

Birgit Weyel

Religion in praktisch-theologischer Perspektive

Abstract The following contribution is to be understood as only one access to religion as an object of Protestant practical theology within the variety of possible accesses of the present German-speaking practical theology. In this article an understanding of 'lived religion' is represented which has developed – concept and methodology – as a draught concept in the light of the individuation and pluralism of the religious in the modern society.

Der folgende Beitrag ist nur als *ein* Zugang zur Religion als Gegenstand der Praktischen Theologie protestantischer Prägung zu verstehen; vor dem Hintergrund einer Vielfalt an möglichen Zugängen der gegenwärtigen deutschsprachigen Praktischen Theologie. In diesem Beitrag wird ein Verständnis von Religion als ‚gelebte Religion‘ vertreten, das sich – dem Begriff und der Methodik nach – als Konzeptbegriff vor dem Hintergrund der Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen in der modernen Gesellschaft entwickelt hat. Die nachfolgenden Skizzen sind in drei Abschnitte unterteilt.

- 1 Religion als ‚gelebte Religion‘. Ein Konzeptbegriff und seine Implikationen
- 2 Religion als soziale Praktik. Ergänzende Perspektiven zur sozialen Verfasstheit der Religion
- 3 Eine Theorie der Religion als Theologie

1. Religion als ‚gelebte Religion‘. Ein Konzeptbegriff und seine Implikationen

Die Praktische Theologie findet ihren Gegenstand, die religiöse Praxis, nicht einfach vor, sondern sie muss diese Praxis als solche erst aufsuchen, auffinden und als Religion benennen. Religion ist insofern ein Konzeptbegriff, dem einerseits Phänomene zugeordnet werden können, der andererseits aber auch wieder auf Veränderungsprozesse im religiösen Feld reagiert. Diese Wechselwirkungen zwischen Begriff und Phänomenen hängen wesentlich mit einem Verständnis von Religion zusammen, das diese auch außerhalb

expliziter und institutionalisierter Kontexte zu identifizieren sucht. Religion wird – in protestantischer Perspektive – unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft in vielfältigen und vielgestaltigen Formen gelebt und als solche auch wahrgenommen. Was als Religion in einer pluralisierten Gesellschaft identifiziert wird, steht somit nicht einfach fest, sondern muss in Rückbindung an ein Religionskonzept als Religion identifiziert und markiert werden.¹ Die Vielfalt und Vielgestaltigkeit religiöser Praxis verweist auf die lebensweltlichen Kontexte, in die die Religion unter den Bedingungen der Individualisierung und Pluralisierung eingebettet ist. Diese Einbettung des Religiösen in die Lebenswelt nimmt der Begriff der ‚gelebten Religion‘ auf.

Paul Drews, ein Praktischer Theologie um 1900, hat den Begriff der ‚gelebten Religion‘ eingeführt und ihn zugleich mit einem Plädoyer für die „Kenntnis des gegenwärtigen religiösen Lebens“² verbunden. Der Begriff der ‚gelebten Religion‘ wird von ihm in kritischer Absicht verwendet. Die Kritik von Drews richtet sich gegen die Annahme, was Menschen glauben, stehe gewissermaßen von vornherein fest und finde in der Zustimmung zu dogmatisch-fixierten Glaubenssätzen (z. B. Glaubensbekenntnis) sowie in der Beteiligung am kirchlichen Leben (z. B. Teilnahme am Gottesdienst) Ausdruck. Drews kritisiert einen solchen eng geführten Zugang zur Religion im Unterschied zu ihrer faktischen Pluralität. Die Rede von der ‚gelebten Religion‘ als Gegenstand der Praktischen Theologie reflektiert somit immer schon die Wechselwirkungen zwischen moderner Lebenswelt und den Erscheinungsformen des Religiösen. Lebensweltliche Kontexte, soziale Gruppenbildungen und regionale Prägungen sind nicht bloß äußere Umstände, die erst sekundär hinzutreten, sondern sie sind für die religiöse Praxis selbst konstitutiv. Paul Drews hat für eine, in diesem Sinne empirisch orientierte, Praktische Theologie den Begriff der ‚Religiösen Volkskunde‘ geprägt. Von dieser wissenschaftsdisziplinären Neubestimmung sind sowohl für die Praktische Theologie als auch für die Kulturwissenschaften bis heute wichtige Impulse für das eigene Selbstverständnis ausgegangen.

