

Die Bedeutung der Schriftmeditation für junge Erwachsene freikirchlichen Hintergrunds – eine qualitative Fallstudie

by

KLEMENS KISSNER

Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

PRACTICAL THEOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF A P PHILLIPS

JOINT SUPERVISOR. PROF DR PETER ZIMMERLING

JUNE 2008

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit untersucht die Bedeutung der Schriftmeditation unter jungen Erwachsenen mit freikirchlichem Hintergrund. Dafür werden zunächst kirchengeschichtliche Entwicklungen aufgezeigt, woraufhin die Spiritualität der Freien evangelischen Gemeinden untersucht wird, um in einem weiteren Schritt die konkrete Praxis der Schriftmeditation unter jungen Erwachsenen empirisch zu erfassen. Der empirische Befund wird eingehend erörtert, mögliche Problemfelder werden thematisiert, um schließlich Ansätze für eine gelingende Glaubenspraxis zu entfalten.

Zunächst wird das Themenfeld der Forschungsfrage umrissartig dargestellt. Problemstellungen, die sich aus der Forschungsfrage ergeben, werden diskutiert, der wissenschaftstheoretische Rahmen dargelegt, der Forschungsstand rekonstruiert, die Methodologie dargelegt und die Relevanz der Arbeit aufgezeigt.

1.1 Begriffsbestimmung

Zur Präzisierung der Untersuchung bedürfen einzelne Begriffe aus der Forschungsfrage vorab einer grundlegenden Definition. Aus diesem Grund werden im Folgenden die Schlüsselbegriffe *Meditation*, *Freikirche* und *junge Erwachsene* expliziert.

1.1.1 Meditation

Der Begriff „Meditation“ entstammt dem lateinischen Verb „meditari“, das wiederum eine Übersetzung des griechischen „medomai“ darstellt und „nachsinnen“, „überdenken“, „sich vorbereiten“ und „sich üben“ bedeutet (Stowasser 1987:278; Ruhbach 1987:12). Die Iterativform bringt dabei einen anhaltenden Prozess zum Ausdruck (Nicol 1984:16) und deutet auf eine intensive und wiederholte Beschäftigung hin (Nicol 1992:338). „Meditation ist also nichts, was flüchtig und einmalig getan werden könnte, sondern eine wiederholte, gründliche Übung“, folgert Nicol anhand der etymologischen Untersuchung (1984:16). Die indogermanische Wurzel „med“, auf die sich das griechische Verb zurückführen lässt, drückt den Vorgang des „Messens“ aus (Stowasser 1987:278), weshalb Ruhbach Meditation als menschliche Grundhaltung des sich Messens und Messen Lassens versteht und zwar in Bezug auf Gott (1987:12)¹. Aufgrund dieser Einschätzung schließt er:

¹ Ruhbach deutet die Mediumform (passive Endung bei aktiver Bedeutung) des lateinischen Verbs „meditari“ inhaltlich folgendermaßen: Meditation bewege sich zwischen Aktivität und Passivität, zwischen tun und an sich tun lassen (Ruhbach 1987:176). Obwohl Ruhbach auch auf diese Weise die Ambivalenz der

„Wörtlich übersetzt heißt meditieren also: sich messen lassen, Maßnahmen an etwas oder an jemandem, sich am Maß orientieren, sich auf das Maß einlassen. Christliche Meditation bezieht sich auf Gott als das Maß, der uns Leben und Bedeutung zumisst und uns in der Meditation zugleich einen Maßstab gibt, mit dem wir sein Geheimnis und unsere Tiefe erfassen können“ (1987:177).

In der Vulgata findet das hebräische „haga“ seine Übersetzung durch das lateinische „meditari“. Das Verb „haga“ tritt dabei besonders häufig in den Psalmen in Erscheinung und meint ein besinnliches, betrachtendes, wiederholendes Durchdenken und Beten (Ruhbach 1987:143). Die antike Rezitationspraxis zeichnete sich durch ein murmelndes Wiederholen des Textes aus, die sogenannte *ruminatio*. Lautloses Lesen galt bis ins Mittelalter hinein als unüblich (:144)². Die Alte Kirche nahm die jüdische Tradition auf und setzte die Praxis fort. Das Mönchtum widmete sich der Schriftmeditation dabei in besonderer Weise, systematisierte sie und sicherte ihre zentrale Bedeutung innerhalb der christlichen Spiritualität. Unter Meditation verstand das Mönchtum das Nachsinnen und Verinnerlichen eines biblischen Textes. Ziel war die fortschreitende innere und äußere Prägung des Lebens anhand der biblischen Vorgaben. Bis ins Mittelalter hinein war die Heilige Schrift durchweg Gegenstand christlicher Meditation (Nicol 1992:339). Luther setzte diese Tradition im protestantischen Raum fort und wies der Schriftmeditation eine zentrale Stellung innerhalb der protestantischen Spiritualität zu. Erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts erfuhr der Terminus Meditation durch den Einfluss fernöstlicher Meditationsweisen eine Bedeutungserweiterung (:347), sodass der ursprüngliche Gehalt gegenwärtig durch die Ergänzung „Schrift-“ erhalten bleibt. Schriftmeditation meint also gemäß der christlichen Tradition das Innehalten und Nachsinnen über einem biblischen Wort (Seitz 1985:73). Im betenden Durchdringen der biblischen Botschaft und in der ganzheitlich-existenziellen Begegnung mit dem Wort Gottes bildet die Schriftmeditation einen zentralen Aspekt christlicher Spiritualität.

1.1.2 Freikirche

Freikirchen sind nicht-staatskirchliche protestantische Kirchengemeinschaften in Ländern, in denen eine protestantische Staatskirche existiert, oder einst eine solche existierte

Meditation treffend darstellt, lässt sich dies kaum anhand der grammatischen Form der lateinischen Wurzel herleiten. Es lässt sich nur schwer belegen, dass im 4. Jh. n. Chr. bei der Übersetzung der Vulgata die Bedeutungsbreite der grammatikalischen Form bewusst gewählt wurde, um die Ambivalenz von Aktivität und Passivität im Vollzug der Meditation zum Ausdruck zu bringen.

² Über Bischof Ambrosius (etwa 340-400 n. Chr.) wird berichtet, er habe lautlos gelesen, wobei sich nur seine Lippen bewegt haben. Dies muss eine solche Besonderheit dargestellt haben, dass es eine ausdrückliche Erwähnung fand (Ruhbach 1987:157).

(Larsen 2000:323). Der Begriff erscheint 1843 das erste Mal in Großbritannien, als Th. Chalmers (1780–1847) mit 200 gleichgesinnten Pfarrern aus Protest gegen staatliche Reglementierungen die *Church of Scotland* verließ und die *Free Church* gründete (Geldbach 1986:1359). Seine historischen Wurzeln hat das Freikirchentum jedoch in der Täuferbewegung des frühen 16. Jahrhunderts. Die Puritaner in Großbritannien verbanden schließlich im 17. Jahrhundert Glaubensüberzeugungen des Täufertums mit calvinistischer Theologie. Diese aufstrebende Bewegung zeichnete sich durch eine starke Ablehnung gegenüber Formen und Strukturen aus und legte Wert auf die persönliche Freiheit und die Verantwortung des Einzelnen. Die puritanische und die in ihr verwurzelte baptistische Spiritualität betonten Bekehrung, Buße und Heiligung. Mit der Methodistischen Kirche besitzt eine weitere traditionelle Freikirche ihre Wurzeln in England, wenn auch von Herrnhut und dem Pietismus im Allgemeinen starke Einflüsse auf den Methodismus ausgingen. Während dem sogenannten „Great Awakening“ im 18. und 19. Jahrhundert erfuhren die Freikirchen in Nordamerika eine enorme Verbreitung, was wiederum Auswirkungen auf Europa und die übrige Welt hatte.

In Deutschland konnten Freikirchen, abgesehen von der Herrnhuter Brüdergemeine und der Lutherischen Freikirche in Sachsen, erst Mitte des 19. Jahrhunderts Fuß fassen. Gegenwärtig bilden sie mit weniger als einer Million Anhängern neben den Landeskirchen noch immer eine deutliche Minderheit im Spektrum des deutschen Protestantismus (Johnstone 2003:290). Während die traditionellen freikirchlichen Bünde Anfang des 20. Jahrhunderts einen gemeinsamen Dachverband, die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ (VEF), gründeten (Geldbach 1998:639), zieht eine wachsende Zahl von Gemeindeneugründungen die Unabhängigkeit vor (Johnstone 2003:42;1098). Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich diese Tendenz verstärkt. Die expandierende, meist charismatisch geprägte Bewegung erlaubt es nur schwerlich, einen Überblick über die freikirchlichen Gemeinschaften zu behalten, was eine klare Unterscheidung zwischen Freikirche und Sekte oft erschwert³. In Deutschland sehen sich Freikirchen bezüglich ihres religiösen Erbes eng mit dem Pietismus verbunden (Hölscher 2005:356). Dies findet

³ In der Gesellschaft genießen Freikirchen häufig den zweifelhaften Ruf einer Sekte. Leider lässt bisweilen auch theologische Fachliteratur eine deutliche Differenzierung vermissen. Hölscher, der einen fundierten Überblick über die Geschichte der protestantischen Frömmigkeit bietet, nennt in einer Aufzählung der wichtigsten deutschen Freikirchen neben Baptisten, Methodisten und Lutherischer Freikirche Mormonen und Neuapostolen (Hölscher 2005:355). Wiederholt spricht er von Freikirchen und Sekten im gleichen Zusammenhang und lässt Freikirchen als religiöse Sondergemeinschaften erscheinen. Eine solche undifferenzierte Beurteilung wird dem reformatorischen Erbe der freikirchlichen Bewegung in keiner Weise gerecht.

seinen Ausdruck in der Betonung von Bekehrungserfahrung, Heilsgewissheit, persönlicher Heiligung und Bibelfrömmigkeit (Fix 2000:324).

1.1.3 Junge Erwachsene

Als „junge Erwachsene“ bezeichnet die Entwicklungspsychologie die Altersgruppe zwischen dem 20. und dem 30. Lebensjahr (Kleber 1978:123). Im Zuge der Verlängerung von Bildungs- und Ausbildungszeiten und einer veränderten Einstellung zur „Abschließbarkeit“ von Lernprozessen fällt die Abgrenzung zur Phase der Adoleszenz zunehmend schwieriger (Schäfers 1992:147). Aus diesem Grund bezeichnen Soziologen die teilweise künstlich prolongierte Jugendphase auch als Postadoleszenz (:147). In ihr findet ein fließender Übergang zwischen Jugend- und Erwachsenenalter statt.

Das Stadium des jungen Erwachsenen ist durch Umbruch und Suche nach Orientierung gekennzeichnet. Während der Jugendliche vor einer Vielzahl von Optionen stand und unterschiedliche Lebenskonzepte gedanklich spielerisch durchdachte, hat der junge Erwachsene⁴ bereits erste Schritte hinsichtlich des Aufbaus einer eigenen Existenz unternommen (:147). Er befindet sich am Ende des Studiums oder steht bereits im Arbeitsverhältnis. Die Mehrzahl der Altersgruppe lebt außerhalb des Elternhauses in Singlehaushalt, WG oder eheähnlicher Gemeinschaft und bestimmt den Lebensrhythmus selbstständig. Die Lebenswelt des jungen Erwachsenen ist einerseits von Freiheit geprägt, andererseits tritt meist gegen Ende der Zeitspanne eine gewisse Ernüchterung ein: Misserfolge, die Erfahrung des Durchschnitts und des Alltags treten an die Stelle des jugendlichen Idealismus (Guardini 1954:33-34). Die eigenen Möglichkeiten werden kritischer beurteilt.

1.2 Forschungsfrage

Die Masterarbeit untersucht die Bedeutung der Schriftmeditation für junge Erwachsene freikirchlichen Hintergrunds im Blick auf die alltägliche Praxis. Folgende Fragen sind dabei ausschlaggebend: Welchen Wert messen junge Erwachsene der Schriftmeditation in der Praxis bei? Wo ist diese im Lebensalltag verortet? Welche Relevanz wird ihr zugeschrieben? Welche Motivation steckt hinter der Praxis? Wird sie als überkommene Tradition wahrgenommen, als Pflichtübung, die es regelmäßig zu erfüllen gilt? Wenn ja,

⁴ Der Einfachheit halber benutzt die vorliegende Arbeit die männliche Form. Das weibliche Geschlecht ist dabei mit eingeschlossen.

wie gehen junge Erwachsene mit diesem externen Anspruch um? Ist das primäre Ziel der Schriftmeditation, die Begegnung mit Gott, unabhängig von einem Pflichtbewusstsein?

Neben der Erhebung der alltäglichen Praxis der Schriftmeditation unter jungen Erwachsenen widmet sich die Forschungsarbeit in besonderer Weise der Motivationsebene. Dies bedeutet, dass nicht primär der Istzustand dargestellt wird, sondern nach Begründungen gesucht wird, die der Praxis zugrunde liegen.

1.3 Problemstellung, Motivation und Relevanz

Die Spiritualität erlebt in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft eine regelrechte Renaissance. Dennoch erfährt sie in der evangelischen Theologie weiterhin wenig Beachtung (Nicol 1992:345; Seitz 1978:61-62). Angesichts eines stetig wachsenden Angebots an spiritueller Literatur ist die evangelische Theologie herausgefordert, ihren Stand im religiösen Spektrum einzunehmen und der eigenen spirituellen Praxis eine fundierte theoretische Basis zu Grunde zu legen. Die vorliegende Arbeit möchte ihren Beitrag dazu leisten und sich einem zentralen Aspekt christlicher Spiritualität widmen.

Besonders unter jungen Christen freikirchlichen Hintergrunds ist hinsichtlich der Fragen der persönlichen Spiritualität eine große Unsicherheit wahrzunehmen. Von Seiten der Gemeinden werden häufig hohe Erwartungen an die persönliche Frömmigkeit herangetragen. Die regelmäßige Praxis der sogenannten „Stillen Zeit“ wird vorausgesetzt, vielfach jedoch ohne ausreichend Hilfestellung und Begleitung anzubieten (vgl. Ruhbach 1987:163). Andererseits ist unter jungen Christen gegenwärtig eine Sehnsucht nach spiritueller Erfahrung und Transzendenz wahrzunehmen. Dabei steht die Frage der alltäglichen Relevanz des Geglauten und das Ansprechen der Affekte im Vordergrund (Zimmerling 2003:128). In diesem Spannungsfeld zwischen Glaubenstradition und Postmoderne⁵ birgt die persönliche spirituelle Praxis für junge Menschen mit

⁵ Statt Postmoderne wird gegenwärtig auch von einer „weitergehenden Moderne“ oder „reflexiven Moderne“ gesprochen (Klein 1994:91) Diese Begriffe deuten an, dass das Weltbild der Moderne nicht rigoros überwunden ist, sondern weiter als Grundlage des menschlichen Denkens und Handelns dient, zugleich jedoch hinterfragbar und differenziert zu beurteilen ist. Trotz einer gewissen Unschärfe umschreibt der Begriff „Postmoderne“ eine Fülle von Phänomenen und Trends, die das Bild der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft zeichnen. Der Terminus, der Mitte des 20. Jahrhunderts im hispano-amerikanischen Sprachraum aufkam, charakterisiert die Abkehr von dem rein positivistischen Weltbild der Moderne (Reijen 1992:1276). Aus diesem Grund sprechen van der Ven und Ziebertz auch von Postpositivismus (Ven & Ziebertz 1993:9). Während Vertreter der Moderne, auf den Errungenschaften der Aufklärung aufbauend, die Rationalität aller Dinge durch Generalisierung und Abstraktion zu erweisen suchten (:1278-1279), verwerfen Vertreter der Postmoderne ein einheitliches Weltbild und hinterfragen objektive, universal gültige wissenschaftliche Parameter. Charakterisieren die einen die Epoche durch einen herrschenden Pluralismus und Individualismus (vgl. Hempelmann 1996: 31), so sehen andere die Zeit geprägt von antagonistischen

freikirchlicher Prägung ein hohes Konfliktpotenzial. Zwischen Erwartungsdruck auf der einen Seite und Sehnsucht nach existenzieller Erfahrung auf der anderen Seite muss die Relevanz der Schriftmeditation für sie in neuer Weise geklärt werden.

Die Wahl der Altersgruppe hängt mit der pastoralen Tätigkeit des Verfassers zusammen. Auch steht er der Altersklasse aufgrund seines eigenen Alters nahe.

1.4 Vorgehensweise und Methodologie

Nachdem in der Einleitung ein Überblick über die Problemfelder bezüglich der Forschungsfrage gegeben wurde, widmet sich die Arbeit zunächst Ursprung und Wirkungsgeschichte der Schriftmeditation im Verlauf der 2000-jährigen Kirchengeschichte, wobei Schwerpunkte gelegt werden. Schließlich wird die Bedeutung der Schriftmeditation im freikirchlichen Kontext explizit erörtert und im darauf folgenden Schritt die Situation junger Erwachsener mit freikirchlichem Hintergrund analysiert, wobei sowohl nach gemeindlicher als auch nach gesellschaftlicher Verortung gefragt wird. Drei problemzentrierte Interviews richten den Blick auf die Empirie. Mithilfe von Mayrings (2007) Interpretationsansatz, der qualitativen Inhaltsanalyse, werden die Ergebnisse evaluiert. Schließlich wird der empirische Befund mit den Ergebnissen in Verbindung mit den zuvor erarbeiteten Informationen untersucht. Vorab beobachtete Dispositionen werden anhand des empirischen Befundes bestätigt oder widerlegt. Tendenzen hinsichtlich einer erfahrungsorientierten oder einer als Pflichtübung empfundenen Praxis der Schriftmeditation werden erörtert, um schließlich seelsorgerliche Leitlinien für eine gelingende Spiritualität aufzuzeigen.

1.5 Eingrenzung

Die vorliegende Masterarbeit vermag keinen umfassenden Überblick über die Bedeutung der Schriftmeditation im gesamten freikirchlichen Spektrum leisten. Aus diesem Grund wird sich das Augenmerk auf den „Bund Freier evangelischer Gemeinden“ (FeG), richten. Durch die empirische Studie wird nochmals eine Zuspitzung auf eine Einzelgemeinde, die „Freie evangelische Gemeinde Ettlingen“ vorgenommen.

Lebenskonzepten und Weltanschauungen, die unvermittelt aufeinanderprallen (Reijen 1992:1281). Uneinheitlichkeit stellt das wohl signifikanteste Charakteristikum der Postmoderne dar. „Das Individuum ist das einzige Absolute“, stellt Hempelmann fest (1996:17). Unterschiedliche Meinungen und Stile, die jederzeit durch andere abgelöst werden können, verlangen gleichberechtigt und werturteilsfrei behandelt zu werden (Reijen 1992: 1279-1280). Gemeinsam ist den postmodernen Menschen das Streben nach persönlichen Glückserfahrungen, ein ausgeprägter „Erlebnishunger“ und die Betonung von Freiheit und Toleranz. Eine ausführlichere Charakterisierung findet sich unter 4.1.

Der qualitative Forschungsansatz bietet einen exemplarischen Einblick in die konkrete Praxis der Schriftmeditation unter jungen Erwachsenen. Im Bild einer Tiefenbohrung treten dabei vielschichtige Erkenntnisse zutage, die gleichzeitig nicht beanspruchen, einen umfassenden Überblick über die Praxis der Schriftmeditation unter jungen Erwachsenen im Allgemeinen zu gewährleisten. Vielmehr erschließt die explorative Studie die individuelle Lebenswelt⁶ junger Erwachsener und stellt die Hintergründe der spirituellen Praxis exemplarisch dar⁷. Eine ausgedehnte Studie zu dieser Thematik, die qualitative und quantitative Forschungsansätze verbindet, ist wünschenswert, jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten⁸. Da selbst innerhalb der Altersgruppe der jungen Erwachsenen große Unterschiede bestehen, soll die Zielgruppe für die vorliegende Studie nochmals eingegrenzt werden, sodass sich die Konzentration auf junge Erwachsene zwischen dem 24. und 28. Lebensjahr richtet.

Des Weiteren widmet sich die Arbeit ausschließlich der Schriftmeditation und kann andere Meditationsformen nicht berücksichtigen. Der Fokus richtet sich auf den persönlichen Umgang mit der Heiligen Schrift. Für die Auswertung der Interviews gilt, dass Fragen der Persönlichkeitsstruktur und ihre Auswirkung auf die Spiritualität der Gesprächspartner nicht berücksichtigt werden können. So interessant der Zusammenhang von Spiritualität und Persönlichkeit ist und so aufschlussreich die Ergebnisse einer solchen Untersuchung wären, würde eine Persönlichkeitsanalyse den Rahmen der Arbeit deutlich überschreiten. Zugleich würde dieses Vorhaben die Fachkompetenz des Autors übersteigen. Auch eine Untersuchung, die auf Milieustudien basiert und die Praxis innerhalb der einzelnen Milieus beurteilt, ist in diesem Rahmen nicht zu leisten.

Hermeneutische Fragen, die zwar implizit die Thematik berühren, insofern, dass sich das jeweilige Schriftverständnis des Interviewpartners auf die individuelle Praxis der Meditation durchaus auswirkt, können nicht eingehend erörtert werden und werden daher nur zur Sprache kommen, wo sie sich für die Forschungsfrage als relevant erweisen.

⁶ Der Begriff „Lebenswelt“ stammt aus der Soziologie und geht auf Edmund Husserl zurück. Soziologische Umfeld des Individuums..

⁷ Ausführlich wird die Wahl des qualitativen Forschungsansatzes unter 5.2 begründet.

⁸ Der Autor hofft, dass die vorliegende Arbeit zu einer weiterführenden Beschäftigung mit der Thematik anregt. Es besteht großer Bedarf, diesen weitgehend unerforschten Aspekt christlicher Spiritualität zu beleuchten.

1.6 Forschungsstand

Die konkrete Forschungsfrage betreffend liegt, soweit zum jetzigen Zeitpunkt bekannt, keine Veröffentlichung vor. Dieses Defizit unterstreicht die Dringlichkeit, mit der sich die Praktische Theologie der Analyse der gegenwärtigen Frömmigkeitspraxis zu widmen hat (vgl. Wintzer 1983:687)⁹.

Eine Vielzahl von Publikationen befasst sich mit Teilaspekten der Forschungsfrage. Eine gute Übersicht über den Bereich der protestantischen Spiritualität bietet Zimmerlings „Evangelische Spiritualität“ (2003). Einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Spiritualität in den christlichen Traditionen gewährleistet das dreibändige Werk „Geschichte der christlichen Spiritualität“, herausgegeben von Dupré u.a. (1993-1997). Der internationale, ökumenische und überkonfessionelle Ansatz des Werkes dient dabei in besonderer Weise dem Anliegen, die Vielgestaltigkeit der christlichen Spiritualität im Verlauf der Jahrhunderte angemessen darzustellen. Auf diesem Weg werden der Breite und Vielschichtigkeit christlicher Spiritualität Rechnung getragen und gleichzeitig konfessionsüberschreitende Zusammenhänge offengelegt. Hölschers „Geschichte der protestantischen Frömmigkeit“ widmet sich dem evangelischen Verständnis von Frömmigkeit im Laufe seiner fast 500-jährigen Geschichte. Hölscher zeigt Entwicklungen und Tendenzen über die Jahrhunderte auf und stellt den Stellenwert einzelner spiritueller Disziplinen heraus. Einen guten Überblick über Entstehung und Ausbreitung der Freikirchen in Deutschland bietet Geldbachs „Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung“ (2005). Dietrich gibt mit seinem zweibändigen Sammelwerk zur Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden (1988) einen fundierten Einblick in die Freien evangelischen Gemeinden. Indem Dietrich in seinen Büchern Tagebuchnotizen von Hermann Heinrich Grafe dem Gründers der Freien evangelischen Gemeinden verarbeitet, werden die historischen Wurzeln und das spirituelle Erbe der Bewegung detailliert erschlossen. Die „Shell Jugendstudie 2006“, sowie das europaweite Forschungsprojekt „Youth in Europe“ befassen sich empirisch mit der Situation Jugendlicher und junger Erwachsener und widmen sich dabei in besonderer Weise dem Thema Glauben und Spiritualität. Wenn auch die konkrete Praxis der Schriftmeditation dabei nur marginal behandelt wird, vermitteln diese Untersuchungen einen detaillierten Einblick in die religiöse Orientierung der jungen Generation.

⁹ Trotz wachsendem Interesse an empirischer Theologie ist noch immer ein Mangel an konkreten Untersuchungen zur protestantischen Spiritualität zu beklagen.

Neben diesen Werken wurde für die Arbeit weitere Literatur verwendet, die für einzelne Themenbereiche relevante Informationen bot und hier nicht im Detail besprochen werden kann.

1.7 Wissenschaftstheoretischer Rahmen

Das wissenschaftstheoretische Verständnis, das der Forschungsarbeit zugrunde liegt, wird anhand dreier Verhältnisbestimmungen dargelegt. Zunächst soll die Position der Spiritualität zur Theologie beleuchtet werden. In einem weiteren Schritt legt der Autor sein Verständnis von Praktischer Theologie offen, um schließlich den Standort der Praktischen Theologie gegenüber den Handlungswissenschaften zu bestimmen.

1.7.1 Verhältnisbestimmung von Theologie und Spiritualität

Spiritualität¹⁰ und Theologie werden vielfach als Antagonisten wahrgenommen. Scheinbar bilden sie die zwei Pole christlichen Glaubensverständnisses und christlicher Glaubensexistenz. Der eine widmet sich der Theorie, der andere der Praxis des Christentums. Ruhbach, der sich in seinem Buch „Theologie und Spiritualität“ dem Verhältnis der beiden Aspekte christlicher Existenz ausführlich widmet, spricht von einer unbestreitbaren Realität: Theologie und Spiritualität bewegen sich bestenfalls auf zwei unterschiedlichen Spuren nebeneinanderher (1987:6). Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt jedoch, dass dieses gespannte Verhältnis dem christlichen Glauben nicht a priori zu eigen ist. Zimmerling weist darauf hin, dass sowohl Kirchenväter als auch Scholastiker und Reformatoren Spiritualität und Theologie selbstverständlich miteinander verbunden sahen (2003:19-20). Dagegen ist die Gegenwart durch eine geradezu unvereinbarliche Polarität zwischen den zwei Aspekten protestantischen Glaubens gekennzeichnet. Steffensky beobachtet: „Der Partner der evangelischen Theologie, mit dem sie im

¹⁰ In neuer Zeit erfuh der Terminus durch den Einfluss fernöstlicher Religionen eine Bedeutungserweiterung, sodass unter Spiritualität inzwischen nahezu jedes menschliche Streben nach Sinn oder Transzendenz unter diesen Aspekt gefasst werden kann (Wiggermann 2000:709). In dieser Arbeit soll der Begriff „Spiritualität“ jedoch in seiner ursprünglichen Bedeutung verwendet werden, welche ihm die französische Ordenstheologie des 19. Jahrhunderts beimaß (:708). Spiritualität umschreibt dabei, wie der göttliche Geist im Leben des Menschen Gestalt gewinnt (vgl. Möller 2003:39). Möller spricht in Anlehnung daran von einer „Offenheit und Durchlässigkeit für das Geheimnis der uns umgebenden Wirklichkeit“ (:44). Zimmerling definiert Christliche Spiritualität elementar als Praxis des Glaubens, Glaube, der im Leben des Christen Gestalt gewinnt (2003:16). Ähnlich drückt es Wiggermann aus, wenn er formuliert: „Christliche Spiritualität... ist Entfaltung des gelebten christlichen Glaubens ...“ (2000:709). Ihren Ausdruck finde sie in Gebet, Schriftmeditation, Gottesdienst und ähnlichen Formen gemeinschaftlichen Glaubens sowie in der Diakonie. Ruhbach legt wiederum den Akzent auf das göttliche Handeln und Gottes Gegenwart: „Spiritualität ist vielmehr ein Sammelbegriff für die Summe von Lebensvollzügen, die aus dem Beschenktwerden herkommen, die Gott den Raum lassen, der ihm zukommt, nämlich immer unter uns zu sein“ (1987:138).

Gespräch steht und auf den sie hin denkt, ist die Universität, nicht das Volk“ (2002:82). Tatsächlich zeigt sich diese Engführung gegenwärtig gerade im theologischen Studium. Dieses widmet sich nahezu ausschließlich der Theorie und schenkt der Praxis lediglich bezüglich der pastoralen Aufgabenfelder Raum. Der Bereich des geistlichen Lebens wird ausgeklammert. Zimmerling weist darauf hin, dass evangelische Theologiestudenten seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr in die Spiritualität als die Vollzugsseite des christlichen Glaubens eingeführt werden (2003:18; vgl. Seitz 1985:74) und Seitz beobachtet, dass im gleichen Zeitraum der Begriff der Aszetik aus dem universitären Sprachgebrauch verschwand (1978:61; 1985:74). Auch die in jener Zeit neu entstandene Disziplin „Praktische Theologie“ schenkte der Problematik des geistlichen Lebens kaum Beachtung¹¹ (:59).

1.7.1.1 Die geschichtliche Entwicklung

Dieses Defizit machte sich im Protestantismus jedoch bereits seit dem 17. Jahrhundert bemerkbar, als unter dem Einfluss der Aufklärung die Vernunft zunehmend zum Maß aller Dinge erhoben wurde, und die Frömmigkeit in der Folge in den privaten Bereich gedrängt wurde (vgl. Zimmerling 2003:16-17; Ruhbach 1987:20).

Die Wurzeln dieser Entwicklung reichen jedoch weit über die Zeit des Protestantismus hinaus. Den Kirchenvätern und der monastisch geprägten Theologie des frühen Mittelalters war eine Trennung zwischen Spiritualität und Theologie unbekannt. Als sich zwischen 1150 und 1215 der Übergang von der monastischen zur scholastischen Theologie vollzog, begann unter Einfluss der aristotelischen Logik ein allmählicher Ablösungsprozess (vgl. Tavard 1995:30). Dabei wandten sich die Väter der Scholastik nicht etwa von der Spiritualität ab, um sich ausschließlich komplexen theologischen Problemen zu widmen. Die Scholastik vertrat vielmehr das Anliegen, die Logik des christlichen Glaubens zu erweisen und, davon ausgehend, seine Relevanz für das alltägliche Glaubensleben zu erhärten. Zimmerling stellt fest, dass sowohl Kirchenväter als auch Scholastiker selbstverständlich Theologie und Spiritualität miteinander

¹¹ Schon die ersten Lehrbücher der Praktischen Theologie weisen eine ekklesiogene Begrenzung auf. So weist Schleiermacher der Praktischen Theologie die Aufgabe zu, Kunstregeln für die »christliche Kirchenleitung« zu entwerfen (Rössler 1986:1291). K. I. Nitzsch entwickelte Schleiermachers Ansatz weiter und sprach von „Kunstlehren“ für das evangelisch-kirchliche Leben (Zeller 1905:280). Auch Praktische Theologien des 20. Jahrhunderts lösten sich zunächst nicht von dieser kirchenbezogenen Sicht, es sei denn, um sich den religiösen Äußerungen der Menschen religionsübergreifend zu widmen (vgl. Otto 1970:23). So hält Rössler fest: „PT ist der Name für die Disziplin der theol. Wiss., die ihren Gegenstand im *Handeln der Kirche* hat ...“ (1986:1290). Es bleibt zu hoffen, dass die Praktische Theologie im 21. Jahrhundert ihr Blickfeld erweitert und sich neben dem kirchlichen Leben auch der persönlichen Spiritualität widmet.

verbunden sahen (2003:19-20). Dennoch widmete sich die Scholastik mit der Zeit immer komplexeren theologischen Fragen und entthob die Theologie allmählich dem Glaubensvollzug. Die Heilige Schrift gewann in den Hörsälen der Universitäten eine andere Bedeutung als im kontemplativen Kontext der Alltagspiritualität¹². Der bemerkenswerte Reichtum an spiritueller Literatur, die im Hochmittelalter publiziert wurde, steht sicherlich im Zusammenhang mit dieser spürbaren Diskrepanz zwischen Theologie und Spiritualität (Tavard 1995:21).

Deutlich antischolastische Tendenzen finden sich jedoch erst im 15. Jahrhundert bei Vertretern der „Devotio Moderna“. Der Vater dieser Laienbewegung, Gerhard Grote, lehnte die Scholastik prinzipiell ab (Gründler 1995:192). Man beurteilte die spekulative Theologie als hinderlich für das geistliche Leben, das von Innerlichkeit und Kontemplation geprägt sein sollte. Im Schriftgut dieser kirchlichen Erneuerungsbewegung findet die ablehnende Haltung wiederholt ihren Ausdruck. Ihr bekanntester Vertreter, Thomas von Kempen, schreibt in der Einleitung seiner vielbeachteten „Nachfolge Christi“:

„Was nützt es, dich mit viel hohen Worten über die heilige Dreifaltigkeit zu streiten, wenn du nicht demütig bist und darüber der Dreifaltigkeit missfällst? Große Worte machen den Menschen wahrlich nicht gerecht und heilig; nur ein tugendhaftes Leben bringt das Wohlwollen Gottes. Ich will lieber Reue in mir spüren, als sagen können, was Reue ist“ (1954:10).

Die Ablehnung der Scholastik von Seiten der devotio moderna führte zu einer Vertiefung der Kluft zwischen Theologie und Spiritualität. Kirchenhistoriker bewerten die Bewegung in der Regel als Vorbereiter der Reformation. Anknüpfungspunkte finden sich im Laiencharakter, in der Betonung der Schrift, Ablehnung von Äußerlichkeiten und Konflikten mit dem Klerus (Gründler: 1995:191). Luther teilte die ablehnende Haltung gegenüber dem spekulativen Ansatz der scholastischen Theologie mit der devotio moderna und betonte die persönliche Frömmigkeitspraxis neu¹³ (vgl. Lienhard 1995:287-289). Er verwarf die Theologie jedoch nicht grundsätzlich, sondern verband Theorie und Praxis, Spiritualität und Theologie wie selbstverständlich zu einer Einheit. Gelehrsamkeit hatte sich nach Luthers Auffassung im Alltag zu bewähren:

¹² Während bei der persönlichen Schriftlektüre nach dem pneumatischen Sinn gesucht wurde – der Leser erwartete eine göttliche Erleuchtung, auf der seine Exegese fußte – konzentrierte sich der wissenschaftliche Umgang mit der Bibel auf den Literalsinn (vgl. Schneiders 1993:44).

¹³ Luthers Kritik an der spekulativer Theologie durchzieht seine gesamten Schriften. Ausführlich dargelegt findet sie sich in seiner 1517 erschienenen „Disputation gegen die scholastische Theologie“ (vgl. Aland 2004: 915). In Antithese zur scholastischen Theologie entwickelte Luther schließlich in den „Heidelberger Disputationen“ seine „Theologia Crucis“ (vgl. Ebeling 1961:502).

„Meine Theologie hab ich nicht auf einmal gelernt, sondern ich hab immer tiefer und tiefer danach forschen müssen. Da haben mich meine Anfechtungen zu gebracht; denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, außer durch Praxis und Anfechtungen“ (Aland: 2004:6053).

In seiner Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516) fordert Luther eine bußwillige, kontemplative Grundeinstellung als Voraussetzung für das Schriftstudium:

„Gleichwohl muß ich an dieser Stelle davor warnen, daß sich einer, dessen Geist noch nicht abgeklärt ist, bei diesen Spekulationen übereilt, damit er nicht in einen Abgrund von Schrecken und Verzweiflung stürzt; vielmehr möge er zuvor die Augen seines Herzens in der Betrachtung der Wunden Christi reinigen. Denn auch ich würde über diese Dinge nicht in der Vorlesung reden, wenn mich nicht der Ablauf der Vorlesung und die Pflicht dazu zwängen. Denn das hier ist ein sehr schwerer Wein und eine sehr anspruchsvolle Kost, die feste Speise für die Vollkommenen, d.h. Theologie im höchsten Sinne;“ (Aland 2004:636).

Luther misst dem Heiligen Geist eine entscheidende Rolle bei. Erst durch die Erleuchtung durch den Heiligen Geist verbinde sich Theologie und Spiritualität. Gleichzeitig bewahre die Offenheit für das Geistesreden vor einer rein menschlichen Vernunftweisheit. In einer uns fremden Direktheit drückt Luther dies aus:

„Hier unterscheide ich so: die Vernunft, die vom Teufel besessen ist, tut großen Schaden in Gottes Sachen, und je größer und geschickter sie ist, desto größeren Schaden tut sie. Wie wir an weisen, klugen Weltleuten sehen, die mit ihrer Vernunft mit Gottes Wort nicht übereinstimmen, ja je verständiger und klüger sie sind, je mehr und hoffärtiger sind sie wider Gottes Wort. Wenn sie aber vom heiligen Geist erleuchtet wird, so hilft die Vernunft die heilige Schrift beurteilen“ (Aland 2004:6124).

Auf das Verhältnis von Meditation und Hermeneutik konkretisiert, stellt Nicol bezüglich Luthers Ansatz fest:

„Die Meditation ist und bleibt für Luther nicht ein im Belieben des Einzelnen stehender Zusatz zur Auslegung des Textes, sondern sie müsste, wenn man seine Hermeneutik systematisch darstellen wollte, in der Methodenlehre selbst ihren Platz finden“ (1984:175).

Im Zuge der altprotestantischen Orthodoxie und ihrem dogmatischen Bemühen um Rechtgläubigkeit kam es dennoch zur Entfremdung von Theorie und Glaubensvollzug. Die Lehrstreitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten und Lutheranern und Reformierten untereinander brachten immer umfangreichere theologische Abhandlungen hervor. Gleichzeitig fanden Erbauungsschriften wie Johann Arndts „Wahres Christentum“

starke Verbreitung unter der evangelischen Bevölkerung¹⁴. Auch das protestantische Kirchenlied erfreut sich eines reichen Erbes aus jener Zeit, angeführt von Kirchenmusikern wie Paul Gerhardt, Philipp Nicolai oder Joachim Neander (Lau 1961:1728). Dass die Epoche der lutherischen Orthodoxie allein durch fruchtlose theologische Debatten und Erörterungen gekennzeichnet sei, wie es beispielsweise Gottfried Arnold vom Standpunkt des radikalen Pietismus aus behauptete (vgl. Keller 1998:1492), muss als einseitige und undifferenzierte Beurteilung jener Zeit gewertet werden (vgl. Lau 1961:1727; Lund 1997:245). Dennoch ist festzustellen, dass wissenschaftliche Theologie und persönlicher Glaubensvollzug in jener Epoche der Kirchengeschichte zunehmend auseinander klafften (vgl. Hölscher 2005:25).

Dies hatte schließlich zur Folge, dass der aufkeimende Pietismus den Glaubensvollzug einseitig betonte und die zunehmende Akademisierung der Theologie des 17. Jahrhunderts ablehnte. So stellte Spener in seiner *Pia Desideria* fest: „Theologia ist ein habitus practicus“ und deutete an, dass Theologie seinen Zweck allein in der Praxis des Glaubens habe. (1983:88). Unter anderem rief der Vater des Pietismus zu einer geistlichen Erneuerung der theologischen Ausbildung auf (:85) und forderte einen stärkeren Praxisbezug der universitären Theologie (:40). Der Pietismus berief sich auf die Reformatoren und knüpfte zugleich an das Erbe der *Devotio Moderna* an, indem er die Rolle des Laien stärkte und Innerlichkeit und persönliche Frömmigkeit betonte (vgl. Outler 1997:266). Die Aufklärung trieb ihrerseits die Individualisierung des Glaubensvollzugs voran. Gleichzeitig verlieh sie der Schriftinterpretation einen gelehrten, historischen Zug, indem sie die wissenschaftliche Exegese betonte. Diese Herangehensweise, bei der die Heilige Schrift primär als literarisches Produkt gewertet wurde, konnte auf Erkenntnisse des Humanismus zurückgreifen (vgl. Tracy 1995:264). Theologen der Aufklärung forderten eine differenzierte Auslegung der Bibel unter Berücksichtigung ihrer historischen Entstehung. Dies stärkte die Position der Wissenschaft in der protestantischen Theologie. Durch Betonung der Ethik bekam die Spiritualität im Zuge der Aufklärung den Hang zum Moralismus. Bibellese und Gebet wurden dem Raum des Privaten zugewiesen (Hölscher 2005:216; 281).

¹⁴ Einen Sonderfall stellt der lutherische Theologe Johann Gerhard (1582-1637) dar, der unter dem Einfluss seines Beichtvaters Johann Arndt stand. Gerhard verband in seiner bemerkenswerten Dogmatik „*Loci Theologici*“ Theorie und Glaubensvollzug, indem er jeden Abschnitt seiner Abhandlung in eine „Nutzanwendung“ münden ließ. Auf diese Weise verlieh er seinem Anliegen Ausdruck, die Lehre für die persönliche Glaubenspraxis fruchtbar zu machen (vgl. Hoeppeke 1998:738).

1.7.1.2 Gegenwärtige Tendenzen

Schleiermacher strebte Anfang des 19. Jhs. eine Neubesinnung auf die Spiritualität an, indem er an das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ im Menschen appellierte und so seiner Generation die Plausibilität des christlichen Glaubens wieder neu nahelegen suchte. Schleiermacher vertrat dabei einen ganzheitlichen Ansatz, bei dem theologisches Denken und spirituelle Lebensäußerungen eng miteinander verbunden waren. So stellt er fest: „In meinem Inneren verlebe ich die göttlichsten Momente - ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen“ (Br. II, 511 f., zitiert in Hermann 1962:1427).

Dennoch war die Theologie des 19. Jhs. von einem wissenschaftlichen Bemühen bestimmt, die historischen Zusammenhänge des christlichen Glaubens aufzuzeigen, ohne vielfach den fundamentalen Bezug zur Spiritualität herzustellen. Auch die Dialektische Theologie vermochte Anfang des 20. Jhs. nicht die Spiritualität zurück zur Einheit mit der Theologie zu führen. Die religiöse Erfahrung spielte eine untergeordnete Rolle. Ihr wurde zumeist mit Skepsis begegnet. Die menschliche Betroffenheit dem Wort Gottes gegenüber galt der Dialektischen Theologie als primärer Ausdruck christlicher Spiritualität. Die Furcht vor einem Verlust der Objektivität der Schrift gegenüber der Subjektivität des menschlichen Erlebens mahnte zur Vorsicht (Völkel 1998:18).

Erst in neuerer Zeit ist eine vorsichtige Annäherung zwischen den beiden Aspekten christlicher Existenz wahrnehmbar. Fragen der Spiritualität gewinnen in der wissenschaftlichen Theologie zunehmend Raum. Seitz, der seit den 1960er Jahren für eine Stärkung der Spiritualität innerhalb der protestantischen Theologie eintrat, stellt genugtuend und mit einer gewissen Spitze fest:

„Theologen, die noch vor 20 Jahren „finstere spanische Mystik“ damit verbanden, äußern sich heute zu Fragen der Spiritualität... Man beginnt einzusehen, daß uns der Glaube in den Kopf gestiegen ist und – ostkirchlich gesprochen – wieder herabsteigen muß aus dem Kopf ins Herz und Hand und Fuß braucht“ (1983:678).

Möller spricht gar von einer spirituellen Gestalt der gegenwärtigen Praktischen Theologie¹⁵ (Möller 2004:8). Er sieht Rudolf Bohren als Inspirator dieser Neuakzentuierung innerhalb der PT (:20)¹⁶. Indem Bohren in seinen Prolegomena zur PT den Heiligen Geist zum Subjekt dieser erhebt (1975:33), öffnet er gleichzeitig die klerikale Begrenzung der Disziplin hin zu einer Laientheologie (:180). Theologie als

¹⁵ „Praktische Theologie“ wird in der Folge mit „PT“ wiedergegeben.

¹⁶ Als bahnbrechend für diese neueren Entwicklungen darf Bohrens 1973 veröffentlichtes Werk „Daß Gott schön werde: Praktische Theologie als theologische Ästhetik“ gewertet werden.

Theorie vom Praktischwerden Gottes wende sich grundsätzlich dem Laien zu, stellt Bohren fest (:44). Manfred Josuttis wurde von Bohren inspiriert, an einer spirituellen Ausrichtung der PT zu arbeiten. Josuttis drängt unter anderem darauf, die geistliche Kompetenz des Pastorenstandes zu stärken und fordert eine Offenheit gegenüber spirituellen Erfahrungen (Josuttis 1996:49). Der Pfarrer sei dem Laien schließlich eine Art Wegbegleiter in der „Welt des Heiligen“ (:32).

1.7.1.3 Forderung nach Integration

Diese neuere Entwicklung leitete eine Neubewertung der Rolle der Spiritualität für die protestantische Theologie ein, die dringend nötig war. Die künstliche Trennung von Theorie und Praxis der vergangenen Jahrhunderte führte dazu, dass die Theologie den natürlichen Bezug zum spirituellen Lebensvollzug der Gläubigen verlor. Der christliche Glaube vermochte in den Augen vieler Menschen nicht der Sehnsucht nach einer tief greifenden, sinnspendenden Spiritualität zu begegnen, was sie dazu verleitet, außerhalb des christlichen Spektrums zu suchen. Zimmerling stellt fest: „Angesichts dieser Situation gilt es, das reformatorische Glaubensverständnis wieder zu gewinnen, das im Kern nicht intellektualistisch, sondern existenziell-erfahrungsbezogen war“ (2003:18). Wo der protestantische Glaube nicht imstande ist, Form und Inhalt des Glaubens integrativ, transparent und verständlich zu vermitteln, bleibt der große Schatz des eigenen spirituellen Erbes für die Menschen verborgen.

Aus diesem Grund fordert die Neubewertung der Rolle der Spiritualität für die evangelische Theologie in erster Linie eine stärkere Integration der Thematik in den Fachbereich der PT. Mit Seitz ist eine Wiederentdeckung der asketischen Theologie zu erstreben (1978:62), was darin zum Ausdruck kommt, dass der persönlichen Spiritualität eine stärkere Beachtung im Rahmen der PT neben den pastoralen Handlungsfelder zukommt. Darüber hinaus ist grundlegend nach dem spirituellen Bezug der übrigen theologischen Disziplinen zu fragen. Wiggermann ist zuzustimmen, wenn er feststellt:

„Theologie ohne Spiritualität wird trocken und hyperkritisch, Spiritualität ohne Theologie weich und unkritisch. Spiritualität ermöglicht geistliche Unterscheidung und Entscheidungen in Theologie und Kirchenleitung“ (2000:712).

Steffensky beklagt die Kluft zwischen Theologie und Glaubensvollzug und stellt dagegen fest: „Das Christentum gibt es nicht als reine Idee, als abstrakte Hochschätzung bestimmter Gedanken“ (2002:39). In ähnlicher Weise bringt Seitz dies zum Ausdruck, wenn er konstatiert, Glaube sei mehr als bloße Gesinnung, sondern bestehe stets im

gelebten Vollzug (1978:185). Ruhbach äußert die Sehnsucht nach einer „geistlichen Theologie“, die die theologische Existenz des Christen nicht nur behauptet, sondern auch lebe (1987:21). So sei die Spiritualität kein „Spezialfall der Theologie“, entbehrlich oder nicht, sondern eine „unverzichtbare Dimension christlicher Existenz“ (:137). Weiter stellt Ruhbach fest:

„So gilt es, das vorhandene protestantische Defizit anzuarbeiten, die Kluft zwischen Theologie und Lebensgestaltung aus Glauben abzutragen und bescheidene Gehversuche hin zu einer Hermeneutik der Spiritualität zu machen“ (:5).

Ashley fordert schließlich, dass der Spiritualität nicht ein Teilbereich der Theologie zugestanden werde, sondern dass sie vielmehr den Rahmen für theologisches Denken und Handeln bilde. Ashley argumentiert, dass Theologie den zweiten Schritt bilde, der auf der ursprünglichen spirituellen Erfahrung aufbaue (1995:15). Da Theologie keine Resultate aus eigenen Quellen hervorbringen könne, habe sie kein Recht, diese auf der Basis von logischer Kohärenz und argumentativer Präzision zu autorisieren (:15). Dieser Tatbestand der Verwurzelung der Theologie in der christlichen Spiritualität fordert von allen theologischen Disziplinen, den ursprüngliche Bezug zwischen spiritueller Erfahrung und theologischem Denken zu bewahren. Die Spiritualität bildet sowohl Fundament als auch Ziel jeder Theologie. Jedes theologische Bemühen hat das Glaubensleben des Christen im Blickfeld zu behalten. Unter einer solchen „Hermeneutik der Spiritualität“ findet jede Darstellung der Wahrheit ihre Konkretisierung in der christlichen Lebenspraxis¹⁷.

Dies kann sich nicht auf eine theoretische Verankerung der Spiritualität im Kanon der theologischen Disziplinen beschränken, sondern hat in der Person des Theologen selbst zu gründen. Christliche Theologie kann nur auf dem Hintergrund des persönlichen Glaubensvollzugs betrieben werden (Ruhbach 1987:27). Eine künstliche Isolierung der beiden Existenzweisen des christlichen Glaubens in der Person des Theologen kann keine signifikanten Ergebnisse hervorbringen. Ausgangspunkt der theologischen Arbeit ist das Erkennen der menschlichen Existenz als einer Existenz vor Gott (vgl. Zimmerling 2003:43). Dies schließt ein Wissen um die eigene Abhängigkeit von Gott ein. Dieses Wissen um die eigene Abhängigkeit ist charakteristisch für Theologen früherer Epochen. Am deutlichsten findet dies seinen Ausdruck im Umgang mit der Heiligen Schrift: Sowohl Kirchenväter als auch Scholastiker rechneten mit dem Moment göttlicher

¹⁷ Es lohnt sich über die Stärkung einer Fundamentalspiritualität weiter zu diskutieren, die allen theologischen Disziplinen zugrunde liegt (vgl. Wiggermann 2000:712). Eine generelle Intensivierung des spirituellen Bezugs aller Fächer muss dabei nicht zwangsläufig zur Folge haben, dass Spiritualität als Handlungsfeld der PT überflüssig wird.

Erleuchtung während des Schriftstudiums. Die Exegese hatte auf diesen „geschenkten Erkenntnissen“ zu gründen (Schneiders 1993:45; vgl. McGinn 1993:217).

Eine solche Offenheit für das Reden des Geistes liegt auch Luthers Theologie zugrunde. So schreibt Luther in seinem Großen Katechismus (1529):

„so ist doch mancherlei Nutz und Frucht dahinter, so mans täglich lieset und übet mit Gedanken und Reden, nämlich daß der heilige Geist bei solchem Lesen, Reden und Bedenken gegenwärtig ist und immer neu und mehr Licht und Andacht dazu gibt,..“ (Aland 2004:1714).

In ähnlicher Weise klingt es in Luthers Schrift, „Die drei Symbole oder Bekenntnisse des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht“ (1538) an:

„Wir glauben solches wissentlich und williglich, bekennen und erfahren auch, daß wo nicht der heilige Geist über die Vernunft hinaus ins Herze leuchtet, es nicht möglich ist, solchen Artikel zu fassen oder zu glauben und dabei zu bleiben“ (:2961).

Spener beobachtete seiner Zeit im Theologiestudium eine Abkehr von diesem Prinzip und erinnert in seiner „Pia Desideria“ daran, dass der Heilige Geist der wahre und einzige Lehrmeister sei (Spener 1983:88). Wenn Bohren schließlich im 20. Jh. die Pneumatologie als Ausgangspunkt der PT fordert, erinnert er an dieses Prinzip und erhebt den Heiligen Geist wieder zum Subjekt des theologischen Denkens (vgl. Bohren 1975:33-36). Mancher wähnt in einer solchen Herangehensweise eine Bedrohung der Objektivität und Wissenschaftlichkeit. Dagegen ist festzuhalten, dass dort, wo wissenschaftlich sauber gearbeitet wird und das wissenschaftstheoretische Vorverständnis und die Methodologie offengelegt werden, die Theologie nicht in Gefahr steht, dem Subjektivismus zu verfallen.

Gegenwärtig ist an den theologischen Fakultäten eine Tendenz zu beobachten, zurück zu einer stärker integrativen, existenziell-erfahrungsbezogenen Theologie zu streben, die sich in der persönlichen Glaubenspraxis fundiert weiß und sich im Bewusstsein der eigenen Abhängigkeit von Gott eine Offenheit für das Reden des Geistes inmitten des theologischen Schaffens bewahrt. Diese Öffnung ist zu begrüßen, weil sie zu einer Bereicherung des wissenschaftlichen Betriebs führt und die Erinnerung an die Wurzeln des theologischen Arbeitens immer wieder wach hält.

1.7.2 Praktisch-theologisches Vorverständnis

Bevor das praktisch-theologische Vorverständnis des Autors dargelegt wird, das der Arbeit zugrunde liegt, sollen die wichtigsten Entwicklungen innerhalb des Fachgebietes in Form eines kurzen historischen Abrisses skizziert werden.

1.7.2.1 Entwicklungen innerhalb der PT

Kaum eine theologische Disziplin war in den letzten Jahrhunderten einem solchen Wandel unterworfen wie die Praktische Theologie. Dies steht sicherlich im Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte der Disziplin. Schleiermacher hatte Anfang des 19. Jhs. in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1811) den entscheidenden Anstoß zur Aufnahme der PT in den Fächerkanon der theologischen Fakultät gegeben. Dennoch ist die Formel selbst älter. Sie entstammt der scholastischen Diskussion über die Frage, ob Theologie als Ganzes eine „scientia practica“ sei, so Duns Scotus oder vielmehr eine „scientia speculativa“, wie es Thomas von Aquin formulierte (vgl. Schrör 2000:191). Die protestantische Orthodoxie nahm diese Distinktionen auf. So stellte Hollaz (1648–1713) fest, dass die ganze Theologie eine „sapientia eminens practica“ sei (vgl. Rössler 1986:1290). Der Pietismus schloss sich dem an und forderte einen grundlegenden praktischen Bezug der Theologie. Ihre primäre Aufgabe bestünde in der Anleitung des Gläubigen zu einem frommen Leben (:1290). Schleiermacher forcierte schließlich die Integration einer eigenständigen „praktisch-theologischen“ Disziplin in den Fächerkanon der Theologie (Schleiermacher 1811:10). Er wies der PT dabei die Aufgabe zu, „Kunstregeln für das Kirchenregiment“ zu entwickeln (:100-106). Auf der Historischen und der Systematischen Theologie fußend, stelle die PT als Theorie der Praxis die Krone des Theologiestudiums dar (:10). In den annähernd 200 Jahren seit der Aufnahme in den Fächerkanon der theologischen Fakultät durchlief die PT zunächst eine Phase der Selbstdefinition. Dabei galt es, die eigene Position als wissenschaftliche Disziplin zu behaupten. Nietzsche stellte heraus, dass die PT sich notwendig aus dem Begriff der Theologie selbst ergäbe, während Achelis ihr Wesen und ihre Aufgabe ekklesiologisch und historisch begründete (Achelis 1898:VII). Anfang des 20. Jahrhunderts richtete sich der Blick erstmals auf die Empirie. Dieser empirische Bezug sollte in den 1960er-Jahren schließlich grundlegend für die PT werden. Die Konzentration auf die Empirie motivierte Praktische Theologen wie Gert Otto, den ekklesiologischen Bezug der PT aufzugeben und sich stattdessen dem Phänomen Religion in der Gesellschaft im umfassenderen Sinn zu widmen (vgl. Otto 1970:23).

Gegenwärtig bleibt die PT dem empirischen Paradigma verpflichtet¹⁸ und wendet sich besonders der Ästhetik zu. Albrecht Grötzingler spricht von der „Kunst der Wahrnehmung“ (vgl. Möller 2003:8). Gleichzeitig erfährt die Spiritualität eine verstärkte Beachtung, sodass Möller in seiner „Einführung in die Praktische Theologie“ von einer „spirituellen Gestalt“ der gegenwärtigen PT spricht (Möller 2003;8-9). Winkler beobachtet eine zunehmend ökumenische Perspektive innerhalb der PT, die sich anhand einer wachsenden interkonfessionellen und internationalen Orientierung der PT manifestiere (2006:33).

In Bezugnahme auf diese Entwicklungen wird im folgenden das praktisch-theologische Vorverständnis des Autors dargelegt. Dabei wird die Verortung der PT anhand dreier Bezugspunkte vorgenommen, der Heiligen Schrift, der kirchlichen Tradition und dem vorfindlichen Leben.

1.7.2.2 Biblische Grundlegung

Wenn auch das Fachgebiet der PT, wie oben dargelegt (1.7.2), erst seit dem 19. Jh. an der Universität etabliert wurde, reichen doch die Wurzeln zurück ins Neue Testament. Die Pastoralbriefe aber auch die übrigen neutestamentlichen Briefe beziehen sich konkret auf die gemeindliche Praxis und beanspruchen, Leitlinien für das kirchliche Leben zu vermitteln. Jannasch stellt diesbezüglich fest:

„Die P. Th. hat zu bedenken, dass sich das Evangelium schon im NT als kirchengestaltende Kraft darbietet. Norm für die Praxis, die der P. Th. vor Augen steht, ist das im NT vorliegende Bild der Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde“ (1962:506).

Die Heilige Schrift ist für die PT sowohl konstitutiv als auch normativ. Sie stellt die Quelle praktisch-theologischen Denkens und Handelns dar. Deshalb hat sich die theologische Disziplin immer neu an ihr zu messen. Wie Haendler feststellt, betrifft dies überwiegend inhaltliche Fragen, da das Neue Testament nur wenige formale Weisungen erteilt (1957:1). Der neutestamentliche Bezug der PT beschränkt sich dabei nicht auf die Textstellen, die Thematiken der PT explizit behandeln, vielmehr ist der „Geist des Neuen Testaments“ als Ganzes zu beachten (vgl. Haendler 1957:1). Die Orientierung am Neuen Testament bedingt einen intensiven Dialog zwischen PT und neutestamentlicher Theologie. Dieser normative Bezug der Heiligen Schrift für die PT ist gerade in der

¹⁸ Ziebertz drückt dies in besonderer Weise aus, wenn er feststellt: „...Praktische Theologie als Ganzes richtet sich auf die religiöse Praxis, wie sie erfahren wird oder auf religiöse Erfahrung, wie sie praktiziert wird“ (2006a:11) (Übersetzt durch K.K).

gegenwärtigen Diskussion herauszustellen. PT kann nicht als reine Wahrnehmungswissenschaft verstanden werden. Neben der Wahrnehmung der Wirklichkeit braucht es Kriterien, um diese kritisch zu beurteilen und konstruktiv zu beeinflussen (vgl. Winkler 2006:40). Die Orientierung am biblischen Zeugnis darf dabei nicht in einen starren Dogmatismus leiten. Vielmehr hat sich der Wahrheitsgehalt des Evangeliums in der menschlichen Existenz zu beweisen (vgl. :28).

1.7.2.3 Historische Perspektive der PT

Wie bereits oben angesprochen, bietet der neutestamentliche Befund Eckpunkte und Orientierungslinien bezüglich praktisch-theologischer Fragestellungen, erörtert einzelne Themenfelder jedoch nicht umfassend. Aus diesem Grund ist der Blick auf die Kirchengeschichte entscheidend. Die Praxis der Kirche im Laufe der Jahrhunderte offenbart, wie die Christenheit ihrem Glauben eine konkrete Lebensgestalt verlieh. Diese Erkenntnisse aus der Kirchengeschichte bieten der gegenwärtigen PT eine wichtige Orientierung. Eine PT, die sich historisch verortet weiß, bleibt vor dem Fehler bewahrt, einen direkten Transfer zwischen neutestamentlicher Gemeinde und Gegenwart herstellen zu wollen. Gleichzeitig schützt die historische Perspektive davor, theologischen Problemen und Fragestellungen allzu gegenwartsverhaftet zu begegnen. PT, die eine historische Perspektive beibehält, weiß sich im Gesamtkontext der christlichen Kirche verortet und steht nicht in Gefahr, sich immer neu selbst definieren zu müssen.

1.7.2.4 PT und Empirie

Der neutestamentliche Bezug und die historische Verankerung führen die PT schließlich zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Gegenwart. PT ist, wie keine andere theologische Disziplin, gegenwartsbezogen. Sie hat die empirische Wirklichkeit in ihre theologische Arbeit einzubeziehen, will sie Richtlinien und Hilfestellungen für das kirchliche Leben und die Glaubenspraxis des Einzelnen bieten. Das Handeln erwächst aus der Wahrnehmung und dem Verstehen. Die Offenheit für die Empirie gewährt der PT ein hilfreiches Korrektiv. Anhand der vorfindlichen Wirklichkeit wird die eigene Theorie infrage gestellt.

Die Empirie alleine hat jedoch keinen normativen Charakter für die PT. Dies ist insbesondere Praktischen Theologen entgegenzuhalten, die sich für ein „empirisches Paradigma der PT“ aussprechen. So wertet Mette etwa die neuzeitliche Lebenswelt als

theorieleitendes Motiv für PT (1993:202). Auch Schweitzer fordert eine Erschließung der kirchlichen und theologischen Tradition von der Gegenwart her (1993:30) und verlangt die Einbeziehung anderer Religionen, pseudoreligiöser und religionskritischer Bewegungen in die praktisch-theologische Arbeit (:33). Van der Ven postuliert gleichsam:

„Die westliche Gesellschaft ist eine multikulturelle und somit multireligiöse Gesellschaft geworden. Die Praktische Theologie hat sich von diesem Gesichtspunkt her auf einen interreligiösen Dialog zu verlegen“ (1990:45).

Eine solche Vorgehensweise verwischt die Grenze zwischen Theologie und Religionswissenschaften. Winkler stellt diesbezüglich fest:

„Wenn die Praktische Theologie sich für die Gesamtheit der religiösen Phänomene in der Gesellschaft zuständig erklärt, gebärdet sie sich, als gäbe es weder die Systematische Theologie noch die Konfessionskunde, weder die Religionswissenschaft noch die Religionssoziologie und –psychologie. Sie provoziert damit zugleich die Frage, ob die eigene Disziplin durch solche Ausweitung nicht unendlich komplex wird, und vor allem, ob sie ihre christliche Identität verliert“ (2006:29).

Hier liegt das Grundproblem eines solchen Ansatzes: Ein rein phänomenologischer Zugang zur Wirklichkeit lässt das theologische Fundament der PT außer Acht (vgl. Winkler 2006:40). Theologie kann nicht bei der Deskription stehen bleiben, sondern hat immer zugleich einen kritischen und normativen Auftrag. Antworten auf gegenwärtige Fragen gewinnt sie daher nicht primär aus der Empirie. Diese bildet vielmehr den Kontext der theologischen Arbeit. Die Erschließung der empirischen Wirklichkeit leitet in eine theologische Beurteilung. Die theologische Beurteilung wiederum stützt sich auf das biblische Zeugnis und auf die kirchliche Tradition. Die Empirie gibt der PT Anstöße, hinterfragt die Theorie und stellt wiederum das Ziel der theologischen Arbeit dar. Sie kann jedoch nicht als normativ für die PT gelten. Allzu leicht wird sonst die Praxis als gegenwärtiger Ausdruck des gelebten Glaubens unkritisch hingenommen und das Faktische zur Regel erhoben.

Dennoch kann das Überraschende und für den Beobachter zunächst Fremde zu einem neuen Verständnis gegenüber dem biblischen Zeugnis leiten und kann auch die Erkenntnisse der kirchlichen Tradition überschreiten. Die empirische Wirklichkeit kann jedoch niemals zentralen Aussagen des Evangeliums entgegenstehen, wie sie beispielsweise in den großen kirchlichen Bekenntnissen formuliert wurden. Innerhalb eines solchen Entscheidungsspielraums sind spezifische Fragen zu diskutieren und kritisch zu beurteilen, bevor normative Aussagen getroffen werden.

1.7.2.5 Verhältnisbestimmung von PT und Sozialwissenschaften

Hat sich PT grundsätzlich dazu entschieden, sich dem Menschen in seiner empirischen Wirklichkeit zuzuwenden, so gilt es, ihr Verhältnis gegenüber den Sozialwissenschaften¹⁹ zu klären. Van der Ven legt in seinem „Entwurf einer empirischen Theologie“ vier Positionen dar, welche die Praktische Theologie gegenüber den Handlungswissenschaften²⁰ einzunehmen vermag. Diese werden im Folgenden kurz skizziert, um schließlich die Position zu erörtern, die der Forschungsarbeit zugrunde liegt.

Die erste Möglichkeit besteht laut van der Ven darin, die PT als reine Anwendungsdisziplin für die Systematische und die Historische Theologie zu werten. PT degeneriert dabei zum „praktischer Arm der Theologie“ (van der Ven 1990:104). Nach diesem traditionellen Modell, das sich auf Schleiermacher zurückführen lässt, benötigt die PT kein eigenes wissenschaftliches Instrumentarium. Im rein innertheologischen Dialog haben Erkenntnisse und Methoden der Sozialwissenschaften für die PT keinerlei Relevanz (:105). Die Theologie bewahrt ihre Selbstständigkeit und verschließt sich gleichzeitig den Erkenntnissen der Handlungswissenschaften. Wertvolle Erkenntnisquellen über die Konstitution der menschlichen Innenwelt und das Sozialverhalten bleiben der Theologie verschlossen.

Der multidisziplinäre Ansatz der PT, der beispielsweise von Rahner favorisiert wurde, öffnet sich den Erkenntnissen der Humanwissenschaften²¹. Die PT bedient sich der Einsichten anderer wissenschaftlicher Disziplinen, interpretiert diese und deutet sie theologisch (vgl. :109). Ein echter Dialog zwischen PT und den Handlungswissenschaften kommt jedoch nicht zustande. Van der Ven weist auf die starke Abhängigkeit der Theologie von den Sozialwissenschaften hin (:110). Auch müssen Erkenntnisse aus der soziologischen Sprache in die theologische transferiert werden. Bei der Übertragung von

¹⁹ Die Sozialwissenschaften, oft auch als Gesellschaftswissenschaften bezeichnet, umfassen jene Wissenschaften, die Phänomene des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen theoriegeleitet untersuchen und empirisch ermitteln. Dabei werden sowohl die Struktur und Funktion sozialer Verflechtungszusammenhänge von Institutionen und Systemen als auch deren Wechselwirkung mit den Handlungs- und Verhaltensprozessen der einzelnen Individuen analysiert. Der Begriff Sozialwissenschaften entstand in Abgrenzung gegenüber den Naturwissenschaften. Von den Geisteswissenschaften unterscheiden sich die Sozialwissenschaften hauptsächlich hinsichtlich des Forschungsobjektes: Während Sozialwissenschaften gesellschaftliche Phänomene untersuchen, befassen sich die Geisteswissenschaften hauptsächlich mit kulturellen Produkten wie Schrift und Sprache. Zu den Sozialwissenschaften zählen u. a. die Anthropologie, Ethnologie, Pädagogik, Soziale Arbeit, Psychologie, Soziologie, des weiteren die Religionswissenschaften, Medienwissenschaften und Kommunikationswissenschaften.

²⁰ Unter Handlungswissenschaften ist ein Sammelbegriff zu verstehen, der unterschiedliche Disziplinen der Sozial- und Geisteswissenschaften umfasst, die sich auf das menschliche Handeln richten.

²¹ Der moderne Begriff Humanwissenschaften fasst alle Disziplinen zusammen, die in irgendeiner Weise den Menschen als Untersuchungsgegenstand haben. Dazu zählen ein Großteil der Sozial- und der Geisteswissenschaften, aber auch die Medizin und die Sportwissenschaften.

sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen in den Bereich der Theologie findet dabei eine erste Interpretation der Ergebnisse statt (:112).

Die interdisziplinäre Vorgehensweise umgeht diese Problematik. Eine Interaktion zwischen Sozialwissenschaften und PT findet statt, wodurch Fragen und Probleme im gemeinsamen Dialog erörtert werden (:113). Allerdings fordert dieser Ansatz eine gewisse Kenntnis der kooperierenden Fachgebiete. Auch muss sich die Theologie in der Regel auf das Menschenbild und Gesellschaftskonzept der Referenzwissenschaften einlassen (Winkler 2006:33).

Aus diesem Grund bevorzugt van der Ven das Modell der Intradisziplinarität. Dieser Ansatz besagt, dass PT selbst Empirie betreibt. Die Theologie integriert Methoden der Datenerhebung und -interpretation aus den Sozialwissenschaften und entwickelt ein eigenes Instrumentarium (Van der Ven: 1990:117)²². Dies schade nicht der theologischen Identität, sondern fördere diese gar (:130). Klein, die sich an van der Vens Ansatz orientiert, spricht von einer Adaption sozialwissenschaftlicher Grundlagenforschung von Seiten der Theologie (1994:72). Die Theologie öffnet sich dabei den Erkenntnissen der Sozialwissenschaften, bewahrt jedoch gleichzeitig ihre Unabhängigkeit.

Das vorliegende Forschungsprojekt folgt dem Ansatz Kleins und basiert auf einer Kombination des Modells der Intradisziplinarität mit dem der Interdisziplinarität. Die qualitative Fallstudie greift dabei auf Werkzeuge der empirischen Sozialforschung zurück (vgl. Flick & Kardorff: 2005:13) und lehnt sich konkret an Mayrings Modell der *qualitativen Inhaltsanalyse* an. Obwohl das Instrumentarium der Datenerhebung den Sozialwissenschaften entlehnt ist, dient die Auswertung des Datenmaterials den Bedürfnissen der theologischen Fragestellung und berücksichtigt den gesamtheologischen Rahmen. Konkret bedeutet dies, dass Fragen der Motivation und der Relevanz bezüglich der Praxis der Schriftmeditation nicht rein psychologisch analysiert werden, sondern auf dem Hintergrund der existenziell erfahrbaren Christusbeziehung und einer Offenheit für das dynamische Wirken des Heiligen Geistes gewertet werden. Die Glaubensdimension, die von den Humanwissenschaften nur unzureichend berücksichtigt wird, stellt nicht bloß eine Facette menschlicher Existenz dar, sondern bildet die Tiefenstruktur dessen und bietet einen Verstehens- und Deuthorizont. Der christliche Glaube stellt eine

²² Dieser Schritt hat nicht automatisch zur Folge, dass sich die PT zu einer reinen Handlungswissenschaft entwickelt. Die Gegenwartsbezogenheit und Offenheit für die empirische Lebenswirklichkeit der Menschen verbinden sich in der PT mit dem transzendenten Wirklichkeitsbezug, der das menschliche Dasein in einen sinnhaften Rahmen stellt. Der gleichzeitige Austausch mit den übrigen theologischen Disziplinen bewahrt vor einer allzu einseitigen Verhaftung in der Empirie.

sinnschaffende Dimension dar, die menschliches Denken, Urteilen und Handeln tief greifend beeinflusst (Klein 1994:32; vgl. Klein 2005:105). Dieser transzendente Sinnhorizont darf innerhalb der praktisch-theologischen Forschung nicht ausgeklammert bleiben. Zugleich bilden die seelsorgerliche Ausrichtung, Empathie, christliches Menschenbild und die persönliche Spiritualität des Forschers die Grundlage für empirische Forschung innerhalb der PT (Klein 1994:236). Van der Ven stellt in Anlehnung an Tillich fest, dass der Gegenstand der Theologie nicht durch distanziertes Beobachten, sondern im Gegenteil in „Akten der Hingabe und des Teilhabens“ erschlossen werde (1990:118). Dem ist zuzustimmen. Mit Klein ist weiter festzuhalten, dass Theologie nicht bloß Theorien und Methoden der Humanwissenschaften übernehmen kann, sondern sich in den Streit um die Definition der Wirklichkeit einzumischen hat, um schließlich im Dialog mit anderen Wissenschaften methodologische und epistemologische Grundlagenforschung zu betreiben (2005:26)²³.

Es darf heute als unbestritten gelten, dass jede Theoriebildung durch Erkenntnisinteresse geformt ist (Ven 1990:75; vgl. Klein 2005:108)²⁴. Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit ist praktisch-theologischer Natur und intendiert, seelsorgerliche Leitlinien für die persönliche spirituelle Praxis zu entwickeln. Diese intentionelle Maßgabe bildet den Horizont der Forschungsarbeit und fordert eine Adaption des sozialwissenschaftlichen Instrumentariums.

Auf diesen Prämissen gründet die vorliegende Forschungsarbeit und folgt dem deduktiv-theoriekritischen Erkenntnisweg (Eberhard 1999:36). Dabei werden zunächst theoretische Vorbedingungen erörtert, um diese schließlich anhand der Empirie und mit Hilfe logischer Überlegungen kritisch zu prüfen. Diese Methode stellt somit eine Synthese aus Deduktion und Induktion dar und vermeidet die jeweiligen Schwächen²⁵. Der Ansatz

²³ Schlussendlich rückt Klein die PT jedoch so nahe an die Human- bzw. Sozialwissenschaften, dass sie PT gar als Sozialwissenschaft bezeichnet (Klein 2005:104). Mit diesem Schritt wird die theologische Verwurzelung der Disziplin preisgegeben.

²⁴ Max Webers Theorie, dass empirische Forschung in der Soziologie prinzipiell wertneutral zu betreiben sei, ist in der Praxis nicht zu verwirklichen, da jede Forschung durch die Wertvorstellungen des Forschers beeinflusst ist. Die Weltsicht des Forschers wirkt sich sowohl auf die Wahl des Forschungsobjekts, als auch auf die Auswertung des Datenmaterials aus. Dazu finden im Verlauf der Forschung kontinuierliche Prozesse der Selektion und der Interpretation statt. Aus diesem Grund fußen Wissenschaftlichkeit und Objektivität in der empirischen Forschung vornehmlich auf Transparenz, Selbstreflexion und Offenlegung der eigenen Prämissen (Klein 1994:67-68; Ven 1990:142; :160; Eberhard 1999:153). Zusammenfassend lässt sich mit Klein feststellen: „Die Forschung im sozialen Bereich muss sich von einem Objektivitätsideal verabschieden, das die forschende Person und ihre unvermeidlichen Verstrickungen aus der Reflexion und Theoriebildung ausklammert“ (2005:228).

²⁵ Eberhard gibt ihr den Vorzug gegenüber anderen Wissenschafts- und Erkenntnistheorien und postuliert: „Der deduktiv-theoriekritische Erkenntnisweg ist zur Zeit der Königsweg des Wissenschaftsbetriebes, weil er die in der gegenwärtigen spätkapitalistischen Industriegesellschaft herrschende Ambivalenz zwischen

entspricht in besonderer Weise dem Feld der Theologie, das sowohl durch deduktive Kriterien bestimmt ist, als auch durch ein entsprechendes Interesse an der Empirie. Bevor die Bedeutung der Schriftmeditation für junge Erwachsene im freikirchlichen Kontext empirisch erhellt wird, wird im folgenden Kapitel die Bedeutung der Schriftmeditation im Laufe der Jahrhunderte der Kirchengeschichte entfaltet, um für die Gegenwart signifikante Tendenzen und Entwicklungen herauszuarbeiten.

2. Die Bedeutung der Schriftmeditation in der Kirchengeschichte

Die zentrale Stellung der Heiligen Schrift für die Christenheit ist unbestritten. Das Alte und das Neue Testament bilden die Grundlage der christlichen Theologie und des geistlichen Lebens der Gläubigen (McGinn 1993:24). Welche Bedeutung die private Schriftmeditation für den Gläubigen im Laufe der Geschichte hatte, ist Gegenstand der folgenden Untersuchung. Aufbauend auf den kirchengeschichtlichen Ergebnissen wird in einem zweiten Schritt der Befund im Kontext der Freien evangelischen Gemeinde erhoben und Kontinuität, beziehungsweise Besonderheiten dargelegt.

Ausgehend vom urgemeindlichen Schriftverständnis und vom praktischen Umgang der ersten Christen mit dem biblischen Wort wird im folgenden die Bedeutung der Heiligen Schrift im privaten Gebrauch im Laufe der Jahrhunderte der Kirchengeschichte untersucht. Aufgrund der Weite des Forschungsfeldes ist es unerlässlich, Schwerpunkte zu setzen: Neben der Alten Kirche und dem frühen Mönchtum werden Luthers Umgang mit der Schrift, sowie Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung besondere Beachtung geschenkt. Der überblickartige Entwurf zeigt durchgängige Linien und markante Veränderungen bezüglich Wertung und Praxis der Schriftmeditation auf. Für die Untersuchung können die Primärquellen selber, aufgrund ihrer Vielfalt, nur selektiv berücksichtigt werden. Das Hauptaugenmerk liegt auf Sammeldarstellungen und Forschungsarbeiten zu den jeweiligen Teilepochen der Kirchengeschichte.

empiristischem Vertrauen und empiristischer Skepsis am besten repräsentiert“ (1999:160). Eberhard stellt weiter fest, dass dieser Erkenntnisweg in besonderer Weise der Altersgruppe der jungen Erwachsenen und ihrer Weltsicht entspreche. Piagets Einteilungsweise der kognitiven Entwicklungsstufen folgend ordnet Eberhard dem Kleinkind den mystisch-magischen, dem Schulkind den deduktiv-dogmatischen, dem Jugendlichen den induktiv-empirischen und dem jungen Erwachsenen schließlich den deduktiv-theoriekritischen Erkenntnisweg zu (:77-80). Im Gegensatz zum Jugendlichen, der die Welt erleben und erobern will, ist der junge Erwachsene ernüchterter und skeptischer gegenüber den menschlichen Möglichkeiten und Erkenntniswegen. Auch aufgrund der Plausibilität dieser Einschätzung folgt die vorliegende Untersuchung zur religiösen Praxis unter jungen Erwachsenen diesem Erkenntnisweg, der der Altersgruppe in besonderer Weise Rechnung trägt (vgl. 4.2).

Mit Nicol ist festzustellen, dass eine kritische Geschichte der Meditation bis in die Zeit des Mittelalters bedauerlicherweise noch nicht verfasst wurde (Nicol 1984:14). Insbesondere bezüglich der Volksfrömmigkeit herrscht eine sehr dürftige Quellenlage, weshalb vereinzelt aus Randbemerkungen und kurzen Kommentaren auf die allgemeine Praxis zu schließen ist. Aus diesem Grund haben die Ergebnisse bis in die Zeit des Mittelalters nur bruchstückhaften Charakter. Dennoch können Schwerpunkte und Tendenzen beobachtet werden, die durchaus relevante Informationen für die Forschungsfrage gewähren.

2.1 Die Bedeutung der Schriftmeditation in der Urgemeinde

Der Begriff Urgemeinde, der seit dem 19. Jahrhundert die Zeit der ersten Christen charakterisiert, lässt sich nur schwer definieren und abgrenzen (Kümmel 1963:1187). Die wachsenden Unterschiede zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden, aber auch regionale Differenzen erlauben kaum eine einheitliche Bezeichnung. Dennoch wird der Begriff Urgemeinde in dieser Arbeit gewählt, um die frühe Zeit der christlichen Gemeinde zu charakterisieren, die sich zu Lebzeiten der Apostel im Anfangsstadium ihrer Entwicklung befand und auf dem Hintergrund der Entstehung der neutestamentlichen Schriften erste Konturen erhielt²⁶. Eine klare chronologische Abgrenzung gegenüber der Epoche der Alten Kirche kann aufgrund obiger Definition nicht vorgenommen werden. Der Übergang zwischen den Epochen vollzieht sich fließend in den letzten drei Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts.

Das Leben der Urgemeinde lässt sich gegenwärtig aufgrund einer unzureichenden Quellenlage nur bruchstückhaft rekonstruieren. Die sichersten und umfangreichsten schriftlichen Belege, die jene Epoche der Christenheit dokumentieren, stellen die Bücher des Neuen Testaments dar, die ihren Ursprung im Verlauf der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts haben²⁷ (Kümmel 1963:1191). Wenn auch ein Rückschluss auf Basis jener Schriften kein vollständiges Bild über das Leben der ersten Christen gewährt, lassen sich wichtige Hinweise finden, wie die Urgemeinde ihren Glauben definierte und ihm im Alltag Ausdruck verlieh.

²⁶ Der Bezug auf die Apostel ist gerechtfertigt, da der Begriff Urchristentum sich als Ersatz für die Bezeichnung *apostolisches Zeitalter* im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte durchsetzte (vgl. Neudorfer 1998:2064).

²⁷ Der Wert der im damaligen Kulturraum stark ausgeprägten mündlichen Tradition, auf deren Grundlage schließlich die schriftlichen Dokumente basierten, darf hierbei nicht unterschätzt werden (vgl. Lk 1,1-4).

2.1.1 Die Bedeutung des frühjüdischen Kontextes für das Schriftverständnis der urchristlichen Gemeinde

Das Frühjudentum bildet eine zentrale Einflussgröße für den Umgang mit der Heiligen Schrift in der frühen christlichen Gemeinde. Jesus Christus, die Apostel und die Glieder der ersten Gemeinde wuchsen im Judentum auf und bezogen sich zeitlebens auf ihre kulturellen und religiösen Wurzeln (Stuhlmacher 1997:9). Das Christentum ist ohne das Judentum nicht zu verstehen (:39). Dies gilt in besonderer Weise für die Urgemeinde, die sich primär in jenem Kulturkreis entwickelte. Im Judentum begründet, steht der christliche Glaube in einer Traditionskontinuität zum jüdischen Glauben und bekennt den einen Gott, der nach Ex 3,14 den Namen Jahwe trägt (:8). Die Erscheinung Jesu Christi wurde von der christlichen Gemeinde als Krönung der Offenbarung des einen Gottes verstanden, den das Alte Testament bezeugt (vgl. Hebr 1,1-2). In Jesu Heilshandeln sahen die ersten Christen die Vollendung der jüdischen Heilsgeschichte und die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetien auf den Messias hin (Joh 19, 36-37; Apg 2, 16-21.28.34.35). Die große Zahl an Zitaten und thematischen Bezügen zum Alten Testament zeugt von der Selbstverständlichkeit, mit der die neutestamentlichen Autoren den jüdischen Bezugsrahmen für das Urchristentum reklamierten.

Aus diesem Grund knüpfte die frühchristliche Spiritualität an die jüdische Frömmigkeit an, wengleich durch die Betonung der Zentralität Christi und durch eine streng eschatologische Ausrichtung inhaltliche Neuakzentuierungen vorgenommen wurden²⁸. Die Anlehnung an die jüdische Tradition kommt in besonderer Weise durch die Wertschätzung der Heiligen Schrift zum Ausdruck. Alttestamentliche Texte wurden selbstverständlich im frühchristlichen Gottesdienst gelesen und auf Christus hin ausgelegt (Apg. 1,16-20; 4,24-28) (vgl. Schneiders 1993:31). 2. Petr. 3,16 deutet an, dass Paulusbrieve, die in den Gemeinden weitergereicht und gelesen wurden, gleichwertig mit dem jüdischen *Tenach* als Heilige Schrift bezeichnet wurden. Justins Apologie (1,67) bestätigt die Ausweitung des jüdischen Schriftverständnisses für die Zeit der Alten Kirche (Schneiders 1993:32). Schneiders stellt diesbezüglich fest:

„Die Einstellung der ersten Christen gegenüber der Heiligen Schrift unterschied sich nicht grundlegend von der gläubiger Juden. Jedes Wort des heiligen Textes war gefüllt mit göttlicher Sinngebung“ (:33).

²⁸ Wick legt in seinem Werk „*Die urchristlichen Gottesdienste*“ anhand vieler Verweise den starken Bezug der urchristlichen Versammlungen zum Frühjudentum dar und widerlegt die These Hahns und anderer Autoren, die von einem radikalen Bruch der Christusgläubigen mit dem Judentum ausgehen (vgl. Hahn 1970:18). Eine Fülle neutestamentlicher Belege deutet dagegen auf bewusste inhaltliche und formale Anknüpfungen an das Judentum (vgl. Wick 2003:32; 193; 222; 273).

Die Vorstellung von der Inspiration der Schrift wurde vom Alten Testament hergeleitet und im Laufe des ersten Jahrhunderts auf die Schriften des Neuen Testaments ausgedehnt (Karpp 1980:51). Das inspirierte Wort Gottes hatte absolute Autorität bezüglich allen Fragen der Lehre und der Lebensführung.

2.1.2 Die Rolle der Schrift in Gottesdienst und privatem Umfeld

Der jüdische Festkalender, Sabbatgottesdienste und selbst der Familienalltag waren von einer spezifischen Erinnerungskultur geprägt (Wiggermann 2000:709). Diese fand im Christentum eine Fortsetzung. Die Predigt der Apostel und die Erzählungen der Augenzeugen stärkten den Glauben der Gemeinde, die das Gehörte auf das Alltagsleben bezog. Im Laufe der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts gewannen schriftliche Zeugnisse zunehmend an Bedeutung, zumal sich die christlichen Gemeinschaften in jener Zeit bereits über weite Teile des Mittelmeerraums erstreckten und Apostel und Augenzeugen nur im begrenzten Maß am Gemeindeleben beteiligt waren. Neben alttestamentlichen Lesungen, die von Beginn an selbstverständlicher Bestandteil des christlichen Gottesdienstes waren, fanden Paulusbriefe und weitere frühchristliche Schriften Eingang in die liturgischen Feiern (Stuhlmacher 1997:4-5).

Die Pflege der Schriftmeditation im privaten Umfeld war unter den damaligen Bedingungen nicht möglich. Zu kostbar waren die wenigen Handschriften, die in den Gemeinden kursierten und nur wenige Gläubige waren des Lesens kundig, da sie größtenteils den unteren Gesellschaftsschichten angehörten, (vgl. 1. Kor 1,26-29; Jak 2,5; Harnack 1912:23²⁹). Entsprechend sorgfältig wurden die Manuskripte aufbewahrt, um sie feierlich im Gottesdienst zu verlesen. So bildete der Gottesdienst in der Urgemeinde den primären Ort der Begegnung mit dem Wort Gottes. Dennoch konnten Gläubige während der Woche über Schriftworte meditieren, indem sie das im Gottesdienst vernommene Wort memorierten und es im Alltag reflektierten. Die Bedeutung der antiken Rezitationspraxis darf für die persönliche Verinnerlichung von Texten und Gedanken nicht unterschätzt werden (Harnack 1912:59). Griechische Philosophenschulen und Rhetorenschulen setzten auf die bewährte Methode des Auswendiglernens und das Judentum pflegte jene Praxis seit frühester Zeit zur Bewahrung der Glaubenstradition

²⁹ Harnack geht davon aus, dass das Fehlen an Aufforderungen zum persönlichen Umgang mit der Bibel in den neutestamentlichen Schriften darauf zurückzuführen sei, dass diese zunächst wenig verbreitet waren. Als Zeugnis führt Harnack Kol. 3,16 und Eph. 5,19 an, wo nur Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder als Mittel zur gegenseitigen Auferbauung angeführt werden, nicht aber die Schriftmeditation, auch fordere Paulus Timotheus nur dazu auf, anderen aus den Schriften vorzulesen (vgl. Kol. 4,16).

