

## Die Erforschung religiöser Kommunikation im Kontext von Biographien

### Konzeptionierungen praktisch-theologischer empirischer Religionsforschung am Beispiel religiöser Lebensdeutung im Alter

Die Evangelische Kirche in Deutschland befindet sich bekanntlich in einem intensiven Reformprozess. Aufgrund wirtschaftlicher und demographischer Entwicklungen stehen Fragen ihrer Struktur und Organisation im Vordergrund. Diese sind selbstverständlich nicht unabhängig von der theologischen Verständigung über die Aufgabe der Kirche zu beantworten. Dabei kommt der von Ernst Lange aufgebrauchten Formel von der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ im theologischen Diskurs zu Recht die entscheidende Bedeutung zu. Sie versteht sich aber auch nicht von selbst. Was die ‚Kommunikation des Evangeliums‘ von anderen Formen religiöser Kommunikation unterscheidet und zugleich als eine spezifische Form religiöser Kommunikation qualifiziert, bleibt vielfach in der Tiefendimension unbedacht. Das gilt für die theoretische Arbeit ebenso wie für die Auseinandersetzung im Rahmen praktisch-theologischer empirischer Religionsforschung und insbesondere ihre theoretische Konzeptionierung. Dabei ist das Problem der Differenz von religiöser Kommunikation und kirchlicher ‚Kommunikation des Evangeliums‘ auch lebensweltlich deutlich erkennbar, wie die Antwort einer Interviewpartnerin im Rahmen meiner Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter<sup>1</sup> auf die Frage nach der Bedeutung von Religion oder Kirche in ihrem Leben zu veranschaulichen vermag:

„Wissen Sie, eigentlich bin ich äh seitdem ich aus der Kirche raus bin viel gläubiger geworden als vorher. «I: M-hm.» Weil ich mir so meinen eigenen Glauben aufgebaut habe. «I: M-hm.» Ich kann mit den Predigten nich viel anfangen. Mit dem Trimborium. Es sind immer nur so zehn Worte die jeder Pfarrer spricht, also schön war meinerwegen was Pfarrer Müller machte jetzt noch mal Ostern so’n Gedenken, da hatte er noch mal einen «I: M-hm.» weil das gab halt eigentlich sehr viel. Aber sonst so äh bin ich nicht so das is mir Kirche is für mich auch ich hab das überholt. «I: M-hm.» Sie muss sich neu orientieren denke ich. Ja.“

Das Ziel praktisch-theologisch verantworteter empirischer Religionsforschung ist es unter anderem, mit ihren Ergebnissen Orientierungswissen zur Lösung

---

<sup>1</sup> Vgl. Lars Charbonnier, Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation, Berlin – Boston 2013 (erscheint im Herbst 2013).

dieser Differenz zu erarbeiten. Dieser Anspruch hat freilich Konsequenzen für die Frage, wie diese Forschung zu konzipieren ist, insbesondere in ihrem theoretischen Zugriff und auch in den Analysen des durch diesen Zugriff erhobenen Materials. Vor allem um solche theoretischen Konzeptionierungen soll es in diesem Beitrag gehen. Er schließt theologisch an den Beitrag von Wilhelm Gräß an,<sup>2</sup> indem er versucht, einen solchen religionstheoretisch als transzendentalhermeneutisch bezeichneten Ansatz in einem empirischen Forschungsprojekt konzeptionell im Forschungsdesign umzusetzen. Denn nicht nur im Bereich dieser Ansätze, sondern allgemein im Bereich praktisch-theologischer empirischer Religionsforschung scheint mir vielfach ein Defizit darin zu bestehen, die Qualität eigener Forschung darin zu sichern und zu garantieren, dass sowohl im theoretischen Zugriff auf den Gegenstand wie in der Auswertung der Daten nicht nur nachvollziehbar, sondern auch auf dem je aktuellen Stand auch der methodologischen Fragestellungen theoretisch begründet wird. Dies gilt m. E. gerade im Bereich qualitativ verfahrenender Forschung, die einen Großteil der aktuellen Forschungsprojekte ausmacht. Die Güte der Ergebnisse wird hier häufig schon damit begründet, dass es überhaupt empirische Ergebnisse gibt, und dann darin, inwiefern diese überraschen oder irritieren. Insbesondere die Frage der Normativität im Zugriff wie in der Auswertung und Analyse der Daten wird dabei häufig wenig transparent gemacht.

Diesen beobachteten Defiziten möchte ich mit grundsätzlicheren Bemerkungen sowie konkret am Beispiel meiner Studie über religiöse Lebensdeutung im Alter begegnen. Dabei wird angesichts des Ziels, im Rahmen dieser Tagung einen zeitlich sehr begrenzten Impuls zu setzen, vieles sehr holzschnittartig vorgestellt werden müssen.<sup>3</sup> Dem vermutlich vielfach existierenden Wunsch, möglichst viel von den Ergebnissen vorzustellen, wird nicht entsprochen, da die Konzentration auf der Frage liegt, vor welchem Verständnis der praktisch-theologischen empirischen Religionsforschung wie zu diesen gekommen wird. Ich beginne deshalb mit einigen grundsätzlichen Bemerkungen zum Verständnis von Praktischer Theologie und der von ihr verantworteten empirischen Religionsforschung.

---

<sup>2</sup> Vgl. den Beitrag von Wilhelm Gräß in dieser Ausgabe, S. 47–52.

<sup>3</sup> Dieser Beitrag stellt eine nur leicht erweiterte Version des Impulsvortrags auf der gemeinsamen Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V. und der Fachgruppe für Praktische Theologie in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie zum Thema „Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive“ (Fulda, 19.–21.09.2012) dar.