Obwohl die Religiöse Volkskunde eine kulturwissenschaftliche Grundlagendisziplin bildet, ist sie bei Drews selbst in engem Kontakt mit

1 Vgl. Joachim Matthes, *Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘*, Würzburg 2005.
 2 Paul Drews, „Religiöse Volkskunde“, *eine Aufgabe der Praktischen Theologie*, in: MKP 1 (1901), S. 1.

Reformvorschlägen für die theologische Ausbildung verbunden. Das ist wichtig festzuhalten, weil Grundlagenforschung einerseits und berufsbezogene Bildung andererseits bisweilen gegeneinander ausgespielt werden. Bei Drews ist die Grundlegung der akademischen Volkskunde funktional auf die theologische Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern bezogen, denn sie ist „Bildung auf das Gegenwärtige“³; eine Bildung, welche die zukünftigen Pfarrer in die Religion einführt, wie sie tatsächlich gelebt wird. Sie hat ihren Sitz im akademischen Studium an den Universitäten und wird durch eher handlungsorientierte und stärker auf eine konkrete Berufsausbildung abzielende Ausbildung in den Predigerseminaren, die sich an das Studium anschließt, arbeitsteilig ergänzt. Die institutionelle Aufteilung der Praktischen Theologie in eine empirische Kulturhermeneutik und eine professionensorientierte Handlungswissenschaft biete, so Drews, den Vorteil, dass sie sich wechselseitig entlasten und ergänzen.

Diese Überlegungen sind aus Sicht der Autorin nicht überholt. Eine wichtige Pointe ist die, dass die Grundlagenwissenschaft wesentlich zur Bildung zum Pfarrberuf beiträgt. Darüber hinaus erscheint es wichtig, dass der Bezugshorizont der Praktischen Theologie zwar die Kirche ist, weil sie eng auf die theologische Bildung der Pfarrer bezogen bleibt. Sie ist aber nicht auf das kirchliche Leben begrenzt. Die gelebte Religion als Gegenstand der Praktischen Theologie zielt auf die religiösen Praktiken innerhalb und außerhalb der Kirche gleichermaßen, indem sie die vielfältigen Bezüge zwischen kirchlichem und religiös geprägtem, kulturellem Leben analysiert. Der von Schleiermacher entfaltete Begriff der Kirchenleitung als Zweckbestimmung der Praktischen Theologie integriert die Wahrnehmung der gelebten Religion außerhalb der institutionell verfassten Religionsgemeinschaft und unterstreicht die kritische Funktion, welche die Praktische Theologie zugunsten der religiösen Autonomie der Subjekte im Gegenüber zur organisierten Religion pflegt.⁴

Eine weitere Pointe der Überlegungen Drews liegt bis heute darin, dass der Begriff der ‚gelebten Religion‘ auch normative Implikationen mit sich

³ Ebd., S. 8.

⁴ Vgl. Wilhelm Gräß, „*Practical Theology as a theory of lived religion conceptualizing church leadership*“, in: *International Journal of Practical Theology* (2014), S. 102–112.

führt. Indem die Praktische Theologie die ‚gelebte Religion‘ als ihren Gegenstand identifiziert, verbindet sie mit dieser Gegenstandsbestimmung auch den Anspruch, dass sie einen prinzipiellen Beitrag zu einer Christentums-
theorie leistet, indem sie voraussetzt, dass es „eine objektive Phänotypik des Religiösen, die also unabhängig von der Konstruktion eines normativen, wissenschaftlichen Religionsbegriffs existierte, gar nicht gibt“.⁵ Die Theoriebildungen einer gelebten Religion sind zugleich „Sichtbarmachungsstrategien von Religion“,⁶ die sich kritisch zu solchen Säkularisierungstheorien verhalten, die mit dem Schwinden der institutionellen Formen von Religion zugleich auch das Verschwinden der Religion überhaupt identifizieren.⁷ Ein großer Teil der empirisch-qualitativen Arbeiten in der Praktischen Theologie, die in den letzten 20 Jahren entstanden sind, sind an der Sichtbarmachung der von Thomas Luckmann beschriebenen „unsichtbaren Religion“⁸ beteiligt durch die Erhebung religiöser Konstruktionsprozesse⁹, lebensweltlicher Strukturen¹⁰ und biografischer Sinndeutungen.¹¹