(Deut 6,4-9.20-25; Ps 119³⁰)³¹. Hinweise darauf, dass Jesus Christus die antike Rezitationspraxis für die Aufnahme und Verinnerlichung seiner Lehre voraussetzte und daran bewusst anknüpfte, finden sich anhand der Hörformel „*Wer Ohren hat zu hören, der höre*“, oder der Bekräftigungsformel „*Amen (, amen)*“, mit der Jesus der folgenden Aussage Gewicht verlieh (Stuhlhofer 1991:35). Dazu lässt sich in den im Neuen Testament überlieferten Reden Jesu eine Vorliebe für Zweiheber, Dreiheber, Vierheber, Qina-Metrum und antithetische Parallelismen beobachten, welche der Rede eine stärkere Einprägsamkeit verliehen (Jeremias 1973:29-35)³². Auch die Rätselsprüche und Gleichnisse Jesus dienten der Einprägsamkeit seiner Botschaft und förderten die mündliche Tradierung (Stuhlmacher 1997:77; vgl. Jeremias 1973:38-39). Schließlich halten die neutestamentlichen Autoren die Gläubigen dazu an, die mündlichen und schriftlichen Weisungen der Apostel „fest zu halten“ und zu befolgen (2. Thess 2,15; 3,6; 2. Petr 2,21).

2.1.3 Jesu beispielhafter Umgang mit der Schrift

Der urgemeindliche Schriftbezug gründete sich nicht nur auf die jüdische Tradition, er fand auch sein Vorbild in Jesu Umgang mit der Heiligen Schrift. In Predigten und Diskussionen bewies dieser profunde Schriftkenntnisse (Mt 22,37-39; Lk 4,4-12). Vielfach zitierte Jesus aus dem jüdischen *Tenach* zur Bestätigung seiner eigenen Verkündigung (Mt 22,32.37-39). Eine große Zahl alttestamentlicher Belege interpretierte er dabei als Prophetien auf seine Person hin (Lk 4,21). Wenn Jesus auch vieles für die damalige Zeit ungewohnt auslegte und manche Neuakzentuierung vornahm, bestätigte er doch die zentrale Stellung der Heiligen Schrift als Gottesoffenbarung, die ihre Gültigkeit im Leben der Gläubigen forderte. Verschiedentlich ermunterte er auch direkt und indirekt zum Umgang mit der Schrift (Mt 22,29; Mk 12,10; Lk 24,27). Jesu Auftrag an seine Jünger, das Evangelium in aller Welt zu predigen (Mk 16,15) und die Gläubigen zu lehren (Mt 28, 18-20), fordert implizit, dass diese die Botschaft Jesu bewahrten, um sie in

³⁰ Ps 119 spricht inhaltlich vom Einprägen und Anwenden der Weisungen Gottes und zeugt durch seinen schematischen Aufbau gemäß dem jüdischen Alphabet von der jüdischen Rezitationspraxis. Ein weiteres Beispiel für alphabetisierende Dichtung findet sich im Spr 10-31. Inhaltlich bringt die jüdische Weisheitsliteratur zum Ausdruck, dass es sich dabei nicht allein um ein poetisches Stilmittel handelt, sondern dass der logische Aufbau als Gedächtnishilfe zur Verinnerlichung der Verse dient (vgl. Spr 3,1).

³¹ Josephus geht in seiner Schrift *Contra Apionem* (2,178) gar so weit, zu behaupten, jeder Jude sei in der Lage, das Gesetz leichter wiederzugeben als seinen eigenen Namen, da er dies von frühester Kindheit an verinnerlicht habe (Stuhlhofer 1991:31).

³² Jeremias weist darauf hin, dass diese Stilfiguren charakteristischerweise im Alten Testament gehäuft in den Prophetensprüchen und in der Weisheitsliteratur zu finden sind, wo die Einprägung der Aussagen explizit empfohlen wird (Jeremias 1973:35).

geordneter Form wiedergeben zu können. Die große Zahl an Reflexionszitate im Matthäus- und Johannesevangelium dokumentiert schließlich, mit welcher Selbstverständlichkeit die ersten Christen das Evangelium von Jesus Christus in Verbindung mit der jüdischen Offenbarung setzten. Die paulinischen Briefe, aber auch die übrige Briefliteratur des Neuen Testaments weist vielfache Bezüge zum Alten Testament auf und knüpft damit an Jesu Schriftverständnis an und setzt die Tradition der Kontextualisierung des Evangeliums im jüdischen Glauben und anhand der Botschaft des Alten Testaments fort (Rö 1,2; 10,11; Gal 4,30; Hebr 3,7).

Der neutestamentliche Befund lässt keinen Zweifel daran, dass die Beschäftigung mit der Schrift und den mündlichen Überlieferungen der Apostel für das Glaubensleben in der Urgemeinde als konstitutiv galt. Die heilige Schrift der Juden, an deren Seite im Laufe des ersten Jahrhunderts die Schriften der Apostel traten, genoss in der Urgemeinde ein hohes Ansehen und bildete die Grundlage für Lehre und Verkündigung. Im Gottesdienst wurden die Texte, der jüdischen Tradition folgend, laut verlesen und auf Christus hin ausgelegt. Im Alltag hatte sich die Schriftmeditation in der Zeit der Urgemeinde auf Erinnerungen an das sonntägliche Bibelwort und weitere bereits verinnerlichte Schriftworte zu beschränken. Regelmäßige persönliche Lesungen im privaten Umfeld waren aus Mangel an Schriften für den durchschnittlichen Gläubigen nicht denkbar und blieben Privileg einiger weniger Personen (vgl. Lk 1, 1-4; Apg 8,28). Dennoch war das private Studieren der heiligen Schriften im Judentum durchaus verbreitet, sodass mit Harnack zu konstatieren ist:

„Bei den Judenchristen setzte sich der private Gebrauch der heiligen Schriften einfach fort [...] er wurde lediglich verstärkt, sofern nun neben dem Gesetz die Propheten und Chetubim besonders studiert werden mussten, da diese vor allem den Weissagungsbeweis für die Messianität Jesu lieferten ...“ (1912:22).

Von den Judenchristen ging der Gebrauch ohne Abbruch zu den Heidenchristen über, fährt Harnack fort, da die heiligen Schriften in der Diaspora in griechischer Sprache zugänglich waren und gelesen wurden (:23; vgl. Apg. 17,11). Dezierte Informationen bezüglich der Praxis der Schriftmeditation in der Urgemeinde lassen sich jedoch den Dokumenten der frühen Kirche nicht entnehmen.

2.2 Die Bedeutung der Schriftmeditation in der Alten Kirche

Die Bezeichnung Alte Kirche umschreibt anhand theologischer Gesichtspunkte die Epoche der Christenheit, in der die Katholizität der Kirche gewahrt war (Mühlenberg

1986:103). Aus diesem Grund gelten Lehre und Formen jener Epoche sämtlichen Denominationen bis in die Gegenwart als verbindliche Norm. Der theologischen Definition folgend erstreckt sich diese Epoche vom Ende des ersten Jahrhunderts bis in die Zeit des vierten ökumenischen Konzils.

Profanhistoriker orientieren sich an politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen und sprechen von der Kirche des Altertums oder der Kirche in der Spätantike und datieren jene Epoche auf die ersten Jahrhunderte nach Christus bis in die Zeit der Reichsteilung und der Völkerwanderung. Aufgrund der einschneidenden Ereignisse, die am Anfang des vierten Jahrhunderts durch die konstantinische Wende herbeigeführt wurden, wird in der vorliegenden Arbeit die vorkonstantinische Epoche, in der das Christentum im Römischen Reich in der Diaspora lebte, gesondert gegenüber der folgenden Phase der entstehenden Reichskirche erörtert.

2.2.1 Schriftmeditation in der vorkonstantinischen Kirche

Als im Laufe der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts die Apostel und die erste Generation von Augenzeugen allmählich schwand, gewannen schriftliche Zeugnisse für die christlichen Gemeinden zunehmend an Bedeutung. Berichte über das Leben Jesu und verschiedene Briefe der Apostel, die zunächst an einzelne Ortsgemeinden und Regionen gerichtet waren, kursierten innerhalb der Gemeinden des Mittelmeerraums, wobei einzelne Schriften regional bevorzugt waren. Die Hochachtung, die der Heiligen Schrift der Juden und den Schriften der Apostel entgegengebracht wurde, hatte zur Folge, dass die Manuskripte vervielfältigt wurden und nicht nur in den Besitz von Gemeinden und Bibliotheken gelangten, sondern vermehrt dem Privatgebrauch wohlhabender Christen dienten (Karpp 1980:51). Justins Apologie (1,45,13) deutet an, dass in Verfolgungszeiten Mitte des zweiten Jahrhunderts der Besitz solcher Manuskripte von Seiten der römischen Behörden als Indiz für die Anhängerschaft zum christlichen Glauben gewertet wurde (Karpp 1980:52). Daraus lässt sich entnehmen, dass frühchristliche Schriften im zweiten Jahrhundert im privaten Umfeld durchaus verbreitet waren. Von einer ausgeprägten Schriftspiritualität im häuslichen Rahmen kann dennoch in jener Epoche nicht die Rede sein, da, wie Harnack bereits feststellte, diejenigen, die lesen und studieren konnten, in der großen Minderzahl waren (1912:26). Gleichwohl forderten Hippolyt und Origenes³³

³³ Origenes war von Kind auf mit der Bibel vertraut gemacht worden und hatte täglich einige Verse auswendig gelernt. Von Eifer und Wissensdurst getrieben, führte er seinen Vater dabei immer wieder durch scharfsinnige Fragen an dessen Grenzen (Harnack 1912:52-53).

bereits im dritten Jahrhundert die Gläubigen zur Lektüre der biblischen Schriften auf (Karpp 1980:56; Heilmann 1964:325). Besonders Origenes mahnte zur täglichen Bibellesung und stellte dabei fest, dass ein bis zwei Stunden im Grunde noch zu gering seien (Harnack 1912:48). Dass nur eine Minderheit dies tatsächlich umsetzte, beklagte der Kirchenvater und bedauerte, dass man sich auf diesem Weg um die tägliche Erneuerung brächte (:49). Wie auch an anderer Stelle entwirft Origenes dabei ein Ideal für die Allgemeinheit, das im Grunde nur im Mönchsstand verwirklicht war (:48). Irenäus und Tertullian teilten die Meinung, dass im Grunde jeder Christ die Heilige Schrift lesen sollte, um im Glauben fortzuschreiten (:35-38) und auch die Apologeten forderten in ihren Schriften dazu auf, das Gesagte durch persönliches Studium in den biblischen Büchern zu prüfen (:28-29)³⁴. Wie Harnack feststellt, wären ihre Darlegungen und Aufforderungen zur Schriftlektüre unverständlich, wäre die Heilige Schrift nur im gottesdienstlichen Rahmen im Gebrauch gewesen (:29). So waren in jener Zeit Teile der Heiligen Schrift in vielen wohlhabenden Häusern anzufinden³⁵ (:40-41). An diese Gruppe, Wohlhabende und Gebildete, richtet sich auch in der Regel die Forderung zum regelmäßigen Umgang mit den biblischen Schriften³⁶ (vgl. :86). Karpp ist zu folgen, wenn er bezüglich der Alten Kirche feststellt: „Sehr vielen Christen mußte das genügen, was Gottesdienst, Unterricht, Bilder und Bibeldichtung³⁷ ihnen aus der Bibel vermittelten“ (1980:52). Da die Verlesung neu- und alttestamentlicher Texte eine zentrale Stellung im frühchristlichen Gottesdienst innehatte, nahmen die Gemeindeglieder regelmäßig während des Kultus biblische Inhalte auf. Neben dem sonntäglichen Hauptgottesdienst wurde in der Alten Kirche bald eine tägliche Morgen- und Abendandacht zur Gewohnheit, die jeweils einer spezifischen Liturgie folgte. Die Morgenandacht begann mit dem Gebet, wobei Psalm 63 rezitiert wurde. In der Abendandacht wurde Psalm 141 gebetet. Zusätzlich wurde das „Vater Unser“ gesprochen und der Segen durch den Bischof gespendet (Lietzmann 1938:305). Das tägliche Gebet leitete sich von der jüdischen Sitte des „Achtzehnbittengebetes“ ab, das in der Regel dreimal täglich gesprochen wurde. So schreibt bereits die Didache (8,3)

³⁴ Justin, Tatian und Theophilus hatten selbst auf diese Weise zum christlichen Glauben gefunden.

³⁵ Harnack weist darauf hin, dass Irenäus feststellt, dass ihm alleine in bezug auf die Apokalypse zahlreiche Handschriften zu Gesicht gekommen seien (1912:37).

³⁶ Sehr ausführlich und explizit findet sich dies in der „Apostolischen Didaskalia“ dargestellt (vgl. Harnack 1912:41-42).

³⁷ Eine gesonderte Untersuchung zur Bedeutung der visuellen Darstellung des Evangeliums für das Glaubensleben der frühen Christenheit wäre sicherlich sehr interessant und aufschlussreich für die Gesamthematik, bedarf jedoch einer gesonderten Forschungsarbeit.

dreimal täglich das „Vater Unser“ vor und Tertullian ergänzt dies um 200 n. Chr. mit drei weiteren Gebetszeiten. Lietzmann stellt bezüglich der Gebetspraxis der Alten Kirche fest:

„Für die große Masse der Christen bleibt das dreimalige Gebet am Tage die Regel auch im vierten Jahrhundert, aber mit dem erstarkenden Einfluß des heranwachsenden Mönchtums mehren sich auch die Bestrebungen, die Laien zu fleißigen privaten Gebet - alle drei Stunden - zu veranlassen und sie an den regelmäßigen Besuch der Laudes und Vesper in der Kirche zu gewöhnen“ (1961:306).³⁸

Hennig beurteilt die Zunahme der täglichen Gebetszeiten kritisch und stellt fest: „Die Engmaschigkeit der Gebetszeiten mutet idealtypisch an und war unter normalen Lebens- und Arbeitsbedingungen kaum realistisch. Schon gar nicht für Gemeindeglieder im Sklavenstand, die wahrhaftig nicht Herren ihrer Zeit waren“ (2008:26).

In den größeren Gemeinden fand zur Zeit des Morgen- und Abendgebets ein Predigtgottesdienst statt. Augustinus berichtet, dass seine Mutter Zeit ihres Lebens täglich einen solchen Gottesdienste besucht habe. Auch die Traditio Apostolica (TA) mahnt zum regelmäßigen Besuch dieser Gottesdienste. So forderte sie wörtlich:

„Wenn eine ... Auslegung des Wortes stattfindet, so soll man an ihr teilnehmen und wissen, dass Gott selbst es ist, den man in dem hört der lehrt. Ist aber an einem Tag kein Predigtgottesdienst (instructio) und bleibt also jeder zu Hause, so nehme er die Heilige Schrift und lese in ihr, so viel er vermag und ihm nützlich erscheint“ (zitiert in Hennig 2008:27).

In dieser Aufforderung tritt die private Schriftmeditation an die Seite des öffentlichen Gottesdienstes, wenn auch sie dabei nur als Ersatzhandlung gewertet wird. Diese Entwicklungen bezüglich Andacht und Gebet dokumentieren, dass die Spiritualität der Alten Kirche stark gemeinschaftlich geprägt war und die Bibel in der Regel im gemeinschaftlichen Rahmen gelesen wurde. So stellt Harnack für jene Epoche fest:

„Durch das Vorlesen wurde gewiss auch in unserer Periode die Bibellektüre am stärksten gefördert. Zu den Lektionen im Hauptgottesdienst kamen die Lektionen in Nebengottesdiensten, in Hausandachten und in privaten ‚Bibelkränzchen‘“ (1912:78).

Die individuelle Frömmigkeitspraxis, worunter die private Schriftmeditation einzuordnen ist, war der antiken Welt eher fremd und ungewohnt, wenn auch in der Alten Kirche eine wachsende Zahl Christen die heiligen Schriften im häuslichen Umfeld zu studieren begann. Der großen Mehrheit blieb der private Zugang zur Bibel versagt. Memorierte Schriftworte konnten zwar im Alltag reflektiert werden (vgl. Harnack 1912:58), jedoch

³⁸ Die tägliche Morgen- und Abendandacht wurde im Laufe der folgenden Jahrhunderte ausgebaut und mit Gebeten, Hymnen und sogar Predigten ausgestattet (Lietzmann 1961:307).

nicht in der Form, dass der Christ sich eine gewisse Zeit am Tag reservierte, um sich explizit dieser Form der Schriftmeditation zu widmen.

2.2.2 Schriftmeditation in der spätantiken Reichskirche und im frühen Mönchtum

War der Umgang mit der Heiligen Schrift im Zuge der Verfolgungssituation in den ersten drei Jahrhunderten nach Christus eingeschränkt, so ließ die veränderte politische Lage nach der konstantinischen Wende Anfang des 4. Jhs. sowohl die theologische als auch die erbauliche Beschäftigung mit der Bibel aufblühen. Dieser Befund zeigt sich alleine anhand der Schriften der Kirchenväter, die sich in dieser Phase der Kirchengeschichte ausführlich mit der Thematik der Schriftmeditation auseinandersetzten, wohingegen die Thematik in den früheren Jahrhunderten nur implizit anhand von Randbemerkungen auftauchte. So beobachtet Harnack: „Die fast unzähligen Stellen aus den Schriften der griechischen Väter des 4. Jhs. zusammenzustellen, an denen sie die private Lektüre der Bibel konstatieren oder empfehlen, wäre ein ganz überflüssiges Unternehmen“ (1912:65).

Unter der dem Christentum wohlgesonnenen Regierung Konstantins wurde die Erhaltung und Verbreitung der literarischen Dokumente der Kirche gefördert, was beispielsweise in der Übersetzung der Heiligen Schrift in die volksnahe lateinische Sprache ihren Ausdruck fand. Während bedeutende Theologen jener Epoche die Grundlagen des christlichen Dogmas formulierten und Detailfragen über Jahrzehnte hinweg erörterten, nahm die Zahl der Gläubigen rapide zu. Die beträchtliche Zahl an Taufwilligen, die größtenteils nur ein geringes Vorwissen bezüglich des christlichen Glaubens vorweisen konnten, zwang die Kirche, die bewährte Praxis der Katechumenate zu intensivieren und zu systematisieren³⁹. Bezeichnenderweise wurden in jener Epoche eine Reihe bedeutender Taufkatechesen, wie die Cyrills von Jerusalem, Johannes Chrysostomos` oder Augustins „*De catechizandis rudibus*“, verfasst, die den häufig wenig gebildeten Priestern einen Leitfaden zur Glaubensunterweisung der Täuflinge bot. Neben der regelmäßigen Unterweisung empfahlen Cyrill und Augustinus den Katechumenen die häusliche Bibellektüre als Ergänzung zum biblischen Unterricht (Karpp 1980:56; Harnack 1912:85). Die private Schriftlesung sollte dabei nicht nur der Wissensaneignung dienen, sondern auch das Herz für Gottes Reden öffnen. Von Hieronymus ist des Weiteren bekannt, dass er Anfragen von Bibellesern beantwortete, um so ihr Verständnis der

³⁹ Tertullian (um 160-220 n. Chr.) bezeichnet Taufbewerber bereits als Katechumenen. Sie hatten vor ihrer Taufe ein dreijähriges Katechumenat abzulegen, eine Zeit der Schulung und Wegbegleitung, das der offiziellen Aufnahme in die Gemeinde vorausging (Möller 2003:212).

Lektüre zu fördern (Harnack 1912:91), wenngleich er vor einer allzu unbedarften Schriftinterpretation durch Laien warnte (Karpp 1980:56). In seinem Brief an den Priester Paulinus weist Hieronymus auf den hohen Stellenwert des Umgangs mit der Schrift hin und stellt fest: „Heißt es nicht schon den Himmel auf dieser Welt besitzen, wenn man zwischen solchen Schriften leben, sie betrachten, sie allein studieren, sie allein durchforschen darf?“ (zitiert in Heilmann 1964:318). Des Weiteren ist von Hieronymus bekannt, dass er einen „Bibelleseplan“ für ein junges Mädchen erstellte, das zur Asketin bestimmt war. Diese las daraufhin jährlich die Bibel durch und war vielen gebildeten Frauen ihrer Zeit ein Vorbild (Karpp 1980:56). Die Aussprüche unterschiedlicher Kirchenväter bezeugen, dass in christlichen Häusern Kinder schon früh mit den biblischen Schriften vertraut gemacht wurden (Harnack 1912:85).

Chrysostomus darf wohl als entschiedenster Verfechter der Schriftmeditation in jener Zeit bezeichnet werden⁴⁰. Zu unterschiedlichen Anlässen forderte er seine Zuhörerschaft zum regelmäßigen Bibellesen auf und unterstrich die Notwendigkeit der Praxis. Sie böte dem Gläubigen Trost und Aufmunterung, Schutz gegen Anfechtungen, erhebe den Geist fort von den irdischen Dingen hin zur himmlischen Schau und unterstütze das Streben des Christen nach einem tugendhaften Leben (Heilmann 1964:322; :325; :331-334). Wörtlich formuliert Chrysostomus in seinen Homilien zur Genesis:

„Überhaupt, was die körperliche Speise für die Erhaltung unserer Kraft ist, das ist für die Seele die Lesung der Heiligen Schrift. Sie ist die geistliche Speise, die das Denken kräftigt. Die Seele wird dadurch stärker, standhafter und mehr mit Lebensweisheit erfüllt. Sie gestattet nicht mehr, dass man sich von unvernünftigen Leidenschaften gefangen nehmen läßt. Sie macht die Flügel der Seele leicht; sie verpflanzt sie endlich sozusagen in den Himmel. Darum wollen wir einen solchen Gewinn nicht vernachlässigen, ich bitte euch, sondern zu Hause uns eifrig auf das Lesen der göttlichen Schrift verlegen“ (zitiert in Heilmann 1964:325).

Zeitmangel und Geschäftigkeit als Einwand gegen die regelmäßige Praxis ließ Chrysostomus nicht gelten (:321; :332; :334). Dagegen prangerte er die Vernachlässigung der persönlichen Bibellese als große Schuld gegenüber Gott an (:334) und stellte schließlich in aller Schärfe fest: „Denn es ist ganz unmöglich, dass einer gerettet wird, der nicht fortwährend diese geistliche Lesung pflegt“ (:333). In dieser Form forderte der Kirchenvater von allen Gemeindegliedern die regelmäßige Frömmigkeitsübung. Die wiederholte Ermutigung dazu und die scharfe Kritik an der mangelnden Praxis zeugen

⁴⁰ Harnack nennt ihn aus diesem Grund den „eigentlichen Bibelmann des 4. Jhs.“

jedoch von einem Missverhältnis zwischen Ideal und Realität unter den Gemeindegliedern der östlichen Kirche (Harnack 1912:82). Harnack beurteilt diesen Befund:

„Nach dem Prinzip der Kirche sollten schlechthin Alle ‚gottgelehrt‘ sein, das heißt in der Bibel und von der Bibel als der täglichen Seelenspeise leben. Nur die harte Wirklichkeit der Dinge ließ dieses Ideal nicht zur Tatsache werden. Niemals hat sich die Kirche ihren Gläubigen gegenüber mit der kirchlichen Lectio begnügt, vielmehr sollte jeder – Mann und Frau, Große und Kleine – täglich in der Schrift lesen“ (1912:59).

Harnack ist zuzustimmen, wenn er beobachtet, dass das Christentum in den ersten Jahrhunderten keine Klassifizierung zwischen Klerikern und Laien in Bezug auf den Umgang mit den biblischen Schriften kannte. Harnacks Schluss, dass die Kirche zu jeder Zeit von allen Gläubigen den privaten Umgang mit der Bibel gefordert habe, lässt sich zumindest angesichts des Befundes der ersten drei Jahrhunderte so nicht aufrechterhalten. Es widerspricht gar Harnacks eigenen Beobachtungen für die frühe Kirche. Erst im 4. Jh. konnte der private Umgang mit den biblischen Schriften von Seiten der Kirchenväter, aufgrund der oben erwähnten Veränderungen, eingefordert werden.

Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass die Schriftmeditation in der spätantiken Reichskirche für die christliche Spiritualität an Bedeutung zunahm, wenngleich ihre Praxis weiterhin auf eine Minderheit der Gläubigen beschränkt blieb. Dieser Befund lässt sich weniger auf einen etwaigen Mangel an Schriften oder auf Analphabetismus zurückführen, sondern liegt in der Nachlässigkeit vieler Christen bezüglich der Frömmigkeitspraxis begründet. Dokumente aus jener Zeit bestätigen, dass biblische Schriften zumindest in größeren Städten leicht käuflich erwerbbar waren (:68), weshalb sich Augustinus auch beklagte, dass es skandalös sei, dass dennoch in den meisten Häusern des Reiches keine Bibel anzufinden sei oder nur ungelesene Prunkbibeln in den Regalen stünden (:69). Wenn auch der regelmäßige kontemplative Umgang mit der Bibel für viele Gebildete jener Zeit das wichtigste Mittel geistlicher Erbauung darstellte, wie es Karpp formuliert (1980:57)⁴¹, wird doch deutlich, dass die überwiegende Mehrzahl der Gläubigen die private Schriftmeditation nicht praktizierte.

2.2.2.1 Die Bedeutung der Schrift für die Spiritualität des östlichen Mönchtums

⁴¹ Neben der regen Vervielfältigung der biblischen Schriften wurden im vierten Jahrhundert kunstvolle Bibelillustrationen erstellt, die der Veranschaulichung der biblischen Botschaft dienen sollten. Die Kirche hatte die Kraft der bildlichen Darstellung für die Verbreitung des Evangeliums erkannt. Diese Bibelillustrationen gelangten jedoch aufgrund hoher Produktionskosten selten in privaten Besitz und wurden vielmehr im gottesdienstlichen Rahmen zur visuellen Unterstützung von Predigt und Katechese eingesetzt. (Isermeyer 1958:1174). Die sogenannte Armenbibel sollte erst im Spätmittelalter größeren Teilen der Bevölkerung zugänglich werden (vgl. Ruppel 1958:610).

Neben den Umwälzungen im Römischen Reich, die Form und Struktur der Kirche grundlegend beeinflussten, ist das Aufkommen des Mönchtums als wichtigste Einflussgröße für die Entwicklungen innerhalb der christlichen Spiritualität des 4. bis 6. Jh. zu werten. In der zweiten Hälfte des 3. Jh. hatte sich der christliche Glaube in den östlichen Gebieten des Römischen Reiches stark verbreitet und eine „Massenkirche“ zeichnete sich ab (Wendebourg 1986:517). Auf der Flucht vor den Versuchungen des städtischen Lebens und auf der Suche nach einer tieferen Gottesbegegnung zog es eine wachsende Zahl Gläubiger in die Abgeschiedenheit der Wüste. Unter Antonius und Pachomius vollzog sich um 300 n. Chr. der Übergang vom Eremitentum zum Koinobitentum (Zeller 1905:334-335). Im Laufe des vierten Jahrhunderts festigte sich schließlich in der gesamten Christenheit diese Form des institutionellen Mönchtums (Leclercq 1993:139a). Strenge Regeln ordneten das monastische Leben und forderten eine einheitlich geprägte Spiritualität (Zeller 1905:335). Der hohe Stellenwert der Heiligen Schrift für diese Bewegung wird bereits an der Tatsache deutlich, dass der Ordensvater Pachomius laut Überlieferung die gesamte Schrift auswendig kannte (Gribomont 1993:122). Der eifrige Umgang mit den biblischen Schriften wurde unter den frühen Mönchen zum unentbehrlichen Mittel zur Vervollkommnung. Jesu Schriftumgang während der Anfechtung durch Satan in der Wüste wurde dem Mönch zum Ideal für seinen Kampf mit den Dämonen. Pachomius forderte von seinen Anhängern das Lesen und Auswendiglernen vieler Passagen der Schrift. Durch die stetige mündliche Wiederholung sollten die Schriftworte schließlich zum inneren Gebet werden (Karpp 1980:57).

Basilius der Große gab dem frühen östlichen Mönchtum weitere bedeutende Anstöße. Er lehnte das Eremitentum ab und schrieb für das Klosterleben einen festen Rhythmus von Gebet, Bibellektüre, gemeinsamem Gottesdienst (Stundengebet) und Arbeit vor (Wendebourg 1986:520-521). Über den Wert der Schriftlesung schrieb Basilius:

„Der vornehmlichste Weg, den Pflichtenkreis kennen zu lernen, ist die Betrachtung der göttlich inspirierten Schriften. Denn hier findet man die Richtlinien für das Handeln angegeben und den Lebenswandel der gottseligen Männer schriftlich überliefert, die wie lebende Bilder eines gottgefälligen Wandels zur Nachahmung der guten Werke aufrufen“ (zitiert in Heilmann 1964:323).

Der Umgang mit dem Wort Gottes stellte für Mönche und Eremiten eine der wichtigsten Tätigkeiten im Tagesablauf dar. Frühe Mönchregeln räumen der Schriftmeditation dabei bestimmte Zeiten während des Tages ein, während mitunter auch von einer

ununterbrochenen Meditation, die sich auch während der Arbeit zu vollziehen habe, gesprochen wird (Nicol 1984:18). Der Grundvorgang des Meditierens lässt sich als ein Erinnern und Wiederholen des Wortes Gottes beschreiben (:18), der übergangslos in das Gebet leitete (vgl. Heilmann 1964:324). Oratio und Lectio waren untrennbar miteinander verbunden (Harnack 1912:45-46). Meditation bedeutete so für den Mönch das Hören auf Gott und ein direktes Antworten auf das Vernommene.

2.2.2.2 Die Schriftmeditation im frühen westlichen Mönchtum

Athanasius' biografische Darstellung des Lebens des Antonius und andere literarische Werke seiner Zeit machten das östliche Mönchtum, seine Lebensregeln und seine Spiritualität, in der westlichen Kirche bekannt (:517). Bedeutende Kirchenväter, aber auch einfache Gläubige ließen sich von den Idealen der mönchischen Lebensweise inspirieren (Gribomont 1993:133). Harnack stellt bezüglich jener Epoche fest: „Offenbar ging am Ende des 4. und Anfang des 5. Jhs. im Zusammenhang mit der Einbürgerung des Mönchtums in den gebildeten Kreisen eine Erweckung durch das Land, die zugleich eine biblische Bewegung war“ (1912:91). Dem Christen jener Zeit galt der Asket als Vorbild für ein evangeliumsgemäßes Leben (Gribomont 1993:133; Fontaine 1993:363). Wenngleich das Mönchtum weiterhin eine „Sonderspiritualität“ vertrat, die dem durchschnittlichen Christen in seiner alltäglichen Lebensgestaltung versagt blieb, galt diese für große Teile der Christenheit dennoch als Vorbildspiritualität, zu der man bewundernd auf sah. Mühlenberg stellt fest: „Anachoreten verkörperten die ideale christliche Lebensform, die dem Kirchenvolk vorgehalten wurde und der sich zumindest der Klerus nicht entziehen konnte“ (1986:107).

Das lateinische Mönchtum erhielt durch die Satzungen des Basilius, die *Viten* der Väter und ihre *Apophthegmata* schließlich entscheidende Anstöße, die unter anderem in der benediktinischen Regel deutlich zutage treten (:133). Der Glaubenskampf um die Reinheit des Herzens, Selbstbeherrschung, die Überwindung der Begierden und das Streben nach der „spürbaren Gottesbegegnung“ fanden ihren Ausdruck in einer vielgestaltigen Spiritualität, die den Lebensalltag der Mönche bestimmte. Neben Stundengebet, Eucharistie und unterschiedlichen Gebetsübungen stellte die Schriftmeditation einen festen Bestandteil der mönchischen Frömmigkeit dar und diente der Vervollkommnung der christlichen Lebensführung (Leclercq 1993:142a). Monastische Heiligengeschichten aus dem frühen Mittelalter gewähren einen flüchtigen

Einblick in die Beweggründe, die der regelmäßigen Schriftmeditation zugrunde lagen: Die Bibellektüre diene der Sammlung, der Selbsterkenntnis und der Buße (Leclercq 1993:414b). Das eigentliche Ziel war jedoch die sogenannte Herzensreinheit zu erlangen (:414b). Deutlich tritt diese Zielsetzung in den acht Stufen zutage, die Cassian in seiner „*De institutionibus coenobiorum et de octo principalium vitiorum remedii libri XII*“ beschreibt, wobei der Gläubige über Demut, Furcht des Herrn und weitere Schritte hin zur Herzensreinheit findet, von der Cassian bekennt: „In der Reinheit des Herzens aber besitzt man die Vollkommenheit der apostolischen Liebe“ (zitiert in Nieden 1999b:138). In seiner Schrift *Unterredung mit den Vätern* wertet Cassian die Schriftmeditation schließlich als grundlegendes Mittel zur Vervollkommnung und zur Ausrichtung des Christen auf das Himmlische:

„Wir werden also die wahre Vollkommenheit dann in Wahrheit besitzen, wenn unser Geist durch keine ansteckende Verbindung mit dem Fleische herabgestimmt, sondern durch die erfahrendste Bearbeitung von jeder Leidenschaft und irdischer Beschaffenheit geläutert ist und nun durch unaufhörliche Betrachtung der göttlichen Schriften und geistige Beschauung zum Unsichtbaren so emporgestiegen ist, dass er auf das Himmlische und Unkörperliche gerichtet, die Hülle des gebrechlichen Fleisches und des ihm anhaftenden Körpers gar nicht mehr merkt“ (zitiert in Heilmann 1964:324).

Auch Pelagius betont die zentrale Bedeutung der Schriftmeditation für die monastische Spiritualität, wenn er in seinem Brief an Demetrius fordert, dass solche, die ihr Leben ganz Gott weihen, sich täglich mehrere Stunden dem Gebet und der Schriftlesung im Wechsel widmen sollen (Harnack 1912:86-87). Die Psalmen sollte jeder Mönch und wenn möglich jeder Gläubige auswendig können, da man in ihnen das Wichtigste der Schrift zusammengefasst fände (:88). „Die Psalmen stehen überhaupt bei der Schriftlektüre überall im Vordergrund“, stellt Harnack fest (:88).

Wenngleich die monastische Spiritualität für viele Gläubige als Vorbild diene, war eine Kluft zwischen der asketischen Lebensform und dem Lebensalltag des einfachen Gläubigen wahrnehmbar. Dies hatte zur Folge, dass viele Gläubige nicht ernsthaft den Anspruch an sich erhoben, der monastischen Spiritualität nachzueifern. „Was wenige vorlebten, wurde für viele wenigstens zum Wallfahrtsziel“, konstatiert Mühlenberg mit einem ironischen Unterton (1986:107) und deutet damit den Trend jener Zeit an, Asketen um geistliche Wegweisung zu ersuchen (vgl. Corcoran 1993:439). Harnack beobachtet diesbezüglich:

„Mönche und Nonnen – in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ist es bereits mit Händen zu greifen, dass man die geistlichen und sittlichen Anforderungen, die man der

Theorie nach an alle Christen zu stellen hat, mehr und mehr an jene allein stellte“ (1912:82).

Während man Hieronymus' Schriften implizit entnehmen kann, dass er sich bereits auf „Christen erster und zweiter Klasse“ einrichtete (:82), lässt sich bei Chrysostomus ein massiver Widerstand gegen eine solche Klassifizierung beobachten: „Das ist das Schlimmste, wodurch alles verdorben wird, dass ihr glaubt, das Bibellesen sei lediglich Sache der Mönche, während ihr es weit mehr als sie bedürftet“, klagt Chrysostomus in seiner Homilie II (zitiert in Harnack 1912:83).

Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass die Schriftmeditation eine zentrale Rolle in der monastischen Spiritualität gewann und durch ihre Vorbildwirkung im 4. Jh. Einfluss auf die gesamte Christenheit nahm. Eine wachsende Distanz, die sich allmählich zwischen der asketischen Lebensform und dem Alltag des durchschnittlichen Gläubigen auftrat, führte zugleich dazu, dass die monastische Spiritualität vielfach als Sonderspiritualität gewertet wurde, die unerreichbar schien und daher für den normalen Christen nicht zu verwirklichen war. Aus diesem Grund hatte die Betonung der Schriftmeditation im Mönchtum geringen Einfluss auf die Frömmigkeit der Mehrzahl der Christen, für die weiterhin der Gottesdienst den zentralen Ort der Begegnung mit dem Wort Gottes bildete. Harnack ist insgesamt zuzustimmen, wenn er in seiner Untersuchung *über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche* herausstellt, dass zumindest in den ersten vier Jahrhunderten allen Gläubigen der Zugang zur Bibel gestattet wurde und vielfach zum Umgang mit den heiligen Schriften ermutigt oder gar ermahnt wurde⁴².

2.3 Meditation in der frühmittelalterlichen Kirche

Während der Unruhen der Völkerwanderung gewann das Mönchtum weiter an Prägekraft für die frühmittelalterliche Kirche. Gregor der Große (540-604), der sich aufgrund seiner persönlichen Vergangenheit eng mit dem Mönchtum verbunden sah, förderte den Einfluss der Orden und versuchte deren Spiritualität für die gesamte Kirche fruchtbar zu machen (Leclercq 1993:143). Er forderte die Christenheit auf, regelmäßig in den biblischen Schriften zu lesen, um so das persönliche Glaubensleben zu pflegen (:56). In einem

⁴² Beim Lesen von Harnacks Untersuchung gewinnt man den Eindruck, dass hierin die eigentliche Absicht seiner Arbeit liegt, zu erweisen, dass das protestantische Erbe mit seiner Stärkung des Rechtes des Einzelnen auf einen unbeschränkten Umgang mit den biblischen Schriften sich im Gegensatz zur katholischen Haltung seiner Zeit auf die Alte Kirche berufen kann (vgl. Harnack 1912: IV; :100-103).

persönlichen Brief an Theodor, den Leibarzt des Kaisers kommt Gregors Anliegen deutlich zum Ausdruck, wenn er die Bibel mit einem kaiserlichen Brief vergleicht:

„Nun hat der himmlische Kaiser, der Herr der Menschen und Engel, Euch für Euer ewiges Heil einen Brief gesandt, und doch versäumt Ihr, ruhmreichster Sohn, diesen Brief eifrig zu lesen. Nehmt Euch also, ich bitte Euch, täglich die Mühe, die Worte Gottes kennen zu lernen, um eifriger nach dem Ewigen zu verlangen, um Euere Seele mit größerer Sehnsucht nach den Freuden des Himmels zu entflammen“ (zitiert in Heilmann 1964:319).

Trotz Gregors Bemühen um die Schriftmeditation litt das geistliche Leben durch die politischen und gesellschaftlichen Unruhen in jener Epoche der Christenheit enorm. Schneiders stellt daher fest: „Während dieser Zeit politischer und kultureller Umwälzungen waren die Klöster nahezu die einzigen Stätten für ein ernsthaftes Streben nach geistlichem Leben“ (1993:43). Wendebourg bezeichnet die benediktinischen Klöster auch als „ruhende Pole in der Völkerwanderungszeit“ (1986:523). Vom Mönchtum gingen folgerichtig in jener Epoche die entscheidenden Impulse für die Spiritualität der gesamten Kirche aus (Wickert 1959:1837).

2.3.1 Die *lectio divina* als frühmittelalterliche Anleitung zur Bibellektüre

Als zentrales Element monastischer Spiritualität entwickelte sich schon im frühen Mittelalter die sogenannte *lectio divina*. Diese regelmäßig gemeinschaftlich praktizierte Form der Schriftlesung während des Stundengebets (*Officium*) folgte einem vorgegebenen Schema, das einen regelmäßigen Wechsel zwischen Gebet und Gesang vorsah. Der Psalter, dem dabei eine tragende Rolle zugestanden wurde, sollte wöchentlich komplett gelesen werden und die Heilige Schrift jährlich (Dienst 1963:433). Nach herrschender Auffassung war das römische Stundengebet bereits vor Ende des 5. Jhs. im Wesentlichen ausgebildet (:433). Von seinem Ursprung in privaten Gebetsstunden war es in den gemeinschaftlichen Gottesdienst überführt worden, um schließlich weitere Impulse durch die Integration in die monastische Spiritualität zu empfangen (:432).⁴³

⁴³ Gebetszeiten, die an die Stationen der Passion Christi erinnern, sind bereits bei Tertullian erwähnt und Basilius dem Großen war zumindest das gemeinschaftliche Abendgebet (*Apodeipnon*), das vergleichbar mit der römischen *Komplet* ist, bekannt (Onasch 1963:431). Der Einfluss des östlichen Eremitentums auf die westliche Spiritualität des 4. und 5. Jhs. muss daher ebenfalls für die Entwicklung des Stundengebets berücksichtigt werden. In der benediktinischen Regel fand die *lectio divina* schließlich ihre charakteristische Ausprägung, wobei sich deutliche Anleihen an der *regula magistri* finden, einer bedeutenden Ordensregel aus dem 6. Jh., die wahrscheinlich auf Cassian zurückgeht (Leclercq 1993:142a). Die sieben täglich festgesetzten Gebetszeiten sieht Benedikt in Ps. 119,164 vorgegeben (RB 16) (Nieden 1999b:141; Hennig 2008:27).

Die *lectio divina* folgte nach Cassian einer Methode, bei der vier Sinne im Text zu erschließen seien (Schneiders 1993:43). Cassian lehnte sich dabei an Origenes' Schema der „drei Sinne“ an, den Literalsinn, den allegorischen Sinn und den moralischen Sinn und ergänzte diese durch den anagogischen Sinn. Diese unterschiedlichen Schichten des biblischen Textes galt es zu ergründen und auf sich einwirken zu lassen, wobei der Literalsinn den Ausgangspunkt der Schriftmeditation bildete und der geistliche Schriftsinn, der durch die Allegorese gewonnen wurde, das Ziel der Bibellese darstellte (Schneiders 1993:41; Elze 1961:1522). Dieser hermeneutische Grundsatz, der auf Origenes zurückgeht und Basilius, Ambrosius, Hieronymus und Augustin als normativ galt, sollte die Herangehensweise an die Schrift bis ins Spätmittelalter bestimmen (Schneiders 1993:41)⁴⁴. Leclercq bezeichnet das *göttliche Officium* als Kern der mönchischen Spiritualität und stellt fest, dass die meisten klösterlichen Gemeinschaften jener Jahrhunderte sehr klein waren und daher die Liturgie des Stundengebets der Kommune eine gemeinsame Form und Ausrichtung bot (1993:421b).

2.3.2 Die private Schriftmeditation im Mönchtum des Mittelalters

Wie oben bereits beklagt, wurde bislang noch keine kritische Geschichte der Meditation im Mittelalter verfasst (vgl. Nicol 1984:14). Dies ist sicherlich auf die dürftige Quellenlage zurückzuführen. Nicol verweist diesbezüglich auf die Selbstverständlichkeit der Praxis der Meditation in den Klöstern, weshalb für die Mönche keine Notwendigkeit bestand, theoretische Ausführungen zu verfassen. Auch war Meditation im Mittelalter eine Angelegenheit, die persönlich tradiert wurde. Der Novizenmeister wies dabei gewöhnlich seinen neuen Bruder in die spirituelle Übung ein (Nicol 1984:14). Anhand der bedeutenden Ordensregeln des frühen Mittelalters lässt sich die Bedeutung der Schriftmeditation im frühen Mönchtum am ehesten erschließen. Formale Fragen lassen sich dagegen nur bruchstückhaft beantworten.

Unbestritten ist, dass die persönliche Schriftmeditation neben der gemeinschaftlichen Lesung ein zentrales Element monastischer Spiritualität bildete (Karpp 1980:57). Im Unterschied zur *lectio divina*, die klaren Regeln folgte, galt die *meditatio* als „freie Übung“ (Leclercq 1993:415b). Zunächst wurde dabei ein biblischer Text gelesen, bevorzugt die Psalmen, dazu ein Kommentar und gelegentlich auch Heiligenbiografien

⁴⁴ Die Ostkirche betonte dagegen in der Tradition der *antiochenischen Schule* den Literalsinn, der mithilfe der Typologie erfasst wurde. Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos bilden die bedeutendsten Vertreter dieser Schule (vgl. Elze 1961:1522).

gelesen (:414b). Dies geschah schweigend in der Erwartungshaltung, dass der Geist Gottes dem Leser eine plötzliche übernatürliche Offenbarung schenkte (Gribomont 1993:135). Der primären Lektüre folgte eine Wiederholung, bei der Mund und Zunge eine wichtige Rolle spielten⁴⁵. Das laute Lesen leitete schließlich zu Gebet und Kontemplation. Das eine erwuchs aus dem anderen, sodass Lesung und Gebet eine untrennbare Einheit bildeten. Das Ziel bestand darin, einen notwendigen aber spontanen Wechsel zwischen den einzelnen Elementen herzustellen, wodurch es zu einer Verschmelzung der Übungen kommen sollte bis diese gar identisch würden (:414-415b). Diese ganzheitliche Sichtweise von Spiritualität wird am frühmittelalterlichen Begriff „geistliche Übung“ deutlich. Der Mönch fasste die verschiedenen Teilaspekte des geistlichen Lebens als *eine* Übung auf. Leclercq stellt dazu fest:

„Der Singular gibt zu verstehen, dass eine Einheit zwischen den verschiedenen Übungen bestand. [...] Es ging immer um *eine* einzige einheitliche Aktivität und um *ein* einziges kontemplatives Leben, in dem das Gebet von anderen geistlichen Übungen umgeben war, die es vorbereiteten und erweiterten⁴⁶.“ (1993:419b).

All diese Meditationsweisen konnten nur im Mönchtum entstehen und gedeihen, dennoch galten sie bald auch dem Gläubigen als Vorbild und Richtschnur für die persönliche Spiritualität, wenn auch die Umsetzung nur in beschränktem Maß möglich war. Obwohl in der Folgezeit Klöster im gesamten westlichen Europa gegründet wurden und Karl der Große das Mönchtum als Kulturträger und als Vermittler der christlichen Lehre in seinem Reich förderte (Leclercq 1993:143a), war das Klosterleben Anfang des 10. Jhs. in eine institutionelle Dekadenz abgesunken und hatte seine ursprüngliche spirituelle Kraft eingebüßt (:149a).

Wertvolle Impulse gingen in jenen Jahrhunderten von den iro-schottischen Mönchen aus. Neben einer rigorosen Ascese, die an das frühe östliche Mönchtum erinnert (Riché 1993:185), wurde die Meditation der biblischen Schriften als zentraler Bestandteil der persönlichen Spiritualität gepflegt (:187). Ihr ausgesprochener Missionseifer führte diese Mönche zu den Germanen, die ihren Glauben in der Regel weniger in privater

⁴⁵ Nicol bewertet die Praxis des lauten Lesens nicht als Verlegenheitslösung, die dadurch resultierte, dass geistiges (lautloses) Lesen nicht bekannt war, sondern schreibt dem Einsatz der Stimme während der Lektüre eine besondere Funktion für die Verinnerlichung der biblischen Botschaft zu. Die hörbare Rezitation helfe, tiefere Schichten des Bewusstseins anzusprechen (1984:16).

⁴⁶ Obwohl Leclercq die *lectio* als wesentlich für die *oratio* beschreibt (1993:414), stellt er verschiedentlich den vorwiegend vorbereitenden Charakter der Schriftlesung heraus (vgl. 1993:414b; 415b; 416b; 419b). Das Gebet beanspruchte die zentrale Stellung innerhalb der frühmittelalterlichen Spiritualität. Die Schriftlektüre war diesem untergeordnet. Sie diene lediglich der Besinnung, Korrektur und Anregung für die ihr folgende Gebetszeit.

Frömmigkeit als vielmehr in gemeinsamen Feiern zum Ausdruck brachten (:183). Dennoch intensivierte Karl der Große in einzigartiger Weise die Vervielfältigung der Bibel und förderte zugleich eine strenge wortgetreue Wiedergabe der Texte. Daneben erreichte die altdeutsche Bibeldichtung mit ihrer volkstümlichen Übertragung biblischer Inhalte in die frühmittelalterliche germanische Vorstellungswelt im 9 Jh. ihren Höhepunkt mit Otfried Weissenburgs *Krist* und dem *Heliand* (Karpp 1980:60). Mönche machten es sich zur Aufgabe, die Lektüre und das Studium der Heiligen Schrift unter der Bevölkerung zu fördern⁴⁷. Schulen und Klöster bildeten bald die regionalen Zentren dieser Bibelbewegung. Doch konnten breite Bevölkerungsschichten nicht von der Unterweisung der Mönche profitieren. Von einem flächendeckenden Schulwesen kann in jener Zeit bei weitem nicht die Rede sein. So war es im germanischen Kulturraum mangels Verbreitung und Bildung weiterhin nur einigen wenigen Privilegierten, meist Adligen und Klerikern, vorbehalten, die biblischen Schriften für die persönliche Spiritualität zu nutzen. Selbst einfachen Priestern fehlten meist die nötigen Texte (:62). Karpp stellt diesbezüglich treffend fest:

„Im frühmittelalterlichen Christentum erweist sich die Bibel in mehrfacher Hinsicht als das *Buch der Kirche*. Ihr Besitz und unmittelbarer Gebrauch beschränken sich fast ganz auf die Kleriker und Mönche (in den Lektionen und im Stundengebet), während die Gemeinde ihr fast nur im Gottesdienst begegnet und auch durch die lateinische Kirchensprache fern steht“ (1980:61-62).

2.4 Die Bedeutung der Schriftmeditation in Hoch- und Spätmittelalter

Im 10./11. Jh. erfasste die cluniazensische Reform, vom Kloster Cluny ausgehend, bald die gesamte westliche Christenheit, sodass sich ihr innerhalb kurzer Zeit Hunderte Abteien anschlossen. Ende des 11. Jhs. griff Papst Gregor VII. die Reformbemühungen auf und leitete eine gesamtkirchliche Erneuerungsbewegung ein, weshalb sich der Begriff *Gregorianische Reform* einbürgerte (Morrison 1993:195). In seinen Verlautbarungen regte Gregor unter anderem zum Bibelstudium an (Karpp 1980:63). Die Reform hatte im Kern jedoch vor allen Dingen eine Stärkung der Machtposition Roms zur Folge, was sich an der Intensivierung der kirchlichen Kontrolle (in den europäischen Nationen) bezüglich Ämtervergabe und Lehrfragen äußerte (Morrison 1993:202). Schließlich verbot Gregor die Übersetzung der Bibel und liturgischer Texte aus dem Lateinischen in die jeweiligen

⁴⁷ Karl der Große förderte die mönchische Missionsarbeit, da ihm die Bildung des Volkes ein Anliegen war. So forderte er, dass jeder Christ im Reich wenigstens das *Vater Unser* und das *Credo* beherrschte, morgens und abends betete und regelmäßig den Gottesdienst besuchte (vgl. Fontaine 1993:472).

Landessprachen, um etwaige Unruhen zu unterbinden, die durch die Laienauslegung hervorgerufen werden konnten (:208). Petrus Waldus widersetzte sich den Anordnungen Roms und ließ die Heilige Schrift in den Lyoner Dialekt übersetzen, was nicht ohne Folgen blieb⁴⁸. Die Monopolstellung der lateinischen Bibel verschloss dem Volk den persönlichen Zugang zur Heiligen Schrift, so dass weiterhin nur eine gebildete Minderheit in der Lage war, die Bibel zu lesen (:208). Harnack weist in seiner Untersuchung über den Schriftgebrauch in der Alten Kirche dezidiert nach, dass erst in jener Epoche ein markante Einschnitt erfolgte, der den privaten Umgang mit den biblischen Schriften einschränkte (1912:100; :103). Die Heilige Schrift genoss dennoch ein hohes Ansehen, das dem gesamten Mittelalter selbstverständlich war. Man bekannte sich ohne ausformulierte Inspirationslehre zu ihrem einheitlichen göttlichen Ursprung und sah in ihr die Wahrheit des christlichen Glaubens verbürgt. Auch leitete man von ihr die Gestalt des sittlichen Lebens und der christlichen Frömmigkeit her (Karpp 1980:59-60). Dennoch unterlag die private Schriftlektüre Restriktionen, weshalb die Schriftmeditation nur eine geringe Bedeutung für die hochmittelalterliche Spiritualität hatte.

Im 12. Jh. deutete sich schließlich ein bemerkenswerter spiritueller Aufbruch an, so dass auch von einer Renaissance der Spiritualität im 12. Jh. gesprochen wird (Tavard 1995:21). Das wachsende Interesse der Bevölkerung an spiritueller Erfahrung korrespondierte mit einem regen Aufschwung an Meditationsanleitungen. Charismatische Gründerpersönlichkeiten wie Dominikus (1170-1221) und Franz von Assisi (1181/82-1226), einflussreiche Denker und Rhetoriker wie Anselm von Canterbury (1033/34-1109) und Bernhard von Clairvaux (1090-1153) und Mystiker wie Hugo von St. Viktor (~1070-1141), Hildegard von Bingen (1098-1179), Bonaventura (1221-1274) und Meister Eckart (1260-1328) beeinflussten jene Epoche nachhaltig.

Anselm von Canterbury suchte dabei die Symbiose zwischen Gelehrsamkeit und einem Leben der Innerlichkeit. Anselms Gebete und Meditationen waren geformt von der patristischen Theologie und den benediktinischen Mönchsregeln (Ward 1993:213). Er regte an, Schriftworte und Begebenheiten aus dem Leben der Heiligen auszuschöpfen und diese, in der Hoffnung auf „göttliche Erleuchtung“ (:217), als Grundlage für die persönliche Gebetszeit zu nutzen (:218). Die Meditation der Passion Christi galt Anselm

⁴⁸ Nachdem Laienkreise aus der Diözese Metz angezeigt worden waren, sich zur privaten Erbauung zu versammeln und dabei übersetzte biblische Schriften zu lesen, reagierte Innozenz III., indem er das Konventikeltum verbot. Örtliche Verbote verwehrten zwar hin und wieder den Besitz von Bibelübersetzungen, eine allgemeine kirchliche Entscheidung über die Bibellektüre unter Laien wurde im Mittelalter jedoch nicht getroffen (Karpp 1980:66).

als zentraler Ausdruck christlicher Spiritualität. Im Durchdenken und Durchleiden des Martyriums Christi sollte der Gläubige zur nötigen Reue geleitet werden und seine Liebe zu Christus auf diese Weise wachsen (:215). Anselm, der sowohl an Augustins Theologie als auch an der monastischen Spiritualität anknüpfte, brachte nicht nur bedeutende theologische Schriften hervor, sondern hatte auch großen Einfluss auf die Frömmigkeit des Hochmittelalters (:218-219). Die bedeutenden Vertreter der scholastischen Theologie jener Zeit maßen der Spiritualität eine tragende Bedeutung für das theologische Schaffen bei. Doch setzte in jener Epoche eine allmähliche Trennung zwischen Theologie und Spiritualität ein (Tavard 1995:30)⁴⁹, indem die monastische Theologie, die Theologie und Spiritualität als Einheit wahrnahm, von der Scholastischen Theologie abgelöst wurde, welche durch die aufkommenden Universitäten zunehmend eine dominante Stellung einnahm. Das Studium der Schrift gewann an den Kathedralschulen und den Hörsälen der Universitäten eine andere Bedeutung. Mit dem Ziel einer systematischen Darstellung der biblischen Botschaft verlagerte sich der Schwerpunkt auf das Erfassen des Literalsinns, während der pneumatische Sinn dem liturgisch-kontemplativen Kontext weiterhin als *Maxime* galt (Schneiders 1993:43-44). Diese neue Herangehensweise an die Heilige Schrift, die diese primär als Informationsquelle und als Grundlage des theologischen Denkens wertete, tat dem spirituellen Aufschwung jener Zeit keinen Abbruch. Der wachsende Wunsch nach persönlichen spirituellen Erfahrungen, der in der westlichen Christenheit bereits im Hochmittelalter zu beobachten ist, fand im Spätmittelalter eine Fortsetzung. Charakteristisch für diese Epoche ist eine steigende Neugierde am System der Meditation, was mit der allgemeinen scholastischen Vorliebe für Definition und Unterscheidung korrespondierte (Nicol 1984:19). Das von Guigo dem Kartäuser entwickelte viergliedrige Schema, das vier Stufen der Meditation beschrieb: *lectio-meditatio-oratio-contemplatio*, wurde für die Folgezeit bedeutend (:19). Nicol beobachtet eine markante Akzentverschiebung gegenüber der traditionellen Meditationsweise:

„War die *meditatio* vormals ein vernehmbares und betendes Rezitieren von Schriftworten, so wurde die vernehmbare Rezitation nun zur *lectio*, die betende Grundhaltung zur *oratio*. Die *meditatio* wird zu einem vornehmlich mentalen Akt, einer *studiosa mentis actio*. Die *contemplatio* als unmittelbare Gotteserfahrung gehört zur

⁴⁹ Tavards Beurteilung einer allmählichen Scheidung zwischen Theologie und Spiritualität, die ihren Schlusspunkt bereits am Ende des Mittelalters fand (1995:30), ist nicht zuzustimmen. Diese Sichtweise übersieht Luthers Spiritualitätsverständnis, das auf einer engen Verbindung zwischen Frömmigkeit und akademischer Theologie beruhte (vgl. Aland 2004:279-281; : 636 ; :6124). Auch der Pietismus ist hier zu nennen, der ebenfalls die Einheit zwischen beiden Polen anstrebte, aber auch gegenwärtige Bewegungen wie den Evangelikalismus und pfingstkirchlich-charismatische Strömungen. Aus diesem Grund kann von einem endgültigen Abschluss dieser Entwicklung im Mittelalter nicht die Rede sein.

Meditation als erstrebtes Ziel. Aber sie ist Gottes Gnade anheim gestellt und somit nicht methodisierbar“ (1984:19).

Die *meditatio* stellt diesem Schema folgend nur eine Stufe unter anderen dar, die letztendlich in die *kontemplatio* leitet, der intensiven, spürbaren Begegnung mit Gott, die als eigentliches Ziel der gesamten geistlichen Übung galt. Diese vierfache Stufung liegt letztlich, wenn auch mit leichten Abwandlungen, allen geistlichen Übungen im Spätmittelalter zugrunde (:91).

2.4.1 Meditation und spätmittelalterlicher Devotionalismus

Lässt sich bereits im 13. Jh. eine deutliche Zunahme an Publikationen spiritueller Inhalte beobachten, so findet dies im Hochmittelalter seine Fortsetzung (Kieckhefer 1995:90). Neben Anleitungen zur persönlichen Meditation erfuhren Heiligenbiografien und Kommentare zu biblischen Büchern eine starke Verbreitung. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch ein steigendes Interesse an persönlichen geistlichen Erfahrungen auf der einen Seite und durch das aufkommende Bildungsbürgertum auf der anderen Seite, was dazu führte, dass immer mehr Laien in der Lage waren, zu lesen (:93). Waren im 13. Jh. erst wenige Schriften in den einzelnen Landessprachen veröffentlicht worden, so war dies im 14. Jh. nicht mehr ungewöhnlich (:93). Im Zuge dieser Entwicklung etablierte sich die Meditation als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit immer stärker auch außerhalb der Klöster. Besonders mystische Ansätze, die Gebet und Kontemplation betonten und die spürbare Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott erstrebten, übten einen starken Einfluss auf die Bevölkerung aus.⁵⁰ Die für die spätmittelalterliche Spiritualität charakteristische Betonung der Affekte fand neben der Meditation ihren Ausdruck in Bußübungen, Rosenkranzgebeten, Wallfahrten und in der Reliquienverehrung. (Kieckhefer 1995:90). Kieckhefer schätzt den *Devotionalismus* als bedeutendste Erscheinung des spätmittelalterlichen Christentums ein (:90) und spricht von einer kumulativen Entwicklung der spätmittelalterlichen Spiritualität. Neue Formen und Ausdrucksweisen entwickelten sich, ohne dass traditionelle Zugänge vernachlässigt wurden (:116). Die Zunahme an neuen Ausdrucksformen der Spiritualität hatte dennoch

⁵⁰ Die Renaissance der Mystik im späten Mittelalter ist sicherlich als Gegenentwicklung zur Scholastischen Theologie zu bewerten, die zunehmend die Rolle des Verstandes für den Glauben betonte und die Orthodoxie gegenüber der persönlichen Erfahrung hervorhob. Mystisch geprägte Lehren, wie sie besonders Karmeliter und Augustiner vertraten, ernteten von Seiten der Kirchenleitung wiederholt Kritik, was zur Folge hatte, dass einzelne Schriften zeitweise verboten wurden (Egan 1995:72-78).

zur Folge, dass die Schriftmeditation, als eine Frömmigkeitsübung unter vielen, keine zentrale Bedeutung für das Glaubensleben des mittelalterlichen Christen hatte.

2.4.2 Die devotio moderna als Sonderform spätmittelalterlicher Spiritualität

Die devotio moderna stellt eine bedeutende Reformbewegung des Spätmittelalters dar (Nicol 1984:35), die auf dem Boden des spätmittelalterlichen Devotionalismus fußt, gleichzeitig jedoch eine charakteristische Bibelfrömmigkeit vertritt (Karpp 1980:68). Nicol sieht in der devotio moderna schließlich den Höhepunkt der Ausformung mittelalterlichen Meditierens erreicht, bevor in der Folgezeit die ignatianischen Exerziten die weiteren Entwicklungen bestimmen sollten (1984:19). Gerhard Grote gilt als Vater der Bewegung, deren Anhänger sich „Brüder des gemeinsamen Lebens“ nannten und die sich im späten 14. Jh. von Holland ausgehend nach Deutschland ausbreitete (Gründler 1995:188). Vertreter der devotio moderna zeichnen sich aus durch eine ablehnende Haltung gegenüber äußerlichen Formen und durch die Betonung des Laientums (:191). Die „Brüder des gemeinsamen Lebens“ pflegten eine klosterähnliche Lebensgemeinschaft. Nach dem Stundengebet widmete man sich täglich eine volle Stunde lang der Schriftmeditation (:189). Gerhard Zerbolt van Zutphen, ein Schüler Grotos, definiert Meditation dabei folgendermaßen:

„Meditation bezeichnet den Prozess, bei dem man in seinem Herzen das soeben Gelesene oder Gehörte sorgfältig überdenkt, ernsthaft darüber nachsinnt und dabei auf eine bestimmte Weise seine Empfindungen weckt oder sein Verständnis erhellt“ (Gründler 1995:195).

Meditation richtet sich nach dieser Definition sowohl auf den Intellekt als auch auf die Affekte. Diese zweifache Ausrichtung gilt der mittelalterlichen Übung im Allgemeinen als grundlegend. So stellt Nicol in seiner Definition mittelalterlicher Meditation folgerichtig fest:

„Mittelalterliche Meditation ist eine methodische, Intellekt und Affekt des Menschen erfassende und im Gesamtzusammenhang einer geistlichen Lebensführung stehende Übung, welche auf erfahrungsmäßige Begegnung mit Gott zielt“ (1984:15).

In der Tradition Guigo des Kartäusers beschreibt Zutphen vier Übungen, die grundlegend für den spirituellen Aufstieg seien: *lectio*, *meditatio*, *oratio* und *contemplatio* (:195). Damit steht die devotio moderna in der Tradition des benediktinischen Mönchtums und weist gleichzeitig die für die spätmittelalterliche Spiritualität typischen Tendenzen hin zu

einer Aufstiegsspiritualität⁵¹ auf. Der hohe Stellenwert der Schriftmeditation für die *devotio moderna* zeigt sich beispielhaft in Thomas von Kempens Werk „Die Nachfolge Christi“. Mit einer großen Selbstverständlichkeit webt der wohl berühmteste Vertreter dieser Bewegung eine Fülle von Bibelzitate in das Andachtsbuch ein und erhebt so das Schriftwort zur Grundlage der persönlichen Andacht. Des Weiteren tat sich diese Laienbewegung dadurch hervor, dass sie viele Abschriften der Heiligen Schrift erstellten. Die Rolle der *devotio moderna* als Vorbereiter der Reformation gilt als umstritten (vgl. Gründler 1995:188-204), wenn auch Parallelen zwischen den beiden Bewegungen deutlich zu erkennen sind⁵².

2.4.3 Ad Fontes – Der humanistische Zugang zur Heiligen Schrift

Der Humanismus beeinflusste im 14. und 15. Jh. den Umgang mit der Heiligen Schrift grundlegend und gilt als unumstrittener Wegbereiter der Reformation. Unter dem Motto „*ad fontes*“ strebten Vertreter der Bewegung einen neuen Umgang mit der Bibel an, indem diese primär als literarisches Produkt gewertet wurde (Tracy 1995:265). Diese Herangehensweise räumte der Heiligen Schrift eine Vorrangstellung gegenüber der übrigen religiösen Literatur jener Zeit ein und leitete zu einer intensiven Beschäftigung mit dem biblischen Kanon an. Nicht der durch die römische Kirche normierte lateinische Text der *Vulgata* galt als maßgeblich, sondern die ursprünglichen hebräischen und griechischen Tradierungen sollten dem Bibelstudium als Grundlage dienen. Hatte die spätmittelalterliche Frömmigkeit dem Gläubigen noch die *vita Christi* auf sehr allgemeine Weise als Vorbild präsentiert, so forderten Humanisten zur dezidierten Beschäftigung mit den einzelnen biblischen Büchern heraus und forschten nach dem ursprünglichen Sinn der

⁵¹ Einen starken Einfluss auf die Entwicklung der sogenannten Aufstiegsspiritualität übten Schriften unbekannter Herkunft aus, die im 6. Jh. aufgetaucht waren und dem Paulusschüler Dionysius zugeschrieben wurden. Sie propagieren einen spirituellen Aufstieg bis hin zur Vereinigung mit Gott und weisen einen deutlich neuplatonischen Einschlag auf. Während diese Schriften die byzantinische Theologie bis in die Zeit der Scholastik maßgeblich prägten, übten sie in der westlichen Christenheit besonders im Hoch- und Spätmittelalter ihren Einfluss auf Theologie und Spiritualität aus (Rorem 1993:154-168).

⁵² Gründler spricht sich gegen einen Zusammenhang zwischen *devotio moderna* und Reformation aus und begründet dies mit der Kontinuität, die zwischen *devotio moderna* und der traditionellen monastischen Spiritualität bestünde, während Luther einen klaren Bruch mit dem Mönchtum vollzog und die *meditatio* durch die *explicatio* ersetzte (1995:202). Dagegen ist festzuhalten, dass die *devotio moderna*, wenn sie auch nicht mit dem klassischen Mönchtum brach, deutlich neue formale und inhaltliche Schwerpunkte setzte. Gleichzeitig eint Luthertum und *devotio moderna* die scharfe Ablehnung gegenüber der Scholastischen Theologie (:192) und die Betonung der Heiligen Schrift für das persönliche Glaubensleben (:189; :195). Nicol zeigt in seinen grundlegenden Forschungen auf, dass Luther lebenslange Sympathien für die *devotio moderna* hegte (1984:43), auch wenn diese wohl keinen Einfluss auf seine Meditationspraxis während der Zeit bei den Erfurter Augustinereremiten hatte (:41). Die Behauptung Gründlers, dass Luther die *meditatio* zu Gunsten der *explicatio* gänzlich aufgegeben habe, erweist sich, wie unter 3.1 ausführlich dargelegt wird, als unhaltbar.

einzelnen Aussagen (:265). Als Folge dieser neuen Hinwendung zu den biblischen Schriften erschienen verschiedene Bibelausgaben in den Ursprungssprachen, die sorgsam unter textkritischen Gesichtspunkten redigiert worden waren. Außerdem wurde eine Fülle von Kommentaren zu den einzelnen biblischen Büchern verfasst. Dabei erfuhren insbesondere die Paulusbriefe neue Beachtung (:264). Die Konzentration auf den Literalsinn bedeutete dabei keine Abkehr von der im Mittelalter vorherrschenden allegorischen Exegese. Erasmus empfiehlt in seinem „Enchiridion“ explizit die allegorische Auslegungsmethode nach Origenes und wendet diese in seinen Kommentaren auch an. Das Schriftstudium bewertet Erasmus ganz im Sinne des Humanismus primär als Mittel zur Besserung der Seele (Tracy 1995:264). Das Bibelwort richte seinen moralischen Anspruch an den Leser. Der regelmäßige Umgang mit der Heiligen Schrift galt daher als dienlich für das Fortschreiten der menschlichen Tugendhaftigkeit.

2.5 Die Schriftmeditation bei Luther

Während der Humanismus die Bibel ins Zentrum des religiösen Interesses vieler gebildeter Bürger rückte, sorgten die Einführung des Papiers und die Erfindung des Buchdrucks für eine schnelle Vervielfältigung und Verbreitung der Heiligen Schrift. Neben lateinischen und griechischen Ausgaben wurden bald unterschiedliche Übersetzungen der Bibel in den unterschiedlichen Landessprachen und Dialekten editiert (Karpp 1980:68).

2.5.1 Die Zentralität der Schrift als Basis lutherischer Spiritualität

Auf dem Hintergrund der gravierenden Veränderungen jener Zeit fand Luthers Kirchenkritik und sein Ruf nach einer Erneuerung der Glaubenspraxis breite Aufnahme unter allen Bevölkerungsschichten. Basierend auf seinen persönlichen leidvollen Erfahrungen mit Askese und Exerziten und der befreienden Erkenntnis von Gottes bedingungsloser Gnade, forderte Luther eine radikale Neuausrichtung der christlichen Spiritualität (Lienhard 1999:277). In scharfer Abgrenzung gegenüber der Auffassung, dass der Christ an seinem Heil mitwirken könne, wenn er die unterschiedlichen Frömmigkeitsübung regelmäßig praktizierte, lehnte Luther einen Großteil der Formen und Ausdrucksweisen spätmittelalterlicher Spiritualität ab und führte die Gläubigen stattdessen zu einer schlichten, schriftzentrierten Frömmigkeit. Indem Luther der Heiligen Schrift einen Vorrang gegenüber der kirchlichen Tradition einräumte, erhob er sie zur

norma normans, an der sich selbst die kirchliche Lehre zu messen habe. So postulierte Luther, dass jeder Laie unabhängig vom kirchlichen Lehramt in der Lage sei, die Bibel für sich zu lesen und auszulegen (:286; Hölscher 2005:60). Durch seine Forderung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen stärkte Luther die Laienspiritualität und erhob die Vertrautheit des Gläubigen mit der Heiligen Schrift zur Basis evangelischer Spiritualität (:287; :289). So brachte die Reformation schließlich dem schon vom Humanismus belebten Bibelstudium einen enormen Aufschwung (Karpp 1980:72). Hölscher stellt folgerichtig fest: „Die protestantische Frömmigkeit ist in hohem Maße schriftorientiert. Dies gilt schon für die Umstände, unter denen sich die lutherische Reformation 1517 ausbreitete“ (2005:60). Wiggermann bestätigt, dass die von Luther forcierte geistliche Bibellektüre die protestantische Spiritualität seit dem 16. Jh. maßgeblich prägte (2000:710). Die Würdigung der Schrift fand in erster Linie ihren Ausdruck im Gottesdienst, in dessen Zentrum die Auslegung des Wortes Gottes stand. Bibelworte fanden neben der Schriftlesung durch das lutherische Kirchenlied, Eingang in den Gottesdienst (Möller 2004:79; Lienhard 1999:294). Neben dem Sonntagsgottesdienst forderte Luther einen täglichen Morgen- und Abendgottesdienst, dessen Zentrum ebenfalls die Schrift bildete:

„So aber ists unter den Christen zur Zeit der Apostel zugegangen und sollte es auch (heute) noch zugehen, daß man (in der Woche) täglich des Morgens eine Stunde zusammenkäme und daselbst (die Schrift) lesen ließe ...“ (Aland 2000:3849).

Ziel dieses täglichen Gottesdienstes sei, so Luther wörtlich, „daß durch tägliche Übung in der Schrift die Christen in der Schrift verständig, geläufig und kundig werden“ (:3850). Zugleich erwartete Luther von der regelmäßigen Schriftlesung und -auslegung eine Stärkung des Glaubenslebens: „Denn es ist alles zu tun um Gottes Wort, daß dasselbe im Schwang gehe und die Seelen immer aufrichte und erquicke, daß sie nicht müde werden“ (3851). Neben den morgendlichen und abendlichen Schriftgottesdiensten bildete die Hausandacht, die Luther ebenfalls täglich anordnete, eine weitere Säule reformatorischer Spiritualität. Der Hausvater sollte dabei seiner Hausgemeinschaft gegenüber die Rolle eines Priesters einnehmen. Der reformatorische Hausgottesdienst bestand aus Schriftlesung, Gebet, Lied und Katechismus (Seitz 1983:681; vgl. Lienhard 1999:297). Dabei stand weniger der Gemeinschaftscharakter im Zentrum der Andacht als viel mehr Lehre und Glaubensstärkung für das Alltagsleben der Gläubigen (Hölscher 2005:73).

Neben diesen Formen gemeinschaftlicher Schriftlesung maß Luther der persönlichen Bibellese einen hohen Wert bei. So legte Luther beispielsweise Luk. 10,22 als Aufforderung zur regelmäßigen Schriftmeditation aus:

„Hier hörst du, daß die Schrift (vor) allen Dingen gelesen werden soll und muß. Denn darum ist sie in Buchstaben gefasst. [...] Aber daran wills am meisten gelegen sein, daß die Leser der Schrift nicht allein fleißig, sondern auch treu seien. Das meint der Herr, da er hier fraget: »Wie liesest du?« Was lehrest du?, als wollte er sagen: Siehe zu, daß du die Schrift ja treulich liesest und das Wort der Wahrheit recht (aus)teilest, das ist, für deine Person nichts anderes drinnen suchest als mich, ohne welchen niemand zum Vater kommt, und solches andere auch daraus lehrest“ (Aland 2000:3656).

Die Kontinuität beim Bibellesen kommt bei Luther auch darin zum Ausdruck, dass er Meditation als *exercitium* und damit als ausdauernde, intensive Beschäftigung wertet (Nicol 1984:53). In der Tradition der antiken und mittelalterlichen Meditationsweise vertritt Luther die *ruminatio* als Methode des Lesens und Verinnerlichens eines Textabschnittes (:57). So rät der Reformator (WABR 1, Nr.175), beim Einschlafen ein Bibelwort „wiederzukäuen“, um es am Morgen als Hinterlassenschaft des Abends wieder aufzunehmen (:58).

2.5.2 *Oratio-meditatio-tentatio* als Grundform lutherischer Meditation

Die signifikanteste Veränderung in Luthers Meditationsverständnis zeigt sich in Luthers Abkehr vom traditionellen monastisch geprägten Schema *lectio-meditatio-oratio-contemplatio*. Mit Berufung auf die Psalmen empfiehlt der Reformator eine neue Meditationsweise, die dem Dreischritt *oratio-meditatio-tentatio* folgt (Aland 2000:279; vgl. Nicol 1984:97 ; Lienhard 1999:298). Als zentralen Beleg für diese Neuausrichtung der Meditationspraxis bei Luther wird im Folgenden die 1539 erschienene „Vorrede zum 1. Band der deutschen Schriften“ angeführt. Dort schreibt Luther eingangs:

„Und das ist die Weise, die der heilige König David im 119. Psalm lehrt (und die ohne Zweifel auch alle Patriarchen und Propheten gehalten haben). Da wirst du drei Regeln drin finden, die den ganzen Psalm hindurch reichlich vorgetragen werden. Sie heißen: Gebet, Meditation, Anfechtung“ (Aland 2000:279).

Das Gebet, das Luther als ersten Schritt aufführt, diene primär dazu, sich zunächst für Gottes Geist und sein Reden zu öffnen⁵³ (:280). So fordert Luther:

„Sondern kniee in deinem Kämmerlein nieder und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn seinen Heiligen Geist geben wolle, der dich erleuchte, leite und dir Verständnis gebe“ (Aland 2000:280).

Dem Gebet folgt die Schriftmeditation. Sie bildet den Kern der Übung und ist durch wiederholendes Lesen und Reflexion des Bibeltextes charakterisiert:

„Zum zweiten sollst du meditieren, das ist: nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und die Worte im Buch dem Buchstaben nach immer wiederholen, lesen und noch einmal lesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint. Und hüte dich, daß du dessen nicht überdrüssig werdest, oder denkest, du habest es mit einem oder zwei Mal genug gelesen, gehört, gesagt, und verständig es alles von Grund auf“ (:280-281).

Meditation definiert Luther, diesen Ausführungen folgend, als „Umgang mit Gottes Wort auf alle Weise“ (:281) und fügt ihr schließlich die Versuchung als Ort der Bewährung bei. Die Versuchung folge der Aufnahme des Bibelwortes zwangsläufig, diene aber der Festigung des Gelesenen und dem Ansporn zu weiterer Meditation. Wörtlich stellt er fest:

„Denn sobald Gottes Wort durch dich zunimmt, so wird dich der Teufel heimsuchen, dich zum rechten Doktor machen und durch seine Anfechtung lehren, Gottes Wort zu suchen und zu lieben“ (:282).

Diesen Dreischritt, bestehend aus *oratio*, *meditatio* und *tentatio* nennt Luther „Davids Regel“, da er durch Psalm 119 vorgegeben sei (:282). Dennoch ist damit kein starres Schema beschrieben. In Tradition zur mittelalterlichen Spiritualität sieht Luther einen fließenden Übergang zwischen Gebet und Schriftlesung, sodass die *oratio* in die *meditatio* leite und umgekehrt. „Beides ist sachlich oft so eng verflochten, dass auch terminologisch keine Unterscheidungen getroffen werden“, kommentiert Nicol diese Beobachtung bei Luther (1984:65).

Ein deutlicher Unterscheidungspunkt zwischen Luthers Regel und dem mittelalterlichen Schema stellt die Zusammenführung von *lectio* und *meditatio* zu einer Einheit dar. Nicol deutet diese Tatsache in der Form, dass Luther dadurch die Trennung zwischen Buchstabe und Geist verwerfe (1984:92). Ein weiterer Unterschied zur

⁵³ Dass Luther das Gebet nicht bloß als vorbereitenden Schritt wertete, sondern die Praxis des Gebets unabhängig von der empfohlenen Trias hoch schätzte, beweist eine kurze Notiz, die Veit Dietrich nach einem Besuch bei Luther auf der Feste Coburg an Melanchthon schreibt. Darin teilt er dem Freund Luthers mit, dass er beobachtet habe, dass Luther „mindestens drei der besten Stunden des Tages“ dem Gebet widmete (vgl. Nicol 1984:69).

mittelalterlichen Meditationstradition zeigt sich in Luthers Wertschätzung der *lectio* und der *oratio*, die der Reformator nicht als bloße Hinführung oder als Anfangsstadium der Meditation beurteilt (:88). Dass Luther schließlich die Meditation in die *tentatio* münden lässt und die *contemplatio* gänzlich fallen lässt, bedeutet eine gravierende Abweichung vom mittelalterlichen Meditationsschema. Ziel ist bei Luther nicht mehr die innere Schau und die erfahrbare Vereinigung mit Gott, sondern das Alltagsleben des Gläubigen, das entscheidend von Anfechtung geprägt ist. Auch bei Luther bildet die Gotteserfahrung den Gipfel der meditativen Übung. Jedoch verortet Luther diese in der alltäglichen Anfechtung. Erst dort finde die Meditation ihre wahre Bedeutsamkeit. Die Anfechtung wird bei Luther zum Feld der Begegnung mit Gott (:94). Nicol kommentiert diese Beobachtung: „In der Anfechtung wird der *ganze* Mensch, das heißt der Mensch mit Intellekt *und* Affekt, ergriffen, mehr noch: angegriffen, und in eben dieser existenzbedrohenden Situation erreicht und berührt ihn das Wort Gottes“ (1984:93). Diese Neuakzentuierung der Meditation stellt eine entscheidende Veränderung bezüglich der Frömmigkeitspraxis dar und ist eng verwurzelt in Luthers Theologie. Folgerichtig stellt Nicol fest:

„Luther hat mit seiner Neubestimmung die geistliche Übung des Mittelalters nicht nur modifiziert, sondern radikal umgewertet. Die Frömmigkeitspraxis der Meditation hat damit durchaus Anteil an dem Umwertungsprozess, der für Luthers Theologie insgesamt kennzeichnend ist und der zu Recht unter dem Stichwort „theologia crucis“ beschrieben worden ist“ (:97).

Indem Luther die Meditation in die *tentatio* münden lässt, stellt er eine enge Verbindung zwischen Meditation und Alltagsleben her, die insgesamt kennzeichnend ist für das reformatorische Verständnis von Spiritualität. Die Frömmigkeitsübung führt nicht heraus aus dem Alltagsleben, sondern ist natürlicher Bestandteil des Alltags, ordnet und formt diesen zugleich und würdigt ihn als letztendlichen Ort gelebter Spiritualität. Entsprechend bilden die rechte Einstellung und das rechte Handeln den Kern lutherischer Frömmigkeit.⁵⁴ Kieckhefer ist dennoch zu widersprechen, wenn er feststellt, dass Luther Frömmigkeitsformen für das eigene Leben als unnütz betrachtete und ihnen aus diesem Grund keine theoretische Verankerung im Glaubensdogma bot, sondern schlicht die Glaubenpraxis forderte (1995:121). Eine solche Einschätzung beurteilt Luthers Kritik an

⁵⁴ Dies kommt bereits in dem von Luther häufig verwendeten Begriff „fromm“ zum Ausdruck, der dem Wortschatz der Alltagssprache entstammt und seiner mittelhochdeutschen Wurzel *vrum* (*frum*) entsprechend, mit der Bedeutung förderlich, nützlich, brauchbar, sowohl die Lebenseinstellung als auch das Handeln des Menschen charakterisiert (vgl. Seitz 1983:679).

der spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis, deren Ansatz er als semipelagianisch ablehnte, als pauschale Absage an jegliche Frömmigkeitsübung und Ausdrucksform gelebter Spiritualität. Gründlers Feststellung, dass Luther die *meditatio* schlicht für die *explicatio* aufgegeben habe, deutet Luthers Bestreben nach einer Erneuerung des geistlichen Lebens ebenso einseitig (vgl. Gründler 1995:202). Dem widerspricht, wie bereits oben ausgeführt, Luthers Wertschätzung der Schriftmeditation sowie seine Forderung nach Hausandacht und täglichem Gottesdienst. Luthers Bruch mit der spätmittelalterlichen katholischen Glaubenspraxis bedeutete kein rigoroser Bruch mit der gesamten kirchlichen Tradition. Luthers Umgang mit der Schriftmeditation zeigt vielmehr, wie der Reformator bewährte Traditionen aufgriff und ihren zentralen Wert für die protestantische Frömmigkeit sicherte⁵⁵. Des Weiteren verdeutlicht das lutherische Kirchenlied, dass der Vater des Protestantismus der Christenheit neue Ausdrucksformen der Spiritualität zu erschließen vermochte. Der Gesamtbefund erlaubt daher, von einer Anknüpfung und kritischen Beurteilung spätmittelalterlicher Frömmigkeitstraditionen von Seiten der Reformation zu sprechen, verbunden mit der Entwicklung neuer, innovativer Impulse für eine durchwegs schriftzentrierte Spiritualität. Nicol formuliert in seiner Studie zur *Meditatio* bei Luther abschließend: „Luthers Meditieren ist tiefgreifend geprägt von dem breiten Strom mittelalterlicher *meditatio*, der ihn im Erfurter Kloster der Augustinereremiten erfasst hatte“ (1984:182). Nicol fährt fort: „Inhaltlich setzt Luther vor allem dadurch neue Akzente, dass die Heilige Schrift und - in enger Verwandtschaft mit dieser - der Katechismus als Gegenstände der Meditation beherrschend in den Mittelpunkt treten“ (:182). Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt er schließlich fest:

„Als Ergebnis könnte man insgesamt festhalten, dass Meditation als eine klar umrissene Frömmigkeitspraxis im Umgang mit dem Wort Gottes für Luther das selbstverständliche Zentrum seines Lebens und Wirkens darstellte. Der Umgang mit dem Wort ist bei ihm nicht, wie in Teilen des späteren Protestantismus, ein weitgehend gestaltloses und oft genug reichlich kopflastiges Hören, sondern eine konkrete, den ganzen Menschen in allen Bezügen seiner Existenz erfassende Frömmigkeitspraxis, für deren Nachvollzug sich Ratschläge und Regeln aufstellen lassen“ (:182).