## 1. Zum Verständnis von Praktischer Theologie und von ihr verantworteter empirischer Religionsforschung

Praktische Theologie verstehe ich als Reflexionswissenschaft, die auf das Theorie-Praxis-Verhältnis zwischen ‚gelebter Religion‘ und christlich-theologischer Normativität bezogen ist. Als solche leistet praktisch-theologische Arbeit, so hat es Wolfgang Steck treffend formuliert, die Verschränkung

„zwei[er] für die praktisch-theologische Theoriebildung charakteristische[r] Arbeitsprozesse, die detailgenaue Rekonstruktion der vielfältigen Manifestationen lebenspraktisch ausgeformter Religion und die prinzipiengeleitete Konstruktion einer wissenschaftlich fundierten und logisch durchkonstruierten Theoriearchitektur [...]“<sup>4</sup>

Die Praktische Theologie ist somit eine phänomenologische und hermeneutische Wissenschaft, explorativ und analytisch. Das hat Folgen für ihre Forschungsmethodologie und -methodik. Die Frage, wie die Praktische Theologie zu ihren Aussagen über die in den Blick genommene Praxis von Religion kommt – sei es der ‚gelebten Religion‘ im weiteren oder der professionell gestalteten kirchlichen Religion im engeren Sinne –, ist von zentraler Bedeutung.<sup>5</sup> Dass die empirische Methodik eine eigentlich aus dem Verständnis des

---

<sup>4</sup> Wolfgang Steck, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt 1* (Theologische Wissenschaft 15,1), Stuttgart 2000, 14. Eberhard Hauschildt u. a. haben diesen Ansatz als Integral von Phänomenologie und Hermeneutik fortentwickelt und entsprechend der Praktischen Theologie das „Lesen nicht nur“, als theologische Wissenschaft, „der Bibel und der Texte der Tradition“ aufgegeben, sondern ebenso das „Lesen von Theorietexten [...] wie das Lesen von gelebter religiöser Praxis“, um diese angemessen rekonstruieren und damit an den Theoriediskurs anschlussfähig machen zu können, vgl. Eberhard Hauschildt – Martin Laube – Ursula Roth (Hg.), *Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension* (Hermeneutica 10), Rheinbach 2000, 13.

<sup>5</sup> Bereits 1974 stellt Yorick Spiegel fest: „[D]ie explizite Thematisierung der Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie fehlt bisher.“ (Yorick Spiegel, *Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß [Hg.], *Praktische Theologie heute*, Mainz 1974, 225–243, hier 225). Im selben Band schreibt Henning Schröer: „Im Gegensatz zu den historischen Disziplinen der Theologie hat die Praktische Theologie noch kein genügend ausgebildetes methodisches Instrumentarium und keinen sicheren methodischen Kanon.“ (Henning Schröer, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in: ebd. 206–224, hier 206 [im Original teilweise hervorgehoben]). Er fordert entsprechend eine Intensivierung der Reflexion der empirischen Forschungsmethodik und erklärt „Wie hältst Du’s mit der Empirie?“ zur „Gretchenfrage an die Praktische Theologie“ (ebd., 210). Erstaunlicherweise hat sich zwar mittlerweile ein großer Diskurs zu den empirischen Methoden in der praktisch-theologischen Forschung gebildet, eine generelle Auseinandersetzung mit der Methodologie und Methodik ist aber weitgehend ausgeblieben, vgl. Stephanie Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005, 13. Diese Arbeit von

Gegenstandsbereichs Praktischer Theologie heraus logische Konsequenz und ihm angemessene Forschungsweise darstellt, liegt damit eigentlich auf der Hand.

Die religionstheoretische Diskurslage innerhalb der Theologie ist bekanntlich aus der Umformungskrise des Christentums in der Neuzeit hervorgegangen.<sup>6</sup> Das Auseinandertreten von traditioneller christlicher Dogmatik und neuzeitlichem Wahrheitsbewusstsein hatte vor allem drei Konsequenzen: die begriffliche Unterscheidung von Theologie, Kirche und Religion, die Entwicklung eines allgemeinen Religionsbegriffs sowie die Betrachtung von Religion als Ergebnis menschlicher Welt- und Selbstdeutung.<sup>7</sup> Eine solche subjektivitätstheoretisch fundierte Religionstheologie hat Friedrich Schleiermacher paradigmatisch entfaltet.<sup>8</sup> Die Kirche dient nach seinem Verständnis dem Austausch der handlungsleitenden Sinnhorizonte des Christentums, für den die Praktische Theologie die theoretische Reflexionsgestalt darstellt. Mit der Erweiterung dieser Kommunikationsräume durch die Individualisierung und Pluralisierung der Religion in der Moderne wird die Frage nach der Bestimmung von Religion erneut auf besondere Weise virulent: Wie kann Religion theoretisch so gefasst werden, dass religiöse Praxis wahrgenommen, kritisch reflektiert und orientiert werden kann?

Mit dem Begriff ‚gelebte Religion‘ ist dabei ein in der Systematischen wie Praktischen Theologie mittlerweile als „Programmbegriff“ anerkannter Terminus

---

Stephanie Klein in der katholischen Praktischen Theologie bildet die prominente Ausnahme. Für das Gebiet der empirisch verfahrenen Religionsforschung wurde sie ergänzt durch Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen (UTB 2888), Göttingen 2007. Vielversprechende Ansätze einer Interpretationsmethode theologischer Kulturhermeneutik hat jüngst Andreas Kubik skizziert, vgl. Andreas Kubik, Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe. Anzeige einer Baustelle, in: Thomas Klie – Martina Kumlehn – Ralph Kunz – Thomas Schlag (Hg.), Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 9), Berlin – New York 2011, 113–145, hier 139–145. Die reflektierte Einbeziehung vorliegender elaborierter empirischer Methodik kommt bei ihm allerdings kaum vor, sie dient lediglich dem Ausweis der Repräsentativität eigener Interpretationen.

<sup>6</sup> Nach wie vor empfehlenswert: Emanuel Hirsch, Geschichte der neuen evangelischen Theologie, Gütersloh <sup>3</sup>1964. Zur religionstheoretischen Diskurslage der Neuzeit vgl. Ulrich Barth, Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie, in: ders. – Wilhelm Gräb (Hg.), Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh 1993, 11–34.

<sup>7</sup> Vgl. Wilhelm Gräb, Wahrnehmen und Deuten, in: Albrecht Grözinger – Georg Pfeleiderer (Hg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie (Christentum und Kultur 1), Zürich 2002, 43–63, hier 44f.