Weil Religion vielfältig und individualisiert gelebt wird, muss sie als Religion erst identifiziert und namhaft gemacht werden. Es gehört wesentlich zur Praktischen Theologie dazu, dass sie im Durchgang durch konkrete Forschungsvorhaben und in der Arbeit an ihrem Gegenstand auch immer wieder neu ihr Verständnis von Religion (weiter-)entwickeln muss. Die

5 Georg Pfeleiderer, *„Gelebte Religion“ – Notizen zu einem Theoriephänomen*, Zürich 2002, S. 33.

6 Ebd.

7 Vgl. etwa Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003 und ders., *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen 2009.

8 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.

9 Beispielhaft sind hier die Leitfadenterviews im Rahmen der 3. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland zu nennen, von denen auch methodisch Impulse für viele praktisch-theologische Qualifikationsarbeiten ausgegangen sind. Studien- und Planungsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Quellen religiöser Selbst- und Weltdeutung: die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 1998.

10 Vgl. dazu Kristin Merle, *Alltagsrelevanz: Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge*, Göttingen 2011.

11 Vgl. dazu Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart u. a. 1998.

Arbeit am Begriff der Religion ist prinzipiell unabschließbar, weil das Religionsverständnis nicht unabhängig von den konkreten Erscheinungsformen des Religiösen geklärt werden kann.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Aufgabe nach der Operationalisierung der Religion, um diese in methodisch kontrollierter Weise in ihren vielfältigen Praxiskontexten zu erheben. Der Forschungsprozess zwischen der Arbeit am Begriff und der empirischen Erhebung führt in einen hermeneutischen Zirkel der wechselseitigen Klärungen. Nicht nur historische Wurzeln, sondern nach wie vor gültige Grundlagen der Praktischen Theologie liegen aus meiner Sicht in der religiösen Volkskunde, die in komplexen lebensweltlichen Konstellationen Religion und religiöse Praxis aufzuspüren und zu markieren sucht.

2. Religion als soziale Praktik. Ergänzende Perspektiven zur sozialen Verfasstheit der Religion

In den letzten Jahren ist eine Fragestellung in der Praktischen Theologie diskutiert worden, welche die Religion als ein individuelles Bewusstseinsphänomen im Verhältnis zur Religion als eine sozial vermittelte Konstruktion betrifft. Anders gesagt: Vor dem Hintergrund einer starken Fokussierung auf das religiöse Subjekt und die von ihm ausgebildeten individualisierten Formen des Religiösen drängt sich die Frage nach der sozialen und kulturellen Einbettung der gelebten Religion auf. Denn ein empirisch-phänomenologischer Zugang zur Religion bleibt stets an kulturelle Deutungsmuster, Narrative u. a. m. verwiesen, ohne etwa ‚dahinter liegende‘ Bewusstseinsphänomene der befragten Subjekte rekonstruieren zu können. Vor diesem Hintergrund ist vor einer Emphasisierung der Subjekte gewarnt worden. Emphasisierung meint, die Konstruktionsleistungen der Subjekte von den kulturell vermittelten Objektivationen und Externalisierungen ablösen zu wollen. Angelika Treiber formuliert: „Nicht der Bereich der *Internalisierung*, das subjektive Glauben, Empfinden, Denken, was sich also in ihrem [der Subjekte] Inneren abspielt, kann Ausgangspunkt unserer Forschung sein, sondern die Prozesse der *Externalisierung* und der *Objektivation* als Vergegenständlichung menschlicher Tätigkeit, der ‚gelebten Religion‘, der