Konsequenterweise gehörte das private Meditieren der Heiligen Schrift für Luther zur Aufgabe eines jeden Christen (:170). So fordert der Reformator in der Vorrede zu seiner 1522 erschienen Bibelausgabe, dass jeder Christ den Text des Römerbriefes auswendig

⁵⁵ Hennig stellt in seinem Aufsatz zu Luthers Morgen- und Abendsegen deutlich heraus, wie eng Luthers Segensformulierungen an das klösterliche Morgen- und Abendgebet angelehnt sind. Hennig schließt daraus: „Mit seinem Morgen- und Abendsegen hat Luther das Stundengebet der Klöster zu einem geistlichen Besitz und Ausdruck des allgemeinen Priestertum aller Gläubigen gemacht“ (2008:30).

können sollte, um sich diesem täglich in der Meditation zu widmen (:169). Luthers Vorbild entsprechend, wurde der Umgang mit dem Wort Gottes zum bestimmenden Element protestantischer Frömmigkeit, wodurch die Glaubenspraxis evangelischer Christen grundlegend beeinflusst wurde (:182). In seiner Untersuchung *über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche* stellt Harnack heraus, dass eine der vornehmsten Errungenschaften der Reformation darin besteht, dass sie die Bibel dem Christenvolk zurückgegeben und damit eine frühchristliche Selbstverständlichkeit wieder aufgerichtet habe (1912:103). Allein die Tatsache, dass bis 1535 mehr als 430 Ausgaben von Luthers Bibelübersetzung publiziert wurden, macht deutlich, welche positive Aufnahme Luthers Forderung nach einem täglichen Umgang mit der Schrift fand (Lienhard 1999:289). Lienhard weist in seiner Beurteilung der Frömmigkeit jener Zeit darauf hin, dass dennoch rein rechnerisch nur jeder siebzigste Bürger Deutschlands seinerzeit im Besitz einer eigenen Bibelausgabe war (:289). Weiterhin war nur ein geringer Teil der Bevölkerung in der Lage, flüssig zu lesen, sodass die biblische Botschaft vorzugsweise in mündlicher und bildlicher Form weitergegeben wurde. Das von Luther selbst praktizierte und vielfach empfohlene Memorieren von Schriftpassagen und Teilen des Katechismus muss einem großen Teil der protestantischen Christenheit als Grundlage der persönlichen Meditation gedient haben. Nicol stellt diesbezüglich fest: „Der mittelalterliche Mensch, der Mönch zumal, kannte die Bibel in einem für uns kaum vorstellbaren Maß auswendig“ (1984:54). In dieser Praxis stand die protestantische Christenheit in enger Traditionskontinuität mit der für das gesamte Mittelalter charakteristischen Verbindung zwischen Meditation und Memorierung (Nicol 1984:169). Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Luther an der mittelalterlichen Meditationspraxis anknüpfte, dabei den zentralen Wert der Schriftmeditation herausstellte und durch die Ausrichtung auf die Versuchung des Christen im Alltag eine entscheidende Neuakzentuierung vornahm.

2.6 Schriftmeditation im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie

Unter der Kirche der altprotestantischen Orthodoxie versteht man die Kirche der nachreformatorischen Zeit (Lau 1961:1719). Die Epoche der Kirchengeschichte ist einerseits durch den Augsburger Religionsfrieden 1555 und andererseits durch das Erscheinen von Spencers „*Pia desideria*“ und der „*Formula consensus Helvetica*“ im Jahr 1675 markiert (:1719). Die Zeit nach Luthers und Calvins Tod war gekennzeichnet durch

intensive Bemühungen um die Konsolidierung der reformatorischen Lehre (Lund 1999:242). Zu diesem Zweck wurden ausführliche Katechismen und mehrbändige Dogmatiken publiziert (Sträter 1995:11). Gleichzeitig lässt sich ein Wiedererstarken des Katholizismus beobachten, welches politisch in der Rekatholisierung ganzer Landstriche und theologisch in der Reform der Tridentinischen Konzile seinen Ausdruck fand. Die sozio-politischen Umbrüche im 16. Jh. gingen Hand in Hand mit einer veränderten spirituellen Situation. Die Strukturiertheit der jesuitischen Frömmigkeit verkörperte auf katholischer Seite die generell zu beobachtende Tendenz hin zur Institutionalisierung und Vereinheitlichung des Glaubenslebens (O'Malley 1999:50). Das Aufblühen der spanischen Mystik bestärkte zugleich die Tendenz zum Rückzug und zur individuellen spirituellen Erfahrung (Luria 1999:128)⁵⁶. Luria stellt diesbezüglich fest: „Spirituelle Gefühle, die die Menschen vorher im öffentlichen Rahmen ausgedrückt hatten, wurden jetzt in eine individuelle Gewissensforschung umgeleitet; das Ziel eines angemessenen Glaubenslebens war nun eine verinnerlichte Frömmigkeit“ (1999:128). Das gespannte Verhältnis der katholischen Kirche gegenüber bedeutenden Mystikern jener Zeit, wie Theresa von Avila oder Johannes vom Kreuz, wird alleine darin deutlich, dass ihre Lehren bisweilen heftiger Kritik von Seiten Roms ausgesetzt waren (Kavanaugh 1999:101-104). Obwohl auch Ignatius den Rückzug in die Stille empfahl (O'Malley 1999:48), mystische Erfahrungen der Vereinigung mit Gott suchte und in seinen Schriften keine strenge Institutionalisierung der Spiritualität vertrat (:51), grenzte sich der Orden im Laufe des Jahrhunderts immer deutlicher vom Mystizismus ab und vertrat eine strikte Formalisierung des geistlichen Lebens, auf den Exerzitien basierend (:44). Nicol sieht mit der jesuitisch geprägten Spiritualität eine neue Epoche aufkommen und stellt fest: „Die exercitia spiritualia des Ignatius markieren den Eintritt in eine neue Zeit der kirchlich geordneten und vereinheitlichten Meditation“ (1984:20). Katholische Meditationsformen berücksichtigten im Gegensatz zur protestantischen Meditationsweise jedoch die freie Bibellektüre nicht⁵⁷. Die Bedrohung von Seiten der Reformation und die vielschichtigen, örtlich stark divergierenden Frömmigkeitsausformungen des Spätmittelalters veranlassten die katholische Kirche, auf eine einheitliche, besser kontrollierbare Ausrichtung der

⁵⁶ Aufgrund der herausragenden spirituellen Aufbrüche und Reformen des 16. Jhs. wird die Epoche auch als das „goldene Zeitalter der Spiritualität“ bezeichnet (Kavanaugh 1999:93).

⁵⁷ In der aufkommenden Gegenreformation machte in der Regel allein die private Bibellektüre des Protestantismus verdächtig (Karpp 1980:75).

Spiritualität zu drängen (Luria 1999:117; :142)⁵⁸. O'Malley stellt dabei eine Erstarrung der katholischen Spiritualität im Laufe des 16. Jhs. fest und bringt diese Tendenz in Zusammenhang mit den Konzilen von Trident (1999:50), weist aber auch auf die Tatsache hin, dass die Epoche insgesamt von einer Faszination der Methodenlehre geprägt war:

„Die formalisierenden Elemente in der Spiritualität der Gegenreformation reflektieren einfach jene Tendenzen, die für die gesamte Gesellschaft des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts zuträfen. Es war ein Zeitalter, das von der „Methodenlehre“ fasziniert war...“ (:51).

So verwundert es nicht, dass parallel zu jenen Entwicklungen auf katholischer Seite, auch auf evangelischer Seite eine gewisse Erstarrung des geistlichen Lebens zu beobachten ist. Während die führenden Vertreter der protestantischen Kirchen sich auf die Bewahrung und Verteidigung des reformatorischen Erbes konzentrierten, vernachlässigten sie vielfach Fragen der konkreten Umsetzung der Lehre (Sträter 1995:11). Man kann daher von einer Frömmigkeitskrise des späten 16. Jhs. sprechen (Nieden 1999:113). Viele Publikationen aus jener Zeit belegen, dass sich Vertreter des Protestantismus Anfang des 17. Jhs. dieses Defizits gewahr wurden und sich vermehrt der Problemstellung widmeten, wie der Glaube „vom Kopf ins Herz“ zu bringen sei (Sträter 1995:1; vgl. Karpp 1980:79). Sträter stellt fest, dass die Gottesdienste zwar gut besucht waren - nicht zuletzt aufgrund obrigkeitlicher Edikte (Sträter 1995:1) - doch die Meditation, die Luther noch hoch achtete, als Frömmigkeitsübung zwischenzeitlich fast völlig aus dem Gebrauch der Reformationskirchen gewichen war (:68). Erst Martin Möller, Johann Arndt und Johann Gerhard haben die Meditation für die evangelische Christenheit erschlossen (:6) und so einen Aufbruch der protestantischen Frömmigkeit ausgelöst (:11). Sträter schließt diese Beurteilung:

„Man wird also davon sprechen können, dass sich unmittelbar nach der Konsolidierung der Reformation das Bedürfnis nach Modellen devotionaler Praxis und meditativer Verinnerlichung der Glaubenslehre geregt hat“ (:29).

Tatsächlich ist zu beobachten, dass Anfang des 17. Jhs. eine Reihe bedeutender Erbauungsschriften wie Möllers „Praxis evangeliorum“ (1601), Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (1605-1610), Gerhards „Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam“ (1606), aber auch Herbergers „Evangelische Herzpostille“ (1613) publiziert wurden und innerhalb kürzester Zeit im deutschen Protestantismus starke Verbreitung

⁵⁸ Die katholische Volksfrömmigkeit war jedoch weiterhin stark emotional und auf öffentliche Manifestationen, wie Wallfahrten, Marien- und Heiligenprozessionen, gerichtet (Luria 1999:128).

fanden (Bartsch 1959:545). Gegen Sträters Beurteilung einer völligen Neubelebung der protestantischen Meditationspraxis spricht jedoch, dass vor dem Auftreten dieser neuen Erbauungsliteratur Luthers Katechismus und weitere kleine Schriften des Reformators, wie seine „Trostschrift“ und das „Betbüchlein“ weit verbreitet waren und gemäß Luthers Forderung als Grundlage der häuslichen Andacht und Meditation dienten (Bartsch 1959:544)⁵⁹. Lund weist ebenfalls darauf hin, dass der Protestantismus von Anfang an Erbauungsliteratur in Form von Bibelausgaben, einfachen Auslegungen, Predigten und Gebetssammlungen verbreitete (1999:247). Auch setzte sich unter Kirchenhistorikern im Verlauf des 20. Jh. eine differenziertere Beurteilung jener Epoche durch, wobei darauf hingewiesen wurde, dass Orthodoxie nicht mit Leblosigkeit gleichbedeutend sei. Die neuere Forschung fand aus diesem Grund zur Formulierung „Reformorthodoxie“ (Ruhbach 1998:1571). Lund charakterisiert das geistliche Leben jener Epoche daher treffend, wenn er feststellt:

„Einige Theologen waren zwar gefährlich einseitig in ihrem Bemühen, die reine Lehre zu verteidigen, aber das Festhalten an einem bestimmten Bekenntnis schließt nicht immer die intensive Pflege der praktischen Frömmigkeit aus“ (:245).

Ein Fehler wäre es auch, die protestantische Volksfrömmigkeit vorschnell anhand der theologischen Publikationen jener Zeit beurteilen zu wollen. Die vielen dogmatischen Entwürfe jener Epoche spiegeln nicht das Denken des durchschnittlichen Christen wider. Es ist also davon auszugehen, dass in der Zeit der lutherischen Orthodoxie Luthers Meditationsweise im deutschen Protestantismus aufgenommen wurde, wobei besonders der Katechismus und andere kurze Schriften Luthers als Grundlage für die persönliche Meditation dienten, da der Erwerb einer vollständigen Bibelausgabe die finanziellen Möglichkeiten vieler Menschen überschritt (Bartsch 1959:544). Möller, Arndt und J. Gerhard, aber auch andere bedeutende lutherische Schriftsteller jener Zeit knüpften sowohl an der reformatorischen Theologie als auch an der spätmittelalterlichen Mystik an und erschlossen dem Protestantismus so in neuer Weise die spirituellen Traditionen der Kirche (Sträter 1995:29). In ihren Schriften, so wie in Paul Gerhardts und Philipp Nicolais Liedern, drückt sich die Sehnsucht nach einer nach innen gerichteten Spiritualität aus (Lund 1999:254). Die subjektive, gefühlsbetonte Sprache manifestiert dabei eine neue

⁵⁹ Karpp schließt aufgrund Hyperius' Forderung nach einer gesetzlich vorgeschriebenen Schriftlesung in den protestantischen Familien, dass Bibeln und Bibelteile in protestantischen Haushalten in der Weise verbreitet waren, dass eine solche Forderung überhaupt erst möglich war (1980:73).

Konzentration auf die individuelle Frömmigkeit des Einzelnen⁶⁰ (:254). Die stärkste Wirkung hatten Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“, die über die deutschen Grenzen hinweg in ganz Europa bis hin nach Nordamerika Verbreitung fanden (Bartsch 1959:545). So stellt Hölscher fest, dass in der protestantischen Hausandacht im 17. Jh. neben der Bibel, Gesangbuch und Luthers Katechismus Arndts Schriften zur bevorzugten Lektüre zählten (2005:61). Daneben gewann das evangelische Gesangbuch, das nicht für den gottesdienstlichen Gebrauch konzipiert war, im 17. Jh. eine kaum zu überschätzende Bedeutung für Hausandacht und persönliche Meditation (Bartsch 1959:545). Neben den einprägsamen Liedtexten waren darin auch Gebete und liturgische Formulare gesammelt, sodass sie vielen als Leitfaden für das persönliche Glaubensleben dienten (Hölscher 2005:62). Zur persönlichen Meditationspraxis empfiehlt Arndt nach altchristlicher Sitte das Morgen- und Abendlob zu halten. Außerdem sollte die Privatandacht „des Tages etwa einmal im Kämmerlein“ dargebracht werden und oftmals im Laufe des Tages Gott gelobt werden (Nieden 1999a:144).

Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Frömmigkeit des Einzelnen trat in der Zeit der lutherischen Orthodoxie nicht zurück, vielmehr traten Katechismus, Lieder, Gebete und Erbauungsschriften als Ergänzung zum regelmäßigen Umgang mit der Schrift hinzu. Die Öffnung für die spirituellen Traditionen der vorprotestantischen Kirche durch Mollers und Arndts Schriften gaben dem Protestantismus einen neuen Zug zur Innerlichkeit und zur subjektiven Glaubenserfahrung des Einzelnen. Dieser Aufbruch hin zu einer das Individuum betonenden Frömmigkeit bereitete den Pietismus vor (Lund 1999:256), der die protestantische Spiritualität in der Folge stark beeinflussen sollte⁶¹.

2.7 Die Bedeutung der Schriftmeditation zur Zeit von Pietismus und Aufklärung

Politische sowie soziokulturelle Entwicklungen erschütterten die Kirchen im 17. Jh. und brachten Veränderungen mit sich, denen sich die Christenheit zu stellen hatte. Die Tragödie des Dreißigjährigen Krieges erschütterte den Glauben vieler Menschen. Ein neuer Wohlstand und das Aufblühen des Bürgertums in der Folgezeit führten zu einer

⁶⁰ Anhand des lutherischen Liedguts lässt sich diese Entwicklung am deutlichsten erkennen. Dienten die Texte des 16. Jhs. vornehmlich der Selbstvergewisserung und der Verinnerlichung einzelner Kerninhalte des reformatorischen Bekenntnisses, so widmen sich die Lieder des 17. Jhs. der Glaubenserfahrung des Einzelnen, seinen Ängsten und seiner Hoffnung (Hölscher 2005:65). Ein Indiz für diese Entwicklung stellt auch das gehäufte Auftreten der Singularform des Personalpronomens im Liedgut des 17. Jhs. dar (Lund 1999:254).

⁶¹ Aus diesem Grund bezeichnet die neuere Forschung Arndt zunehmend als den eigentlichen „Vater des Pietismus“. Bezeichnenderweise gab Spener Arndts Werke fast 70 Jahre später neu heraus und fügte ihnen seine eigne Programmschrift „Pia Desideria“ bei (Ruhbach 1998:1571).

wachsenden kritischen Grundeinstellung gegenüber den kirchlichen Institutionen. Bedingt durch einen zunehmenden Individualismus löste sich im 17. Jh. die Religiosität zunehmend aus ihrer institutionellen Begrenzung (Hölscher 2005:100). Der Einzelne legte für sich fest, in welchem Maß er sich am gemeindlichen Leben beteiligte. Die bis ins 16. Jh. selbstverständliche Einheit zwischen politischer und kirchlicher Gemeinde begann im 17. Jh. zu bröckeln. Aus diesem Grund wird der Pietismus unter Kirchenhistorikern als Ausdruck und Reaktion einer weithin empfundenen Krise der Kirche in Europa gewertet (Ruhbach 1998:1571). Der deutsche Pietismus war dabei begleitet vom Puritanismus und Methodismus in England und Nordamerika, sodass sich diese unterschiedlichen Bewegungen gegenseitig beeinflussten und selbst Berührungen mit dem katholischen Jansenismus und Quietismus und dem jüdischen Chassidismus bestanden (Ruhbach 1998:1571). Schrader ist zuzustimmen, wenn er den Pietismus als profundeste und breitenwirksamste religiöse Erneuerungsbewegung innerhalb der protestantischen Christenheit seit der Reformation bezeichnet (Schrader 2004:386), zumal die pietistische Frömmigkeitskultur bis in die Gegenwart hinein Einfluss auf nahezu alle protestantischen Kirchen Deutschlands hat (Ruhbach 1998:1572-1573).

2.7.1 Die pietistische Forderung nach der persönlichen Bibellektüre

Vertreter des Pietismus, die einen Verfall des geistlichen Lebens innerhalb der Kirche beobachteten, versuchten jenen Tendenzen durch Intensivierung der persönlichen Frömmigkeit entgegenzuwirken⁶². Literarisch lässt sich der Begriff „Pietist“ das erste Mal 1689 in zwei kurzen poetischen Texten von J. Feller nachweisen. Dort stellt dieser fest: „Es ist jetzt stadtbekannt der Name der Pietisten. Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert und nach demselben auch ein heilig Leben führt“ (zitiert in Ruhbach 1998:1571). Damit umschreibt der Autor in knapper Form die Grundzüge der evangelischen Reformbewegung, die von ihrem Ansatz her primär Erbauungs- und Frömmigkeitsbewegung war (:1572). Der Umgang mit der Heiligen Schrift bildet dabei sowohl Ausgangspunkt als auch Zentrum pietistischer Spiritualität. So stellt Brecht bezüglich der Bewegung fest:

⁶² Der Begriff „fromm“ erhielt im Zuge des Pietismus eine neue Konnotation. Beschrieb er bis ins Mittelalter, seiner mittelhochdeutschen Wurzel folgend, die tugendhafte Grundhaltung eines Menschen, so erhielt er im späten 17. Jh. eine dezidierte religiöse Bedeutung (Hölscher 2005:125). Im Sprachgebrauch der Gegner des Pietismus, die das Absondern von der Welt und das Streben nach Heiligung belächelten, nahm „fromm“ eine spöttische, abschätzigere Bedeutung ein (:127).

„Sieht man einmal von bestimmten enthusiastischen Kreisen wie z. B. den Inspirierten oder zur Aufklärung tendierenden radikalen Pietisten ab, brachte der Pietismus in Theorie und Praxis der Bibel als Offenbarungsquelle und normative Autorität grobenteils eine Hochschätzung entgegen, die bei aller gesamtprotestantischen Gemeinsamkeit die der Reformation und Orthodoxie noch übertraf“ (2004:101).

Schon Arndt maß der Bibellektüre einen hohen Wert zu. Ihm ging es um eine praktisch am persönlichen Heilszustand interessierte Leseweise, zu der der Vollzug in der Nachfolge integral dazugehörte (:103). Philipp Jakob Spener griff dieses Anliegen Arndts in seiner „Pia Desideria“ 1675 auf und forderte ganz im Sinne Luthers, dem er sich Zeit seines Lebens eng verbunden sah (Schmidt 1970:55)⁶³, das Wort Gottes reichlich unter die Leute zu bringen (Spener [1675] 1983:53). Mit seiner Anregung zur Gründung sogenannter „Collegia Pietatis“ an den Universitäten (Brecht 200:104), aber auch mit der Einführung der Bibelstunde in den Kirchengemeinden (Spener [1675] 1983:54-55) erhoffte Spener, dass die Gemeindeglieder einen intensiveren Umgang mit dem Wort Gottes pflegten (:11; Brecht 2004:103). Spener bemängelte seiner Zeit eine fehlende „Herzenseinkehr“ und beklagte, dass dadurch der Heilige Geist an seinem Werk der Heiligung im Leben des Christen gehindert werde (Nieden 1999:146). Der Vater des Pietismus sah also einen engen Zusammenhang zwischen Meditation und Heiligung. Ähnlich wie Arndt erwartete er „sittliche Früchte“ als Resultat der Bibellektüre (Brecht 2004:103). Ziel war die individuell-individualistische Erbauung des aus Gott wiedergeborenen „inneren Menschen“ den Spener streng vom „äußeren Menschen“ unterschied (Schmidt 1970:28). Die Schriftlesung sollte zur „gottseligen Nachdenkung“ leiten (Spener [1675] 1983:53) und das gottselige Leben stärken (vgl. Schmidt 1970:29). Schließlich ginge es nicht um eine Wissensanreicherung, sondern um das Tun (Schmidt 1970:22). So beschreibt Spener in seinem Vorwort zu einer Bibelausgabe 1694 die rechte Haltung, mit der der Mensch das Wort Gottes lesen sollte: Dies solle mit bußwilligem Herzen unter Gebet geschehen und mit dem Willen, das Erkannte schließlich umzusetzen (Brecht 2004:104). In seinen beiden Katechismusauslegungen fordert Spener, dass die Bibel nicht nur von Gelehrten, sondern auch von Laien, wenn möglich sogar gemeinsam, gelesen werden soll. Die Schriftmeditation beschreibt er dabei als „lauteres Gespräch mit Gott, bei gleichzeitiger Vernehmung seiner Antwort“ (zitiert in Brecht 2004:103). Die Lektüre dürfe nicht bloß mechanisch geübt werden, sondern habe „mit Geschmack“, also mit einem geistlichen Verlangen zu erfolgen (:104).

⁶³ Speners Verbundenheit mit Luther drückt sich schon an der Fülle von Lutherziten in seinen Schriften aus (Schmidt 1970:56).

Auch Francke war die Schriftmeditation ein großes Anliegen. So stellt er in einer seiner Schriften fest:

„Unterlass nicht, wer du auch bist, die Heilige Schrift zu lesen; und wäre einer gleich in seinem völligen Alter, so wäre es wohl wert, dass er deswegen auch erst lesen lernte. Brauche diesen Schatz, wenn du allein bist, so wirst du auch gewiss sein genießen, wenn du bei den Leuten bist“ (1967:14).

Gemäß dem biblischen Vorbild (Apg. 17,11 und Joh. 5,39) solle der Gläubige das Bibelleasen nicht aufschieben, sondern täglich in der Schrift forschen (:15). 1693 veröffentlichte Francke des weiteren eine methodische Anleitung zum Bibelstudium, unter dem Titel „Manuductio ad lectionem scripturae sacrae“. Seine Schrift richtete sich sowohl an Theologen als auch an Laien (Karpp 1980:80). Dabei trifft Francke eine fundamentale Unterscheidung zwischen dem Erkenntnisvermögen des natürlichen und dem des wiedergeborenen Menschen (vgl. Peschke 1970:66). Die Exegese alleine, mit deren Hilfe der Schriftsinn ermittelt werde, genüge nicht, stellt Francke fest. „Es ist auch die Frömmigkeit des homo spiritualis notwendig. Der Leser muss den Zweck verfolgen, die theologischen Lehrsätze geistlich zu verstehen und sie in die Praxis umsetzen, um in allen Anfechtungen bestehen zu können“, fasst Peschke (1970:66-67) Franckes Ausführung in der „Manuductio“ zusammen. Francke lehnte sich offensichtlich an Luthers Meditationsschema, *oratio-meditatio-tentatio*, an und verwies darauf, dass die *lectio practica* mit ihrer Applikation der exegetischen Erkenntnisse auf das reale Leben des Gläubigen als finaler Schritt zugleich das Ziel jeder Schriftlesung sei (vgl. Peschke 1970:68). Dabei gehe es weniger darum, theoretische Lehrsätze abzuleiten, als vielmehr die Affekte durch die Bibellese ansprechen zu lassen und das Herz mit heiligen Affekten füllen zu lassen (:82). Diese Aneignung der göttlichen Affekte geschehe vornehmlich durch Beten, Meditieren und Bemühen und stärke den Gläubigen für den Alltag (:82). Des weiteren betonte Francke den Aspekt der Gewissensprüfung. Für diesen Zweck böte die Schriftmeditation die ideale Grundlage (Francke 1967:16).

Neben Spener und Francke betonten auch andere führende Persönlichkeiten des Pietismus, wie Gerhard Tersteegen, Albrecht Bengel und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift für die persönliche Spiritualität. Der Graf hob die Rolle der Empfindungen in ähnlicher Weise wie Francke hervor: Nicht der Verstand, sondern das Herz solle durch die Bibellese angesprochen werden (Brecht 2004:107). Mit der Herausgabe der Losungen setzte Zinzendorf zugleich einen neuen innovativen Impuls für die protestantische Bibelfrömmigkeit (Wiggermann 2000:710), der

weite Kreise zog und die protestantische Schriftmeditation bis in die Gegenwart prägte (Sorg 1998:1274). Zinzendorf fügte dabei dem täglichen Bibelwort einen fortlaufenden Textabschnitt bei, der nicht weiter ausgelegt wurde. Nach Zinzendorfs Tod wurde dem alttestamentlichen Bibelwort jeweils ein passender Vers aus dem Neuen Testament beigelegt und neben einer kontinuierlichen Bibellese eine weitere zum Kirchenjahr passende Perikope vorgeschlagen (Brecht 2004:107). Bis in die Gegenwart hinein dient das Herrnhuter Losungsbüchlein vielen Menschen als Grundlage der täglichen Meditationspraxis.

So brachte der Pietismus eine Fülle von Erbauungsschriften, einfachen Bibelkommentaren und Anleitungen zur persönlichen Schriftmeditation hervor, die weite Verbreitung, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus, fanden (Bartsch 1959:545). Daneben förderte die Cansteinsche Bibelanstalt die Verbreitung preiswerter und guter Bibelausgaben (Brecht 2004:110; Karpp 1980:81), sodass im Zuge des Pietismus von einer Intensivierung der - ohnehin für den Protestantismus charakteristischen - Bibelfrömmigkeit zu sprechen ist. Brecht ist zuzustimmen, wenn er bezüglich Pietismus und Bibel zusammenfassend feststellt: „Überblickt man das Verhältnis des Pietismus des 17. und 18. Jhs. zur Bibel, so ist zunächst festzustellen, dass es zu einem vermehrten und vertieften Umgang breiter Kreise mit der Bibel gekommen ist“ (2004:110). In ähnlicher Weise bringt Karpp dies zum Ausdruck, wenn er konstatiert, dass der Pietismus die Lutherbibel zum „Volks- und Hausbuch“ werden ließ (:81). Dies geschah dadurch, dass Vertreter der Bewegung den persönlich-erbaulichen Charakter der Schriftlektüre betonten und den direkten Bezug zur Lebenspraxis herausstellten. Damit standen sie in der Tradition Luthers, der der *meditatio* in der *tentatio* als Ort der Bewährung Aktualität und Relevanz beimaß. Durch die Hervorhebung der Affekte knüpfte der Pietismus zugleich an die mittelalterliche Meditationspraxis an. In der Betonung der Innerlichkeit, bei gleichzeitiger Kritik gegenüber der Gelehrsamkeit weist der Pietismus konkret eine geistige Verwandtschaft mit der *Devotio Moderna* auf (Outler 1999:266). Einher ging die Erneuerungsbewegung in Deutschland, wie bereits oben erwähnt, mit dem Erstarken des Puritanismus und der Entstehung des Methodismus in England⁶⁴. All diesen Bewegungen gemeinsam ist die Betonung der Bibel für die persönliche Frömmigkeit, die Entwicklung von Anleitungen und Plänen für die private Schriftmeditation. Auch betonen alle

⁶⁴ John Wesley, der Begründer des Methodismus erhielt entscheidende Impulse durch die Begegnungen mit Herrnhuter Brüdern in London (Marquardt 1998:2155).

Bekehrung und Heiligung. Durch den Austausch von Schriftgut und durch persönliche Kontakte entstanden im Laufe der Zeit vielschichtige Verbindungen untereinander⁶⁵.

Obwohl der Pietismus im 18. Jh. einen breiten Strom der Bevölkerung erfasste und Bibeln und Erbauungsschriften den Zugang zu vielen Haushalten fanden, konnte um 1700 noch immer nur eine Minderheit der Bevölkerung, selbst des wohlhabenden städtischen Mittelstandes, flüssig lesen (Hölscher 2004:61). Hölscher beziffert in seinen Untersuchungen die Zahl der Lesekundigen am Anfang des 18. Jhs. auf etwa 10% und am Ende des Jahrhunderts auf 15% der deutschen Bevölkerung⁶⁶ (:61). Dennoch galten Bibelworte in Lebensfragen weithin als autoritativ und wer nicht lesen konnte, nahm das Wort in Gottesdienst und Hausandacht auf (:61). Wenn auch vielen Gläubigen der private Umgang mit der Heiligen Schrift weiterhin verwehrt war, erstarkte in jener Epoche das Bemühen, jedem Christen diese geistliche Disziplin zugänglich zu machen.

2.7.2 Aufklärung und Schriftmeditation

Die Aufklärung stellt einen geistesgeschichtlichen Aufbruch dar, der einen starken Einfluss auf die christliche Frömmigkeit und Theologie ausübte. Im Gesamten ergriff die Aufklärung den Protestantismus in stärkerer Weise als den Katholizismus. Mit dem Pietismus stand die Aufklärung nicht nur aufgrund des zeitgleichen Auftretens beider Erneuerungsbewegungen in enger Verbindung. Beide verband eine positive Grunderwartung auf eine Besserung und Vervollkommnung der Gesellschaft (Hölscher 2005:91-94). Stärker noch als der Pietismus setzte die Aufklärung dabei auf die Bildung. Insgesamt vertrat die Aufklärung viele für den Pietismus charakteristische Züge, sodass man feststellen kann, dass die Frömmigkeitskultur der Aufklärung sich gleichzeitig in Widerspruch, Anlehnung und Fortsetzung der pietistischen Frömmigkeitskultur herausbildete (Hölscher 2005:131). So forderte die Aufklärung, dass die persönliche Frömmigkeit sich elementar im alltäglichen Lebensvollzug zu konkretisieren habe und

⁶⁵ Lovelace vermutet den Ursprung des Pietismus in der Erbauungsliteratur des englischen Puritanismus. Belegt ist, dass englische Erbauungsschriften von Autoren wie Joseph Hall, John Bunyan oder Richard Baxter Mitte des 17. Jhs. ins Deutsche übersetzt wurden und dort wachsende Verbreitung fanden (Bartsch 1959:545). Zu dieser Zeit hatten Arndts, Möllers und Gerhards Erbauungsschriften in Deutschland bereits starke Verbreitung gefunden und der Pietismus war, zumindest im Keim, vorgezeichnet. Wenn auch ein Einfluss puritanischer Spiritualität auf den deutschen Pietismus nicht zu leugnen ist (:545), so erhielt die Erneuerungsbewegung ihren entscheidenden Anstoß im Zuge der Reformorthodoxie im beginnenden 17. Jh. (Ruhbach 1998:1571).

⁶⁶ Dabei weisen protestantische Länder gegenüber katholischen eine deutlich höhere Zahl lesekundiger Menschen auf. Hölscher führt dies schließlich zur Schlussfolgerung, dass der Protestantismus eine Lesebewegung war. Dabei zeichneten sich reformiert geprägte Landstriche gegenüber lutherisch geprägten Ländern ebenfalls durch eine niedrigere Analphabetenrate aus (Hölscher 2004:61).

nicht auf bestimmte religiöse Übungen zu begrenzen sei (:131). Der Begriff der Moralität wurde diesbezüglich in der Folgezeit besonders durch Kant geprägt. Aufgrund ihrer kritischen Grundhaltung löste sich die Aufklärung dabei zunehmend vom christlichen Dogma und hinterfragte die kirchliche Institution. Bezüglich der Frömmigkeitspraxis äußerte sich dies darin, dass immer mehr Menschen die Verehrung Gottes über den Raum der kirchlichen Gottesdienste und Hausandachten hinaus auf die Natur ausdehnten und dort über den affektiv-emotionalen Zugang spirituelle Erfahrungen suchten (:146). Hölscher spricht daher von einer regelrechten Naturfrömmigkeit seitens vieler Vertreter dieser Bewegung (:146) und beobachtet, dass viele Menschen dabei zunehmend Gott durch die Natur ersetzen⁶⁷. Eine Betonung der Vernunft auf der einen Seite und eine Offenheit für die Emotionen auf der anderen kennzeichnen diese geistesgeschichtliche Strömung, so dass Outler pointiert feststellt:

„Ihr positives Ziel war es, den miteinander verbundenen Anspruch von kritischer Vernunft und unverfälschtem Gefühl geltend zu machen. Ihr negatives Ziel bestand darin, den menschlichen Geist von allen Täuschungen durch Supranaturalismus, Wunder und Offenbarung zu befreien“ (1999:272).

Dies hatte Auswirkungen auf die Herangehensweise an die Heilige Schrift. In ähnlicher Weise wie der Pietismus suchte die Aufklärung die individuelle Auseinandersetzung mit der Bibel, jedoch band sie die Textinterpretation eng an die historische Exegese und verlieh dadurch der Schriftmeditation einen gelehrten, historischen Zug (Hölscher 2005:133; Brecht 2004:104). Richtete sich die persönliche Schriftmeditation in pietistischen Häusern primär auf die private geistliche Erbauung, so verband die Aufklärung mit der Bibellese vornehmlich einen Bildungsauftrag und erhoffte dadurch die Moralität zu fördern. Neben Schrift, Katechismus und Gesangbuch traten Gedichte, Romane und Biografien; sie wurden zunehmend zu den bevorzugten Quellen religiöser Erbauung (Hölscher 2005:146).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Aufklärung den individuellen Umgang mit der Schrift förderte, die traditionelle Form der Schriftmeditation jedoch stückweise aufgab und anstelle dessen die kritische Auseinandersetzung mit der Bibel als historischem Dokument suchte. Während traditionelle Formen und Ausdrucksweisen gelebten Glaubens hinterfragt und vielfach abgelegt wurden, gewannen individuelle unorthodoxe

⁶⁷ Charakteristischerweise gewann im Zuge der Aufklärung der Begriff Religiosität zunehmend an Bedeutung. Dieser Terminus wurde als allgemeiner und neutraler gewertet als der Begriff Frömmigkeit, der inzwischen vornehmlich zur Charakterisierung des Pietismus verwendet wird. Das Wort Religiosität gewährte einen größeren Spielraum für die individuelle Glaubenshaltung und Glaubensäußerung.

Zugänge zur Spiritualität an Bedeutung. Als Quelle moralischer Belehrung besaß die Heilige Schrift weiterhin eine zentrale Rolle innerhalb der Gesellschaft und für die persönliche Lebensgestaltung. Im 18. Jh. zeichnete sich zunehmend eine religiöse Entzweiung innerhalb des deutschen Protestantismus ab, die durch die substantielle Gegensätzlichkeit der Frömmigkeitsauffassung der beiden Erneuerungsbewegungen, Pietismus und Aufklärung, bedingt war.

2.8 Die Schriftmeditation im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts

Nach der Französischen Revolution 1789, die als direkte Konsequenz zur Aufklärung zu werten ist, setzten sich Rationalismus und Liberalismus in Europa weiter durch und nahmen Einfluss auf die protestantische Christenheit (Lehmann 2000:25). Hölscher beobachtet, von der Französischen Revolution ausgehend, einen tiefen Umschwung der religiösen Mentalität in Europa und spricht von einer pessimistischen Zukunftserwartung, die im Gegensatz zum Zukunftsoptimismus der Aufklärung stand (2005:177). Wanderungsbewegungen, ausgelöst durch die zunehmende Industrialisierung, führten zu einer konfessionellen Durchmischung der Bevölkerung (Holthaus 1998:11). Gleichzeitig sank der Gottesdienstbesuch. Kirchenaustritte waren die Konsequenz einer schwindenden kirchlichen Bindung unter Intellektuellen und unter Teilen der Arbeiterschicht.

Als Reaktion auf den religiösen Moralismus und Liberalismus des ausgehenden 18. Jhs. erfasste die Erweckungsbewegung Anfang des 19. Jhs. große Gebiete in Deutschland (Hölscher 2005:347). Die Erweckungsbewegung knüpfte an das Erbe des Pietismus an und betonte in ähnlicher Weise Bekehrung, Gemeinschaft, Heiligung und persönliche Spiritualität (:216; :348). Aus diesem Grund wird sie von manchen Historikern auch als Spät Pietismus bezeichnet.⁶⁸ Neben einer scharfen Kritik an der liberalen Bibelauslegung beanstandeten Vertreter der Erweckungsbewegung die mangelnde Frömmigkeitspraxis jener Zeit. Die Bibel galt den „Erweckten“ für alle Glaubens- und Lebensfragen als autoritativ, weshalb der regelmäßige Umgang mit der Schrift zur zentralen Ausdrucksweise erwecklicher Frömmigkeit wurde. Neben dem Gottesdienst wurden private Erbauungsstunden nach pietistischer Tradition eingerichtet, wobei neben Liedern und Gebetszeiten die Schriftauslegung im Mittelpunkt stand, die

⁶⁸ Brechts (Hg.) „Geschichte des Pietismus“ widmet der Zeit der Erweckungsbewegung und dem folgenden 20. Jh. einen Band des vierbändigen Werkes. Lehmann, der den Übergang zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung beschreibt, weist auf ein hohes Maß an Kontinuität bezüglich Glaubenseinstellung und Lebensführung hin zwischen dem Pietismus des 17. und 18. Jhs. auf der einen Seite und dem Pietismus des 19. und 20. Jhs. auf der anderen Seite (2000:7).

stark auf das Alltagsleben der Gläubigen zugespißt war (Hölscher 2005:348). Zur Verbreitung der Heiligen Schrift wurden nach Vorbild der Cansteinschen Bibelgesellschaft flächendeckend Bibelgesellschaften gegründet (Brecht 2004:111), wobei von der 1804 gegründeten *British and Foreign Bible Society* ebenfalls wesentliche Impulse ausgingen (Lehmann 2000:7; Karpp 1980:84). Neben Bibeln wurden Bibellesezettel, Traktate und Anleitungen zum Bibellesen verbreitet (Brecht 2005:112). Auch das Herrnhuter Losungsbuch und der Neukirchener Abreißkalender, mit Auflagen von zeitweise über eine Million Exemplaren, zeugen von einer eng am Bibelwort orientierten Spiritualität (Sorg 1998:1274 ; Brecht 2005:112). Die Tendenz hin zu einer Intensivierung der persönlichen Bibelfrömmigkeit gipfelte in der Heiligungsbewegung, die Ende des 19. Jhs. durch die Erweckungsbewegung ausgelöst wurde. Wie bereits für die monastische Spiritualität charakteristisch, wurde die Meditation dabei primär als Mittel zur geistlichen Vervollkommnung gewertet und entsprechend regelmäßig und intensiv praktiziert, wobei die affektive Ansprechbarkeit als Indikator für eine effektive und gelingende Praxis gewertet wurde.

Die Erweckungsbewegung breitete sich konfessionsübergreifend aus und suchte den Kontakt zur weltweiten Christenheit (Hölscher 2005:348). Neben innerkirchlichen Vereinen, Jugendgruppen und Sozietäten (Lehmann 2000:7; Karpp 1980:87) entstanden in der ersten Hälfte des 19. Jhs. unterschiedliche Freikirchen in Deutschland, die wesentliche Impulse aus dem Ausland, vorwiegend aus dem angelsächsischen Kulturraum, erhalten hatten (Holthaus 1998:21). Die Entstehung der Freikirchen, besonders der „Freien evangelischen Gemeinden“ und ihre spezifische Frömmigkeit wird im folgenden Kapitel eingehend erörtert.

In den Jugendgruppen, die sich vielerorts bildeten, stand die Beschäftigung mit der Bibel in der Regel im Zentrum der gemeinsamen Aktivitäten (Brecht 2005:116; Karpp 1980:84; :87). Lesepläne und Anleitungen zur persönlichen Schriftmeditation wurden von den unterschiedlichen Jugendverbänden an ihre Mitglieder verteilt. Ende des 19. Jhs. empfahl der Christliche Verein Junger Männer⁶⁹ seinen Mitgliedern den Beitritt zum 1867 in England gegründeten Bibellesebund, einer internationalen Vereinigung, die die private Beschäftigung mit der Bibel zu fördern suchte. Von dort wurde die Praxis der „täglichen

⁶⁹Heute: Christlicher Verein Junger Menschen.

Morgenwache“ übernommen⁷⁰. Sie beinhaltete die von Gebet begleitete Beschäftigung mit einem Bibelabschnitt. Die Auflage dieser Lesepläne belegen, dass die Zahl derer, die diese Form der geistlichen Übung praktizierten, bis in die 30er-Jahre des 20. Jhs. stieg (Brecht 2005:116). Der Begriff „Stille Zeit“ setzte sich im Laufe der Zeit für die Praxis der „täglichen Morgenwache“ durch. Auch Studentengruppen und Schülerbibelkreise, die sich parallel organisierten, betonten die private Schriftmeditation (Karpp 1980:89). Die *Dialektische Theologie*, die Anfang des 20. Jhs. aufkam und die Bibel in neuer Weise für die Kirche zur Geltung brachte (:88), bestärkte die Jugend- und Studentengruppen in ihrer Betonung der persönlichen Bibelfrömmigkeit. So blieben Bibelstunden, Bibelbesprechungen und Bibelarbeiten ein zentrales Medium evangelischer Jugendarbeit bis in die 60er-Jahre des 20. Jhs. hinein (:117).

Die religiöse Entzweiung der evangelischen Christenheit in Deutschland bezüglich der Frömmigkeitspraxis schritt jedoch weiter fort. Der persönliche Umgang mit der Heiligen Schrift wurde unter Bevölkerungsteilen, die von der Erweckungsbewegung geprägt waren, rege gepflegt. Dabei konnte die pietistische Tradition noch übertroffen werden, da Bibeln, Traktate und Bibellesehilfen großen Teilen der Bevölkerung zugänglich wurden. Unter Einfluss des amerikanischen *Evangelikalismus* und der *Heiligungsbewegung* wurde die Dringlichkeit der Frömmigkeitspraxis für das geistliche Leben in neuer Weise betont, weshalb in erwecklichen Kreisen in der Regel auf die regelmäßige Praxis der „Morgenwache“ oder „Stillen Zeit“ streng geachtet wurde. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass sich ein nachhaltiger Einfluss nur regional belegen lässt, obwohl große Teile der Bevölkerung mit der Erweckungsbewegung in Berührung kamen (Karpp 1980:87).

In bürgerlichen Familien wurde der Glaube gewöhnlich noch als Teil der sittlichen Erziehung bis Mitte des 20. Jhs. in Form von gemeinsamer Andacht oder Gesprächen über philosophische und religiöse Themen gepflegt, auch widmeten sich viele Protestanten traditionell, Luthers Beispiel folgend, der Schriftlektüre. In der Regel war die Schriftmeditation im 19. Jh. nicht mehr selbstverständliche Praxis im protestantischen Christentum. Der vorherrschende naturwissenschaftliche Positivismus und historisch-kritische Erkenntnisse in der Theologie führten zu einem reservierteren Umgang mit der Heiligen Schrift unter weiten Teilen der gebildeten Bevölkerung (Karpp 1980:87),

⁷⁰ Zimmerling weist auf den Einfluss des amerikanischen Friedensnobelpreisträgers und Studentenevangelisten John Mott auf die weltweite Verbreitung der Praxis der „täglichen Morgenwache“ hin (1998:1909).

während sich zugleich Angehörige der Arbeiterschicht zunehmend vom kirchlichen Leben distanzieren.

Die Aufwertung der Bibel durch die *Dialektische Theologie* war bis Mitte der 1960er-Jahre im Gottesdienst, Jugendgruppen und im Religionsunterricht spürbar. So stellt Wegenast fest:

„War es für die meisten Pfarrer und Lehrer nach 1945 einfach ausgemacht, 'dass die Bibel allein die Antwort auf alle unsere Fragen ist' (Bonhoeffer III,26) und das Kerygma folglich einen unbedingten Vorrang vor jeder gegenwärtigen Erfahrung besitzt, so ist die Vermittlung biblischer Texte in Kirche und Schule seit 1965 zu einem immer schwieriger zu bewältigenden Problem geworden“ (1980:93).

Wegenast deutet hier bereits einen Bruch an, zu dem es in der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre kommen sollte. In der Religionspädagogik war diese Wende charakterisiert durch eine Abkehr von der traditionellen Form der Vermittlung biblischer Glaubensinhalte und eine Hinwendung zur Empirie und einem daraus hergeleiteten problemorientierten Religionsunterricht. Auch Jugendgruppen suchten vermehrt die Diskussion über jugendspezifischen und gesellschaftsrelevanten Fragen. Der Heiligen Schrift wurde zunehmend die Funktion zugebilligt, thematische Anregungen zu bieten oder alternative Positionen und Anschauungen aufzuzeigen, sie galt jedoch nicht mehr primär als normative Grundlage für Glaube und Lebensführung. Als Auslöser für diese Neubewertung der Bibel, die sich in den 1960er-Jahren verstärkt beobachten lässt, wertet Wegenast „die innere und äußere Entfremdung weiter Kreise der Bevölkerung gegenüber der christlichen Überlieferung, deren Bedeutung für den Alltag der Gesellschaft nicht deutlich ist“ (1980:95). Die Distanznahme großer Bevölkerungsteile gegenüber dem kirchlichen Leben fand auch ihren Ausdruck im Umgang mit der Bibel. Diese wurde primär als historisches Dokument gewertet, weshalb der persönliche spirituelle Zugang wenig gepflegt wurde.

Da gegenwärtige Tendenzen bezüglich der Spiritualität junger Erwachsener explizit im Zuge der Analyse der Situation junger Erwachsener in Kapitel 4 erörtert werden, schließt die Untersuchung zur Bedeutung der Schriftmeditation im Verlauf der Kirchengeschichte mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse. Diese werden schließlich mit der Analyse der Situation der Altersgruppe junger Erwachsener und dem Befund aus der empirischen Erhebung zusammengeführt.

2.9 Ergebnisse der Untersuchung zur Bedeutung der Schriftmeditation während der Jahrhunderte der Kirchengeschichte

Die zentrale Rolle der Heiligen Schrift für die christliche Glaubenslehre und Spiritualität bildet einen roten Faden, der sich durch die gesamte Kirchengeschichte zieht (Sudbrack 1993:15). In der Wertschätzung der Überlieferung steht das Christentum dabei in der Tradition des Judentums und kann sich auf den beispielhaften Umgang Jesu Christi und der Apostel mit der jüdischen Heiligen Schrift berufen. Bezüglich der Praxis der privaten Schriftmeditation kann zusammenfassend festgehalten werden:

In den ersten Jahrhunderten war die persönliche Schriftmeditation als Frömmigkeitspraxis in der christlichen Gemeinde wenig verbreitet. Gründe dafür waren der Mangel an Manuskripten, Analphabetismus und eine kulturell bedingte Bevorzugung der Formen gemeinschaftlicher Spiritualität.

Die monastische Spiritualität, die ab dem 4. Jh. zunehmend einen Vorbildcharakter für die gesamte Christenheit gewann, gab der Schriftmeditation einen festen Platz im Tagesablauf und schematisierte diese zunehmend. Frühe Ordensregeln sahen sowohl Zeiten der gemeinschaftlichen Schriftlesung vor, als auch Zeiten der persönlichen Schriftmeditation.

Die Formalisierung der Meditation fand schließlich im Spätmittelalter ihren Höhepunkt in der Festigung des Schemas *lectio – meditatio – oratio – contemplatio* als Grundgerüst mittelalterlicher Spiritualität im privaten Umfeld. Die Betonung der Kontemplation, die besonders durch das Aufblühen der Mystik in jenen Jahrhunderten bestärkt wurde, hatte zur Folge, dass *lectio* und *meditatio* überwiegend einen vorbereitenden Charakter gegenüber Gebet und Kontemplation besaßen. Gleichzeitig bestimmten eine Vielzahl neuer spiritueller Ausdrucksformen zunehmend die mittelalterliche Volksfrömmigkeit.

Durch den Humanismus und dessen Betonung der Zentralität der Bibel angestoßen, erfuhr die Schriftmeditation bei Luther schließlich eine neue Wertschätzung. Der Reformator knüpfte dabei an der mittelalterlichen Meditationspraxis an, stellte den zentralen Wert der Schriftmeditation heraus und nahm durch die Bezugnahme auf die Versuchung des Christen im Alltag eine entscheidende Neuakzentuierung vor. Luthers Vorbild entsprechend, etablierte sich die Schriftmeditation im Protestantismus in ihrer spezifischen Ausprägungsform. Katechismus, Gebets-, Andachts- und Liederbücher dienten neben der Bibel als Grundlage sowohl für die private als auch für die gemeinschaftliche Andacht.

Die Tendenz hin zu einer spezifischen Bibelfrömmigkeit im privaten Umfeld verstärkte sich während Reformorthodoxie, Pietismus und Erweckungsbewegung. Gleichzeitig erhielt die Schriftmeditation durch Betonung der Affektivität und der persönlichen Erbauung eine neue Konnotation und entsprach in ihrer charakteristischen Form dem wachsenden Individualismus der Gesellschaft. Trotz höherer Alphabetisierungsrate und einer flächendeckenden Verbreitung der Bibel kann nicht pauschal von einer neuen Bibelfrömmigkeit im deutschen Protestantismus gesprochen werden. Nur ein Teil der Bevölkerung war der Erneuerungsbewegung zuzurechnen, während ein Großteil der Bevölkerung unter dem Einfluss von Aufklärung, Rationalismus und Liberalismus ein distanzierteres Verhältnis zur Heiligen Schrift pflegte. Aus diesem Grund ist die Frömmigkeitspraxis jener Jahrhunderte sehr differenziert zu beurteilen. Während ein Teil der protestantischen Christenheit eine Intensivierung der privaten Bibelfrömmigkeit suchte, maß ein wachsender Bevölkerungsteil dem persönlichen Bibellesen nur eine geringe Bedeutung zu.

3. Die Bedeutung der Schriftmeditation im Kontext der Freien evangelischen Gemeinden

In der Einführung zu seinem zweibändigen Sammelwerk zur Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden⁷¹ (1988) stellt Dietrich bedauernd fest, dass sich wenig Literatur mit der Geschichte und der Theologie der FeG beschäftige⁷². Dennoch bieten einige Veröffentlichungen wertvolle Informationen über Gemeindeverständnis und Spiritualität der FeG. Neben Dietrichs Werk, das die Biografie des Gründervater Hermann Heinrich Grafe einschließt, die dessen Schwager und Nachfolger Heinrich Neviandt 1882 veröffentlicht hatte, gewährt Lenhards „Die Einheit der Kinder Gottes“ Einblicke in Grafes Ekklesiologie und Spiritualität. Dabei sticht besonders die Verarbeitung von Grafes Tagebüchern hervor. Einen guten Überblick über Theologie und Spiritualität der FeG bietet Hörsters Artikel im TRE (1983) und Knöppels Artikel im ELThG (1998), sowie die Website des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland

⁷¹ In der Folge wird „Freie evangelische Gemeinde“ mit „FeG“ abgekürzt.

⁷² Dietrich führt dieses Phänomen auf ein mangelndes Interesse der Mitglieder an der eigenen Geschichte zurück (Dietrich 1988:13).

(www.feg.de). Geldbachs Monografie zum Thema „Freikirchen“ (1989), Schwarz' gleichnamiger Artikel im TRE (1983) und Holthaus' Artikel zu den konkurrierenden Kirchenmodellen in Deutschland (1998) beschäftigen sich mit der Geschichte der freikirchlichen Bewegung in Deutschland und zeigen Gemeinsamkeiten und Eigenheiten der einzelnen Kirchen auf. Bezüglich des Stellenwerts der Schriftmeditation in den gegenwärtigen FeG werden verschiedene Artikel analysiert, die in der Zeitschrift des Bundes der FeG, „Christsein Heute“, in den vergangenen Jahren veröffentlicht wurden.

3.1 Der Bund der Freien evangelischen Gemeinden

Die FeG sind ein freikirchlicher Gemeindebund, dem sich weltweit etwa 450.000 Menschen in 30 nationalen Mitgliedskirchen zurechnen (Naumann 2006:3). In Deutschland umfasst der Bund 416 Gemeinden⁷³ mit regionalem Schwerpunkt in Nordhessen und Nordrheinwestfalen (Michel 2007:13). Die Mitgliederzahl beläuft sich auf 36.100 Personen⁷⁴. Der Bund der FeG ist Gründungsmitglied der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und Gastmitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), unterhält zum Ökumenischen Rat der Kirchen jedoch keinerlei Beziehungen (Knöppel 1998:330). Mit den Freikirchen verbindet sie das auf Freiwilligkeit beruhende Gemeindeverständnis⁷⁵ (Naumann 2006:1): Die Mitgliedschaft ist abhängig von einer persönlichen Glaubensentscheidung⁷⁶ (Hörster 1983:493). FeGs betonen die Trennung zwischen Kirche und Staat, praktizieren die sogenannte

⁷³ Stand 2005.

⁷⁴ Stand 2005.

⁷⁵ Gemeint ist eine bekenntnisabhängige Mitgliedschaft in Abgrenzung gegenüber der Kindertaufe, die in den Landeskirchen automatisch zur Mitgliedschaft führt. Freikirche wird jedoch von Vertretern der FeG nicht ausschließlich im Sinne von Freiwilligenkirche verstanden. Der Begriff der Freiheit wird vielfach im Sinne von Unabhängigkeit interpretiert. Hermes bezieht die Freiheit auf die Bereiche Staat, Kirchenregiment und Glaubensbekenntnis und stellt dem gegenüber die reine Abhängigkeit von Gott heraus. Wörtlich konstatiert er: „Sie [FeG] ist ein Teil der Gesamtgemeinde Jesu Christi und nennt sich mit diesem Namen, weil ihre Mitglieder geistlich unabhängig in der Freiheit des Evangeliums stehen wollen, nur abhängig vom Herrn und der Leitung seines Heiligen Geistes. Deshalb sind auch die einzelnen Gemeinden unabhängig vom Staat, von den Landes- und Volkskirchen und deren Behörden, von den anderen mit ihnen verbundenen Gemeinden, von jedem Kirchenregiment, und sie erkennen auch kein Glaubensbekenntnis an, das alle verpflichtet; sie dienen und helfen sich aber in ihren gemeinsamen Angelegenheiten und Arbeiten“ ([o.J.]:15-16). Im diesen Sinne impliziert der Freiheitsbegriff die Tendenz zur Absonderung, die an anderer Stelle auch konkret zum Ausdruck kommt (:13), jedoch gegenwärtig nicht mehr in dieser Weise vertreten wird. Die oben erwähnte Mitgliedschaft in ACK und VEF, sowie eine wachsende Sicht für gesellschaftliches und soziales Engagement deuten eine Akzentverschiebung an.

⁷⁶ Hermes spricht von Jüngern Jesu, die durch das Versöhnungswerk Christi begnadigte Kinder Gottes seien. Dies gälte als einzige Voraussetzung für eine Mitgliedschaft in einer FeG, da die Heilige Schrift keinerlei andere Bedingung stelle ([o.J.]:26).

„Glaubensstaufe“⁷⁷, akzeptieren jedoch in Gewissensfragen auch die Kindertaufe als Voraussetzung einer Mitgliedschaft (Knöppel 1998:329). Entsprechend dem kongregationalistischen Kirchentypus wird die Unabhängigkeit der Einzelgemeinde gefördert (Knöppel 1998:329) und die Bedeutung der Laien betont (Hörster 1983:495). In der Präambel der Verfassung des deutschen Bundes der FeG von 1976/1995 kommt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Der Bund Freier evangelischer Gemeinden ist eine geistliche Lebens- und Dienstgemeinschaft selbstständiger Gemeinden. Verbindliche Grundlage für Glauben, Lehre und Leben in Gemeinde und Bund ist die Bibel, das Wort Gottes. Die Gemeinden stimmen mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis überein. Die Gemeinden wollen sich in ihrem Aufbau und Dienst nach der im Neuen Testament erkennbaren Lebensweise der Gemeinde ausrichten. Bei aller Vielgestaltigkeit ist ihre Zusammengehörigkeit im Bund für sie eine verpflichtende Gemeinschaft. Die Bundesgemeinschaft trägt als Teil der weltweiten Christusgemeinde zu deren Einheit im biblischen Sinne bei“ (Naumann 2006:2).

Charakteristisch ist dabei die Betonung der Heiligen Schrift als Grundlage für Glauben, Lehre und Leben, während für die Mitgliedschaft kein eigenes Glaubensbekenntnis als verpflichtend gilt. Der geschichtliche Entstehungshintergrund verdeutlicht die Zusammenhänge.

3.2 Die Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden

Die FeG ist, wie eine große Zahl der klassischen Freikirchen in Deutschland, ein Kind der Erweckungsbewegung (Hörster 1983:494). Die Gründung der ersten FeGs in der Schweiz stehen in direktem Zusammenhang mit dem sogenannten *Réveil*, als eine große Zahl Gläubiger aus Gewissensgründen die Reformierte Kirche verließ und sich zu unabhängigen Gemeinden zusammenschloss. 1816 entstand so die erste FeG in Genf. Der Gründer der ersten deutschen FeG, Hermann Heinrich Grafe (1818-1869), kam in Kontakt mit der Gemeindeform, als er sich geschäftlich in Lyon aufhielt. In Lyon hatte Adolphe Monod (1802-1856), der in Genf im Zuge des *Réveil* einen neuen Glaubensanstoß erhalten hatte (Dietrich 1988:112), 1832 eine FeG gegründet (Hörster 1983:494). Grafe, der während seiner Lehrjahre in Duisburg bereits ein Bekehrungserlebnis hatte, trat in Lyon der FeG bei und engagierte sich während seines dortigen Aufenthalts in der Sonntagschule der Gemeinde (110). Zurück in Deutschland gründete Grafe 1850 gemeinsam mit

⁷⁷ Unter Glaubensstaufe ist der Empfang des Taufsakraments aufgrund des persönlichen Wunsches der betreffenden Person und auf das Bekenntnis ihres Glaubens an Jesus Christus hin zu verstehen. In der Regel wird diese durch vollständiges Untertauchen des Körpers vollzogen.

Gleichgesinnten in Wuppertal den Evangelischen Brüderverein. Im Gründungsdokument ist, in Bezugnahme auf die Revolution 1848/49, die Rede vom sittlichen Verfall des Staates und der Kirche, dem die Mitglieder des Vereins entgegenwirken wollten (Dietrich 1988:150). Das Ziel dieses „Zusammenschlusses wahrhaft Gläubiger“ bestand darin, Jesus Christus zu preisen und das Evangelium zu verkünden. Man verstand sich zwar auf dem „ewigen Grund der Kirche ruhend“, wollte gleichzeitig jedoch nicht an die unmittelbare Leitung der äußeren Kirchenbehörde gebunden sein (:151)⁷⁸. Im Gründungsdokument kommt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Möge denn unser Verein, der jeder confessionellen Färbung fremd ist, bei allen Brüdern, welche, von der Liebe Christi getrieben, seinem Reich dienen wollen, ein herzliches Entgegenkommen finden und unter dem Segen des Erlösers zu einer Macht erstarken, vor der die Götzen einer eingebildeten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in den Staub sinken“ (zitiert in Dietrich 1988:152).

Der Verein warnte seine Mitglieder ausdrücklich vor einer Geringschätzung des gründlichen Erforschens der Heiligen Schrift, während die rechte Bekanntschaft und der tägliche Umgang mit dem Worte Gottes eines der gesegnetsten Mittel sei, um vor der „mechanischen Arbeit und dem geistlichen Schwätzen zu bewahren“ (:160). In den Statuten des Vereins wurde zum regelmäßigen persönlichen Umgang mit der Bibel ermutigt, wobei die Schutzfunktion des Schriftwortes betont wurde. Gleichzeitig richtete der Verein regelmäßige Bibelgesprächsrunden ein, die der Erbauung des Einzelnen und der Stärkung des geistlichen Lebens dienen sollten (:160). Die Zahl der Vereinsmitglieder nahm ständig zu und viele beteiligten sich an Bibelstunden, Hausbesuchen und am Verteilen von Traktaten. Mehrere Evangelisten, die das Anliegen des Verein vollzeitlich vertraten, wurden von den Mitgliedern bezahlt (181).

Als einzelne Mitglieder zunehmend darbystische Lehren vertraten, stellte sich Grafe diesen entgegen und lehnte die Lehre der Sündlosigkeit und Vollkommenheit der Gläubigen entschieden ab (:188). Unter Führung Carl Brockhaus' kam es schließlich zur Spaltung und zur Gründung der ersten Brüdergemeinde nach englischem Vorbild (Holthaus 1998:21). Als Julius Köbner, ebenfalls Mitglied des Brüdervereins, 1853 die Baptistengemeinde in Elberfeld und Barmen gründete, ersuchte Grafe zunächst um Aufnahme, wurde jedoch aufgrund seines Taufverständnisses abgewiesen (Dietrich 1988:196). Am 22.11.1854 gründete Grafe schließlich die Freie evangelische Gemeinde in

⁷⁸ Als der Kirchentag, der 1851 in Elberfeld tagte, sich deutlich gegen jede Vereinstätigkeit wandte, die sich nicht der bestehenden Kirche eingliedern ließ, bestärkte der Brüderverein seine überkonfessionelle eigenständige Position gegen kirchlichen Standpunkt (Dietrich 1988:163).

Elberfeld-Barmen mit zunächst sechs Mitgliedern (:203-204). Heinrich Neviandt, Grafes Schwager, wurde zum Pastor berufen. Die Gemeindeverfassung orientierte sich an der der Lyoner FeG, die Grafe in vielerlei Hinsicht als Modell diente (Lenhard 1977:129). Auch wurden die neun Artikel der Internationalen Evangelischen Allianz, die 1846 als Ergebnis einer internationalen und interkonfessionellen Konferenz in London gegründet worden war, der FeG zugrunde gelegt (Hermes [o.J.]:29). Als Konsequenz der Gemeindegründung trat Grafe gemeinsam mit einigen Gleichgesinnten aus der Reformierten Kirche in Elberfeld aus. Grafe begründete diesen Schritt mit der Berufung auf sein Gewissen, welches ihm nicht gestattete einer Kirche anzugehören, in der Gläubige und „falsche Brüder“ vereint lebten und das Abendmahl gemeinsam einnahmen (Dietrich 1988:142-43). Mit den Gläubigen innerhalb der Reformierten Kirche wünschte Grafe jedoch ausdrücklich weiter verbunden zu sein und gemeinsam am Reich Gottes zu bauen (143). Die FeG vertrat von Beginn an keinen Exklusivitätsanspruch, sondern sah sich neben anderen Kirchen als Teil des gesamten Leibes Christi. Hermes, eine spätere Führungsfigur in den FeG stellt fest: „Wir wissen, dass wir nur ein Teil der Gesamtgemeinde Jesu Christi sind, ebenso wie unsere Brüder in anderen kirchlichen und freikirchlichen Benennungen [o.J.]:5). In seiner Austrittserklärung bringt Grafe diese Sichtweise zum Ausdruck, weist jedoch zugleich darauf hin, dass er die Gemeindegründung aus Gewissensgründen für notwendig hielt:

„Wir bitten Sie daher, ehrwürdige Herren, unseren Austritt als einen Act des *Gewissens* anzusehen und nicht als Ausdruck einer bloßen Opposition. Wir erklären es vor dem Herrn, dass wir Brüder in ihrer Gemeinde wie in jeder andern Kirche lieb haben und dass wir das Band, welches uns mit ihnen in Christo, unserm erhöhten Haupte, auf ewig umschlingt, nicht gering achten“ (zitiert in Lenhard 1977:127).

Der Schritt hin zu einer eigenständigen Gemeinde war getan. Innerhalb von 20 Jahren bildeten sich 20 weitere FeGs mit insgesamt 1275 Mitgliedern (Michel 2007:13). Die Zahl nahm stetig zu und der Bund gewann zunehmend an Strukturen. 1874 erfolgte die offizielle Gründung der „Vereinigung der Freien evangelischen Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften“ (Hermes [o.J.]: 30). Die Gründung von Verlag und Predigerseminar folgte. Der langjährige Präses der FeG, Peter Strauch, stellt diesbezüglich kritisch fest, dass die allmähliche Entstehung eines kongregationalistischen Gemeindebundes nicht im ursprünglichen Sinne Grafes und seines Nachfolgers Neviandts war (1997:37). Grafe bezweckte bei der Gründung der ersten FeG nicht, einen Gemeindebund zu gründen, sondern wollte der bereits bestehenden Einheit der Kinder

Gottes eine sichtbare Gestalt verleihen, so Strauch (:36). Aus diesem Grund misst die FeG dem eigenen Glaubensbekenntnis wenig Gewicht zu⁷⁹. Auch blieb Grafe zeitlebens dem von ihm mitbegründeten Brüderverein treu und hatte dessen Vorsitz bis zu seinem Tod inne (Geldbach 1989:194).

1948 fand in Bern die offizielle Gründungskonferenz des internationalen Bundes der FeG statt, wobei eine Zusammenarbeit zwischen den einzelnen nationalen Verbänden bereits im 19. Jh. bestand (Hörster 1983:494). Bereits 1860 erwirkte Grafe einen Anschluss der FeG Elberfeld und Barmen an den Bund Freier evangelischer Gemeinden in Frankreich, Belgien und der Schweiz (Lenhard 1977:129). Zur Zeit der offiziellen Gründungskonferenz des internationalen Bundes der FeG 1948 umfasste der deutsche Zweig bereits über 200 Einzelgemeinden mit insgesamt 20.000 Mitgliedern (Michel 2007:13).

In seiner Beurteilung der einzelnen Freikirchen stellt Geldbach bezüglich der FeG fest, dass diese nicht nur im Hinblick auf ihren Namen, sondern auch betreffs Verfassung und Gemeindefrömmigkeit eine große Nähe zu den Evangelisch Freikirchlichen Gemeinden aufweisen (1989:190). Tatsächlich fehlt der FeG das herausstechende Charakteristikum, das diese von den übrigen Freikirchen unterscheidet. Daher lässt sich auch die Nähe zur Evangelischen Allianz erklären, welche die FeG seit jeher pflegte.

Dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen wurde in den FeG stets Raum gegeben. Dies kam besonders in einer zweiten gottesdienstlichen Versammlung am Sonntag-Nachmittag zum Ausdruck, in deren Zentrum Wortverkündigung und Abendmahlsgemeinschaft standen. Geleitet wurde diese durch einen Ältesten. Die Schriftauslegung war jedem Bruder freigestellt (Dietrich 1988:213).

Auch in der gegenwärtigen Gestalt der FeG wird dem Dienst der Laien eine große Bedeutung zugemessen. Ein Großteil der Gruppen und Gemeindezweige wird von Laien verantwortet. Neben der Stärkung der bestehenden Gemeinden ist die Evangelisation zentrales Anliegen des Gemeindebundes. Dies findet seinen Ausdruck in den unterschiedlichsten Methoden und Ansätzen, von Zeltmission über „Pro Christ“⁸⁰ bis hin

⁷⁹ Grafe, der zunächst gänzlich gegen eine Gemeindeverfassung und ein eigenständiges Glaubensbekenntnis eingestellt war, begründet 1855 in seinem Tagebuch die Notwendigkeit eines solchen. Es sei nützlich, damit die Gemeinde den persönlichen Glauben des Einzelnen befragen könne, der sich aufnehmen lassen möchte und es sei für den von außen Hinzukommenden notwendig, zu wissen, was der Gemeinde wichtig sei (Lenhard 1977:129-130).

⁸⁰ Bei „Pro Christ“ handelt es sich um eine evangelistische Großveranstaltung, die auf die Initiative des amerikanischen Evangelisten Billy Graham zurückzuführen ist, der 1993 in Essen predigte. Die Veranstaltung wurde via Satellit an Hunderte Lokalitäten im deutschsprachigen Europa ausgestrahlt. Diese

zum Angebot von „Glaubensgrundkursen“⁸¹ (Michel 2007:12). Daneben setzt die FeG auf Expansion durch Gründung neuer Gemeinden. Die „Inlandmission“, das Organ der Bundesleitung, welches das Anliegen der Evangelisation vertritt, erarbeitete 2002 die Vision, bis zum Jahr 2012 100 neue Gemeinden zu gründen (Naumann 2007:1). Dass der Bund der FeG einer der wenigen freikirchlichen Gemeindebünde ist, der einen kontinuierlichen Mitgliederzuwachs aufweisen kann, wird in der Regel mit dem zentralen Anliegen für Mission und Evangelisation in Verbindung gebracht.

3.3 Konfessionelle und spirituelle Wurzeln der FeG

Dass die FeG unterschiedliche Anstöße erhielt und aus diesem Grund die Ansätze verschiedener protestantischer Gruppierungen in ihr Glaubens- und Gemeindeverständnis integrierte, wird bereits anhand der Entstehungsgeschichte der FeG deutlich (vgl. 3.1). Grafe war sich dessen bewusst und bejahte bewusst die Offenheit für andere konfessionelle Prägungen. Eine Tagebuchnotiz Grafes bringt dies explizit zum Ausdruck. Dort vermerkt der Vater der deutschen FeG ein Jahr nach der ersten Gemeindegründung: „In der Heilsgeschichte bin ich reformiert, in der Gemeindeverfassung Independent und im Leben ein Pietist“ (zitiert in Lenhard 1977:102).

Wie bereits unter 3.1 festgestellt, entstand die FeG unmittelbar im Zuge der Erweckungsbewegung des 19. Jhs.. Konkret erhielten die FeG Anstöße durch das *Réveil* Anfang des 19. Jhs., das die Schweiz und von dort ausgehend die benachbarten Länder erfasst hatte (Schwarz 1983:560). Mit der Erweckungsbewegung teilt die FeG ihr besonderes Anliegen für Buße, Bekehrung, Heiligung und die Betonung der individuellen Frömmigkeit, die besonders in der privaten Bibelfrömmigkeit ihren Ausdruck findet. Die ersten FeGs erhielten des weiteren Impulse durch die Heiligungsbewegung, die Ende des 19. Jhs, vom angelsächsischen Raum ausgehend, die deutsche Gemeinschaftsbewegung und die Freikirchen erfasste (Holthaus 2005:310). Holthaus stellt in seiner Untersuchung zur Heiligungsbewegung heraus, dass insbesondere Neviandt, Grafes Nachfolger, Das Gedankengut der Heiligungsbewegung aufnahm (:311), wenn auch die FeG unter

Form der Evangelisation, die von der Evangelischen Allianz und einer breiten Basis evangelikaler Gruppen in Deutschland getragen wird, wurde in der Folge regelmäßig veranstaltet. Sie vereint Elemente traditioneller Evangelisationsveranstaltungen mit moderner Technik und einer zeitgemäßen Rahmengestaltung.

⁸¹ Hier sind in besonderer Weise der „Alphakurs“ und „Religionsunterricht für Erwachsene“ zu nennen. Diese Glaubensgrundkurse haben zum Ziel, die Grundlagen des christlichen Glaubens anhand mehrerer Lektion zu vermitteln. Sie finden in der Regel in einem ansprechenden, persönlichen Ambiente statt.

Federführung Neviandts sich später von Extrempositionen der Bewegung distanzierte, die vereinzelt auch in FeGs aufgenommen worden waren (:312).

Weitere Einflüsse gingen vom rheinischen Pietismus aus. Durch die regionale Nähe zu diesem Zweig des Pietismus kam die Gründergeneration der FeG in Kontakt mit den durch Gerhard Tersteegen geprägten Gruppen. Die Nähe zu diesen Tersteegenkreisen drückt sich darin aus, dass der Brüderverein von einer Gruppe Tersteegenfreunden 1852 die Pilgerhütte Otterbeck überschrieben bekam, um sie für ihre Zwecke frei zu nutzen (Lenhard 1977:107). Schließlich griff Grafe bewusst Gedanken Tersteegens bezüglich Spiritualität, Gemeinde- und Abendmahlsverständnis auf. Auch veröffentlichte er unbekannte Predigten und Briefe des Pietisten (:107). Schwarze nennt aus diesem Grund den rheinischen Pietismus neben der Erweckungsbewegung als eine der beiden Wurzeln der FeG (1983:560).

Die politischen und gesellschaftlichen Umstände, unter denen sich die „klassischen“ Freikirchen Mitte des 19. Jhs. in Deutschland formierten, hatten Einfluss auf die Entstehung dieser protestantischen Kirchenformen. Holthaus, der beobachtet, dass binnen zwei Jahrzehnten sowohl Methodistenkirchen, als auch Baptisten-, Brüder- und Freie evangelische Gemeinden in Deutschland Fuß fassten, wertet den gesellschaftspolitischen Hintergrund als entscheidenden Faktor für die freikirchlichen Aufbrüche in den 30er- bis 50er-Jahren des 19. Jhs. (1998:19). 1847 hatte die Verfassung des Deutschen Reiches die Versammlungsfreiheit eingeräumt. 1849 wurden Glaubens- und Gewissensfreiheit garantiert. In Folge dieser Zugeständnisse wurden unzählige Vereine gegründet, unter anderem auch die oben genannten Freikirchen, weshalb das 19. Jh. als das Vereinsjahrhundert in die deutsche Geschichte geht. In Bezugnahme auf diese Entwicklungen kommt Holthaus zu dem Schluss:

„Aber auch Freikirchen haben sich in ihrer Kirchenstruktur von gesellschaftlichen Entwicklungen bestimmen lassen: demokratischer Kongregationalismus war genauso kulturgebunden wie die Verbindung von Thron und Altar. Vereinswesen, Protestbewegung, individualisierter Glaube und Privatreligiosität waren moderne Zeiterscheinungen“ (1998:40).

Holthaus weist darauf hin, dass diese Tatsache eine gewisse Paradoxität in sich birgt und stellt fest: „Freikirchengründungen in Deutschland sind also auf dem Hintergrund der Moderne zu verstehen. Obwohl sie den Liberalismus und den Zeitgeist bekämpften,

partizipierten sie an der Demokratisierung und Individualisierung der Gesellschaft“ (:23)⁸².

Die unterschiedlichen ausländischen Einflüsse, die sich bei den freikirchlichen Gemeindegründungen beobachten lassen (Holthaus 1998:19-21)⁸³, weisen weiter auf die ökumenische Dimension der Erweckungsbewegung hin und darüber hinaus auf die vielen Verflechtungen innerhalb der Freikirchen, die das Bild der Bewegung seit dem 16. Jh. bis in die Gegenwart hinein prägt (Schwarz 1983:551). Obrigkeitsfreie Gemeinden waren in Deutschland bereits lange vor dem Aufkommen der „klassischen“ Freikirchen⁸⁴ des 19. Jhs. bekannt (Holthaus 1998:13). Diese Kirchenform war eine direkte Frucht der Reformation und stellte mit der Täuferbewegung neben Reformierten und Lutheranern den dritten Zweig der Reformation dar. Schwarz stellt daher in seinem Artikel zum Freikirchentum einfürend fest: „Die Freikirchenbewegung ist in vielfacher Hinsicht ein Kind der Reformation“ (1983:550). Wenn auch das kontinentale Wiedertäuferturn sich nur lokal zu etablieren vermochte, so übte es einen nicht unerheblichen Einfluss auf die englischen Dissenters aus und diente der puritanischen Theologie konkret als Quelle hinsichtlich Gemeinde- und Bibelverständnis. Durch die puritanischen Erbauungsschriften kam der deutsche Protestantismus bereits im 17. Jh. in Berührung mit freikirchlichen Einflüssen aus England. Der ökumenische Horizont des Pietismus förderte den Austausch

⁸² Holthaus spitzt diese Aussage weiter zu, indem er feststellt, dass die Aktualität der Kirchenfrage in den letzten zwei Jahrhunderten weder durch die Erweckungsbewegung, noch durch die Reformation bedingt war, sondern alleine durch die gesellschaftlichen Umbrüche der Zeit. Diese These klingt sicherlich besonders für freikirchliche Ohren kontrovers, streben doch Freikirchen in besonderer Weise nach einer Trennung zwischen Kirche und Staat und nach Unabhängigkeit gegenüber gesellschaftlichen Einflüssen. Gegenüber Holthaus' pauschaler Beurteilung gilt zu bedenken, inwieweit die gesellschaftlichen Veränderungen in der Moderne nicht im direkten Zusammenhang mit den kirchlich-religiösen Umbrüchen jener Zeit standen. Konkret: Ist der kritisch-freiheitliche Gedanke der Aufklärung unabhängig von den Umbrüchen der Reformation zu verstehen? Erhielt der Gedanke der Demokratie in Europa nicht erst entscheidende Impulse durch die Verbreitung der calvinistischen Theologie in England und der Schweiz? Die komplexen wechselseitigen Verflechtungen zwischen geistesgeschichtlichen Aufbrüchen und kirchlich-religiösen Umwälzungen lassen sich nicht leicht auseinanderhalten, vielmehr bedingen sie sich gegenseitig und wirken ineinander. Der Gedanke, dass kirchliche Aufbrüche und Umbrüche bisweilen durch den gesellschaftlichen Wandel hervorgerufen werden, bedroht nicht das Fundament der christlichen Gemeinde. Das Evangelium konkretisierte sich von jeher im jeweiligen kulturellen Kontext, in dem es auftrat. Oft kommt es gerade durch die gesellschaftspolitischen Veränderungen und Einflüsse zur Reflexion der eigenen Formen und Ausdrucksweisen und damit zum Umdenken und bisweilen zur Rückbesinnung auf verschüttete Zugänge zum Glauben.

⁸³ Holthaus zeigt sehr detailliert auf, wie sowohl Wesleyische, als auch Bischöfliche Methodisten, Baptisten, Brüdergemeinde und FeG bedeutende Impulse für die Gemeindegründung aus dem Ausland erhielten (1998:19-21). Es überrascht nicht, dass die Einflüsse für diese kongregationalistischen Gemeindeformen von England und der Schweiz ausgingen, wo sich demokratische Strukturen gesellschaftlich und politisch eher durchgesetzt hatten als im deutschen Kaiserreich.

⁸⁴ Mit dem Begriff „klassische Freikirche“ sollen die traditionellen Freikirchenbünde charakterisiert werden, die im England des 16.-18. Jhs. entstanden waren und sich von den genuin deutschen Freikirchen, wie beispielsweise Brüderunität oder Lutherische Freikirche unterscheiden (vgl. Schwarz 1983:559).

zwischen den unterschiedlichen protestantischen Gruppen weiter. Schließlich profitierte die Erweckungsbewegung in Deutschland entscheidend von den freikirchlichen Einflüssen Englands und Nordamerikas. Neben den täuferischen Einflüssen kommt Calvins doppelter Prädestinationslehre eine entscheidende Rolle für das freikirchliche Selbstverständnis zu (Schwarz 1983:550). Mit Hörster ist daher festzuhalten, dass die Freie evangelische Gemeinde mit den übrigen protestantischen Kirchen das Erbe der Reformation in vielerlei Hinsicht teilt (1983:493). Die FeG nahm Luthers Betonung der Gnade auf und teilt mit dem Reformator die Betonung der Zentralität der Heiligen Schrift für den Glauben des Einzelnen. In der Anerkennung des apostolischen Glaubensbekenntnisses verleihen die FeG ihrer Verbundenheit mit der Tradition der Alten Kirche Ausdruck. Das Anliegen, Kirche nach dem Vorbild des Neuen Testaments zu sein, teilt die FeG mit den meisten Freikirchen (Naumann 2006:2), ohne dabei zur Exklusivität zu neigen. So stellt Hermes fest: „Wir sagen nicht, die Gemeinden des Neuen Testaments seien Freie evangelische Gemeinden im engeren Sinne des Wortes gewesen und wir seien ihre Fortsetzung“ ([o.J.]:4). Hermes schließt: „Wir wissen, daß wir nur ein Teil der Gesamtgemeinde Jesu Christi sind, ebenso wie unsere Brüder in anderen kirchlichen und freikirchlichen Benennungen“ (:5). Dennoch kommt der Kirchengeschichte in der Regel eine untergeordnete Rolle gegenüber dem biblischen Zeugnis über die Gemeinde zu. So zeigt sich der Wunsch nach einer Ekklesiologie in unmittelbarer Tradition zur neutestamentlichen Gemeinde bei Grafe beispielhaft in seiner Abhandlung über die Ämter in der Gemeinde, der Grafe Abschnitte aus dem 1. Korintherbrief und aus den Pastoralbriefen zu Grunde legt (Lenhard 1977:135-136)⁸⁵.

3.4 Die puritanische Spiritualität als Wurzel frei-evangelischer Spiritualität

Seit Mitte des 16. Jhs. gewann der Puritanismus zunehmend Einfluss innerhalb der englischen Christenheit (Schwarz 1983:551) Mit seiner Forderung nach Verzicht auf jegliche Äußerlichkeiten und der schlichten Anwendung der Bibel auf das Leben, vermochte er viele Menschen zu gewinnen. Geldbach spricht diesbezüglich gar von einer

⁸⁵ Nicht zu Unrecht wird den Freikirchen vielfach vorgeworfen, einem Idealbild der neutestamentlichen Gemeinde nachzueifern, um dieses, ohne ausreichende Berücksichtigung der kirchengeschichtlichen Entwicklungen, so exakt wie möglich zu kopieren. Diese Praxis läuft einerseits Gefahr, das uneinheitliche Bild der neutestamentlichen Gemeinden zu übersehen und ein undifferenziertes Idealbild zu konstruieren und andererseits Kirche geschichtslos immer wieder neu in der Gegenwart zu definieren. Der untergeordnete Stellenwert der kirchlichen Tradition erlaubt den Freikirchen hingegen in mancherlei Hinsicht unbelasteter den gegenwärtigen Bedürfnissen der Gemeinde und der Gesellschaft zu begegnen. So werden Formen und Traditionen prinzipiell hinterfragt und auf Verständlichkeit und Sinngehalt überprüft.

zweiten Reformation in England, welche die englische Christenheit zunehmend in Anglikaner und Nonkonformisten spaltete (1989:19-23). Die puritanische Spiritualität und Theologie gewann nicht alleine in England an Einfluss, sondern fand auch Eingang in den kontinentalen Protestantismus. Daneben vermochte der Puritanismus die nordamerikanische christliche Landschaft entscheidend zu prägen. Im Zuge der Erweckungsbewegung erreichten den europäischen Kontinent wiederum Impulse, deren Wurzeln im englischen Puritanismus lagen und die besonders in der Freikirchenbewegung starke Aufnahme fanden.

Charakteristisch für den puritanischen Glauben ist die Betonung der persönlichen Frömmigkeit (Hambrick-Stowe 1997:362). Dies äußerte sich darin, dass der persönlichen Schriftmeditation neben dem sonntäglichen Gottesdienst die höchste Priorität zugemessen wurde (:370). Lovelace nennt die Heilige Schrift auch als primäres Gnadenmittel der Puritaner, dem Gebet und Abendmahl folgen (1997:340). Neben vertraulichen Treffen von Gläubigen im privaten Umfeld und „Familienübungen“ wurden die Gläubigen zum täglichen Umgang mit der Heiligen Schrift angehalten (Hambrick-Stowe 1997:370-371). Bibellesepläne boten der täglichen Praxis ein gewisses System (:372). Diese Schriftmeditation folgte dem Schema: *Lesung-Meditation-Gebet*. Gemäß Mt. 6,6 bildete das Gebet im „stillen Kämmerlein“ den Höhepunkt der puritanischen Meditationsweise (:373). Der Tag sollte durch eine solche Gebetszeit eingeleitet und durch eine solche beendet werden (:373). Vorformulierte Gebete und eine große Zahl von Andachtsbüchern boten ein hilfreiches Gerüst für die tägliche Praxis, wenngleich das freiformulierte Gebet als ideale Gebetsweise empfohlen wurde (:373). Andachtsbücher führten in die Praxis der Spiritualität ein, dennoch war die Bibel das bevorzugte Andachtsbuch des Puritanismus (:374). Ihr Inhalt wurde wörtlich genommen und streng auf das Leben angewandt (Lovelace 1997:332). Der strenge Biblizismus spiegelte sich auch in der Selbstprüfung, die das Ziel der Bibellese darstellte (Hambrick-Stowe 1997:363). In geistlichen Tagebüchern wurden schließlich Erkenntnisse, die während der Meditation gewonnen worden waren, festgehalten (:376). Die calvinistischen Wurzeln des Puritanismus zeigen sich besonders in der Heiligungslehre. Hambrick-Stowe wertet die calvinistische Heiligungslehre aus diesem Grund gar als Kernstück puritanischer Spiritualität (:365). Auf dem Hintergrund puritanischer Spiritualität wird im Folgenden Grafes Spiritualität und in besonderer Weise sein persönlicher Zugang zur Heiligen Schrift beleuchtet.

3.5 Die Bedeutung der Schriftmeditation für die Spiritualität Hermann Heinrich Grafes

Neviantd stellt in seiner Biografie Grafes bezüglich dessen Bekehrungserlebnisses fest: „Das Wort Gottes, bisher von ihm vernachlässigt, wurde nun seine Speise“ (Neviantd 1882:104). Diese Aussage beschreibt in ihrer Kürze die Zentralität der Heiligen Schrift für die Frömmigkeit Grafes. Tatsächlich zeugt eine Fülle an Schriftziten in Grafes Tagebüchern und Briefen von einem regen Umgang mit der Bibel (vgl. :121). In einem Brief, den Grafe kurze Zeit nach seinem geistlichen Wendepunkt aus Lyon an eine Bekannte schrieb, berichtet er, wie sein Schriftumgang von Emotionalität begleitet war: „Und wo ich in der Bibel blättere, wo ich lese, überall tritt mir eine Fülle der Verheißungen entgegen, dass ich oft von innerer Bewegung mich der äußeren Rührung nicht erwehren kann“ (:136). Diese von Emotionalität geprägten Glaubenserfahrungen spiegeln die Spiritualität der Erweckungszeit wider. Seine Zeit in Lyon beschreibt Grafe als Glaubensfrühling und spricht in einem Brief an einen Freund von „seligstem Gottesfrieden“, der ihn den ganzen Tag über erfülle (:116). Dass Grafes Umgang mit der Bibel jedoch nicht primär auf die Affekte bezogen war, zeigt sich in seinem 1851 dokumentierten Tagesplan, anhand dessen er seinen Alltag streng einteilte. Grafes Tagesplan blieb auf der Innenseite seines ersten Tagebuchs erhalten (Weyel 1988:38). Eindrucksvoll zeugt dieser Plan vom disziplinierten Geist des Gründervaters der deutschen FeG und von dessen starkem Wunsch, sich regelmäßig Zeiten für Schriftstudium und geistliche Bildung einzurichten. So plante er zu Tagesbeginn eine Zeit des Bibelstudiums ein. In dieser Zeit zwischen 5 und 8 Uhr morgens sollte die Schrift, unter Zuhilfenahme der Ursprungssprachen, gründlich gelesen werden. Grafe kommentiert die Bibellektüre folgendermaßen:

„Die Bibelstudien sollen in einem gründlichen Lesen der heiligen Schriften des neuen und alten Testaments, in den Grundsprachen, mit fortlaufenden schriftlichen psychologischen Bemerkungen bestehen; dabei ist also die Erlernung der griechischen Sprache (während 1852-1855) und der hebräischen Sprache (während 1856 bis 1858 incl.) nothwendig“ (zitiert in Weyel 1988:38).