<sup>8</sup> Vor allem: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, SW I/13, Berlin 1850.

nus eingeführt,<sup>9</sup> der m. E. adäquat den praktisch-theologischen Gegenstandsbezug auf Seiten der wahrzunehmenden und zu reflektierenden Praxis bestimmt. Denn neben der historisch-theoretischen Entwicklung des Religionsbegriffs seit der Aufklärung verdankt sich die verstärkte Hinwendung zur ‚gelebten Religion‘ wesentlich dem religionskulturellen Wandel der vergangenen Jahrzehnte. Die Veränderungen und Entgrenzungen auf dem religiösen Feld<sup>10</sup> haben die Praktische Theologie zunehmend ihren Gegenstandsbe- reich über die Mauern kirchlicher Religionspraxis hinaus erweitern lassen und damit der Pluralität und den Transformationen religiöser Phänomene in der Gegenwartskultur und der religiösen Lebenswelt der Subjekte Raum gege- ben.<sup>11</sup> Im Zuge dessen wurde innerhalb der Praktischen Theologie program- matisch ihre „kulturhermeneutische [...] Erweiterung“ gefordert.<sup>12</sup> Dieser mitt- lerweile als „empirisch-hermeneutische Wende“ charakterisierte Prozess wurde und wird insbesondere durch Phänomenologie und empirische Religi- onsforschung inspiriert und erkennbar.<sup>13</sup>

Eine sich in dieser Linie auf die ‚gelebte Religion‘ beziehende Praktische Theologie stellt aufgrund der Entwicklungen von Individualisierung, Pluralisie- rung und Privatisierung der Religion den Zusammenhang von Subjektivität und Tradition in den Mittelpunkt und trennt diese gerade nicht voneinander. Sie fokussiert auf die Kommunikation von Subjekten, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen. Das religiöse Subjekt und seine Entwicklung stehen im Zentrum praktisch-theologischen Interesses.<sup>14</sup> Mit diesem Fokus auf Kommunikation schließt die Praktische Theologie an die kommunikations-

---

<sup>9</sup> Vgl. Grözinger – Pfeleiderer (Hg.), *Gelebte Religion* (s. Anm. 7).

<sup>10</sup> Vgl. Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (Edi- tion discours 11), Konstanz 2000.

<sup>11</sup> Vgl. Dietrich Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin – New York <sup>2</sup>1994, 19; Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, 41f.

<sup>12</sup> Wilhelm Gräb – Richard R. Osmer, Editorial, in: *International Journal of Practical Theolo- gy* 1 (1997) 7.

<sup>13</sup> Gräb – Osmer, Editorial (s. Anm. 12) 7. Vgl. auch Bernd Schröder, *In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestim- mung einer theologischen Disziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2001) 101–130, hier 119–130; Kristian Fechtner – Michael Haspel (Hg.), *Religion in der Le- benswelt der Moderne*, Stuttgart u. a. 1998.

<sup>14</sup> Vgl. *pars pro toto* Albrecht Grözinger – Jürgen Lott, *Zur Einführung: Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie*, in: dies. (Hg.), *Gelebte Religion. Im Brennpunkt prak- tisch-theologischen Denkens und Handelns. FS Gert Otto (Hermeneutica 6)*, Rheinbach 1997, 11–12.

theoretische Wende der Religionssoziologie an.<sup>15</sup> Sie nimmt ernst, „dass Religion kommunikativ beschaffen ist und sich maßgeblich als Kommunikation vollzieht und ‚reproduziert‘“<sup>16</sup>.

Eine Theologie, die diese so verstandene ‚gelebte Religion‘ ernst nimmt, ist also vornehmlich empirisch-induktiv verfahrenende Wissenschaft, die religiöse Wirklichkeiten systematisch erkundet, gesellschaftskulturelle Funktionen beschreibt und die Wirkmächtigkeit individualisierter Religion für die Lebensführung, Lebensgestaltung und Lebensdeutung deutet, sich aber zugleich der Begrenzungen dieser Deutungen in der Frage nach ihrer Reichweite in der Abdeckung aller Phänomene auf dem religiösen Feld bewusst ist.<sup>17</sup>

Dabei ersetzen die neueren Ansätze zur Theorie ‚gelebter Religion‘, so analysiert der Systematische Theologe Georg Pfeiderer unter Berücksichtigung der Arbeiten Stecks, Gräbs und Failing/Heimbrocks, „hagiologische [...] Exemplarizität durch biographischen Pluralismus“<sup>18</sup>. Darin spiegele sich die Konsequenz des „empirical turn“ bzw. „cultural turn“ in der (Praktischen) Theologie: Theologie als professionelle Theorie gelebter Religion diene der theoretischen und praktischen Unterstützung lebensweltlich-nichtprofessioneller Lebensdeutungen und trete nicht selbst zu diesen in Konkurrenz. Der Theologie kommt damit eine analytische, nicht eine normative Aufgabe zu. Gegen die Konzeption einer theologischen Einheit von exemplarisch-allgemeiner und individuell-persönlicher Lebenssynthese wird deshalb die wissenssoziologisch begründete Relativierung gesetzt, dass religiöse Sinndeutungen niemals unmittelbar auf die Wirklichkeit als Ganze bezogen sein können, sondern „nur vermittelt der Konstruktion eines Horizonts der ‚Einheit eines (individuellen) Lebenszusammenhangs‘“<sup>19</sup>. Damit werden Religion und Theo-

---

<sup>15</sup> Martin Laube, Religiöse Kommunikation beobachten. Vom Nutzen systemtheoretischer Religionssoziologie für die Praktische Theologie, in: Hauschildt – Laube – Roth (Hg.), *Praktische Theologie* (s. Anm. 4) 111–128.

<sup>16</sup> Hartmann Tyrell – Volkhard Krech – Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: dies. (Hg.), *Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4)*, Würzburg 1998, 7–29, hier 9. Vgl. dazu Niklas Luhmann: „Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“ (Niklas Luhmann, *Religion als Kommunikation*, in: Tyrell – Krech – Knoblauch [Hg.], *Religion als Kommunikation*, 135–145, hier 137).

<sup>17</sup> Vgl. Christian Albrecht, *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie (Beiträge zur historischen Theologie 114)*, Tübingen 2000, 319.

<sup>18</sup> Georg Pfeiderer, „Gelebte Religion“. Notizen zu einem Theoriephänomen, in: Grözinger – Pfeiderer (Hg.), *Gelebte Religion* (s. Anm. 7) 23–41, hier 31.