„religiösen Kultur“.¹² Deutungen religiösen Erlebens sind somit an die gesellschaftskulturell vermittelten Zeichen, Bilder und Texte gebunden. Es gibt keinen anderen wissenschaftlichen Zugang zur Religion als über die sorgfältige Analyse dieser Deutungen. Im Zentrum einer empirischen Praktischen Theologie steht daher das kommunikative Handeln als Aneignungs- und Anwendungsweise von Glaubenswissen. Die Bildung einer Theorie religiöser Praxis geschieht nicht exklusiv aber vorzugsweise auf der Basis eines empirisch-qualitativen Methodenrepertoires, wie es in den unterschiedlichen Formen des Feldzugangs und Techniken von Gespräch und Beobachtung existiert.¹³

Anknüpfend und zugleich weiterführend an den Konzeptbegriff der ‚gelebten Religion‘ ist daher in jüngerer Zeit eine Akzentuierung von Religion als sozialer Praktik entworfen worden. Der Begriff der sozialen Praktik zielt darauf, die soziale Verfasstheit von Religion in den Religionsbegriff zu integrieren. Religion ist etwas, das immer schon in bestimmten Formen und sozial vermittelten Regeln gelebt wird und dem Einzelnen vorgegeben ist, dieser aber sich die Formen selbstständig aneignen kann und sie auf eine individuelle Weise aktualisiert. Die Differenz zwischen den Sozialgestalten der Religion und ihren individualisierten Formen ist somit kein unüberwindbarer Hiatus, sondern beides bleibt aufeinander bezogen. Zugleich ist der religiöse Mensch weder als ein rein von Subjektivität geprägtes Individuum gedacht, noch als eine „Marionette im sozialen Praxistheater“¹⁴,

12 Angela Treiber, „Gelebte Religion“, „Religiöse Kultur“ als volkswissenschaftlich-kulturwissenschaftliches Forschungsfeld“, Leipzig 2013, S. 52f. Treiber bezieht sich auf: Martin Scharfe, *Menschenwerk*, Wien u. a. 2002, S. 16–27. Scharfe spricht von externalisierten Erfahrungen, d. h. Vorstellungen, die in kulturelle Materialität übergegangen sind.

13 Vgl. dazu beispielhaft für die Praktische Theologie: Christoph Morgenthaler, *Methodenintegrative empirische Religionsforschung*, Leipzig 2013, S. 209–219 sowie für den Zusammenhang von Theoriekonzepten und empirischer Erhebung: Birgit Weyel, *Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptualisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten*, Leipzig 2013, S. 157–169.

14 Martin Laube, *Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien*, Gütersloh 2015, S. 47.

sondern vielmehr als ein Akteur. „In dem Maße, in dem sich die Subjekte in eine gegebene Praxis einfügen, bilden sie diese zugleich konstruktiv um.“¹⁵

Im Zusammenhang mit der jüngsten Kirchenmitgliedschaftserhebung der Evangelischen Kirche in Deutschland ist dieser methodische Ansatz in das Zentrum gerückt worden. Religiöse Praxis und Kirchenmitgliedschaft sollten deutlicher als bisher als ein genuin gesellschaftliches Handeln, d. h. als eine soziale Praxis verstanden werden, die primär nicht als Reaktion auf inhaltliche oder organisatorische Vorgaben der Institution, sondern aus den vielfältigen religiösen Vollzügen in den lebensweltlichen Kontexten der Kirchenmitglieder selbst zu verstehen ist.¹⁶

Soziale Praxis ist „ein konkretes Geschehen, das sich fortlaufend, immer wieder aufs Neue und immer wieder neu hier und jetzt in konkreter Gegenwart vollzieht“.¹⁷ Der einzelne Akteur steht demnach immer schon in Verbindung mit anderen. Er ist eingebunden in soziale Beziehungen, die von gemeinsamen 'doings and sayings' bestimmt sind. Diese *sozialen Interdependenzen* bilden mehr oder weniger stabile Ordnungsmuster.¹⁸ Im Sinne einer Selbstklärung wird damit das Missverständnis abgewiesen, Basis und Ausgangspunkt aller Sozialität sei ein mentales Handlungszentrum im Kopf des Akteurs, in dem subjektiv-gedankliche, gegebenenfalls auch religiöse und kirchliche Intentionen und Motive liegen, die dann erst in zweiter Linie soziales Handeln veranlassen und lenken. Das Konzept der sozialen Praxis konzeptualisiert das Mentale als Bestandteil von interaktiven, d. h. gemeinsamen und wechselseitigen Praktiken. Neben der Interaktivität sozialer Praxis ist dann auch ihre *Reflexivität* bedeutsam. Gerade im Blick auf die religiöse Praxis versteht es sich keineswegs von selbst, was Religion ist und ob ein Gespräch ein religiöses Thema zum Gegenstand hat. Eine empirische Nachfrage nach Religion bringt nicht einfach Religion als verdinglichte Tatsache an den Tag.¹⁹ *Religion ist vielmehr wesentlich kommunikativ*