Nachmittags zwischen 14 und 16 Uhr widmete sich der Autodidakt theologischen und philosophischen Schriften, unter anderem in englischer und französischer Sprache, um den Tag schließlich mit „Selbststudien“ zu schließen, für die er den Zeitraum zwischen 19 und 21 Uhr reservierte (:38). Während er morgens Bibelstudien „zur objektiven Erkenntnis des wahren göttlichen Heils für mich in Christo Jesu“ trieb (zitiert in Lenhard 1977:92), wollte er in den abendlichen Stunden sich selbst zum Objekt seiner Studien

machen, um den eigenen Zustand im Spiegel des Urteils Gottes in subjektiver Weise zu erfassen (:92). Aus diesen abendlichen Studien resultieren Grafes umfangreiche Tagebucheintragungen (Weyel 1988:38). Seine Tagebuchführung beschreibt Grafe als Reflexionen „über mich selbst, mir Rechenschaft zu geben, was ich subjektiv von Gott durch seinen heiligen Geist als wirklich eigenes Lebenseigentum in Gütern des ewigen Heils empfangen habe“ (zitiert in Lenhard 1977:92). Die Analogie zwischen Grafes Selbststudien und der puritanischen Praxis der Selbstprüfung, wie sie in puritanischen Tagebüchern dokumentiert ist, ist unübersehbar. Auch unterscheiden sie sich in ihrer Zielsetzung kaum von der ignatianischen Meditationspraxis (vgl. Hambrick-Stowe 1997:363) (s.o. 2.6).

Die Disziplin, die in Grafes Tagesplan in besonderer Weise hervorsteht, erinnert wiederum an Wesleys Oxfordzeit, als der Gründervater des Methodismus die Gläubigen in Gruppen teilte, in denen sie sich gegenseitig Rechenschaft über ihre geistliche Entwicklung zu geben hatten. Zu diesen Zweck empfahl Wesley, die Erstellung eines strengen Tagesplans, in welchem Zeiten für Gebet und Bibellektüre fest eingeplant wurden, um auf diese Weise eine effektive Nutzung des Tages zu gewährleisten (Trickett 1997:383). Grafes Meditationsweise weist deutliche Parallelen zur methodistischen Praxis auf, die im Zuge der Heiligungsbewegung Einfluss auf die Frömmigkeitspraxis vieler erwecklicher Kreise genommen hatte. Die strenge Disziplin in Grafes Tagesplan legt die Vermutung nahe, dass der Gründer der ersten deutschen FeG die menschliche Verantwortung für den Fortschritt des geistlichen Lebens in ähnlicher Weise betonte, wie es Methodismus und Heiligungsbewegung vielfach getan hatten. Grafes Eifer lässt gesetzliche Züge vermuten und die kontinuierliche Selbstbespiegelung in seinen „Selbststudien“ deutet auf ein Vollkommenheitsstreben hin. Eine solche Beurteilung Grafes erweist sich jedoch als vorschnell. Grafes Auseinandersetzung mit Vertretern der darbystischen Vollkommenheitslehre, der zum Austritt Brockhaus' und weiterer Glieder des evangelischen Brüdervereins geführt hatte (Lenhard 1977:69), zeigt, dass Grafe diese Thematik differenzierter beurteilte (Dietrich 1988:188). Grafes Zeitgenosse und Biograf, Neviandt, stellt fest, dass Grafe der Meinung war, dass der gesunde Christ zwar nach Vollkommenheit strebe, sich dabei jedoch gleichzeitig immer bewusst sein sollte, dass er jenes Ziel nie zu erreichen vermag (:187). In einem Brief an einen Freund stellt sich der Gründervater der deutschen FeG schließlich sehr drastisch gegen den menschlichen Hang zur Selbstgerechtigkeit und formuliert: „Verflucht sei bei mir jedes Heiligungsgelüste, das

der Selbstgerechtigkeit entsprungen ...“ (zitiert in Dietrich 1988:128). Grafes Disziplin, die sich in seinem Tagesplan und in seiner Meditationspraxis spiegelt, zeugt zwar von einem starken Eifer und dem Wunsch, geistlich voranzuschreiten, darf jedoch nicht vorschnell als typisches Beispiel für die Frömmigkeit der Erweckungsbewegung des 19. Jhs. mit ihrem oft ausgeprägten Heiligungsbemühen gewertet werden. Vielmehr gründet Grafes Spiritualität in seiner Persönlichkeit, die Neviandt mit den Begriffen „Charakterstärke“ und „Willensstärke“ umschreibt (1882:101-102). Jene Tugenden verliehen der Meditationspraxis des jungen Mannes einen rigiden strukturierten Ausdruck.

Lenhard beobachtet schließlich einen Wendepunkt hinsichtlich Grafes Praxis der abendlichen Selbststudien. So warnt Grafe in einem Tagebucheintrag 1851 vor dem „Prozeß einer unendlichen Analyse“ und beschreibt dabei die leidvolle persönliche Erfahrung:

„So komme ich durch mich selbst in ein Labyrinth meiner selbst, daß ich den Ausgangspunkt des Erkennens meiner selbst über dem Suchen meiner selbst verliere, daß ich mir selbst im Wege stehe, um zu mir selbst zu kommen. Ich komme dann auf diesem Weg dahin, an mir selbst irre zu werden und zu verzweifeln; das ist die glückliche Krisis, aus welcher ich den Glauben zu meiner Rettung mitbringe. Nichts als der Glaube, der kindliche, aber göttliche, der eine unbedingte *Annahme* aus innerer Notwendigkeit ist – kann mich zu dem seligen Selbstverstehen führen, das mein Ich nur in Christo sieht“ (zitiert in Lenhard 1977:93).

Offensichtlich stellt diese Erkenntnis des jungen Grafe einen vergleichbaren Umschlagpunkt dar, wie es der junge Luther erfuhr, als er erkannte, dass die Gerechtigkeit Gottes dem Menschen aus Gnade geschenkt wird (:93). Von dieser heilsamen Erkenntnis ausgehend kam Grafe zu folgendem Schluss: „Wenn Christus mein Leben geworden ist, so sind meine besten Selbststudien die: nicht über mich selbst, sondern über den Heiland nachzudenken“ (zitiert in Lenhard 1977:94). Lenhard bewertet diese Veränderung in Grafes Denken:

„Damit zeichnet sich für die theologische Erkenntnis Grafes eine Wendung von der psychologischen Selbsterfassung zur christologischen Reflexion ab und damit zugleich eine stärkere Betonung des ‚äußeren Wortes‘ gegenüber dem ‚inneren Wort‘ des geistbegabten Individuums“ (:94).

Als Konsequenz dieser Erkenntnis benennt Grafe 1857 seine Selbststudien um in „biblische Selbstbetrachtungen“ und kommentiert diesen Schritt in seinen Tagebuchaufzeichnungen damit, dass ihm neu wichtig geworden sei, sich dem Wort Gottes einfältig und nicht mithilfe eigener Gedanken und Philosophien zu nähern. „Diese Selbstprüfung ist nun aber nichts anderes als eine rückhaltlose Unterwerfung unter die

unbedingte Autorität der heiligen Schrift in ihrem ganzen Inhalt“, zitiert Lenhard aus Grafes Tagebucheintragungen (1977:106). In neuer Weise wollte Grafe durch einfältiges Bibellesen die Zustände des Lebens mit der Wahrheit des Wortes Gottes verbinden, so dass dieses ihn aufkläre und richte und nicht umgekehrt (Lenhard 1977:135). Die neue Betonung der Heiligen Schrift spiegelt die Wandlung in Grafes christologischem Ansatz wider, die sich befreiend auf seine Spiritualität auswirkte und ihn von der Selbstbespiegelung und Gewissensforschung fortleitete (:135). So konnte der Freikirchengeründer schließlich konstatieren: „Die rechte evangelische Art eines beschaulichen Lebens ist die, wenn ich nicht mich und Christum in mir, sondern Christum und mich in ihm betrachte“ (:135). 1859 gab Grafe seine „biblischen Selbstbetrachtungen“ in jener Form schließlich gänzlich auf (:135).

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Grafes Schriftmeditation geprägt war von einer, für die Erweckungsbewegung charakteristischen, Betonung des persönlichen Umgangs mit der Heiligen Schrift. Der Gründer der ersten deutschen FeG reservierte sich täglich mehrere Stunden für die Begegnung mit dem biblischen Wort und ordnete seinen Tagesablauf entsprechend. Seine Willensstärke und ein großer Wissensdurst, verbunden mit dem Wunsch nach einem Fortschreiten der Heiligung, motivierten Grafe zu einer disziplinierten Praxis der persönlichen Schriftmeditation. Einem möglichen Hang zur Gesetzlichkeit und zu übermäßiger Selbstbespiegelung trat der freikirchliche Gründervater im Verlauf seines Lebens entschieden entgegen, wie seinen Tagebucheintragungen zu entnehmen ist. Dagegen zeigt sich eine neue Wertschätzung des „einfältigen Bibellesens“ bei Grafe, die in einer befreienden Christologie gründete. Welchen Einfluss Grafes Einstellung zur Schriftmeditation auf die gegenwärtige spirituelle Praxis der Mitglieder der FeG hat, ist im folgenden Schritt zu ergründen.

3.6 Die gegenwärtige Bedeutung der Schriftmeditation im Bund der FeG

Um den Stellenwert der Bibel für die persönliche Frömmigkeit der Mitglieder der FeG zu erfassen, ist die aktuelle Praxis der Schriftmeditation unter den Gemeindegliedern zu erheben. Da zu dieser Thematik keine Studie vorliegt und eine umfassende quantitative Untersuchung den Rahmen der Arbeit deutlich überschreiten würde, wird eine exemplarische Befragung unter den Mitgliedern der FeG Ettlingen vorgenommen. Neben den Ergebnissen der Untersuchung finden besonders aktuelle Artikel aus der Zeitschrift

„Christsein Heute“⁸⁶ für die Ergründung des Stellenwerts der Heiligen Schrift für die persönliche Frömmigkeit der Mitglieder der FeG Beachtung.

Die Aktualität der persönlichen Schriftmeditation für die FeG wird bereits deutlich an der Zahl der Artikel in „Christsein Heute“, die sich in den vergangenen Jahren mit der Thematik beschäftigten. Unter der Überschrift „Sehnsucht nach mehr“ bildete das Thema einen inhaltlichen Schwerpunkt in der Ausgabe 3/2007. Neben Artikeln über das persönliche und das gemeinsame Gebet, befasste sich Monika Kuszmierz, Mitarbeiterin des Bibellesebunds und Mitglied der Bundesleitung der FeG, explizit mit dem Thema Schriftmeditation unter der Überschrift „Stille Zeit – Verabredung mit Gott“. Mithilfe eines Rückgriffs in die Kirchengeschichte stellt Kuszmierz den zentralen Wert der Schriftmeditation für die christliche Spiritualität heraus und konstatiert: „Sich mit der Bibel zu beschäftigen, ist nicht fromme Pflicht, sondern ein unverdientes Geschenk Gottes für unseren Alltag“ (2007:9). Kuszmierz bedauert, dass die Schriftmeditation in der Praxis häufig zu kurz komme und führt diese Beobachtung zurück auf die Fülle an Möglichkeiten, die der Christenheit im gegenwärtigen medialen Zeitalter zur Verfügung stünden, um sich mit geistlichen Themen und Glaubensfragen auseinanderzusetzen (:10). Gegenüber Radiosendungen, Zeitschriftenartikeln und Informationen aus diversen Internetportalen falle das „pure“ Bibellesen zunehmend schwer, beobachtet Kuszmierz (:10). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Christian Brenner, Mitarbeiter der Deutschen Bibelgesellschaft und Mitglied der FeG Stuttgart, in seinem Artikel „Jugend und Bibel – geht das?“, erschienen in der Ausgabe 8/2006 von „Christsein Heute“. Brenner beobachtet, dass der Alltag Jugendlicher und Junger Erwachsener zunehmend geprägt ist von den sogenannten „Neuen Medien“, MP3-Player, Handy, Computer und Internet, deren Attraktivität vor allen Dingen darin bestünde, dass sie dem Interessierten möglichst einfach, schnell und ortsunabhängig Inhalte zugänglich machen (Brenner 2006:54). Die Pisastudie habe gleichzeitig belegt, dass die junge Generation nur mäßig Spaß am Lesen habe (:54). Als klassisches Buchmedium, das zudem sehr umfangreich ist und dessen Sprach- und Lebenswelt der modernen Welt oft fremd erscheint, sei die Bibel für junge Menschen nicht leicht zugänglich. „Dies kann ein Grund sein, warum die Bibel im Alltag vieler Menschen nicht mehr vorkommt: Sie ist in der traditionellen Form für viele

⁸⁶ 1893 erschien das erste Mal „Der Gärtner“ als offizielle Zeitschrift des Bundes der FeG (Dietrich 1988:19). 1992 wurde sie umbenannt in „Christsein Heute“ und umfassend modernisiert. Als offizielles Organ der FeG informiert sie über Entwicklungen im Bund der FeG, widmet sich den unterschiedlichen Themenbereichen des christlichen Glaubens und greift aktuelle Fragen der Gesellschaft auf. Die Auflage von 6000 Exemplaren verrät, dass 1/6 der Gemeindeglieder die Zeitschrift abonniert.

Menschen nicht kompatibel mit ihrem (Medien-) Alltag“, schließt Brenner (:55). Ähnlich wie Kusmierz bedauert Brenner diese Entwicklung und misst dem persönlichen Umgang mit der Heiligen Schrift eine tragende Bedeutung zu:

„Die Bibel ist das Buch, das am meisten mit unserem Leben zu tun hat und das unzählige Antworten auf unsere Alltagsfragen bereithält. Dies gilt für Menschen jeder Altersstufe – egal ob alt oder jung: Viele können von der Erfahrung berichten, dass das Buch der Bücher in ihr Leben hineingesprochen hat“ (:54).

Auch Gerhard Hörster, ehemaliger Rektor des theologischen Seminars der FeG, äußert sich skeptisch bezüglich der persönlichen Bibellese in den FeG und beobachtet „große Lücken“ in der diesbezüglichen Praxis (zitiert in Schnepfer 2004:64). Ulrich Betz registriert in seinem Artikel „Quellorte der Spiritualität – in einem Leben mit Spiritualität verweilen“ allgemein große Defizite, die Spiritualität im Alltag zu leben (2005b:59). Er ermutigt daher, bewusst Quellorte der Spiritualität aufzusuchen (:59) und spricht konkret von Einkehrorten (:60) und von Retraiten, wo Raum für gemeinsames Beten, Singen und die Feier des Abendmahls gegeben und zugleich die persönliche Schriftmeditation gefördert wird (2005a:44). Betz nennt Stille, Zeit und Geduld als Voraussetzungen, die der Mensch aufzubringen hat, wenn er über dem Schriftwort meditiert:

„Die Meditation des in der Andacht gehörten Wortes bedarf der Zeit, Stille und des geduldigen Wartens. Wichtig ist dabei das ‚Kauen‘ und das darauffolgende ‚Essen‘, also das Aufnehmen des Wortes Gottes. Wer meditiert öffnet sich für das göttliche Reden und lässt es an sich geschehen“ (2005a:44).

Betz weist jedoch auch darauf hin, dass das Menschsein und zugleich das geistliche Leben vom Schöpfer nicht primär individualistisch, sondern insbesondere sozial angelegt sei (2005b:60).

Kusmierz bietet in ihrem Artikel Anstöße und praktische Anleitungen für einen gelingenden Umgang mit der Bibel im Alltag. Trotz der Gefahr, dass die Zeit mit Gott zu einem „Abhak-Termin“ verkomme, gewährleiste die Einplanung fester Termine für die persönliche Bibellese die regelmäßige Praxis (2007:10). Auch erweise sich ein Bibelleseplan vielfach als hilfreich, um nicht jeden Tag neu vor der Frage zu stehen, welcher Text zu lesen sei (:10). Die gründliche Exegese dürfe nicht den Mittelpunkt der Schriftmeditation bilden. Vielmehr gehe es darum, mit Gott ins Gespräch zu kommen. Abschließend ermuntert Kusmierz, Schuldgefühlen bezüglich einer inkonstanten Praxis keinen Raum zu geben, sondern aus Vergebung und Neuanfang zu leben: „Doch es geht

um die persönliche Begegnung mit Gott und nicht um ein frommes Ritual, das wir erfüllen müssen, um Gott zu gefallen“, stellt Kusmierz in ihrem Artikel abschließend fest (:11).

Brenner vertritt ebenfalls das Anliegen, den privaten Umgang mit der Heiligen Schrift zu fördern. „Es geht darum, auf breiter Ebene Jugendlichen neue Zugänge zur Bibel und ihrer Botschaft zu ermöglichen“ (2006:56), fordert er und favorisiert moderne Zugänge zur Bibel (55-56). „Es soll erreicht werden, dass sie die Schnittmengen zwischen ihrer Welt und der Welt der Bibel entdecken: und zwar in den Medien, die „ihre“ Medien sind“ (:56). Ein Weg sei es, der Bibel ein neues Gesicht zu geben und sie in die Medien zu bringen, die inzwischen den Alltag in den westlichen Kulturen bestimmen (:55). In den Angeboten von „CrossChannel“, dem Jugendportal des Evangeliums Rundfunks und dem Projekt „BasisB“ der Deutschen Bibelgesellschaft sieht Brenner dies verwirklicht. Diese Zugänge seien dadurch attraktiv, dass jungen Menschen interaktive Möglichkeiten, Querverweise und Hintergrundinformationen zum biblischen Text geboten werden (:56).

Hörster wertet den Bibellesekalender „Wort für heute“ als gute Hilfestellung für die persönliche Schriftmeditation⁸⁷. Neben der Auslegung eines biblischen Wortes bietet dieser eine fortlaufende Bibellese, die der ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen folgt (Schnepper 2004:64). Neben der persönlichen Lesung regt Hörster besonders dazu an, den Kalender für die gemeinschaftliche Andacht zu nutzen und die Texte auch in Bibelkreis und Gottesdienst aufzunehmen (:65). So könne dem Individualisierungstrend entgegengewirkt werden, den Hörster bezüglich dem gegenwärtigen Umgang mit der Bibel beobachtet (:65).

Christoph Klenk erschließt den Lesern von „Christsein Heute“ alternative Zugänge zur persönlichen Spiritualität und wirbt in seinem Artikel „Stille Zeit auf der Laufstrecke“ für Gebetszeiten während des Joggens (2006:23). Eindrücke aus Natur und Gesellschaft können ins Gebet aufgenommen werden und Musik, die geistlich weiterbringt oder Predigten können die Meditation während des Laufens bereichern (:23). Klenk berichtet von der persönlichen Erfahrung, dass Schriftmeditation und Gottesdienst für ihn persönlich keine „geistlichen Höhepunkte“ boten. Gary Thomas' Buch „Neun Wege Gott zu lieben“ eröffnete Klenk schließlich eine neue Sichtweise, dass Schriftmeditation und Gottesdienst nicht zu seinen bevorzugten spirituellen Zugängen gehörten und dass er seinen eigenen Zugang zu finden habe (:23).

⁸⁷ Der Jahreskalender wird seit über 30 Jahren in Zusammenarbeit mit der Methodistenkirche und den Evangelisch Freikirchlichen Gemeinden publiziert und erreicht eine Gesamtauflage von 70 000 Exemplaren (Schnepper 2004:64).

Summarisch lässt sich festhalten, dass der persönlichen Spiritualität im Bund der FeG ein hoher Wert beigemessen wird, wobei auch einzelne Stimmen vor einer zu starken Individualisierung der Spiritualität warnen. Während unterschiedliche Zugänge von vielen Seiten empfohlen werden, wird die zentrale Bedeutung der Schriftmeditation für die persönliche Frömmigkeit allein dadurch herausgestellt, dass sich mehrere Artikel in den letzten Jahren explizit der Thematik widmeten. Eine defizitäre Praxis wird wahrgenommen, die mit der multimedialen Gesellschaft in Verbindung gebracht wird. Ihr soll durch unterschiedliche Ansätze begegnet werden, die von einer veränderten Einstellung der Menschen gegenüber der Bibel über methodische Hilfen bis hin zur formalen Anpassung der Bibel an die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen reichen.

3.7 Ergebnisse aus einer empirischen Erhebung zur Praxis der Schriftmeditation in der FeG Ettlingen – Vorstudie zur qualitativen Untersuchung

Da keine empirischen Daten zur konkreten Praxis der Schriftmeditation im Bund der FeG existieren, wurde eine quantitative Befragung zur Thematik unter den Mitgliedern der FeG Ettlingen vorgenommen. Diese Erhebung dient dabei als Vorstudie für die eigentliche empirische Untersuchung, die unter Punkt 5 ausgeführt wird. Der Fragebogen wurde nicht zuvor getestet und ausgewertet. Aus diesem Grund sind die Ergebnisse nicht zu hoch zu werten, vielmehr dienen sie als Anhaltspunkt, als grobes Bild, das der eigentlichen qualitativen Befragung als Bezugspunkt dient. Im Folgenden werden Fragebogen und Vorgehensweise offengelegt, um in einem weiteren Schritt die Ergebnisse der Befragung zu beleuchten.

3.7.1 Vorgehensweise der Befragung

Zunächst wurden die Pastoren der FeG Ettlingen über das Vorhaben informiert und um Rat gebeten. Hierzu wurde ihnen ein erster Entwurf des Fragebogens zugesandt. Nach der Zustimmung durch die Pastorenschaft und einigen Verbesserungsvorschlägen wurde der vollständige Fragebogen entworfen und während der Gemeindeversammlung vorgestellt. Dort wurde kurz erläutert, welchen Zweck die Befragung im Rahmen der Forschungsarbeit hat und eine Frage aus dem Fragebogen beispielhaft vorgelesen. Eine Rückfrage aus der Gemeindeversammlung, ob Anonymität gewährleistet würde, wurde positiv beantwortet. Während der Gemeindeversammlung waren etwa 80 der 200

Gemeindeglieder⁸⁸ anwesend. Am folgenden Sonntag wurde ein doppelseitiger Fragebogen in jedes Postfach der Gemeindeglieder verteilt. Im Laufe des Gottesdienstes, bei dem die Mehrzahl der Gemeindeglieder anwesend war, wurde die Befragung ein weiteres Mal kurz vorgestellt. Etwa zwei Wochen nach dem Verteilen des Fragebogens wurden die Gemeindeglieder per E-Mail nochmals an die Befragung erinnert. Im Laufe des folgenden Monats wurden 76 ausgefüllte Fragebögen anonym im Gemeindefach hinterlegt. Die Umfrage wurde im Juli 2007 durchgeführt.

3.7.2 Methodik der Befragung

Für die Untersuchung wurde ein standardisierter Fragebogen entworfen. Verschiedene Antwortmöglichkeiten waren vorgegeben. Der Befragte kreuzte die zutreffende Antwort an. Mehrfachantworten waren erlaubt. Durch zwei einleitende Sätze wurde der Zweck der Umfrage erläutert und darauf hingewiesen, dass der Fragebogen nicht den geistlichen Zustand der Mitglieder der FeG Ettligen zu erfassen suchte. Zunächst war das Alter anzugeben, wozu acht Altersspannen vorgegeben wurden: <18, 18-23, 24-28, 29-35, 36-45, 46-56, 57-65, >65 Jahre. Die Alterseinteilung folgte keinem Schema und sollte grob verschiedene Altersgruppen unterscheiden. Allein die Altersgruppe der jungen Erwachsenen wurde gezielt in drei Gruppen unterteilt, wobei die Gruppe der 24-28-Jährigen die Altersgruppe repräsentiert, die im besonderen Blickfeld der Forschungsarbeit steht.

Es folgten acht thematische Fragen, die durch die Reihenfolge einen gewissen Spannungsbogen gewährleisteten. So wurden anfangs einfach zu beantwortende und wenig persönliche Fragen gestellt, während Mitte bis Ende der Befragung sensiblere Fragen folgten, die motivatorische und affektive Aspekte ansprachen. Generell gilt, dass eine Befragung über die persönliche spirituelle Praxis in den Privatbereich des Individuums vordringt. Aus diesem Grund ist eine sensible Vorgehensweise in besonderer Weise gefordert. Auch ist in Betracht zu ziehen, dass Fragebögen eventuell aus diesem Grund nicht ausgefüllt werden, oder dass Angaben unvollständig oder „beschönigend“ getätigt werden. Dieses Problem ist der Sozialforschung bekannt. Gewisse Techniken, wie eine gezielte Komposition und Formulierung der Fragen können dem Individuum helfen, sich zu öffnen und so die Fehlerquote zu senken, sie vermögen jedoch die Problematik nicht völlig zu beseitigen. Im Folgenden werden die einzelnen Fragen aus

⁸⁸ Stand: Dezember 2006.

dem Fragebogen in der Form wiedergegeben, wie sie für die Erhebung eingesetzt wurden. Der Begriff Schriftmeditation ist im Umfeld der FeG weniger geläufig, weshalb auf den Gebrauch verzichtet wurde. Anstelle dessen wird von „Bibellesen und Beten“ gesprochen oder der Ausdruck „Stille Zeit“ verwendet, der im freikirchlichen Umfeld häufig die spirituelle Praxis umschreibt (vgl. Kuschmierz 2007:8-11).

Frage 1: Wie häufig lese ich gegenwärtig privat (für mich) in der Bibel?

- Ganz selten
- 1-2-mal pro Woche
- 3-5-mal pro Woche
- 7-mal pro Woche (bis auf Ausnahmen)

Frage 2: Ort und Zeit

- Ich lese und bete gewöhnlich am gleichen Ort zur gleichen Zeit (z.B. abends um 18:00 Uhr im Wohnzimmer etc.).
- Ich bin dabei örtlich und zeitlich variabel.

Frage 3: Konstant oder unterschiedlich?

- Es gibt Phasen, da lese ich häufiger in der Bibel und Zeiten, in denen ich unregelmäßiger lese.
- Mein Bibelleseverhalten ist im Grunde sehr konstant.

Frage 4: Motivation zur „Stillen Zeit“ (mehrfach ankreuzen möglich!)

- Ich lese die Bibel, weil es eine gute Gewohnheit ist, die ich schon lange pflege.
- Ich möchte geistlich wachsen und das geht nicht ohne regelmäßige Zeiten des Bibellesens und des Betens.
- Bibellesen und Beten bereichern meinen Alltag enorm: es stärkt mich, rüstet mich aus, inspiriert mich...
- Ich lese in der Bibel, weil ich weiß, dass ich das als Christ regelmäßig tun sollte, es gibt mir aber - wenn ich ehrlich bin - nicht viel.

Frage 5: Gewissen

- Ab und zu erinnert mich mein Gewissen daran, wieder in der Bibel zu lesen und zu beten.
- Ich habe häufig ein schlechtes Gewissen wegen meinem Bibelleseverhalten.
- Mein Gewissen spielt keine Rolle.

Frage 6: Wie viel Zeit verbringe ich in der Regel mit Bibellesen und Beten, an den Tagen, an denen ich es praktiziere?

- 5-10 Minuten
- 15-20 Minuten
- ca. 30 Minuten
- 45-60 Minuten
- Mehr als 1 Stunde

Frage 7: Zufriedenheit

- Ich bin sehr zufrieden mit meinem „Stille Zeit“ –Verhalten.
- Ich will eigentlich konstanter oder längere Zeit in der Bibel lesen und beten, aber irgendwie pack ich es nicht so...
- Im Grunde sollte ich weniger Zeit für Bibellesen und Beten einsetzen, als ich es tue.

Frage 8: Vorbild

- Ich bewundere Menschen, die täglich 1-3 Stunden die Bibel lesen und beten und wünschte dasselbe für mich.
- Ich finde das schön für sie, habe aber an mich keinen Anspruch, dem nachzueifern.
- Solche Leute sind in meinen Augen gesetzlich und kein Vorbild.

3.7.3 Ergebnisse der Befragung

Frage 2 und 3 des Fragebogens sind für die Forschungsarbeit unerheblich und leiten lediglich zu den relevanten Fragen hin. Zunächst fällt auf, dass das Alter der Umfrageteilnehmer den Alterstrukturen der Gemeindeglieder der FeG Ettligen entspricht, wenn auch die junge Generation bei der Umfrage etwas überproportional vertreten ist. 61 der 76 Teilnehmer sind 18-45 Jahre alt, darunter gehören 35 Teilnehmer

der Altersgruppe der jungen Erwachsenen an, die hier zwischen dem 18. und dem 35. Lebensjahr festgesetzt wird⁸⁹. Die Fragen nach Häufigkeit und Zeitaufwand, Frage 1 und 6, geben erste Hinweise über die Praxis der Schriftmeditation.

Wie häufig wird „Stille Zeit“ praktiziert?

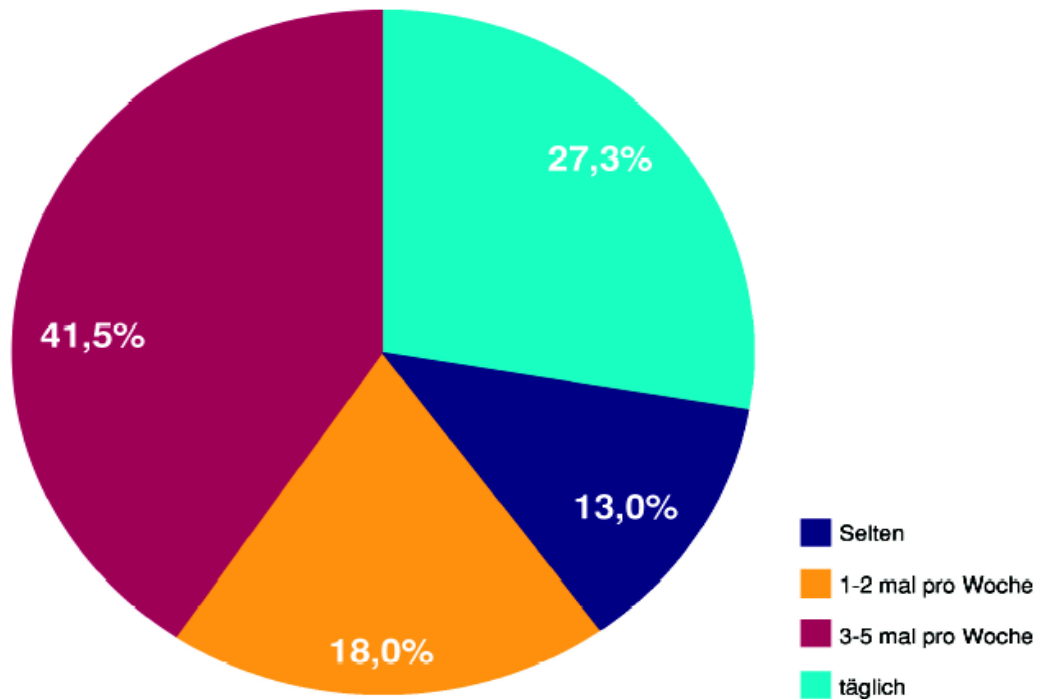


Abbildung 1: Häufigkeit der Praxis der Schriftmeditation

Während nur 10 Personen angaben, selten in der Bibel zu lesen und 13,5 ein- bis zweimal pro Woche ankreuzten, sagten 31,5⁹⁰ aus, 3-5-mal pro Woche die Schriftmeditation zu pflegen und 21 Personen bekundeten eine tägliche Praxis. Dies bedeutet zunächst, dass 68,5% der Befragten 3-7-mal pro Woche Zeit für Bibellese und Gebet reservieren und somit eine regelmäßige Frömmigkeitspraxis an den Tag legen. Hervorzuheben ist auch, dass kein Beteiligter angab, die Schriftmeditation völlig zu ignorieren. 92,5% der Befragten geben dabei an, 5-30 Minuten für die spirituelle Übung aufzuwenden. Davon nehmen sich alleine 49% 15-20 Minuten Zeit für die Übung. Nur fünf Personen eröffneten, mehr als 45 Minuten in der Schriftmeditation zu verharren.

⁸⁹ Zur Definition und Eingrenzung der Altersgruppe junger Erwachsener siehe unter 4.1.2.

⁹⁰ Halbe Zahlen entstanden durch Mehrfachnennungen. So kreuzte beispielsweise eine Person an, sich zeitweise nur 1-2-mal und zu anderen Zeiten 3-5-mal pro Woche der Schriftmeditation zu widmen.

Wieviel Zeit verbringe ich beim Bibellesen und Beten?

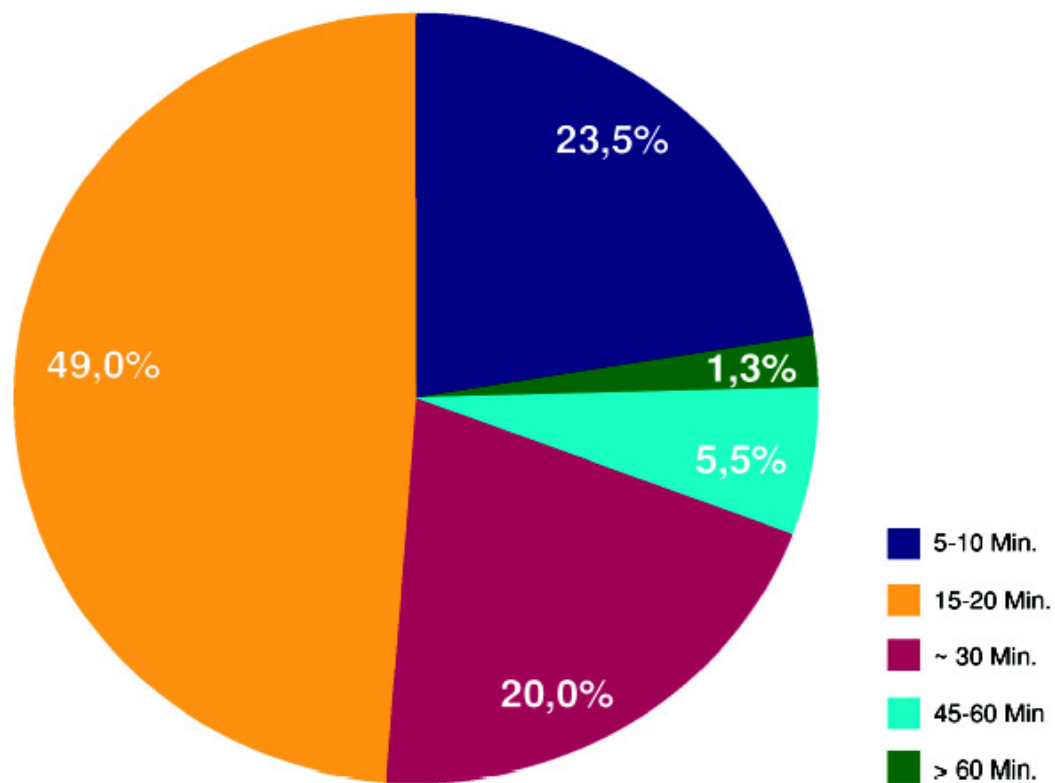


Abbildung 2: Zeitaufwand für Schriftmeditation

Unter quantitativen Gesichtspunkten zeigt sich, dass ein großer Teil der Befragten regelmäßig wenige Minuten am Tag für die persönliche Bibellese und das Gebet reserviert. 72,5% deuten an, dass ihr Gewissen in Bezug zur spirituellen Praxis eine Rolle spiele. 15,5% gaben gar an, häufig ein schlechtes Gewissen wegen ihres Bibelleseverhaltens zu haben. Vier Fünftel dieser Gruppe gehören der Altersklasse der jungen Erwachsenen an.

Die Bedeutung des Gewissens für die Stille-Zeit-Praxis

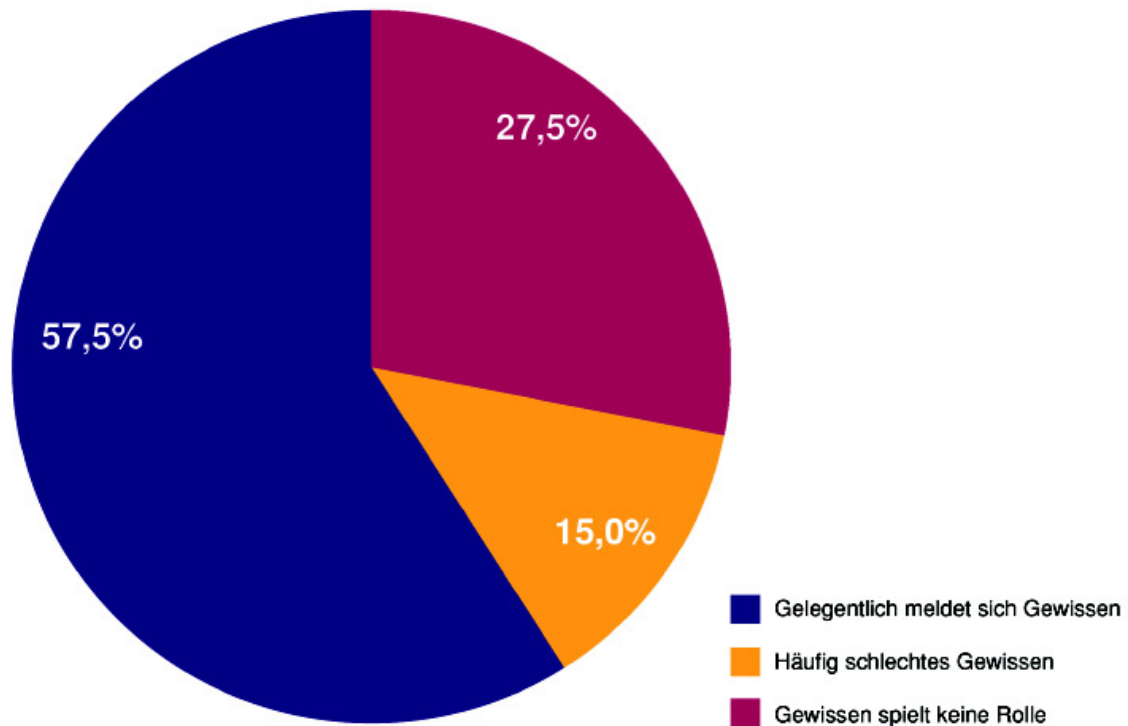


Abbildung 3: Die Rolle des Gewissens für die Praxis der Schriftmeditation

Hier deutet sich eine Haltung an, bei der die Schriftmeditation als religiöse Pflicht wahrgenommen wird. Dem gegenüber stehen jedoch 27,5% die bekunden, ihr Gewissen spiele diesbezüglich keine Rolle. Die Frage nach der Zufriedenheit bezüglich der geistlichen Übung offenbart eine ähnliche Tendenz: Während sich fast 20% der Befragten zufrieden äußern, gestehen 76% ein, im Grunde konstanter oder längere Zeit die Schriftmeditation pflegen zu wollen.

Motivation zum Bibellesen und Beten

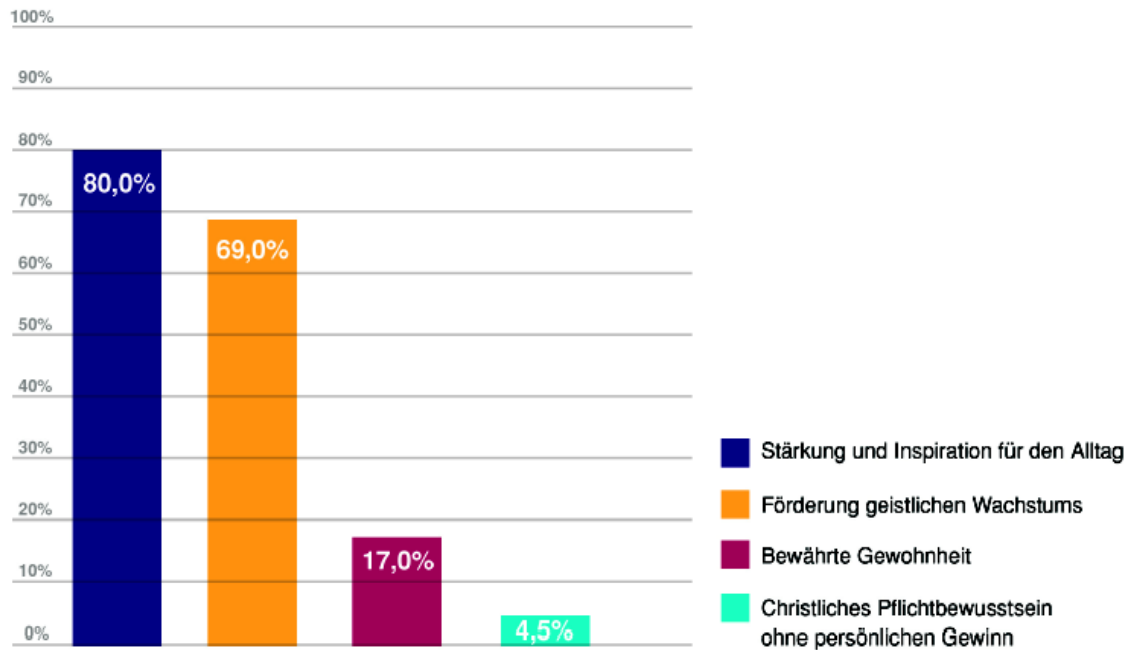


Abbildung 4: Motivation für Praxis der Schriftmeditation

Nach der Motivation für die spirituelle Praxis befragt, gaben 80% an, dass die private Bibellese ihren Alltag bereichere, sie persönlich stärke, ausrüste und inspiriere. 69% betrachteten sie als Instrument, das geistliches Wachstum fördere, während 17% von einer guten, traditionell gepflegten Gewohnheit sprachen und nur 4,5% eingestanden, die Schriftmeditation zwar aus Gewohnheit zu praktizieren, ihr im Grunde aber wenig abgewinnen zu können. Die Frage nach der Motivation erhielt dabei eine große Zahl an Mehrfachantworten, wobei besonders häufig die Kombination zwischen geistlichem Wachstum und Bereicherung des Alltags gewählt wurde. Im Nachhinein wäre es wünschenswert gewesen, der Fragebogen hätte an dieser Stelle Offenheit für weitere abweichende Motivationskategorien signalisiert. Dennoch ist den Antworten zu entnehmen, dass ein großer Teil der Befragten die Schriftmeditation einerseits als Mittel zum geistlichen Wachstum wertet, sie gleichzeitig aber auch als Bereicherung für den Lebensalltag erlebt und aus der Übung Kraft und Inspiration schöpft. Mit dem zweiten Motiv verbindet sich die positive Erfahrung der Lebenshilfe, das erste umfasst die Aspekte der charakterlichen Veränderung, des verantwortlichen Glaubenslebens und der

Heiligung. Dieses Motiv neigt tendenziell dazu, einen fordernden Charakter zu entwickeln. Im Zusammenhang mit diesem Befund erweist sich die Beobachtung als plausibel, dass ein großer Teil der Befragten Unzufriedenheit gegenüber der persönlichen Praxis äußerte und viele durch ihr Gewissen zur geistlichen Übung bewegt werden. So bewundern schließlich 34% der befragten Menschen, die täglich 1-3 Stunden in der geistlichen Übung verharren, wohingegen 57,5% dafür keine Bewunderung empfanden und 4% ein solches Verhalten mit Gesetzlichkeit in Verbindung brachten. Diese letzte Frage im Fragebogen spielte auf Hermann Heinrich Grafes Meditationsweise an und suchte den Vorbildcharakter der Spiritualität des Gründervaters der Freien evangelischen Gemeinden für die gegenwärtigen Gemeindeglieder zu erfahren. Durch Predigten und Vorträge ist Grafes Meditationspraxis einem Großteil der Gemeinde geläufig. Charakteristischerweise zeichnet sich bei der Beantwortung der 8. Frage ein deutliches Altersgefälle ab. Während sich der größte Teil der mittleren bis älteren Generation indifferent gegenüber Menschen verhält, die täglich mehrere Stunden in der Andacht verharren, bewundert die Mehrheit der jungen Erwachsenen (54%) eine solche Lebensweise und wünscht, dem nachzueifern. Ein ähnliches Altersgefälle hatte sich bei der Beantwortung der 5. Frage, welche Rolle das Gewissen bei der Frömmigkeitspraxis spiele, abgezeichnet: Der Großteil derer, die zugaben, häufig ein schlechtes Gewissen wegen ihres Bibelleseverhaltens zu haben, waren auch dort junge Erwachsene (80%).

3.7.4 Schlussfolgerungen für die Forschungsfrage

Die Ergebnisse der Befragung unter den Mitgliedern der FeG Ettlingen lassen sich nicht in einem Schritt für die Forschungsfrage fruchtbar machen. Zunächst gilt es zu bedenken, dass der Fragebogen nur eine Momentaufnahme ermöglichte, indem vordergründig die gegenwärtige spirituelle Praxis angesprochen war. Der quantitative Ansatz des standardisierten Fragebogens ließ dabei keinen Raum für inhaltliche Erläuterungen, wie das Individuum Schriftmeditation versteht und erlebt. Rückfragen waren nur in beschränktem Maße möglich. Durch einen Rücklauf von 76 von 200 Exemplaren ist die Repräsentativität der Umfrage unsicher. Auch sei hier nochmals an den vorläufigen Charakter der Befragung erinnert. Aus diesen Gründen stehen die *problemzentrierten Interviews*, die in einem weiteren Schritt folgen (Kapitel 5), im Zentrum der empirischen Forschung der vorliegenden Arbeit. Die quantitative Befragung vermag hierfür nur einen „groben Rahmen“ zu entwerfen, Tendenzen aufzuzeigen und Anhaltspunkte für die

weitere Forschung zu bieten. In diesem Sinne werden die oben dargestellten Ergebnisse der Befragung behutsam und unter dem Vorzeichen der Vorläufigkeit zusammengefasst und auf die Forschungsfrage bezogen.

Zunächst fällt auf, dass mehr als 2/3 der Befragten regelmäßig, das heißt mindestens jeden zweiten Tag, die Schriftmeditation praktizieren⁹¹. Beachtlich ist, dass keiner der Befragten angab, diese Form der Andacht gänzlich zu ignorieren. Dieses Ergebnis zeugt von einer hohen Wertschätzung der Schriftmeditation, mit direkten Auswirkungen auf die Praxis. Der Wunsch nach geistlichem Wachstum (69%) und die Erfahrung der alltäglichen Lebenshilfe und Inspiration (80%) bilden die motivatorische Grundlage für die Wertschätzung.

Das Ergebnis entspricht dem spirituellen Erbe des Gemeindebundes, der eine, für die Erweckungsbewegung charakteristische, Betonung des persönlichen Umgangs mit der Heiligen Schrift vertritt. Auch zeigt das gegenwärtige Bemühen um die Förderung der Frömmigkeitspraxis, wie es unterschiedliche Artikel aus der Zeitschrift „Christsein Heute“ bezeugen, dass das Anliegen von Gemeindegliedern getragen wird.

Gleichzeitig fällt eine verbreitete Unzufriedenheit mit der persönlichen Praxis ins Auge. Dies scheint in Verbindung mit einer hohen Erwartungshaltung zu stehen. Auch die Tatsache, dass insbesondere viele junge Erwachsene Menschen bewundern, die viel Zeit für die geistliche Übung aufwenden, zeugt von einer Idealisierung der Schriftmeditation. Die Überzeugung, dass die regelmäßige geistliche Übung zum persönlichen geistlichen Wachstum beiträgt, mag ebenfalls Auswirkungen auf das Gewissen und die Unzufriedenheit haben. Immerhin nennen 69% der Befragten dieses Motiv in Zusammenhang mit der spirituellen Praxis. Die Parallele zu Grafe, zur Spiritualität der Erweckungsbewegung im Allgemeinen und zur Wessleyschen Betonung des Bemühens um die persönliche Heiligung ist unübersehbar. Die Schriftmeditation als Mittel der Heiligung. Dem gegenüber steht jedoch die Inspiration und Bereicherung des Alltags durch die Schriftmeditation an erster Stelle der vertretenen Motive (80%).

Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass die Schriftmeditation eine Frömmigkeitspraxis ist, die unter Mitgliedern der FeG Ettlingen vielfach regelmäßig praktiziert wird und offensichtlich hoch bewertet wird. Sie wird als Lebensbereicherung empfunden, und ihr wird eine förderliche Funktion bezüglich des persönlichen geistlichen

⁹¹ „Regelmäßig“ ist dabei relativ. Im weitesten Sinne kann auch die wöchentliche und zweimalwöchentliche Praxis unter diese Kategorie gefasst werden. In jenem Fall könnte bei 87% der Befragten von einer regelmäßigen Praxis der Schriftmeditation gesprochen werden.

Wachstums zugeschrieben, weshalb ein beträchtlicher Teil der Gemeindeglieder wünscht, sich in größerem Maße der geistlichen Übung zu widmen. Die Altersgruppe der jungen Erwachsenen zwischen 24 und 28 Jahren praktiziert die Schriftmeditation dabei tendenziell konstanter, bringt die Praxis häufiger in Verbindung mit dem eigenen Gewissen und bewundert stärker Menschen, die sich in besonderer Weise der spirituellen Übung widmen.

4 Die Spiritualität junger Erwachsener im Kontext der gegenwärtigen Gesellschaft

Aufbauend auf dem kirchengeschichtlichen Befund und der Einschätzung der Bedeutung der Schriftmeditation im Bund der FeG wird die konkrete spirituelle Praxis unter jungen erwachsenen Mitgliedern der FeG Ettlingen anhand *problemzentrierter Interviews* erforscht. Zuvor wird die gesellschaftliche Situation junger Erwachsener in Deutschland erörtert, um verschiedene Faktoren offen zu legen, die Einfluss auf das Verhalten junger Erwachsener ausüben. Neben dem gemeindlichen Hintergrund bilden das gesellschaftliche Umfeld, Weltbild und Lebensgefühl der Altersgruppe bedeutende Einflussgrößen für den persönlichen Umgang junger Erwachsener mit der Bibel. Die gesellschaftlichen Bedingungen der Alltagsgruppe bilden einen wichtigen Faktor, um die Interviews mit jungen Erwachsenen Mitgliedern der FeG Ettlingen zu bewerten. Neben dem gemeindlichen Hintergrund stellt der gesellschaftliche Kontext die entscheidende Einflussgröße dar. Aus diesem Grund wird zunächst die Altersgruppe der jungen Erwachsenen charakterisiert. Daraufhin wird die gegenwärtige Gesellschaft analysiert, um schließlich die Gestalt der kontemporären Spiritualität im Kontext des gesellschaftlichen Wandels zu erörtern. Ein besonderes Augenmerk liegt hierbei auf Untersuchungen zur Spiritualität junger Erwachsener. Aufbauend auf der Analyse der Situation junger Erwachsener werden schließlich die Grundbedingungen für die Praxis der Schriftmeditation dargestellt. Die qualitative Fallstudie geht daher sowohl den gesellschaftlichen und altersspezifischen Bedingungen nach als auch dem gemeindlichen Umfeld.

4.1 Definition und Eingrenzung des Lebensalters „junge Erwachsene“

Seit den 1980er-Jahren beobachten die unterschiedlichen Jugendorganisationen und Jugendverbände ein immer älter werdendes Klientel innerhalb ihrer Einrichtungen (Walther 1996b:9). Zunehmend rückte eine neue Altersgruppe in das Blickfeld der staatlichen und kirchlichen Jugendeinrichtungen (Fitting & Velten 1994:7; Rimmele & Straub 1997:8). Der Begriff Junge Erwachsene wurde vermehrt gebraucht, da die Altersgruppe sowohl Charakteristika der Jugendphase als auch Erwachsenenspezifisches aufweist (Walther 1996b:9). In der Gegenwart ist unter Soziologen umstritten, ob „Junge Erwachsene“ als eigenständige spezifische Altersklasse neben Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter zu bewerten sei (Walther 1996a:7; Walther 1996b:12). Die Strukturierung des Lebensalters in unterschiedliche Phasen unterliegt jedoch einer gewissen Flexibilität. Neben biologischen Faktoren hat das gesellschaftliche Umfeld einen bedeutenden Einfluss auf den Verlauf der einzelnen Lebensphasen. Die Soziologie differenziert zwischen unterschiedlichen Altersbegriffen und spricht vom biologischen Alter, das sich anhand des Organismuszustandes bestimmen lässt, vom psychischen Alter, das von geistigen Funktionen und Einstellungen abhängt und vom sozialen Alter, das sich auf soziale Rollen und Verhaltensweisen bezieht (Gukenbiehl 1992:15). Diese unterschiedlichen Aspekte deuten die Dynamik an, der der Altersbegriff unterworfen ist. Aus diesem Grund ist die Einteilung in unterschiedliche Altersgruppen einem gewissen Wandel unterworfen, der mit dem gesellschaftlichen Wandel einhergeht. Für die Bestimmung der Altersgruppe der jungen Erwachsenen bezieht diese Arbeit insbesondere soziale und psychische Faktoren ein, da diese die Altersklasse der jungen Erwachsenen am stärksten bestimmen und ihr ihre charakteristische Gestalt verleihen.

4.1.1 Sozial-historischer Hintergrund der Entwicklung von Jugend- und Junger-Erwachsenen-Phase

Historische Entwicklungen machen deutlich, welchem Wandel die Wahrnehmung und Einteilung von unterschiedlichen Lebensphasen unterworfen sind. Die Lebensphase „Jugend“ kristallisierte sich beispielsweise erst Ende des 18., Anfang des 19. Jhs. allmählich als eigenständige Altersklasse heraus. Der Prozess der Industrialisierung brachte neue Qualifikations- und Bildungsanforderungen mit sich, die im klassischen familiären Sozialisationsumfeld nicht mehr gewährleistet waren. Der Sozialisationsprozess wurde durch die Einführung der generellen Schulpflicht in Deutschland zunehmend institutionalisiert, wodurch sich die Lebensphase Jugend als

Übergangsstadium zwischen Kindheit und Erwachsenenalter allmählich etablierte (Walther 1996b:16; Morch 1996:58). Hurrelmann weist auf den direkten Zusammenhang zwischen den Veränderungen im Bildungswesen und der Entstehung der Jugendphase hin und stellt fest: „Sozialhistorisch ist ‚Jugend‘ [...] erst durch die Einführung des verpflichtenden Besuchs von Schulen und die sich anschließende Vorbereitung auf berufliche Anforderungen entstanden“ (2006a:33). Der historischen Jugendforschung folgend nennt Walther Bildung als das konstitutive Merkmal der Jugendphase (1996b:16).

Im Laufe des 20. Jhs. wandelte sich das Verständnis des Jugendalters zunehmend von einem Durchgangsstadium hin zu einer eigenständigen Lebensphase, die ihren Wert in sich trägt (:10; Hurrelmann 2006a:33). Seit den 1950er-Jahren hatte sich die Jugendphase in den meisten westlichen Gesellschaften als Spanne von etwa fünf Jahren herausgebildet, so Hurrelmann (:33). Seit den 1970er- und 1980er-Jahren lässt sich eine nachhaltige Entwicklung beobachten: Im Zusammenhang mit der zunehmenden Ausdifferenzierung der Berufsbilder, der wachsenden Forderung nach Qualifizierung und Spezialisierung und der daraus resultierenden Expansion der Ausbildungszeit, kam es zu einer Verlängerung der Jugendphase (Walther 1996b:16; Morch 1996:68). Eine neue Sichtweise für „lifelong learning“ (lebenslanges Lernen) förderte und legitimierte diesen Trend, der sich bis in die Gegenwart hinein fortsetzte. Die stetig sinkende Zahl an Arbeitsplätzen und die drohende Arbeitslosigkeit führte zu einer Zunahme an höheren Schulabschlüssen (Hurrelmann 2006a:33). Dieses europaweite Phänomen ist durch eine wachsende Zahl an Jugendlichen und jungen Erwachsenen dokumentiert, die Mitte und Ende ihrer 20er-Jahre noch in einer Berufsausbildung stehen (:33).

4.1.2 Definition und Eingrenzung der Altersgruppe „junge Erwachsene“

Der klassische „Normallebenslauf“ mit einem reibungslosen Übergang zwischen Schulabschluss, Ausbildung und Beginn der Erwerbstätigkeit bildet inzwischen die Ausnahme unter jungen Erwachsenen. Nur ein Teil erlebt einen lückenlosen Einstieg in den Beruf und eine einigermaßen berechenbare Arbeitsbiografie (:32). Der Typus des „erwerbstätigen Studenten“ oder des „studierenden Erwerbstätigen“ befindet sich im Normalitätsbereich kontemporärer Lebensentwürfe junger Menschen (Müller 1996:125). Rimmele und Straub stellen fest:

„Junge Erwachsene zwischen 18 und 30 können noch voll in Studium oder Ausbildung sein oder erste Erfahrungen mit dem Berufsalltag und der Berufsrolle machen. Manche

überlegen schon wieder einen Berufswechsel und fangen eine zweite Ausbildung an, weil sie mit ihrer ersten Entscheidung nicht zufrieden sind“ (1997:11).

Von standardisierten „Normalarbeitsverhältnissen“ kann gegenwärtig keinesfalls mehr die Rede sein (Walther 1996b:14-15). Vielmehr stellt die wachsende Forderung nach Qualifizierung und Flexibilität das klassische Bildungssystem auf den Kopf und erschwert zunehmend eine deutliche Eingrenzung der Jugendphase (Walther 1996b:16). Schäfer stellt diesbezüglich fest:

„Läßt sich das Einsetzen der J.-Phase, die mit der Pubertät beginnende Verunsicherung und Infragestellung der eigenen Leiblichkeit und Identität und schließlich der Sozial- und Kulturwelt einigermaßen deutlich abgrenzen, so ist ihr Ende durch die Verlängerung der Bildungs- und Ausbildungszeiten und eine veränderte Einstellung zur ‚Abschließbarkeit‘ von Lernprozessen und der Identitätsbildung immer schwieriger zu bestimmen“ (1992:146-147).

Hurrelmann wertet die verlängerte Jugendphase schließlich als unerfreulichen Wartezustand und als Übergangsstadium vor dem entgeltigen Eintritt in den Erwachsenenstatus:

„Die sozial- und arbeitsmarktpolitisch in die Länge gestreckte Lebensphase Jugend wird eine Zeit des Moratoriums, des quasi zwecklosen Verweilens in der Gesellschaft, ohne eine feste Perspektive und ohne klare Verantwortung für gesellschaftliche Belange“ (2006a:35).

Der Eintritt in das Erwerbssystem, der in der klassischen Jugend- und Lebenslaufsoziologie als maßgeblicher Indikator für das Erreichen des Erwachsenenstatus gilt, lässt sich damit zunehmend schwerer ausmachen (Walther 1996b:14). Hurrelmann beobachtet, dass sich die Jugendphase gegenwärtig über eine Spanne von mindestens 10, wenn nicht gar 15-20 Jahre erstreckt und daher einen umfassenden Lebensabschnitt darstellt (2006a:33). Chisholm ordnet das Jugendalter etwa vom 12. bis zum 30. Lebensjahr ein (1996:45; vgl. Dauth 1991:11). Sie stellt fest, dass der Bogen deutlich überspannt sei und plädiert daher für eine Ausdifferenzierung des Lebensabschnitts in eine Phase der Jugend zwischen dem 12. und dem 17. Lebensjahr und eine Phase des Jungen Erwachsenen zwischen dem 18. und dem 35. Lebensjahr (Chisholm 1996:45). Schäfers spricht gar von einer gegenwärtigen künstlichen Verlängerung der Jugendphase bis weit in das dritte Lebensjahrzehnt hinein und fasst die verlängerte Jugendphase unter dem Begriff *Post-Adoleszenz* zusammen (1992:147). Ob Junge Erwachsene inzwischen als eigene Sozialgruppe abgrenzbar seien und damit eine spezifische Altersklasse darstellen, wird gegenwärtig in der Soziologie kontrovers diskutiert. Hurrelmann beurteilt Junge

Erwachsene beispielsweise als differenzierte Form der Jugendphase. Dagegen sprechen Rimmele und Straub selbstverständlich vom „Jungen Erwachsenen“⁹² und messen der Altersgruppe zwischen 18 und 30 Jahren einen eigenständigen Status zu (1997:8). Auch Müller plädiert dafür, junge Erwachsene als eigenständige Altersgruppe wahrzunehmen und diese Zeitspanne nicht als „Nachreife der Jugendphase“ zu werten (1996:123). Morch weist auf die Schwierigkeit hin, die einzelnen Lebensphasen anhand des Alters festzumachen und sucht diese viel mehr anhand individueller Eigenschaften und Handlungsweisen zu erfassen (1996:56). Auf diesem Weg findet auch er zu einer Differenzierung zwischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen (:68). Dem ist sicherlich zuzustimmen. Der gesellschaftliche Wandel der vergangenen Jahre legt es nahe, das Erwachsenenalter differenzierter wahrzunehmen und die Altersgruppe der jungen Erwachsenen als eigenständige Alterklasse zu bewerten, die sich mit spezifischen Lebensanforderungen und Fragestellungen auseinander zu setzen hat. Im Folgenden wird die spezifische Lebenswelt⁹³ des jungen Erwachsenen erörtert und Themenfelder hervorgehoben, die eine besondere Bedeutung für diese Altergruppe haben. Eine konkrete Altersspanne für die Phase des „Jungen Erwachsenen“ festzusetzen, erscheint angesichts der Komplexität der Umstände und individuellen Merkmale dieses Lebensabschnitts als äußerst schwierig. Dennoch soll der Lebensabschnitt, der von Anfang der 20er-Jahre bis Anfang der 30er-Jahre reicht, unter diesem Aspekt erfasst werden. Individuell kann es jedoch zu deutlichen Abweichungen kommen, sodass an keine einheitliche Altersstruktur zu denken ist. Vielmehr lässt sich die Zuordnung zu dieser Altersgruppe anhand typischer psychischer und soziologischer Charakteristika festmachen.

4.2 Charakteristika der Altersgruppe „junge Erwachsene“

Neben dem Wandel im Bildungssystem beeinflussen die sozio-politischen Veränderungen die Lebensbedingungen Junger Erwachsener am stärksten (Walther 1996:12). Abgesehen von dem Einstieg in die Erwerbstätigkeit bildet die Gründung einer eigenen Familie ein

⁹² Durch die Großschreibung machen Rimmele & Straub deutlich, dass sie junge Erwachsene als feststehenden Begriff sehen, der eine spezifische Altersgruppe bezeichnet und im Gegensatz zu der allgemeinen Altersbezeichnung „junge Erwachsene“ steht.

⁹³ Der Begriff Lebenswelt geht auf den phänomenologischen Ansatz des Philosophen Edmund Husserl zurück. In der Lebenswelt liegt, so Husserl, die nicht weiter hinterfragbare Evidenz für den Menschen in der Welt vor. Schütz, ein Schüler Husserls, baute auf dessen Definition auf und beschrieb Lebenswelt folgendermaßen: „Zu jedem Augenblick meiner Existenz finde ich mich im Besitz eines gewissen Ausschnittes des Universums, den ich der natürlichen Einstellung kurz ‚meine Welt‘ nenne“ (zitiert in Heinze 2001:68). Diese Welt besteht aus meinen aktuellen und aus meinen vergangenen Erfahrungen mit mir bekannten Dingen und ihren Beziehungen untereinander (:68). In diesem Sinne wird der soziologische Terminus Lebenswelt in der vorliegenden Arbeit verwendet.

klassisches Merkmal für den erfolgreichen Übergang Jugendlicher zum Erwachsenen sein (Walther 1996:18). Der gegenwärtige „Strukturwandel der Familie“ löst auch in diesem grundlegenden Lebensbereich Verunsicherung unter jungen Erwachsenen aus: Während immer weniger Ehen in Deutschland geschlossen wurden, stieg die Zahl der Ehescheidungen in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich. Einkindfamilien, Einelternfamilien und Einpersonenhaushalte nehmen prozentual zu. Eine konstant niedrige Geburtenrate sowie eine Zunahme an nichtehelichen Lebensgemeinschaften deuten insgesamt auf einen drastischen Wandel in der Familienstruktur hin. Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft wichtige Bestimmungsmerkmale für den Erwachsenenstatus wie Arbeit und Familie unsicher und kontingent geworden sind (Walther 1996:12)

Auf dem Hintergrund der Umbrüche im sozialen Umfeld sowie den bildungs- und arbeitsmarktpolitischen Veränderungen erhält die Altersgruppe der Jungen Erwachsenen ihre charakteristische Gestalt. Aus diesem Grund bestimmt der Wandel in den letzten drei Jahrzehnten die Themenfelder, die für diese Altersgruppe charakteristisch sind. Im Folgenden werden diese im Einzelnen dargestellt, um auf diese Weise die Lebenswelt Junger Erwachsener in Deutschland zu skizzieren. Auf der gesellschaftlichen Analyse aufbauend, wird schließlich konkret nach der Verortung der Spiritualität im Lebensentwurf der jungen Generation gefragt.

4.2.1 Identitätssuche und widersprüchliche Existenz – zwischen soziokultureller Autonomie und ökonomischer Abhängigkeit

Ein auffälliges Charakteristikum der Altersphase der jungen Erwachsenen ist eine große Unsicherheit bezüglich der eigenen gesellschaftlichen Rolle. Junge Erwachsene erleben sich vielfach „zwischen den Stühlen“: Einerseits gelten sie nicht mehr als Jugendliche, andererseits entsprechen sie größtenteils nicht den herkömmlichen Definitionsmerkmalen von Erwachsenenheit (Müller 1996:139; Göttler 1994:42). Diese Sichtweise, die ihnen von der Gesellschaft vermittelt wird, spiegelt sich im persönlichen Lebensgefühl der jungen Menschen. Müller stellt fest: „Junge Erwachsene sehen sich [...] je nach Anlaß, Problemlage und Erwartungen mal als Jugendliche, mal als Postadoleszente (Heranwachsende), mal als Erwachsene“ (:133). Eröffnet ihnen diese flexible Lebenseinstellung einerseits den Freiraum, unbeschwert an Teilbereichen der Erwachsenenwelt zu partizipieren, so belastet dies zugleich die eigene Identitätsfindung. Durch Betonung der Jugend in Massenmedien, Konsum- und Freizeitindustrie werden

Junge Erwachsene in ihrer Zwischenrolle bestärkt. Der Erwachsenenstatus wird in der Regel mit „Stillstand“ und „An-einem-Ende-angekommen-sein“ in Verbindung gebracht, weshalb er für die Mehrzahl als nicht erstrebenswert erscheint (:133). Hurrelmann beobachtet ebenfalls, dass Junge Erwachsene die Verlängerung der Jugendphase meist positiv bewerten (2006a:34).

Als unbefriedigend wird dagegen die Diskrepanz zwischen Autonomie und Abhängigkeit in den verschiedenen Lebensbereichen des jungen Erwachsenen erlebt (Chisholm 1996:44). Dies zeigt sich am deutlichsten bezüglich der finanziellen Abhängigkeit, in der junge Menschen, meist aufgrund des verzögerten Eintritts in die Erwerbstätigkeit, stehen. Das Stadium des Jungen Erwachsenen ist geprägt von einem Streben nach Unabhängigkeit und Autonomie (Hurrelmann 2006a:39). Der Wunsch, das Leben eigenverantwortlich zu gestalten, stößt dabei auf die Begrenztheit der eigenen finanziellen Möglichkeiten. Aus diesem Grund leben viele Junge Erwachsene in einer „Situation der Zerrissenheit“ zwischen soziokultureller Autonomie und ökonomischer Abhängigkeit. Der Auszug aus dem Elternhaus erfolgt zwar meist zwischen dem 20. und 24. Lebensjahr, ist jedoch in vielen Fällen reversibel (Müller 1996:126-127). Je nach Lebenslage kann der junge Mensch für unbestimmte Zeit in sein Elternhaus zurückkehren. Der Auszug aus dem Elternhaus ist für einen Teil der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen eher ein Prozess als ein einmaliges, datierbares Ereignis, stellt Müller fest (:127). Er beobachtet zugleich einen Wandel bezüglich der Bedeutung des Auszugs aus dem Elternhaus: „Der Auszug als wichtiges Lebensereignis hat keine ‚feste‘, durch andere Ereignisse mehr oder weniger voraussagbare Stelle im Lebenslauf mehr“ (:127). Tatsächlich stellt die Ablösung vom Elternhaus für einen Teil der Jungen Erwachsenen einen komplexen Prozess dar, der die innere Zerrissenheit zwischen Eigenverantwortlichkeitsstreben und ökonomischer Abhängigkeit auf der einen Seite und Furcht vor dem endgültigen Schritt in die Selbstständigkeit auf der anderen Seite spiegelt. So ist das Gefühl der Zerrissenheit als zentrales Charakteristikum für die Lebensphase „Junge Erwachsene“ zu werten, das unterschiedliche Teilbereiche der Lebenswirklichkeit der Altersgruppe bestimmt.

4.2.2 Gestaltung des persönlichen Lebensentwurfs – Multioptionalität und Selbstverantwortung

Den Begriff „Multioptionengesellschaft“ prägte der Soziologe Kröhnert (1994) und charakterisierte damit die westliche Gesellschaft Anfang der 1990er-Jahre (Walther

1996b:27). Tatsächlich standen dem Menschen zu keiner Zeit so viele Optionen offen, das Leben eigenverantwortlich zu gestalten, wie es in der Gegenwart der Fall ist. Gilt dies für die Gesellschaft im Allgemeinen, so in besonderer Weise für die Altersgruppe der Jungen Erwachsenen. In dieser Lebensphase werden wichtige Weichen bezüglich beruflicher Zukunft, Status und Familie gestellt, die den Lebensweg maßgeblich bestimmen. Rimmele und Straub stellen diesbezüglich fest:

„Die Zeit zwischen 18 und 30 ist für viele eine Zeit ‚dazwischen‘, geprägt von der Herausforderung, in einer pluralistischen Gesellschaft Entscheidungen zu treffen und das Leben individuell zu gestalten. Orientierung und die Auseinandersetzung mit Lebensentwürfen sind gefragt“ (1997:8).

Aufgrund ihrer besonderen Lebenslage nennt Walther junge Erwachsene die „PionierInnen“ der Multioptionengesellschaft (1996b:27). Walther spricht von einem zunehmenden „Zwang zur Selbstverantwortung“ (:22), da es den sogenannten „Normallebenslauf“ nicht mehr gibt (:24). Traditionelle Lebensformen sind infrage gestellt und eine Vielfalt an Lebensentwürfen steht zur Disposition (Müller 1996:124). Dies betrifft die Berufswahl in gleicher Weise wie die Wahl des sozialen Umfelds. Neben der Frage nach beruflicher Weiterbildung und Karriere sind Entscheidungen bezüglich Umzug, Hausbau und Wohnraumgestaltung zu treffen, sowie Fragen der eigenen Familiengründung und Versorgung der Eltern zu bedenken (Fitting 1994:10). Fitting spricht daher von einer Lebensphase mit beruflicher und familiärer Hochbelastung (:11). Der historisch einzigartige Optionenraum bietet die Chance zur Selbstentfaltung, fordert jedoch zugleich ein hohes Maß an Eigenverantwortung. Rimmele und Straub sprechen diesbezüglich von „Suchbewegungen“ unter Jungen Erwachsenen:

„Die Lebensgeschichte wird eine offene Geschichte, abhängig vom eigenen Lebensentwurf, von den eigenen Entscheidungen und Wertorientierungen. Biographien verlaufen heute oft weniger geradlinig, sind Suchbewegungen mit wechselnden Themen“ (1997:11).

Das eigene Unvermögen, eine Vielzahl von Lebensentwürfen gleichzeitig zu realisieren, zeigt dem Drang nach Selbstverwirklichung eine Grenze auf. Auf der Flucht vor der endgültigen unrevidierbaren Entscheidung lässt sich empirisch eine Zunahme des biografischen Bewältigungstypus des „Sich-Optionen-Offen-Haltens“ beobachten, stellt Walther fest (1996b:20). Müller bewertet dies in ähnlicher Weise und konstatiert: „Chancen der Revidierbarkeit von Entscheidungen und Lebenswegen sind für die jungen Erwachsenen wichtig“ (1996:134). Entsprechend verläuft die Biografie meist nicht

geradlinig (Chisholm 1996:50). Durch das Experimentieren mit häufig nicht kohärenten Interessensrealisierungen ergeben sich zwangsläufig Brüche im Lebensweg des Jungen Erwachsenen (Müller 1996:124). Chisholm beobachtet, dass in den komplexen Lebensläufen junger Menschen gewisse Muster zyklisch auftreten und stellt fest: „Solche Lebensläufe sind die *crazy patchworks*, in die schwer zugängliche Tiefencodes verwoben werden“ (1996:50). Während einerseits klare normative Orientierungen fehlen, die eine Entscheidungsfindung erleichtern würden, fördert der „Zwang zur Eigenverantwortlichkeit“ Flexibilität und Kreativität unter dieser Generation. Walther streicht die positiven Aspekte dieser Grundbedingung postadoleszenter Existenz heraus und konstatiert:

„Andererseits sind junge Erwachsene aber auch ‚ExpertInnen‘ im Bewältigen offener biographischer Situationen, im Aushalten von Unübersichtlichkeit, im Erproben neuer Lebensmodelle und damit TrägerInnen eines neuen kulturellen Modells, da es für ihre Lebenssituation keine Vorbilder gibt“ (1996b:27).

Die Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Lebenswege und die persönliche Autonomie Junger Erwachsener verlangen, dass sich junge Menschen in hohem Maße selbst organisieren, ihren Lebensstil entwickeln, ihre Identität finden und in flexibler Weise ihren eigenen Lebensplan entwerfen (Hurrelmann 2006a:35). Hurrelmann ist zuzustimmen, wenn er feststellt: „Wer es schafft, aktive Formen des Selbstmanagements zu entwickeln, kommt mit den gesellschaftlichen Strukturen des Jugendalters⁹⁴ am besten zurecht“ (35-36). Dass eine große Zahl junger Menschen mit der Aufgabe, das eigene Leben selbstverantwortlich zu gestalten, überfordert ist, wird von den vorliegenden soziologischen Entwürfen nicht ausreichend problematisiert. Die Kehrseite der Multioptionalität, Entscheidungsfindung und Eigenverantwortung zeigt sich darin, dass viele junge Erwachsene bezüglich des eigenen Lebenswegs verunsichert sind und den endgültigen Übergang in den Erwachsenenstatus so lange wie möglich hinauszögern. Der Theologe und Psychologe Guardini beschreibt in seiner Charakterisierung der einzelnen Lebensalter das Jugendalter als die Phase des natürlichen Idealismus, der die Kraft der Idee und Gesinntheit überschätzt (1954:20). Der Übergang zwischen Jugendalter und der Phase des mündigen Menschen sei durch das Erleben von Misserfolgen, die Erfahrung der Komplexität des Lebens und dem Erkennen der Begrenztheit der eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten gekennzeichnet (:33). Diese menschliche Grunderfahrung wird von dem

⁹⁴ Hurrelmann definiert die Spanne von 13-25 Jahren als Jugendalter und bezeichnet die Phase des jungen Erwachsenen als Verlängerung der Jugendzeit (s.o. bei 4.1).

jungen Menschen zumeist als schmerzhaft empfunden, sie ist jedoch nötig, um den Lebensalltag realistisch zu meistern. Häufig mangelt es an Hilfestellungen, welche die besonderen Lebensumstände der Altersgruppe berücksichtigen und so den Übergang in die folgenden Lebensphase unterstützen und zwar von Seiten staatlicher Einrichtungen, als auch von Seiten gemeinnütziger und kirchlicher Organisationen.

4.2.3 Ungewissheit und Zukunftsangst

Die Experimentierfreude junger Erwachsener bezüglich der eigenen Lebensgestaltung lässt sich nicht nur auf die Multioptionalität der Gesellschaft zurückführen (Walther 1996:23), sondern steht gleichfalls im Zusammenhang mit der bedrohlichen Situation auf dem gegenwärtigen Arbeitsmarkt. Die berechtigte Sorge um den Arbeitsplatz belastet den jungen Menschen bereits in der Zeit seiner Ausbildung und setzt ihn schon früh unter einen mentalen Druck (Hurrelmann 2006a:35). Tatsächlich sind die Arbeitslosenzahlen unter Berufsanfängern beängstigend hoch (:31). Hurrelmann spricht diesbezüglich von einer „unterschwelliger Angst vor dem kollektiven Absturz aus der Mittelschicht“, die um sich greife (:32). Gefragt nach den größten Problemen und dem, was am meisten Angst macht, ordnen Jugendliche und junge Erwachsene im Rahmen der Shell Jugendstudie 2006⁹⁵ an erste Stelle die schlechte wirtschaftliche Lage und die steigende Armut und an zweiter Stelle die Angst vor der Arbeitslosigkeit. 2002 dominierte noch eine mögliche Terrorgefahr die Rangliste der größten Bedrohungen für junge Menschen und die Angst vor der Arbeitslosigkeit fand sich im Mittelfeld (Gensicke 2006a:171). Die durchschnittlichen und zum Teil unterdurchschnittlichen Ergebnisse des deutschen Bildungssystems im internationalen Vergleich schüren hinsichtlich einer wachsenden Globalisierung weiter die Sorge um die wirtschaftliche Zukunft der jungen Generation. Hurrelmann beobachtet unterschiedliche Reaktionen auf diese Zukunftsangst: „Aus dieser Haltung heraus kommt es mitunter zu innovativen Formen der Lebensgestaltung, aber auch zu resignativen, ausweichenden, provokativen und protesthaltigen Reaktionen“ (:35).

⁹⁵ Die Shell Jugendstudie 2006 ist die wohl weitläufigste Forschungsarbeit zur Situation junger Menschen in Deutschland. Die Studie basiert auf einer Repräsentativbefragung von rund 2500 Jugendlichen. Quantitative Erhebungsverfahren werden dabei durch qualitative Methoden unterstützt. 1953 wurde die erste Shell Jugendstudie vorgelegt. 2006 wurde die 15. Untersuchung durchgeführt, wobei Fragen zum Generationenverhältnis und zur religiösen Orientierung neu in die Forschung aufgenommen wurden (Hurrelmann 2006b:13).

Dies spiegelt sich schließlich in der jugendlichen Wertekultur wider. Durch die Arbeitsmarktsituation ernüchtert, stelle sich die junge Generation den gesellschaftlichen Herausforderungen und lege dabei einen ausgesprochen pragmatischen Zug an den Tag (Hurrelmann 2006b:15). Ein Ergebnis der Shell Jugendstudie 2006, so Hurrelmann, sei ein tendenzieller Wertewandel unter Jugendlichen und Jungen Erwachsenen hin zu traditionellen Tugenden wie Fleiß, Ehrgeiz, Sicherheit und Leistung (2006a:39-40). Hurrelmann spricht gar von einer Renaissance dieser Werte, die beispielsweise in den 1970er-Jahren unter der jungen Generation stark an Bedeutung verloren hatten (:40). „Eine in früheren Zeiten noch zu beobachtende grundsätzliche ‚Null-Bock-Stimmung‘ war kaum mehr vorzufinden“, ergänzt Hurrelmann seine Beobachtung (:39). Werte wie Freundschaft, Partnerschaft, Treue und Familie gelten neben dem Wunsch nach Autonomie und Selbstverwirklichung dennoch weiter als zentrales Anliegen der jungen Generation (:39). In Verbindung mit den Ergebnissen der 2004 in Baden-Württemberg durchgeführten Studie „Jugend – Werte – Zukunft“ beobachtet Hurrelmann, dass Junge Erwachsene die Balance suchen zwischen dem Auskosten der Gegenwart und der langfristigen Vorbereitung auf die Zukunft (:39). „Leistungsbereitschaft, Engagement und eine Orientierung an den konkreten und naheliegenden Problemen prägen die Grundhaltung dieser Generation. Damit verbunden ist der Wunsch nach befriedigenden persönlichen Beziehungen“ (:15), fasst Hurrelmann seine Beobachtungen bezüglich der Werteorientierung zusammen. Die junge Generation begegnet Ungewissheit und Zukunftsangst in der Regel offensiv und setzt ihnen Fleiß und Ehrgeiz entgegen, um so finanzielle Sicherheit und Status zu sichern.

4.2.4 Konsum und Freizeitverhalten

Die Aufwertung von Werten wie Fleiß und Ehrgeiz hat nicht automatisch eine Abkehr von Materialismus und Hedonismus zur Folge. Die klassisch hedonistischen Werte finden sich weiterhin konstant im Mittelfeld der Werteskala junger Erwachsener (Gensicke 2006a:180). In der Beschreibung der eigenen Persönlichkeitsmerkmale geben junge Menschen an zweiter Stelle an, jemand zu sein, „der im Leben vor allem Spaß haben will“ (:184). Neben dem Lerneifer und dem Wunsch voranzukommen, bildet der Hedonismus eine entscheidende Triebfeder für Junge Erwachsene in Deutschland. Entsprechend hat sich die Konsum- und Freizeitindustrie verstärkt auf die junge Generation eingestellt (Morch 1996:64). Medienkonsum, gemeinschaftliche und sportliche Aktivitäten nehmen

dabei die Vorrangstellung ein. Die Altersgruppe der jungen Erwachsenen gilt bezüglich Freizeit- und Lebensgestaltung für die Gesellschaft als Trendsetter (Dauth 1991:12). Hurrelmann stellt fest, dass Jugendliche und junge Erwachsene es schätzen, viel Zeit für Aktivitäten im Konsum-, Medien- und Freizeitsektor zu investieren und sieht darin zugleich eine Ursache dafür, dass jene Generation die Verlängerung der Jugendphase und Junge-Erwachsenen-Phase schätze. Diese Aktivitäten böten jungen Leuten unverbindliche Herausforderungen und die spielerische Bewältigung von Krisensituationen (Hurrelmann 2006a:34).

Zusammenfassend lässt sich, wie bereits unter 4.2.3 angedeutet, feststellen, dass der Wunsch Junger Erwachsener nach Lebensgenuss eingebettet ist in eine realistische, wenn nicht gar pessimistische sozioökonomische Weltsicht. Ein Student, im Rahmen der Shell Jugendstudie 2006 befragt, fasst dies treffend zusammen: „Spaß muss schon sein im Leben, aber nicht nur. Es muss alles ein bisschen ausgewogen sein. Spaß haben und der Ernst des Lebens, das muss alles in Balance sein“ (zitiert in Gensicke 2006a:185).

4.2.5 Sehnsucht nach erfüllenden Beziehungen

Unter Jugendlichen und Jungen Erwachsenen ist ein starker Wunsch nach konstanten, erfüllenden Beziehungen zu beobachten, was sich besonders deutlich an der Werteskala der Jungen Generation ablesen lässt (Hurrelmann 2006:39). Die Rangliste der wichtigsten Werte für die persönliche Lebensgestaltung, ermittelt durch die Shell Jugendstudie 2006, präsentiert Freundschaft als höchsten Wert, gefolgt von Partnerschaft und Familienleben (Gensicke 2006:177). Wertorientierungen, die Beziehung und Harmonie in den Mittelpunkt stellen, haben für junge Menschen Priorität vor Individualität und Materialismus, fasst Gensicke den Befund zusammen (:180). Hurrelmann kommentiert das Ergebnis: „Damit verbunden ist der Wunsch nach befriedigenden persönlichen Beziehungen. Die Bedeutung von Familie und privatem Freundeskreis, die den Jugendlichen als Rückhalt dienen und Sicherheit vermitteln, hat sogar noch weiter zugenommen“ (2006:15). Tatsächlich offenbarte die Shell Jugendstudie 2002 bereits eine ähnliche Tendenz, die 2006 jedoch weiter zunahm (Gensicke 2006a:177). Rimmele bestätigt diese Beobachtung und ergänzt diese durch das Themenfeld der Sexualität, das ebenfalls als zentrale Interessensgröße für Junge Erwachsene gälte (1997:12). Auch Müller beobachtet eine starke Beziehungsorientierung unter der jungen Generation und sieht den Schwerpunkt dabei auf der Gruppe der Gleichaltrigen. Sie böte eine emotionale

Stütze im Alltag junger Erwachsener und vermittele Orientierung im Zuge der Auseinandersetzung mit generationspezifischen Normen und Wertvorstellungen (1996:128). Dabei suchten junge Menschen sowohl den Rückzugsraum, um sich in „geschützter Privatheit“ aufhalten zu können, als auch überschaubare soziale Ort, die offen seien und die Möglichkeit böten, neue Bekanntschaften zu schließen (:129).

Die starke Sehnsucht nach tragenden und erfüllenden Beziehungen ist sicherlich im Zusammenhang mit der Individualisierung der westlichen Gesellschaft zu werten. Die Betonung der Individualität, Eigenverantwortlichkeit und Freiheit in der Gestaltung des persönlichen Lebensentwurfs trägt die Tendenz zur Isolierung in sich und setzt zugleich den Wunsch nach sozialen Kontakten, Sicherheit und Beständigkeit frei.