<sup>19</sup> Pfeiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 32.

logie wieder analytisch getrennt und die Theologie entsprechend anschlussfähig an Human- und Kulturwissenschaften.<sup>20</sup>

## 2. Die praktisch-theologische Aufgabe der Erforschung 'Gelebter Religion'

Für das hier vertretene Verständnis Praktischer Theologie mit dem Gegenstand der ‚gelebten Religion‘ sind folgende Aspekte von besonderer Bedeutung: Die praktisch-theologische Herangehensweise gründet auf dem Boden einer phänomenologisch offenen Religionskulturhermeneutik, die Religion im Anschluss an aktuelle Religionsdefinitionsdiskurse insbesondere in der Kommunikation von Sinndeutungen zu fassen versucht. Die Sinnmetapher ist in den empirisch-religionsforschenden Disziplinen zu einer Leitkategorie in der Bestimmung und Deutung religiöser Kommunikation geworden. Die empirische Erforschung so verstandener religiöser Kommunikation, die als ‚gelebte Religion‘ in den Blick gerät, ist für ein solches Verständnis Praktischer Theologie notwendig, wenn sie aufgrund ihrer Reflexionsbemühungen kirchliche ‚Kommunikation des Evangeliums‘ tatsächlich auf eine solche Weise orientieren möchte, dass sie Anschluss an die religiöse Kommunikation der Menschen der Gegenwart unserer Gesellschaft behält oder auch erst findet. Denn zum Zweck der Orientierung der christlich-religiösen Praxis der Kirche – und darin scheint mittlerweile Konsens zu bestehen – reicht es für die Praktische Theologie nicht, allein dieses kirchlich-religiöse Leben wahrzunehmen, es braucht die Ausweitung auf alle Phänomene, die als religiöse in Betracht kommen könnten – auch wenn sie von den jeweiligen Aktanden selbst nicht als solche betrachtet würden. Insofern ist ein offener Religionsbegriff, der als „Such- und Reflexionsbegriff“ dient, für die phänomenologisch-hermeneutische Arbeit sinnvoll. Das beinhaltet auch die besondere Bedeutung vorprädikativer Sinnbildungen und impliziter, aber für das Subjekt letztinstanzlicher Formen von Sinnstiftung und Weltdeutung, die als Religion identifizierbar sind. Gerade diese können nur in den Blick geraten, wenn nicht von vornherein schon mit einem an gegebenen religiösen Traditionen und darin zugleich normativ orientierten Verständnis von Religion gearbeitet wird. Beziehungsweise, und hierauf hat Wolfgang Steck deutlich hingewiesen, wenn nicht zu-

---

<sup>20</sup> Zugleich mahnt Pfleiderer mit Karl Barth an, dass bei jeglicher berechtigten Fokussierung auf die subjektiv-individuelle Lebensdeutung Religion immer auch Weltdeutung sei und *vice versa*, dass sie deshalb zwar individuell und subjektiv sei, nie aber reine „Privatreligion“ (Pfleiderer, „Gelebte Religion“ [s. Anm. 18] 41).

mindest mit mehreren Perspektiven gearbeitet wird, um die „empirische Differenzierung“<sup>21</sup> der Religion in ihren Phänomenen wahrnehmen zu können.

Wenn also mit einem weiten Religionsbegriff zunächst die Wahrnehmungshaltung eingenommen wird, dann kann nicht mit einer einzigen festen Religionsdefinition gearbeitet werden, sondern es müssen verschiedene Religionsdefinitionen analytisch einbezogen werden. Denn gerade eine empirisch-hermeneutische Arbeit kommt natürlich auch nicht ohne Vorannahmen aus, will sie tatsächlich weiterführende und wissenschaftlich präzise Ergebnisse liefern und diese auch intersubjektiv nachvollziehbar darstellen.

Forschungspraktisch bedeutet das, den Begriff der ‚gelebten Religion‘, der ja aufgrund eben des immer näher auch zu bestimmenden Begriffs der Religion selbst unscharf bleibt, unterschiedlich zu füllen und dabei die definitiven Präzisierungen zu stufen bzw. zu dimensionieren. Mit dem funktionalen Ziel der Reflexion hin auf kirchlich-religiöse Praxis in ihren kommunikativen Vollzügen ist es für den Praktischen Theologen nicht nur erlaubt, sondern geboten, seine Wahrnehmungen auf Basis verschiedener Religionstheorien zu gestalten, um so vielperspektivisch und offen Erkenntnisse über das religiöse Feld oder spezifische Dimensionen dessen wahrzunehmen. Gerade darin zeigt sich die konstitutive Angewiesenheit der Praktischen Theologie auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Kultur-, Sozial- und Gesellschaftswissenschaften und zugleich ihr großer Vorteil, sich innerhalb dieser unterschiedlichen Ansätze nicht fachwissenschaftlich festlegen zu müssen, sondern die Freiheit ihres Gebrauchs nutzen zu können. So wird außerdem theoretisch wie forschungspraktisch ernst genommen, dass der Begriff der ‚gelebten Religion‘ selbst ein Instrument theoretischer Konstruktion ist und eine wissenschaftliche Theorie-Perspektive bezeichnet, die analytisch und weniger normativ arbeitet.<sup>22</sup> Das ist noch nicht einmal ein ganz neuer Gedanke, aber ein solches Vorgehen wird meiner Wahrnehmung nach nur selten wirklich in dem Design empirischer Studien, vor allem qualitativen Zuschnitts, beherzigt und dann auch konzeptionell wie methodisch nachvollziehbar ausgestaltet.

Einen solchen gestuften Begriff von Religion für die Erfassung von gelebter Religion im theologischen Kontext hat etwa Georg Pfeiderer vorgeschlagen: Ausgehend von der Frage insbesondere theologischer Religionstheorie, ob „alle Akte sinnhafter, individueller Ich-Integration oder alle sprachlichen In-

---

<sup>21</sup> Wolfgang Steck, Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie, in: ders. (Hg.), Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk, Neumünster 1986, 147–182, zitiert nach Wilhelm Gräb, Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik. Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion, in: Hauschildt – Laube – Roth, Praktische Theologie (s. Anm. 4) 86–110, hier 86.

<sup>22</sup> Vgl. Pfeiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18).



szenierungen von Alltagstranszendenz *eo ipso* als religiöse Akte anzusprechen sind<sup>23</sup>, stellt er fest, dass ein formal-funktionaler Begriff, der bei einer Bejahung dieser Frage die Konsequenz wäre, theologisch unterbestimmt bleibt. Dennoch könne auch die Theologie nicht auf eine solche weite Religionsdefinition verzichten, sie bliebe dabei aber nicht stehen.<sup>24</sup> Pfeleiderer schlägt deshalb vor, dass religionstheologische Theologie stets „mit einer bestimmten Doppelung, Aufstockung beim Religionsbegriff arbeiten“<sup>25</sup> müsse. Entsprechend sei Religion einmal funktional-allgemein, dann aber auch theologisch, zumeist christlich bestimmt zu definieren, wobei die Bestimmung über Formen „reflexiver Selbstanwendung“ zu erzielen sei. Diesen Bestimmungsprozess sieht Pfeleiderer im Begriff der ‚gelebten Religion‘ enthalten.<sup>26</sup> Diese Forderung nach der Verwendung eines gestuften oder dimensionierten Religionskonzepts ist m. E. wesentlich für die empirische Forschung in der Praktischen Theologie.