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Birgit Weyel, *Kirchenmitgliedschaft*, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 105.

¹⁷ Robert Schmidt, *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Frankfurt a.M. 2012, S. 5.

¹⁸ Vgl. dazu Theodore R. Schatzki, *The site of the Social. A philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park, Pa 2002.

¹⁹ Vgl. Gerald Kretzschmar, „Mit der Theorie der mediatisierten Kommunikation auf der ‚Suche nach dem Religiösen‘“, in: *Praktische Theologie* (2004), S. 42.

verfasst. Was als Religion identifiziert wird, steht nicht einfach fest, sondern wird allererst und immer aufs Neue in sozialen Praktiken identifiziert und emblematisiert – oder auch nicht, und dann bleibt sie implizit.²⁰ Es kann also durchaus sein, dass sich Menschen über ähnliche Dinge unterhalten und für den einen ist dies ein explizit religiöses Thema, für den anderen dagegen nicht.²¹ Die religiösen Subjekte können dann dezidiert als *Akteure* gesehen werden, die ihr je eigenes Verhältnis zu den inhaltlichen Überzeugungen wie zur Praxis der verfassten Kirche selbstverantwortlich gestalten, und zwar im Kontext ihrer gesamten Lebensführung wie ihrer Welt- und Selbstdeutung. Der Akteursbegriff impliziert die Übernahme vorgeprägter sozialer Rollen und struktureller Funktionsvorgaben. Diese bauen sich im Wesentlichen aus den sozialen Interaktionen auf, die sich auf einer Zwischenebene zwischen den Individuen und der Institution in typischen Kommunikationsmustern und lebensweltlichen Sozialformen mit einer gewissen Regelmäßigkeit vollziehen und auf diese Weise (auch) religiöse Einstellungen und kirchliche Partizipation prägen.

3. Eine Theorie der Religion als Theologie

Die Praktische Theologie teilt methodische Zugänge und religiöse Konzepte mit der Religionssoziologie, der Religionspsychologie, den empirischen Kulturwissenschaften u. a. m. Man kann fragen, ob es denn überhaupt eine *differentia specifica* zwischen Theologie und Religionswissenschaft gibt oder geben muss? „Das Feld der Gemeinsamkeiten ist besonders groß zwischen den Theologien und denjenigen Disziplinen, die sich ihrerseits mit religiösen Phänomenen beschäftigen. Dabei kennen die Theologien keine ihnen exklusiv eigenen Forschungsmethoden oder Erkenntnisweisen, sondern sie

20 „Religion ist – als soziales Phänomen – vorrangig ein kommunikatives Konstrukt. Die Überwindung schon der kleinen, zeitlichen und räumlichen, Tendenzen des eigenen Bewusstseinsstroms gelingt nur mittels gewisser Schemata, die erst im Face-to-Face-Kontakt mit anderen eine gewisse ‚Außenstabilisierung‘ und Dauerhaftigkeit erlangen.“ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991, S. 14.

21 Dieses Phänomen zeigt sich etwa bei Erhebungen zur religiösen Kommunikation, die ausdrücklich die Reziprozität zum Gegenstand haben. Vgl. Christian Stegbauer/Franz Grubauer/Birgit Weyel, *Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen*, Gütersloh 2015, S. 414ff.

sind dem Methodenkanon der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften verpflichtet.“²²