4.3 Zusammenfassung

Die oben angeführten Themenfelder und Werte bestimmen die Lebenswelt junger Erwachsener und geben ihr eine charakteristische Gestalt. Mit Müller, Rimmel und Straub kann von einer „Suchbewegung“ gesprochen werden (Rimmel & Straub 1997:11; Müller 1996:124), die sich im Experimentieren mit häufig nicht kohärenten Interessensrealisierungen äußert (:124) und einen komplexen, von Brüchen geprägten Lebenslauf zeichnet, der weniger linear verläuft, als vielmehr ein Mosaik vielschichtiger Lebensaspekte und Wertestrukturen offenbart.

Auf dem Hintergrund dieser Skizzierung der Altersgruppe junger Erwachsener wird im Folgenden konkret nach der Verortung der Spiritualität im Lebensalltag der jungen Menschen gefragt. Von der gegenwärtigen Gestalt der Spiritualität in der deutschen Gesellschaft ausgehend, wird der Einfluss frei-evangelischer Spiritualität auf junge Erwachsene erörtert, die dieser freikirchlichen Denomination zugehören.

4.4 Die Bedeutung von Glaube und Spiritualität für junge Erwachsene in der gegenwärtigen Gesellschaft

In Zusammenhang mit dem Tod Papst Johannes Pauls II und des Besuchs Papst Benedikts XVII in Köln anlässlich des Weltjugendtages wurde in den Medien vielfach von einer „Wiederkehr der Religion“ unter jungen Menschen gesprochen (Gensicke 2006b:203). Von einer neuen „Spirituellen Welle“, die die westliche Welt erfasst habe, ist bereits seit den 1970er- und 1980er-Jahren die Rede. Es stellt sich die Frage, ob dieser Eindruck anhand repräsentativer Befragungen bestätigt wird. Welchen Stellenwert messen junge Erwachsene tatsächlich Glauben und Spiritualität zu und wie äußert sich dies konkret im

Lebensvollzug? Dieser Fragestellung wird zunächst nachgegangen, um in einem zweiten Schritt konkret nach der Bedeutung der Schriftmeditation im Kontext der Lebenswelt junger Erwachsener zu forschen. Die dabei gewonnenen Ergebnisse werden schließlich in Bezug zum gemeindlichen Hintergrund Junger Erwachsener in den FeG gesetzt.

Die 15. Shell Jugendstudie 2006 befasste sich erstmals explizit mit dem Themenkomplex „Jugend und Religion“. Neben den Ergebnissen dieser Befragung findet die Vergleichsstudie „Jungsein in Deutschland“ von 1991 und 1996 in der vorliegenden Arbeit Beachtung, sowie die europaweite empirische Erhebung „Youth in Europe 2: Religiosity⁹⁶“.

Einige Zahlen geben zunächst einen groben Einblick in die religiöse Orientierung der jungen Generation. Von den 2500 durch die Shell Jugendstudie befragten jungen Menschen gaben 31% an, katholisch zu sein, 35% evangelisch und 25% bezeichneten sich als konfessionslos (Gensicke 2006b:205)⁹⁷. Andere Christen und Muslime bilden jeweils eine Minderheit. Bezüglich des Gottesglaubens befragt, kristallisierten sich vier vergleichbare Gruppen heraus: 26% der über 22-25-Jährigen⁹⁸ glaubten an die Existenz eines persönlichen Gottes, 23% an eine überirdische Macht, 19% äußerten Unsicherheit bezüglich des Glaubens und 32% glaubten weder an Gott noch an eine überirdische Macht (:210). Unter diesen ähnlich stark vertretenen Glaubensüberzeugungen nimmt die Gruppe der Glaubensfernen den größten Anteil ein, insgesamt ergibt sich jedoch eine gleichmäßig heterogene Situation der Religiosität unter jungen Erwachsenen. Etwa die Hälfte der Befragten kann als gläubig im weitesten Sinne eingestuft werden. Die andere Hälfte stellt sich als areligiös oder glaubensunsicher dar. Gensicke weist darauf hin, dass im Vergleich zur Gesamtbevölkerung Glaubensunsicherheit und Glaubensferne unter jungen

⁹⁶ Eine europäische Forschergruppe um den Würzburger Religionspädagogen Hans-Georg Ziebertz und William K. Kay untersuchte über drei Jahre die religiöse Einstellung unter Jugendlichen in zehn europäischen Ländern, darunter auch Israel und die Türkei. 10.000 Jugendliche und Junge Erwachsene wurden befragt. Die Ergebnisse wurden 2006 veröffentlicht. Neben Fragen zu Glaubenseinstellung und Glaubenserziehung liegt ein Hauptaugenmerk auf der religiösen Praxis unter der jungen Generation (Ziebertz & Kay 2006c:33). Ziebertz und sein Kollegium befragten dabei ausschließlich 17-18-jährige Gymnasiasten (:35). Aus diesem Grund können die Ergebnisse der Studie nicht als repräsentativ für die Altersgruppe der Jungen Erwachsenen gewertet werden, auf die sich die vorliegende Arbeit konzentriert. Dennoch bietet sie wertvolle Anhaltspunkte, da sie in besonderer Weise die persönliche spirituelle Praxis einschließlich der Schriftmeditation unter jungen Leuten untersucht.

⁹⁷ Bei der Studie „Youth in Europe 2“, die 1923 junge Menschen in Deutschland befragte, gaben 78% an, Kirchenmitglied zu sein.

⁹⁸ Für die Studie wurden Jugendliche und Junge Erwachsene im Alter von 12-25 Jahren befragt. In der Befragung bezüglich Glaube und religiöser Orientierung wurde nochmals zwischen vier Altersgruppen differenziert. Die vorliegende Arbeit widmet sich dabei primär der ältesten Gruppe der 22-25-Jährigen, da diese der gewählten Altersgruppe „Junge Erwachsene“ am ehesten entsprechen. Zu Hurrelmanns kontroverser Einteilung der Altersklassen, siehe unter 4.1.

Erwachsenen deutlich stärker ausgeprägt seien, gleichzeitig vertrete jedoch auch ein höherer Prozentsatz den Glauben an einen persönlichen Gott. Gensicke kommentiert diese Beobachtung:

„Wir können somit feststellen, dass Jugendliche, wenn sie religiös sind, am ehesten an der klassischen Vorstellung eines persönlichen Gottes festhalten und nicht wie breite Kreise der Bevölkerung auf die Vorstellung einer abstrakten höheren Macht ausweichen“ (2006b:209).

Gabriel verweist auf eine Studie des Meinungsforschungsinstituts „Allensbach“ aus dem Jahr 1989, nach welcher sich 36% der Jugendlichen und jungen Erwachsenen zwischen 16 und 29 Jahren als religiös einschätzten. Dem gegenüber gaben 49% der 30-44-Jährigen an, religiös zu sein. Auch dort zeigte sich, dass die junge Generation in der Regel dem Glauben gegenüber skeptischer eingestellt ist als die ältere Generation. In der Studie „Youth in Europe“ bezeichneten sich gar 46% der befragten Deutschen als religiös, während nur 27,5% dies von sich wiesen (Ziebertz & Kay 2006a:268). Ziebertz kommentiert die Statistiken folgendermaßen: „Die Mehrheit der Jugendlichen, die in der Studie involviert sind (N=1923), betrachten sich selbst als religiös, bestätigen einen Glauben an eine höhere Realität und knüpfen an die Religion Bedingungen an in einer modernen Welt“ (2006:58) (Übersetzt von K.K.)⁹⁹. Der jugendliche Glaube sei jedoch kaum kirchen-gebunden und vermittle in den wenigsten Fällen eine übergreifende Weltsicht (:58).

Die Frage nach Gottes Eingreifen in die Welt beantworteten in der Shell Jugendstudie 2006 28% der Befragten positiv. Auffälligerweise rechnen dabei jedoch nur 62% derer, die an einen persönlichen Gott glauben, mit einem Eingreifen Gottes. Gleichzeitig geben 58% der Befragten an, sie glaubten, dass parareligiöse Phänomene wie Engel, Geister, Sterne oder das Schicksal ihr Leben beeinflussten. Die beiden religiösen Glaubensstypen, die entweder an einen persönlichen Gott oder an eine überirdische Macht glauben, sind gleichzeitig am offensten für parareligiöse Vorstellungen (72% und 78%) (Gensicke 2006b:211-213). Gensicke deutet dies als Ersatzglauben für eine schwindende kirchliche Religiosität (:213). Die Distanz gegenüber den Kirchen scheint sich durch die Tatsache zu bestätigen, dass nur 26% der Jugendlichen die Aussage verneinten „Die Kirche hat keine Antworten auf die Fragen, die mich wirklich bewegen“, während zwei Drittel der Jugendlichen und Jungen Erwachsenen der Aussage zustimmten (216). Auffällig ist, dass

⁹⁹ „The majority of youths involved in this study (N=1923) regard themselves as religious, affirm a belief in a higher reality and attach importance to religion in the modern world“.

selbst 40 % derer, die an einen persönlichen Gott glauben, der Kirche keine Kompetenz in Lebensfragen beimisst (:217). Gensicke stellt diesbezüglich fest:

„Die Beantwortung dieser Frage zeigt den tiefen Graben der institutionalisierten Religion zum Wertesystem der Mehrheit der Jugendlichen auf. Dem, was die Jugendlichen in ihrem Leben wirklich bewegt, stehen die Kirchen und ihre Lehren ziemlich fern und sie erreichen in dieser Hinsicht selbst ihre Kerngruppe, die Gottesgläubigen nur zum Teil“ (:218).

Gensicke beobachtet in der Tat eine augenfällige Diskrepanz zwischen der jugendlichen Lebenswelt auf der einen Seite und den kirchlichen Institutionen auf der anderen, seine Schlussfolgerung erweist sich jedoch als undifferenziert. Gensicke suggeriert eine ablehnende Haltung der jungen Generation gegenüber den Kirchen. Dem widerspricht jedoch, dass 69% der Aussage zustimmen „Ich finde es gut, dass es die Kirche gibt“, unter denjenigen, die an einen persönlichen Gott glauben sind es gar 89%, die sich positiv gegenüber der Kirche äußern (:217). Die entscheidende Frage ist, ob junge Menschen überhaupt von Seiten der Religion grundlegende Antworten auf Lebensfragen erwarten, oder ob sie nicht vielmehr die persönliche Spiritualität ohne Alltagsbezug leben. In diesem Fall würden sie die Frage nach der kirchlichen Lebenskompetenz verneinen, ohne zugleich die Kirche als solche abzulehnen.

Es zeigt sich jedoch deutlich, dass die gesellschaftlichen Umwälzungen der vergangenen Jahrzehnte den Bereich des Religiösen einschließen. Der Individualisierungsprozess innerhalb der westlichen Kulturen hat das Christentum in gleicher Weise erfasst wie die Gesellschaft als Ganzes (Gabriel 2000:142-146). Die von der gegenwärtigen Gesellschaft geförderte Multioptionalität schließt die persönliche Weltanschauung mit ein¹⁰⁰. Im Zuge dessen steht der christliche Glaube, der bis Mitte des 20. Jhs. selbstverständlich das gesellschaftliche Leben in Deutschland mitbestimmte, neben anderen religiösen und areligiösen Lebensentwürfen zur Disposition. Ziebertz stellt fest: „Junge Menschen werden in eine Welt hineingeboren, wo Pluralität normal ist und wo die bestehenden Werte, Überzeugungen und Lebensstile nicht mehr einer einzelnen Weltsicht zuzuordnen sind“ (2006:61). Autonomie, Selbstentfaltung und Eigengestaltung erwarten, dass der Entscheidungsfreiheit des Individuums von Seiten der Religion Raum gewährt wird (Gabriel 2000:144). „Wo die kirchliche institutionalisierte, christliche

¹⁰⁰ Gabriel weist darauf hin, dass neben den Kirchen auch Gewerkschaftsverbände und Umweltschutzorganisationen, die ähnlich flächendeckend operieren wie die Kirche, Austritte und eine zunehmende Entfremdung der Mitglieder zur Organisation beobachten, sodass auch dort nur mehr eine Kerngruppe aktiv sei (2000:154; vgl. Hempelmann 1996:24).

Religion als im Widerspruch zu diesem Normenkomplex religiöser Autonomie stehend wahrgenommen wird, fällt die Distanznahme am deutlichsten und entscheidendsten aus“, so Gabriel (:145). Diese Beobachtung zeige sich vorzugsweise bei der jungen Generation, die besonderen Wert auf Autonomie und Eigenverantwortung lege (:145). Wippermann, der in einer Vergleichsstudie die religiöse Orientierung Junger Erwachsener in Deutschland 1991 und 1996 untersuchte, beobachtet eine quantitative Marginalisierung der christlichen Weltanschauung bei gleichzeitiger Zunahme selbstbestimmter, autonomer Sinnggebung. Neben einem hohen Maß an religiöser Unbestimmtheit zeigen sich die unterschiedlichsten Formen von Bricollage und Synkretismus, so Wippermann (1996:115; vgl. Ziebertz 2006:61). „Dominante Kosmologie ist nicht mehr der Glaube an den christlichen Gott, der sich dem Einzelnen persönlich zuwendet“, schließt Wippermann seine Beobachtungen (1996:115). Neben dem Glauben an ein höheres Wesen sei eine rationalistische Skepsis zunehmend verbreitet. Ebenso große Bedeutung haben naturalistische Haltungen, die in den Gesetzen der Natur den „eigentlichen und letzten (Ur-) Grund der Weltarchitektur“ sehen (:115). Auch die im fernöstlichen Kulturraum beheimatete Vorstellung, der Kosmos sei bestimmt durch einen „ewigen Kreislauf“, sei stark verbreitet (:115-116). Spezifischer als Gensicke wertete Wippermann in seiner Studie nur diejenigen als gläubig im christlichen Sinn, deren Glauben sich fundamental mit der Erlösung durch Jesus Christus verbindet. Auferstehung und Erlösung seien die zentrale Botschaft des christlichen Glaubens (:116). Wippermann stellt schließlich fest, dass nur 6,8% der Befragten der Aussage zustimmten, dass die Erlösung durch Jesus Christus dem Leben den eigentlichen Sinn gebe (:116).

Dagegen vertreten Junge Erwachsene eine Vielfalt an Weltanschauungen und Glaubensvorstellungen, die sich in der Regel schwer schematisieren lassen. Wippermann gesteht ein Scheitern aller Analyseverfahren ein im Bemühen, Muster oder Klassifikationen diesbezüglich freizulegen (:117) und stellt fest:

„Die empirischen Konfigurationen von Weltanschauungen sind komplex. Damit ist nicht gemeint, dass eine Weltanschauung aus vielen Komponenten besteht, sondern dass die Individuen ihre Weltanschauung nach eigenen autonomen Regeln zusammensetzen, die nicht mehr der traditionellen Logik folgen“ (Wippermann 1996:117).

Wippermann spricht schließlich von einer völligen Individualisierung und Destandardisierung von Glaube und Spiritualität unter Jungen Erwachsenen und versucht die komplexen Konsistenzstrukturen zu beschreiben:

„Ein Individuum adaptiert nicht mehr ausschließlich nur eine, sondern mehrere Kosmologien bzw. Existenzdeutungen und konfiguriert sie zu einem individuellen Arrangement, das nicht mehr der Maxime der Konsistenz zu folgen scheint. Genauer: Der Maßstab für Konsistenz ist die Einschätzung des Einzelnen selbst, weil die Regeln, Bewertungs- und Kontrollinstrumente für Konsistenzbildung destandardisiert, privatisiert und individualisiert sind. Dazu gehört auch, dass verschiedene, scheinbar inkompatible und unorthodoxe Kombinationsmöglichkeiten von Kosmologie und Existenzdeutung gewählt werden“ (Wippermann 1996:117).

Junge Erwachsene werten Weltanschauungen ebenso individuell und flexibel wie die übrigen Lebensbezüge. „Weltanschauung wird flexibilisiert, multireferentiell, unkontrolliert und – nach der Logik traditioneller Religionen – widersprüchlich und inkonsequent“, konstatiert Wippermann. Nur wenige messen dem Glauben eine übergeordnete sinnstiftende Dimension zu, an der sich der eigene Lebensentwurf als Ganzes zu orientieren habe (Gabriel 2000:38; Wippermann 1996:113). Ziebertz und Kay bezeichnen Religion in den westlichen Kulturen zwar als wichtigen Bestandteil der Gesellschaft, nicht jedoch als sozialen Schirm (2006b:15). Luckmann beobachtete diese Tendenz bereits in den 1960er-Jahren und nahm eine Diskrepanz wahr zwischen dem offiziellen Modell der Religion, das den Anspruch erhebt, eine globale Weltansicht zu vermitteln und den gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen. Individuelle Religiosität und Plausibilitätsstrukturen deckten sich nicht mit der offiziellen institutionalisierten Form von Religion, so Luckmann (1991:127). Aus diesem Grund verliere das offizielle christliche Modell von Religion für die Identitätskonstitution des Individuums radikal an subjektiver Relevanz und objektiver Funktion¹⁰¹ (:139). Tatsächlich beobachtet Gabriel Ende der 1960er-Jahre einen Umbruch in der kirchlichen Bindung der deutschen Christenheit, der sich an einem rapide sinkenden Gottesdienstbesuch, Kirchenaustritten und einem sinkenden Einfluss der Kirchen auf Bildung, Politik und Werteprioritäten festmachen ließe (2000: 28-29). Auch die EKD-Studie 1972 „Wie stabil ist die Kirche?“ und eine umfassende Studie, die Schmidtchen zeitgleich unter katholischer und evangelischer Beteiligung durchführte, dokumentierte die Umbruchsituation (:56-58). Gabriel konstatiert:

¹⁰¹ Luckmanns Beobachtungen und Mutmaßungen, dass Religion schlussendlich die künstliche Umklammerung verlassen wird, die ihr durch das „institutionalisierte Christentum“ extern auferlegt worden sei, lässt sich in der Empirie nicht bestätigen, auch ist seine rein funktionalistische Definition von Religion nicht zu teilen. Vage und nur sehr unspezifisch skizziert Luckmann die sogenannte „unsichtbare Religion“ und überlässt dem Einzelnen, wie er Religion für sich definiert und praktiziert (Ziebertz & Kay 2006:19; Knoblauch 1991:11-12). Luckmann schließt damit die reale Existenz eines Gottes aus, der sich den Menschen sowohl historisch unwiderruflich als auch persönlich in seinen konkreten Lebensvollzügen offenbart.

„Die kirchlich-explicite Religion büßte einen Teil ihrer bis dahin außerordentlich hohen Integrationskraft ein. Dies äußerte sich nicht primär in einer Abwendung von der Kirche und einer völligen religiösen Indifferenz, sondern vielmehr in einem stärkeren Abrücken von kirchlichen Verhaltenserwartungen und in einer größeren Distanz zu den kirchlichen Glaubensvorgaben“ (:58).

Gabriels Beobachtung entspricht Luckmanns Einschätzung der Diskrepanz zwischen individueller Religiosität und Plausibilitätsstrukturen, die sich für den Einzelnen nicht mehr mit der offiziellen institutionalisierten Form von Religion deckten (:127). Wo Religion in den Augen der Menschen den Anspruch einer übergeordneten sinnstiftenden Weltsicht nicht zu erfüllen vermag, wird sie unweigerlich in die subjektive private Wirklichkeit des Individuums gedrängt (:127). Auch Wippermann bewertet die individuellen Konfigurationen von Weltanschauungen als Ausdruck des Rückzugs der Religion in den Bereich privater Autonomie (1996:117). Vergleicht man die Ergebnisse der empirischen Untersuchungen unter Jungen Erwachsenen mit den religionssoziologischen Beobachtungen Luckmanns und Gabriels so bestätigt sich deren Einschätzung, dass der christliche Glaube speziell unter der jungen Generation in Deutschland deutlich an sinnstiftender Konstitution eingebüßt hat. Nur 6,8% der Befragten der Studie „Jungsein in Deutschland“ bewerteten den christlichen Glauben als lebensbestimmend (Wippermann 1996:116). Gensicke kommt in seiner Bewertung der Shell Jugendstudie bezüglich der religiösen Orientierung junger Menschen zu einer Einteilung in drei verschiedene *Kulturen der Religiosität*: Er spricht von einer „Religion light“ unter westdeutschen Jugendlichen und Jungen Erwachsenen, einem geringen Maß an Religiosität unter ostdeutschen jungen Menschen und einer „harten“ Religiosität¹⁰² unter Migranten (2006b:221).

Angesichts der abnehmenden kirchlichen-institutionellen Ausprägung von Religiosität warnt Gabriel jedoch davor, den Untergang des kirchlich verfassten Christentums zu erwarten und ruft dazu auf, sich vom Denkschema der Säkularisation zu lösen, das immer schon impliziere, dass das Voranschreiten der Mode letztendlich zur Auflösung von Religion führe (:141). Mit dieser Einschätzung schließt sich Gabriel Luckmanns These an (vgl. Luckmann 1991:56). Auch Ziebertz & Kay kritisieren ein solches Säkularisationskonzept, das vielfach vertreten wird und verweisen auf die starke öffentliche Präsenz von Religion in der ausgesprochen säkularen und modernen Gesellschaft Nordamerikas. Ein solches Konzept von Säkularisation auf Kosten der

¹⁰² „Hart“ im Sinne von stabil und bindend (vgl. Gensicke 2006b:221).

Religion greife zu kurz in ihrem Bemühen, die gegenwärtigen Veränderungen in der religiösen Orientierung weiter Teile der westlichen Gesellschaft zu beschreiben. Hingegen sei zu beobachten:

„Es gibt einen Rückgang bestimmter Elemente von Religion, aber zur gleichen Zeit und bezüglich anderer Aspekte ist Religion aktiv und sozial konstruktiv. Ein vereinfachtes Säkularisationsmodell, basierend auf einem Antagonismus zwischen Moderne und Religion versagt dabei, adäquate Erklärungen für die Komplexität der gegenwärtigen Realität zu bieten“¹⁰³ (Ziebertz & Kay 2006:25) (Übersetzt von K.K.).

Ziebertz & Kay kommen zu dem Schluss, dass Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft eher verändert als abgeschwächt wird (:18). Auch Gabriel beobachtet keinen wirklichen Traditionsabbruch unter der jungen Generation. „Zu konstatieren ist vielmehr ein Wandel in der Sozialform der Religion“, stellt er fest (2000:67). Für die alte Sozialform habe eine hohe Übereinstimmung und Nähe zwischen der institutionellen Verfassung, individuellem Religiositätsstil und dem gesellschaftlichen Kulturmuster von Religion gegolten (:67). Religion werde infolge der gesellschaftlichen Veränderungen und der Auflösung der traditionellen Lebensformen, wie andere Lebensbereiche auch, informeller und individueller, so Gabriel (:67). In Anlehnung an den deutschen Philosophen Jürgen Habermas sprechen Ziebertz & Kay von „Post-Säkularismus“ und von einer gegenwärtigen Krise der Moderne: „Aber mehr noch, die aufgeklärte (Post)-Moderne erlebt eine Krise in sich selbst, die eine Tür für eine neue Bereitschaft öffnet, die Bedeutsamkeit von Religion zu begreifen“¹⁰⁴ (2006:25) (Übersetzt von K.K.). Religion und in besonderer Weise Spiritualität gilt wieder als akzeptabel. Die sogenannte neue Religiosität bedeutet jedoch keine Rückkehr zu einer Form von Religion, wie sie in der Vergangenheit dominant war, sondern eine Religiosität, die sich an gewisse normative Vorgaben einer post-säkularen Gesellschaft hält, wie die Akzeptanz des herrschenden Pluralismus, Demokratie, Rationalität und die Autorität der Wissenschaft (:26).

Tatsächlich belegen empirische Untersuchungen ein wachsendes Interesse am Glauben. Einer Studie der IFD Allensbach 2006 zufolge sei das Interesse für religiöse Fragen unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen seit 1994 gestiegen (Gensicke 2006b:203). Gensicke kommentiert das Ergebnis: „Die längerfristige Analyse legt nahe,

¹⁰³ “There is a decline of certain elements of religion, but at the same time, and in other aspects, religion is active and socially constructive. A simplistic model of secularisation based on antagonism between modernity and religion fails to offer adequate explanations for the complexity of contemporary reality.”

¹⁰⁴ „But more than this there is a crisis of enlightened (post)modernity in itself, which opens the door for a new willingness to perceive the importance of religion.”

dass die Säkularisierung in der Mitte der 90er-Jahre auf weit fortgeschrittenem Niveau zum Stillstand gekommen zu sein scheint“ (:203).

Wippermann sieht Luckmanns These, derzufolge das christliche Modell an Bedeutung verliere, weitgehend durch die gegenwärtige empirische Forschung bestätigt. Dass es aber für die Identitätskonstruktion irrelevant und zum Aussterben verurteilt sei, könne in dieser Pauschalität nicht bestätigt werden, so Wippermann (1996:126). Er begründet seine Einschätzung mit der Tatsache, dass in der empirischen Erhebung „Jungsein in Deutschland“ 73% der christlichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen auf die Frage nach der Bedeutung ihrer Weltanschauung für Identität und Lebensführung, deren Bedeutsamkeit betonten. Im Vergleich dazu gaben nur 46% der Theisten¹⁰⁵ an, dass ihre Weltanschauung bedeutend für ihre Identität sei und 54% dass diese bedeutend sei für ihre Lebensführung. Besonders deutlich zeigte sich der Kontrast gegenüber der Gruppe der atheistischen Autonomisten¹⁰⁶, bei denen nur 10,6% ihrer Weltsicht eine Bedeutung für ihre Identität beimaßen und 36,9% ihre Lebensführung dadurch beeinflusst sahen. Wippermann kommentiert den Befund: „Christen lösen den fremdreferentiellen Anspruch, ihre Weltanschauung zum Kernbestand ihrer Identität zu machen und aus ihr die Maxime der Lebensführung abzuleiten, weitgehend ein“ (:123).

Auch Gensicke beobachtet bezüglich des Wertebewusstseins, dass sich kirchennahe Jugendliche und junge Erwachsene deutlich von den übrigen Gruppen der Glaubensunsicheren, „Diffusreligiösen“ und Glaubensfernen abheben (2006b:229). So spielen für junge Menschen, die an einen persönlichen Gott glauben, der Gottesglaube, Gesundheits- und Umweltbewusstsein, sowie pro-soziale und karitative Werte eine größere Rolle (:226-230). Gensicke spricht von einem stärkeren übergreifenden Lebensbewusstsein (:230) und stellt fest, dass sich

„... die kirchennah gläubigen Jugendlichen in wichtigen Punkten deutlich vom Mainstream des Wertesystems abheben. Sie ‚überhöhen‘ dieses jugendliche Wertesystem, indem sie sozusagen eine ‚Werteelite‘ besonders familienfreundlicher, regelkonformer und gesundheitsbewusster Jugendlicher bilden“ (:234).

Trotz der Betonung dieser einzelnen Werte im Kontrast zu ihren Altersgenossen, teilen die kirchennahen Jugendlichen und Jungen Erwachsenen die Werte des jugendlichen

¹⁰⁵ Wippermann unterteilt die Befragten je nach Glaubensverständnis in unterschiedliche Gruppen. Unter Theisten fasst er alle diejenigen zusammen, die in irgend einer Form an eine Gottheit glauben, nicht jedoch explizit an den Gott der Bibel.

¹⁰⁶ Atheistische Autonomisten negieren die Existenz eines Gottes und betrachten das Individuum als für sich selbst und seine Lebensgestaltung verantwortlich.

Mainstreams. Auffällig ist, dass sie sich insbesondere bezüglich der für junge Menschen typischen individualistischen, hedonistischen und materialistischen Werte nicht von der jugendlichen Wertekultur unterscheiden (:230; :234). Das heißt, junge kirchennahe Christen suchen die Balance zwischen einer christlich geprägten Weltsicht, die sich in Verantwortung für sich selbst, die Mitmenschen und die Umwelt ausdrückt und der Selbstverwirklichung.

Die einzige Frage, die sich in der Shell Jugendstudie auf die private Glaubenspraxis bezieht, ist die Frage nach der Häufigkeit des Betens. Während 21% der westdeutschen Jugendlichen und jungen Erwachsenen angaben, nie zu beten, 24% keine Angabe machen wollten, da sie sich nicht als religiös einschätzten, beteten 22% ein oder mehrmals im Jahr, 15% ein oder mehrmals im Monat und 18% mindestens einmal in der Woche. Bezogen auf die Zahl derer, die an einen persönlichen Gott glauben (30%) bedeutet dies, dass höchstens 60% der Gruppe dem persönlichen Glauben durch mehr oder weniger regelmäßiges Beten Ausdruck verleihen. Die Studie „Youth in Europe“ ermittelte ein weniger drastischeres Ergebnis. Dort gaben 14,2% der 17-18-Jährigen an, täglich zu beten, 8,5% wöchentlich und 21,3% gelegentlich. Nach der Meditationspraxis befragt, gaben 1,2% der deutschen Jugendlichen an, täglich zu meditieren, 2,8% wöchentlich, 13% gelegentlich und 61,6% nie zu meditieren. Die Zahlen belegen, dass nur 4% der 17-18-Jährigen in gewisser Regelmäßigkeit meditieren. Ziebertz kommentiert das Ergebnis: „Meditation als Ausdruck von Spiritualität und Frömmigkeit wird kaum kultiviert¹⁰⁷“ (2006:65) (Übersetzt von K.K.). Da die Fragestellung nicht spezifisch die Praxis der Schriftmeditation anspricht, ist davon auszugehen, dass auch andere Meditationsformen berücksichtigt wurden. Dass Jugendliche die Bibel wertschätzen, offenbarten die Antworten auf die Frage nach ihrer persönlichen Einschätzung der Bibel. So äußerten 2,3% der Jugendlichen die Überzeugung, die Bibel sei wörtlich von Gott inspiriert. Die Hälfte der Befragten (49,8%) betrachtete die Bibel als von Gott inspiriert, jedoch durch Menschen geschrieben und daher immer neu interpretationsbedürftig. Weitere 29,7% gaben an, die Bibel enthalte viel menschliche Weisheit unabhängig von einer göttlichen Inspiration. Nur 11,3% schätzten die Bibel als normales Buch ein (:268).

Diese Antworten zeigen, dass eine große Mehrheit (81,8%) der Jugendlichen zwischen 17 und 18 Jahren die Bibel als außergewöhnliches Buch betrachtet und mehr als die Hälfte der Befragten (52,1%) von einer göttlichen Inspiration der biblischen Schriften ausgeht,

¹⁰⁷ „Meditation as an expression of spirituality and piety is hardly cultivated.“

ohne dass diese Hochachtung gegenüber der Heiligen Schrift in der persönlichen Praxis der Schriftmeditation ihren Ausdruck findet. Diese Ergebnisse offenbaren einen deutlichen Bruch zwischen Glauben und Lebenspraxis unter jungen Menschen, zumindest in Bezug zu traditionellen Formen der Glaubensäußerungen. Obwohl 2/3 bis 3/4 der Befragten – je nach Studie – einer Kirche angehören und sich ein großer Prozentsatz als gläubig bezeichnet, drückt sich dies nur in geringer Form in einer persönlichen Frömmigkeitspraxis aus. Den Gottesdienst besuchen zwar immerhin 8,9% der Jugendlichen wöchentlich und weitere 9,1% mindestens einmal im Monat. Dem gegenüber stehen jedoch 61%, die nie oder höchstens zweimal im Jahr den Gottesdienst besuchen¹⁰⁸ (:268). Dies belegt, dass weiter nur eine Minderheit ihrem Glauben in der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen Ausdruck verleiht. Eine Einflussnahme des Glaubens auf die jugendliche Lebenswirklichkeit zeigt sich in den empirischen Studien alleine bezüglich Werte- und Lebensbewusstsein. Wenn auch fast durchweg eine positive Einstellung gegenüber Glaube, Kirche, Bibel und christlichen Werten geäußert wird, bleibt diese Einstellung meist in der Theorie verhaftet und hat nur ansatzweise eine Auswirkung auf die individuelle Lebenspraxis.

Obwohl sich die verschiedenen Untersuchungen in erster Linie an Jugendliche richteten und die Altersgruppe der jungen Erwachsenen nur am Rande berücksichtigt wurde, ist davon auszugehen, dass sich im Übergang zwischen den Altersgruppen in der Regel kein gravierender Wandel vollzieht, was die persönliche spirituelle Praxis betrifft. Tendenziell zeigt sich deutlich, dass nur eine kleine Minderheit junger erwachsener Christen ihrem Glauben in Form einer kontinuierlichen Frömmigkeitspraxis Ausdruck verleihen. Die betrifft zumindest die erfragten Bereiche Gottesdienstbesuch, Gebetspraxis und Schriftmeditation. Am deutlichsten zeigt sich dieser Befund bezüglich der Praxis der Schriftmeditation. Vergleicht man das Ergebnis mit der empirischen Erhebung in der FeG Ettligen und den Äußerungen des Bundes der FeG zur Thematik der Schriftmeditation, so wird deutlich, dass die persönliche Frömmigkeitspraxis dort stark abweichend bewertet wird. Es stellt sich die Frage, wie junge Erwachsene mit freikirchlichem Hintergrund ihre spirituelle Praxis einschätzen und wie diese in der Lebenswirklichkeit junger Erwachsener integriert wird.

¹⁰⁸ Die empirische Untersuchung „Youth in Europe“ schließt in ihre Befragung andere Religionsgruppen und ihre religiöse Praxis ein und fragt beispielsweise nach dem Besuch des „Ortes der Anbetung“ („place of worship“). Es ist daher damit zu rechnen, dass muslimische Befragte die Ergebnisse bezüglich Gottesdienstbesuch und Gebet beeinflussen, da sie meist religiös aktiver sind.

4.5 Religiöse und Moralische Sozialisation – der Einfluss von Elternhaus und Gemeindeumfeld auf die Glaubenspraxis junger Erwachsener

Abgesehen von den oben bewerteten Ergebnissen der Shell Jugendstudie 2006 belegte diese, dass die religiöse Orientierung junger Menschen stark vom jeweiligen Elternhaus abhängt. Jugendliche und junge Erwachsene, die angaben, in religiösen oder sehr religiösen Elternhäusern aufgewachsen zu sein, weisen selbst ein sehr hohes Maß an Religiosität auf (Gensicke 2006b:223). Gaben 78% der Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus einem sehr religiösen Elternhaus an, an einen persönlichen Gott zu glauben (:223). Die Bedeutung der Familie für die Sozialisation und Persönlichkeitsbildung des Menschen ist sowohl der Soziologie als auch der Psychologie seit langer Zeit bewusst. Hurrelmann spricht von Umwelt und Familie als den zwei grundlegenden Faktoren, die die Persönlichkeitsbildung beeinflussen (1993:9). Der französische Soziologe Emile Durkheim, der den Begriff der Sozialisation Anfang des 20. Jhs. maßgeblich prägte, verband ihn eng mit dem Begriff „Erziehung“. Er wertete Erziehung als das vorrangige gesellschaftliche Mittel der menschlichen Sozialisation (:13). Auch Rolff misst der Familie eine herausragende Rolle für die Persönlichkeitsentwicklung zu und bezeichnet sie als zentrale Vermittlungsinstanz für die „Reproduktion gesellschaftlich erwünschter Sozialcharaktere“ (:108). Hurrelmann stellt schließlich fest: „Jede Familie fungiert als dynamischer und relativ autonomer ‚Vermittler‘ der äußeren Realität für ihre Mitglieder“ (:135). Das menschliche Individuum wertet er als produktiven Verarbeiter der äußeren und inneren Realität im Prozess der Sozialisation (:10). Luckmann spricht schließlich davon, dass im Prozess der Sozialisation eine historische Weltsicht durch das Individuum verinnerlicht wird (1991:109) und fährt fort:

„Die Weltsicht ist für den in die menschliche Gesellschaft hineingeborenen menschlichen Organismus eine objektive und feststehende Tatsache. Sie wird ihm durch konkrete Mitmenschen vermittelt, die die Objektivität und Gültigkeit der Weltsicht in einer Vielzahl sozialer Situationen aufzeigen und bestätigen und die ihre Dauerhaftigkeit durch diese fortlaufenden sozialen Handlungen sichern“ (:108) .

Diese Weltsicht bildet den Rahmen für persönliche Entscheidungsfindungsprozesse und hilft eine Wertehierarchie zu entwickeln:

„Der Einzelne gliedert seine Erfahrungen in Übereinstimmung mit diesem System nach abgestuften Graden der Bedeutsamkeit. Und nach dem Muster desselben Systems festigt sich eine Hierarchie der Dringlichkeiten, die den einzelnen bestimmte Handlungen als wichtiger erscheinen lassen als andere“ (:109).

Der Ethnologe Lothar Käser weist darauf hin, dass der Mensch bis zu seinem achten Lebensjahr 80% aller jener Strategien zur Daseinsgestaltung verinnerlicht hat, über die er als Erwachsener verfügen wird (1997:118). Käser stellt weiter fest: „Was das Individuum bis zu diesem Zeitpunkt an Kultur gelernt hat, ist ihm zur Selbstverständlichkeit geworden und wird emotional von ihm bejaht“ (:119). Da das Kind seine Weltsicht zunächst nur aufnimmt und nicht reflektiert, haben die primären Kontaktpersonen einen grundlegenden Einfluss auf Vorstellungen und Verhaltensweisen (:116). Freud spricht auch von einer Empathie und Identifikation des Kindes mit seiner Bezugsperson, was dazu führt, dass es seine Verhaltensweise passiv an ihr ausrichtet und angleicht (Hurrelmann 1993:26). Erst Mitte der 1970er-Jahre gewann die Soziologie ein zunehmendes Interesse an der moralischen Entwicklung des Menschen, eingeleitet durch Lawrence Kohlbergs viel beachtete Untersuchungen, die eine kultur- und religionsübergreifende stufenförmige Entwicklung der Moralität darlegten (Bertram 1980:726). Käser weist auf die bedeutende Komponente der moralischen Entwicklung im Zuge der Sozialisation¹⁰⁹ hin. Das Individuum nimmt Werte und Normen seiner sozialen Umgebung an, integriert diese in seine persönliche Weltsicht und entwickelt dadurch ein Über-Ich (121-136). Garz bezeichnet moralisches Denken und Urteilen daher als menschliche Grundkompetenz, die ihm unwillkürlich jeder Zeit zur Verfügung steht (1984:113). In diesem Sinne überrascht es nicht, dass die Shell Jugendstudie einen Zusammenhang zwischen der religiösen Erziehung im Elternhaus und der individuellen Glaubenseinstellung junger Menschen offen legt. Obwohl die religiöse Einstellung des Elternhauses veränderlich und revidierbar ist, ist sie mit der Grundstruktur der menschlichen Individualität eng verwoben. Der Religionspädagoge Rudolf Englert weist auf den prägenden Einfluss von Biografie und Zeitgeschichte auf den jeweiligen Glaubensstil des Individuums hin (1985:3) und konstatiert: „Die Rede von einer Glaubensgeschichte impliziert, dass sich die Intensität, der motivische Schwerpunkt und der Stil des Glaubens im Laufe des Lebens wandeln ...“ (:4). Neue Lebensphasen stellen den Glauben vor immer neue Herausforderungen, weshalb Englert den „Reifeprozess des Glaubens“ weniger linear, als kontinuierlich wachsenden Glauben betrachtet, sondern vielmehr als Suchprozess, bei dem immer neu schöpferisch eine Übereinstimmung zwischen Lebenssituation und Glauben herzustellen

¹⁰⁹ Käser spricht von Enkulturation, da er sich speziell mit der Aufnahme und Integration der Kultur in die Psyche des menschlichen Individuums auseinandersetzt.

ist¹¹⁰ (:131). Gegenüber Hurrelmanns Postulat, dass der Menschen ein produktiver Verarbeiter seiner äußeren und inneren Realitäten sei (1993:10), weist Englert darauf hin, dass der Glaube kein eigener Entwurf sei, sondern in erster Linie etwas von anderen Empfangenes darstellt (1985:20). Der Mensch wählt sich seine Glaubensvorstellungen nicht autonom aus und entscheidet frei, wie er seinen Glauben lebt, sondern ist immer Empfänger seiner Glaubensweise und trägt ein Stück Glaubensstradition in sich. Diese bereits in frühen Jahren im Menschen angelegte Disposition wird in der Jugendphase und der Phase des Jungen Erwachsenen erschüttert und durch die Pluralität der Weltanschauungen und der Option, seinen eigenen Lebensentwurf gestalten zu können, infrage gestellt.

In dieser Spannung zwischen empfangener Glaubensstradition und einer von Multioptionalität geprägten Gesellschaft gestalten junge Erwachsene ihren Glauben. Während in der Jugendphase neue Wege und Möglichkeiten getestet werden, festigt das Individuum in der Phase des jungen Erwachsenen seine Mechanismen der Daseinsbewältigung und formt seine Weltsicht, indem es eine plausible Verbindung zwischen familiärer Prägung und neu gewonnenen Erkenntnissen herzustellen sucht. Für junge Menschen mit freikirchlichem Glaubenshintergrund bedeutet dies häufig die Überwindung einer Diskrepanz zwischen der Weltsicht, wie sie in Familie und Kirche vermittelt wird und dem gesellschaftlichen Weltbild, das ihnen in Medien, Freizeitindustrie und Bildungswesen begegnet. junge Erwachsene mit freikirchlichem Glaubenshintergrund sind zunächst einmal junge Erwachsene mit all den altersgruppenspezifischen Merkmalen (vgl. 4.2). Sie leben bewusst in der Gegenwart und sind Teil der für diese Altersklasse charakteristischen „Suchbewegung“ (vgl. Rimmel & Straub 1997:11; Müller 1996:124), die sich im Experimentieren mit nicht kohärenten Interessensrealisierungen äußert (:124) und einen komplexen, von Brüchen geprägten Lebenslauf nach sich zieht. Die Komplexität verstärkt sich schließlich noch dadurch, dass Glaube und Spiritualität sinnvoll in das Ganze des Lebenskonzept integriert sein wollen.

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Schriftmeditation im Alltag des Jungen Erwachsenen. Wie wird die persönliche

¹¹⁰ Englert ist zuzustimmen, dass sich der Glaube in jeder Lebenssituation neu zu bewähren hat und somit nicht kontinuierlich voranschreitet. Dennoch darf von Glaubenswachstum gesprochen werden, da Erfahrungen und Krisen den Glauben schlussendlich bereichern (vgl. 2Ko 10,15, 2Th 3,12). Der Begriff des Suchprozesses, den Englert gebraucht, vermag die Bedeutung des Glaubens für die Biografie des Einzelnen nur unzureichend zu beschreiben. Der christliche Glaube besteht nicht allein darin, zu suchen, sondern er lebt gerade aus den Erfahrungen des Findens und des Gefunden-Werdens, woraus eine Vertrauensbasis erwächst, die den Phasen des Suchens und der Glaubensunsicherheit eine Grundlage gibt.

Frömmigkeitspraxis in diesem Sinn bewertet und in welcher Weise kommt dies schließlich zum Ausdruck? In den folgenden *problemzentrierten Interviews* wird diese Frage erörtert und anhand der Äußerungen dreier Junger Erwachsener die persönliche Glaubenspraxis entfaltet. Beispielfhaft kommt auf diese Weise zum Ausdruck, wie das Individuum die Rolle der Schriftmeditation im persönlichen Lebensentwurf würdigt. Die Ergebnisse der Befragung werden ausgewertet¹¹¹ und in Verbindung mit den bisherigen Ergebnissen der Untersuchung gebracht.

5 Empirische Untersuchung zur Praxis der Schriftmeditation unter jungen Erwachsenen freikirchlichen Hintergrunds

Dem dekonstruktiv-theorikrischen Erkenntnisweg folgend (vgl. 1.7.2.5), richtet sich der Blick auf die Empirie, nachdem die Grundlagen und Zusammenhänge der Fragestellung erörtert wurden. Dadurch werden die bisher gewonnenen Erkenntnisse auf dem Hintergrund der vorfindlichen Praxis bewertet. In einem weiteren Schritt werden der kirchengeschichtliche Befund und die gemeindlichen Tradition kritisch an die gegenwärtige empirische Situation herangeführt.

Zur Erfassung der empirischen Wirklichkeit wird ein qualitativer Forschungsansatz gewählt. Konkret wird das *problemzentrierte Interview* eingesetzt, das schließlich mithilfe des Instrumentariums der *qualitativen Inhaltsanalyse* ausgewertet wird. Die Vorgehensweise wird im Folgenden begründet und erläutert. Hier ist zunächst klarzustellen, dass bei der Formulierung der Forschungsfrage aufgrund mangelnder Kenntnis fälschlich der Begriff Fallstudie gewählt wurde, womit die Untersuchung einzelner Fälle im weitesten Sinne und der qualitative Forschungsansatz im Allgemeinen beschrieben werden sollte. Im Verlauf der Untersuchung wurde jedoch festgestellt, dass es sich bei der Bezeichnung um einen Terminus technicus handelt. Die Fallstudie bezeichnet einen eigenständigen Forschungsansatz innerhalb der qualitativen Forschung, bei dem die Lebenswelt eines Individuums mittels unterschiedlicher Messinstrumente erschlossen und beurteilt wird. Dieser Zugang eignet sich jedoch in keiner Weise für die vorliegende Untersuchung, die zielgerichtet einen konkreten Aspekt der persönlichen Spiritualität zu erfassen sucht. Aus diesem Grund wurde das problemzentrierte Interview als sinnvolles Instrument der Datenerhebung gewählt. Die Korrektur bei den Begrifflichkeiten hat dabei

¹¹¹ Dies wird auf Basis der Erkenntnisse der *qualitativen Sozialforschung* erfolgen. Konkret wird Mayrings Methode der *Qualitativen Inhaltsanalyse* angewandt.

keine Auswirkungen auf den Titel der Arbeit, da dieser zum Zeitpunkt der Feststellung des Fehlers unveränderbar feststand.

5.1 Begründung und Erläuterung des qualitativen Forschungsansatzes

Der qualitative Forschungsansatz bildet das Pendant zu dem in den Sozialwissenschaften vorherrschenden quantitativen Paradigma und konnte sich erst in den 1970er Jahren als eigenständiger Ansatz etablieren, so dass die rein quantitative Forschungsweise inzwischen der Sozialforschung nicht mehr als unumstrittenes Ideal gilt (Mayring 1993:1). Als Ursache für diese sogenannte „qualitative Wende“ nennt Mayring eine wachsende Kritik gegenüber quantitativen Erhebungstechniken und stellt dazu fest:

„Das quantitative Denken ist brüchig geworden; ein Denken, das sich den Menschen und Dingen annähert, indem es sie testet und vermisst, mit ihnen experimentiert und ihre statistische Repräsentanz überprüft, ohne vorher den Gegenstand verstanden zu haben, seine Qualität erfasst zu haben“ (1993:1).

Am deutlichsten vertrat der Positivismus des 19. Jhs. und schließlich der Neopositivismus des Wiener Kreises um Carnap und Popper im 20. Jh. diesen einseitigen quantitativen Ansatz (Heinze 2001:16; Mayring 1991:5). Ende der 1960er-Jahre setzen sich Forscher zunehmend gegenüber dem Dogmatismus einer rigoros quantifizierenden Methodologie zur Wehr und beklagten dabei vor allen Dingen die Entfremdung der Forschung vom Alltag des Forschungssubjektes (Heinze 2001:16). Zur kritischen Haltung qualitativer Ansätze gegenüber dem Positivismus stellt Heinze fest:

„Wissenschaftstheoretisch sind alle qualitativen Ansätze anti-positivistisch, also gegen die These vom deduktiv-nomologischen Verfahren der Forschung und gegen die – separat zu betrachtende – Forderung nach möglicher Quantifizierung und statistischer Verarbeitung der Forschungsdaten“ (:18).

Während die quantitative Forschung mit Abstraktionen arbeitet, strebt der qualitative Forschungsansatz danach, der Individualität und Subjektivität Raum zu geben, ohne unter dem Zwang zu stehen, sofort allgemein gültige Ergebnisse zu erzielen. Gegen eine Vorgehensweise, die vorwiegend mit Abstrahierungen arbeitet, trägt der qualitative Ansatz der Tatsache Rechnung, dass menschliches Handeln in großem Maße situativ gebunden, historisch geprägt und mit subjektiver Bedeutung behaftet ist (Mayring 1993:12). Mayring fasst den unterschiedlichen Ansatz qualitativer und quantitativer

Forschung zusammen: „Qualitative Wissenschaft als verstehende will also am Einmaligen, am Individuellen ansetzen, quantitative Wissenschaft als erklärende will an allgemeinen Prinzipien, an Gesetzen oder gesetznähnlichen Aussagen ansetzen“ (2007:16). Der qualitative Ansatz trägt dabei in besonderer Weise dem Forschungsfeld der Humanwissenschaften Rechnung, wo die Vorstellung illusorisch wäre, zu allgemeinen Naturgesetzen zu gelangen, die – einmal gefunden – immer und überall gelten (:12). Gesang weist darauf hin, dass Humanwissenschaften einerseits nomothetische Disziplinen sind, die zwar allgemeine, gesetzmäßige Aussagen treffen, zugleich aber auch idiografische Disziplinen darstellen, durch den Umstand bedingt, dass sich manche Ereignisse nicht generalisieren und unter allgemeine Gesetze subsumieren lassen (2005:98). Dies ist auf den Umstand zurückzuführen, dass sich Geisteswissenschaften in der Regel mit singulären Ereignissen befassen, Naturwissenschaften dagegen mit wiederholbaren (Eberhard 1999:89). Zur Verallgemeinerung qualitativer Forschung stellt Mayring daher fest: „Die Verallgemeinerbarkeit der Ergebnisse humanwissenschaftlicher Forschung stellt sich nicht automatisch über bestimmte Verfahren her; sie muss im Einzelfall schrittweise begründet werden“ (1993:12). Mithilfe qualitativen Instrumentariums wird dabei das Selbst- und Wirklichkeitsverständnis von Individuen in seiner Authentizität und Komplexität methodisch optimal erfasst (Heinze 2001:29). Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften liegt der Untersuchungsgegenstand der Humanwissenschaften nie völlig offen, sondern muss immer auch durch Interpretation erschlossen werden (Mayring 1993:11)¹¹². Die qualitative Sozialforschung besitzt ein sensibles Forschungsinstrumentarium, was ihr ermöglicht, Entwicklungsprozesse und Zusammenhänge in ihrer ganzen Vielfältigkeit herauszuarbeiten und zu erfassen (Heinze 2001:30). Der häufig bemängelte Verlust an Objektivität geht dabei einher mit einem Gewinn an Subjektivität und an persönlicher Betroffenheit. Eberhard verweist auf die Tatsache, dass betroffene Menschen auf zusätzliche Erlebnis- und Erkenntnismöglichkeiten zurückgreifen können, die dem objektiven distanzierten Beobachter entgehen (1999:57). Ein solches Wissenschaftsverständnis erlaubt die Introspektion als Forschungsmethode und gewinnt auf diesem Weg Informationen, die „unter der Oberfläche liegen“ und sich den gängigen Instrumenten der Erkenntnisgewinnung entziehen (Mayring 2007:16). Dieser Sachverhalt widerstrebt einem

¹¹² Dies gilt in gleicher Weise für die vorliegende Untersuchung, die zwar im Rahmen des Fachbereiches Theologie durchgeführt wird, jedoch aufgrund ihrer Untersuchungsfrage auf die Hilfe humanwissenschaftlichen Instrumentariums angewiesen ist. Ausführlicher dazu unter 1.7.2.5.

streng naturwissenschaftlichen Weltbild, entspricht aber zugleich dem Forschungsfeld der Sozial- und Humanwissenschaften. Besonders wenn die motivatorische Ebene erschlossen werden soll, wie in der vorliegenden Untersuchung, ist ein sensibles Instrumentarium gefordert, das in die Tiefenstruktur der menschlichen Persönlichkeit vorzudringen vermag und zugleich der subjektiven, individuellen Einschätzung Raum gewährt. Heinze weist darauf hin, dass offensichtliche Fakten leichter zu ermitteln sind als kognitive Inhalte, diese wiederum leichter zu erschließen sind als emotionale Zustände und diese wiederum leichter dingfest zu machen sind als die, in der Regel den Menschen unbewusst leitenden, Motivationsschübe (2001:164).

Gilt dies für die Soziologie und Psychologie im Allgemeinen, so ist für das Feld der Theologie zusätzlich zu bedenken, dass der Bereich der persönlichen Glaubensgestaltung und der Spiritualität vielschichtig mit der Persönlichkeit und der Lebensgeschichte des Individuums verwoben ist und dessen subjektiven Plausibilitätsstrukturen unterworfen ist. Klein stellt fest:

„Der Glaube ist ein äußerst vielschichtiger Prozess, der in die gesamte Lebensgeschichte hineingewoben ist. Er bestimmt die Gestaltung und den Verlauf der Lebensgeschichte, er wird aber zugleich auch selbst im Laufe des Lebens verändert. Von dem *gelebten Glauben* kann deshalb dann gesprochen werden, wenn die Glaubenserfahrung, und mit ihr das Wissen vom gemeinsamen Glauben, die Wahrnehmung, die Deutung, die Entscheidungen und das Handeln im Leben bestimmt“ (1994:32).

Ein Glaube, der sich in dieser Weise äußert, und eine Spiritualität, die vielschichtig mit der persönlichen Weltsicht und den unterschiedlichen Lebensvollzügen des Individuums korrespondiert, können unter quantitativen Gesichtspunkten nur unzureichend erfasst werden. Klein, die besonders für die empirische Biografieforschung in Gestalt der *Narrativen Theologie* plädiert, weist auf dieses Unvermögen des quantitativen Paradigmas hin:

„Die Narrative Theologie hat zur Geltung gebracht, dass sich die Erfahrungsdimension und die Prozesshaftigkeit des Glaubens nur erzählend zur Sprache bringen lassen, die begrifflich-systematische Rede dagegen den Glauben auf sein begrifflich-satzhaft explizierbares Moment reduziert“ (1994:23).

Wenn auch die vorliegende Arbeit dem Ansatz der *Narrativen Theologie* im Einzelnen nicht folgen kann, so teilt sie dennoch ihr Anliegen, persönlich gelebten Glauben im Rahmen der Theologie stärker zur Geltung zu bringen¹¹³. Um die Vielschichtigkeit der

¹¹³ Klein ist dabei nicht zu folgen, wenn sie weiter postuliert, dass dort, wo subjektiver Glaube mitgeteilt wird, ihm im gemeinsamen Verständnis schließlich eine objektive Bedeutung zukomme (1994:24). Klein

Motive und Zusammenhänge der persönlichen Spiritualität zu erfassen, bedarf es des qualitativen Ansatzes. Zugleich fordert die komplexe Lebenswirklichkeit junger Erwachsener mit ihrem oft gegensätzlichen Werteempfinden und einer vielfach inkohärenten Interessenrealisierung (vgl. 4.2) ein Instrumentarium, das der Individualität und den persönlichen Plausibilitätsstrukturen Raum bietet, ohne vorschnell in festgelegte Kategorien einordnen zu wollen. Die empirische Sozialforschung vertritt den Grundsatz, dass die Methode entsprechend dem Material und der Forschungsfrage gewählt wird, um eine Instrumentalisierung des Forschungsobjekts und falsche Ergebnisse zu vermeiden, die daraus zwangsläufig resultieren. Aus diesem Grund wird der qualitative Zugang für die vorliegende Arbeit gewählt, dessen Grundsätze im Folgenden explizit erläutert werden.

5.2 Grundsätze qualitativer Forschung

Prinzipiell ist ein qualitativer Zugang zur Lebenswelt des Forschungsobjektes dann zu wählen, wenn der Gegenstand der Forschung komplex, unübersichtlich oder teilweise bis völlig unbekannt ist (Heinze 2001:27). Qualitative Forschung folgt in der Regel dem induktiven Erkenntnisweg¹¹⁴ und nimmt die vorfindliche Wirklichkeit zum Ausgangspunkt der Untersuchung (:27) und beschreibt und analysiert diese, um schließlich auf dem Weg der Beobachtung, Deskription, Generalisierung und

schreibt damit der subjektiven Erfahrung des Einzelnen eine Absolutheit zu und erhebt diese in den Status objektiver Wahrheit. Auch wenn Klein weiter das empirisch vorfindbare Leben des einzelnen Subjekts ohne Einschränkung als Erkenntnisquelle für die Theologie bezeichnet (:66; :69), scheint sie den Schluss zuzulassen, dass die individuelle Glaubenserfahrung in gleichwertiger Weise wie das biblische und kirchengeschichtliche Zeugnis der Theologie als Erkenntnisquelle dienen könne. Eine solche Überhöhung der persönlichen Erfahrung und ein solch unkritischer Umgang mit subjektiv-individuellen Glaubensäußerungen überlässt Theologie und Glaube der Grenzenlosigkeit und damit einer Form- und Konturenlosigkeit. Die persönliche Glaubenserfahrung kann nicht kritikfrei bewertet werden, schon deshalb nicht, weil immer auch innerpsychische Prozesse, persönliche Erfahrungen, Wünsche und Projektionen in sie hineingreifen. Deshalb hat sie sich im Rahmen des evangelischen Glaubensverständnisses am biblischen und am kirchengeschichtlichen Zeugnis zu messen.

¹¹⁴ Die Induktion ist die Beobachtung, die vom Besonderen zum Allgemeinen hinleitet (Eberhard 1999:32). Bei der Deduktion bildet die Richtigkeit einer bestimmten Theorie den Ausgangspunkt der Forschung (:29; Heinze 2001:15). Der Vorteil der Deduktion ist der feste Bezugsrahmen, anhand dessen neue Erkenntnisse logisch gemessen und eingeordnet werden können (Eberhard 1999:32). In der empirischen Sozialforschung ist es jedoch schwierig, von solchen umfassenden Theorien auszugehen. Dort wird in der Regel von Auffassungen und Meinungen gesprochen, die durch Argumentationsketten begründet werden (:30-31). Auch wenn Induktion und Abduktion einen konträren Forschungszugang wählen, bedeutet dies nicht, dass sie im Forschungsprozess einander zwangsläufig ausschließen. Eberhard weist darauf hin, dass Deduktion und Induktion im Erkenntnisprozess in der Regel nicht konkurrierend nebeneinander stehen, sondern sich gegenseitig ergänzen und aufeinander aufbauen (1999:156). Dasselbe gilt für die Verbindung von qualitativen und quantitativen Analyseschritten mit dem Ziel der optimalen Erfassung des Untersuchungsgegenstandes. Die Kombination beider Ansätze wird in der empirischen Sozialforschung in der Regel als Triangulation bezeichnet (Mayring 1993:112).

Interpretation zu einem Ergebnis zu kommen (Eberhard 1999:32). Eberhard stellt fest. „Der induktiv-empirische Erkenntnisweg leitet durch Verallgemeinerungen wiederholt beobachteter Erfahrungstatsachen zu einer umfassenden Theorie hin“ (:32). Dabei bemüht sich qualitative Sozialforschung immer, nicht nur einen Ausschnitt der individuellen Lebenswirklichkeit zu erfassen, sondern den Menschen in seiner gesellschaftlich und zeitgeschichtlichen Eingebundenheit und in seinem biografischen „Gewordensein“ zu erfassen (Klein 1994:77). Weiter lehnt der qualitative Forschungszugang Prädeteterminationen durch den Forscher ab und vertritt stattdessen das „Prinzip der Offenheit“ (Lamnek 1995:61). Forschungssubjekte sollen in keiner Weise instrumentalisiert werden. Vielmehr werden sie als Partner betrachtet, denen möglichst vorurteilsfrei begegnet wird und die mithilfe des qualitativen Forschungsinstrumentariums primär zur Selbstreflexion geleitet werden (Klein 1994:75). Neben diesem „Prinzip der Offenheit“ nennt Lamnek die Kommunikativität als weitere Maxime qualitativer Untersuchungen. Der Forscher sucht dabei mithilfe einer Kommunikationsbeziehung den Zugang zu bedeutungsstrukturierten Daten (1995:62). Lamnek begründet diese Vorgehensweise:

„Dieses Prinzip ergibt sich aus dem Umstand, dass die Gesellschaftsmitglieder primär in Gesprächsform miteinander verkehren und dass demzufolge die gesellschaftliche Produktion von Wirklichkeit zu einem wesentlichen Teil sozusagen gesprächsweise erledigt wird“ (:62).

Mayring spricht von fünf Grundsätzen qualitativer Forschung, die die oben angeführten Prinzipien ergänzen und weitere Aspekte zutage fördern. Mayring nennt dabei zunächst die Forderung nach einer stärkeren Subjektbezogenheit, des Weiteren die Betonung der Deskription und der Interpretation. Außerdem intendiert der qualitative Zugang, die Forschungssubjekte in ihrer natürlichen, alltäglichen Umgebung zu untersuchen und nicht im Labor. Die natürliche Umgebung fördert eine offene Gesprächsatmosphäre, die wiederum die Basis für gute Untersuchungsergebnisse bildet. Schließlich vertritt qualitative Sozialforschung die Auffassung von der Generalisierung der Ergebnisse mithilfe eines Verallgemeinerungsprozesses (Mayring 1993:9). Ist die qualitative Untersuchung als Gesamtanalyse abgeschlossen, hat keine quantitative Forschung zur Prüfung der gewonnenen Ergebnisse zu folgen, da quantitative Daten reduzierter sind als qualitative und den Forschungsgegenstand in anderer Form erschließen würden (Heinze 2001:27). Eine quantitative Untersuchung kann dennoch erfolgen – von den Ergebnissen der qualitativen ausgehend – um den Gegenstand mit höher abstrahierten Werten „in der

Breite“ zu erfassen. Dies sollte allerdings nur erfolgen, wenn qualitative Forschung gezeigt hat, dass eine Vereinfachung der offengelegten Abhängigkeiten möglich ist (:32).

5.3 Das *problemzentrierte Interview*

Das Interview stellt im quantitativen Paradigma den „Königsweg“ aller Techniken der Informationsgewinnung dar und ist im Bereich der qualitativen Forschung auf dem besten Weg dies ebenfalls zu werden, stellt Lamnek fest (1995:35). Informationen sind auf diesem Weg leicht zu beschaffen. Gleichzeitig ermöglicht das Gespräch einen authentischen Zugang zur Lebenswirklichkeit des Individuums. Indem das Interview festgehalten wird, sind die Ergebnisse intersubjektiv nachvollziehbar und überprüfbar (:35). Im Vergleich mit anderen qualitativen Techniken stellt Lamnek fest: „Gerade durch den Vergleich vom Text und seiner Interpretation ergeben sich Kontrollmöglichkeiten, die dem qualitativen Interview einen methodisch und methodologisch hohen Status zuweisen“ (:35). Die quantitative Forschung setzt in der Regel auf standardisierte Fragebögen (:37). Der Interviewer hält sich strikt an einen Leitfaden und fordert kurze schematische Antworten, um vergleichbare Ergebnisse zu erzielen. Das offene oder unstandardisierte Interview bildet das Gegenstück dazu und entspricht dem qualitativen Ansatz (:37). Der Forscher sucht das Gespräch ohne jede Vorgabe und lässt den Interviewpartner frei zu Wort kommen. Ziel ist es, dass der Gesprächspartner möglichst ausführlich erzählt (Heinze 2001:155). Das offene Interview gilt als anspruchsvoller gegenüber standardisierte Varianten (Soffner 2006:101). Es erwartet eine höhere Aktivität des Befragten und lässt diesem stärker die Steuerung des Gesprächs zukommen. Indem keine vorformulierten Fragen vorliegen, ist der Interviewpartner genötigt, zu eigenständigen Antwortformulierungen zu finden (Mayring 1993:47; Lamnek 1995:59). Der Interviewer schaltet sich nur in das Gespräch ein, um neue Erzählstimuli zu setzen, die den Redefluss des Gesprächspartners anregen (:54). Gründliche und langatmige Ausführungen werden gefördert, da auf diesem Weg Hintergründe und Beweggründe ans Licht kommen (Heinze 2001:155). Die klassische Form des offenen Interviews bildet das *narrative Interview*. Die nicht-standardisierte Befragung bietet den Vorteil, dass sie sich flexibler gestaltet gegenüber der individuellen Persönlichkeit und Situation des Befragten. Es kommt zu keiner Prädetermination durch den Forscher (Lamnek 1995:56). Das Forschungsobjekt

wird als Gegenüber gewürdigt und nicht durch vorab konzipierte und formulierte Fragebögen in ein „Korsett gezwängt“ (:51; :58)¹¹⁵. Dem teil- oder halbstandardisierten Interview kommt eine Vermittlerrolle zwischen dem strukturierten und dem offenen Interview zu. Entsprechend kommt es sowohl in der quantitativen als auch in der qualitativen Forschung zum Einsatz (:37). Dem Interviewer liegt ein Leitfaden vor, es bleibt ihm jedoch im Wesentlichen frei, Reihenfolge und Formulierung der Fragen selbst zu bestimmen (:47). Der Fragebogen dient dazu, das Gespräch in eine Richtung zu lenken, um für den Forscher relevante Informationen zu erschließen. Die Fragen sind dabei offen formuliert und der Interviewer hat im Gesprächsverlauf abzuwägen, inwieweit einzelne Fragen dem Gesprächsfluss dienen und ob sie sich nicht eventuell erübrigen. Es besteht immer die Gefahr, dass sich der Interviewer zu stark an seinen Leitfaden klammert und so Informationen blockiert anstatt sie zu fördern, weil er beispielsweise vergleichbare und klassifizierbare Antworten sucht (Heinze 2001:160). Neben der Tatsache, dass sich ein starres Insistieren auf einen vorformulierten Leitfaden kontraproduktiv auswirkt, verletzt dies auch alle methodologischen Regeln qualitativer Sozialforschung (Lamnek 1995:63). Unstrukturierte und teilstrukturierte Interviewformen bieten sich besonders bei wenig erschlossenen Forschungsbereichen an, da dem Befragten ein breiter Spielraum eingeräumt wird, persönliche Relevanzen offenzulegen und subjektive Deutungen zu äußern (Heinze 2001:153-154). Dies trifft auf den Themenkomplex der vorliegenden Arbeit zu, weshalb sich dieser Forschungsansatz hierfür in besonderer Weise anbietet.

Das *problemzentrierte Interview* ist dieser Kategorie qualitativer Forschungsmethoden zuzurechnen. Witzel prägte den Begriff *problemzentriertes Interview* Anfang der 1980er Jahre und fasste darunter alle Formen offener, halbstrukturierter Befragungen zusammen (Mayring 1993:46). Mayring beschreibt diesen spezifischen Zugang:

„Das Interview lässt den Befragten möglichst frei zu Wort kommen, um einem offenen Gespräch möglichst nahe zu kommen. Es ist aber zentriert auf eine bestimmte Problemstellung, die der Interviewer einführt, auf die er immer wieder zurückkommt“ (:46).

Maindok ordnet es daher in die Nähe des *narrativen Interviews* ein. Während beim *narrativen Interview* jedoch in der Regel keine inhaltlichen Fragen gestellt werden, wird der Redefluss des Befragten beim *problemzentrierten Interview* immer wieder unterbrochen, um zielgerichtete Informationen zur Problemfrage zu erhalten (Maindok

¹¹⁵ Lamnek greift zu einer drastischen Formulierung, die quantitativen Techniken gegenüber abwertend wirkt. Das Bild zeigt jedoch sehr deutlich die Grenzen des quantitativen Paradigmas auf, weshalb die Formulierung sicherlich passend gewählt ist.

1996:127). Der Forscher, der das *problemzentrierte Interview* anwendet, hat sich im Vorfeld eingehend mit der Materie beschäftigt, das Themenfeld analysiert und geht schließlich einer spezifischen Fragestellung nach (Mayring 1993:46). Für diesen Zweck wird ein Interviewleitfaden erarbeitet, der im Gesprächsverlauf flexibel zum Einsatz kommt. Dabei ist eine Offenheit zu wahren. Die Interviewten werden zwar durch den Interviewleitfaden auf bestimmte Fragestellungen hingelenkt, sollen aber in Form von freier Rede ohne Antwortvorgaben auf die Thematik eingehen (:47). Der Forscher hat sich später während der Auswertung der Gesprächsprotokolle auf die subjektive Perspektive des Befragten einzulassen und muss sich in besonderer Weise davor hüten, seine persönlich gewonnenen Erkenntnisse in die Antworten hineinzuprojizieren. Dennoch eignet sich das *problemzentrierte Interview* hervorragend für eine theoriegeleitete Forschung, da es keinen rein explorativen Charakter hat, sondern die Aspekte der vorrangigen Problemanalyse in das Interview Eingang finden (Mayring 1993:49). Aus diesem Grund entspricht diese Erhebungstechnik in besonderer Weise der Problemstellung der vorliegenden Arbeit und wird daher für die empirische Untersuchung zur Praxis der Schriftmeditation unter jungen Erwachsenen eingesetzt.

5.4 Die Person des Interviewers

Maindok weist in ihrem Handbuch „Professionelle Interviewführung in der Sozialforschung“ darauf hin, dass die Person des Interviewers einen entscheidenden Einfluss auf Verlauf und Ergebnisse von Befragungen hat (1996:48). Jede Forschung ist interessengeleitet und daher subjektiv belegt (Klein 1994:67; :75), daher gelten besonders in den Sozialwissenschaften die Reflexion und das Offenlegen der eigenen Prämissen als Kriterium von Wissenschaftlichkeit (:68). Mayring führt diesen Tatbestand aus und weist weiter darauf hin, dass das Wissen um das eigene Vorverständnis und die Reflexion dessen förderliche Faktoren für die wissenschaftliche Untersuchung darstellen:

„Das Postulat der *Interpretation* bedeutet zunächst, dass vorurteilsfreie Forschung nie ganz möglich ist, dass also das *Vorverständnis* bezüglich des Forschungsgegenstandes zu explizieren ist. Es bedeutet auch, dass *Introspektion*, das Zulassen eigener subjektiver Erfahrungen mit dem Forschungsgegenstand ein legitimes Erkenntnismittel ist“ (1993:13).

Größtmögliche Objektivität gründet daher auf dem Wissen um den eigenen Bezugsrahmen und das persönliche Interesse an der Forschungsthematik. Von diesem Standpunkt aus ist auf Neutralität im Verlauf der Gesprächsführung und während der

Auswertungsphase zu achten (Maindok 1996:61). Sowohl Forscher als auch Forschungssubjekt bringen ihr persönliches Relevanzsystem in die Forschung ein (Klein 1994:131). Dieses ist wiederum sowohl lebensgeschichtlich bedingt als auch durch das Forschungsinteresse gefärbt (:67). Aus diesem Grund wird im Folgenden das Profil der Person des Forschers und sein persönlicher Bezug zur Thematik dargelegt.

Der Interviewer gehört der Altersgruppe der jungen Erwachsenen an, wodurch sich das besondere Interesse für diese Altersklasse erklärt. Da er nur wenige Jahre älter ist als die Interviewpartner, findet das Gespräch quasi unter Gleichaltrigen statt, wodurch eine geringe altersabhängige Distanz zwischen beiden Parteien besteht. Der Forscher wurde durch sein christlich geprägtes Elternhaus früh an die Schriftmeditation herangeführt und praktiziert diese seit seiner Kindheit. Die regelmäßige geistliche Übung wurde ihm im Laufe der Zeit zur Selbstverständlichkeit und zum tragenden Element der persönlichen Spiritualität. Durch Gespräche und Beobachtungen hinterfragte er die Routine und die Motivation, die sich dahinter verbarg. In diesem Prozess der Reflexion über die eigene Praxis entstand der Wunsch, die Thematik gründlich zu untersuchen, woraus schließlich die Forschungsfrage erwuchs. Das starke persönliche Interesse und die eigene Erfahrung mit dem Themenfeld bergen die Gefahr, die Ergebnisse der Befragung vorschnell dem eigenen Vorverständnis entsprechend zu interpretieren. Der Forscher versucht dennoch, seinen Gesprächspartnern möglichst unvoreingenommen zu begegnen und ihre persönlichen Erfahrungen auch als solche zu werten.

5.5 Sampling – Kriterien für die Wahl der Interviewpartner

Da sich das Forschungsfeld auf die Freie evangelische Gemeinde Ettlingen beschränkt, galt die Gemeindegliedschaft als erste Voraussetzung für die Wahl der Gesprächspartner. Ferner sollten sie der Altersgruppe der jungen Erwachsenen angehören, wobei aufgrund der großen Altersspanne eine weitere Einengung der Altersklasse auf 24-28-Jährige vorgenommen wurde. Die qualitative Forschung vertritt die Auffassung, dass sich eine emotionale Nähe zwischen Forscher und Forschungssubjekt positiv auf den Hergang der Untersuchung auswirkt und daher für die Forschung als förderlich anzusehen ist. Lamnek stellt diesbezüglich fest: „Gerade das Einfühlen in die Situation der Betroffenen, das Schaffen eines Vertrauensverhältnisses in der Kommunikationssituation sind wesentliche Voraussetzungen für verlässliche und gültige Befunde“ (1995:58). Lamnek spricht auch von einem *weichen Interview* und unterscheidet diese Form vom

Typus des *neutralen* und dem des *harten Interviews*. Unter *weichem Interview* versteht die qualitative Forschung einen Gesprächsstil, bei dem sich der Interviewer bewusst bemüht, Empathie gegenüber dem Gesprächspartner zu zeigen und so eine positive Gesprächsatmosphäre aufzubauen (:57). Ein hohes Maß an Vertrautheit führt zu einer offenen Gesprächsatmosphäre und diese führt wiederum zu tiefergreifenden Antworten. Besonders ein Thema wie die persönliche Spiritualität erfordert Sensibilität und eine gewisse Vertrauensbeziehung, damit sich der Gesprächspartner öffnet. Aus diesem Grund wurde die Wahl der Interviewpartner auf eine Personengruppe beschränkt, die in einem freundschaftlichen Verhältnis zum Forscher steht. Dieser Voraussetzung entsprachen drei Personen in besonderer Weise, die mit dem Interviewer in einer Mentoringbeziehung stehen und zudem mit ihm gemeinsam einen Hausbibelkreis besuchen.

Dabei ist zu beachten, dass zusätzlich zur freundschaftlichen Komponente eine autoritätsbedingte Distanz in die Gesprächsführung hineinwirkt, wodurch die Interviewpartner eventuell unbewusst mit ihren Antworten den Erwartungen des Interviewers zu entsprechen suchen. Die Tendenz zu einem solchen Verhalten ist jedoch bei keiner Interviewform auszuschließen. Indizien für ein solches Antwortverhalten müssen während der Auswertungsphase sorgfältig geprüft werden, um möglichst authentische Ergebnisse aus der Empirie zu gewinnen.

5.6 Das Umfeld des Interviews

Die Interviews wurden in der Wohnung der Interviewten durchgeführt. Das vertraute Umfeld fördert die Offenheit in der Gesprächsführung. Die Interviewpartner saßen sich schräg gegenüber. Auf einem Couchtisch in der Mitte lag das Aufnahmegerät. Der Interviewer hielt den Fragebogen in Händen.

5.7 Der Vorgang der Befragung

Einleitend erläuterte der Interviewer den Grund der Befragung¹¹⁶ und betonte, dass er an den individuellen Erfahrungen des Interviewpartners interessiert sei. Dabei stellte er heraus, dass er selbst kein Experte bezüglich der Thematik sei, die Schriftmeditation zwar praktiziere, aber persönlich in Vielem noch auf der Suche nach Antworten sei. Darauf erklärte der Interviewer nochmals, dass das Gespräch aufgenommen und transskribiert

¹¹⁶ Die Interviewpartner waren darüber bereits in einem Vorgespräch informiert worden. Aus diesem Grund handelt es sich hierbei um eine Wiederholung, die mehr dazu dient, eine gemeinsame Gesprächsgrundlage zu schaffen.

werde, die Anonymität des Interviewten dabei aber in vollem Maße gewahrt bleibe. Einleitend dankte der Interviewer seinem Interviewpartner für dessen Gesprächsbereitschaft und für seine Offenheit, ein wenig aus der persönlichen Praxis der Schriftmeditation zu erzählen. Darauf folgte die erste Frage, die den Interviewten zum ausführlichen Reden ermutigte. Stockte der Gesprächsverlauf, reagierte der Interviewer mit weiterführenden Fragen. Blieb eine Äußerung unklar, hakte er nach¹¹⁷. Äußerte der Interviewte in einem Nachgespräch weitere, für die Forschungsfrage interessante Details, machte der Interviewer sich Notizen. Nach dem Interview wurde das Gespräch wortgetreu transskribiert.

5.8 Darstellung der Auswertungstechniken – Die Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring

Die empirischen Daten, die mithilfe des problemzentrierten Interviews gewonnen wurden, werden mit dem Instrumentarium der Qualitativen Inhaltsanalyse ausgewertet. Diese von Mayring entwickelte Auswertungstechnik wurde gewählt, da sie sich in besonderer Weise für theoriegeleitete Untersuchungen eignet (Mayring 1993:89). Das sehr differenzierte Instrumentarium wird der Komplexität sprachlichen Materials gerecht (Mayring 2007:10). Eine weitere Stärke der Qualitativen Inhaltsanalyse besteht darin, dass das Material mit ihrer Hilfe streng methodisch kontrolliert und schrittweise analysiert¹¹⁸ wird (:86). Die systematische Vorgehensweise führt einerseits zu präzisen Ergebnissen und gewährleistet zugleich, dass die Ergebnisse und Teilergebnisse intersubjektiv überprüfbar sind (Mayring 2007:10).

Im Folgenden wird die Vorgehensweise der Auswertung in Grundzügen dargelegt. Mayring spricht von drei Analyseverfahren, die sich in den unterschiedlichen Ansätzen qualitativer Sozialforschung wiederfinden: *Zusammenfassung*, *Strukturierung* und *Explikation*. Aus diesem Grund spricht Mayring auch von Grundtypen des Interpretierens (:56). Für die Untersuchung wird ein Analyseverfahren gewählt, das der Fragestellung entspricht. Die vorliegende Arbeit greift sowohl auf die *skalierende Strukturierung* zurück als auch auf die *zusammenfassende Inhaltsanalyse*. Mithilfe der skalierenden Strukturierung wird dabei der Fragestellung nachgegangen, welche Bedeutung die

¹¹⁷ Ein Interviewleitfaden findet sich im Anhang.

¹¹⁸ Mayring stellt fest, dass es bis dato in der sozialwissenschaftlichen Methodenliteratur keine systematische umfassende Anleitung zur Auswertung komplexeren sprachlichen Materials gibt, aus der klare Interpretationsregeln abgeleitet werden könnten (2007:10). Diese Lücke habe er mit seiner Auswertungstechnik geschlossen.

Interviewpartner der Schriftmeditation im Allgemeinen zumessen. Dabei wird ein zuvor entwickeltes Categoriesystem an das sprachliche Material¹¹⁹ herangetragen. Diese Kategorien werden von der Fragestellung hergeleitet und theoretisch begründet. Daraufhin werden alle Textbestandteile, die einer Kategorie entsprechen, systematisch aus dem Material extrahiert (:81). Ziel skalierender Strukturierungen ist es, das Material bzw. bestimmte Materialteile auf einer Ordinalskala einzuschätzen (:90). Schließlich werden die einzelnen Ergebnisse zusammengefasst, systematisch geordnet und analysiert (:90). Das folgende Ablaufmodell stellt die einzelnen Schritte detailliert dar (vgl. :91).

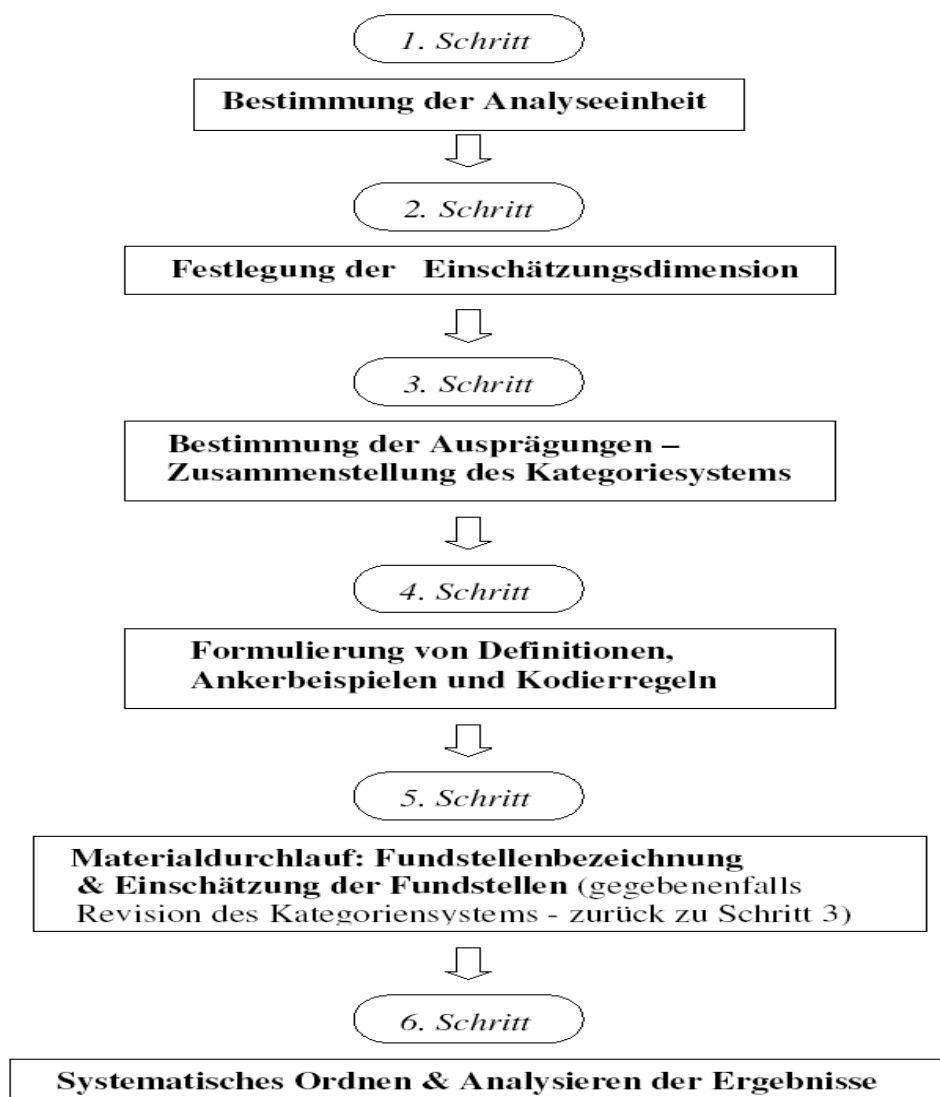


Abbildung 5: Ablaufmodell der skalierenden Strukturierung

¹¹⁹ Das sprachliche Material liegt nach der Transskription in schriftlicher Form vor.

In einem weiteren Analyseschritt wird mithilfe der *zusammenfassenden Inhaltsanalyse* herausgearbeitet, welche Motivation hinter der Praxis der Schriftmeditation steht, mit welchen Zielen und Vorstellungen die geistliche Übung verbunden wird. Das sprachliche Material wird dabei durch Paraphrasierung, Auslassung und Generalisierung sinnvoll zusammengefasst (Mayring 2007:32-39). Mayring beschreibt diesen Schritt folgendermaßen: „Ziel der Analyse ist es, das Material so zu reduzieren, dass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben, durch Abstraktion ein überschaubares Korpus zu schaffen, das immer noch ein Abbild des Grundmaterials ist“ (1993:86). Für die vorliegende Analyse wurde festgelegt, dass Auswertungs- und Kontexteinheit zusammenfallen: Im ersten Untersuchungsdurchgang bildet der einzelne Fall eine geschlossene Analyseeinheit, im zweiten Durchgang werden die Ergebnisse der einzelnen Interviews zusammengeführt und gebündelt. Als Kodiereinheit gilt jede vollständige Aussage eines Interviewpartners über persönliche Erfahrungen und Einschätzungen, welche die Motivation zur Praxis der Schriftmeditation betreffen. Paraphrasen, die diesen Anforderungen entsprechen, werden in einem weiteren Schritt, dem festgelegten Abstraktionsniveau entsprechend, generalisiert. Das Abstraktionsniveau wurde folgendermaßen festgelegt: Die Aussagen sollen möglichst allgemein die persönliche Motivation zur Schriftmeditation ausdrücken (vgl. Mayring 2007:57-62). Der Schritt der Generalisierung beinhaltet nicht eine weitere Zusammenfassung und Vereinfachung der Interviewaussagen, sondern hat bereits interpretativen Charakter. Die jeweilige Kodiereinheit wird im Hinblick auf die Forschungsfrage zugespitzt. Als Ergebnis einer weiteren Reduktion der Aussagen entsteht ein Kategoriensystem. Dieses wird in einem letzten Schritt am Ausgangsmaterial rücküberprüft (:58-59). Dabei wird untersucht, ob die als Kategoriensystem zusammengestellten neuen Aussagen das Ausgangsmaterial noch repräsentieren. Auch müssen sich alle ursprünglichen Paraphrasen im Kategoriensystem wiederfinden. Trifft dies nicht zu, muss die Analyse ein weiteres Mal durchgeführt werden. Sind die Ergebnisse zu detailliert und das Kategoriensystem zu umfangreich, ist häufig eine weitere Zusammenfassung vonnöten. Das Abstraktionsniveau wird dabei auf eine höhere Ebene festgesetzt. Das folgende Schaubild stellt die einzelnen Analyseschritte der *zusammenfassenden Inhaltsanalyse* im Überblick dar.