Im Zuge dieser Reflexionen lässt sich eine weitere wichtige Aufgabe im Zusammenhang der Frage nach Religion und ihrem Verständnis für die Praktische Theologie identifizieren, die Rolf Schieder der Praktischen Theologie ins Stammbuch geschrieben hat: Er schlägt im Zuge der Inflation der Religionstheorien vor, den Blick von der Frage „Ist das wirklich Religion?“ auf die Frage „Warum wird das behauptet?“ zu lenken:

„Die Aufgabe der Praktischen Theologie bestünde dann weniger darin, die Metaphorisierung des Religionsbegriffs noch weiter zu treiben; sie sollte ihr Augenmerk vielmehr auf die Analyse von Religionszuschreibungspraktiken richten. Sie [...] fragt, was von wem zu welcher Zeit als Religion in Anspruch genommen, als Religion erkannt und anerkannt wird.“<sup>27</sup>

Ein solches Vorgehen nimmt außerdem die kritischen Anmerkungen auf, die Folkart Wittekind in den Diskurs der Praktischen Theologie als Wahrnehmung

---

<sup>23</sup> Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 24.

<sup>24</sup> Vgl. Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 25.

<sup>25</sup> Hier und im Folgenden Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18).

<sup>26</sup> Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 26.

<sup>27</sup> Rolf Schieder, Medien durchschauen. Zur Disziplinierung des Körpers und zur Metaphorisierung des Religionsbegriffs, in: Hauschildt – Laube – Roth, Praktische Theologie (Anm. 4) 255–269, hier 265. Ähnlich argumentiert Hans Waldenfels, der es für wichtig erachtet, „nicht nur [...] zu wissen, was Religion ist, sondern auch, wer uns die Antwort auf diese Frage gibt“ (Hans Waldenfels, Religion: Privatsache oder öffentliche Angelegenheit. Das Religionsverständnis in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Stimmen der Zeit 126 [2001] 2, 75–88, hier 75). Eine Typologie des Religionsdeutungsdiskurses hat Christian Albrecht vorgelegt, vgl. Christian Albrecht, Perspektivenerwartungen in den gegenwärtigen Religionsdeutungsdebatten, in: Friedrich Wilhelm Graf – Friedemann Voigt (Hg.), Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung (Troeltsch-Studien – Neue Folge 2), Berlin 2010, 291–302.

„gelebter Religion“ aus Sicht postmoderner Identitätskonzeptionen eingebracht hat, nämlich einerseits als theologische Forschung nicht auf der Ebene der Deskription allein stehen zu bleiben, sondern das dem christlichen Glauben inhärente religionskritische Potential auszuschöpfen, andererseits die Sicht der Beteiligten einzubeziehen, nicht nur als Gegenstand, sondern als Konstituens der Theoriebildung mit Bezug auf den Gegenstand der Religion in zugleich angemessener reflexiver Differenz.<sup>28</sup>

### 3. Die theoretische Konzeption einer Studie zur Erforschung religiöser Lebensdeutung im Alter

Eine empirisch-qualitative Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter, wie sie nun knapp umrissen in ihrer Konzeption präsentiert wird, kann vor diesem Hintergrund als exemplarisch im besten Sinne betrachtet werden, weil sie sich mit der Fokussierung auf das Alter, in diesem Fall Menschen über 75, auf einen spezifischen, kulturell relevanten und diskursiv verhandelten Gegenstand bezieht und die Religionskultur gerade dieser Menschen in ihrem Lebenskontext zu erheben versucht. Die theologische Wahrnehmung der „gelebten Religion“ alter(nder) Menschen mit Hilfe empirischer Forschung steckt nach wie vor in den Anfängen.<sup>29</sup> Sie ist aber unbestreitbar notwendig, nicht nur aufgrund der demographischen Entwicklung: „Denn eine Hermeneutik christlicher Religionspraxis in der Perspektive alternder Menschen muss sich in jedem Fall auf deren besondere Aneignungs- und Deutungsoptionen einlassen.“<sup>30</sup> Aufgrund der Fokussierung auf die religionstheoretischen Aspekte in der Konzeption der empirischen Untersuchung führe ich hier nun aber

---

<sup>28</sup> Folkhart Wittekind, Verlust des Ich? Methodische Überlegungen zur theologischen Wahrnehmung postmoderner Lebenswelten, in: Grözinger – Pfeleiderer, *Gelebte Religion* (s. Anm. 7) 131–159, hier 155f. Damit wird selbstverständlich nicht einer reinen Verdoppelung der Welt und unkritischen Übernahme empirischer Resultate in die (praktisch-) theologische Theoriebildung das Wort geredet. Vielmehr wird ernst genommen, dass auch jede aufgrund normativer Entscheidungen und Vorgaben angestrebte Veränderung und Kritik von Welt ihre genaue Kenntnis und die Kenntnis der Genese dieser Kenntnis voraussetzt. Vgl. auch Klein, *Erkenntnis* (s. Anm. 5) 199–203.

<sup>29</sup> Zu bedenken ist, dass eine große Zahl laufender Projekte schon in wenigen Jahren diese Wahrnehmung verändern wird bzw. im Laufe der Entstehung dieser Arbeit schon verändert hat.

<sup>30</sup> Martina Kumlehn – Thomas Klie – Ralph Kunz, Einleitung: Religionsgerontologie und Lebenskunst, in: dies. (Hg.), *Praktische Theologie des Alterns* (*Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* 4), Berlin – New York 2009, 1–4, hier 4.

nichts über die Altersdiskurse usw. aus.<sup>31</sup> Ich konzentriere mich auf meine theoretische Konzeption. Wie bereits angedeutet, handelt es sich bei dem hier präsentierten Modell um eines, das verschiedene Fokussierungen im Blick auf die Religionsjustierung erlaubt und dabei in der Kombination dieser Merkmale etwa auch die klassische Entgegensetzung von substantiellen und funktionalen Ansätzen unterläuft, was mittlerweile ja auch in verschiedenen anderen Projekten versucht und vollzogen wird. Religion als diskursiver Tatbestand wird in der Kommunikation selbst erfasst und aus ihr heraus analysiert. Zugleich soll, das ist eine spezifische These dieser Studie, die Auseinandersetzung mit der Frage geführt werden können, ob unter Einbeziehung der subjektiven Sicht alter Menschen etwas über einen Zusammenhang der Intensität von Religion und dem höheren Lebensalter ausgesagt werden kann – diese Frage „Je älter, desto frommer?“ bestimmt ja viele der Diskurse zum Zusammenhang von Religion und Alter.<sup>32</sup>

Grundlegend wird im Rahmen dieses Forschungsdesigns Religion als transzendierende Deutung des Lebens im gedanklichen Horizont gewährter Ganzheit verstanden. Wie dieses nun auf den verschiedenen analytischen Ebenen von der Grundstruktur bis hin zu Forschungsdimensionen ausgeführt wird, ist den einzelnen Spalten der Grafik am Ende dieses Beitrags (S. 121) zu entnehmen.