Die politische Entscheidung des Wissenschaftsrates zugunsten einer Erweiterung der Theologien ist zu verstehen als eine Grundsatzentscheidung zugunsten einer wissenschaftlichen Reflexion der Religionen, wie sie von den Religionsgemeinschaften in Deutschland gelebt werden. Der Zusammenhang von Wissenschaftlichkeit und konfessionell-religiöser ‚Bindung‘ ist somit positiv bewertet worden: Nicht nur soll die Theologie als Wissenschaft der Selbstverständigung der Religionen in der Gesellschaft dienen und einer Emigration der Religionsgemeinschaften aus der Gesellschaft entgegen wirken, sondern es wird auch die Zugehörigkeit des Wissenschaftlers bzw. der Wissenschaftlerin zu einer Religionsgemeinschaft nicht als Störfaktor für die wissenschaftliche Forschung und Lehre empfunden, sondern im Gegenteil als ein produktives Moment. Das Selbstverhältnis des Wissenschaftlers bzw. der Wissenschaftlerin zum Gegenstand der Forschung wird durch den institutionellen Rahmen der Theologie transparent. Möglicherweise ist diese explizite Offenlegung des Selbstverhältnisses der einzige Unterschied zwischen der Theologie und anderen wissenschaftlichen Zugängen zur Religion. Dafür würde auch das Selbstverständnis der Religionswissenschaft sprechen, dass die „Religionswissenschaft eine bekenntnisunabhängige Gesellschafts- und Kulturwissenschaft“²³ ist. In den Begriffen der Bekenntnisunabhängigkeit bzw. Bekenntnisbindung klingen allerdings Konnotationen mit, die im Raum der Wissenschaft, in dem das Ideal der Freiheit der Wissenschaft in höchstem Maße gilt, problematisierend wirken können und daher erklärungsbedürftig sind.

Dass sich die Theologien in ihrer Geschichte aufgrund der im akademischen Raum möglichen Freiheits- und Reflexionsgewinne auch immer wieder kritisch gegenüber ‚ihren‘ Bekenntnisgemeinschaften geäußert und Impulse für deren Entwicklungen ausgesendet haben, ist etwa ein wichtiger

²² Wissenschaftsrat, „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“, 2010, URL: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (letzter Zugriff: 11.03.2016), S. 53.

²³ So die Fachbeschreibung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft e. V., URL: <http://www.dvrw.uni-hannover.de/religionswissenschaft.html> (letzter Zugriff am 21.04.2016).

Gewinn dieser Konstruktion. Die historisch-kritische Bibelauslegung ist ein prominentes Beispiel dafür, dass nicht etwa die Autorität einer Heiligen Schrift mittels philologischer Methoden destruiert wurde, sondern vielmehr durch eine moderne Hermeneutik die zeitgemäße Auslegung der biblischen Texte überhaupt erst positiv möglich wurde.

Dieses Freiheits- und Reflexionspotential der Theologie gegenüber den Bekenntnisgemeinschaften verdankt sich dem Gespräch mit den anderen Wissenschaften und der institutionellen Verortung, welche die Theologie in Nähe und zugleich in Distanz zur gelebten Religion der eigenen Religionsgemeinschaften platziert. Diese Konstruktion ist eine besondere. Und dennoch kann man fragen, ob nicht auch in anderen Wissenschaften die Klärung des Selbstverhältnisses des Wissenschaftlers bzw. der Wissenschaftlerin zum Forschungsfeld ebenfalls ein wissenschaftstheoretisch wichtiges Moment ist. In der Ethnologie etwa werden Nähe und Distanz zum Gegenstand der Forschung reflektiert und methodisch operationalisiert. Insbesondere im Zusammenhang der Methodik der „Teilnehmenden Beobachtung“ spielt die Aufklärung der sozialen Position des Beobachters bzw. der Beobachtung eine wichtige Rolle. Teilnahme und Beobachtung werden als ein „laufender Registerwechsel“²⁴ konzipiert, der es möglich macht, sich einer kulturellen Praktik anzunähern, sie beobachten zu können, den Bedeutungszuschreibungen und Relevanzen der Praktik folgen zu können. Auf der anderen Seite aber muss es zugleich möglich sein, die Perspektive der reflexiven Distanz einzunehmen. In der Ethnologie wurde zugespitzt die Frage diskutiert, ob es besser sei, dass Forscher und Forscherinnen ‚von außen‘ oder nicht vielmehr ‚von innen‘ kommen sollten. Weder Nähe noch Distanz allein ermöglichen eine gute Ethnografie, sondern vielmehr die „Doppelbewegung“ zwischen Teilnahme und Beobachtung, Annäherung und Distanzierung. „Dieser Anforderung haben sich beide Ethnografen, der ‚einheimische‘ und der ‚fremde‘, nur von unterschiedlichen Ausgangspunkten zu stellen.“²⁵ Das Oszillieren zwischen Nähe und Distanz und die Reflexion des Registerwechsels wäre möglicherweise auch ein epistemisches Modell für andere mit der gelebten Religion befassten Wissenschaften.

