstand?

5. Hinwendung zum Buddhismus

Seit wann beschäftigen Sie sich mit dem Buddhismus?

Wie sind Sie mit dem Buddhismus zum ersten Mal in Kontakt gekommen?

Welche Erfahrungen haben Sie mit den unterschiedlichen buddhistischen Strömungen und Richtungen? Gibt es eine buddhistische Richtung, die sie besonders interessiert?

Warum beschäftigen Sie sich gerade mit dem Buddhismus?

Was sind für sie die wichtigsten buddhistischen Inhalte und Werte?

In welcher Form setzen Sie sich mit dem Buddhismus auseinander?

Haben Sie Kontakt zu buddhistischen Gruppen?

Reisen sie in buddhistisch geprägte Länder?

Woher kam Ihrer Meinung nach Ihr Interesse an Asien bzw. gerade an einer fernöstlichen Religion?

Welche Einstellung haben Sie zu fremden Kulturen und Bräuchen?

6. Internalisierte Einstellungen zum Leben

Was würden Sie als Ihr Lebensziel bezeichnen?

Was ist für Sie persönlich der Sinn des Lebens?

Haben sich Ihre Lebensziele verändert, seit Sie sich mit dem Buddhismus beschäftigen?

Welches Bild vom Menschen haben Sie? Was sind seine Lebensaufgaben und wesentlichen Herausforderungen im Laufe der Lebensspanne?

Hat sich Ihr Menschenbild seit der Beschäftigung mit dem Buddhismus verändert?

Welche Auswirkungen hat die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus auf Ihren persönlichen Lebenslauf und ggf. auf persönliche Entscheidungen in Ihrem Leben?

7. Soziale Beziehungen und buddhistische Identität

Hat Ihre Hinwendung zum Buddhismus Auswirkungen auf Ihre Familie/Partnerschaft?

Hat sich Ihr Freundeskreis verändert, seit Sie sich mit dem Buddhismus beschäftigen?

Führt die Beschäftigung mit dem Buddhismus nach Ihrer Einschätzung eher zur gesellschaftlichen Integration oder fühlen Sie sich eher als Außenseiter?

Können Sie Menschen näher sein, die sich auch mit dem Buddhismus beschäftigen oder ist Ihrer Meinung nach die Qualität einer Freundschaft von der religiösen Ausrichtung eher unabhängig?

Was glauben Sie, was Ihre „nicht-buddhistischen“ Freunde über Sie denken, warum Sie sich mit dem Buddhismus beschäftigen?

8. Vertiefende Fragen zum Hintergrund der Entstehung buddhistischer Identität und zur buddhistischen Praxis

8.1 Buddhismus und biografische Vergangenheit

Glauben Sie, dass es einen Zusammenhang zwischen Ihrer Familiengeschichte und Ihrem Interesse für den Buddhismus gibt?

Erleben Sie persönlich einen Zusammenhang zwischen Ihrer Lebensgeschichte und Ihrer Glaubensgeschichte?

Würden Sie sagen, dass bestimmte Lebensumstände oder auch Lebenskrisen Sie dazu bewegt/animiert haben, sich dem Buddhismus zu zuwenden?

8.2 Buddhismus und Bildung/Beruf

Glauben Sie, dass die Beschäftigung mit dem Buddhismus etwas mit der Höhe Ihres Bildungsgrades zu tun hat?

Setzt das Verstehen der Lehre des Buddhismus eine höhere Bildung voraus?

Hat Ihr Beruf bzw. Ihre berufliche Tätigkeit dazu beigetragen, dass Sie sich dem Buddhismus zuwenden?

Was halten Sie von der Aussage, dass sich Menschen in bestimmten Berufen (z.B. soziale Berufe) eher dem Buddhismus zuwenden als andere?

8.3 Buddhistische Praxis

Was bedeutet für Sie Buddhismus zu praktizieren?

Meditieren Sie regelmäßig? Wenn ja, wie oft?

Was bewirkt nach Ihrer Einschätzung und ihrem persönlichem Erleben Meditation?

Was verstehen Sie unter „Erleuchtung“? Haben Sie Erfahrung mit veränderten Bewusstseinszuständen oder auch Erleuchtungszuständen?

Haben Sie Kontakt zu einem buddhistischen Lehrer? Wenn ja, seit wann?

Welche Bedeutung hat ihr Kontakt zu dem buddhistischen Lehrer für Sie?

Halten Sie es für notwendig einen buddhistischen Lehrer zu haben? Wenn ja, warum?

Wollen Sie noch etwas ergänzen? Wie fanden Sie das Interview?