Konzeptionell wird – im Rückgriff auf gegenwärtig diskutierte Religionsdefinitionen insbesondere der Religionssoziologie<sup>33</sup> – in struktureller Hinsicht ein Bezugsproblem von Religion vom formal-strukturellen wie substantiellen Umgang mit diesem Bezugsproblem unterschieden, den Kontexten, auf die sich dabei bezogen wird, sowie dem gegenstandsverdankten kategorialen Bezugsrahmen des hohen Alters. Diese Ebenen habe ich religionstheoretisch-analytisch zu erfassen versucht, indem ich in Aufnahme eines breiten Konsenses der v. a. religionssoziologischen Religionstheorien als Bezugsproblem den Umgang mit Kontingenzerfahrungen gesetzt habe. Mit Blick auf den formal-strukturellen Umgang mit diesem Bezugsproblem habe ich das Kriterium

---

<sup>31</sup> Dazu sei auf die einschlägigen Werke verwiesen, in erster Linie Kumlehn – Klie – Kunz (Hg.), *Praktische Theologie* (s. Anm. 30).

<sup>32</sup> Vgl. z. B. Michael N. Ebertz, *Je älter, desto frömmere? Aspekte der Religiosität am Lebensabend der älteren Generationen*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 655–665.

<sup>33</sup> Vgl. zur Übersicht v. a. Detlef Pollack, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163–190. Auf die Nennung weiterer berücksichtigter Theorieansätze wird an dieser Stelle verzichtet, allein begriffsbezogen sind die Bezüge etwa zu den Werken von Thomas Luckmann, Niklas Luhmann, Hermann Lübbe oder Thomas Rentsch deutlich, vgl. zu den theoretischen Hintergründen ausführlich Charbonnier, *Religion* (Anm. 1).

der grundsätzlichen kommunikativen Anschlussfähigkeit an die Frage nach dem Sinn des Lebens gesetzt. Dabei wird besonders das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz beachtet. Darin liegt ein spezielles Augenmerk auf der Frage, inwiefern auf das Gottessymbol, das auch theologisch als höchste Form der Abstraktion des Lebenssinns verstanden werden kann, oder auf weitere, funktionale Äquivalente für den Ausgriff auf eine Ganzheitsdimension zurückgegriffen wird und in welchen Kontexten und in welcher Weite diese Dimension oder die Idee von einer solchen Dimension überhaupt in den Blick gerät. Aufgrund vorliegender Forschung liegt es nahe, dass dieses vor allem die eigene Biographie sein wird, in deren Rahmen Deutungen dieser Art verortet werden. Dazu spielt als spezifisches Korrelat der Alterskategorie die zunehmende Auseinandersetzung mit dem Ende des eigenen Lebens eine wesentliche Rolle.

Auf der Ebene der religiösen Kommunikation der Subjekte werden diese Aspekte entsprechend umgesetzt. Dabei steckt im letzten Punkt die bereits angedeutete implizite These: Wenn tatsächlich die Auseinandersetzung mit der Endlichkeit im Alter zunimmt und damit auch das eigene Leben bilanzierend in den Blick genommen wird, müsste ein Ausgriff auf und ein Umgang mit der religiösen Dimension der Lebensdeutung ausgeprägter wahrnehmbar sein. In Anlehnung an Armin Nassehi, der in seinen Auswertungen der Interviews des Religionsmonitors eine „erstaunliche religiöse Kompetenz“<sup>34</sup> aufgrund der Fähigkeit zur anschlussfähigen Kommunikation über Fragen der Religion festgestellt hat, könnte man formulieren, dass es im Alter aufgrund zunehmender existentiell relevanter Erfahrungen der Kontingenz eine gesteigerte Fähigkeit im Umgang mit der Frage nach dem Lebenssinn geben müsste.

Ganz rechts finden sich in der Grafik die Fragedimensionen, wie sie forschungspraktisch dann in einen Interviewleitfaden für die Erhebung mittels leitfadengestützter Interviews umgesetzt wurden. Der Leitfaden enthielt folgende Fragen:<sup>35</sup>

1. Sie sind ... [Alter des/r Interviewten] Jahre alt. Was bedeutet das für Sie?
2. Wenn Sie an eine besonders glückliche Zeit Ihres Lebens zurückdenken, welche ist das? Warum?

---

<sup>34</sup> Armin Nassehi, *Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 113–132. Siehe auch ders., *Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 169–204.

<sup>35</sup> Selbstverständlich wurden außerdem soziokulturell und biographisch relevante Daten zur Person erfragt.

3. Wenn Sie auf Ihr Leben insgesamt zurückblicken: Was waren schöne, glückliche Zeiten, und warum?
4. Wenn Sie nun an eine besonders schwierige Zeit Ihres Lebens zurückdenken, welche ist das? Warum?
5. Wenn Sie auf Ihr Leben insgesamt zurückblicken: Was waren schwierige, unglückliche Zeiten, und warum?
6. Viele Menschen haben ein Motto, das sie für Ihr Leben gefunden haben, ein Satz, ein Sprichwort, das ausdrückt, worauf es im Leben ankommt. Gibt es so etwas auch bei Ihnen?
7. Was, würden Sie sagen, ist der Sinn des Lebens?
8. Hätten Sie das mit 20 Jahren auch gesagt?
9. Gab es Punkte in Ihrem Leben, an denen Sie das Leben als sinnlos erlebt haben? Wenn ja, wie haben Sie diese bewältigt?
10. Wie würden Sie die Situation heute einschätzen?
11. Welche Bedeutung hat das Alter für Ihre Sicht auf das Leben?
12. Wie stellen Sie sich die Zukunft vor?
13. Spielt oder spielte Religion oder Glaube in Ihrem Leben eine Rolle?
14. Würden Sie sich selbst als religiös bezeichnen?
15. Gibt es etwas, was Sie den kommenden Generationen mit auf den Weg geben würden [etwa Ihren Enkeln]?
16. Mich würde nun interessieren, wie Sie bestimmte Begriffe beschreiben würden. Es geht nicht darum, ob etwas richtig ist oder nicht, mich interessiert, wie Sie die Begriffe erklären würden. Ich nenne immer einen Begriff, und ich bin gespannt, was Ihnen zu diesem Begriff einfällt:
  - Geburtstag
  - Leben
  - Krankheit
  - Liebe
  - Alter
  - Freundschaft
  - Tod
  - Jugend
  - Zukunft
  - Leiden
  - Gott
17. Zum Abschluss würde ich gern wissen, wie ein ganz normaler Tagesablauf bei Ihnen so aussieht?