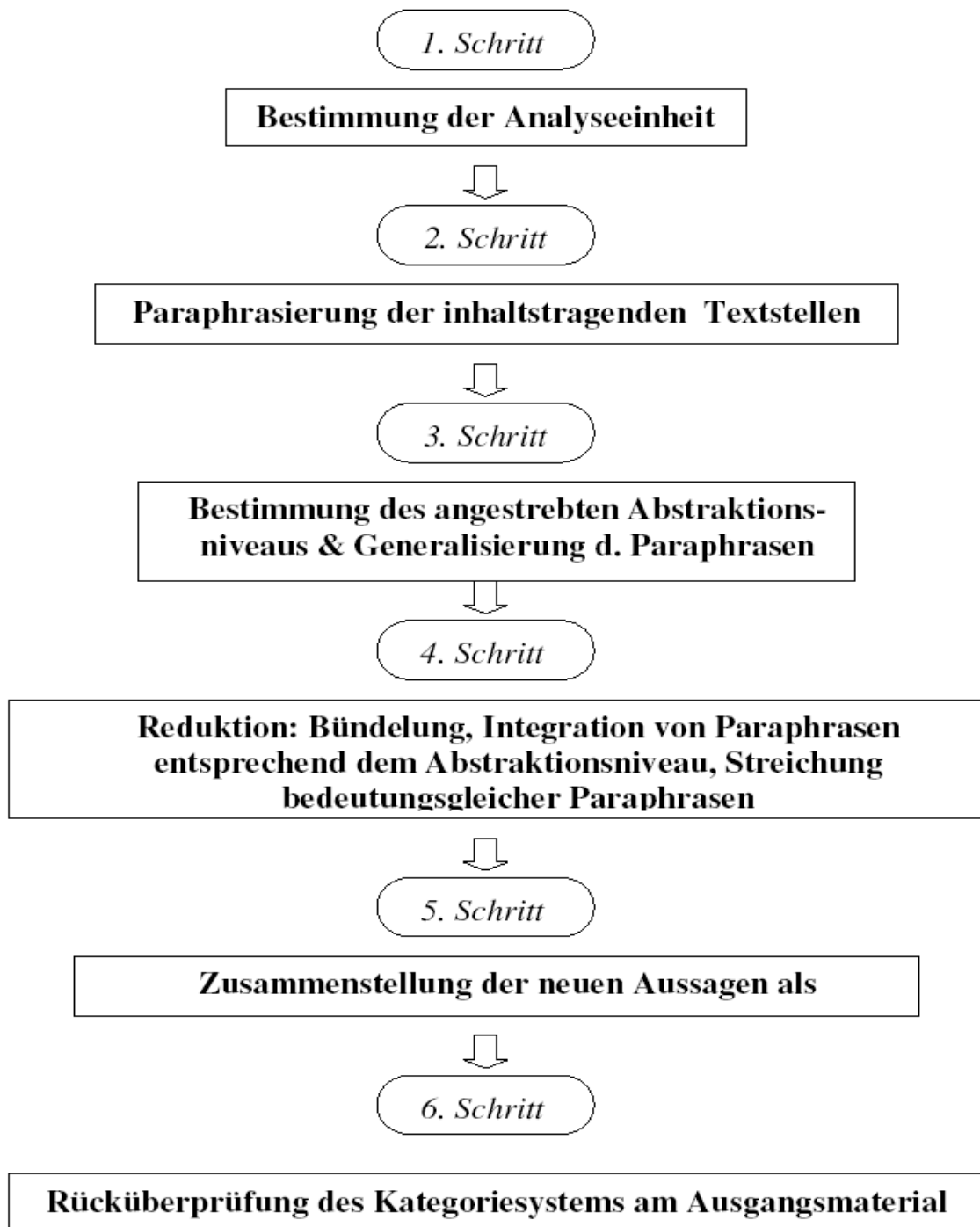


Abbildung 6: Ablaufmodell der zusammenfassenden Inhaltanalyse

Der detaillierte Ablauf der Untersuchung findet sich im Anhang 4. Die Ergebnisse werden unter 5.11 dargestellt und bewertet. Aufgrund der Länge des Materials wurde der konkrete Auswertungsprozess im Anhang beigefügt. Dort werden die einzelnen Schritte der Datengewinnung detailliert erläutert¹²⁰.

6 Ergebnisse der strukturierenden Inhaltsanalyse

Im Folgenden werden die Ergebnisse der empirischen Untersuchung dargestellt und ausgewertet. Hierfür wird zunächst die Vorstudie analysiert. Die Resultate werden schließlich bewertet, wobei primär festgestellt wird, ob konkrete Antworten auf die Forschungsfrage erhalten wurden. Ist dies der Fall, so hat sich das Instrumentarium bewährt und die eigentliche Untersuchung kann unter den gleichen Bedingungen wie die Vorstudie durchgeführt werden. Bestehen nach der Vorstudie Unklarheiten, muss das Instrumentarium angepasst werden und unter Umständen die Forschungsfrage präzisiert werden.

6.1 Zusammenfassung und Bewertung der Ergebnisse der Vorstudie

Die Analyse des Interviews erbrachte, dass 20 Textstellen bewertende Aussagen zur Schriftmeditation enthielten. 18 dieser Kodiereinheiten entsprachen der Kodierung „sehr bedeutend“, eine Äußerung ließ sich unter der Rubrik „mittelmäßige Bedeutung“ einordnen und eine weitere Aussage ließ sich nicht kategorisieren, das heißt sie entsprach nicht dem zuvor entwickelten Kategorienschema. Dies bedeutet, dass sich das Interview mithilfe des Kategoriensystems gut auf die Fragestellung hin analysieren ließ. Es erwies sich als hilfreiches Werkzeug. Die Homogenität der Kodierungen, die beinahe ausschließlich auf die Kategorie „sehr bedeutsam“ schließen ließen, kann darauf hindeuten, dass die Kategorien „mittelmäßig bedeutsam“ und „unbedeutend“ unklar oder unzureichend definiert wurden. Eine weitere Prüfung des Interviews anhand dieser Fragestellung erbrachte jedoch, dass die Ursache für die einseitige Kodierungstendenz in der eindeutigen Einstellung des Interviewten zur Schriftmeditation begründet liegt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Gesprächspartner¹²¹ die Schriftmeditation als sehr bedeutsam einschätzt. Seine Interviewaussagen erfüllen exakt

¹²⁰ Exemplarisch wird der Vorgang der Datengewinnung im laufenden Text aufgenommen, wenn entscheidende Fragen damit verbunden sind.

¹²¹ Der Interviewte wird mit „Pm“ abgekürzt (vgl. Transskript des Interviews im Anhang).

die Definition „sehr bedeutsam“, die im Kategorieschema festgelegt wurde. Seine Wertschätzung zeigt sich anhand einer langjährigen regelmäßigen Praxis, die sich bis in die Kindheit zurückverfolgen lässt (vgl. Nr. 1; 8; 9). Auch gegenwärtig widmet er sich zweimal täglich, zu Tagesbeginn und am Ende des Tages, der Übung (vgl. Nr. 13). Sie umrahmt also gewissermaßen seinen Alltag. Der Interviewte bezeichnet die Schriftmeditation als „Fixpunkt im Alltag“, als entscheidendes Element, um zur Ruhe zu finden (vgl. Nr. 7). Sie sei ein wesentlicher Aspekt christlicher Spiritualität und aus diesem Grund unverzichtbar (vgl. Nr. 19; 20). Weiter spricht er von der Bibel als Zentrum und als Richtschnur, ohne dies präzise auszuführen. Damit deutet er jedoch an, dass die Schriftmeditation für ihn eine zentrale Bedeutung hat. Sie bildet einen wesentlichen Aspekt seiner persönlichen Spiritualität, sei darüber hinaus für jeden Christen unverzichtbar und diene als Ruheraum und als Ort der Inspiration im Alltag. Der Interviewte erwartet konkrete Wegweisung für seine Lebenssituationen durch sie (vgl. Nr. 16; 4; 7).

Pm drückt mehrfach eine Unzufriedenheit gegenüber seiner gegenwärtigen Praxis der Schriftmeditation aus (vgl. Nr. 2; 3; 10; 11; 12; 14; 15). Die Unzufriedenheit ist eng verbunden mit dem Wunsch nach einer systematischeren und damit befriedigenderen Praxis (vgl. Nr. 2; 3). Auch strebt Pm nach einer regelmäßigeren und häufigeren Praxis (vgl. Nr. 11; 12). Um dies zu erreichen, sehnt er sich nach einem neuen Zugang¹²² zur spirituellen Übung. Die Unzufriedenheit und der gleichzeitige Wunsch nach Veränderung stellt mit sieben Belegen die häufigste Äußerung bezüglich der Schriftmeditation dar. Dies verleiht ihr ein besonderes Gewicht hinsichtlich der Fragestellung, die der skalierenden Strukturierung zugrunde liegt. Pm schätzt die Schriftmeditation als sehr bedeutsam ein und empfindet offenbar gleichzeitig eine Diskrepanz gegenüber der persönlichen Praxis, die er als unbefriedigend erlebt.

Als Ergebnis der Vorstudie darf festgehalten werden, dass die gewählte Forschungsmethode der Forschungsfrage entspricht. Die Forschungsfrage wurde beantwortet. Daher besteht keine Veranlassung, das Kategorienschema grundlegend zu verändern. Für den weiteren Forschungsverlauf ist dennoch zu beobachten, ob bei den übrigen Interviews eine größere Anzahl an Aussagen sich nicht in das Kategoriensystem einordnen lässt und damit unerschließbar bleibt. In jenem Fall wäre zu bedenken, ob die

¹²² Pm spricht wörtlich von einer „neuen Praxis“ (vgl. Transskript S. 4). An einer anderen Stelle drückt er den Wunsch aus, „ein neues System“ zu finden (vgl. Transskript S.1).

Interviewfragen zielgerichtet formuliert sind, oder ob das Categoriesystem eventuell nicht stimmig ist und nochmals überarbeitet werden sollte.

Die übrigen Interviews werden nun, dem Schema der Vorstudie folgend, analysiert. Im Verlauf wird untersucht, inwieweit das Categoriesystem den Anforderungen der Forschungsfrage und den Interviewaussagen entspricht. Der konkrete Verlauf der Analyse ist im Anhang dokumentiert. Im Folgenden werden die Ergebnisse der strukturierenden Inhaltsanalyse dargestellt.

6.2 Ergebnisse der strukturierenden Analyse

Die Ergebnisse der einzelnen Interviews werden der Reihe nach dargestellt beginnend mit dem ersten Interview. Die Gesprächspartner werden mit „Am“, „Bm“ und „Cm“ abgekürzt¹²³.

6.2.1 Ergebnisse des Interviews mit Am

Die skalierende Strukturierung des Interviews förderte ein eindeutiges Bild zutage. Der Interviewte beurteilt die Schriftmeditation durchweg als sehr bedeutsam. Dies äußert sich einerseits anhand der persönlichen spirituellen Praxis: Der Befragte kennt und praktiziert die Schriftmeditation seit seiner Kindheit sehr konstant (vgl. Nr. 5a; 6a; 8a). Gegenwärtig widmet er sich, von Ausnahmen abgesehen, der Übung täglich 15 Minuten am Morgen (vgl. Nr. 1a) und zusätzlich gelegentlich am Nachmittag (vgl. Nr. 7a).

Am misst der Schriftmeditation einen hohen Stellenwert zu (vgl. Nr. 10a). Er betrachtet sie als essenziell (vgl. Nr. 11a). Durch die spirituelle Übung werde das Bewusstsein der Gegenwart Gottes in ihm geschärft (vgl. Nr. 15a). Zugleich helfe sie ihm, sich auf den Tag auszurichten (vgl. Nr. 12a). Die morgendliche spirituelle Praxis habe seiner Erfahrung nach einen direkten Einfluss auf den Tagesverlauf (vgl. Nr. 13a; 18a). Am erfährt durch die Schriftmeditation konkrete Lebenshilfe in Form von „Impulsen für den Alltag“ (vgl. Nr. 16a; 17a) und erhält durch sie Orientierung im Leben (vgl. Nr. 22a). Konkret erlebe er, dass er während der spirituellen Übung Gedanken empfangt, die ihn auf Ereignisse vorbereiteten oder Vergangenes erklärten. Aus diesem Grund bezeichnet er Tage ohne Schriftmeditation als Tage ohne Gott (vgl. Nr. 18a) und kann sich nur schwer vorstellen, wie ein Leben ohne Schriftmeditation gelingen könne (vgl. Nr. 19-24a).

¹²³ Vgl. Transskriptionsregeln (siehe Anhang).

Mehrfach bringt der Interviewte zum Ausdruck, dass ihn die Beeinträchtigung der morgendlichen Übung durch seine Müdigkeit beschäftige (vgl. Nr. 10a; 14a; 25a).

6.2.2 Ergebnisse des Interviews mit Bm

Bm beurteilt die Schriftmeditation durchweg als sehr bedeutsam. Nur eine Aussage ließ sich nicht dem Kategoriensystem zuordnen (vgl. Nr. 1b) und eine weitere entsprach der Kategorie „mittelmäßig bedeutsam“, wengleich diese durch weitere Aussagen diesbezüglich entkräftet wird (vgl. Nr. 3b). Die positive Wertung der Schriftmeditation äußert sich einerseits anhand der persönlichen spirituellen Praxis: Bm widmet sich der spirituellen Übung seit vielen Jahren (vgl. Nr. 5b) und dokumentiert eine positive Entwicklung (vgl. Nr. 5b-7b). Während er sie in früherer Zeit als nutzloses Ritual einschätzte (vgl. Nr. 5b), habe er in den letzten Jahren ihren Sinn und Wert erkannt (vgl. Nr. 6b). Bm gestaltet die Schriftmeditation gegenwärtig unterschiedlich und passt sie seinen jeweiligen Bedürfnissen an (vgl. Nr. 2b; 4b). Neben dem Lesen der Bibel und verschiedener Andachtsbücher betet, singt und musiziert er gelegentlich in Verbindung mit der Schriftmeditation (vgl. Nr. 1b-2b). Zeitlich ist Bm flexibel (vgl. Nr. 1b). Mehrfach spricht er von einer unregelmäßigen Praxis (vgl. Nr. 3b; 10b; 17b), wengleich er die regelmäßige morgendliche Übung als Ideal bezeichnet. Indem er sie als „tägliches Muss“ deklariert, bringt er seine Wertschätzung gegenüber der Schriftmeditation deutlich zum Ausdruck (vgl. Nr. 10b). Der regelmäßige Umgang mit der Bibel sei essenziell und unverzichtbar (vgl. Nr. 14b; 17b)¹²⁴. Diese Einschätzung begründet Bm damit, dass die Schriftmeditation einen positiven Einfluss auf die Lebensgestaltung habe: sie spende Energie (vgl. Nr. 17b), verändere die persönliche Einstellung zum Alltag (vgl. Nr. 8b), vermittele eine positive Sichtweise (vgl. Nr. 9b) und habe Auswirkungen auf das eigene Verhalten (vgl. Nr. 8b). Auf diese Weise bereichere sie das Leben (vgl. Nr. 9b). Zugleich fördere sie die Heiligung (vgl. Nr. 11b): Durch den regelmäßigen Umgang mit der Bibel werde er verändert (vgl. Nr. 12b). Dies sei Bms erklärtes Ziel und somit ein wichtiger Motivationsfaktor für die persönliche spirituelle Praxis (vgl. Nr. 13b). Die Bibel wertet er des Weiteren als Hinterlassenschaft Gottes an den Menschen, was auf eine hohe Wertschätzung schließen lässt (vgl. Nr. 15b).

¹²⁴ Hier zeigt sich eine Diskrepanz zwischen der theoretischen Wertschätzung der geistlichen Übung und der persönlichen Praxis. Dies wird im weiteren Verlauf der Untersuchung aufgegriffen werden.

6.2.3 Ergebnisse des Interviews mit Cm

Cm misst der Schriftmeditation eine große Bedeutung zu. Seit seiner Kindheit praktiziert er diese und beobachtet dabei eine positive Entwicklung (vgl. 19c). Vielfach ließ sich seinen Aussagen entnehmen, dass er nach einer befriedigenden Praxis strebt (vgl. Nr. 3c; 4c; 19c). Bezüglich der Gestaltung ist Cm variabel. In der spirituellen Übung verbinden sich unterschiedliche Elemente: Das Lesen der Bibel, Gebet, Zeiten des Nachdenkens und Gesang (vgl. Nr. 2c; 4c; 5c). Gegenwärtig singt und musiziert er häufiger, ohne dies direkt mit der Schriftmeditation zu verbinden, sodass dieser Zugang momentan als primärer Ausdruck der persönlichen Spiritualität gelten darf (vgl. Nr. 7c). Nachdem er die Schriftmeditation in der Vergangenheit vielfach als verpflichtende Übung empfand und dadurch negative Erfahrungen mit ihr verband (vgl. Nr. 17c), erlebt er die geistliche Übung, wie er sie gegenwärtig praktiziert, als inspirierend (vgl. Nr. 4c): Gewöhnlich liest er einen Bibelabschnitt, vorzugsweise aus dem Neuen Testament (vgl. Nr. 5c) und wendet sich daraufhin dem Alltag zu mit der Erwartungshaltung, dass das Gelesene ihm in einer Alltagssituation eine Hilfe sein kann (vgl. Nr. 4c). Cm betrachtet Schriftmeditation nicht als tägliche Verpflichtung, sondern praktiziert diese abhängig von seinem aktuellen Verlangen (vgl. Nr. 6c; 18c). Er lehnt eine Haltung des Pflichtbewusstseins und der Routine bezüglich der geistlichen Übung ab, konstatiert aber zugleich, dass er für das Verlangen bete (vgl. Nr. 16c). Das bedeutet, er strebt dies aktiv an. In der Regel praktiziert Cm die Schriftmeditation drei bis vier Mal wöchentlich (vgl. Nr. 6c). Er formuliert wörtlich, dass die geistliche Übung einen großen Wert für ihn habe (vgl. Nr. 9c) und spricht von einer besonderen Zeit, die er sich bewusst reserviere (vgl. Nr. 1c). Die Schriftmeditation vermittele ihm Kraft (vgl. Nr. 8c). Cm vergleicht sie mit der Nahrungsaufnahme und schreibt ihr so eine elementare Bedeutung zu. Mithilfe eines Bibelzitats (Mt. 4,4) unterstreicht er, dass er sie für ebenso essenziell hält wie das tägliche Brot¹²⁵ (vgl. Nr. 9c). Aus diesem Grund sei sie auf Dauer unverzichtbar, wenn man auch Gott auf andere Weise begegnen könne (vgl. Nr. 15c). Cm stellt fest, dass der Glaube das Interesse am Wort Gottes wecke (vgl. Nr. 10c). Wem der große Wert der Bibel bewusst sei, der widme sich auch der Schriftmeditation (vgl. Nr. 12c). Cm erwartet von ihr, dass sie konkret Einfluss auf sein Alltagsleben nimmt, indem sich das Gelesene im Alltag anwenden lasse oder sich in einer Situation als hilfreich erweise (vgl. Nr. 4c; 8c). Eine weitere Motivation für die persönliche spirituelle Praxis sei der Wunsch nach

¹²⁵ Eine gewisse Diskrepanz besteht zwischen dieser Einschätzung und Cms persönlicher Praxis.

Veränderung seiner Person. Der regelmäßige Umgang mit der Bibel prägte ihn und gewährleistete, dass er sich verändere (vgl. Nr. 11c). Cm setzt die private Bibellektüre gleich mit der Beschäftigung mit der Person Jesus Christus und deutet an, dass er durch die Praxis der Schriftmeditation zu Jesus Christus hin wachse und ihm ähnlicher werde (vgl. Nr. 14c). Das bedeutet, dass Cm die Praxis der Schriftmeditation eng mit dem persönlichen Streben nach Heiligung in Verbindung bringt.

6.3 Vergleichende Beobachtungen zu den Ergebnissen der strukturierenden Inhaltsanalyse

Ein Vergleich der Ergebnisse aus den einzelnen Interviews, die mit Hilfe der strukturellen Inhaltsanalyse gewonnen wurden, offenbart Gemeinsamkeiten aber auch individuelle Einstellungen und Zugänge zur Thematik.

Gemeinsam ist allen Gesprächspartnern die durchweg positive Einschätzung der Schriftmeditation. Alle Interviewten äußerten sich wertschätzend gegenüber der spirituellen Praxis: Am betrachtet sie als essenziell und bringt zum Ausdruck, dass er sich nicht vorstellen kann, wie ein Leben ohne Schriftmeditation gelingt. Auch Bm erachtet die geistliche Übung als unverzichtbar. Cm konstatiert, dass sie einen hohen Wert für ihn habe und zumindest auf Dauer unverzichtbar sei. Cm vergleicht das Lesen der Bibel mit der täglichen Nahrungsaufnahme und schreibt diesem daher eine elementare Bedeutung zu. Auch Bm greift das Bild der Nahrungsaufnahme auf.

Des Weiteren verbindet die Interviewten eine langjährige Erfahrung mit der geistlichen Übung. Seit ihrer Kindheit kennen und praktizieren sie diese. Während Am jedoch von einer konstanten Praxis berichtet, deuten sowohl Bm als auch Cm Negativerfahrungen mit der Schriftmeditation an. Bm empfand diese in der Vergangenheit als nutzloses Ritual und Cm als überkommene Verpflichtung. Sowohl Bm als auch Cm sprechen von einer positiven Entwicklung bezüglich der persönlichen spirituellen Praxis. Die Gesprächspartner widmen sich der geistlichen Übung gegenwärtig sehr regelmäßig: Am spricht von einer täglichen fünfzehnminütigen Praxis jeweils zu Tagesbeginn, Cm reserviert sich drei bis vier Mal in der Woche Zeit dafür und Bm deutet eine unregelmäßige Praxis an, bedingt durch einen wechselnden Tagesrhythmus, wertet die Schriftmeditation zugleich jedoch als „tägliches Muss“ und idealisiert die morgendliche Praxis. Große Unterschiede zeigen sich in der Gestaltungsweise: Während Am eine

Bibellesehilfe¹²⁶ als Grundlage für die Schriftmeditation verwendet, nutzt Bm zwei unterschiedliche Andachtsbücher und Cm liest ausschließlich die Bibel. Cm liest in der Regel einen neutestamentlichen Abschnitt und wendet sich daraufhin ohne Umschweife dem Alltag zu in der Erwartungshaltung, dass ihm das Gelesene im Tagesverlauf eine Hilfe sein wird. Am nimmt sich dagegen in der Regel 15 Minuten Zeit für die Schriftmeditation. Er liest zunächst den Bibelabschnitt, der in der Bibellesehilfe für den jeweiligen Tag vorgegeben ist. Daraufhin liest er die Gedanken Anregungen, die die Bibellesehilfe anbietet, betet und macht sich Gedanken über den Bibeltext. Gelegentlich nimmt er sich nachmittags zusätzlich Zeit zum Bibellesen und Beten. Bm spricht wiederum von einer sehr unregelmäßigen Praxis. Er ist zeitlich flexibel und gestaltet die Schriftmeditation sehr unterschiedlich. Neben der Bibel verwendet er verschiedene Andachtsbücher, singt und betet. Die Gestaltungsweise passt sich den jeweiligen Umständen und Bedürfnissen spontan an. Formal verbindet die Interviewpartner alleine das Lesen der Bibel. Die übrigen Elemente und Ausdrucksweisen weichen deutlich voneinander ab. Begründet wird die meditative Praxis dadurch, dass ihr positive Effekte hinsichtlich der Alltagsbewältigung zugesprochen werden. Die Schriftmeditation böte Orientierung im Leben und vermittele eine positive Sichtweise für den Alltag. Sie forme die Gedanken und verändere auf diese Weise die persönliche Einstellung und auch das Verhalten. Sowohl Am als auch Cm erwarten, dass Gedanken aus der Schriftmeditation sich im Tagesverlauf als hilfreich erweisen und sich in einer Situation in irgendeiner Form umsetzen lassen. Bm und Cm beobachten, dass die regelmäßige Praxis der Schriftmeditation sie charakterlich verändere. Indem die Motivationsebene explizit in einem weiteren Untersuchungsschritt offengelegt wird, darf zunächst zusammenfassend festgestellt werden, dass die Schriftmeditation vorwiegend unter dem Aspekt der Lebenshilfe praktiziert wird. Die konkrete Motivationsstruktur soll im folgenden Untersuchungsschritt mithilfe der zusammenfassenden Inhaltsanalyse beleuchtet werden.

7 Zusammenfassende Inhaltsanalyse zur Feststellung der Motivationsstruktur

Im Folgenden werden die Ergebnisse der zusammenfassenden Inhaltsanalyse dargestellt und erörtert. Ziel dieser Untersuchung ist die Feststellung der Motivationsstruktur, die der

¹²⁶ Bibellesehilfen sind Bücher oder Hefte, die Bibelabschnitte für die Lesung empfehlen, Querverweise anbieten und dem Leser Verständnishilfen und Anregungen zum Weiterdenken offerieren. Am nutzt ein Heft, das regelmäßig vom Diakonissenmutterhaus Aidlingen herausgegeben wird.

Praxis der Schriftmeditation zugrunde liegt. Der konkrete Vorgang der Auswertung ist im Anhang 4 dokumentiert, weshalb hier nur die Ergebnisse der Untersuchung dargestellt und bewertet werden.

7.1 Pms Motivation zur Schriftmeditation

Die Untersuchung des Interviews der Vorstudie (Pm) mithilfe der zusammenfassenden Inhaltsanalyse erbrachte folgendes Ergebnis: Die persönliche Motivationsstruktur von Pm lässt sich anhand von sieben Kategorien darstellen, die induktiv aus dem Interview gewonnen wurden. Die folgende Tabelle legt diese Kategorien dar.

Kategoriensystem: Pms Motive für die Praxis der Schriftmeditation
K1: Praxis der Schriftmeditation basiert auf dem Wunsch, Zeit mit Gott zu verbringen.
K2: Sie wird als Ort der Ruhe inmitten des Alltags erlebt.
K3: Schriftmeditation als Gespräch mit Gott: <ul style="list-style-type: none"> • Mit Gott reden • Hören auf Gott • Gott besser kennen lernen • Gottes Gedanken erfassen und in sich aufnehmen
K4: Schriftmeditation hat positive Auswirkungen auf den Alltag: <ul style="list-style-type: none"> • Bibel biete Orientierung im Leben • Erfahrung konkreter Lebenshilfe durch einzelne Bibelverse • Veränderung der persönlichen Lebensweise
K5: Bibel habe zentrale Bedeutung für den christlichen Glauben. Daher sei die Schriftmeditation eine grundlegende Übung und sei für die christliche Spiritualität unverzichtbar.
K6: Bewährte Tradition: <ul style="list-style-type: none"> • Praxis seit Kindheit bekannt • Durch gemeindliches Umfeld gefördert • Regelmäßige Übung seit Jugendzeit
K7: Aneignung von Bibelwissen

Die Kategorien sind nicht hierarchisch geordnet. Eine Hierarchie der Motive lässt sich anhand der Aussagen des Interviewpartners nicht herleiten. Nur in einem Fall brachte Pm zum Ausdruck, dass ein konkretes Motiv gegenüber einem anderen einen übergeordneten Charakter besäße. Die Betonung eines Motivs durch mehrfache Nennung lässt sich für K3 und K6 feststellen. Dennoch genügt diese Feststellung nicht, um eine verbindliche hierarchische Struktur der Motive offen zu legen. In einem klärenden Gespräch könnte der Interviewpartner gebeten werden, die Kategorien zu prüfen und diese schließlich persönlich zu gewichten. Es ist jedoch fraglich, inwieweit der Interviewte tatsächlich eine

konkrete Hierarchie der Motive bezüglich der Praxis der Schriftmeditation besitzt, oder ob die Nachforschung dazu führen würde, dass der Befragte eine solche künstlich entwürfe¹²⁷. Dadurch, dass die einzelnen Motive ungeordnet im Verlauf des gesamten Gesprächs geäußert wurden, ist davon auszugehen, dass die einzelnen Motive unterschiedlich zusammenwirken und ein „Netz von Motiven“ bilden, das der Praxis der Schriftmeditation zugrunde liegt. Diese Feststellung ist im weiteren Verlauf der Untersuchung anhand der Aussagen der einzelnen Interviewpartner zu prüfen. Die Vorstudie demonstrierte in jedem Fall, dass sich die Motivationsstruktur mithilfe des Instrumentariums der zusammenfassenden Inhaltsanalyse exakt erschließen ließ. Die Rücküberprüfung der Kategorien am Ausgangsmaterial bestätigte das Ergebnis. Daher besteht keine Veranlassung, die Untersuchungsmethode zu verändern oder anzupassen.

7.2 Ams Motivation zur Schriftmeditation

Die folgende Tabelle gibt die Motivationsstruktur, die Ams Praxis der Schriftmeditation zugrunde liegt, anhand eines Kategoriensystems wieder.

Kategoriensystem: Ams Motive für die Praxis der Schriftmeditation
K1: Schriftmeditation wird als wertvoll eingeschätzt
K2: Sie wird als zentraler Aspekt christlicher Spiritualität gewertet
K3: Bewährte Tradition: <ul style="list-style-type: none"> • Praxis seit Kindheit bekannt • langjährige konstante Praxis • wird als Ritual erlebt
K4: Schriftmeditation hat positive Auswirkungen auf das Alltagsleben: <ul style="list-style-type: none"> • fördert Bewusstsein der Gegenwart Gottes im Alltag • vermittelt Orientierung im Leben • spendet Ruhe • bewahrt vor chaotischem Verlauf des Alltags • vermittelt hilfreiche Gedanken für konkrete Alltagssituationen • einzelne Bibelverse bieten konkrete Lebenshilfe

Ams Äußerungen zur Praxis der Schriftmeditation lässt sich entnehmen, dass er die Schriftmeditation als bewährte Tradition schätzt. Er lernte sie in seiner Kindheit kennen und blickt seitdem auf eine langjährige konstante Praxis zurück. Wörtlich formuliert er: „Ich kenn das eigentlich gar nicht anders¹²⁸.“ Am spricht diesbezüglich von einem Ritual.

¹²⁷ Des Weiteren sei dahingestellt, welche Relevanz eine Hierarchie der Motive für die persönliche Praxis besitzt

¹²⁸ Das Zitat ist der ersten Seite des transkribierten Interviews mit Am entnommen.

Die Formulierung deutet an, dass er die geistliche Übung als gleichförmiges Handlungsmuster erlebt, als eine beständige Gewohnheit, die ihm mehr oder weniger zur Selbstverständlichkeit geworden ist¹²⁹. Die langjährige Gewohnheit bildet somit für Am eine Motivationsgrundlage für die Praxis der Schriftmeditation.

Neben der Motivation durch die langjährige Gewohnheit bildet die persönliche Einschätzung der spirituellen Übung einen entscheidenden Antrieb für die Praxis der Schriftmeditation. Am schätzt sie als wertvoll ein und betrachtet sie als zentralen Aspekt christlicher Spiritualität. Diese hohe Wertschätzung, die Am der Schriftmeditation grundsätzlich entgegenbringt, bildet eine Grundlage für die spirituelle Praxis.

Als treibende Kraft darf jedoch der Alltagsbezug gelten. In vielfältiger Weise stellt Am den positiven Effekt der Schriftmeditation für das Alltagsleben dar: Zum einen stärkt sie das Bewusstsein der Gegenwart Gottes. Daneben bietet sie Orientierung im Leben, spendet Ruhe, bewahrt vor einem chaotischen Verlauf des Alltags und vermittelt hilfreiche Gedanken für konkrete Alltagssituationen. Die unterschiedlichen Lebensbezüge, die Am der Schriftmeditation zuspricht, deuten an, dass der Aspekt der Lebenshilfe ein entscheidendes Motiv für die spirituelle Praxis bildet. Die Erfahrung, dass sich die Praxis der Schriftmeditation positiv auf das Alltagsleben auswirkt, fördert zugleich die Erwartungshaltung, die Am der geistlichen Übung entgegenbringt und bildet damit einen Antrieb für die persönliche Praxis. Wie bereits in der Voruntersuchung festgestellt wurde, lässt sich aus den Ergebnissen der Befragung Ams nur schwerlich eine Hierarchie der Motive extrahieren. Wenn auch der Aspekt der Lebenshilfe aufgrund der Fülle der Aussagen eine gewisse Dominanz einnimmt, lässt sich insgesamt ein Zusammenwirken unterschiedlicher Motive beobachten, weshalb die Motivationsstruktur am angemessensten als „Netz von Motiven“ zu beschreiben ist, wobei eine ritualisierte Praxis zugleich mit einer allgemeinen Wertschätzung der geistlichen Übung und mit der Erfahrung der alltäglichen Lebenshilfe die persönliche Einstellung zur Schriftmeditation bestimmt.

¹²⁹ Ritual bzw. Ritus bedeutet wörtlich „das recht Gezählte“, „Angemessenes“, „Gewohnheit“ (Colpe 1986:1664). Unter Ritual ist ein Handlungsablauf zu verstehen, der zur Regelform geworden ist und als korrektes Verhalten gewertet wird (Mühlmann 1962:1127). Ein Ritual wird in der Regel nicht fortwährend hinterfragt, sondern als Normalform bewertet.

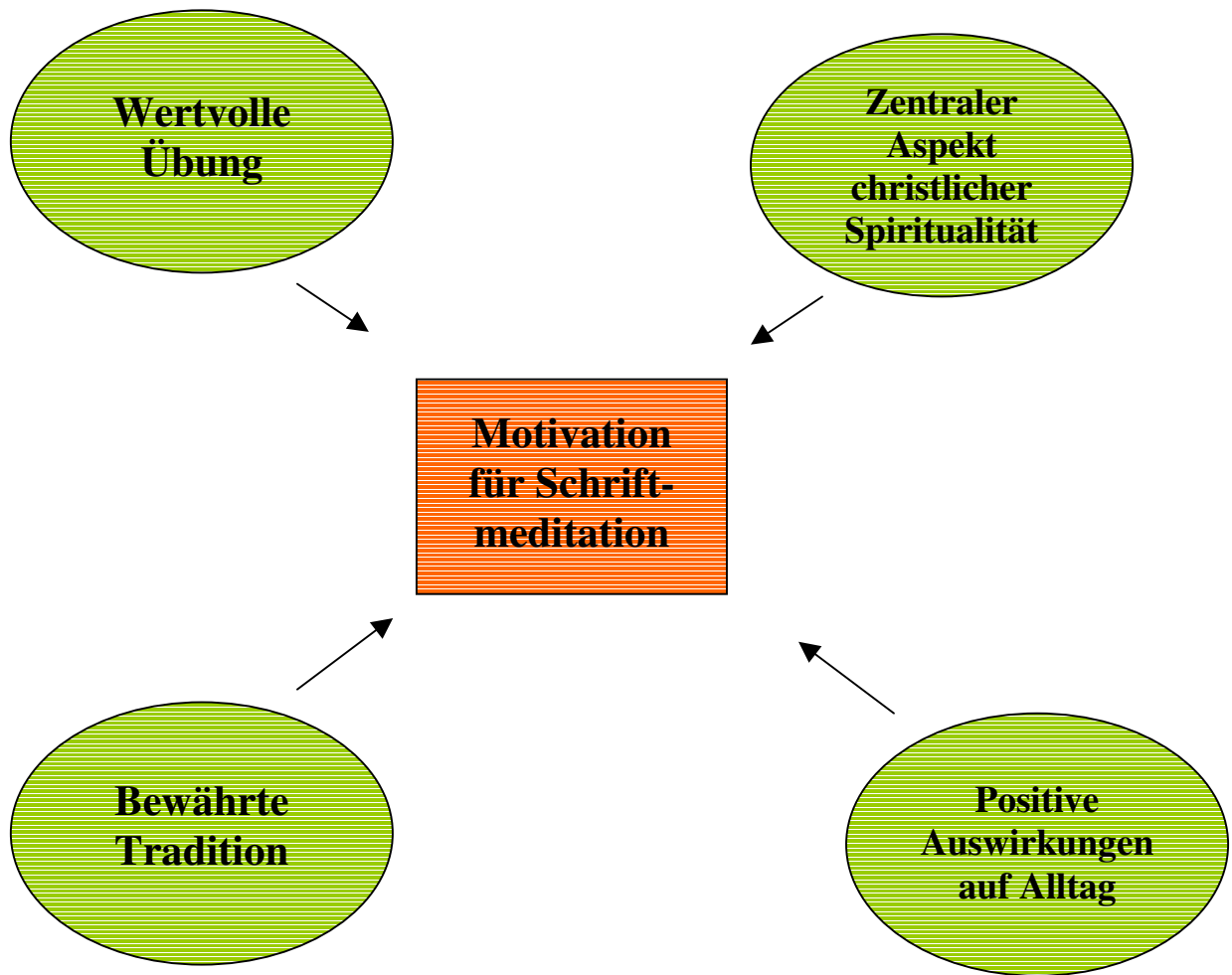


Abbildung 7: Ams Motivation für die Praxis der Schriftmeditation

7.3 Bms Motivation zur Schriftmeditation

Die folgende Tabelle stellt die einzelnen dem Interview entnommenen Motive dar, die Bms Praxis der Schriftmeditation begründen.

Kategoriensystem: Bms Motive für die Praxis der Schriftmeditation
K1: Schriftmeditation hat positive Auswirkungen auf Persönlichkeitsentwicklung: <ul style="list-style-type: none"> • fördert persönliche Heiligung • trägt zur Veränderung der Persönlichkeit bei
K2: Positive Auswirkungen auf Alltagsleben: <ul style="list-style-type: none"> • Bibel als „klarer Maßstab“ vermittelt Orientierung im Leben • verändert Lebenseinstellung, indem sie positive Gedanken vermittelt • vermittelt Hoffnung • trägt zu Verhaltensänderung bei

K3: Zentrale Bedeutung für die christliche Spiritualität.
K4: Glaubensstärkende Wirkung, mit Nahrungsaufnahme vergleichbar
K5: Bewährte Tradition: <ul style="list-style-type: none">• Praxis seit Kindheit bekannt• In Vergangenheit zeitweise als leeres Ritual abgelehnt• Aufgrund von neuem Verständnis seit Jahren als positives Ritual erlebt
K6: Wertschätzung der Bibel als Hinterlassenschaft Gottes an den Menschen.

Bm misst der Schriftmeditation eine zentrale Bedeutung für die christliche Spiritualität zu. Wörtlich äußert er, dass der Umgang mit dem Wort Gottes unverzichtbar für das Glaubensleben sei. Bm vergleicht die Schriftmeditation mit der täglichen Nahrungsaufnahme und schreibt ihr eine glaubensstärkende Wirkung zu. Diese Einschätzung gibt der spirituellen Übung ein großes Gewicht. Der regelmäßige Umgang mit der Bibel ist dadurch geradezu verpflichtend. Daher ist es nicht überraschend, dass Bm in einem anderen Zusammenhang von einem „täglichen Muss“ spricht. Diese Einschätzung ist eng verknüpft mit einer allgemeinen Wertschätzung der Bibel. Sie sei Gottes Hinterlassenschaft an den Menschen. Diese grundlegende Einschätzung über den göttlichen Ursprung der Bibel sowie der Vergleich der geistlichen Übung mit der Nahrungsaufnahme bilden Bms Motivationsgrundlage für die Praxis der Schriftmeditation.

In ähnlicher Weise wie Am bringt auch Bm die Schriftmeditation in Verbindung mit dem Alltag und schreibt ihr einen positiven Effekt für die Lebensgestaltung zu. Konkret vermittele sie Hoffnung, biete zugleich Orientierung im Leben, indem die Bibel als ethischer Maßstab diene, und sie verändere die persönliche Lebenseinstellung, indem sie positive Gedanken vermittele. Das Motiv der Lebenshilfe beinhaltet bei Bm weiter den Aspekt der Persönlichkeitsentwicklung. Die Schriftmeditation trage zu einer positiven Veränderung der Persönlichkeit bei und fördere die Heiligung. Sieben Äußerungen, die diesen Themenkreis betreffen, belegen, dass das Motiv der Persönlichkeitsentwicklung für Bm einen übergeordneten Charakter besitzt. Ein wörtliches Zitat aus dem Interview unterstreicht diese Beobachtung: „Veränderung ist mir sehr wichtig, und das ist ein wesentlicher Bestandteil davon, mir Zeit dafür zu nehmen, für Gottes Wort¹³⁰.“

Auch für Bm stellt die Schriftmeditation eine bewährte Tradition dar. Die Praxis ist ihm seit der Kindheit bekannt und er erlebt sie seit einigen Jahren als positives Ritual. Zugleich verbindet Bm auch Negativerfahrungen mit der geistlichen Übung und spricht

¹³⁰ Zitat aus dem Interview mit Bm, Seite 3 im Transskript.

von einer Phase, in der er die Schriftmeditation als sinnlose Tätigkeit empfand. Er beschreibt diese Erfahrung drastisch: „Ich habe es früher für mich gehasst, weil ... alleine dieser Begriff ‚Andacht machen‘ war also so ein Ritual, ein leeres Ritual für mich.“¹³¹ Die Formulierung „leeres Ritual“ und „positives Ritual“ lassen auf ein gleichförmiges Handlungsmuster schließen, das durch Gewohnheit bestimmt ist. Die ritualisierte Form der Übung bildet eine Motivationsgrundlage, wenn auch Bm einen von Pflicht bestimmten Zugang zur Schriftmeditation deutlich ablehnt.

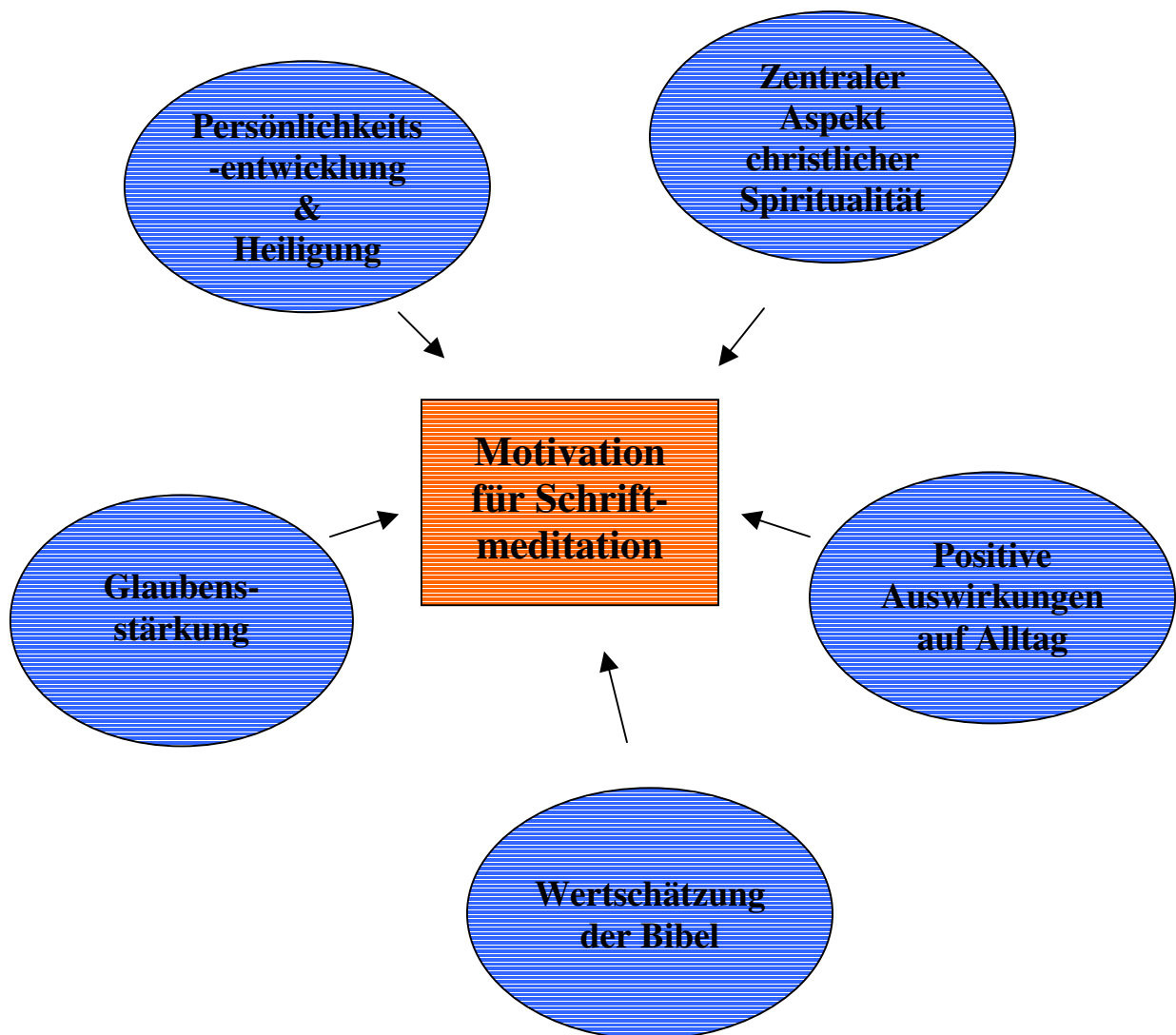


Abbildung 8: Bms Motivation für die Praxis der Schriftmeditation

¹³¹ Zitat aus dem Interview mit Bm, Seite 3 im Transskript.

7.4 Cms Motivation zur Schriftmeditation

Cms Motivation zur Schriftmeditation lässt sich anhand folgender Kategorien darstellen.

Kategoriensystem: Cms Motive für die Praxis der Schriftmeditation
K1: Langjährige Praxis
K2: Wertschätzung der Bibel
K3: Schriftmeditation hat große Bedeutung für persönlichen Glauben
K4: Vermittelt Energie, mit Nahrungsaufnahme vergleichbar.
K5: Erwartung einer Inspiration durch Reden Gottes
K6: Hoffnung auf Lebenshilfe in konkreter Alltagssituation
K7: Trägt zur Heiligung bei: Prägende und verändernde Auswirkungen auf Persönlichkeit
K8: Verlangen nach Praxis, keine Verpflichtung

Cms Praxis der Schriftmeditation ist durch eine Vielzahl unterschiedlicher Motive bestimmt. In seiner Kindheit machte er bereits erste Erfahrungen mit der spirituellen Übung und praktiziert diese seit jener Zeit mit einer gewissen Konstanz. Die langjährige Gewohnheit bildet daher auch bei ihm ein Motiv für die Praxis.

Die Wertschätzung der Bibel fördert den Umgang mit ihr und bildet ein weiteres Motiv für die Praxis der Schriftmeditation. Auch schreibt Cm der geistlichen Übung eine große Bedeutung für den persönlichen Glauben zu. Dennoch lehnt er eine durch Pflichtempfinden bestimmte Haltung ihr gegenüber ab. In der Vergangenheit habe er Negativerfahrungen in einer zwanghaften Einstellung gegenüber der Schriftmeditation gemacht¹³². Gegenwärtig mache er die Praxis dagegen abhängig von einem Verlangen diesbezüglich. Wörtlich konstatiert er: „Was Regelmäßigkeit angeht, lese ich nicht regelmäßig, also nicht jeden Tag unbedingt, sondern ich mache es mit von meinem Hunger nach Gottes Wort abhängig ...“¹³³ Dies entbinde Cm jedoch nicht von der Verantwortung, sich um die spirituelle Praxis zu bemühen, vielmehr bete er konkret um das Verlangen, wie er im weiteren Verlauf des Gesprächs feststellt.

In mehrfacher Hinsicht äußert Cm die Einschätzung, dass die Schriftmeditation einen positiven Effekt auf das Leben habe. Er verbinde mit der Praxis die Erwartung, Gottes Reden zu vernehmen und Inspiration für seinen Alltag zu empfangen. Infolgedessen erhoffe er sich Lebenshilfe in konkreten Alltagssituationen. Wörtlich formuliert Cm diese

¹³² Cm führt nicht näher aus, worin diese Negativerfahrung konkret bestand und inwiefern dieser Druck intern durch sein persönliches Verständnis der Übung oder extern durch das Spiritualitätsverständnis seiner Gemeinde, Jugendkreis oder Elternhaus verursacht wurde.

¹³³ Zitat aus dem Interview mit Cm, Seite 2 im Transskript.

Erwartungshaltung: „... dass ich es lese und in den Tag gehe und einfach sehe, ob Gott das, was ich lese dann irgendwie wieder gebraucht und irgendwo mich damit anspricht ...“¹³⁴ Daneben schätzt Cm die Schriftmeditation für die persönliche Heiligung als förderlich ein und beobachtet, dass sie prägend auf seine Persönlichkeit einwirke und ihn positiv verändere. Trat bereits bei Am und Bm eine vielschichtige Motivationsstruktur bezüglich der Praxis der Schriftmeditation zutage, so findet sich in Cms Aussagen nochmals eine Steigerung dieses Befunds. Acht verschiedene Motivationskategorien wirken zusammen und begründen die spirituelle Praxis. Auch hier lässt sich nur schwer ein dominierender Faktor bestimmen, sodass seinen Aussagen induktiv keine Hierarchie der Motive zu entnehmen ist. Vielmehr ist von einer vielschichtigen Motivationsbasis auszugehen, die der persönlichen Praxis der Schriftmeditation zugrunde liegt (vgl. Abbildung 5).

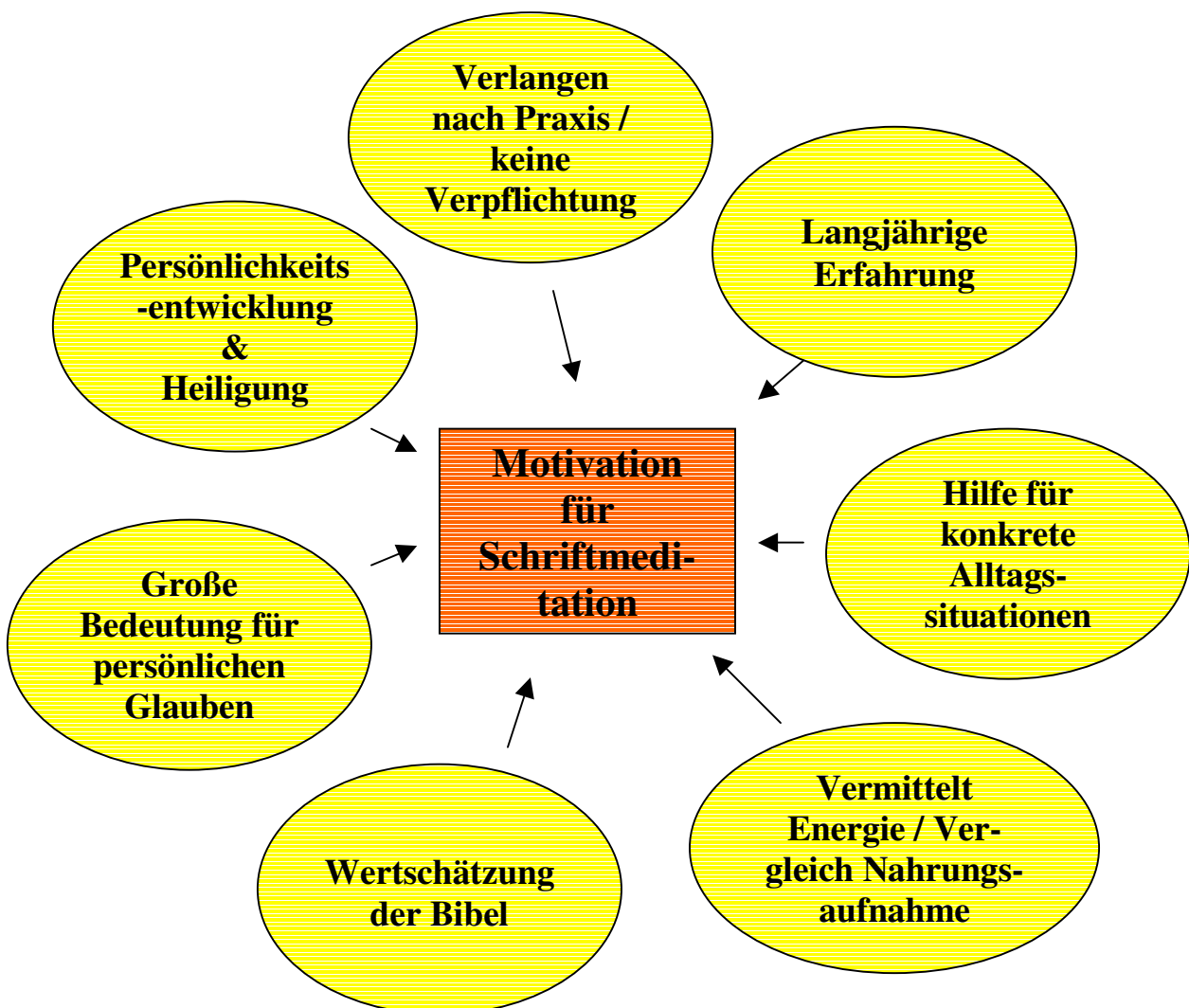


Abbildung 9: Cms Motivation für die Praxis der Schriftmeditation

¹³⁴ Zitat aus dem Interview mit Cm, Seite 2 im Transkript.

7.5 Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung zur Motivationsstruktur

Sammelt man die Ergebnisse der zusammenfassenden Inhaltsanalyse und vergleicht die Motivationsstruktur der Gesprächspartner bezüglich der Schriftmeditation, so zeigen sich einige Gemeinsamkeiten.

Alle Interviewten kennen und praktizieren die Schriftmeditation seit der Kindheit. Am und Bm erklärten, dass sie die Übung durch ihr Elternhaus vermittelt bekamen. Dies bedeutet, dass sie diese bereits über mehrere Jahre hinweg praktizieren und sie somit eine Gewohnheit bildet. Am und Bm sprechen folgerichtig in diesem Zusammenhang auch von einem Ritual und bringen durch diese Formulierung zum Ausdruck, dass sie unter der Schriftmeditation einen Handlungsablauf verstehen, der zur Regelform geworden ist, der als korrektes Verhalten gewertet wird und somit nicht fortwährend in Frage gestellt wird. Somit bildet die Gewohnheit ein entscheidendes Motiv für die gegenwärtige Praxis, das die geistliche Übung begründet, ohne vordergründig im Bewusstsein zu stehen.

Während Am von einer konstanten unveränderten Praxis der Schriftmeditation spricht, weisen Bm und Cm auf Brüche in der Entwicklung hin. Beide erwähnen Negativerfahrungen in der Vergangenheit, die dadurch bedingt waren, dass sie die Übung als sinnlose Pflicht empfanden. Aufgrund dieser Erfahrung distanzieren sie sich von einer Haltung die durch ein Pflichtempfinden bestimmt ist. Cm betont, dass er die Schriftmeditation abhängig von seinem jeweiligen Verlangen praktiziert und Bm erklärt, dass er einen neuen Zugang zur geistlichen Übung gefunden habe, seit er ihren Sinn und ihren Wert für sein persönlichen Leben erkannt habe. Gewohnheit und Tradition bilden daher zumindest für Bm und Cm keine unreflektierte Motivationsgrundlage, vielmehr lehnen beide einen Zugang ab, der von Pflichtbewusstsein bestimmt ist.

Alle drei Gesprächspartner stimmen in ihrer Einschätzung der Schriftmeditation als zentralen Aspekt christlicher Spiritualität überein. Worauf diese Einschätzung beruht, ob sie im gemeindlichen Umfeld übernommen, oder aufgrund eigener Erfahrungen erworben wurde, lässt sich im Einzelnen nicht klar feststellen. Bm und Cm bringen beide im Verlauf des Gesprächs ihre Wertschätzung gegenüber der Heiligen Schrift zum Ausdruck. Bm bezeichnet sie wörtlich als „Hinterlassenschaft Gottes an die Menschheit“. Diese Achtung gegenüber der Bibel verleiht dem Umgang mit ihr eine beachtliche Tragweite und eine gewisse Dringlichkeit. Die Dringlichkeit des Umgangs mit der Bibel kommt des Weiteren dadurch zum Ausdruck, dass Bm und Cm die spirituelle Übung mit der Nahrungsaufnahme vergleichen. Cm untermauert den Vergleich mit dem Jesuswort aus

Mt. 4,4 /Luk. 4,4 und konstatiert, dass die Schriftmeditation Energie vermittele, erklärt diese Formulierung jedoch nicht weiter.

Gemessen an der Zahl der Äußerungen bildet der Aspekt der Lebenshilfe das dominante Motiv für die Praxis der Schriftmeditation. Alle drei Interviewpartner formulieren unterschiedliche positive Auswirkungen der Schriftmeditation für die persönliche Alltagsgestaltung, die sich unter dem Aspekt der Lebenshilfe subsumieren lassen. Gemeinsam ist allen die Erwartung der Inspiration durch die Schriftmeditation. Die Erwartungshaltung basiert auf der persönlichen Erfahrung, dass die geistliche Übung hilfreiche Gedanken für den Umgang mit konkreten Alltagssituationen vermittele. Am ergänzt dies durch die Erfahrung, dass einzelne Bibelverse Lebenssituationen vorbereiteten oder als Erklärung für Erlebtes dienten. Am und Bm erwarten, dass die Praxis der Schriftmeditation ihnen Orientierung bietet. Bm äußert weiter, dass sie ihm Hoffnung vermittele und seine Einstellung zum Leben insgesamt positiv beeinflusse. Dagegen betont Am die ordnende Funktion der Übung und äußert, dass die Schriftmeditation Ruhe spende und ihm Klarheit und Struktur im Alltag vermittele.

Ein weiteres Motiv bildet die Heiligung. Auch diese betrifft den Bereich der Lebenshilfe, soll jedoch hier bewusst gesondert behandelt werden. Neben der positiven Einflussnahme auf die konkrete Alltagssituation beobachten Bm und Cm eine Wechselwirkung zwischen Schriftmeditation und Persönlichkeitsentwicklung, weshalb sie die geistliche Übung für die persönliche Heiligung als förderlich einschätzen. Wörtlich formulieren sie, dass der regelmäßige Umgang mit der Bibel sie präge und in positiver Weise charakterlich verändere. Cm setzt die Schriftmeditation durch eine Formulierung gleich mit dem Umgang mit Jesus Christus und spricht von einem Hinwachsen zu Christus. Bm führt dieses Motiv häufig im Verlauf des Gespräches an und betont, dass ihm persönlich dieser Aspekt besonders wichtig sei. Am führt den Aspekt der Heiligung nicht als Motiv für die Praxis der Schriftmeditation an.

8 Resümee, Schlussfolgerungen und Ausblick

In einem letzten Schritt wird der kirchengeschichtliche Befund mit der vorfindlichen Praxis der Schriftmeditation unter Jungen Erwachsenen zusammengeführt, unter Berücksichtigung des Kontextes der Freien evangelischen Gemeinden. Dabei werden Brüche und fortlaufende Entwicklungen aufgezeigt, die wiederum zu Schlussfolgerungen

führen. Diese werden eingehend erörtert, um schließlich Ansätze für eine gelingende Glaubenspraxis zu entfalten.

8.1 Wertschätzung der Heiligen Schrift

Die Wertschätzung der Bibel bildet ein wichtiges Motiv, welches seit den Anfängen der Christenheit bis in die Gegenwart hinein die Praxis der Schriftmeditation begründet. Die Wurzel dafür reichen zurück ins Judentum. Jesus Christus und die Apostel knüpften zentral am jüdischen Glauben an und teilten in besonderer Weise die Wertschätzung der Heiligen Schrift. Mit Schneiders ist festzustellen:

„Die Einstellung der ersten Christen gegenüber der Heiligen Schrift unterschied sich nicht grundlegend von der gläubiger Juden. Jedes Wort des heiligen Textes war gefüllt mit göttlicher Sinngebung“ (1993:33).

Das inspirierte Wort Gottes hatte absolute Autorität bezüglich allen Fragen der Lehre und der Lebensführung. Prunkvolle Ausgaben der Heiligen Schrift zeugen durch die Jahrhunderte hindurch von Respekt und Ehrfurcht gegenüber dem Wort Gottes. Schon Origenes spricht von einer übermenschlichen Weisheit, die quasi in jedem Buchstaben der Heiligen Schriften enthalten sei, da diese unter dem Hauch des Heiligen Geistes geschrieben wurden (zitiert in Heilmann 1964:328). Auch Hieronymus würdigt den göttlichen Ursprung der biblischen Bücher, wenn er in seinem Brief an den Priester Paulinus feststellt: „Ich bin keineswegs so anmaßend oder stumpfsinnig, dass ich mir schmeichle, die ganze Schrift zu verstehen und ihre Früchte auf Erden sammeln zu können, wo doch ihre Wurzeln in den Himmel gewachsen sind“ (:319). Zugleich motiviert ihn diese Einschätzung zum regen Umgang mit den Schriften. Wörtlich spricht der Kirchenvater davon „den Himmel auf dieser Welt [zu] besitzen, wenn man zwischen solchen Schriften leben, sie betrachten, sie allein studieren, sie allein durchforschen darf“ (:318). Die Kirchenväter brachten der Heiligen Schrift Wertschätzung entgegen, weshalb sie die Christen zum regen Umgang mit der Bibel ermahnten. Im Verlauf des Mittelalters lässt sich beobachten, dass die Heilige Schrift mehr und mehr zum Objekt der Verehrung wird und die Mehrheit der Christen ihr in respektvoller Distanz begegnete¹³⁵. Erst durch Humanismus und Reformation kam die Bibel wieder vermehrt unter die Menschen und der private Gebrauch wurde bewusst gefördert. In den folgenden Jahrhunderten blieb dies

¹³⁵ Tendenzen hin zu dieser Entwicklung lassen sich bereits in der Alten Kirche beobachten, wenn manche Kirchenväter vor einer allzu unbedarften Schriftlektüre warnten. Hieronymus befürchtete beispielsweise, dass Laien aufgrund des mangelnden Vorverständnisses zu falschen Erkenntnissen kommen könnten (Karpf 1980:56).

ein Kernanliegen des Protestantismus und während der Zeit des Pietismus und der Erweckungsbewegung lässt sich nochmals eine Intensivierung dieses Anliegen beobachten. Die FeG knüpfen, als Kind der Erweckungsbewegung, an dieses Erbe an. So überrascht es nicht, dass der persönliche Umgang mit der Bibel eine hohe Wertschätzung erfährt, wie es beispielsweise die empirische Voruntersuchung in der FeG Ettlingen belegte. Auch die problemzentrierten Interviews weisen deutlich in diese Richtung. Alle drei Interviewpartner praktizieren die Schriftmeditation und Bm und Cm führen dies explizit auf ihre Ehrerbietung gegenüber der Bibel zurück. Bm bezeichnet die Bibel dabei als Hinterlassenschaft Gottes. Wörtlich stellt er fest: „...ich denke das Wort Gottes ist essenziell, weil es ist die Hinterlassenschaft, die Gott uns gegeben hat ...“ Diese Formulierung lässt auf ein Verständnis schließen, bei dem die Bibel als Erbe eingeschätzt wird, als Eigentum Gottes, das den Menschen übergeben wurde. Dabei kommt einerseits der göttliche Ursprung der Bibel zum Ausdruck. Andererseits birgt das Bild des Erbes den Aspekt des verantwortungsvollen Umgangs. Gregor der Große verwendete ein ähnliches Bild. In einem Brief an Theodor, den Leibarzt des Kaisers, vergleicht er die Bibel mit einem Brief Gottes an die Menschen¹³⁶. Eine solche Einschätzung der Heiligen Schrift verleiht ihr eine herausragende Stellung und bildet zugleich eine entscheidende Motivationsquelle für den persönlichen Umgang mit der Bibel.

8.2 Schriftmeditation als zentraler Ausdruck christlicher Spiritualität

Auf der Wertschätzung der Bibel basierend, beurteilten die Interviewpartner die Schriftmeditation als bedeutsame Übung und schätzten diese als zentralen Ausdruck christlicher Spiritualität ein. Am und Bm konstatierten, dass die geistliche Übung für sie persönlich einen sehr hohen Stellenwert habe und Bm bezeichnet sie gar als unverzichtbar. Bm und Cm verwendeten beide das Bild der Nahrungsaufnahme, um die Dringlichkeit der Schriftmeditation zu unterstreichen: Wie die tägliche Nahrungsaufnahme für den Körper so sei der Umgang mit der Bibel essenziell für den

¹³⁶ Wörtlich: „[Ihr] vernachlässigt es, täglich die Worte eures Erlösers zu lesen. Was anderes ist aber die Heilige Schrift als ein Brief des allmächtigen Gottes an sein Geschöpf? Wenn Ew. Exzellenz verweist wären und einen Brief Ihres irdischen Kaisers empfangen würden, Ihr würdet gewiß nicht ruhen noch rasten und den Augen keinen Schlaf gönnen, bevor Ihr nicht gelesen hättet, was der irdische Kaiser Euch geschrieben habe. Nun hat der himmlische Kaiser, der Herr der Menschen und Engel, Euch für Euer ewiges Heil einen Brief gesandt, und doch versäumt Ihr, ruhmreichster Sohn, diesen Brief eifrig zu lesen. Nehmt Euch also, ich bitte Euch, täglich die Mühe, die Worte Gottes kennenzulernen, um eifriger nach dem Ewigen zu verlangen, um Euere Seele mit größerer Sehnsucht nach den Freuden des Himmels zu entflammen“ (zitiert in Heilmann 1964:319).

Geist und das Glaubensleben. Cm zitierte in diesem Zusammenhang mehrfach das Jesuswort aus Mt. 4,4.

Das Bild der Nahrungsaufnahme findet sich dabei bereits bei den Kirchenvätern. So spricht Origenes vom göttlichen Manna der Heiligen Schrift, das täglich aufzunehmen sei. Chrysostomus stellt fest:

„Überhaupt, was die körperliche Speise für die Erhaltung unserer Kraft ist, das ist für die Seele die Lesung der Heiligen Schrift. Sie ist die geistliche Speise, die das Denken kräftigt. Die Seele wird dadurch stärker, standhafter und mehr mit Lebensweisheit erfüllt“ (zitiert in Heilmann 1964:325).

In ähnlicher Weise drückt es Johannes von Damaskus aus, wenn er bezugnehmend auf Ps. 1,3 konstatiert:

„Daher ist es sehr gut und heilsam die göttlichen Schriften zu durchforschen. Denn „wie ein Baum, der neben Wasserläufen gepflanzt ist“ so wird auch die Seele genährt, die von der göttlichen Schrift bewässert wird, und „sie bringen Frucht zu ihrer Zeit“ (Ps. 1,3), den rechten Glauben, und prangt in immergrünen Blättern, den gottgefälligen Werken“ (zitiert in Heilmann 1964:317).

Wenn das Mönchtum schließlich von der Ruminatio sprach, dem ständigen „Zerkauen“ und in sich „Einwirken lassen“ des Bibelwortes, lehnte es sich gleichfalls an das Bild der Nahrungsaufnahme an. Durch Luthers fand der Gedanke der Ruminatio schließlich auch im Protestantismus Einkehr.

Das Bild der Nahrungsaufnahme verleiht der Schriftmeditation eine Dringlichkeit. Es provoziert den Schluss, dass das geistliche Leben in gleicher Weise wie der Körper nicht ohne die regelmäßige Nahrungszufuhr überleben kann und daher des regelmäßigen Umgangs mit der Heiligen Schrift bedarf. Chrysostomus formuliert dies folgerichtig explizit in dieser Weise. Die Schriftmeditation wird so zur elementaren Notwendigkeit, um die geistliche Grundversorgung des Christen zu gewährleisten. Erst die konstante Praxis garantiert die geistliche Lebenserhaltung. Eine solche Sichtweise nimmt in die Pflicht und Nachlässigkeit hätte ernsthafte Folgen.

Auf diesem Hintergrund erklärt es sich, dass die Interviewpartner auf die regelmäßige Praxis der Schriftmeditation drängen. Bm bezeichnet sie beispielsweise als „unverzichtbar“ und als „ein tägliches Muss“. Am hält sie für eine tägliche Notwendigkeit, ohne die der Tagesverlauf deutlich beeinträchtigt sei. Cm spricht zwar auch von einer Notwendigkeit, legt jedoch weniger Wert auf die Regelmäßigkeit. Er stellt fest, dass der Christ den Umgang mit der Bibel als Nahrung brauche und dass der christliche Glaube folgerichtig einen Hunger nach der Bibel wecke. Zugleich gesteht er

ein, dass wenn jemand einige Zeit lang keine Lust zum Bibellesen habe, Gott in anderer Form zu ihm sprechen könne. Diese Einschätzung deckt sich dabei mit seinem persönlichen Zugang zur spirituellen Übung. Cm praktiziert die Schriftmeditation in Abhängigkeit von seinem jeweiligen Verlangen. Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass alle Interviewpartner auf unterschiedliche Weise die Notwendigkeit der regelmäßigen Praxis zum Ausdruck bringen. Wie oben bereits festgestellt führt dies zu einer gewissen Verpflichtung, da der Glaube und das christliche Leben stark von der spirituellen Übung abhängig sind. Besonders das Bild der Nahrungsaufnahme birgt einen fordernden Charakter in sich. Ein von Pflichtbewusstsein geprägter Zugang zur geistlichen Übung ist jedoch in Frage zu stellen. Das Wissen um die Notwendigkeit motiviert zwar zum Handeln. Bedenklich wäre jedoch, wenn eine spirituelle Übung vornehmlich unter diesem Gesichtspunkt praktiziert wird. Besonders problematisch wird dies, wenn die Schriftmeditation gleichzeitig nicht in der gewünschten Regelmäßigkeit *praktiziert wird* oder gar nicht praktiziert werden kann. In diesem Fall bleibt die Forderung bestehen und löst in der Regel bei der betreffenden Person ein schlechtes Gewissen aus. Dass das Gewissen bei der Praxis der Schriftmeditation im Kontext der FeG eine beachtliche Rolle spielt, offenbarte die Umfrage unter den Gemeindegliedern der FeG Ettlingen: 72,5 % der Befragten gaben an, dass ihr Gewissen in Bezug zur spirituellen Praxis eine Rolle spielte. 15,5 % klagten, häufig ein schlechtes Gewissen diesbezüglich zu haben. Die große Mehrheit bildete dabei die Altersgruppe der jungen Erwachsenen.

Auch das Gewissen kann als Motivator für die geistliche Übung dienen. Es vermittelt dem Gläubigen jedoch im Laufe der Zeit ein negatives Bild von der Schriftmeditation. Was aus Pflichtbewusstsein oder aufgrund von Gewissensdruck verrichtet wird, erhält in der Regel einen negativen Beigeschmack. Dieser Zusammenhang wird durch Bms und Cms Erfahrung bestätigt. Beide Interviewpartner schildern Negativerfahrungen mit der Schriftmeditation, bei der diese vorwiegend als Pflichtübung erlebt wurde. Dies führte zur Entfremdung und schließlich zur Ablehnung der geistlichen Übung. Bm berichtet, wie er einen neuen Zugang zum Bibellektüre fand, als er den Sinn der Übung erfasste und dies für sich bejahen konnte. Cm praktiziert die Schriftmeditation – als Reaktion auf die Negativerfahrung – gegenwärtig ausschließlich wenn ihm danach verlangt.

Das Pflichtbewusstsein ist als Hauptmotivator für die Praxis der Schriftmeditation in Frage zu stellen. Eine Meditation, die als Pflichtübung verstanden wird, widerspricht dem christlichen Verständnis von Spiritualität. Nach christlichem Verständnis kann die

Hinwendung zu Gott nicht primär Ausdruck von Pflichtbewusstsein sein, wenn auch die Wertschätzung des Umgangs mit der Schrift und die positiven Erfahrungen, die mit der persönlichen Schriftlesung gemacht wurden, zur Kontinuität ermutigen. Spiritualität bedarf der Regelmäßigkeit. Seitz ist zuzustimmen, wenn er feststellt: „Geistliches Leben wird nicht von dem Bedürfnis, sondern von der Regel getragen“ (1985:81). Zugleich muss mit Seitz die Abgrenzung gegenüber dem Gesetz vorgenommen werden (:81). Das Gesetz stellt die Forderung ins Zentrum. Die Regel bzw. die Regelmäßigkeit bieten dagegen eine Stütze, wollen zugleich aber nicht als Grundmotiv der Spiritualität gelten.

Bm und Cm bringen ihre Ablehnung gegenüber einem von Pflichtbewusstsein bestimmten Zugang zur geistlichen Übung deutlich zum Ausdruck, wenngleich sich eine gewisse Ambivalenz darin offenbart, dass beide Gesprächspartner im Verlauf des Interviews von einer Verpflichtung zur regelmäßigen Praxis sprechen. Während sie aufgrund der persönlichen Erfahrung religiöse Pflichtübungen ablehnen, betonen sie zugleich die Dringlichkeit der regelmäßigen Praxis, die sie mit der persönlichen Wertschätzung der Schriftmeditation begründen.

Die Wertschätzung der privaten Schriftmeditation geht so weit, dass die geistliche Übung von den Interviewpartnern als zentrale Ausdrucksform der christlichen Spiritualität gewürdigt wird. Dadurch wird ihr eine Vorrangstellung eingeräumt. Am deutlichsten kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass sich keiner der Interviewten vorstellen kann, auf die Schriftmeditation zu verzichten. Andere spirituelle Zugänge seien nur komplementär zur Schriftmeditation zu verstehen, nicht jedoch als Ersatz. Gemeinschaftliche Aspekte der Spiritualität kommen dabei gar nicht zur Sprache. Der Umgang mit der Bibel wird in der Regel mit der privaten Schriftmeditation gleichgestellt. So stellt Bm fest, dass ein Christ nicht ohne den Umgang mit Gottes Wort leben könne. Aus diesem Grund sei die Schriftmeditation unverzichtbar. Mehrfach setzt er dabei den Umgang mit der Bibel mit der privaten Schriftmeditation gleich. Auch Am und Cm stellt die private Schriftmeditation ein Synonym dar für den Umgang mit der Bibel an sich. Daher ziehen sie die Konsequenz, dass ein Christ, der die Schriftmeditation vernachlässigt, die Bibel vernachlässige. Anhand dieses Befunds zeigt sich, dass die Spiritualität der Befragten in der Moderne bzw. Postmoderne verankert ist. Die individualisierte Form des Umgangs mit der Heiligen Schrift wird normativ vorausgesetzt. Die Privatreligiosität wird offensichtlich unbewusst als Norm gewertet. Der kirchengeschichtliche Befund präsentiert dagegen ein differenzierteres Bild der Schriftlektüre. Die private Schriftmeditation

ergänzte die unterschiedlichen Ausdrucksformen gemeinschaftlicher Spiritualität. Die Mehrheit der Christen nahm das biblische Wort während Gottesdienst und Andachten auf. So wurden im antiken Gottesdienst ganze Kapitel der Heiligen Schrift verlesen. Luther griff diese Tradition wieder auf und wies der Schriftlesung im evangelischen Gottesdienst und in der Hausandacht eine zentrale Rolle zu. Diese gemeinschaftlichen Zugänge zur Bibel werden offensichtlich gegenwärtig, gesellschaftlich bedingt, im freikirchlichen Umfeld vernachlässigt, oder zumindest nicht als gleichwertig gegenüber der persönlichen Schriftmeditation eingeschätzt. Dabei könnte die private Schriftmeditation durch die gemeinschaftlichen Formen des Bibellesens ergänzt und entlastet werden. Der unnötige Druck, der auf dem Einzelnen ruht, eine gelingende Praxis der Schriftmeditation zu gewährleisten, würde schwinden, wenn andere Zugänge zur Bibel zur Verfügung stünden. Der kirchengeschichtliche Befund bietet somit Ansätze, eine gesellschaftlich bedingte Engführung, die problematische Züge aufweist, zu hinterfragen, um sich zugleich für eine umfassendere Sicht für den Umgang mit der Heiligen Schrift zu öffnen.

8.3 Schriftmeditation und Affekte

Ein weiterer Aspekt der Schriftmeditation besteht in der affektiven Ansprechbarkeit des Meditierenden durch die Lektüre. Ein solches Verständnis der Schriftmeditation kommt bereits in der Heiligen Schrift zum Ausdruck (Jer. Ps.) und findet sich vielfach im Laufe der Kirchengeschichte. So spricht Chrysostomus davon, dass die Schriftlektüre Trost spende. Die mittelalterliche Meditationspraxis, die maßgeblich vom Mönchtum bestimmt war, wertete die *Contemplatio* als Ziel der Schriftmeditation. Mit der Gottesschau verband sich die Sehnsucht nach einer spürbaren Begegnung mit Gott. Nicht alleine die Mystik, sondern der breite Strom mittelalterlicher Spiritualität zeichnete sich aus durch eine starke Betonung der Affekte. Die *Devotio Moderna*, die auf der mittelalterlichen Meditationsweise fußte und die Schriftmeditation in neuer Weise betonte, verband mit der spirituellen Praxis das Anliegen, Gottes Gegenwart zu erfahren. Dabei erhelle die Bibellektüre einerseits das Verständnis des Meditierenden und wecke zugleich Empfindungen in ihm, stellt van Zutphen, ein führender Vertreter der Erneuerungsbewegung, fest. In ähnlicher Weise urteilte Luther über die Schriftmeditation. Auch der Reformator erwartete, dass das Nachsinnen über einen Bibelabschnitt den ganzen Menschen existenziell erfasse und die Seele erquicke. Indem Luther die *Contemplatio* durch die *Tentatio* ersetzte, gab er der Gotteserfahrung jedoch einen völlig

neuen Akzent. Erst in der alltäglichen Anfechtung erfasst das Wort Gottes den Mensch existenziell, was sowohl Intellekt als auch Affekt einschließt (vgl. Nicol 1984:93). Pietismus und Erweckungsbewegung führten diese Tradition fort und schätzten die affektiven Ansprechbarkeit während der Praxis der Schriftmeditation als wesentlichen Aspekt der spirituellen Übung ein¹³⁷. Auch Grafe, der Gründervater der FeG, lässt dieses Motiv bei seiner persönlichen Bibellektüre erkennen, wenn auch er darauf keinen Schwerpunkt legte. In den problemzentrierten Interviews kam dieser Aspekt nicht zum Tragen. Alleine Bm äußerte, dass die Bibellektüre ihm Hoffnung vermittele. Die Affekte bilden für die Interviewpartner keine entscheidende Motivationsgrundlage für die spirituelle Praxis. Dieser Befund überrascht, zumal sowohl das gegenwärtige gesellschaftliche Verständnis von Spiritualität als auch das spirituelle Erbe der FeG in der Regel die Gefühlsebene in die Frömmigkeitspraxis einbezieht.

Der biblische Befund sowie Beispiele aus der Kirchengeschichte verdeutlichen, dass die private Schriftlektüre nicht allein auf den Intellekt bezogen ist, sondern auch die Affekte betrifft. Spiritualität ergreift den Menschen in seiner ganzen Existenz. Spiritualität als Raum der Begegnung mit Gott schließt eine affektive Ansprechbarkeit des Gläubigen mit ein und fordert eine Offenheit dafür auf Seiten des Meditierenden ein. Die Ansprechbarkeit der Gefühle kann zugleich nicht als zentrales Motiv für die Praxis der Schriftmeditation gelten. Eine solche Zielsetzung führt zu einer einseitigen Herangehensweise an die Frömmigkeitsübung, sodass die persönliche Gefühlslage ins Zentrum der Übung rückt. Ein solches Verständnis der Schriftmeditation wertet die geistliche Übung als Mittel zum Zweck. Die Problematik eines funktionalen Verständnisses der Schriftmeditation wird eingehend unter 8.6 erörtert, da dies die zentrale Frage nach dem Wesen von Spiritualität berührt.

8.4 Die Schriftmeditation als Ort der Sammlung inmitten des Alltags

Eine weitere Motivationsquelle für die Praxis der privaten Schriftmeditation bildet der Wunsch nach Sammlung und Orientierung im Alltag. Die empirische Untersuchung legt diesen Befund mehrfach frei. So äußert Bm, dass ihm die Praxis der Schriftmeditation Orientierung für sein Leben biete. Am teilt diese Sichtweise und ergänzt, dass die

¹³⁷ Für Francke bestand ein zentrales Ziel der Schriftmeditation darin, das Herz mit heiligen Affekten füllen zu lassen. Diese göttlichen Affekte dienten dazu, so Francke, den Glauben zu festigen, damit sich der Christ im Alltag bewähren könne (vgl. Peschke 1970:82).

geistliche Übung Ruhe spende und ihn vor einem chaotischen Verlauf des Alltags bewahre. Zugleich stärke sie das Bewusstsein für die Gegenwart Gottes.

Ein solches Verständnis ist nicht ungewöhnlich. Schon das frühe Mönchtum verbindet das Motiv der Sammlung mit der Praxis der Schriftmeditation. Das Lesen und Nachsinnen über einen Bibelabschnitt sollte helfen, die Gedanken zu sammeln und sich auf Gott auszurichten. Chrysostomus stellt in ähnlicher Weise fest, dass das Lesen der Heiligen Schrift „den Geist himmelwärts richte“ (zitiert in Heilmann 1964 333). Ruhbach weist diesen Aspekt der Orientierung etymologisch nach. So bezeichnet die indogermanische Wurzel „med“ den Vorgang des Messens und Maßnehmens. Erst im Verlauf des Hochmittelalters sollte der Aspekt der Sammlung allmählich zu einer reinen Vorbereitungsphase für die entscheidenden Übungen, die *oratio* und die *contemplatio*, degenerieren. Damit vernachlässigte die mittelalterliche Meditationsweise den eigenständigen Wert der Schriftbetrachtung. Die innerliche Sammlung und Orientierung mit Hilfe der Schriftmeditation dient nicht als Vorbereitung für andere spirituelle Zugänge, sondern richtet sich auf das konkrete Alltagsleben. Dabei erwartet der Gläubige, dass ihm die Begegnung mit Gottes Wort neue Erkenntnisse und Sichtweisen für sein Leben vermittelt. Luther würdigte diesen Aspekt der Schriftmeditation in besonderer Weise, indem er der *meditatio* die *tentatio* unmittelbar folgen ließ. Nicht die Gottesschau sei das Ziel, sondern das Alltagsleben, in dem sich das Gelesene zu bewähren habe. Auch der Pietismus, namentlich Francke, knüpfte an Luthers Meditationsverständnis an und maß der spirituellen Übung eine stärkende Funktion für das alltägliche Leben des Gläubigen zu. Die Lektüre verlangte die Applikation des Gelesenen auf das reale Leben (Peschke 1970:66-68). Auch die puritanische Spiritualität, die, wie oben bereits dargestellt, einen starken Einfluss auf die freikirchliche Spiritualität ausübte, bezog die Schriftmeditation streng auf das Leben und forderte eine unmittelbare Anwendung des Gelesenen (Lovelace 1997:332). Diese Zielsetzung vertrat die Erweckungsbewegung und in ihrer Folge schließlich die FeG in ähnlicher Weise.

Der Alltagsbezug stellt einen wichtigen Aspekt der Schriftmeditation dar. Seitz betont ihn in besonderer Weise angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen, in der die Lebenswelt des Einzelnen immer komplexer und unübersichtlicher zu werden droht. Hier vermag die geistliche Übung eine ordnende Funktion wahrzunehmen und neue Perspektiven für die Lebensgestaltung zu öffnen (1978:203). Als Ort der Ruhe und der

Sammlung übt die Schriftmeditation eine positive Wirkung auf die alltägliche Lebensführung aus und formt und beeinflusst diese.

8.5 Erwartung des Reden Gottes in konkreten Lebenssituationen

Neben einer allgemeinen ordnenden Funktion für das Alltagsleben verbindet sich mit der spirituellen Übung die Erwartung, Gottes Reden in konkreten Lebenssituationen zu erfahren. Dieser Befund wird anhand der empirischen Erhebung deutlich. So gibt Cm an, dass er in der Bibel lese und dann mit der Erwartungshaltung in den Tag hineingeht, dass sich das Gelesene für eine konkrete Situation als hilfreich erweist. Die Erwartung gründet dabei auf der positiven Erfahrung. Auch Am betont diesen Aspekt der Schriftmeditation und berichtet von der Erfahrung, dass sich Gedanken oder einzelne Bibelverse aus der morgendlichen Lesung in einer konkreten Alltagssituation als hilfreich erwiesen. Bm erlebt in ähnlicher Weise, dass die Schriftmeditation seine Lebenseinstellung an sich verändere und ihm positive Gedanken zur Bewältigung seines Alltags vermittele. Die empirische Vorstudie bestätigt diesen Befund, indem 80 % der befragten Mitglieder der FeG Ettlingen angaben, dass die Schriftmeditation sie inspiriere und positive Gedanken für den Alltag vermittele. Dies bildete zugleich das stärkste Motiv für die persönliche spirituelle Praxis.

Kirchengeschichtlich tritt dieses Motiv dagegen weniger deutlich zu Tage. Im Mönchtum verband sich zwar mit der Bibellektüre die Hoffnung, eine übernatürliche Offenbarung Gottes geschenkt zu bekommen, Ziel war jedoch eine tiefere Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis und weniger die Erwartung, dass das Gelesene sich im Alltag als hilfreich und bereichernd erweisen könnte.

8.6 Die Lebenshilfe als dominantes Motiv

Generell zeigt sich, dass das Motiv der Lebenshilfe in der Empirie einen dominanten Charakter besitzt. Die größte Zahl der Äußerungen, welche die Motivation zur Schriftmeditation betrafen, lässt sich dieser Kategorie zuordnen. Dies betrifft nicht nur die Erwartung auf ein Reden Gottes und Hilfestellung für konkrete Alltagssituationen. Es schließt des weiteren sowohl den Wunsch nach Orientierung ein als auch die Erwartung, dass das Lesen der Bibel die eigene Lebenseinstellung verändere. Resümierend lässt sich feststellen, dass die spirituelle Übung primär als Mittel zur Alltagsbewältigung gewertet wird. Sie wird als Lebensstütze erfahren. Ihr wird ein positiver Effekt bezüglich der

Lebenseinstellung zugesprochen und von ihr werden Impulse für konkrete Alltagssituationen erwartet. Dieser Befund entspricht bemerkenswerter Weise dem gegenwärtig in der Gesellschaft verbreiteten Verständnis von Spiritualität. Spiritualität wird dabei in der Regel als Lebenshilfe verstanden. Sie soll der Selbstvergewisserung dienen, eine Bewusstseinsweiterung schaffen oder einfach helfen, dass der Mensch seine Existenz als ganzheitlich und sinnvoll erlebt (Zimmerling 2003:128). Ziel der geistlichen Übung ist dabei ein persönlicher Gewinn, der in der Regel auf schnellem Wege erlangt werden kann. Die morgendliche Bibellese soll möglichst konkrete Erträge für das Alltagsleben bringen. Ein solches Konzept wertet die Spiritualität als Mittel der persönlichen Bedürfnisbefriedigung. Dieses Verständnis ist grundsätzlich in Frage zu stellen. Christliche Spiritualität ist in erster Linie die natürliche Lebensäußerung des Gläubigen. Der Christ verleiht seinem Glauben Ausdruck. Zimmerling definiert Spiritualität daher als Praxis des Glaubens (2003:15) und Möller spricht vom Glauben, der im Leben Gestalt gewinnt (2003:39)¹³⁸. Spiritualität richtet sich somit nicht primär auf einen persönlichen Gewinn, sondern verleiht dem Bestehenden Ausdruck. Christliche Spiritualität ist, diesem Verständnis folgend, nicht ergebnisorientiert, sondern prozessorientiert. Nicht der persönliche Gewinn steht im Zentrum, sondern die Glaubenspraxis an sich. Aus diesem Grund widerspricht die Frage nach dem persönlichen Nutzen dem Grundanliegen christlicher Spiritualität. Gilt dies für die christliche Spiritualität im Allgemeinen, so auch explizit für die Praxis der Schriftmeditation.