D) Interviewleitfaden für die Kontrollgruppe

1. Biografie

Wo sind Sie aufgewachsen?

Wie haben Sie ihre Kindheit erlebt?

Was fällt Ihnen spontan an wesentlichen Merkmalen Ihrer Kindheit ein?

Wie würden Sie das Verhältnis zwischen Ihnen und Ihren Eltern/Geschwistern bezeichnen?

Wieviele Geschwister hatten sie?

Hat in ihrer Herkunftsfamilie Religion eine Rolle gespielt? Wenn ja, welche?

2. Bildung/Beruf

Welchen Schulabschluss haben Sie?

Welche beruflichen Ausbildungen haben Sie bisher gemacht?

Welche berufliche Tätigkeit üben Sie aus bzw. haben Sie in der Vergangenheit ausgeübt?

Ist es für sie wichtig, persönliche Interessen und ihren Beruf in weitgehende Übereinstimmung zu bringen?

Hatten Sie in Ihrem Leben oft berufliche Veränderungen bzw. Ausbildungs- und Fortbildungsphasen?

Wie wichtig ist Ihnen ihr Beruf?

3. Fragen zum Thema Religion

Beschäftigen Sie sich mit Religion?

Wenn ja: Warum beschäftigen Sie sich mit dem Thema Religion? Wie setzen sie sich mit Religion auseinander?

Bei keiner Beschäftigung mit Religion: Was halten Sie davon, wenn sich andere mit Religion auseinandersetzen?

Was ist aus Ihrer Sicht der Sinn von Religion?

Welche gesellschaftlichen Aufgaben hat ihrer Meinung nach die Religion?

4. Christentum und Kirche

Welche Erfahrungen haben Sie mit der christlichen Religion gemacht?

Welche Einschätzung haben Sie bzgl. der christlichen Religion und der Institution Kirche?

Seit wann sind Sie aus der Kirche ausgetreten?

Was waren Gründe für ihren Kirchenaustritt?

5. Fragen zum Buddhismus

Was glauben Sie sind die Ursachen dafür, dass asiatische Religionen, wie z.B. der Buddhismus im Westen relativ starke Zustimmung findet?

Haben Sie sich schon einmal mit dem Buddhismus beschäftigt?

Könnten Sie sich im Zusammenhang mit ihrem Kirchenaustritt vorstellen, zu einer anderen Religion zu konvertieren bzw. sich einem anderen religiösen System zu zuwenden?

Wenn ja – welches System/ Wenn nein – warum nicht?

Sind Sie schon einmal in Asien gewesen? Wenn ja – wie war ihr Eindruck von einer buddhistisch geprägten Gesellschaft bzw. von einer religiös geprägten Gesellschaft?

Haben Sie bisher schon Kulturen besucht, die sehr religiös sind? Wie waren Ihre Eindrücke?

Welche Einstellung haben Sie zu fremden Kulturen und Bräuchen?

6. Gesellschaft/Politik

Wie wichtig ist für Sie politisches Engagement? Wie erleben Sie politische Parteien bzw. Systeme?

Sind Sie derzeit politisch aktiv oder gab es Zeiten, in denen Sie politisch aktiv waren?

Sind Sie auch in anderer Form gesellschaftlich aktiv?

Wie wichtig sind Ihnen die traditionellen Werte und Überzeugungen des europäischen Kulturkreises?

Welche Unterschiede sehen Sie zwischen einer buddhistischen und einer westlich geprägten Gesellschaft?

Glauben Sie, dass diese Gesellschaften unterschiedliche Werte haben?

Welche Werte sind ihnen persönlich am wichtigsten?

Was halten sie von der westlichen Gesellschaft, in der Religion nur noch eine untergeordnete Rolle spielt und es in den letzten Jahrzehnten eine Werteverstärkung gegeben hat?

Wie wichtig sind Ihnen materielle Werte und materieller Wohlstand?

7. Internalisierte Einstellungen zum Leben

Was würden Sie als Ihr Lebensziel bezeichnen?

Was ist für Sie persönlich der Sinn des Lebens?

Welches Bild vom Menschen haben Sie? Was sind seine Lebensaufgaben und wesentlichen Herausforderungen im Laufe der Lebensspanne?

Glauben Sie, dass sich Ihre Einstellungen zur Gesellschaft, zum Menschen und zum Leben sehr von den Einstellungen religiöser Menschen unterscheiden? Wenn ja, in welcher Form?

8. Soziale Beziehungen und Buddhismus

Gibt es in ihrem Freundeskreis Menschen, die sich mit dem Buddhismus beschäftigen bzw. buddhistisch orientiert sind?