Dieser mehrschichtige Ansatz in der Zugriffsweise auf das Phänomen bzw. der religiösen Deutung des Lebens wurde in der Interviewauswertung gespiegelt durch die Integration verschiedener religionstheoretischer Perspektiven, letzten Endes auch im Blick auf die Klassifikation oder Typisierung der religiösen Kommunikation der InterviewpartnerInnen im Rahmen der jeweils verwendeten Modelle als mehr oder weniger oder auch nicht religiös. Es wurde zunächst die kommunikative Anschlussfähigkeit an die Sinnfrage des Lebens untersucht. Es wurden weiter die in der Differenz von Immanenz und Transzendenz verlaufenden Strukturen der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen erfasst, wobei vor allem der Ausgriff auf Ganzheitsdimensionen Beachtung finden sollte. Hierzu wurde auf das integrale Religionskonzept Detlef Pollacks in seiner Unterscheidung unterschiedlicher Bezogenheit und Füllung von Immanenz und Transzendenz und entsprechender religiöser Typisierung rekurriert.<sup>36</sup> Weiter wurde in Aufnahme der Oevermannschen Religionstheorie und Religionstypologie auf den Umgang mit der eigenen Endlichkeit fokussiert.<sup>37</sup> Schließlich wurde der auswertende Blick verengt auf die Frage nach dem Vorkommen christlich-religiöser Sprach- und Vorstellungswelten und schließlich auch auf den Bezug und die Bedeutung der Institution Kirche und ihrer klassischen Symbolsprachen der christlich-biblischen Tradition eingegangen. So ist auch ein Vergleich darüber möglich geworden, mit welcher Religionstheorie welche Aspekte der in der empirischen Forschung rekonstruierten Wirklichkeit in den Blick geraten und welche gerade nicht, wie sich dieses evtl. besonders im Blick auf den Gegenstand des Alters auswirkt, sodass auch der konstruktive Charakter der religionstheoretischen Konzeptionen deutlich wird.

Die Grenzen eines solchen Vorgehens, das sei hier auch klar benannt, liegen vor allem in der bewusstseinstheoretischen Fundierung und der damit verbundenen mehr oder weniger starken Ausgrenzung etwa der Dimensionen von alltäglicher Praxis, von Leiblichkeit oder Emotionen. Außerdem ließen sich leicht weitere interessante und vermutlich relevante Dimensionen der Altersforschung hinzufügen, etwa die Gender-Frage. Es hat sich in der Durchführung und Auswertung der Interviews bei all diesen Einschränkungen aber gezeigt, dass das von mir entworfene Design zu empirischen Daten geführt hat, die für vielfältige Sekundäranalysen interessante Anregungen bereithalten.

---

<sup>36</sup> Vgl. Pollack, Religion (s. Anm. 33).

<sup>37</sup> Vgl., Ulrich Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/M. 1995, 27–102.

So hat sich gerade die Frage nach dem Sinn des Lebens als alltagskulturell durchaus präsent und geradezu religionsproduktive Frage erwiesen und entsprechend aufschlussreiche Daten für eine Interpretation generiert. Im Rahmen der differenzierten Leitfadenzkonzeption ist es gelungen, relevantes Material zu erheben, das sich vielfach bestätigend in den aktuellen Forschungsstand zur Thematik einzeichnet und zugleich einige interessante neue Einsichten ermöglicht.

Des Weiteren hat sich gezeigt, dass die vergleichende Auswertung des erhobenen Materials im Rahmen eines interdisziplinär erarbeiteten gestuften Religionskonzepts die empirische Religionsforschung weiterführt. So konnten fünf Dimensionen des Sinns identifiziert werden, die eine besondere Relevanz im Alter erhalten. Am Leitfaden dieser unterscheidbaren und gestuften Sinndimensionen werden Strukturen und inhaltliche Ausrichtungen in den religiösen Einstellungen sichtbar, die in der Perspektive jeweils nur einer der verwendeten Konzeptionen nur einseitig oder teilweise sogar gar nicht in den Blick geraten wären. Insbesondere die Berücksichtigung des Oevermannschen Religionsmodells von der Bewährung angesichts der Endlichkeit in Kombination mit der grundlegenden Frage nach religiöser Sinndeutung im gedanklichen Horizont von Ganzheit hat sich als fruchtbar erwiesen,

Gerade die Dimension der Ganzheit, die die Gottesbeziehung inkludiert, hat sich als wichtiges Element einer theologisch verantworteten empirischen Religionsforschung herausgestellt. Es lohnt, auch die theologisch reflektierte Gottesfrage verstärkt in die empirische Religionsforschung einzubeziehen – gerade auch angesichts der Einsicht, dass das Gottesbild der Respondenten ganz wesentlich nicht nur für ihre religiöse Lebenssicht ist. Im Rahmen seiner Studie zur Rezeption religionsbezogener Daten in der Theologie hat Johannes Först kürzlich für die Frage nach Gott als methodologischem Kriterium plädiert.<sup>38</sup> Ohne seine Position in allen Aspekten zu teilen,<sup>39</sup> kann der Mehrwert seines Ansatzes m. E. in der Tat darin gesehen werden, dass er prak-

---

<sup>38</sup> Johannes Först, *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten* (Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht 5), Berlin 2010.