Neben der grundsätzlichen Infragestellung des Motivs der Lebenshilfe erweist sich eine ergebnisorientierte Praxis der Schriftmeditation auf die Dauer als problematisch. Die Erwartungshaltung, dass die Bibellektüre umgehend einen Nutzen für die persönliche Alltagsgestaltung zu bieten habe, erzeugt einen ungeheuren Erfolgsdruck. Das Gelesene steht in direktem Bezug zum Alltag und der Nutzen der spirituellen Übung lässt sich unmittelbar anhand des Erfolgs messen. Ein solches Verständnis führt eine vielschichtige Problematik mit sich. Zunächst verspricht die Bibellektüre keinen unmittelbaren Nutzen für die persönliche Alltagsbewältigung, sodass eine solche Erwartung zwangsläufig zu Enttäuschungen führt oder der Leser zwanghaft den jeweiligen Alltagsbezug herzustellen sucht. Enttäuschung führt schließlich zur Frustration, was zu Folge hat, dass die Praxis als unbefriedigend erlebt wird und entweder trotz negativer Vorzeichen fortgesetzt oder gänzlich aufgegeben wird.

¹³⁸ Mit dieser Definition bezieht sich Möller auf die dominikanische Ordenstheologie, die den Begriff im 19. Jh. prägte und auf diese Weise verstand.

Die Schriftmeditation ist auf das alltägliche Leben des Christen bezogen. Sie stellt keine Übung dar, die den Blick des Gläubigen von der Immanenz löst. Sie vermag vielmehr den Blick für das Alltägliche zu schärfen und kann ordnend auf die Lebensgestaltung einwirken. Die Bibellektüre vermag ferner hilfreiche Gedanken für konkrete Alltagssituationen zu vermitteln. Aus diesem Grund ist festzuhalten, dass die alltägliche Lebenshilfe als Motiv für die Praxis der Schriftmeditation durchaus von Bedeutung ist, die Dominanz dieses Motivs jedoch eine gewisse Problematik mit sich bringt. Angesichts der Tatsache, dass Spiritualität gegenwärtig in der Gesellschaft vorwiegend unter dem Aspekt der Lebenshilfe bewertet wird, muss christliche Spiritualität dem gesellschaftlichen Trend entgegentreten, um eine Akzentverschiebung zu vermeiden.

8.7 Schriftmeditation und Heiligung

Die Heiligung stellt ein weiteres Motiv für die Praxis der Schriftmeditation dar, das ebenfalls auf das Alltagsleben des Gläubigen bezogen ist. Dieses Verständnis, demzufolge der Umgang mit dem Bibelwort einen prägenden Einfluss auf die persönliche Lebensführung hat, ist bereits biblisch belegt (Jos 1,8; Ps 1,2-3; Ps 119; 2. Tim 3,14-17). Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Kirchenväter, dem biblischen Befund folgend, die geistliche Übung in besonderer Weise unter diesem Aspekt beurteilen. So stellt Ambrosius fest, dass die Schriftlesung das Auge des Geistes reinige, „dass kein Sündesplitter die Sehkraft hemme“ (zitiert in Heilmann 1964:329). Chrysostomus konstatiert, dass die Schriftmeditation das Verlangen nach irdischen Dingen ertöte (zitiert in Heilmann 1964:333). In seinem Kommentar zum Römerbrief kommt er daher zu dem Schluss, dass sich viel Negatives auf die mangelnde Bibellektüre zurückführen lasse: „Unzählige Übelstände schreiben sich von der Unkenntnis der Heiligen Schrift her: von da quillt der Schlamm der vielen Irrlehren auf, darauf geht das sorglose Leben so vieler zurück, davon kommt es, dass ihre Arbeiten ohne Ertrag sind“ (:322). Auch das Mönchtum verstand die Schriftmeditation als Mittel der Heiligung. Basilius der Große stellte beispielsweise fest:

„Der vornehmlichste Weg, den Pflichtenkreis kennen zu lernen, ist die Betrachtung der göttlich inspirierten Schriften. Denn hier findet man die Richtlinien für das Handeln angegeben und den Lebenswandel der gottseligen Männer schriftlich überliefert, die wie

lebende Bilder eines gottgefälligen Wandels zur Nachahmung der guten Werke aufrufen“ (zitiert in Heilmann 1964:323).

Cassian geht in seiner Beurteilung der Schriftmeditation über die Einschätzung der Kirchenväter hinaus und formuliert, dass „durch unaufhörliche Betrachtung der göttlichen Schriften“ jede menschliche Leidenschaft weiche. Schließlich erhebe sich der Geist dem Himmlischen entgegen und lasse die körperliche Hülle zurück (Heilmann 1964:327).¹³⁹ Überhaupt widmete sich das Mönchtum in besonderer Weise dem Ziel, die Reinheit des Herzens zu erlangen. Neben Askese und Gebet galt die Bibellektüre als wichtigstes Mittel hierfür. Die Förderung der persönlichen Heiligung durch die Schriftmeditation erwartete man dabei in zweifacher Weise: Einerseits wurde die Vorbildwirkung der Heiligen Schrift betont. So finden sich in den biblischen Berichten positive Beispiele für einen gottgefälligen Lebensstil und überzeugende Lebensweisheiten. Durch die Bibellektüre verinnerliche der Leser diese Lebensweisheiten, was schließlich Auswirkungen auf seinen Lebenswandel habe. Andererseits führe die Schriftlektüre zur Selbsterkenntnis und zur Buße. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Bibel als objektiver Maßstab gewertet, der an das persönliche Leben angelegt wird. Die Heilige Schrift tritt dem Leser mit ihrem kritischen Anspruch entgegen. Im Licht der biblischen Aussagen hinterfragt der Gläubige seinen persönlichen Lebenswandel und seine Motive. Dies geschieht nicht nur auf der intellektuellen Ebene. Vielfach wird die Erfahrung einer persönlichen Betroffenheit geschildert, die wiederum auf das konkrete Reden des Heiligen Geistes zurückgeführt wird. Unter diesem Gesichtspunkt spricht Thomas von Aquin von einer Selbstprüfung während der Schriftmeditation. Auch Luther betonte diesen Aspekt der Schriftmeditation, und in der Folge vertraten unterschiedliche Erneuerungsbewegungen wie der Pietismus, der Puritanismus und die Erweckungsbewegung ein solches Verständnis der geistlichen Übung (vgl. Hambrick-Stowe 1997:363). Bei Grafe, dem Gründervater der FeG, lässt sich der Einfluss jener Bewegungen deutlich anhand seiner sogenannten „Selbststudien“ erkennen (Lenhard 1977:92). Die Praxis der Schriftmeditation wurde mit der Zielsetzung verfolgt, den Prozess der persönlichen Heiligung zu fördern. Im Spiegel der biblischen Aussagen prüfte der Gläubige seine persönliche Lebensführung und die Motive, die dieser zugrunde lagen und ließ sich zu Buße und Gesinnungsänderung leiten. Auch Humanismus und Aufklärung verbanden die Schriftmeditation eng mit dem Streben nach Besserung,

¹³⁹ Neben dem neuplatonistischen Dualismus, der sich hinter diesem Gedanken verbirgt, zeigt sich anhand Cassians Aussage, wie das monastische Spiritualitätsverständnis immer wieder gefährdet war, dem Perfektionismus zu verfallen.

jedoch unter einer anderen Akzentsetzung. Die Bibellektüre wurde weniger unter dem Gesichtspunkt betrieben, dass das Wort Gottes den Leser zur Buße und auf diesem Weg zur Gesinnungsänderung leite. Vielmehr galt es durch das Lesen der Bibel die Weisheiten und Lebensmaximen aufzunehmen, die in den biblischen Büchern tradiert wurden und die Tugendhaftigkeit des Lesers förderten. Unabhängig von der jeweiligen Akzentsetzung zeigt sich, dass die Schriftmeditation über die gesamte Kirchengeschichte hinweg eng mit dem Motiv der Heiligung verbunden wurde.

Auch die empirische Untersuchung erbrachte ein entsprechendes Ergebnis: Die Vorstudie ergab, dass 69 % der befragten Mitglieder der FeG Ettlingen die Schriftmeditation mit dem Wunsch nach geistlichem Wachstum und Heiligung in Verbindung brachten. Die problemzentrierten Interviews bestätigten diesen Befund, indem zwei der drei Gesprächspartner die persönliche spirituelle Praxis mit dem Motiv der Heiligung verbanden. Cm formulierte, dass ihn der Umgang mit der Bibel präge und dass er dadurch „zu Jesus hinwachse“. Bm drückt die Erwartung aus, dass die Praxis der Schriftmeditation zur Veränderung seines Verhaltens und seiner Einstellung beitrage und die Persönlichkeitsentwicklung fördere. Bm bringt dabei mehrfach zum Ausdruck, dass das Motiv der Heiligung und der Persönlichkeitsentwicklung eine zentrale Bedeutung für seine persönliche spirituelle Praxis habe.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Aspekt der Heiligung eine entscheidende Rolle bei der Praxis der Schriftmeditation spielt. Die geistliche Übung wird häufig mit diesem Motiv in Verbindung gebracht und verschiedentlich vorwiegend unter dieser Zielsetzung praktiziert. Die Heiligung darf somit als zentrales Motiv für die Praxis der Schriftmeditation gelten. Dieser Befund verleiht der privaten Schriftlektüre eine außerordentliche Bedeutung, was sich zugleich als problematisch erweist. Trägt die spirituelle Übung maßgeblich zu einer veränderten Lebensweise und zum geistlichen Wachstum des Christen bei, so hängt das Glaubensleben des Einzelnen entscheidend von der regelmäßigen Praxis der Schriftmeditation ab. Ein solches Verständnis der Schriftmeditation entfaltet unweigerlich einen fordernden Charakter. Das Individuum gerät unter den Verantwortungsdruck, das Fortschreiten seines Glaubens zu gewährleisten. Auf diese Weise wird der Privatfrömmigkeit ein zu großes Gewicht beigemessen und der Einzelne entbehrt der seelsorgerlich-unterstützenden Aspekte der gemeinschaftlichen Spiritualität. Wird die Heiligung hingegen nicht als zentrales Motiv für die Praxis der Schriftmeditation gewertet und wird zugleich die private Schriftmeditation nicht als

zentraler Ausdruck christlicher Spiritualität verstanden, lastet auf ihr nicht jener Verantwortungsdruck. Unter dieser Voraussetzung kann die Heiligung als wesentliches Motiv für die Praxis der Schriftmeditation gelten, ohne dass die Frömmigkeitsübung einem falschen Leistungsdruck erliegt.

8.8 Kritik an einem funktionalen Verständnis von Spiritualität

Neben dem Aspekt der Lebenshilfe, der sich in der empirischen Untersuchung als dominantes Motiv für die Praxis der Schriftmeditation erwiesen hat, deutet auch das Motiv der Heiligung auf ein funktionales Verständnis der spirituellen Übung hin. Der Umgang mit der Bibel wird zweckgebunden aufgefasst. Er dient der Inspiration des Alltags und der Veränderung der persönlichen Lebenseinstellung und des Verhaltens. Unabhängig von der Problematik, ob die Schriftmeditation tatsächlich diesen Erwartungen gerecht zu werden vermag, ist die grundsätzliche Frage zu stellen, ob Spiritualität funktional zu verstehen ist. Kann christliche Spiritualität wesentlich Mittel zum Zweck sein? Das christliche Spiritualitätsverständnis widerspricht einer solchen Sichtweise fundamental. Dies wird im Folgenden begründet.

Zunächst stellt christliche Spiritualität eine natürliche Lebensäußerung des Gläubigen dar. Der durch Gott begnadete Mensch sieht sich in die ursprüngliche Beziehung zu Gott gestellt. Spiritualität bedeutet somit, dass der Mensch dieser Beziehung auf natürliche Weise Ausdruck verleiht. Der Mensch sucht die Begegnung mit seinem Schöpfer und Erlöser auf dem Hintergrund dessen, was Gott für ihn getan hat. Spiritualität ist in diesem Sinne natürlicher Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und Mensch und ein Ort der Begegnung¹⁴⁰.

Spiritualität als Ausdruck der Begegnung mit Gott erwächst dem Glauben auf natürliche Weise. In diesem Sinne ist Spiritualität gelebter Glaube. Es ist ein einfaches Tun dessen, was der Christ glaubt. Ein solches Spiritualitätsverständnis schließt einen zweckorientierten Zugang aus. Spiritualität ist nicht auf den persönlichen Nutzen gerichtet, sondern trägt ihren Sinn in sich selbst. Ein funktionales Verständnis von Spiritualität spiegelt die in der gegenwärtigen Gesellschaft vorherrschende Auffassung von Glaube und Spiritualität wider. Spiritualität dient dabei primär der Selbstfindung und der Sinnfindung, der Befriedigung der individuellen Sehnsucht nach Transzendenz und

¹⁴⁰ Möller definiert Spiritualität als „Offenheit und Durchlässigkeit für das Geheimnis der uns umgebenden Wirklichkeit“ (2003:44) und drückt damit eine natürliche Haltung aus, die mit Gottes Gegenwart in der Welt rechnet und Gott im persönlichen Leben Raum gibt.

dem Wunsch nach Sammlung. Die Bedürfnisbefriedigung bildet das zentrale Motiv für die spirituelle Praxis. Dabei bestimmt die Frage: „Was bringt es mir?“ nicht nur den persönlichen Zugang zur Spiritualität, sondern bildet in der gegenwärtigen Gesellschaft generell ein handlungsleitendes Motiv. Ist die Spiritualität von diesem Motiv bestimmt, so erhält sie eine überwiegend pragmatische Ausrichtung und die Frömmigkeitspraxis gestaltet sich berechnend und ergebnisorientiert. Des Weiteren führt dies zu einer starken Selbstbezogenheit. Die Spiritualität dient primär dem persönlichen Wohlergehen.

Die Bedürfnisbefriedigung kann durchaus eine Motivationskomponente der Spiritualität bilden. Dennoch ist individuell zu prüfen, ob der Wunsch nach einem alltäglichen Nutzen zum handlungsleitenden Motiv wird und die spirituelle Praxis schließlich durch dieses Streben bestimmt wird. Wie oben bereits dargestellt wurde, liegt der Spiritualität wesentlich kein funktionales Verständnis zugrunde. Vielmehr ist sie für den Christen die natürliche Ausdrucksweise gelebter Gottesbeziehung. In diesem Sinne ist die spirituelle Übung von einer Atmosphäre der Gelassenheit geprägt. Sie bildet einen Ort der Begegnung, wo sich der Mensch auf Gottes Anspruch und Zuspruch einlässt und sich in seinem ursprünglichen Sein als Sein vor Gott findet. Aus diesem Grund kann mit Cm von einem Verlangen nach der Schriftmeditation gesprochen werden. Indem das Nachsinnen über Gottes Wort eine natürliche Ausdrucksweise der Existenz des Gläubigen in seiner Beziehung mit Gott darstellt, kommt in der spirituellen Praxis primär der Beziehungsaspekt zum Ausdruck und die persönliche Bedürfnisbefriedigung tritt in den Hintergrund.

8.9 Schlussfolgerungen und Ausblick

Die vorliegende Untersuchung zur Bedeutung der Schriftmeditation unter Jungen Erwachsenen freikirchlichen Hintergrunds brachte einige interessante Details zum Vorschein. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass die Ergebnisse nur bedingt repräsentativ einzuschätzen sind. Die qualitative Befragung konzentrierte sich auf 24-28-jährige Männer, die engagierte Mitglieder einer konkreten Ortsgemeinde sind und in einem christlich geprägten Elternhaus aufwuchsen. Dennoch vermochte die Untersuchung Tendenzen aufzuzeigen, die unter diesen und ähnlichen Bedingungen gelten. In diesem Sinne verbindet sich mit der vorliegenden Untersuchung die Erwartung, dass einzelne Ansätze zu einer weiteren Diskussion führen und die empirische Forschung im Bereich der christlichen Spiritualität im Allgemeinen gefördert wird. Gesellschaftliche

Veränderungen tangieren immer in einem gewissen Maß den jeweiligen Zugang zur Spiritualität. Der Theologie obliegt die Verantwortung, die gegenwärtigen Entwicklungen zu beobachten und zu analysieren, neue Impulse aufzunehmen, gegebenenfalls Kritik zu üben und Hilfestellungen für eine gelingende Glaubenspraxis anzubieten. Die vorliegende Untersuchung zeigte, in welcher Weise gesellschaftliche Bedingungen und geistliche Strömungen die Praxis der privaten Schriftmeditation beeinflussten und formten. Im Zuge der Moderne erlebte die persönliche Frömmigkeitsübung weite Verbreitung und ging Hand in Hand mit dem allgemeinen Individualisierungsprozess. Die starke Betonung des Individuums in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft schafft somit förderliche Bedingungen für Ausdrucksweisen individualisierter Spiritualität. Aus diesem Grund kann die persönliche Schriftlektüre an gegenwärtigen Bedingungen anknüpfen und den Bedürfnissen des postmodernen Menschen in besonderer Weise begegnen. Daher gilt es die Praxis der Schriftmeditation primär zu fördern. Gleichzeitig ist zu bedenken, dass im Zuge des gesellschaftlichen Wandels wertvolle spirituelle Zugänge verloren zu gehen drohen. Angesichts einer wachsenden Individualisierung des Glaubens gilt es Formen gemeinschaftlicher Spiritualität neu ins Bewusstsein zu bringen. Der christliche Glaube ist von seiner biblischen Grundlegung her nicht individualistisch ausgerichtet. Der Glaube entspringt der Gemeinschaft und führt wiederum in die Gemeinschaft. Aus diesem Grund können individualistische Ausdrucksweisen gelebten Glaubens immer nur Ergänzung sein und nicht zur zentralen spirituellen Disziplin erhoben werden.

Konkret könnte dies dadurch umgesetzt werden, dass im Gottesdienst längere Abschnitte aus der Bibel vorgelesen werden, ohne diese sogleich auszulegen. Auch in der Familie, im Hausbibelkreis, Gebetskreis oder in der Jugendgruppe könnte neben der gemeinsamen Bibelbetrachtung „zweckfrei“¹⁴¹ laut aus der Bibel vorgelesen werden. Trotz oder gerade aufgrund der fortschreitenden Individualisierung lässt sich beobachten, dass die junge Generation in besonderer Weise die Gemeinschaft sucht und die individuelle Lebensgestaltung meist im Umfeld einer Subgruppe entfaltet wird. Aus diesem Grund treffen Ansätze gemeinschaftlicher Schriftmeditation auf eine offene Tür und bieten, wie oben bereits ausgeführt, eine Entlastung gegenüber dem persönlichen Erwartungsdruck und Verantwortungsdruck individualisierter Religiosität.

Deutlich zeigte die Befragung mit Hilfe der problemzentrierten Interviews, dass junge Erwachsene nicht bereit sind, Frömmigkeitstraditionen unreflektiert zu übernehmen.

¹⁴¹ „Zweckfrei“ meint, dass nicht sofort eine Übertragung auf das Leben erfolgt oder sonst in irgendeiner Weise nach dem persönlichen Nutzen getrachtet wird.

Vielmehr erwarten sie, dass die Spiritualität sie existentiell betrifft und im engen Zusammenhang mit dem persönlichen Lebensalltag steht. Junge Menschen sind in der Regel kritisch gegenüber Traditionen eingestellt. Der Glaube will als authentisch erfahren werden. Aus diesem Grund wird erwartet, dass die Spiritualität in der persönlichen Lebenswelt fest integriert ist. Sonst wird sie in der Regel als unbedeutend betrachtet und abgelegt. Diese kritische Einstellung gegenüber der Frömmigkeitstradition bewirkt, dass junge Erwachsene die Schriftmeditation als ihren persönlichen Zugang entdecken und den Wert der Übung nicht extern kommuniziert bekommen, sondern aufgrund eigener Erfahrung zu einer Einschätzung finden. Wird die Schriftmeditation unter diesem Gesichtspunkt als sinnvoll eingeschätzt, so wird sie mit einer großen Regelmäßigkeit praktiziert. Dies äußerte sich in der Untersuchung sehr deutlich.

Die vorliegende Arbeit hat sich mit einem traditionellen Aspekt christlicher Spiritualität auseinandergesetzt, den der Protestantismus über die Jahrhunderte stets in besonderer Weise gefördert hat. Die Untersuchung vermochte dabei die konkrete Praxis unter männlichen jungen Erwachsenen mit freikirchlichem Hintergrund unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen zu beleuchten. Die Arbeit schließt mit dem Anliegen, dass dieses Themenfeld weiter erforscht wird. Wünschenswert wäre eine breiter angelegte Forschungsarbeit, die qualitative und quantitative Ansätze verbindet. Wichtig wäre auch eine Erhebung zur Praxis der Schriftmeditation unter jungen Frauen, um Vergleichswerte zu erhalten. Auch würde es sich anbieten, den landeskirchlichen Kontext zu berücksichtigen und gezielt das Bibelleseverhalten unter jungen Mitgliedern der Evangelischen Kirche zu erfassen. Die vorliegende Arbeit leitet somit in ein offenes Ende ein, verbunden mit der Erwartung, dass die Thematik aufgegriffen wird und weiterführende Studien folgen.

Bibliographie

- Achelis, Ernst Christian 1898. *Lehrbuch der Praktischen Theologie*. Bd. 1. Leipzig: Hinrich.
- Aland, Kurt (Hg.) 2004. *Martin Luther: Gesammelte Werke*. Digitale Bibliothek Bd. 63. Berlin: Directmedia.
- Aland, Kurt (Hg.) 1970. *Pietismus und Bibel*. Witten: Luther-Verlag.
- Andersson, Gunnar 2005. *Kritische oder beschreibende Wissenschaftstheorie*, in Gesang (Hg.) 2005, 75-90.
- Ashley, M. 1995. *The Turn to Spirituality?: The Relationship between Theology and Spirituality*, in Christian Spirituality Bulletin 3 2 13-18.
- Bartsch, F. 1959. *Erbauungsliteratur*, in RGG³ Bd.2, 544-547. Göttingen: V&R.
- Bertram, Hans 1980. *Moralische Sozialisation*, in Hurrelmann & Ulrich (Hg.) 1980, 719-734.
- Betz, Ulrich 2005a. *Quellorte der Spiritualität: Auszeit, wo das Herz still wird, um neu zu hören*, in Christsein Heute 07/05, 42-44. Witten: Bundes-Verlag.
- Betz, Ulrich 2005b. *Quellorte der Spiritualität: In einem Leben mit Spiritualität verweilen*, in Christsein Heute 10/05, 59-61. Witten: Bundes-Verlag.
- Beyer, Werner (Hg.) 1995. *Einheit in der Vielfalt: Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz*. Wuppertal: Brockhaus.
- Beyreuther, Erich 1969. *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*. Wuppertal: Brockhaus.
- Colpe, Carsten 1986. *Ritus*, in EKL³ Bd. 3/9, 1660-1661. Göttingen: V. & R..
- Blochinger, Richard 1966. *Einkehr in die Stille*. 2. Aufl.. Stuttgart: Calwer.
- Bockmühl, Klaus 1982. *Theologie und Lebensführung: Gesammelte Aufsätze 2*. Gießen: Brunnen.
- Bohren, Rudolf 1975. *Daß Gott schön werde: Praktische Theologie als theologische Ästhetik*. München: Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1986. *Gemeinsames Leben*. 21. Aufl.. München: Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1989. *Die Psalmen: Das Gebetbuch der Bibel*. 13. Aufl.. Bad Salzflen: MBK-Verlag.

- Bonhoeffer, Dietrich 1998. *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6. 1. Aufl. d. Taschenbuchausgabe 1998. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Brandenburg, H. 1959. *Gemeinschaftsbewegung*, in RGG³ Bd.2, 1370-1374. Göttingen: V. & R..
- Brecht, Martin (Hg.) u.a. 1993. *Geschichte des Pietismus Bd. 1.: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: V. & R..
- Brecht, Martin (Hg.) u.a. 1995. *Geschichte des Pietismus Bd. 2.: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: V. & R..
- Brecht, Martin (Hg.) u.a. 2000. *Geschichte des Pietismus Bd. 3.: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen: V. & R..
- Brecht, Martin (Hg.) u.a. 2004. *Geschichte des Pietismus Bd. 4.: Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen: V. & R..
- Brecht, Martin 2004. *Die Bedeutung der Bibel im deutschen Pietismus*, in Brecht (Hg.) 2004, 102-121.
- Brenner, Christian 2006. *Jugend und Bibel – geht das?*, in Christsein Heute 08/06, 54-56. Witten: Bundes-Verlag.
- Brunner, Emil 1958. *Gott und sein Rebell: Eine theologische Anthropologie*. Studienausgabe zu „Der Mensch im Widerspruch“. Hg. von Ursula Berger-Gebhardt. Hamburg: Rowohlt.
- Brunner, Emil 1963. *Wahrheit als Begegnung*. 2. erw. Aufl.. Zürich: Zwingli.
- Buber, Martin ⁷1994. *Das dialogische Prinzip*. Gerlingen: Lambert Schneider.
- Chisholm, Lynne 1996. *Junge Erwachsene zwischen Phantom und Realität*, in Walther (Hg.) 1996, 39-52.
- Conrad, Johannes 1924. *Bauet euch: Einige Winke für gesundes Wachstum unserer Gemeinschaften und Gemeinden*, Kelle und Schwert Bd. 21, 3. Aufl.. Witten: Bundes-Verlag.
- Corcoran, Donald 1993. *Geistliche Führung*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 437-444.
- Cullmann, Oscar 1962. *Urchristentum und Gottesdienst*, in Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 4. Aufl.. Zürich: Zwingli Verlag.
- Dauth, Martin 1991. *Lifestyle & Nachfolge: Perspektiven für die kirchliche Arbeit mit jungen Erwachsenen*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.

- Dienst, K. 1963. *Stundengebet: In der römisch-katholischen Kirche*, in RGG³ Bd.6, 432-435. Göttingen: V&R.
- Dietrich, Wolfgang (Hg.) 1988a. *Ein Act des Gewissens: Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe – Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden*. Witten: Bundes-Verlag.
- Dietrich, Wolfgang 1988b. *Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden. Erster Band*, in Dietrich (Hg.) 1988, 11-28.
- Dietrich, Wolfgang (Hg.) 1988c. *Ein Act des Gewissens: Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*. Witten: Bundes-Verlag.
- Dollase, Rainer 2004. *Entwicklungspsychologie*, in Handwörterbuch Psychologie, CD-Rom-Ausgabe, Digitale Bibliothek Bd. 23, 648-673. Berlin: Directmedia.
- Dupré, Louis & Saliers, Don E. (Hg.) 1997. *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. 3. Würzburg: Echter.
- Dupré, Louis 1997. *Die Spiritualität des Jansenismus und Quietismus*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 145-167.
- Ebeling, Gerhard 1961. *Luther: Theologie*, in RGG³ Bd. 4, 495-520. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Eberhard, Kurt 1999. *Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie: Geschichte und Praxis der konkurrierenden Erkenntniswege*. 2. Aufl.. Stuttgart: Kohlhammer.
- Egan, Keith J. 1995. *Die Spiritualität der Karmeliten*, in Raitt (Hg.) 1995, 69-79.
- Elze, M. 1961. *Schriftauslegung IV: Christliche Schriftauslegung: Alte Kirche und Mittelalter*, in RGG³ Bd. 5, 1520-1527. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Englert, Rudolf 1985. *Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß: Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*. München: Kösel.
- Facius, Johannes 2006. *Zu den Füßen Jesu: Erleben Sie den Frieden Gottes in einer ruhelosen Welt*. 2. Aufl.. Gerth Medien: Asslar.
- Falkenburg, Brigitte 2005. *Der Wert wertfreier Wissenschaft*, in Gesang (Hg.) 2005, 91-122.
- Fitting, Gerhard & Velten, Lothar (Hg.) 1994a. *Junge Erwachsene*. Neuhausen: Hänssler.
- Fitting, Gerhard & Velten, Lothar 1994b. *Vorwort*, in Fitting & Velten (Hg.), 7-9.
- Fitting, Gerhard 1994. *Einleitung: Junge-Erwachsenen-Arbeit als Aufgabe*, in Fitting & Velten (Hg.), 10-23.

- Fix, Karl-Heinz 2000. *Freikirchen: I. Kirchengeschichtlich: Freikirchen in Deutschland*, in RGG⁴ Bd. 3, 326. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Fontaine, Jacques 1993. *Die Praxis des christlichen Lebens: Die Geburt der Laien*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 445-477.
- Francke, August Hermann 1967. *Lebensregeln*, hg. von Georg Helbig. Nachdruck, Stuttgart: Steinkopf.
- Gabriel, Karl 2000. *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. 7. Aufl.. Freiburg: Herder.
- Gadenne, Volker 2005. *Wozu normative Wissenschaftstheorie?: Zur Notwendigkeit und Rechtfertigung von Rationalitätsprinzipien in der Wissenschaft*, in Gesang 2005, 31-48.
- Garz, Detlef 1984. *Strukturgenese und Moral*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Geldbach, Erich 1998. *Freikirchen*, in ELThG Bd. 1, 637-639, 2. Aufl.. Wuppertal: Brockhaus.
- Geldbach, Erich 1989. *Freikirchen - Erbe, Gestalt, Wirkung*. Göttingen: V. & R..
- Geldbach, Erich 1986. *Freikirchen*, in EKL³ Bd. 1/3, 1359-1362. Göttingen: V. & R..
- Gensicke, Thomas 2006a. *Zeitgeist und Wertorientierungen*, in Hurrelmann & Alber (Hg.) 2006, 169-202.
- Gensicke, Thomas 2006b. *Jugend und Religiosität*, in Hurrelmann & Alber (Hg.) 2006, 203-240.
- George, Timothy 1995. *Die Spiritualität der Radikal-Reformation*, in Raitt (Hg.) 1995, 341-382.
- Gesang, Bernward (Hg.) 2005. *Deskriptive oder normative Wissenschaftstheorie*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Gollnick, James 2005. *Religion and Spirituality in the Life Cycle*. New York: Peter Lang.
- Göttler, Klaus 1994. *Anspruch: Loslassen lernen, selbständig werden, Profil gewinnen, Verantwortung übernehmen*, Fitting & Velten (Hg.), 42-51.
- Grant, Robert M. 1993. *Gnostische Spiritualität*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 71-87.
- Gribomont, Jean 1993. *Mönchtum und Aszese: Östliches Christentum*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 115-138.
- Gruendler, Otto 1995. *Devotio Moderna*, in Raitt (Hg.) 1995, 188-204.

- Grün, Anselm 2002. *Gebet als Begegnung*. 9. akt. u. übera. Aufl.. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Gukenbiehl, Hermann L. 1992. *Alter*, in Schäfers (Hg.) 1992, 15-16.
- Guardini, Romano 1954. *Die Lebensalter: Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*. Würzburg: Werkbund.
- Haas, Alois M. 1995. *Schulen spätmittelalterlicher Mystik*, in Raitt (Hg.) 1995, 154-187.
- Haendler, Otto 1957. *Grundriß Der Praktischen Theologie*. Berlin: Töpelmann.
- Hahn, Ferdinand 1970. *Der urchristliche Gottesdienst*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Hambrick-Stowe, Charles 1997. *Puritanische Spiritualität in Amerika*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 362-377.
- Harnack, Adolf 1912. *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche*, in Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Leipzig: Hinrichsche Buchhandlung.
- Haug, Martin 1984. *Die Kirche des Neuen Testaments*. Unverä. Nachdr. Stuttgart: Quell.
- Heilmann, Alfons 1964. *Texte der Kirchenväter nach Themen geordnet, Bd.4*. München: Kösel.
- Heimbrock, Hans-Günter 1993. *Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie*, in Van der Ven & Ziebertz (Hg.) 1993, 49-68.
- Heinze, Thomas 2001. *Qualitative Sozialforschung: Einführung, Methodologie und Forschungspraxis*. München: Oldenbourg Verlag. (langatmig, nicht mein Stil)
- Hellmann, Wayne J. A. 1995. *Die Spiritualität der Franziskaner*, in Raitt (Hg.) 1995, 50-68.
- Hempelmann, Heinzpeter 1996. *Gemeindegründung: Perspektive für eine Kirche von morgen*. Giessen: Brunnen.
- Hempelmann, Heinzpeter 1995. *Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit?: Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Henau, Ernest & Schreiter, Robert J. 1995. *Religiose Socialisation*. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Henau, Ernest 1995. *The broken Pact between the Generations*, in Henau & Schreiter (Hg.) 1995, 9-16.
- Hennig, Gerhard 2008. *Das tägliche Gebet: Luthers Morgen- und Abendsegen. Wurzeln und Wesen des evangelischen Morgen- und Abendgebets*, in Theologische Beiträge 08-1, 24-40. Wuppertal: Brockhaus.

- Hermann, R. 1962. *Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*, in RGG³ Bd. 5, 1427-1435. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hermes, W. [o.J.]. *Die Eigenart der Freien evangelischen Gemeinden*, Kelle und Schwert Bd. 9. Witten: Buchhandlung der Stadtmission.
- Hinson, Glenn E. 1997. *Die Spiritualität der Baptisten und Quäker*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 348-361.
- Hoelscher, Lucian 2005. *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München: Beck.
- Hoepfke, H.-J. 1998. *Gerhard, Johann*, in ELThG Bd. 1, 1492-1494, 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- Hoffmann, Matthias 2007. *Freundschaft mit Abba-Vater: Wie aus der Problemzone „Stille Zeit“ eine tiefe und beglückende Beziehung zu Gott werden kann*. Cap-books: Haiterbach-Beihingen.
- Holthaus, Stephan 2005. *Heil - Heilung – Heiligung: Die Geschichte der deutschen heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1903)*. Gießen: Brunnen.
- Holthaus, Stephan 2003. *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. 2. korrigierte Aufl.. Bonn: VKW.
- Holthaus, Stephan 1998. *Konkurrierende Kirchenmodelle in historischer Perspektive: Freikirche – Volkskirche – Bekennende Kirche*, in Stadelmann (Hg.) 1998, 9-40.
- Hörster, Gerhard 1983. *Freie evangelische Gemeinden*, in TRE Bd. 11, 493-497. Berlin: W. de G..
- Huber, Wolfgang 1999. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. 1. Aufl. der Taschenbuchausg.. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Hurrelmann, Klaus & Alber, Mathias 2006. *Shell Jugendstudie: Jugend 2006 – eine pragmatische Generation unter Druck*. Frankfurt: Fischer.
- Hurrelmann, Klaus u.a. 2006a. *Eine pragmatische Generation unter Druck – Einführung in die Shell Jugendstudie 2006*, in Hurrelmann & Alber (Hg.) 2006, 31-48.
- Hurrelmann, Klaus u.a. 2006b. *Vorwort*, in Hurrelmann & Alber (Hg.) 2006, 13-15.
- Hurrelmann, Klaus 1993. *Einführung in die Sozialisationstheorie: Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit*. 4., überarb. u. erg. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Hurrelmann, Klaus & Ulrich, Dieter (Hg.) 1980. *Handbuch der Sozialisationsforschung*. Weinheim: Beltz.

- Huxel, Kirsten 2004. *Ontologie des seelischen Lebens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Isermeyer, Chr.-A. 1958. *Bibelillustration*, in RGG³ Bd. 1, 1174-1176. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Jannasch, W. 1962. *Praktische Theologie*, in RGG³ Bd. 5, 504-510. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Jeremias, Joachim 1973. *Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Johnstone, Patrick 2003. *Gebet für die Welt: Das einzigartige Handbuch – Umfassende Informationen zu über 200 Ländern*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Josuttis, Manfred 1996. *Die Einführung in das Leben: Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher.
- Kannengiesser, Charles 1993. *Die geistliche Botschaft der Kirchenväter*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 88-114.
- Karpp, Heinrich 1980. *Bibel: Die Funktion der Bibel in der Kirche*, in TRE Bd. 6, 48-93. Berlin: W. de G..
- Käser, Lothar 1997. *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie*. Bad Liebenzell: VLM.
- Keller, R. 1998. *altprotestantische Orthodoxie*, in ELThG Bd. 2, 1492-1494, 2. Aufl.. Wuppertal: Brockhaus.
- Kettling, Siegfried 1998. *Gewissen*, in ELThG Bd. 1, 764-766, 2. Aufl.. Wuppertal: Brockhaus.
- Kieckhefer, Richard 1995. *Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit*, in Raitt (Hg.) 1995, 90-123.
- Klein, Stefanie 1994. *Theologie und empirische Biographieforschung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klein, Stephanie 2005. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klenk, Christof 2006. *Stille Zeit auf der Laufstrecke*, in Christsein Heute 02/2006, 22-24. Witten: Bundes-Verlag.
- Knoblauch, Hubert 1991. *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion*, in Luckmann 1991, 7-41.
- Knöppel, K. H. 1998. *Bund Freier Evangelischer Gemeinden*, in ELThG Bd. 1, 329-330.

- Kümmel, W. G. 1963. *Urchristentum*, in RGG³ Bd. 6, 1187-1193. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Kuschmierz, Monika 2007. *Stille Zeit – Verabredung mit Gott*, in *Christsein Heute* 03/07, 8-11. Witten: Bundes-Verlag.
- Lamnek, Siegfried 1995. *Qualitative Sozialforschung Band 2: Methoden und Techniken*. 3. korrig. Aufl.. Weinheim: Beltz.
- Land, Steve J. 1997. *Spiritualität der Pfingstbewegung: Leben im Geist*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 499-518.
- Lankenau, Klaus 1992. *Methoden der empirischen Sozialforschung*, in Schäfers (Hg.) 1992, 180-194.
- Larsen, Timothy 2000. *Freikirchen: 1. Kirchengeschichtlich*, in RGG⁴ Bd. 3, 323-326. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Lau, F. 1961. *altprotestantische Orthodoxie*, in RGG³ Bd. 4, 1719-1730. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Leclercq, Jean 1993a. *Mönchtum und Aszese: Westliches Christentum*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 139-153.
- Leclercq, Jean 1993b. *Weisen des Gebetes und der Kontemplation: 2. In der westlichen Kirche*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 413-422.
- Lehmann, Hartmut 2000. *Die neue Lage*, in Brecht (Hg.) 2000, 1-26.
- Lenhard, Hartmut 1977. *Die Einheit der Kinder Gottes: Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818-1869 zw. Brüderbewegung und Baptismus)*. Witten: Bundesverlag.
- Lienhard, Marc 1995. *Luther und die Anfänge der Reformation*, in Raitt (Hg.) 1995, 277-307.
- Lietzmann, Hans 1961. *Geschichte der Alten Kirche: Die Reichskirche bis zum Tode Julians*. 3. Aufl.. Berlin: W. de G..
- Lovelance, Richard C 1997. *Das Grundgerüst puritanischer Spiritualität: Puritanische Erbauungsliteratur aus England (1600-1640)*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 319-347.
- Luckmann, Thomas 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lund, Eric 1997. *Die zweite Phase der Reformation: Lutherische und reformierte Spiritualität (1550-1700)*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 239-261.
- Luria, Keith P. 1997. *Gegenreformation und Volksfrömmigkeit*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 117-144.

- Maindok, Herlinde 1996. *Professionelle Interviewführung in der Sozialforschung: Interviewtraining: Bedarf, Stand und Perspektiven*. Pfaffenweiler: Centaurus - Verlagsgesellschaft. (hatte mir mehr davon erwartet!)
- Marquardt, M. 1998. *John Wesley*, in ELThG Bd. 3, 2155-2156, 2. Aufl.. Wuppertal: Brockhaus.
- Mayring, Philipp 1993. *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. 2. überarb. Aufl.. Weinheim: Psychologie-Verlags-Union.
- Mayring, Philipp 2007. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 9. Aufl.. Weinheim: Beltz.
- McGinn, Bernard 1993. *Der Mensch als Abbild Gottes: Die westliche Christenheit*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 317-334.
- McGinn, Bernard, Meyendorff, John & Leclercq, Jean (Hg.) 1993. *Geschichte der christlichen Spiritualität Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. Würzburg: Echter.
- McGinn, Bernard 1993. *Zur Planung des ersten Bandes*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 21-29.
- McGrath, Alister E. 1997. *Der Weg der christlichen Theologie: Eine Einführung*. München: Beck.
- Mette, Norbert 1993. *Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie*, in Van der Ven & Ziebertz (Hg.) 1993, 201-224.
- Michel, Erhard 2007. *Die FeG in Zahlen*, in Christsein Heute 4/2007, 12-13. Witten: Bundes-Verlag.
- Möller, Christian 2003. *Der heilsame Riss: Impulse reformatorischer Spiritualität*. Stuttgart: Calwer.
- Möller, Christian 2004. *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen: Francke
- Morch, Sven 1996. *Individualisierung und „Containerprojekte“*, in Walther (Hg.) 1996, 53-74.
- Morrison, Karl F. 1993. *Die Gregorianische Reform*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 195-210.
- Mühlenberg, Ekkehard 1986. *Alte Kirche*, in EKL³ Bd. 1/1, 103-108. Göttingen: V & R.
- Mühlmann, W. E. 1962. *Ritus*, in RGG³ Bd. 5, 1127-1128. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Müller, Hans-Ulrich 1996. *Fragile Identitäten und offene Optionen: Lebensentwürfe junger Erwachsener in einer westdeutschen Großstadt*, in Walther (Hg.) 1996, 123-142.

- Nagel, G.-F. 1931. *Eine heilige christliche Kirche: Mitteilungen aus der Geschichte der Evangelischen Allianz*. Bad Blankenburg: Verlag Harfe.
- Naumann, Axel 2006. *Der Bund Freier evangelischer Gemeinden*.
<http://www.feg.de/index.php?id=73> [Stand: 01.06.2007].
- Naumann, Axel 2007. *Die FeG-Vision*.
[http://www.feg.de/index.php?id=69&tx_ttnews\[tt_news\]=2&tx_ttnews\[backPid\]=87&cHash=ae290d9cdb](http://www.feg.de/index.php?id=69&tx_ttnews[tt_news]=2&tx_ttnews[backPid]=87&cHash=ae290d9cdb) [Stand: 01.06.2007].
- Neudorfer, Hans-Werner 1998. *Urchristentum*, in ELThG Bd. 3, 2064-2066, 2. Aufl..
Wuppertal: Brockhaus.
- Neviantdt, Heinrich 1882. *Erinnerungen aus dem Leben des am 25. December 1869 entschlafenen Kaufmanns Hermann Heinrich Grafe*. Neu hrsg. und bearb. durch Dietrich, in Dietrich 1988, 71-284.
- Niebuhr, H. Richard 1951. *Christ and Culture*. New York, NY: Harper & Row.
- Nicol, Martin 1992. *Meditation*, in TRE Bd. 22. Berlin: W. de G..
- Nicol, Martin 1984. *Meditation bei Luther*. Göttingen: V. & R..
- Nieden, Hans-Jörg & Nieden, Marcel (Hrsg.) 1999. *Praxis Pietatis: Beiträge zur Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit: Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nieden, Hans-Jörg 1999. *Herzenseinkehr: Zum Beten in Mönchtum und Pietismus*, in Nieden & Nieden (Hg.) 1999, 135-150.
- Nouwen, Henri J. M. 1990. *Ich hörte auf die Stille: Sieben Monate im Trapistenkloster*. 10. Aufl. Freiburg: Herder.
- Ohlemacher, Jörg 2000. *Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert*, in Brecht (Hg.) 2000, 371-392.
- O'Malley, John 1997. *Frühe jesuitische Spiritualität: Spanien und Italien*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 29-52.
- Onasch, K. 1963. *Stundengebet: In der orthodoxen Kirche*, in RGG³ Bd.6, 431-432.
Göttingen: V&R.
- Otto, Gert (Hg.) 1970. *Praktisch theologisches Handbuch*. Hamburg: Furche.
- Otto, Gert 1970. *Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie*, in Otto (Hg.) 1970, 9-24.

- Outler, Albert C. 1997. Pietismus und Aufklärung: Alternativen zur Tradition, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 262-281.
- Pacini, David S. 1997. *Das Lesen der Heiligen Schriften: Der theologische Ort moderner Spiritualität*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 199-238.
- Pennington, Basil 1993. *Die Zisterzienser*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 220-231.
- Peschke, Erhard 1970. *August Hermann Francke und die Bibel*, in Aland (Hg.) 1970, 59-88.
- Peterson, Eugene H. 1993. *The Contemplative Pastor: Returning to the Art of Spiritual Direction*. 2. Aufl., Grand Rapids MI: Eerdmans.
- Peterson, Eugene 2006. *Die Seele geht zu Fuß: Glauben in einer beschleunigten Welt*. Gießen: Brunnen.
- Raitt, Jill (Hg.) 1995. *Geschichte der christlichen Spiritualität: Bd. 2 Hochmittelalter und Reformation*. Würzburg: Echter.
- Riché, Pierre 1993. *Die Spiritualität des keltischen und germanischen Kulturkreises*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 182-193.
- Rimmele, Helena & Straub, Christa 1997. *Zwischen 18 und 30: Werkstattbuch für die Arbeit mit jungen Erwachsenen*. 4. Aufl.. Freiburg: Herder.
- Rössler, Dietrich 1986. *Praktische Theologie*, in EKL³ Bd. 3/9, 1290-1295. Göttingen: V. & R..
- Ruhbach, Gerhard 1987. *Theologie und Spiritualität*. Göttingen: V. & R..
- Ruhbach, Gerhard 1998. *Pietismus*, in ELThG Bd.2, 1571-1573. Wuppertal: Brockhaus.
- Ruhbach, Gerhard 2005. *Wie soll ich dir begegnen?: In der Stille Gott erfahren*. Helmut Reske (Hg.). Gießen: Brunnen.
- Ruppel, A. 1958. *Armenbibel*, in RGG³ Bd.1, 609-610. Göttingen: V. & R..
- Saliers, Don E. 1997. *Christliche Spiritualität in einem ökumenischen Zeitalter*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 539-563.
- Schäfers, Bernhard (Hg.)³ 1992. *Grundbegriffe der Soziologie*. 3. Aufl.. Opladen: Leske & Budrich.
- Schäfers, Bernhard 1992. *Jugend*, in Schäfers (Hg.) 1992, 146-148.
- Schick, Erich 1980. *Heiliges Schweigen*. 4. Aufl. Gießen: Brunnen.

Schleiermacher, Friedrich D. E. 1811. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. Berlin.

Schmidt, Martin 1961. *Pietismus*, in RGG³ Bd.5, 370-383. Göttingen: V. & R..

Schmidt, Martin 1970. *Philipp Jakob Spener und die Bibel*, in Aland (Hg.) 1970, 9-58.

Schneider, Hartmut (Hg.) 1999. *Lieben und Arbeiten: Der junge Erwachsene und der Ernst des Lebens*. Heidelberg: Mattes.

Schneiders, Sandra M. 1993. *Heilige Schrift und Spiritualität*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 30-50.

Schnepper, Arndt 2004. *Eine Entdeckung – der Kalender für jeden Tag*, in Christsein Heute 10/04, 64-65. Witten: Bundes-Verlag.

Schrader, Hans-Jürgen 2004. *Die Literatur des Pietismus – Pietistische Impulse zur Literaturgeschichte: Ein Überblick*, in Brecht (Hg.) 2004, 386-403.

Schreiter, Robert 1995. *Faith between the Risc Society and the Experience Society*, in Henau & Schreiter (Hg.) 1995, 17-29.

Schrör, H. 1997. *Praktische Theologie*, in TRE Bd. 27, 190-220. Berlin: W. de G..

Schütz, Paul 1964. *Die Kunst des Bibellesens: Verlust und Wiedergewinnung des biblischen Maßstabs – ein Stundenbuch*. Hamburg: Furche.

Schwarz, Hans 1983. *Freikirche*, in TRE Bd. 11, 550-563. Berlin: W. de G.

Schweitzer, Friedrich 1993. *Praktische Theologie und Hermeneutik: Paradigma - Wissenschaftstheorie - Methodologie*, in Van der Ven & Ziebertz (Hg.) 1993, 19-48.

Sherrad, Philip 1997. *Die Wiedergeburt der hesychastischen Spiritualität*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 439-451.

Seitz, Manfred 1978. *Praxis des Glaubens Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität*. Göttingen: V. & R..

Seitz, Manfred 1985. *Erneuerung der Gemeinde: Gemeindeaufbau und Spiritualität*. Göttingen: V. & R..

Seitz, Manfred 1983. *Frömmigkeit, systematisch-theologisch*, in TRE Bd. 11, 674-683. Berlin: W. de G..

Silbereisen, Rainer K. (Hg.) u.a.. 1996. *Jungsein in Deutschland: Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996*. Opladen: Leske & Budrich.

Soffner, Sabine 2006. *Die Krankensalbung nach Jakobus 5 – biblische Möglichkeit oder gelebte Wirklichkeit: ein praktisch-theologische empirische Untersuchung*

innerhalb der sächsischen Landeskirche. URL:<http://www.lza.de/upload/mth-abstract-soffner.pdf>.

Sorg, Theo 1998. *Losungen*, in ELThG Bd. 2, 1273-1274, 2. Aufl.. Wuppertal: Brockhaus.

Spener, Philipp Jacob [1675] 1983. *Pia Desideria*. Neu bearb. Nachdruck, hg. von Erich Beyreuther unter dem Titel: *Umkehr in die Zukunft: Reformprogramm des Pietismus - Pia Desideria*. 3. Aufl.. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Spener, Philipp Jacob [1675] 1964. *Pia Desideria*. Unveränderter Nachdruck, 3. Neuauf., hg. von Kurt Aland. Berlin: W. de G..

Stadelmann, Helge (Hg.) 1998. *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*. Wuppertal: Brockhaus.

Steffensky, Fulbert 2002. *Feier des Lebens: Spiritualität im Alltag*. Neugestaltete Ausgabe der Erstauflage von 1984. Stuttgart: Kreuz.

Stowasser, J. M., Petschenig, M. & Skutsch, F. 1987. *Der kleine Stowasser: Lateinisches Schulwörterbuch*. 2. Aufl. München: Verlag Holder-Pichler-Tempsky.

Sträter, Udo 1995. *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Stuhlhofer, Franz 1991. *Jesus und seine Schüler: Wie zuverlässig wurden Jesu Worte überliefert?*. Gießen: Brunnen.

Stuhlmacher, Peter 1997. *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1: Grundlegung von Jesus zu Paulus*. 2., durchges. Aufl.. Göttingen: V. & R..

Sudbrack, Josef 1993. *Einführung*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 11-20.

Tauler, Johannes 1998. *Das Segel ist die Liebe: Erfahrungen eines Gottesfreundes*. Düsseldorf: Benziger.

Tavard, George H. 1995. *Apostolisches Leben und Kirchenreform*, in Raitt (Hg.) 1995, 21-34.

Thunberg, Lars 1993. *Der Mensch als Abbild Gottes: Die östliche Christenheit*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 299-316.

Tillich, Paul Erscheinungsjahr unbek.. *Gegenwart des göttlichen Geistes: Auswahl der „religiösen Reden“*. Stuttgart: Evangelische Buchgemeinde.

Tracy, James D. 1995. *Ad fontes – zu den Quellen: Das humanistische Verständnis von der Heiligen Schrift als Nahrung für die Seele*, in Raitt (Hg.) 1995, 168-198.

Tracy, James D. 1997. *Neuere katholische Spiritualität: Einheit in Vielfalt*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 117-144.

- Trickett, David 1997. *Spirituelle Visionen und Disziplin in der frühen Wesley-Bewegung*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 378-394.
- Tournier, Paul 1969. *Geborgenheit – Sehnsucht des Menschen*. Zürich: Rascher.
- Tugwell, Simon 1995. *Die Spiritualität der Dominikaner*, in Raitt (Hg.) 1995, 35-49.
- Van der Ven, Johannes 1993. *Die qualitative Inhaltsanalyse*, in Van der Ven & Ziebertz (Hg.) 1993, 69-112.
- Van der Ven, Johannes & Ziebertz, Hans-Georg 1993 (Hg.). *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Van der Ven, Johannes & Ziebertz, Hans-Georg 1993. *Relevanz der Paradigmenentwicklung für die Praktische Theologie*, in Van der Ven & Ziebertz (Hg.) 1993, 7-20.
- Van der Ven, Johannes 1990. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Van Reijen, Willem 1992. *Postmoderne*, in EKL³ Bd. 3/8, 1276-1282. Göttingen: V. & R..
- Voigt, Karl Heinz 1990. *Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung: Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus.
- Von Kempfen, Thomas 1954. *Von der Nachfolge Christi*. Übersetzt von Albert Plag. 3. Aufl., Stuttgart: Steinkopf.
- Völkel, Arne 1998. *Testfeld Leben: Theologie und Erfahrung – miteinander statt gegeneinander*. Wuppertal: Brockhaus.
- Wakefield, Gordon S 1997. *Anglikanische Spiritualität*, in Dupré & Saliers (Hg.) 1997, 282-318.
- Walther, Andreas (Hg.) 1996. *Junge Erwachsenen in Europa: Jenseits der Normalbiographie?*. Opladen: Leske & Budrich.
- Walther, Andreas 1996a. *Vorwort*, in Walther (Hg.) 1996, 7-8.
- Walther, Andreas 1996b. *Junge Erwachsenen in Europa: Eine neue Lebensphase oder Übergang auf Dauer?*, in Walther (Hg.) 1996, 9-38.
- Ward, Benedicta 1993. *Die religiöse Welt des 12. Jahrhunderts: Anselm von Canterbury und sein Einfluß*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 211.
- Ware, Kallistos 1993. *Weisen des Gebetes und der Kontemplation: 1. In der Ostkirche*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 394-412.

- Wegenast, Klaus 1980. *Bibel: Praktisch-theologisch*, in TRE Bd. 6, 93-109. Berlin: W. de G..
- Wendebourg, Dorothea 1986. *Mönchtum*, in EKL³ Bd. 3/8, 517-528. Göttingen: V&R.
- Weyel, Hartmut 1988. *Die Geschichte der Gemeinde – die Gemeinde in der Geschichte*, in Dietrich 1988, 29-38.
- Wick, Peter 2003. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, in BWNT. 2. Aufl.. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wickert, Ulrich 1959. *Gregor I.* in RGG³ Bd.2, 1837. Göttingen: V & R.
- Wiggermann, Karl-Friedrich 2000. *Spiritualität*. TRE Bd. 31, 708-717.
- Winkler, Eberhard 2006. *Wohin steuert die Praktische Theologie*, in Theologische Beiträge 06/1. Brockhaus: Witten.
- Wintzer, Friedrich 1983. *Frömmigkeit, praktisch-theologisch*, in TRE Bd. 11, 683-689. Berlin: W. de G..
- Wippermann, 1996. *Religiöse Weltanschauungen – zwischen individuellem Design und traditionellem Schema*, in Silbereisen (Hg.) 1996, 113-128.
- Zeller, P. (Hg.) 1905. *Pietismus*, in Calwer Kirchenlexikon Bd. 2, 417-419. Stuttgart: Vereinsbuchhandlung.
- Zeller, P. (Hg.) 1905. *Nitzsch, Karl Immanuel*, in Calwer Kirchenlexikon Bd. 2, 280. Stuttgart: Vereinsbuchhandlung.
- Zeller, P. (Hg.) 1905. *Pachomius*, in Calwer Kirchenlexikon Bd. 2, 334-335. Stuttgart: Vereinsbuchhandlung.
- Zeller, Winfried 1970. *Die Bibel als Quelle der Frömmigkeit bei Gerhard Tersteegen*, in Aland (Hg.) 1970, 170-192.
- Ziebertz, Hans-Georg 1995. *Religiouse Socialisation and the Identification of Religion*, in Henau & Schreiter (Hg.) 1995, 53-67.
- Ziebertz, Hans-Georg 2006. *Germany: Belief in the Idea of a higher Reality*, in Ziebertz & Kay (Hg.) 2006, 58-80.
- Ziebertz Hans-Georg & Kay, William K. (Hg.) 2006a. *Youth in Europe 2: An international empirical Study about Religiosity*. Berlin: LIT Verlag.
- Ziebertz Hans-Georg & Kay, William K. 2006b. *Understanding Religion and the Religiosity of European Youth*, in Ziebertz & Kay (Hg.) 2006, 14-32.

Ziebertz Hans-Georg & Kay, William K. 2006c. *Analytical Tools and Methods*, in Ziebertz & Kay (Hg.) 2006, 33-56.

Zimmerling, Peter 2003. *Evangelische Spiritualität: Wurzeln und Zugänge*. Göttingen: V. & R..

Zimmerling, Peter 1998. *Stille Zeit*, in ELThG Bd.3, 1909. Wuppertal: Brockhaus.

Zizioulas, John D. 1993. *Die frühchristliche Gemeinde*, in Ginn, Meyendorff & Leclercq (Hg.) 1993, 51-70.

Zumkeller, Adolar 1995. *Die Spiritualität der Augustiner*, in Raitt (Hg.) 1995, 80-89.

Anhang

Anlage 1 Transskripte der problemzentrierten Interviews

Transkriptionsregeln:

..	= kurze Pause	(.)	= Senken der Stimme
...	= mittlere Pause	(')	= Heben der Stimme
(Pause)	= lange Pause	(...)	= unverständlich
<u>sicher</u>	= auffällige Betonung	&	= auffällig schneller Anschluss
(h)	= Formulierungshemmung	Y	= Interviewer
Pm	= Interviewpartner („P“= Praestudy / „m“= männlich)		

1 Interview Pm (Vorstudie)

Y: „Also erst mal vielen Dank für deine Bereitschaft, ähm, für das Interview zur Verfügung zu stehen .. und dass du einfach einwenig erzählen möchtest über die Praxis deiner Stillen Zeit in deinem Leben so. Vielleicht kannst du einfach am Anfang mal so erzählen, wie das so, äh, bei dir abläuft, Stille Zeit, wie du das praktizierst, was bedeutet das, wie geht das so vor sich?“

Pm: „Äh, wie geht's vor sich, also .. es fängt an mit Gebet ('), dann ... schlag ich die Bibel auf (') und les ne Passage und es ist unterschiedlich manchmal .. les ich & oder ich hab teilweise schon gelesen und hab dann praktisch, wenn ich den Vers schon gelesen habe, dann noch mal das aufgegriffen im Gebet, was mir da aufgefallen ist ... aber normalerweise ist das so, dass ich erst bete, dann lese ich die Bibel und dann bete ich noch mal. Genau, so ist das eigentlich so vom chronologischen Ablauf her.“

Y: „Ja, wie kann man sich das so vorstellen, wenn du einen Bibelabschnitt liest, hast du so ne ..“

Pm: „Das ist unterschiedlich & also ich hatte mal soo .. äh Bibellesepläne .. aber jetzt versuch ich das, oder dann habe ich angefangen äh kapitelweise zu lesen. Ich hab ne

Zeit lang morgens das neue Testament gelesen und abends das Alte Testament (') und zur Zeit lese ich kapitelweise im Neuen Testament, aber mir fehlt zur Zeit das System, also ich bin, ich muss wieder ein neues System finden, vielleicht auch ein bisschen mehr .. äh .. so ein bisschen Systematik wieder (...) weil ich jetzt nicht mehr so strikt da dran bin oder so, also so ne Reihenfolge.“

Y: „Also man kann sagen, dir ist es wichtig, so nach einem Schema auch vorzugehen, dass du dir Stück für Stück so ein Buch zum Beispiel vornimmst?“

Pm: „Also, ich glaube ein Schema in irgend einer Form schon ein bisschen, also so einfach um mir einen Überblick über die Bibel zu kriegen, also so Bibellesepläne würde ich auch so welche bevorzugen, die halt eher so ein bisschen durch ein Buch gehen, also nicht einmal da, einmal da, mal da, ähm ich mach das aber zur Zeit ein bisschen häufiger, dass ich so springe, aber das äh ist nicht so zufriedenstellend, ich weiß auch nicht & also da bin ich schon eher der Typ, der das in ne Reihenfolge bringt.“

Y: „, Hast du dann auch irgendwie ein Ziel, mit dem Bibellesen, wenn du sagst, du willst so nach System vorgehen, ist das dann .. dass du .. dass du inhaltlich vor allen Dingen was rausziehen möchtest oder gibt es da irgend so ein Ziel?“

*Kurze Unterbrechung (externe Störung, unerwarteter Besuch kommt) 2 Minuten
Unsicherheit, wie weiter verfahren wird.*

Pm: „Es ist so, äh, natürlich ist es auch inhaltlich, also praktisch es ist nicht schlecht, wenn man sich in der Bibel besser auskennt oder so, aber es ist eigentlich nicht mein Hauptanliegen & mein Hauptanliegen ist schon was ähm von Gott mitzukriegen (') und ich glaub auch, dass Gott auch persönlich durch einen Text redet, dass er persönlich durch einzelne Verse reden kann (') oder auch einfach durch das Thema, was angesprochen ist, also (h) der Inhalt (h) vom Text, dass Gott irgendwie mir dadurch was sagen will & und das ist eigentlich, das ist mir eigentlich wichtiger, als irgendwie jetzt Bibelwissen anzuhäufen & aber äh, aber es ist auch ein guter Aspekt, sich da auszukennen, wenn irgendjemand argumentiert, Zeugen Jehovas oder was weiß ich (lacht), da ist es gut, wenn man die Bibel mal selber kennt und es hilft dann schon wenn man ein bisschen daa durchgelesen hat, ja, aber es ist jetzt kein Wettbewerb oder so (grinst) das Hauptziel.“

Y: „Ja, wenn wir jetzt beim Thema Ziele sind, äh .. Ist es für dich ein Anliegen, diese Stille Zeit oder Schriftmeditation als speziellen Punkt im Alltag zu machen & den du abgrenzt vom Alltag, als andere Zeit oder würdest du sagen, es ist etwas, das irgendwo direkt mit dem Alltag was zu tun hat für dich.“

Pm: „Das ist ne gute Frage (lacht) ähm, ich wünsch mir dass, mir wär's lieber, also es wäre schön, wenn der Alltag ein ständiges Gebet wäre, also wenn ich kurz immer mit Gott in Verbindung stehen würde, aber ich denk also, ich denk es ist halt schwierig im Alltag das so durchzuziehen, so diese Beziehung, Beziehung hört sich so (bricht ab), einfach so zu leben, das ist, glaub ich, nicht immer leicht. Und dann noch halt noch so Fixpunkte zu haben ... die vielleicht ein bisschen besonders sind, wo man sich speziell Zeit dafür nimmt, weil es sonst untergeht und und ich muss sagen, zur Zeit geht es auch ein bisschen bei mir unter, also ich merk dass es eigentlich mein Wunsch ist, dass einfach wieder mehr zur Ruhe zu kommen, weil es einfach ne Zeit ist wo ein bisschen Pause ist, wo ein Break ist, wo .. wo ich auf Gott bewusst hören kann aber das Schönste wäre ist natürlich, das nicht also getrennt zu sehen, sondern also das Leben, Gott ist ja immer da. Ich glaub es ist schon ne Stütze, .. in gewisser Weise (leise).

Y: „Ja, noch mal zur Praxis, ähm, wie bist du so dazu gekommen .. gibt es da so eine Entwicklung, oder ist es so eine ganz neue Erkenntnis, dass du sagst, hey ich mach das jetzt?“

Pm: „Äh, wie kam das, also ich bin ja nicht aus einem christlichen Elternhaus, daher habe ich das noch nicht mitgekriegt. Ich hab's durch eine Kinderevangelisation das erste Mal von Jesus gehört, da war ich 10. Da habe ich dann angefangen den Guten Start zu lesen. Das hat sich aber dann eingestellt. Ähm, weil ich daheim halt keine Unterstützung hatte. Ich hab mich von Gott entfernt. & Ich kam dann wieder dazu, hab dann angefangen so einen Bibelleseplan, den ich gefunden hab dann zu lesen, da waren so Kreuzchen zum Ankreuzen, so was für Stellen man lesen konnte, hab mich dann entschieden und ähm dann durch den Jugendkreis, wo ich dann hinging, ähm da waren die Leute, die haben auch die .. Bibel gelesen so regelmäßig und dann war ich noch in einer Gemeinde, die war sehr darauf bedacht (grinst) aufs Bibellesen (') und die haben, also diiii, bei denen in der Gemeinde war es so, dass man zweimal täglich

die Bibel liest, morgens und abends und das habe ich dann so übernommen, glaube ich.

Y: „Das ist schon einige Jahre her?“

Pm: „Das ist schon ... 12 Jahre her oder 10 Jahre genau.“

Y: „Und das ist jetzt seit der Zeit so ziemlich gleich geblieben mit der Praxis bei dir?“

Pm: „Es ist in letzter Zeit, die letzten 2 Jahren hat sich's .. ein bisschen geändert, oder ich würde sagen, in gewisser Weise verschlechtert, also .. ich muss das einfach verschlechtert nenne, weil ich es mir einfach mehr wünsche, mehr Zeit mit Gott und und weil es Zeiten gab, wo ich mir sehr viel Zeit genommen hab und ähm das ist halt weniger, das Ritual ist das gleiche (grinst), insofern, dass ich mir eigentlich immer, das erste, was ich mach, wenn ich aufwache, oft im Bett noch und dann dabei einschlafe (lacht) das erste und das letzte, was ich mache am Tag ist eigentlich Beten und Bibellesen. Bloß, jetzt kommt es häufiger vor, dass ich es nicht mehr so konsequent mache, dass ich abends jetzt ab und zu häufiger einschlafe, aber normal ist es eigentlich immer so geblieben über die Jahre, aber es ist jetzt nicht mehr so konsequent die letzten zwei Jahre durch den Stress vom .. Referendariat und einfach diese Umstellung. Da muss ich einfach irgendwie ne neue Praxis finden, die ja .. genau weil das Ritual das habe ich da übernommen so zu sagen, aber relativ unreflektiert oder so & ich hab mir jetzt nicht speziell Gedanken gemacht, wieso, natürlich um mit Gott zu reden, um ihn besser kennen zu lernen und auch jaa speziell auch in Lebensführungen da speziell auch in der Stillen Zeit auch zu mitzukriegen. Wobei da auch der deere Schwerpunkt auch häufig darauf lag, dass man speziell Bibelverse für eine spezielle Situation kriegt, also das war so ein bisschen die Lehre, die Lehre in der wo ich da war und .. dazu muss man dann auch viel Bibellesen (grinst), also jetzt ganz platt formuliert.“

Y: „Ah ja.“

Pm: „Ist das jetzt ungefähr? Wobei ich halt nicht mehr in der Gemeinde bin, aber das Ritual halt, das ist jetzt so ein bisschen platt formuliert, aber das Ritual hat sich so ein bisschen durchgezogen.“

Y: „O.k.“ ... Noch ne letzte Frage : Angenommen jemand äußert dir gegenüber : ich finde keinen Zugang zur Stillen Zeit, aber ich kann meinen Glauben auch total anders leben. Ich brauch das einfach nicht, diese Praxis der Schriftmeditation. .. Wie würdest du damit umgehen?“

Pm: „Ja, jetzt wie ich geprägt bin, würd' ich mich erst mal verwundern weil, ähm weil ich denk, äh es gibt bestimmte Bibelstellen, wo es heißt, „der Glaube kommt aus der Predigt und das Predigen aus dem Wort Gottes“ und .. ähm im Psalm steht ja mal: „Wie wird ein junger Mann seinen Weg unsträflich gehen, wenn er sich hält an deine Worte und ich denk, in der Bibel kommt jetzt nicht genau die Praxis vor: „Lies so und so oft die Bibel“. Daniel hat dreimal am Tag gebetet, aber das ist ja auch kein äh, ich find's schwierig, muss ich echt sagen, erst mal den stehen zu lassen, das wäre für mich schon schwierig, weil, ähm für mich die Bibel eigentlich das Zentrum ist, ähm also grad durch die Bibelstellen, die ich gesagt habe, dass ... dass sie für mich eine Richtschnur ist, & weil ich, ich weiß nicht, von meinen menschlichen Gedanken, die sind einfach, glaube ich, dass man an viele Dinge anders rangeht oder so und wenn Gott sagt: „Meine Gedanken sind höher als eure Gedanken, ähm dann glaube ich schon, dass es damit zu tun hat, dass ich mich erst mal mit Gottes Gedanken füllen sollte und so und ich würde schon versuchen das stehen zu lassen und jetzt sagen, insofern wenn es für dich so ist, aber ich würde schon versuchen wahrscheinlich, ich könnte es nicht lassen ihn herauszufordern oder zu fragen: „Ja, wie lebst du denn deinen Glauben, wie wie sieht's da aus.“ Ich würde nicht den Glauben auf Stille-Zeit-Machen reduzieren, aber es ist ein ganz wesentlicher Aspekt, denke ich. Weil einfach, ja ... ja .. (grinst).

Y: „Vielen Dank.“

Pm: „Das war's schon ?“

Y: „Ja“

Das Gespräch verlief entspannt bei Sonnenschein auf dem Balkon des Befragten. Ein Tisch stand zwischen den Interviewpartnern. Interviewer und Interviewter saßen während des Gesprächs in entspannter Haltung nach hinten gelehnt im Sessel.

Nach dem Interview entwickelte sich schnell ein Gespräch, das an die Thematik des Interviews anknüpfte. Der Interviewpartner stieß es an, indem er angab, durch die letzte Frage ins Nachdenken gekommen zu sein und fragte, wie der Interviewer zu der Thematik stehe.

Während des Gesprächs brachte der Befragte nochmals seinen Standpunkt zur letzten Frage zum Ausdruck, indem er wörtlich feststellte: „Es geht nicht ohne sich mit dem Wort Gottes zu füllen.“

Der Interviewte ist Gymnasiallehrer, 28 Jahre alt, ledig, wohnt in einer 2-Mann-WG, besucht seit zwei Jahren die FeG Ettlingen, wo er seit einem Jahr Mitglied ist. Er besucht Gottesdienst, Hauskreis und Jugendkreis sehr regelmäßig und engagiert sich in der Jungschararbeit der Gemeinde.

2 Transskript des Interviews mit Am

Y: „Erst einmal vielen Dank für deine Bereitschaft, dich für das Interview, ähm zur Verfügung zu stellen und einfach einwenig zu erzählen von der Praxis der Stillen Zeit in deinem Leben. Vielleicht kannst du einfach mal erzählen, wie das so abläuft, wenn du Stille Zeit machst?“

Am: „Hm, also ich .. benutz dazu immer eine Stille-Zeit-Hilfe, so Bibellesezettel. Eigentlich ist das immer zur gleichen Zeit, also meistens morgens halt bevor ich zur Arbeit gehe, so viertel bis halbe Stunde und es ist halt immer so, also ich hab den Aidlinger Bibellesezettel, es hat dann immer einen Bibelabschnitt, ein bestimmtes Thema mehrere Wochen, dann wird halt immer der Bibelabschnitt gelesen, dann halt die Gedanken dazu, dann halt noch vertieft. Dann ist es halt immer noch so mit Gebet,

davor und .. meistens danach, nach dem Bibellesen halt auch noch mal, Gebet für den Tag halt so.“

Y: „Du hast da so ein Schema, an das du dich hältst und das ich auch gut so, dass du sagst, das will ich auch so?“

Am: „Ja, wobei ich manchmal merk, dass dieses Schema schon zu methodisch (grinst) oder zu schematisch wird, das merk ich halt manchmal schon, dass man dann also einfach halt den Bibelabschnitt lesen und .. nur schnell die Erklärung dazu und manchmal merkt man schon, das wird dann schon zu viel, die ähm zusätzlichen oder Extrabibelstellen dann noch zu lesen und da ertapp ich mich dann auch dabei, dass ich die dann schnell lesen möchte, aber es, ich dann fünf Minuten später gar nicht mehr weiß, was da eigentlich stand. Das schon. Also, es hilft mir schon, aber manchmal eben auch nicht (lacht).“

Y: „Diese Praxis, kennst du das schon seit längerer Zeit? Oder ist das eine ganz neue Sache, dass du Stille Zeit machst?“

Am: „Ne, das kenne ich eigentlich schon seit ich mich bekehrt hab, also durch meine Eltern eigentlich war das auch schon eigentlich immer so Praxis. Ja, wo ich noch Teenager war, da gab's halt dann eben Bibellesezettel für Teenager, dann ging das mit Jugendliche und jetzt dann für Erwachsene dann halt, Aidlinger Bibellesezettel & also das, ich kenn das eigentlich gar nicht anders, wobei ich, es ist unterschiedlich, also ich unterscheide das halt auch, ich weiß jetzt nicht, ob man das unterscheiden kann, so nachmittags oder so jetzt da ist schon so, dass ich da für mich auch mal so in der Bibel les. Ich hab halt immer schon das Ritual fast immer schon morgens eben mit dem Bibellesezettel und nachmittags dann, oder auch abends, wenn es klappt noch mal einfach so für mich halt einen (..) Abschnitt zu lesen.“

Y: „Und das läuft eigentlich die ganze Zeit schon immer so gleich, in der gleichen Art, oder würdest du sagen es gibt eine Entwicklung bei dir so?“

Am: „Hm, würde ich nicht sagen dass da so ne Entwicklung, also es läuft eher so, dass es mal ne Zeit lang aussetzt, ich dann nicht die Zeit hab, oder mir nicht die Zeit nehme,

aber dass sich da jetzt irgendwas geändert hätte, kann ich jetzt nicht so sagen, oder was ich seit, oder was jetzt neu ist, ist dass ich mir manchmal selbst so Gedanken aufschreibe oder bestimmte Abschnitte markiere, auch in diesem Bibellesezettel (..) aber als Änderung?“

Y: „Welchen Wert hat für dich die Praxis der Stillen Zeit?“

Am: „Eigentlich schon einen sehr hohen. Also, es ist mir schon sehr wichtig, nur ich merke halt immer, dass es mir halt schwer fällt, also dass ich sehr oft dann grad in der Zeit sehr müde werde und mich halt nicht konzentrieren kann. & Ich sehe es halt schon als wichtig, weil ich merke halt, mir fehlt dann auf jeden Fall essentiell etwas, dass der Tag halt einen großen Unterschied macht, wie ich den Tag halt beginn. Also mit der Stillen Zeit noch mal Zeit halt noch mal in Ruhe mich auf den Tag auszurichten, also auch auf Gott auszurichten oder eben nicht, also da ist das schon wenn ich es nicht tue, also dann läuft der Tag öfter mal ziemlich aus dem Ruder. Ich merke das schon. Also es hat schon einen sehr hohen Stellenwert. (leiser) Aber es ist halt bei mir auch immer ein .. Kampf, gerade mit der Müdigkeit, dass sie da immer gerade dann halt eintritt (grinst).“

Y: „Du hast gesagt, dass es dir wichtig ist, dich auch dadurch auf den Tag irgendwie einzustellen. Wie ist das zu verstehen? Welchen Bezug hat da die Stille Zeit zu deinem Alltag?“

Am: „Ja, einfach noch mal halt, morgens das ist ja immer sehr hektisch, zumindest bei mir halt, weil ich, ich sage mal eine Stunde oder so nur morgens Zeit habe halt und noch Dusche und Frühstück und so und dann noch mal halt den, sich noch mal auszurichten, einfach noch mal sich bewusst zu machen, dass Gott halt da ist, auch an für diesen Tag halt, einfach so mein Bewusstsein eben auszurichten, wie gesagt einfach und halt zu hoffen, dass in der Stillen Zeit noch mal vielleicht ein Impuls jetzt grad. Ich merke ab und zu schon einmal, dass jetzt gerade für den Tag ein Impuls kam. Das schon, dass man sagt, ha ja sonst, wenn man das sonst aus dem Kopf lässt, aus den Gedanken, ja weil der Tag halt, wenn der Tag ohne Gott, ohne das Bewusstsein, dass Gott da ist, der Tag halt chaotisch abläuft, weil man halt dann das tut, was man selbst für richtig hält. Das merke ich schon, das ist schon ein riesen Unterschied.“

Y: „Eine letzte Frage: Angenommen, jemand äußert dir gegenüber, ich finde keinen Zugang zur Stillen Zeit. Ich kann meinen Glauben auch ohne diese Praxis leben. Wie würdest du damit umgehen?“

Am: „, (lacht) Hm, es ist schwierig, weiiiiil .. . Es kommt halt auch darauf an, was damit gemeint ist. Also ob jetzt Stille Zeit, so wie ich halt sie jetzt morgens bei mir verstehe, also was ich unter Stillen Zeit so für morgens halt verstehe oder ob damit halt generell die Stille vor Gott gemeint ist halt. Wenn er meint dass er halt da ohne die Stille, ohne dieses Hören und dieses Beten zu Gott und auch diese Ausrichtung halt immer wieder neu ohne das, dann .. würde ich mich schon jetzt mal von meiner Erfahrung her Fragen oder ihn jetzt fragen, wie das abläuft & Es kommt halt drauf an, ich mein, wenn er sagt, er schafft es morgens halt nur nicht, dann kann ich das schon verstehen, weil ich ja morgens auch .. müde bin, aber wenn er generell halt meint, er findet keine Stille Zeit, also überhaupt oder er braucht das nicht, dann muss man das schon hinterfragen, oder er sollte das schon hinterfragen, wie er das generell halt macht, wie er generell ähm sein Leben mit Gott so ordnet, oder wie er sein Leben nach Gott so ausrichtet (..) nicht die Zeit der Stille, um auf Gott zu hören, aber das ist dann wieder von meiner .. Prägung & oder von meiner Erfahrung & oder von meiner Praxis.“

Y: „Wenn halt sagt, er hat andere spirituelle Zugänge zum Leben, er braucht das Bibellesen nicht dazu (..).“

Am: „Das ist aber auch wieder schwierig (lacht). Wenn man, wenn du von der Bibel halt ausgehst, es heißt ja, dass ich am Wort Gottes ja auch die Orientierung brauche. Da würde ich dann auch fragen, woher nimmt er dann die Orientierung. & Klar, jetzt wenn man es so jetzt wieder sieht, dann Orientierung kommt nur aus dem Wort Gottes, wie es der Martin auch am Sonntag in der Predigt gesagt hat, dass einem ja auch immer wieder in bestimmten Situationen Bibelworte und so einfallen. Würde ich auch schon wieder mal hinterfragen, ich mein, wenn er sagt, er kann aufs Bibellesen Verzicht, das sehe ich .. also sehe ich & ja stimmt (lacht) also eigentlich schon stimmt. Stille Zeit ist ja auch immer Orientierung an der Bibel, also das ist natürlich auch ein wichtiger Teil davon, da bin ich schon der Meinung, oder auch eigentlich der Überzeugung, dass Gottes Wort ja auch, eben dass Gott durch die Bibel .. spricht halt

immer ganz konkret in meinen Alltag, oder in meine Alltagssituation hinein. Ich denke, da würde mir dann auch etwas fehlen.“

Y: „O.k., danke. „

Am : „(lacht)“

Das Interview fand auf Wunsch des Befragten im Wohnzimmer des Interviewers statt. Die Räumlichkeiten sind dem Befragten vertraut, weil er hier regelmäßig am Hausbibelkreis teilnimmt. Vor dem Interview erklärte der Interviewer kurz, dass er nicht den geistlichen Zustand des Interviewten abklopfen wolle, sondern einfach dessen Praxis des Schriftmeditation erläutern wolle und dabei besonders an den motivatorischen Elementen interessiert sei. Es ginge in erster Linie darum, dass der Interviewte seine Praxis frei schildere und nicht darum, Fragen des Interviewers zu beantworten. Die würden zwar gestellt, jedoch vorwiegend um den Redefluss aufrechtzuerhalten.

Das Gespräch verlief sehr entspannt. Der Interviewte war überrascht, dass das Gespräch so kurz verlief. Er hatte sich mehr Fragen von Seiten des Interviewten vorgestellt. Im Anschluss an das Interview sprach der Befragte sofort nochmals das Thema Schläfrigkeit während der morgendlichen Bibellese an und äußerte, dass er sich darüber Gedanken mache, woher das komme, ob es eventuell psychosomatisch sei. Es verwunderte ihn, dass diese Müdigkeit bevorzugt zu jener Zeit auftrete. Es beschäftigte ihn offensichtlich, dass die Müdigkeit seine morgendliche Schriftmeditation beeinträchtigte. Das Gespräch drehte sich weiter um das Thema morgendliche Müdigkeit, ohne weitere Bedeutung bezüglich der Thematik des Interviews.

Der Interviewte ist 24 Jahre alt, ledig, wohnt in einer 2-Mann-WG, befindet sich in einer Ausbildung im IT-Bereich, besucht die FeG Ettlingen seit ca. 10 Jahren, in seiner Teenagerzeit unregelmäßig, seit 4 Jahren konstant. Er engagiert sich in der Jugendarbeit und im Gebetskreis der Gemeinde.

3 Transkript des Interviews mit Bm

Y: „Danke für deine Bereitschaft, für das Interview zur Verfügung zu stehen (‘), dass du einfach einwenig erzählen willst über Stille Zeit. Vielleicht kannst du einfach mal erzählen, wie das so abläuft, wenn du Stille Zeit praktizierst?“

Bm: „Ja, das ist ganz unterschiedlich (‘). Ich ähm .. nehme mir manchmal einfach die Bibel und schlag irgendeine Stelle auf und fange an zu lesen. Das ist aber eher seltener. Meistens nehme ich mir ein Andachtsbuch. Da habe ich zwei verschiedene und lese da äh erst mal die angegebene Bibelstelle in der Bibel, & das ganze Kapitel durch, um den Zusammenhang zu verstehen und dann .. äh, (räuspern) nehme ich eben den .. Andachtstext und lese den durch und lese ihn parallel zu dem Bibeltext eben. In der Regel läuft das so ab, ja. .. Ähm, ja .. ansonsten fange ich in der Bibel an einfach zu lesen oder ich fange erst einmal an zu beten und lese dann oder anders herum, das ist ganz unterschiedlich, oder ich nehme auch noch eine Zeit des Lobpreises dazu durch Musik oder dergleichen. “

Y: „Wo du selbst Musik machst oder wo du etwas hörst?“

Bm: „Wo ich selber Musik mache und singe und für mich gehört das eigentlich dazu, wenn ich .., das ist auch immer unterschiedlich, äh, aber wenn ich mir richtig Zeit nehme, dann äh mache ich, füge ich jene Elemente zusammen, so Lobpreis durch Musik, Bibellesen mit Hilfe von einem Andachtsbuch und beten, also verschiedene Elemente zusammen.“

Y: „Hast du irgendwie so eine feste Zeit, wo du sagst: Da mache ich das immer, oder?“

Bm: „Bei mir ist das weniger so, dass ich eine feste Zeit habe, so wie jeden Morgen um sieben vor der Arbeit oder so, dadurch durch meinen Job bedingt, dadurch ist das sehr unstet und ich mache das auch sehr eher unstet also nicht jeden Tag zu einer festen Uhrzeit eine feste Zeit lang, sondern es ist eher unterschiedlich, phasenweise, dass ich nur phasenweise das regelmäßig mache zu einer gewissen Zeit, ähm phasenweise dann auch Tage, wo ich gar nicht, gar keine Andacht mache, ähm, dafür aber auch wieder Tage, wo ich dann ein bis zwei Stunden Andacht mache oder so, wo ich dann richtig

Zeit nehme, irgendwann am Tag dafür oder so, also es ist sehr durchwachsen, mal mehr, mal weniger, aber eben auch mal richtig ausführlich dafür dann so.“

Y: „Du hast da von so einem Andachtsbuch gesprochen. Ist es dir wichtig, dass du so eine Strukturvorgabe hast, wo du dich ein bisschen so halten kannst?“

Bm: „Das ist auch unterschiedlich, manchmal lese ich einfach gerne drauf los, irgendwo ich schlag einfach das Neue Testament auf irgendwo und lese einfach drauf los (‘). Ähm, .. manchmal brauche ich aber ein bisschen Struktur, ähm und die gibt das Andachtsbuch in der Regel. Ich habe da zwei ganz gute. Äh, willst du wissen von wem (grinst)?“

Y: „Egal (grinst)“

Bm: „Von Rosenius ist eines: Seelenbrot, tägliches Seelenbrot oder so und von Oswald Chambers, mein Äußerstes für sein Höchstes. Das sind auch unterschiedlich, sehr unterschiedlich die Bücher, ähm .. je nach dem .. nehme ich dann das eine oder das andere und das gibt dann Struktur vor, auch zu Themen, die mich vielleicht gerade interessieren.“

Y: „Kennst du das eigentlich jetzt schon lange, so Stille Zeit zu praktizieren, oder ist es eine Sache, die du gerade so entdeckst?“

Bm: „Also ich habe, ähm das hat auch eine sehr unterschiedliche, oder eine sehr, sehr äh, vielfältige Entwicklung hinter sich, das Andacht machen. Ich habe es zeitweil, äh, quasi ich kenne das schon einige Jahre, viele Jahre eigentlich und ich habe es früher (..) für mich gehasst, weil es so, alleine dieser Begriff „Andacht machen“ war also so ein Ritual, ein leeres Ritual für mich, ähm und leere Rituale mag ich nicht. Es hat erst in den letzten Jahren sich gefüllt, wo ich eben gemerkt habe, was der Sinn dahinter ist, was das für eine große Bedeutung hat, das zu tun, also hinter diesem Ritual denn Sinn quasi entdeckt habe. Das hat einige Zeit gebraucht und jetzt merke ich eben schon, wie es optimal .. ist & für mich, dass das, wenn ich es morgens, wo der Tag beginnt das mache, mir wirklich Zeit dafür nehme, weil ich merke, wie meine Gedanken, mein Sinn, mein Herz ausgerichtet wird auf etwas durch diese Worte, & durch dieses

Beschäftigen mit einem klaren Maßstab, mit Gedanken, die produktiv sind und nicht destruktiv, wie meine oft und dass davon sich kurz prägen lassen, sich kurz damit beschäftigen, das richtet auf etwas aus vor allem wenn man es regelmäßig macht oder immer wieder macht, auf etwas Positives aus, was sich & was den Tag anders werden lässt, so nicht von den Geschehnissen her, aber von meinem Inneren, wie ich damit umgehe und auch von meinem Verhalten generell dann so, ich merk, wie mich das prägt schon, prägt und beeinflusst. Ja, und das ist auch wieder unterschiedlich, wie das ist, aber wenn ich das an mein Herz heranlasse, wenn ich mich damit auseinandersetze, dann polt mich das positiv, gibt mir einen positiven Fokus, der mein Leben auch dann bereichert, so zu sagen. Seitdem ich das so erlebe, & wirklich erleben kann, empfinde ich es schon als etwas sehr extrem Bereicherndes und auch als tägliches Muss eigentlich, auch wenn es nicht immer täglich wird, aber ..ja Und es ist ein ganz wesentlicher Bestandteil in Sachen Heiligung, also in dem Hinwachsen zu Gott, wenn ich mich täglich damit konfrontiere mit etwas, dann .. dann äh fange ich an, es wirklich zu verstehen und es mich wirklich danach auszurichten, mich davon prägen zu lassen. & Wenn ich es nicht tue, es alle Schaltjahr mal mache, dann prägt mich das auch nicht. Dann ist das Wort Gottes halt etwas, das ich habe, in meinem Regal, aber nicht in meinem Leben, obwohl ich es schon Jahre lang kenne und wenn ich es wirklich gebrauche, dann hat es wirklich ein was Entscheidendes zu tun mit meinem Leben und .. Veränderung ist mir sehr wichtig und das ist ein wesentlicher Bestandteil davon, mir Zeit dafür zu nehmen, für Gottes Wort.“

Y: „Angenommen, jemand äußert, ich finde keinen Zugang zur Stillen Zeit. Ich kann meinen Glauben auch anders leben. Wie würdest du damit umgehen?“

Bm: „Ja, ich würde ihn erst einmal fragen, wie er ihn anders leben kann, je nach dem, was er dann darauf sagt, & aber ich denke, dass das Wort Gottes ein unverzichtbarer Bestandteil ist. Ich meine, Stille Zeit, ich denke, da gibt es kein starres Schema (‘), wie es jeder machen muss (‘). Ich denke, da ist jeder Mensch individuell auch damit umzugehen, & aber .. also nicht, äh individuelle **wie** er es gestaltet, nicht mit **was** er es gestaltet & ich denke das Wort Gottes ist essentiell und .. weil das ist .. die Hinterlassenschaft, die Gott uns gegeben hat (‘) und wir brauchen diese dieses Wort, diese Offenbarung & diese Erkenntnis, die da herauskommt durch den Heiligen Geist, dieses Verstehen das stärkt den Glauben und ich denke, ohne in der Bibel zu lesen ..

wird sicherlich eine Zeit lang auch gut gehen, wenn man im Gespräch ist mit anderen Christen oder wenn man einfach ganz praktisch lebt, aber irgendwann ist es, geht der Saft aus, denke ich & also das Wort Gottes ist da schon .. , also so habe ich es erlebt, .. das nötige .. Dings (lacht).“

Y: „O.K., vielen Dank.“

Das Interview fand in der Wohnung des Befragten, an seinem Schreibtisch statt. Die Atmosphäre war sehr entspannt. Vor dem Interview wurde über Unterschiedliches geredet. Der Interviewer erklärte dann kurz, dass er nicht den geistlichen Zustand des Interviewten abklopfen wolle, sondern einfach dessen Praxis des Schriftmeditation erläutern wolle und dabei besonders an den motivatorischen Elementen interessiert sei. Es ginge in erster Linie darum, dass der Interviewte seine Praxis frei schildere und nicht darum, Fragen des Interviewers zu beantworten. Die würden zwar gestellt, jedoch vorwiegend um den Redefluss aufrechtzuerhalten.