Wenn ja, hat die buddhistische Ausrichtung Auswirkungen auf den zwischenmenschlichen Kontakt?

Was glauben Sie, was Ihre buddhistischen Freunde über Sie denken, warum Sie sich **nicht** mit dem Buddhismus oder mit Religion beschäftigen?

Führt die Beschäftigung mit dem Buddhismus nach Ihrer Einschätzung eher zur gesellschaftlichen Integration oder werden sogenannte Buddhisten in westlichen Gesellschaften eher zum Außenseiter?

9. Fragen zu buddhistischen Inhalten

Was halten Sie persönlich von Menschen, die sich mit dem Buddhismus beschäftigen und z.B. auch einen buddhistischen Lehrer haben?

Könnten Sie sich vorstellen, sich auf eine Lehrer-Schüler Beziehung einzulassen, wie dies oft im buddhistischen Kontext der Fall ist? Wenn nein, warum nicht?

Kennen Sie den Begriff „Erleuchtung“? Was verstehen Sie darunter?

Kennen Sie persönlich erweiterte Bewusstseinszustände? Was ist das für Sie?

Haben Sie schon einmal meditiert? Wenn nein, warum nicht?

Was halten Sie von Meditation?

Was glauben Sie sind die Auswirkungen, wenn jemand regelmäßig meditiert?

10. Abschließende Fragen

10.1 Religion und Biografie

Glauben Sie, dass es einen Zusammenhang zwischen Ihrer Familiengeschichte und Ihrer Haltung zur Religion und zu religiösen Systemen gibt?

Erleben Sie persönlich einen Zusammenhang zwischen Ihrer Lebensgeschichte und Ihrer Glaubensgeschichte?

Würden Sie sagen, dass bestimmte Lebensumstände oder auch Lebenskrisen Sie dazu bewegt haben, aus der Kirche auszutreten bzw. sich von Religion abzuwenden?

Wie sind Sie bisher mit Lebenskrisen umgegangen? Was hilft ihnen dann am meisten? Was brauchen Sie in schwierigen Lebenssituationen.

10.2 Religion und Bildung/Beruf

Glauben Sie, dass die Haltung zur Religion und zu religiösen Systemen etwas mit der Höhe des Bildungsgrades zu tun hat?

Hat Ihr Beruf bzw. Ihre berufliche Tätigkeit dazu beigetragen, sich vom Thema Religion bzw. von religiösen Systemen abzuwenden / nicht zu wenden?

Was halten Sie von der Aussage, dass sich Menschen in bestimmten Berufen (z.B. soziale Berufe) eher mit Religion beschäftigen als andere? Wie erklären Sie sich Ihre Einschätzung?

Wollen Sie noch etwas ergänzen? Wie fanden Sie das Interview?

VEREINBARUNG ZUM DATENSCHUTZ FÜR WISSENSCHAFTLICHE INTERVIEWS

- Die Teilnahme am Interview ist *freiwillig*. Es dient folgendem Zweck:
Qualitative Datenerhebung im Rahmen der Diplomarbeit
- Für die Durchführung und wissenschaftliche Auswertung des Interviews sind verantwortlich:
Interviewer (mit Adresse): Jürgen Gut, Fregestraße 70, 12159 Berlin
Projektleiter (gegebenenfalls): Prof. Dr. Gerd Jüttemann
- Die Verantwortlichen tragen dafür Sorge, daß alle erhobenen Daten streng vertraulich behandelt und ausschließlich zum vereinbarten Zweck verwendet werden.
- Der Interviewte erklärt sein *Einverständnis* mit der Bandaufnahme (Ton- oder Video) und wissenschaftlichen Auswertung des Interviews. Nach Ende der Bandaufnahme können auf seinen Wunsch einzelne Abschnitte des Gesprächs gelöscht werden.
- Zur *Sicherung des Datenschutzes* gelten folgende Vereinbarungen (NICHT GEWÜNSCHTES BITTE STREICHEN):

⇒ ~~Das Interview wird ausschließlich zu wissenschaftlichen Zwecken durchgeführt. Die erhobenen Daten werden streng vertraulich behandelt und ausschließlich zum vereinbarten Zweck verwendet. Nach Ende der Bandaufnahme können auf Wunsch einzelne Abschnitte des Gesprächs gelöscht werden.~~

⇒ Das Material wird entsprechend folgender *Datenschutzvereinbarungen* behandelt:

BANDAUFNAHME:

1. Die Bandaufnahme wird vom Bearbeiter bzw. Projektleiter verschlossen aufbewahrt und nach Abschluß der Untersuchung, spätestens jedoch nach 2 Jahren gelöscht.
2. Zugang zur Bandaufnahme haben der Bearbeiter, Projektmitglieder und Hilfskräfte für die Auswertung.
3. Darüber hinaus kann die Bandaufnahme zu Lehrzwecken in Seminaren benutzt werden. (Alle Personen müssen dabei zur Einhaltung des Datenschutzes verpflichtet werden!)