<sup>39</sup> Kritisch ist m. E. vor allem, dass Gott als „Sein schlechthin“ und damit als transzendente Größe jenseits der empirisch-gegebenen Wirklichkeit gesetzt wird und dass trotz der Berücksichtigung notwendiger hermeneutischer Reflexionen letztlich doch die kirchliche Dogmatik, speziell das Konzil von Chalcedon, als normativer Konvergenzpunkt aller theologischen Analyse der empirischen Religionsforschung betrachtet wird. Ziel seines Ansatzes ist es entsprechend, empirische Religionsforschung so zu integrieren, dass „Möglichkeiten zu überprüfen sind, möglicherweise ‚Orte‘ zu [finden], an denen die Offenbarung vernehmbar wird“. Vgl. Först, *Empirische Religionsforschung* (s. Anm. 38) 356–358.

tisch-theologischer Religionsforschung erlaubt, die Frage nach dem Sinn des Lebens mit der Frage nach „Gott“ sinnvoll in Verbindung zu bringen.<sup>40</sup>

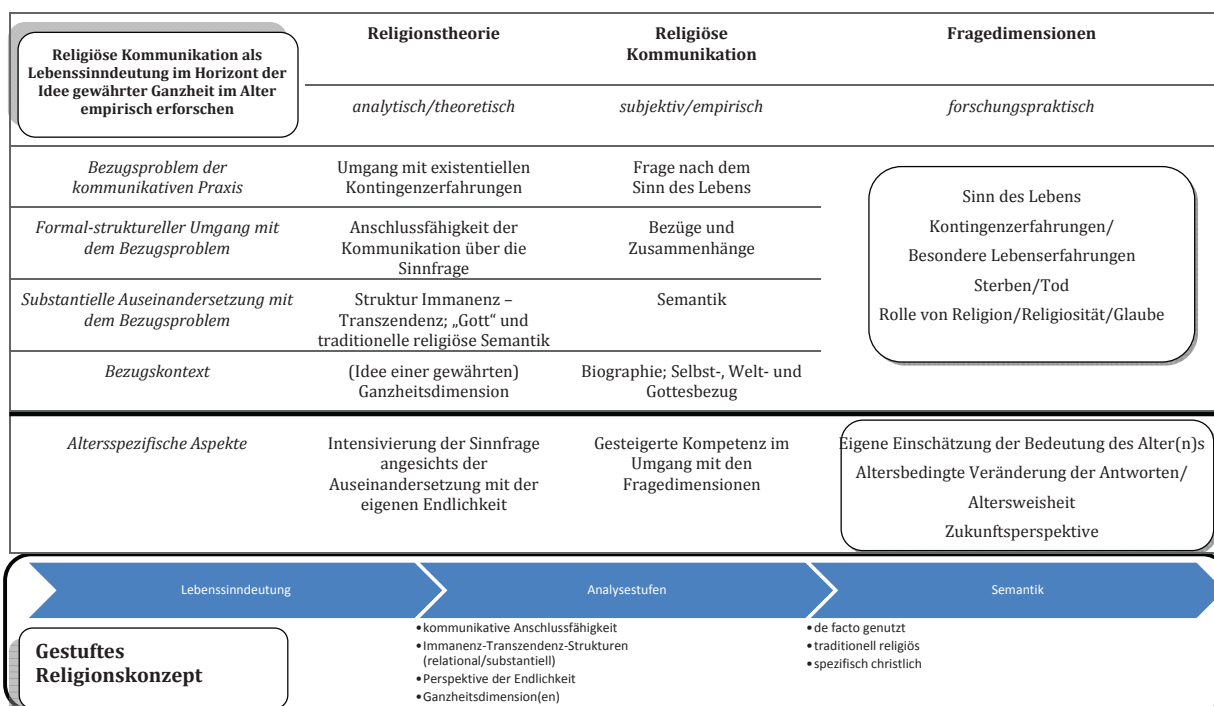
#### 4. Schlussfolgerungen

Die Herausforderung für die in der christlich-kirchlichen religiösen Kommunikation professionell Tätigen besteht genau darin, so hatte ich eingangs begonnen, die Kommunikation des Evangeliums so in die religiöse Kommunikation einzubringen, dass es den in ihrer Lebensdeutung autonomen Individuen in ihrer Suche nach einem Sinn im Leben tatsächlich anschlussfähig erscheint. Die hier in ihrem Konzept vorgestellte Studie veranschaulicht in ihrem mehrperspektivischen Zugriff auf religiöse Dimensionen der Lebensdeutung, dass das Alter tatsächlich als religionsproduktive Phase zu betrachten ist, weil religiös zu qualifizierende Sinndeutungen im Blick auf das eigene Leben in verstärktem Maße als Frage nach dem Sinn des Lebens unternommen werden, die eine andere inhaltliche Ausprägung aufweisen als in früheren Lebensphasen. Darum ist es wichtig, entsprechende Angebote zum Austausch über die religiöse Lebensdeutung gerade für diese Altersgruppe zu gestalten. Die Studie zeigt auch auf, dass eine evidente und zukunftsöffnende kontinuierliche lebensgeschichtliche Auseinandersetzung mit diesen Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des Lebens wichtig ist, um auch im Alter subjektiv als tragfähig erlebte Sinndeutungen entwickeln zu können. Dass in dieser Hinsicht, also im Blick auf die Kommunikation von lebensgeschichtlich evidenten und zukunftsöffnenden Lebenssinndeutungsangeboten, ein großer Lernbedarf in der Kirche zu bestehen scheint, legen die Ergebnisse der Studie ebenfalls nahe: Für einen Großteil der Befragten ist die Kirche mit ihren Inhalten kein Ort für eine sie konstruktiv anregende Auseinandersetzung mit den Sinnfragen des Lebens und in der Entwicklung etwa eines für sie tragfähigen Gottesbildes. Deshalb muss die praktisch-theologische empirische Forschung insbesondere in dieser Hinsicht weiter intensiviert werden, um gerade auch in der langen Phase des Erwachsenenalters spezifische, altersphasenrelevante Sinnfragen zu identifizieren und von ihnen ausgehend die jeweils tragfähigen religiösen Deutungsmuster zu verstehen und zu (re-)konstruieren.

---

<sup>40</sup> Först, Empirische Religionsforschung (s. Anm. 38) 259f.





Grafik: Das gestufte Religionskonzept einer empirischen Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter (Lars Charbonnier)

\*\*\*

Dr. theol. Lars Charbonnier  
 Seminar für Praktische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin  
 Unter den Linden 6  
 D-10099 Berlin  
 Fon: +49 (0)30 2093 5929  
 eMail: lars.charbonnier(at)theologie.hu-berlin(dot)de  
 Web: www.religion-und-kultur.de