Der Interviewte war nach dem Interview überrascht, dass das Gespräch so kurz verlief. Der Interviewte ist 27 Jahre alt, ledig, wohnt in einer 2-Mann-WG, arbeitet als Krankenpfleger, hatte zuvor bereits Rettungssanitäter gelernt und beginnt in wenigen Wochen eine einjährige Ausbildung an der „Arts Ministry School“ in der Schweiz, einer Verbindung zwischen Musikschule und theologischer Grundausbildung. Der Interviewte hat seine konfessionellen Wurzeln in einer FeG, distanzierte sich in seiner Jugendzeit jedoch von der Gemeinde und vom christlichen Glauben. Er besucht die FeG Ettlingen seit fünf Jahren und ließ sich vor vier Jahren als Mitglied aufnehmen. Er arbeitet verantwortlich in der offenen Jugendarbeit der Gemeinde und gestaltet den Gottesdienst musikalisch mit.

4 Transskript des Interviews mit Cm

Y: „Also erst einmal vielen Dank für deine Bereitschaft, für das Interview zur Verfügung zu stehen und einfach ein bisschen zu erzählen aus deiner + Stillen Zeit, ja vielleicht kannst du gleich am Anfang erzählen, wie das so abläuft, wenn du Stille Zeit praktizierst?“

Cm: „Wenn ich, ähm + Stille Zeit mache, dann (Räuspern) sag ich mir, ist es echt eine + dann nehme ich mir die Zeit heraus, das ist dann wie, wenn ich Besuch habe oder so, was weiß ich, wenn es dann zum Beispiel klopft oder so, dann ähm halte ich den Mund oder so, will zum Beispiel damit, dass keiner hereinkommt, oder wenn mich dann jemand stört, schließe ich die Tür ab. Das ist für mich eine Zeit, eine spezielle Zeit. Ähm, wie war die Frage, wie ich stille Zeit mache?“

Y: „Ja, genau, einfach frei, wie du es praktizierst, was ist so..“

Cm: „Wie ich es mach, wie gesagt, ich nehme mir die Zeit, ich bete meistens vorher, um innerlich zur Ruhe zu kommen, mich auf Gott einzustellen * und, äh + dann + ja ich mache es dann unterschiedlich: Manchmal singe ich auch ein paar Lieder vorher, ähm, manchmal auch über die Themen, die mich gerade beschäftigen und dann setze ich mich hin und dann lese ich die Bibel, genau, und mache mir da Gedanken darüber. Ja, manchmal (Räuspern) lese ich ein bisschen, ich hab es auch schon so gemacht, dass ich etwas gelesen habe und einfach geschaut habe, ob mich etwas inspiriert und einfach Zeit der Stille gehabt hinterher * , um so zu praktizieren, dass Gott zu mir reden kann. Es war weniger erfolgreich auf die Art und Weise. Ähm, und ich will, in der Letzten Zeit habe ich auch ähm, bin ich mehr und mehr dazu übergegangen, äh, ei ja einfach, ähm das Wort. Also für mich war es, also (laut) es ist für mich so eine Entwicklung auch, die man durchmacht, auch was Bibellesen angeht und so und in letzter Zeit merk ich als Inspiration, dass ich es lese und in den Tag gehe und einfach sehe, ob Gott das, was ich lese dann irgendwie wieder gebraucht und irgendwo mich damit anspricht, irgendwo, ja, genau. + Das ist nicht so, dass ich jetzt feste Themenblöcke so durcharbeite, das mache ich eher sporadisch, manchmal nicht, nicht so, äh, explizit, sonder ich lese einfach, ähm, + in meiner Stillen zeit im Moment im Neuen Testament. Ich lese dann schon Bücher durch, eines nach dem anderen und

mache mir da Gedanken drüber, ähm manchmal mache ich es auch so, dass ich dann sonntags mir noch etwas länger Zeit nehme, um in der Bibel zu lesen extra, und da lese ich dann auch im Alten Testament noch mehr. Ich lese auch öfter so zwischendurch die Psalmen. (laut) Was Regelmäßigkeit angeht, ähm, lese ich nicht regelmäßig, also nicht jeden Tag unbedingt, sondern ähm, ich mache es mit von meinem Hunger nach Gottes Wort abhängig und + ähm, also, + bestimmt so + drei, vier Mal die Woche. Das ist (leise) glaube ich so, dass ich da (sehr leise und langsam) Stille Zeit mache, ja. (wieder normale Lautstärke) Gitarre spielen und Lobpreis mache ich öfter, glaube ich. In letzter Zeit spiele ich täglich Gitarre, ja + ja.“

Y: „Du hast gesagt, das verbindest du dann auch manchmal mit Bibellesen?“

Cm: „Ja, genau, dass ich erst eine Zeit lang Gitarre spiele und dann, ähm, und dann Bibellese oder manchmal auch wenn mich irgendein Text jetzt gerade anspricht, dass ich dann dazu Lieder singe und die dann spiele. Mhm.“

Y: „ Du hast vorhin einmal kurz angedeutet, dass du sagst, du liest einen Text und erwartest oder hoffst, dass am Tag irgendwo noch mal ein Aspekt oder so dich anspricht. Also ist das so, dass du so eine Erwartung hast, von dieser Praxis der Stillen Zeit für deinen Alltag auch in irgendeiner Form, kann man das so sehen?“

Cm: „Ja, auf jeden Fall, dazu lese ich Gottes Wort. Also, ich glaube daran, dass es, ähm, dass Kraft dahinter steckt, dass da, ähm, Leben drinnen steckt und deshalb wünsche ich mir das, erwarte, erhoffe, erhoffe, Aspekte im Alltag da einfach, ja zu finden ja.“

Y: „Welchen Wert misst du der Stillen Zeit für dein Leben, deinen Glauben bei?“

Cm: „++ Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Munde kommt und das ist für mich die Bibel und, ähm entsprechend + (fragender Blick). Ich finde, es ist ein sehr hoher Wert. Ja, ich finde es eigentlich, Da ist für mich ein Glaube (...). Es heißt ja auch: Der Glaube ohne Werke ist tot. Ich sehe darin auch ein Werk, dass der Glaube macht eigentlich, dass er Hunger macht nach der Bibel, weil, ich meine, das ist ja so, wenn wir uns beschäftigen mit Informationen den ganzen Tag, wenn ich mich jetzt den ganzen Tag mit Holz beschäftige und denke über Holz

nach, dann arbeite ich vielleicht mit Holz, wenn ich dann Holz sehe, dann denke ich, das ist ja das und das Holz. Und ich denke, so ist das mit der Bibel auch so: Das, womit ich mich beschäftige, prägt mich und, ähm, verändert mich. ++

Y: „Mal angenommen, jemand äußert, ich finde keinen Zugang zur Stillen Zeit. Ich kann meinen Glauben auch ganz gut ohne Bibellesen leben in der Praxis. Wie reagierst du darauf?“

Cm: „Ähm, + wenn er das so erzählt fordert er mich (lacht) ganz schön heraus, das einfach in Frage zu stellen. + Die Frage ist für mich, wie ernst sieht er die Sache mit der Bibel. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Munde kommt. Klar, er spricht auch durch andere Sachen, durch Menschen, die den Heiligen Geist haben oder durch Situationen oder so, aber ich glaube, wir brauchen Gottes Wort einfach als Nahrung. Wie ich auch gerade schon gesagt habe, dass das, womit wir uns beschäftigen uns prägt und ähm jetzt, dadurch dass du dich mit Jesus beschäftigst, zu ihm hin wachsen und ihm ähnlicher werden, oder zumindest wünschen (leiser und unverständlich) (... ..). Ja, wenn das nicht sein Ziel ist dann hm +. Doch, ich glaube, ähm, dass es + sicherlich für eine Zeit lang möglich ist, oder dass das geht, wenn man, manchmal hat man vielleicht einfach für längere Zeit keine Lust auf Bibellesen oder so etwas, ich denke dann kann Gott auch durch andere Sachen zu einem sprechen. Ja, (leiser) grundsätzlich finde ich dass es gut ist, + die Bibel +. Ja. ++

Y: „O.k. ++ Vielen Dank.“

Cm: „Das war es schon?“

Y: „Ja.“

Nach dem Interview kam es spontan zu einem längeren Gespräch zum Thema Schriftmeditation. Auf den Hunger nach Gottes Wort angesprochen, wie es der Interviewte während dem Interview äußerte, unterstrich er diese Aussage nochmals und ergänzte, dass er durchaus auch dafür bete, mehr Hunger nach dem Wort Gottes zu

bekommen. Darauf berichtete er, dass er in früherer Zeit die Praxis der Stillen Zeit häufig als zwanghaft empfand und dies dann begann zu hinterfragen. Gegenwärtig sehe er es nicht mehr als ein Muss an. Er habe bereits als Kind durch sein christliches Elternhaus die regelmäßige Praxis der Stillen Zeit kennen gelernt und dabei eine kindgerechte Bibellesehilfe benutzt. Auf die Frage, weshalb er heute keine Bibellesehilfe nutze, antwortete er, er mache sich heute lieber seine eigenen Gedanken, anstelle sich über Gedanken anderer Gedanken zu machen, auch wenn dies seine Berechtigung habe.

Der Interviewte ist 26 Jahre alt, besucht die FeG Ettlingen seit drei Jahren und ist seit zwei Jahren Mitglied der FeG Ettlingen. Er engagiert sich in der Offenen Jugendarbeit der Gemeinde und ist Teil eines Musikteams, das den Sonntagsgottesdienst begleitet.

Anlage 2 - Ablauf der Skalierenden Strukturierung

Mit Hilfe der skalierenden Strukturierung werden die einzelnen Interviews unter folgender Fragestellung untersucht: „Welche Bedeutung messen junge Erwachsene mit freikirchlichem Hintergrund der Schriftmeditation zu?“ Die Fragestellung leitet sich direkt von der Problemstellung der Masterarbeit her. Unter „Bedeutung“ ist dabei zu verstehen: Etwas als wertvoll erachten, als wichtig einschätzen. Dies zeigt sich einerseits anhand der Einstellung junger Erwachsener zur geistlichen Übung, welche Relevanz, Aktualität und Dringlichkeit die Schriftmeditation für sie hat. Die Häufigkeit der Praxis sowie persönliche Erfahrungen bieten wichtige Anhaltspunkte, um die Bedeutsamkeit des privaten Umgangs mit der Bibel einzuschätzen.

Als Analyseeinheit gelten dabei jeweils die kompletten Interviews. Diese werden separat von einander untersucht. Die einzelnen Ergebnisse werden jedoch später zusammengeführt. Aufgrund der Zahl der geleisteten Interviews werden nur drei Variablen für die Festlegung der Einschätzungsdimension gewählt: sehr bedeutsam – mittelmäßig bedeutsam – wenig bedeutsam / unbedeutend. Daraus ergibt sich ein Categoriesystem (siehe folgende Tabelle). Für die Definition der einzelnen Kategorien/Variablen werden Parameter gewählt, welche die gegenwärtige Praxis bewerten. Aber auch allgemeine Einschätzungen bezüglich Sinn und Wert der Schriftmeditation sowie persönliche Erfahrungen mit der Frömmigkeitsübung finden Eingang in das Kategoriensystem. Die einzelnen Kategorien werden jeweils durch ein Ankerbeispiel ergänzt. Das bedeutet, es werden konkrete Textstellen angeführt, die unter eine Kategorie fallen und als Beispiel für die Kategorie gelten sollen (Mayring 2007:81).

Schritt 5 (siehe Ablaufmodell) besteht darin, das Interviewmaterial anhand der Kategorien zu untersuchen und Fundstellen zu kennzeichnen. Zeigt es sich, dass sich das Material nur unzureichend oder gar nicht anhand des Kategoriensystems einschätzen lässt, so sind die Kategorien zu revidieren. Der Ablauf der strukturierenden Inhaltsanalyse setzt somit erneut bei Schritt 3 ein. Im letzten Schritt werden die Ergebnisse systematisch geordnet und analysiert. Die Einschätzungen werden schließlich zusammengefasst und nach Häufigkeit und Kontingenz überprüft (vgl. Mayring 2007:90).

In einem ersten Durchgang wird zunächst ein Interview analysiert. Die Ergebnisse dieser Vorstudie werden untersucht. Anschließend werden einzelne Korrekturen für den weiteren Verlauf der Forschung vorgenommen.

1 Festlegung der Kategorien für skalierende Strukturierung

Variable	Kategorie	Definition	Ankerbeispiele	Kodierregeln
Bedeutung der Schriftmeditation	Sehr bedeutsam	<p>Der Schriftmeditation wird ein hoher Wert zugemessen. Konkret heißt das:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Wertschätzung wird verbal geäußert. • Schriftmeditation wird regelmäßig praktiziert. • Positive Erfahrungen werden mit ihr in Verbindung gebracht. 	„Seitdem ich das so erlebe, empfinde ich es schon als etwas sehr extrem Bereicherndes und auch als tägliches Muss.“	Alle drei Aspekte der Definition müssen erfüllt sein.
s.o.	Mittelmäßig bedeutsam	Die Schriftmeditation wird grundsätzlich bejaht und nicht völlig abgelehnt.	„ ...phasenweise dann auch Tage, wo ich gar keine Andacht mache, dafür aber auch wieder Tage, wo ich dann ein bis zwei Stunden Andacht mache... also es ist sehr durchwachsen.“	Deuten nicht alle drei Aspekte auf „sehr bedeutsam“ und deuten nicht alle drei Aspekte auf „unbedeutend“, so trifft „mittelmäßig bedeutsam“ zu.
s.o.	Unbedeutend	<p>Der Schriftmeditation wird persönlich keine Bedeutung zugemessen. Dies äußert sich anhand:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Negativer Äußerungen bezüglich der Schriftmeditation. • Schriftmeditation wird nicht oder nur sehr selten praktiziert. • Negativer Erfahrungen mit der Praxis, sofern Erfahrungen gesammelt wurden. 		Alle drei Aspekte der Definition müssen erfüllt sein.
s.o.	Nicht erschließbar	Die Einstellung zur Schriftmeditation bleibt unklar.		Antworten entsprechen keiner Kategorie

Als Auswertungseinheit gilt jede Schilderung, die die Praxis der Schriftmeditation thematisiert. Dies kann auch indirekt durch Schilderungen vergangener Erfahrungen geschehen. Jede Schilderung, welche die Schriftmeditation bewertet, bildet dabei eine separate Kodiereinheit¹.

Die folgende Tabelle führt die Textstellen an, die durch die strukturierende Inhaltsanalyse aus dem ersten Interview (Vorstudie) herausgearbeitet wurden. Unter der Spalte „Wertschätzung“ wird dargelegt, in welcher Weise sich der Interviewer jeweils bewertend zur Schriftmeditation äußerte. Unter „Kodierung“ wird diese Aussage analysiert und einer der drei zuvor bestimmten Ausprägungsparametern zugeordnet. Die Kodierung wird im folgenden Abschnitt begründet. In der letzten Spalte wird die Fundstelle im Transskript des Interviews angezeigt: Außer der Seitenzahl wird die ungefähre Lage, „o“ steht für „oben“, „m“ für „Mitte“ und „u“ für „untern“, angegeben.

2 Vorstudie: Darstellung der einzelnen Kodierungen

Nr.	Wertschätzung	Kodierung	Fundstelle
1	Früher täglich morgens und abends Schriftmeditation praktiziert.	Sehr bedeutsam	1u
2	Möchte wieder System in die Praxis bekommen.	Sehr bedeutsam	1u
3	Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Praxis: unsystematisches Lesen der Bibel.	Sehr bedeutsam	2o
4	Ziel der Schriftmeditation: Reden Gottes zu vernehmen („etwas von Gott mitbekommen“).	Sehr bedeutsam	2m
5	Weiteres Ziel: Wissensbereicherung, hilfreich für mögliche Diskussionen.	Nicht erschließbar	2u
6	Wünscht, dass Alltag ein ständiges Gebet sei unabhängig von Schriftmeditation.	Mittelmäßige Bedeutung	3o
7	Schriftmeditation als Fixpunkt im Alltag, um zur Ruhe zu finden und „bewusst auf Gott zu hören“.	Sehr bedeutsam	3o
8	praktiziert Schriftmeditation seit 10. Lebensjahr mit Unterbrechung.	Sehr bedeutsam	3m
9	Gemeindliche Praxis übernommen: 2x tgl. Praxis der Schriftmeditation.	Sehr bedeutsam	3u
10	Unzufriedenheit über unregelmäßige Praxis seit 2 Jahren.	Sehr bedeutsam	4o
11	Wünscht regelmäßiger Praxis, um dadurch mehr Zeit mit Gott zu verbringen.	Sehr bedeutsam	4o
12	Sehnt sich zurück zu Zeiten, wo er häufiger über die Bibel meditierte.	Sehr bedeutsam	4o
13	Schriftmeditation sei die erste und die letzte Handlung in seinem Tagesablauf.	Sehr bedeutsam	4o
14	Klagt über gegenwärtige Inkonsequenz, die durch	Sehr bedeutsam	4m

¹ Als Kodiereinheit gilt der kleinste Textbestandteil, der sich einer Kategorie zuordnen lässt (Mayring 2007:93).

	Stress und unregelmäßigen Tagesablauf bedingt sei.		
15	Sehnsucht nach neuem Zugang zur Schriftmeditation.	Sehr bedeutsam	4m
16	Ziel der S. sei es, Gott besser kennen zu lernen, mit ihm zu reden und konkrete Wegweisung im Alltag zu empfangen.	Sehr bedeutsam	4m
17	Er täte sich schwer, zu akzeptieren, dass jemand seinen christlichen Glauben ohne die Praxis der Schriftmeditation lebt.	Sehr bedeutsam	5o
18	Bibel sei das Zentrum, eine Richtschnur. Er möchte sich mit Gottes Gedanken füllen lassen.	Sehr bedeutsam	5m
19	Spiritualität darf nicht auf Schriftmeditation reduziert werden, aber sie bildet einen wesentlichen Aspekt.	Sehr bedeutsam	5u
20	Schriftmeditation sei unverzichtbar in welcher Form auch immer sie praktiziert wird „Es geht nicht, ohne sich mit dem Wort Gottes zu füllen“.	Sehr bedeutsam	6o

2.1 Explikation der einzelnen Kodierungen

Zu 1.) In der Vergangenheit wurde die Schriftmeditation mit großer Regelmäßigkeit praktiziert. Dies spricht für eine hohe Wertschätzung.

Zu 2. und 3.) Wunsch nach systematischerer Praxis zeigt, dass Pm² sich mit der persönlichen Praxis gedanklich auseinandersetzt. Die Unzufriedenheit weist auf eine Sehnsucht nach Optimierung mit dem Ziel einer befriedigenderen Praxis hin.

Zu 4.) Gottes Reden persönlich zu erfahren darf als ausgesprochen bedeutsames Ereignis gewertet werden.

Zu 5.) Welchen Wert Pm Wissen gibt ist unklar. Daher bleibt zunächst unklar wie diese Aussage zu kodieren ist.

Zu 6.) Das fortlaufende Gebet gilt Pm als Ideal. Schriftmeditation habe unterstützende Funktion. Diese Aussage entspricht weder der Kategorie „sehr bedeutsam“ noch der Kategorie „unbedeutend“. Daher wird sie als „mittelmäßige Bedeutung“ kodiert.

Zu 7.) Wenn Schriftmeditation als Fixpunkt im Alltag bezeichnet wird, kommt ihr eine zentrale Bedeutung zu. Die Erwartung, dass Gottes dadurch spricht, misst ihr ebenfalls einen hohen Wert zu (vgl. Zu 4.).

² Der Interviewpartner der Voruntersuchung wird als Pm abgekürzt (vgl. Abkürzungen bei Transskription)

Zu 8.) Langjährige Praxis spricht für hohen Stellenwert.

Zu 9.) Dass Pm in seiner Jugend täglich zweimal die Schriftmeditation praktizierte deutet auf einen hohen Stellenwert der Übung in der Vergangenheit (vgl. Zu 1.).

Zu 10.) Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Praxis deutet auf Sehnsucht nach erfüllenderer Praxis hin (vgl. Zu 3).

Zu 11.) Wunsch nach regelmäßigerer Praxis zeigt, dass Schriftmeditation als wichtig eingeschätzt wird. Das Ziel, Gott dadurch zu begegnen, misst der geistlichen Übung einen hohen Stellenwert zu.

Zu 12.) Wunsch nach häufigerer Praxis.

Zu 13.) Die Praxis der Schriftmeditation zu Tagesbeginn und als Tagesabschluss weist auf eine zentrale Bedeutung.

Zu 14. und 15.) Unzufriedenheit mit gegenwärtiger Praxis und die damit verbundene Sehnsucht nach einem neuen Zugang birgt Wunsch nach befriedigenderer Praxis. Die Schriftmeditation hat große Bedeutung (vgl. Zu 3. und Zu 10.).

Zu 16.) Schriftmeditation wird als Beziehungspflege zwischen Gott und dem Gläubigen bezeichnet. Von ihr wird konkrete Wegweisung im Alltag erwartet. Dies spricht für eine hohe Wertschätzung.

Zu 17.) Die Schriftmeditation wird als unabdingbarer Ausdruck der christlichen Spiritualität und damit als essentiell für den christlichen Glauben gewertet. Dies lässt auf eine hohe Wertschätzung schließen.

Zu 18.) Eindeutige Wertschätzung.

Zu 19. und 20.) Schriftmeditation sei wesentlicher Aspekt der Spiritualität und unverzichtbar. Die Aussage lässt eindeutig auf die Kategorie „sehr bedeutsam“ schließen.

3 Analyse der übrigen Interviews anhand der skalierenden Strukturierung

Die Kategorien, die in der Vorstudie gewählt wurden, werden unverändert übernommen. Auch werden alle Definitionen und Abkürzungen beibehalten. Die bearbeiteten Transskripte, die der Untersuchung zugrunde liegen, finden sich gesondert im Anhang.

3.1 Interview Am: Darstellung der einzelnen Kodierungen

Nr.	Wertschätzung	Kodierung	Fundstelle
1a	Täglich morgens ¼ - ½ Stunde Schriftmeditation mit Hilfe eines Bibellesezettels.	Sehr bedeutsam	1m
2a	Empfindet methodische Vorgehensweise manchmal als zu schematisch.	Sehr bedeutsam	1u
3a	Beobachtet, dass er manchmal seinen Bibelabschnitt hastig durchliest. Unzufriedenheit.	Sehr bedeutsam	1u
4a	Im Grunde erweise sich sein Schema als hilfreich.	Sehr bedeutsam	2o
5a	Praxis in Elternhaus erlernt, „schon immer“, seit Bekehrung, im Teenageralter ersten Bibelleseplan verwendet.	Sehr bedeutsam	2o
6a	„Ich kenne das eigentlich nicht anders.“	Sehr bedeutsam	2m
7a	Neben dem morgendlichen Ritual (fast täglich) liest er nachmittags oder abends gelegentlich einen Abschnitt in der Bibel („einfach für mich“)	Sehr bedeutsam	2m
8a	Sehr konstante Praxis, keine markanten Entwicklungen, nur gelegentliche Unterbrechung der Praxis	Sehr bedeutsam	2m
9a	Neue Entwicklung: Niederschrift von Erkenntnissen und Gedanken während der Schriftmeditation	Sehr bedeutsam	2u
10a	Schriftmeditation hat für ihn hohen Stellenwert, Müdigkeit beeinträchtigt jedoch häufig die Praxis	Sehr bedeutsam	2u
11a	Schriftmeditation sei wichtig. Es fehle ihm etwas Essenzielles, wenn er die Schriftmeditation versäumt habe: Es beeinflusse den Tagesverlauf.	Sehr bedeutsam	2u-3o
12a	Durch Schriftmeditation richte er sich auf Gott und auf den Tag aus.	Sehr bedeutsam	3o
13a	Ohne Schriftmeditation gerate der Tagesverlauf oft aus dem Ruder. Schriftmeditation sei sehr wichtig.	Sehr bedeutsam	3o
14a	Beeinträchtigung durch Müdigkeit	Sehr bedeutsam	3o
15a	Durch Schriftmeditation schärfe er in sich das Bewusstsein für Gottes Gegenwart	Sehr bedeutsam	3m
16a	Verbindet mit der Schriftmeditation die Hoffnung, einen Impuls für den Alltag zu empfangen	Sehr bedeutsam	3m
17a	Gelegentlich erhielt er „Impuls für den Tag“	Sehr bedeutsam	3m
18a	Ein Tag ohne Schriftmeditation = ein Tag ohne Gott, ohne das Bewusstsein seiner Gegenwart. Ein solcher Tag verläuft chaotisch, weil man dann nach eigenem Gutdünken handle.	Sehr bedeutsam	3u

19a	Kann sich schwer vorstellen, wie ein Christ „ohne die Stille, ohne dieses Hören und dieses Beten zu Gott und auch diese Ausrichtung“ leben kann	Sehr bedeutsam	3u-4o
20a	Es sei zu hinterfragen, wenn jemand meine, er brauche Schriftmeditation nicht	Sehr bedeutsam	4o
21a	Am kann es sich nicht vorstellen und fragt sich, wie jemand ohne Schriftmeditation sein Leben ordnet und ausrichtet.	Sehr bedeutsam	4o
22a	Die Bibel bezeuge, dass sie dem Menschen die nötige Orientierung böte	Sehr bedeutsam	4m
23a	Fragt sich wo jemand ohne Schriftmeditation Orientierung finde	Sehr bedeutsam	4m
24a	Überzeugung, dass Gott durch die Bibel konkret in die Alltagssituation hinein spreche. Dies würde er ohne die Praxis der Schriftmeditation vermissen.	Sehr bedeutsam	4u
25a	Beklagt, dass Müdigkeit die Praxis der Schriftmeditation beeinträchtigt	Sehr bedeutsam	5m

3.1.1 Explikation der einzelnen Kodierungen

Zu 1a.) Regelmäßige Praxis zu Tagesbeginn lässt auf Kategorie „sehr bedeutsam“ schließen.

Zu 2a.+3a.+4a.) Am setzt sich gedanklich mit der persönlichen Praxis der Schriftmeditation auseinander und beurteilt sie kritisch. Wünscht keinen allzu schematischen Ablauf.

Drückt zugleich den Wunsch aus, ohne Hektik Bibel zu lesen. Er empfindet den persönlichen Zugang mit Einschränkungen als hilfreich. Die kritische Auseinandersetzung mit der persönlichen Praxis verbunden mit dem Wunsch nach einer erfüllenden Praxis deuten auf „sehr bedeutsam“.

Zu 5a.+6a.) Langjährige Praxis, seit Kindheit spricht für hohen Stellenwert.

Zu 7a.) Nimmt sich gelegentlich zusätzlich zur morgendlichen Schriftmeditation nachmittags oder abends Zeit zum Bibellesen. Dies deutet auf hohe Wertschätzung.

Zu 8a.) Konstante regelmäßige Praxis lässt auf Kategorie „sehr bedeutsam“ schließen.

Zu 9a.) Ähnlichkeit zu Tagebuchführung deutet Wichtigkeit der Übung an.

Zu 10a.) Am misst der Schriftmeditation große Bedeutung zu. Drückt Bedauern aus, dass Müdigkeit häufig die Praxis beeinträchtigt.

Zu 11a.) Am beobachtet Korrelation zwischen Schriftmeditation und Tagesverlauf, betrachtet Schriftmeditation als essenziell. Eindeutige Wertschätzung.

Zu 12a.) Schriftmeditation ermögliche es, „sich auf Gott auszurichten und vermittele Orientierung im Alltag. Was Am unter „sich auf Gott ausrichten“ versteht, bleibt zunächst unklar. In einem klärenden Gespräch äußerte Am, dass er durch die Schriftmeditation über Gott nachdenke und sich seine Gegenwart bewusst mache. Er berufe sich dabei auf die Psalmen, speziell das Vorbild Davids, der in seinem Alltag mit Gott rechnet³.

Zu 13a.) Schriftmeditation beeinflusst den Tagesverlauf und trägt dazu bei, dass der Tag nicht „aus dem Ruder läuft“. Ergänzend formuliert er wörtlich, dass ihm Schriftmeditation wichtig sei. Nr. 11a-13a bilden offensichtlich einen gemeinsamen Gedankengang. Unklar bleibt zunächst, was Am konkret meint, wenn er formuliert, dass der Tag aus dem Ruder laufe ohne die Praxis der Schriftmeditation. Auf Nachfrage erklärt Am, dass ihm die innere Ruhe fehle, wenn er den Tag ohne die spirituelle Übung beginne⁴.

Zu 14a.) Am beschäftigt die Beeinträchtigung der Schriftmeditation durch Müdigkeit. Er drückt damit den Wunsch aus, die spirituelle Übung konzentriert zu praktizieren.

Zu 15a.) Wertet Schriftmeditation als Mittel, um sich Gottes Gegenwart bewusst zu machen.

Zu 16a.) Erwartungshaltung einer konkreten Lebenshilfe spricht für große Bedeutung. Was Am konkret unter „Impuls für den Alltag“ versteht, bleibt zunächst unklar. In einem späteren Gespräch erklärt er, dass er durch die morgendliche Schriftmeditation Gedanken empfangen, die ihn auf Ereignisse im Tagesverlauf vorbereiteten und sich so richtungsweisend für den Alltag seien. Durch die Praxis der Schriftmeditation erlebe er, dass Gott ihn auf zukünftige Ereignisse vorbereite oder zurückliegende erkläre⁵.

³ Das klärende Gespräch wurde während der Auswertungsphase geführt und dokumentiert.

⁴ S.o..

⁵ S.o..

Zu 17a.) Die Erwartungshaltung (s.o.) beruht auf einer gelegentlichen Erfahrung diesbezüglich. Ans Erwartungen an die Schriftmeditation erfüllen sich zumindest zeitweise.

Zu 18a.) Am sieht Schriftmeditation eng verbunden mit Gottes Gegenwart. Er stellt sogar die Gleichung auf: Tag ohne Schriftmeditation = Tag ohne Gott / ohne Bewusstsein der Gegenwart Gottes. Schriftmeditation habe konkreten positiven Einfluss auf Tagesverlauf.

Zu 19a.) Christsein ohne Schriftmeditation sei schwer vorstellbar. Schriftmeditation wird assoziiert mit Stille, Hören auf Gott, beten und „sich ausrichten“. Hier werden einige bereits erwähnte Assoziationen zusammengefasst und durch weitere ergänzt.

Zu 20a. + 21a.) Ein Leben ohne Schriftmeditation sei schwer vorstellbar und in jedem Fall zu hinterfragen. Dies impliziert, im Regelfall gehört Schriftmeditation für Am zum Christsein dazu.

Zu 22a.) Berufung auf biblische Selbstaussage. Schriftmeditation böte nötige Lebensorientierung. Die Praxis sei durch externe Autorität gefordert.

Zu 23a.) Schwer vorstellbar, dass jemand ohne Schriftmeditation Orientierung im Leben erfährt.

Zu 24a.) Erwartet und wünscht sich Gottes konkretes Sprechen durch die Schriftmeditation.

Zu 25a.) Bedauert erneut Beeinträchtigung der Schriftmeditation durch Müdigkeit (vgl. 14a.).

3.1.2 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die skalierende Strukturierung des Interviews förderte ein einheitliches Bild zutage. Der Interviewte beurteilt die Schriftmeditation durchwegs als sehr bedeutsam. Dies äußert sich einerseits anhand der persönlichen spirituellen Praxis: Der Befragte kennt und praktiziert die Schriftmeditation seit seiner Kindheit sehr konstant (vgl. Nr. 5a; 6a; 8a). Gegenwärtig

widmet er sich, von Ausnahmen abgesehen, der Übung täglich 15 Minuten am Morgen (vgl. Nr. 1a) und zusätzlich gelegentlich am Nachmittag (vgl. Nr. 7a).

Am misst der Schriftmeditation einen hohen Stellenwert zu (vgl. Nr. 10a). Er betrachtet sie als essenziell (vgl. Nr. 11a). Durch die spirituelle Übung werde das Bewusstsein der Gegenwart Gottes in ihm geschärft (vgl. Nr. 15a). Zugleich helfe sie ihm, sich auf den Tag auszurichten (vgl. Nr. 12a). Die morgendliche spirituelle Praxis habe, seiner Erfahrung nach, einen direkten Einfluss auf den Tagesverlauf (vgl. Nr. 13a; 18a). Am erfährt durch die Schriftmeditation konkrete Lebenshilfe in Form von „Impulsen für den Alltag“ (vgl. Nr. 16a; 17a) und erhält durch sie Orientierung im Leben (vgl. Nr. 22a). Konkret erlebe er, dass er während der spirituellen Übung Gedanken empfangt, die ihn auf Ereignisse vorbereiten oder Vergangenes erklären. Aus diesem Grund bezeichnet er Tage ohne Schriftmeditation als Tage ohne Gott (vgl. Nr. 18a) und kann sich nur schwer vorstellen, wie ein Leben ohne Schriftmeditation gelingen könne (vgl. Nr. 19a-24a). Mehrfach bringt der Interviewte zum Ausdruck, dass ihn die Beeinträchtigung der morgendlichen Übung durch seine Müdigkeit beschäftige (vgl. Nr. 10a; 14a; 25a).

3.2 Interview Bm: Darstellung der einzelnen Kodierungen

Nr.	Wertschätzung	Kodierung	Fundstelle
1b	Gestaltet Schriftmeditation unterschiedlich	Nicht erschließbar	1m
2b	Wenn er sich viel Zeit nimmt, fügt er verschiedene Elemente zusammen.	Sehr bedeutsam	1u
3b	Unregelmäßige Praxis, unterschiedliche Tageszeit, phasenweise keine Schriftmeditation, manchmal zwei Stunden.	Sehr bedeutsam	2o
4b	Manchmal wird Bibel wahllos aufgeschlagen und gelesen, manchmal ist er dankbar für die Struktur, die das Andachtsbuch bietet.	Sehr bedeutsam	2m
5b	Kennt Praxis seit vielen Jahren. Anfangs hasste er es, da er es als leeres Ritual empfand, das er übernommen hatte.	Sehr bedeutsam	3o
6b	Seit wenigen Jahren positive Entwicklung, seit der Sinn der Übung verstanden und der Wert erkannt wurde.	Sehr bedeutsam	3o
7b	Gegenwärtig erlebt es Bm als optimal, die Schriftmeditation morgens zu praktizieren. Er erlebt, wie durch die Beschäftigung mit dem Bibelwort	Sehr bedeutsam	3m

	seine Gedanken, Sinn und Herz positiv ausgerichtet werden ⁶ . Schriftmeditation bietet „klaren Maßstab“ für den Alltag, besonders bei regelmäßiger Praxis.		
8b	Beobachtet dass Schriftmeditation positiven Einfluss auf Tagesverlauf hat: Weniger auf die Umstände, als vielmehr auf die persönliche Einstellung und auf das Verhalten.	Sehr bedeutsam	3m
9b	Bm nimmt wahr, dass die Praxis der Schriftmeditation ihn prägt und beeinflusst. Sie pole ihn positiv, vermittele ihm einen positiven Fokus, wodurch sein Leben bereichert werde ⁷ .	Sehr bedeutsam	3m
10b	Seit er ihren Wert erkannt hat, bereichert ihn die Praxis der Schriftmeditation und sie bedeutet für ihn „ein tägliches Muss“, wenngleich er sie nicht täglich praktiziert.	Sehr bedeutsam	3u
11b	Schriftmeditation diene wesentlich der persönlichen Heiligung, „dem Hinwachsen zu Gott“: täglicher Umgang mit dem Wort Gottes fördert Verständnis und bewirkt „Ausrichtung ⁸ “ und „Prägung“.	Sehr bedeutsam	3u
12b	Seltene Praxis der Schriftmeditation führe dazu, dass die Bibel keinen Einfluss auf das persönliche Leben habe.	Sehr bedeutsam	3u
13b	Der Umgang mit der Bibel verändere Bm. Dies sei ein wesentlicher Motivationsfaktor, sich Zeit für die Schriftmeditation einzuräumen.	Sehr bedeutsam	3u
14b	Schriftmeditation sei unverzichtbar und für das Glaubensleben essenziell. Formale Fragen seien dagegen zweitrangig.	Sehr bedeutsam	4o
15b	Bibel sei Hinterlassenschaft Gottes an den Menschen.	Sehr bedeutsam	4m
16b	Der Mensch brauche die Offenbarung und Erkenntnis, die Gott durch die Bibel schenke und die der Heilige Geist dem Menschen erst erschließe.	Sehr bedeutsam	4m
17b	Eine Zeit lang sei es möglich ohne Schriftmeditation zu leben, wenn man mit anderen Christen im Gespräch sei und den Glauben einfach praktisch lebt. Mit der Zeit „gehe jedoch der Saft aus“ ⁹ . Beruft sich auf eigene Erfahrung diesbezüglich.	Sehr bedeutsam	4m

⁶ In einem späteren klärenden Gespräch erläuterte Bm, was er unter „sich ausrichten“ versteht. Durch die Beschäftigung mit Gottes Wort, werden seine Gedanken in eine positive Richtung gelenkt. Die Bibel vermittele ihm eine neue Sichtweise, Klarheit und Hoffnung für seinen Lebensalltag. Das klärende Nachgespräch wurde während der Auswertungsphase geführt und gesondert dokumentiert.

⁷ In einem klärenden Nachgespräch (vgl. Fußnote 6) äußerte Bm, dass ihm die Schriftmeditation einen neuen Sichtwinkel für den Alltag vermittele und ihn positiv beeinflusse.

⁸ Vgl. Fußnote 6.

⁹ Im klärenden Gespräch (vgl. Fußnote 6) verglich Bm die Schriftmeditation mit der Nahrungsaufnahme. Durch den regelmäßigen Umgang mit der Bibel werde der Mensch geistlich gestärkt. Aus diesem Grund sei dies auf Dauer unverzichtbar.

3.2.1 Explikation der einzelnen Kodierungen

Zu 1b.) Die Aussage lässt sich anhand des Kodierschemas nicht bewerten.

Zu 2b.) Tendenziell wird die Schriftmeditation vielgestaltig praktiziert: Gebet, Gesang, Bibel und Andachtsbuch. Dies spricht für eine hohe Wertschätzung der spirituellen Übung.

Zu 3b.) Die unregelmäßige Praxis deutet nicht auf die Kategorie „sehr bedeutsam“ und ebenfalls nicht auf „unbedeutend“, daher wird die Aussage mit „mittelmäßig bedeutend“ bewertet. Spätere Aussagen (vgl. Nr. 10b; 12b; 14b; 17b) beurteilen diese Unregelmäßigkeit jedoch kritisch.

Zu 4b.) Bm passt die Praxis der Schriftmeditation seinen aktuellen Bedürfnissen an. Dies spricht für einen reflektierten Umgang mit der geistlichen Übung.

Zu 5b. + 6b.) Lehnt ritualisierte Form ab. Beurteilt einen solchen Zugang als negativ. Beobachtet positive Entwicklung bezüglich der persönlichen Praxis und führt dies auf veränderte Einstellung zurück: Er habe den Sinn und den Wert der Übung erkannt. Daraus lässt sich schließen, dass Bm die Schriftmeditation gegenwärtig als „sehr bedeutend“ einschätzt.

Zu 7b.) Die Praxis der Schriftmeditation habe durchwegs positive Effekte. Aus diesem Grund bezeichnet Bm die morgendliche Übung als optimal. Dies deutet auf hohe Wertschätzung hin.

Zu 8b.) Schriftmeditation verändere die persönliche Einstellung und habe positive Auswirkung auf das Verhalten. Somit habe sie positive Auswirkung auf den Tagesverlauf. Daher Bewertung: „sehr bedeutsam“.

Zu 9b.) Schriftmeditation vermittele Bm eine positive Sichtweise für den Alltag, präge ihn und bereichere dadurch sein Leben.

Zu 10b.) Bewertet Schriftmeditation eindeutig als sehr bedeutend. Gesteht zugleich kritisch die eigene unregelmäßige Praxis ein.

Zu 11b.) Bringt Schriftmeditation unmittelbar in Verbindung mit der persönlichen Heiligung, die er als „Hinwachsen zu Gott“ definiert. Selbst wenn nicht explizit geäußert wird, welche Bedeutung Heiligung für Bm hat, ist von einer hohen Wertschätzung der Schriftmeditation auszugehen.

Zu 12b.) Erst regelmäßige Praxis der Schriftmeditation gewähre, dass die Bibel einen positiven Einfluss auf das persönliche Leben habe.

Zu 13b.) Bm möchte sich verändern und wertet die Schriftmeditation als Mittel für diese angestrebte Veränderung.

Zu 14b.) Eindeutige Wertschätzung der Schriftmeditation.

Zu 15b.) Die Wertung der Bibel als Hinterlassenschaft Gottes misst ihr eine große Bedeutung zu.

Zu 16b.) Schriftmeditation sei notwendig für den Menschen.

Zu 17b.) Schriftmeditation sei auf Dauer unverzichtbar. Ohne Umgang mit der Bibel „gehe einem der Saft aus“. Aufgrund der eigenen Erfahrung beobachtet Bm, dass Schriftmeditation in irgendeiner Form Energie spende.

3.2.2 Zusammenfassung der Ergebnisse

Der Interviewte beurteilt die Schriftmeditation durchwegs als sehr bedeutsam. Nur eine Aussage lies sich nicht dem Kategoriensystem zuordnen (vgl. Nr. 1b) und eine weitere entsprach der Kategorie „mittelmäßig bedeutsam“, wenngleich diese durch weitere Aussagen diesbezüglich entkräftet wird (vgl. Nr. 3b). Die positive Wertung der Schriftmeditation äußert sich einerseits anhand der persönlichen spirituellen Praxis: Bm widmet sich der spirituellen Übung seit vielen Jahren (vgl. Nr. 5b) und dokumentiert eine positive Entwicklung (vgl. Nr. 5b-7b). Während er sie in früherer Zeit als nutzloses Ritual einschätzte (vgl. Nr. 5b), habe er in den letzten Jahren ihren Sinn und Wert erkannt (vgl. Nr. 6b). Bm gestaltet die Schriftmeditation gegenwärtig unterschiedlich und passt sie seinen jeweiligen Bedürfnissen an (vgl. Nr. 2b ; Nr. 4b). Neben dem Lesen der Bibel und

verschiedener Andachtsbücher betet er und singt und musiziert gelegentlich verbunden mit der Schriftmeditation (vgl. Nr. 1b-2b). Zeitlich ist Bm flexibel (vgl. Nr. 1b). Mehrfach spricht er von einer unregelmäßigen Praxis (vgl. Nr. 3b; 10b; 17b), wenngleich er die regelmäßige morgendliche Übung als Ideal bezeichnet. Indem er sie als „tägliches Muss“ deklariert, bringt er seine Wertschätzung gegenüber der Schriftmeditation deutlich zum Ausdruck (vgl. Nr. 10b). Der regelmäßige Umgang mit der Bibel sei essenziell und unverzichtbar (vgl. Nr. 14b; 17b). Diese Einschätzung begründet Bm damit, dass die Schriftmeditation einen positiven Einfluss auf die Lebensgestaltung habe: sie spende Energie (vgl. Nr. 17b), verändere die persönliche Einstellung zum Alltag (vgl. Nr. 8b), vermittele eine positive Sichtweise (vgl. Nr. 9b) und habe Auswirkungen auf das eigene Verhalten (vgl. Nr. 8b). Auf diese Weise bereichere sie das Leben (vgl. Nr. 9b). Zugleich fördere sie die Heiligung (vgl. Nr. 11b): Durch den regelmäßigen Umgang mit der Bibel verändere er sich (vgl. Nr. 12b). Dies sei Bms erklärtes Ziel und somit ein wichtiger Motivationsfaktor für die persönliche spirituelle Praxis (vgl. Nr. 13b). Die Bibel wertet er des weiteren als Hinterlassenschaft Gottes an den Menschen, was auf eine hohe Wertschätzung schließen lässt (vgl. Nr. 15b).

3.3 Interview Cm: Darstellung der einzelnen Kodierungen

Nr.	Wertschätzung	Kodierung	Fundstelle
1c	Schriftmeditation wird als „spezielle Zeit“ bezeichnet, für die ein besonderer, störungsfreier Zeitraum reserviert wird.	Sehr bedeutsam	1m
2c	Unterschiedlicher Verlauf, verschiedene Gestaltungselemente: Bibellesung, Gebet, Gesang, Zeit des Nachdenkens verbunden mit einer Erwartung des Redens Gottes.	Sehr bedeutsam	1u (ergänzend dazu 2m)
3c	Negativerfahrung erlebt mit der Vorgehensweise: Bibel lesen und anschließend meditieren.	Sehr bedeutsam	1u-2o
4c	Beobachtet Entwicklung: In letzter Zeit erlebt es Cm als inspirierend, wenn er Bibel liest und daraufhin dem Alltag begegnet, mit der Erwartung, dass das Gelesene „irgendwo gebraucht wird“ und ihn anspricht.	Sehr bedeutsam	2o
5c	Hauptsächlich lies Cm im Neuen Testament, wobei er ein ganzes biblisches Buch durchliest, zusätzlich liest er in den Psalmen und sonntags manchmal im Alten Testament, wobei er sich dann mehr Zeit dafür einräumt.	Nicht erschließbar	2m
6c	Keine regelmäßige Schriftmeditation (=täglich), sondern in Abhängigkeit vom momentanen persönlichen „Hunger nach Gottes Wort“.	Sehr bedeutsam	2m

	Durchschnittlich praktiziert Cm 3-4 Mal in der Woche Schriftmeditation.		
7c	Singt gegenwärtig häufiger christliche Lieder und spielt dazu Gitarre (Lobpreis) als dass er Schriftmeditation praktiziert.	Sehr bedeutsam	2m
8c	Motivation zur Schriftmeditation sei die Der Glaube; dass „Kraft dahinter steckt / Leben drinnen steckt“, daher wünscht und erwartet Cm, dass Aspekte der Schriftmeditation Einfluss auf seinen Alltag haben.	Sehr bedeutsam	2u
9c	Schriftmeditation habe sehr hohen Wert für ihn. Zitat: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt.“ (Mt. 4,4)	Sehr bedeutsam	3o
10c	Der Glaube wecke einen Hunger nach der Bibel.	Sehr bedeutsam	3o
11c	Das, womit man sich beschäftige, präge und verändere einen. Das gälte für den Umgang mit der Bibel. (Fügt kurzes Beispiel dazu an.)	Sehr bedeutsam	3o-3m
12c	Hinterfragt, ob jemand, der die Schriftmeditation ablehne, die Bedeutung der Bibel erkenne.	Sehr bedeutsam	3m
13c	Der Mensch brauche Gottes Wort (Bibel) als Nahrung. Cm zitiert nochmals Mt. 4,4.	Sehr bedeutsam	3m
14c	Dadurch dass er sich mit Jesu beschäftige wachse er zu ihm und werde ihm ähnlicher. Das sollte das Ziel jedes Christen sein.	Sehr bedeutsam	3u
15c	Gott habe neben der Schriftmeditation weitere Wege zum Menschen zu sprechen. Eine Zeit lang sei es auch denkbar, ohne Schriftmeditation zu leben. Grundsätzlich sei es jedoch gut, die Schriftmeditation zu praktizieren.	Sehr bedeutsam	3u
16c	Cm bete auch um Hunger nach Wort Gottes.	Sehr bedeutsam	4o
17c	Erlebte die Praxis der Schriftmeditation persönlich in der Vergangenheit als zwanghaft und begann dadurch die eigene Praxis zu hinterfragen	Sehr bedeutsam	4o
18c	Gegenwärtig betrachte Cm Schriftmeditation nicht als tägliche Verpflichtung.	Sehr bedeutsam	4m
19c	Praktiziere Schriftmeditation seit der Kindheit, habe sie in seinem christlich geprägten Elternhaus kennen gelernt und benutzte früher Bibelleshilfe. Heute mache er sich lieber eigene Gedanken beim Lesen.	Sehr bedeutsam	4m

3.3.1 Explikation der einzelnen Kodierungen

Zu 1c.) Cm reserviert Zeit für Schriftmeditation, spricht von „besonderer Zeit“ und schaltet vorher bewusst Störfaktoren aus. Dies spricht für eine hohe Wertschätzung der Schriftmeditation.

Zu 2c.) Die Vielfalt der Gestaltungselemente lässt sich schwer kategorisieren. Die Erwartungshaltung, die Cm damit verbindet, deutet auf die Kategorie „sehr bedeutend“ hin.

Zu 3c. + 4c.) Strebt nach befriedigender Praxis. Aufgrund Negativerfahrung Vorgehensweise geändert. Verbindet mit der Praxis die Erwartung, dass das Gelesene den Alltag bereichert. Dies erlebt er gegenwärtig als inspirierend. Cm sieht Schriftmeditation eng verbunden mit seinem Alltagsleben und erwartet, dass dieses von der Schriftmeditation profitiert. Dies entspricht der Kategorie „sehr bedeutsam“.

Zu 5c.) Cm spricht über Lesegewohnheit, gibt dabei jedoch keinen Hinweis, welche Relevanz dies bezüglich der Forschungsfrage habe. Die Aussage ist bezüglich des Kategoriensystems nicht erschließbar.

Zu 6c.) Regelmäßige Praxis, wenn auch Cm selbst nur eine tägliche Praxis als regelmäßig bezeichnen würde. Cm mache die Praxis abhängig von seinem Verlangen danach (wörtlich: „Hunger nach Gottes Wort“). Er praktiziert die spirituelle Übung nicht aus Gewohnheit, sondern verbindet sie mit einem persönlichen Verlangen. Verbunden mit einer regelmäßigen Praxis deutet dies auf die Kategorie „sehr bedeutsam“ hin.

Zu 7c.) Bezüglich der Praxis zeigt sich, dass die Schriftmeditation für Cm nicht den zentralen Ausdruck seiner persönlichen Spiritualität bildet. Er widmet sich zumindest gegenwärtig häufiger dem Singen geistlicher Lieder, wobei mitunter ein fließender Übergang zwischen den unterschiedlichen spirituellen Zugängen besteht (vgl. Nr. 2c). Unklar bleibt, inwiefern dieser Tatsache eine Wertung zu entnehmen ist in Bezug zum Kategoriensystem, weshalb die Aussage als nicht erschließbar gewertet wird.

Zu 8c.) Cm verbindet mit der Praxis der Schriftmeditation hohe Erwartungen. Sie habe direkten Einfluss auf sein Alltagsleben und vermittele ihm Kraft.

Zu 9c.) Das Bibelzitat verdeutlicht, dass Schriftmeditation ähnlich essenziell für das Leben sei, wie das tägliche Brot. Cm formuliert wörtlich, dass die geistliche Übung einen hohen Wert für ihn habe.

Zu 10c.) Cm bringt den Glauben in direkten Zusammenhang mit dem Umgang mit der Bibel. Der Glaube führe zwangsläufig zu einem Interesse an der Bibel und so zur Praxis der Schriftmeditation.

Zu 11c.) Cm wünscht, dass die Bibel einen Einfluss auf ihn hat. Der Umgang mit der Bibel führe dazu, dass sie ihn präge und ihn verändere. Dies entspricht der Kategorie „sehr bedeutsam“.

Zu 12c.) Umkehrschluss: Wer erkannt habe, welchen Wert die Bibel hat, widme sich der Schriftmeditation. Der hohe Wert der Bibel fordere den persönlichen Umgang mit ihr (vgl. Nr. 10c +1c1).

Zu 13c.) Schriftmeditation wird mit Nahrungsaufnahme verglichen: Cm schreibt ihr dadurch eine elementare Bedeutung zu (vgl. Nr. 9c).

Zu 14c.) Durch Schriftmeditation beschäftige man sich mit Jesus Christus. Auf diese Weise wachse man zu ihm hin und werde ihm ähnlicher. Dies solle erklärtes Ziel eines jeden Christen sein (vgl. Nr. 1c1). Wie bereits in der Aussage 11 stellt Cm hier die Thematik der Heiligung in enge Verbindung zur Schriftmeditation. Unter Nr. 11c sprach er dabei allgemein von Prägung und Veränderung, die von der Bibel ausgehe, unter Nr. 14c setzt er den Umgang mit der Bibel gleich mit der Beschäftigung mit der Person Jesus Christus.

Zu 15c.) Die Vernachlässigung der Schriftmeditation sei nur mit Einschränkungen denkbar. Auf Dauer sei sie nicht verzichtbar.

Zu 16c.) Diese Aussage bedeutet eine Ergänzung zu Nr. 6c, wo Cm angab, die Praxis der Schriftmeditation von seinem Verlangen (Hunger) abhängig zu machen. Durch die Ergänzung wird deutlich, dass Cm nicht passiv auf eine Regung diesbezüglich warte, sondern aktiv danach strebt. Dies spricht für die Kategorie „sehr bedeutsam“.

Zu 17c.) Cm lehnt einen durch Pflichtempfinden (wörtlich: zwanghaft) motivierten Zugang zur geistlichen Übung ab. In der Vergangenheit erlebte er die Schriftmeditation in dieser Weise.

Zu 18c.) Cm betrachtet Schriftmeditation nicht als tägliche Verpflichtung, die extern an ihn herangetragen werde. Dies bedeutet, dass die Praxis nicht auf Pflichtbewusstsein oder Routine begründet ist (vgl. 17c), sondern auf Freiwilligkeit beruht und durch positive Faktoren motiviert ist (vgl. 6c; 8c; 11c; 14c).

Zu 19c.) Cm praktiziert Schriftmeditation bereits seit Kindheit, wobei er Entwicklungen dokumentiert. Dies deutet auf eine hohe Wertschätzung hin.

3.3.2 Zusammenfassung der Ergebnisse

Cm misst der Schriftmeditation eine große Bedeutung zu. Seit seiner Kindheit praktiziert er diese und beobachtet dabei eine positive Entwicklung (vgl. 19c). Vielfach ließ sich seinen Aussagen entnehmen, dass er nach einer befriedigenden Praxis strebt (vgl. Nr. 3c; 4c; 19c). Bezüglich der Gestaltung ist Cm variabel. In der spirituellen Übung verbinden sich unterschiedliche Elemente: Das Lesen der Bibel, Gebet, Zeiten des Nachdenkens und Gesang (vgl. Nr. 2c; 4c; 5c). Gegenwärtig singt und musiziert er häufiger, ohne dies direkt mit der Schriftmeditation zu verbinden, sodass dieser Zugang momentan als primärer Ausdruck der persönlichen Spiritualität gelten darf (vgl. Nr. 7c). Nachdem er die Schriftmeditation in der Vergangenheit vielfach als verpflichtende Übung empfand und dadurch negative Erfahrungen mit ihr verband (vgl. Nr. 17c), erlebt er diese in der gegenwärtigen Form als inspirierend (vgl. Nr. 4c): Gewöhnlich liest er einen Bibelabschnitt, vorzugsweise aus dem Neuen Testament (vgl. Nr. 5c) und wendet sich daraufhin dem Alltag zu mit der Erwartungshaltung, dass das Gelesene ihm in einer Alltagssituation eine Hilfe sein kann (vgl. Nr. 4c). Cm betrachtet Schriftmeditation nicht als tägliche Verpflichtung, sondern praktiziert diese abhängig von seinem aktuellen Verlangen (vgl. Nr. 6c; 18c). Er lehnt eine Haltung des Pflichtbewusstseins und der Routine bezüglich der geistlichen Übung ab, konstatiert aber zugleich, dass er für das Verlangen bete (vgl. Nr. 16c). Das bedeutet, er strebt dies aktiv an. In der Regel praktiziert Cm die Schriftmeditation drei bis vier Mal wöchentlich (vgl. Nr. 6c). Er formuliert wörtlich, dass die geistliche Übung einen großen Wert für ihn habe (vgl. Nr. 9c) und spricht von einer besonderen Zeit, die er sich bewusst reserviere (vgl. Nr. 1c). Die Schriftmeditation vermittelte ihm Kraft (vgl. Nr. 8c). Cm vergleicht sie mit der Nahrungsaufnahme und schreibt ihr so eine elementare Bedeutung zu. Mit Hilfe eines Bibelzitats (Mt. 4,4) unterstreicht, dass er sie für ebenso essenziell hält wie das tägliche

Brot (vgl. Nr. 9c). Aus diesem Grund sei sie auf Dauer unverzichtbar, wenn man auch Gott auf andere Weise begegnen kann (vgl. Nr. 15c). Cm stellt fest, dass der Glaube das Interesse am Wort Gottes wecke (vgl. Nr. 10c). Wem der große Wert der Bibel bewusst sei, der widme sich auch der Schriftmeditation (vgl. Nr. 12). Cm erwartet von ihr, dass sie konkret Einfluss auf sein Alltagsleben nehme, dass sich das Gelesene im Alltag anwenden lasse oder ihm in einer Situation als hilfreich erweise (vgl. Nr. 4c; 8c). Eine weitere Motivation für die persönliche spirituelle Praxis sei der Wunsch nach Veränderung. Der regelmäßige Umgang mit der Bibel präge ihn und gewährleiste, dass er sich verändere (vgl. Nr. 11c). Cm setzt den Umgang mit der Bibel gleich mit der Beschäftigung mit der Person Jesus Christus und deutet an, dass er durch die Praxis der Schriftmeditation zu Jesus Christus hin wachse und ihm ähnlicher werde (vgl. Nr. 14c). Auf diese Weise deutet er an, dass er die Praxis der Schriftmeditation eng mit dem Streben nach Heiligung verbunden sieht.

Anhang 3: Durchführung der zusammenfassenden Inhaltsanalyse – Ermittlung der Motivationsstruktur

Die Interviews werden hinsichtlich der persönlichen Motivation zur Schriftmeditation untersucht. Aussagen, welche die Fragestellung betreffen, werden als eigenständige Kodiereinheit gewertet. Diese werden in paraphrasierter¹⁰ Form tabellarisch geordnet und daraufhin, der Fragestellung entsprechend, schrittweise verarbeitet (vgl. folgende Tabelle). Ziel ist eine geordnete Darstellung der Motivationsstruktur, die dem jeweiligen Interview entnommen wurde¹¹.

1 Tabellarische Darstellung des Verlaufs der Zusammenfassenden Inhaltsanalyse – Vorstudie (Pm)

Seite	Nr.	Paraphrase	Generalisierung 1	Generalisierung 2
2	1	Das Hauptanliegen ist, etwas von Gottes zu empfangen, Gottes Reden durch Bibellektüre zu vernehmen. Gott spricht konkret durch das Gelesene.	Hauptanliegen, Gottes Reden konkret zu vernehmen	Gottes Reden vernehmen
2	2	Guter Nebeneffekt der Schriftmeditation ist, das Bibelwissen zu vergrößern zu Argumentationszwecken	Aneignung von Bibelwissen sei Nebeneffekt	Aneignung von Bibelwissen
3	3	Ideal wäre ein ständiger Kontakt mit Gott im Alltag. Da dies praktisch nicht möglich ist, sind feste Zeiten dafür nötig.	Wunsch, Zeit mit Gott zu verbringen	Gemeinschaft mit Gott
3	4	Schriftmeditation bildet „Fixpunkt im Alltag“, eine besondere Zeit, um zur Ruhe zu finden	Ort der Ruhe mitten im Alltag	Ort der Ruhe inmitten des Alltags
3	5	Bewusstes Hören auf Gott im Alltag	Hören auf Gott	Hören auf Gott
3	6	Lernte Schriftmeditation in Kindheit bei Kinder-evangelisation kennen	Schriftmeditation seit Kindheit bekannt	Praxis seit Kindheit
3	7	Regelmäßige Praxis seit Jugendzeit, bei anderen Jugendlichen beobachtet	Regelmäßige Praxis seit Jugendzeit, Jugendliche in Jugendgruppe als Vorbild	Einfluss durch gemeindliche Jugendgruppe, regelmäßige Praxis
3	8	Die Gemeinde, die ich	Gemeinde förderte	Gemeindlicher

¹⁰ Die einzelnen Kodiereinheiten werden in knapper Form wiedergegeben, wobei Füllwörter und Inhalte, die für die Forschungsfrage irrelevant sind ausgelassen werden (vgl. Mayring 2007:37-38; :59).

¹¹ Vgl. ausführliche Darstellung des Verlaufs der Untersuchung unter 5.8.

		besuchte, legte viel Wert auf Schriftmeditation	Praxis	Einfluss
4	9	Praktiziere Schriftmeditation seit Jahren in unveränderter Form morgens und abends	Langjährige konstante Praxis	Langjährige konstante Praxis
4	10	Praxis der Schriftmeditation in der Gemeinde unreflektiert übernommen.	Praxis unreflektiert im gemeindlichen Umfeld übernommen	Routine, Selbstverständlichkeit
4	11	Ziel der Schriftmeditation: mit Gott reden und Gott dadurch besser kennen lernen und die eigene Lebensweise dadurch zu verändern	mit Gott reden, dadurch Gott kennen lernen, Veränderung der Lebensweise	mit Gott reden, dadurch Gott kennen lernen, Veränderung der Lebensweise
4	12	Erwartungshaltung, dass sich einzelne Bibelverse für konkrete Alltagssituationen als hilfreich erweisen	Konkrete Lebenshilfe durch Bibelverse	Konkrete Lebenshilfe durch Bibelverse
5	13	Bibel ist Zentrum und Richtschnur: der Glaube komme aus dem Hören auf Gottes Wort und ein an der Bibel orientiertes Leben gelingt.	Bibel hat zentrale Bedeutung für den Glauben und bietet Orientierung im Leben, hilft dass es gelingt	Umgang mit Bibel zentral für Glauben, bietet Orientierung im Leben und fördert ein gelingendes Leben
5	14	durch Schriftmeditation füllt man sich mit Gottes Gedanken, die besser sind als die eigenen	Aufnahme von Gottes Gedanken	Aufnahme von Gottes Gedanken
5	15	Schriftmeditation bildet wichtigen Aspekt des christlichen Glaubens	Bedeutender Aspekt des christlichen Glaubens	Bedeutender Aspekt für Glauben
6	16	Schriftmeditation ist unverzichtbar	Unverzichtbar	Unverzichtbar

Die Ergebnisse der zweiten Reduktion werden in einem weiteren Schritt miteinander verknüpft und inhaltlich geordnet. Auf diese Weise lassen sich Kategorien entwickeln. In der vorliegenden Untersuchung geben diese Kategorien die einzelnen Motive wieder, die der Gesprächspartner mit der Praxis der Schriftmeditation verbindet.

2 Ergebnisse der Reduktion (Pm)

Reduktion und Kategorienbildung
K1: Praxis der Schriftmeditation basiert auf dem Wunsch, Zeit mit Gott zu verbringen.
K2: Sie wird als Ort der Ruhe in mitten des Alltags erlebt.
K3: Schriftmeditation als Gespräch mit Gott: <ul style="list-style-type: none"> • Mit Gott reden • In der Bibellektüre Gottes Reden konkret vernehmen • Gottes Gedanken erfassen und in sich aufnehmen

<ul style="list-style-type: none"> • Gott auf diese Weise besser kennen lernen
<p>K4: Schriftmeditation hat positive Auswirkungen auf den Alltag:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bibel bietet Orientierung im Leben und hilft, dass das Leben gelingt • Erfahrung konkreter Lebenshilfe durch einzelne Bibelverse • Veränderung der persönlichen Lebensweise
<p>K5: Bibel hat zentrale Bedeutung für den christlichen Glauben. Daher sei die Schriftmeditation eine grundlegende Übung und für die christliche Spiritualität unverzichtbar.</p>
<p>K6: Bewährte Tradition:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Praxis seit Kindheit bekannt • Durch gemeindliches Umfeld gefördert • Regelmäßige Übung seit Jugend
<p>K7: Aneignung von Bibelwissen</p>

Die Kategorien werden in einem letzten Schritt am Ausgangsmaterial rücküberprüft. Dabei wird kontrolliert, ob sie die Aussagen des Interviews in korrekter Weise wiedergeben und ob alle Aussagen, die die Forschungsfrage betreffen, im Kategoriensystem Eingang gefunden haben. Aufgrund der Rücküberprüfung wurden einzelne Ergänzungen vorgenommen, die infolge der Paraphrasierung und Generalisierung ins Kategoriensystem integriert wurden.

3 Tabellarische Darstellung des Verlaufs der Zusammenfassenden Inhaltsanalyse – Interview Am

Seite	Nr.	Paraphrase	Generalisierung 1	Generalisierung 2
2	1	Kenne Praxis der Schriftmeditation durch Elternhaus, praktiziere diese so weit ich mich zurück erinnern kann, seit Bekehrung	Langjährige Praxis, durch Elternhaus kennen gelernt	Langjährige Praxis, im Elternhaus übernommen
2	2	Kenne das nicht anders, benutze Bibellesehilfen dem Alter entsprechend angepasst	Langjährige konstante Praxis	Langjährige konstante Praxis
2	3	Morgendliche Schriftmeditation ist Ritual, Gewohnheit	Ritual	Ritual
2	4	Schriftmeditation besitzt hohen Wert	Wertschätzung der Übung	Als wertvoll eingeschätzt
2-3	5	Der Alltag verläuft anders, wenn er mit Schriftmeditation begonnen wurde	Positive Auswirkung auf Alltag	Positiver Einfluss auf Alltag
3	6	Durch Schriftmeditation richte ich mich in Ruhe auf Gott und auf den Tag aus ¹²	Fördert das Bewusstsein der Gegenwart Gottes inmitten des Alltags	Fördert alltägliches Bewusstsein der Gegenwart Gottes

¹² In einem weiteren klärenden Gespräch äußerte Am diesbezüglich, dass er durch die Schriftmeditation über Gott nachdenke und sich seine Gegenwart bewusst mache. Er berufe sich dabei auf die Psalmen, speziell das

3	7	Unterlassene Schriftmeditation bewirkt, dass Tag „aus dem Ruder läuft“ ¹³ .	Ohne Meditation fehlt Ruhe im Alltag	Vermittelt Alltag Ruhe
3	8	Praxis hilft sich in der morgendlichen Hektik Gottes Gegenwart bewusst zu machen auch für den Tagesverlauf	Fördert Bewusstsein der Gegenwart Gottes	Fördert Bewusstsein der Gegenwart Gottes
3	9	Erwartung, einen Impuls für den Tag zu empfangen ¹⁴	Erwartung, Gedanken zu empfangen, die sich als hilfreich für konkrete Alltagssituationen erweisen	Vermittelt hilfreiche Gedanken für konkrete Alltagssituationen
3	10	Ein Tag ohne das Bewusstsein der Gegenwart Gottes verläuft chaotisch, weil man dann nach eigenem Gutdünken handelt, beruft sich auf persönliche Erfahrungen diesbezüglich	Erfahrung zeigt: Vernachlässigung der Übung wirkt sich negativ auf Tagesverlauf aus	Bewahrt vor chaotischem Verlauf des Alltags
3-4	11	Spiritualität ohne Schriftmeditation, ohne Stille, Gebet, Hören, auf Gott ausrichten ist schwer vorstellbar	Zentraler Aspekt christlicher Spiritualität	Zentraler Aspekt christlicher Spiritualität
4	12	Bibel bezeugt, dass ich die Orientierung am Wort Gottes brauche	Bietet Menschen Orientierung	Bietet Orientierung
4	13	Nicht nachvollziehbar, woher jemand ohne Schriftmeditation diese Orientierung erhält	ohne Schriftmeditation herrscht Orientierungslosigkeit	Bietet Orientierung
4	14	In Alltagssituationen fallen einem hilfreiche Bibelworte ein, die man durch Schriftmeditation aufgenommen hatte	Bibelworte erweisen sich in konkreten Alltagssituationen als hilfreich	Bibelworte erweisen sich in konkreten Alltagssituationen als hilfreich
4	15	Schriftmeditation bedeutet, sich an der Bibel zu orientieren	Vermittelt Orientierung	Bietet Orientierung
		Überzeugt, dass Gott durch die Bibel konkret in meine Alltagssituation hineinspricht	Gott spricht helfend in konkrete Alltagssituationen hinein	Gott spricht helfend in konkrete Alltagssituationen hinein

Vorbild Davids, der in seinem Alltag mit Gott rechnete. Das Gespräch wurde im Verlauf der Auswertungsphase geführt und dokumentiert.

¹³ Auf Nachfrage erklärt Am, dass ihm die innere Ruhe fehle, wenn er den Tag ohne die spirituelle Übung beginne. Das Gespräch wurde im Verlauf der Auswertungsphase geführt und dokumentiert.

¹⁴ In einem späteren Gespräch erklärt Am, dass er durch die morgendliche Schriftmeditation Gedanken empfangt, die ihn auf Ereignisse im Tagesverlauf vorbereiteten und sich so richtungsweisend für den Alltag seien. Durch die Praxis der Schriftmeditation erlebe er, dass Gott ihn auf zukünftige Ereignisse vorbereite oder zurückliegende erkläre. Das Gespräch wurde im Verlauf der Auswertungsphase geführt und dokumentiert.

4 Ergebnisse der Reduktion – Interview Am

Reduktion und Kategorienbildung
K1: Schriftmeditation wird als wertvoll eingeschätzt
K2: Sie wird als zentraler Aspekt christlicher Spiritualität gewertet
K3: Bewährte Tradition: <ul style="list-style-type: none"> • Praxis seit Kindheit bekannt • Langjährige konstante Praxis • Wird als Ritual erlebt
K4: Schriftmeditation hat positive Auswirkungen auf das Alltagsleben: <ul style="list-style-type: none"> • Fördert alltägliches Bewusstsein der Gegenwart Gottes • vermittelt Orientierung im Leben • spendet Ruhe • bewahrt vor chaotischem Verlauf des Alltags • Vermittelt hilfreiche Gedanken für konkrete Alltagssituationen • einzelne Bibelverse bieten konkrete Lebenshilfe

5 Tabellarische Darstellung des Verlaufs der Zusammenfassenden Inhaltsanalyse – Interview Bm

Seite	Nr.	Paraphrase	Generalisierung 1	Generalisierung 2
3	1	Kenne und praktiziere Schriftmeditation seit vielen Jahren	Langjährige Praxis	Langjährige Praxis
3	2	Habe es früher gehasst, als leeres Ritual empfunden	In Vergangenheit als leeres Ritual empfunden und daher verabscheut	Ablehnung eines leeren Rituals
3	3	In den letzten Jahren füllte sich das Ritual, als der Sinn dahinter erkannt wurde und die große Bedeutung, die es hat	In letzten Jahren positive Einschätzung gewonnen, da Sinn und Bedeutung erkannt wurden	Verständnis für Bedeutung bewirkt Wertschätzung
3	4	Erfahrung gemacht: Optimale Praxis zu Tagesbeginn, weil durch die Beschäftigung mit Bibelworten Gedanken, Sinn und Herz auf etwas ausgerichtet werden.	Erfahrung: Optimale Praxis zu Tagesbeginn, da positiver Einfluss auf Gedanken und Lebenseinstellung	Positiver Einfluss auf Gedanken und Lebenseinstellung
3	5	Schriftmeditation bedeutet, sich mit einem klaren Maßstab auseinander zu setzen, produktive Gedanken auf zu nehmen und sich dadurch prägen zu lassen	Prägung durch Orientierung an klarem Maßstab und Aufnahme produktiver Gedanken	Prägung durch Orientierung an klarem Maßstab und Aufnahme produktiver Gedanken
3	6	Besonders durch regelmäßige Praxis richtet einen dies auf etwas Positives aus.	Regelmäßigkeit gewährleiste positiven Einfluss	Positiver Einfluss, Orientierung

3	7	Wirkt sich positiv auf den Tagesverlauf aus, nicht bezüglich der Geschehnisse. Es beeinflusst mein Inneres und mein Verhalten	Positiver Einfluss auf Verhalten und innere Einstellung zum Alltag	Positiver Einfluss auf Verhalten und Lebenseinstellung
3	8	Ich merke, wie mich das prägt und beeinflusst	positiver, verändernder Einfluss wahrnehmbar	positiver, verändernder Einfluss
3	9	Wenn ich mich damit auseinandersetze und das an mein Herz heranlasse, dann polt mich das positiv und gibt mir einen positiven Fokus.	Positiver Einfluss auf Gedanken und Lebenseinstellung, vermittelte Klarheit und Hoffnung ¹⁵	Positiver Einfluss auf Gedanken und Lebenseinstellung, vermittelte Klarheit und Hoffnung ¹⁶
3	9	Seitdem ich das so erlebe, empfinde ich es als etwas sehr Bereicherndes und daher als tägliches Muss, selbst wenn ich es nicht täglich praktiziere	Tägliche Notwendigkeit aufgrund positiver Erfahrung	positive Erfahrung nötigt zur täglichen Praxis
3	10	Es ist ein wesentlicher Bestandteil in Sachen Heiligung, im Hinwachsen zu Gott	Wesentlich für Heiligung	Fördert Heiligung wesentlich
3	11	Wenn ich täglich mit Bibel konfrontiert bin, beginne ich sie wirklich zu verstehen, mich nach ihr auszurichten und mich prägen zu lassen	Regelmäßige Praxis bewirkt Verständnis und gewährleistet positiven Einfluss	Bibelverständnis verändert
3	12	Wenn ich die Bibel selten lese, hat sie keine prägende Auswirkung auf mein Leben	Seltene Praxis mindert den positiven Einfluss	Seltene Praxis mindert positiven Einfluss
3	13	Mir ist Veränderung sehr wichtig und Schriftmeditation trägt entscheidend dazu bei	Schriftmeditation trägt entscheidend zu persönlicher Veränderung bei	Bewirkt persönliche Veränderung
4	14	Das Wort Gottes ist unverzichtbarer Bestandteil für das Glaubensleben eines Christen	Unverzichtbar für Spiritualität	Unverzichtbar für Spiritualität
4	15	Das Wort Gottes ist essenziell, da es Gottes Hinterlassenschaft an uns ist. Formale Fragen sind dagegen variabel, da jeder Mensch individuell ist.	Bibel ist Gottes Hinterlassenschaft an den Menschen, daher Schriftmeditation essenziell	Schriftmeditation essenziell, da Bibel Gottes Hinterlassenschaft
4	16	wir brauchen Gottes Wort, die Offenbarung und die	Die Erkenntnis, die der Heilige Geist	Glaubensstärkung durch Erkenntnisse,

¹⁵ In einem klärenden Nachgespräch erläuterte Bm, was er unter „polen“ und positivem Fokus versteht. Die Schriftmeditation vermittele eine neue Sichtweise, Klarheit und Hoffnung für den Lebensalltag. Das Gespräch wurde im Verlauf der Auswertungsphase geführt und dokumentiert.

¹⁶ In einem klärenden Nachgespräch erläuterte Bm, was er unter „polen“ und positivem Fokus versteht. Die Schriftmeditation vermittele eine neue Sichtweise, Klarheit und Hoffnung für den Lebensalltag. Das Gespräch wurde im Verlauf der Auswertungsphase geführt und dokumentiert.

		Erkenntnis, die der Heilige Geist einem beim Lesen schenkt. Das stärkt den Glauben	beim Bibellesen schenkt, stärken Glauben	die Heiliger Geist schenkt
4	17	Persönliche Erfahrung: Eine Zeit lang kann es gut gehen, wenn man die Bibel nicht liest, dafür aber mit andern Christen im Gespräch ist und seinen Glauben praktisch lebt. Aber mit der Zeit geht einem der Saft aus ¹⁷ , wenn man die Schriftmeditation vernachlässigt	Geistliche Stärkung, regelmäßige Praxis unverzichtbar	regelmäßige Praxis unverzichtbar, da geistliche Stärkung

6 Ergebnisse der Reduktion – Interview Bm

Reduktion und Kategorienbildung
K1: Schriftmeditation hat positive Auswirkungen auf Persönlichkeitsentwicklung: <ul style="list-style-type: none"> • trägt zur Veränderung der Persönlichkeit bei • fördert persönliche Heiligung
K2: Positive Auswirkungen auf Alltagsleben: <ul style="list-style-type: none"> • Bibel als „klarer Maßstab“ vermittelt Orientierung im Leben • verändert Lebenseinstellung, indem sie positive Gedanken vermittelt • vermittelt Hoffnung • trägt zu Verhaltensänderung bei
K3: Zentrale Bedeutung für die christliche Spiritualität.
K4: Glaubensstärkende Wirkung, mit Nahrungsaufnahme vergleichbar
K5: Bewährte Tradition: <ul style="list-style-type: none"> • Praxis seit Kindheit bekannt • In Vergangenheit zeitweise als leeres Ritual abgelehnt • Aufgrund neuem Verständnisses seit Jahren als positives Ritual erlebt
K6: Wertschätzung der Bibel als Hinterlassenschaft Gottes an den Menschen.

7 Tabellarische Darstellung des Verlaufs der Zusammenfassenden Inhaltsanalyse – Interview Cm

Seite	Nr.	Paraphrase	Generalisierung 1	Generalisierung 2
1	1	Habe geschaut, ob mich etwas inspiriert	Hoffnung auf Inspiration	Hoffnung auf Inspiration

¹⁷ Im klärenden Gespräch (vgl. Fußnote 6) verglich Bm die Schriftmeditation mit der Nahrungsaufnahme. Durch den regelmäßigen Umgang mit der Bibel werde der Mensch geistlich gestärkt. Aus diesem Grund sei dies auf Dauer unverzichtbar.

1	2	Bibel lesen und dann still werden, damit Gott zu mir reden kann	Erwartung, dass Gott spricht	Erwartung des Reden Gottes
2	3	Inspirierende Erfahrung: lesen und dann in den Tag gehen und sehen, ob Gott das Gelesene dann irgendwie wieder gebraucht und mich irgendwo anspricht.	Erwartung, dass sich das Gelesene im Alltag als nützlich erweist	Erwartung der Lebenshilfe in konkreter Alltagssituation
2	4	Praktiziere Schriftmeditation nicht regelmäßig sondern abhängig von meinem jeweiligen Hunger nach Gottes Wort	Bedürfnisabhängige Praxis	Verlangen nach Praxis (Hunger)
2	5	Lese Gottes Wort, weil ich glaube, dass Kraft und Leben dahinter steckt.	Bibel besitzt Kraft und Leben	Vermittelt Energie
2	6	Wünsche und erwarte, Aspekte aus der Schriftmeditation im Alltag wiederzufinden	Wunsch, dass Aspekt aus Schriftmeditation sich für Alltagssituation als hilfreich erweist	Hoffnung auf alltägliche Lebenshilfe
3	7	Schriftmeditation hat einen hohen Wert für meinen Glauben.	Hoher Wert für persönlichen Glauben	Große Bedeutsamkeit für persönlichen Glauben
3	8	Der Christ lebt von der Aufnahme des Wortes Gottes (Bibelzitat: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund ausgeht.“)	Vergleich Schriftmeditation und Nahrungsaufnahme	Essenziell, mit Nahrungsaufnahme vergleichbar
3	9	Der Glaube weckt Hunger nach der Bibel	Verlangen wird durch Glauben geweckt	Natürliches Verlangen des Glaubenden
3	10	Das, womit ich mich beschäftige, prägt und verändert mich. So ist das auch mit der Bibel.	Prägung und Veränderung durch Praxis der Schriftmeditation	Prägung und Veränderung
3	11	Ich hinterfrage, wie ernst ein Christ die Bibel nimmt, der die Praxis der Schriftmeditation für sich ablehnt.	Wertschätzung der Bibel leitet zur Praxis der Schriftmeditation	Wertschätzung der Bibel
3	12	Ich glaube, wir brauchen Gottes Wort als Nahrung	Schriftmeditation essenziell wie Nahrungsaufnahme	Essenziell, mit Nahrungsaufnahme vergleichbar
3	13	Das, womit wir uns beschäftigen prägt uns. Indem du dich mit Jesus beschäftigst, wachst du zu ihm hin und wirst ihm ähnlicher, oder du wünschst es dir	Schriftmeditation = Umgang mit Jesus. Dadurch geschieht Prägung, Angleichung an Jesus	Umgang mit Jesus, Heiligung und Prägung
3	14	Grundsätzlich finde ich es gut,	Grundsätzlich posi-	Grundsätzlich

		die Bibel zu lesen	tive Einschätzung der Schriftmeditation	positiv
4	15	Bete, um Hunger nach Gottes Wort	Betet um Verlangen nach Praxis	Wunsch, Verlangen
4	16	Praxis der Schriftmeditation in Vergangenheit oft als Zwang empfunden.	In Vergangenheit als Zwang empfunden	Kein Zwang
4	17	Sieht Schriftmeditation gegenwärtig nicht mehr als Verpflichtung	Keine Praxis aufgrund von Pflichtgefühl	Keine Verpflichtung
4	18	Durch Elternhaus bereits als Kind die Praxis kennen gelernt	Langjährige Praxiserfahrung	Praxis seit Kindheit

8 Ergebnisse der Reduktion – Interview Cm

Reduktion und Kategorienbildung
K1: Langjährige Praxis
K2: Wertschätzung der Bibel
K3: Schriftmeditation hat große Bedeutung für persönlichen Glauben
K4: Vermittelt Energie, mit Nahrungsaufnahme vergleichbar.
K5: Erwartung einer Inspiration durch Reden Gottes
K6: Hoffnung auf Lebenshilfe in konkreter Alltagssituation
K7: Trägt zur Heiligung bei: Prägende und verändernde Auswirkungen auf Persönlichkeit
K8: Verlangen nach Praxis, keine Verpflichtung

9 Ergebnisüberprüfung – Kommunikative Validierung

Als letzter Schritt der Ergebnissicherung wurden die Ergebnisse der Untersuchung den Interviewpartnern jeweils in schriftlicher Form präsentiert, um die Resultate zu überprüfen (Mayring 1993:106-110). Hierfür wurden die Interviewpartner gebeten, sowohl für sie unverständliche als auch unzutreffende Ergebnisse anzusprechen und Korrekturen vorzunehmen. Die Interviewpartner stimmten den einzelnen Ergebnissen zu und nahmen keine Korrekturen vor.