AUSWERTUNG UND ARCHIVIERUNG:

1. Zu Auswertungszwecken wird von der Bandaufnahme ein schriftliches Protokoll angefertigt. Namen und Ortsangaben des Interviewten werden im Protokoll soweit erforderlich unkenntlich gemacht.
2. In Veröffentlichungen muß sichergestellt werden, daß eine Identifikation des Interviewten nicht möglich ist.
3. Das anonymisierte Protokoll wird als wissenschaftliches Dokument im ATLAS-Archiv der TU Berlin unter Beachtung der Datenschutzbestimmungen elektronisch gespeichert. Das Protokoll ist auch nach Abschluß der gegenwärtigen Untersuchung zu Lehrzwecken und für interessierte Wissenschaftler zugänglich. Der Zugang ist in jedem Fall mit einer Verpflichtung zur Einhaltung des Datenschutzes verbunden.

- Die Verwertungsrechte (Copyright) des Interviews liegen beim Interviewer bzw. Projektleiter
- Der Interviewte kann seine Einverständniserklärung innerhalb von 14 Tagen ganz oder teilweise widerrufen.
- *Sondervereinbarung* falls erforderlich s. Anlage: _____

Berlin, den *Interviewer*:..... *Interviewter*:.....

Bei mündlicher Datenschutzvereinbarung:

Ich bestätige hiermit, daß ich den Interviewten über den Zweck der Erhebung aufgeklärt, die Einzelheiten der obigen Datenschutzvereinbarung sinngemäß erläutert und das Einverständnis des Befragten erhalten habe.

Berlin, den *Interviewer*: Jürgen Gut.....

Transkriptionsempfehlungen und Formatierungsangaben

Formatierungsangaben für die Datei:

Schriftart: Courier 12cpi; Zeilenausrichtung: links; Linker/rechter Rand: 2,5/3 cm oder 60 Zeichen pro Zeile. Zum Schluß zusätzlich speichern im Dateiformat "Nur Text + Zeilenwechsel" (wichtig für die Bearbeitung mit ATLAS.ti).

Thema	Darstellung im Transkript/Beispiel	Erläuterungen
Absatz	Ende eines Themas. [LEERZEILE] Neues Thema.	Längere Interviewpassagen untergliedern. Ca. 2-3 Absätze/Seite!
Anonymisierung	Johanna ⇔ Bettina	Auf gleiche Silbenzahl achten
Ausgelassene Buchstaben	Was is' 'n das?	Auslassungen durch Apostroph ersetzen
Betonung	UNbedingt	Großschreibung der betonten Silbe
Dehnung	viiiell	
Groß- und Kleinschreibung	Da möchte ich meinen Kollegen mal fragen.	
Interpunktion	,. ; : ! ?	Konventionelle Benutzung
Kommentar	(SEUFZT) (TRINKT) (RAUCHT) (RÄUSPERT SICH)	Situationsbeschreibung in Klammern und Großbuchstaben
Lautgerechte Schreibung	Det is' keen Problem.	Deutsche Orthografie
Pausen (mit Leerzeichen vom Wort trennen!)	* ** *3*	Für kurze Pause Für längere Pause mit Längenangabe (in Sek.)
Simultansprechen	#und ging nach Hause# #Wann sind Sie# denn	Kennzeichnen der Passagen in Doppelkreuzen
Unsicherheit	(AB # NICHT EINDEUTIG)	Kommentar mit Stellenangabe vor uneindeutiger Textstelle
Unverständliche Textpassagen	(10 SEK. UNV.) (UNV.; ETWA: ...)	Im Kommentar mit Zeitangabe Oder ungefähren Text
Verschleifung	Da ham=se geklopft	Zusammengezogene Worte mit diesem Zeichen verbinden: =
Wort- und Satzabbruch	Fotopapp// Fotoapparat	An ein abgebrochenes Wort, einen Satz diese Zeichen anhängen: //
Zitat	Der sagte zu mir: "Wie meinst Du das denn?"	Anführungszeichen benutzen

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich diese Diplomarbeit mit dem Thema „Zur Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen“ selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen nicht benutzt und die den benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Berlin, den 09/07/2002

Jürgen Gut