24 Georg Breidenstein u. a., *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*, Konstanz/München 2013, S. 67.

25 Ebd., S. 68.

Für die Praktische Theologie ist die Religionswissenschaft ein unverzichtbarer Gesprächspartner für alle Themen der Forschung. Die Anregungen und Erträge der Gespräche können daher kaum im Einzelnen benannt werden. Gemeinsam ist Theologie und Religionswissenschaft das Ringen um ein vertieftes Verständnis des Phänomens Religion.²⁶ Dabei gewinnt die Theologie aus der Zusammenarbeit mit der Religionswissenschaft wesentliche Impulse für einen Religions- und Kulturvergleich, der als Perspektive auf die Religion umso wichtiger wird, als sich die Religion in der Gesellschaft pluralisiert.

Literatur

- Breidenstein, Georg u. a., *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*, Konstanz/München 2013.
- Drews, Paul „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der Praktischen Theologie“, in: Monatsschrift für die kirchliche Praxis (MPK) 1 (1901), S. 1–8.
- Gräß, Wilhelm, „Practical Theology as a theory of lived religion conceptualizing church leadership“, in: International Journal of Practical Theology 18 (2014), S. 102–112.
- Failing, Wolf-Eckart/Heimbrock, Hans-Günter, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart u.a. 1998.
- Kretzschmar, Gerald, „Mit der Theorie der mediatisierten Kommunikation auf der ‚Suche nach dem Religiösen‘“, in: Praktische Theologie 39 (2004), S. 42–47.
- Laube, Martin, „Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien“, in: Bedford-Strohm, Heinrich/Jung, Volker (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*, Gütersloh 2015, S. 35–49.
- Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.
- Matthes, Joachim, „Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘“, in: Schloz, Rüdiger (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, Würzburg 2005, S. 209–222.

²⁶ Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft e. V., URL: <http://www.dvrw.uni-hannover.de/religionswissenschaft.html> (letzter Zugriff am 21.04.2016).

- Merle, Kristin, *Alltagsrelevanz: Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge*, Göttingen 2011.
- Morgenthaler, Christoph, „Methodenintegrative empirische Religionsforschung“, in: Weyel, Birgit/Gräß, Wilhelm/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39), Leipzig 2013, S. 209–219.
- Pfleiderer, Georg, „‘Gelebte Religion’ – Notizen zu einem Theoriephänomen“, in: Grözinger, Albrecht/Ders. (Hg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002, S. 23–41.
- Pollack, Detlef, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*, Tübingen 2009.
- , *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.
- Scharfe, Martin, *Menschenwerk. Erkundungen über Kultur*, Wien u. a. 2002, S. 16–27.
- Schatzki, Theodore R., *The site of the Social. A philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park (Pa) 2002.
- Schmidt, Robert, *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Frankfurt a.M. 2012.
- Stegbauer, Christian/Grubauer, Franz/Weyel, Birgit, „Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen“, in: Bedford-Strohm, Heinrich/Jung, Volker (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*, Gütersloh 2015, S. 400–434.
- Studien- und Planungsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Quellen religiöser Selbst- und Weltdeutung: die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 1998.
- Treiber, Angela, „‘Gelebte Religion’, ‘Religiöse Kultur’ als volkskundlich-kulturwissenschaftliches Forschungsfeld. Von historischen Deutungsmustern, Sinnzuschreibungen und gegenwärtigen Konzepten“, in: Weyel, Birgit/Gräß, Wilhelm/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39), S. 41–64.

- Weyel, Birgit, „Kirchenmitgliedschaft“, in: Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 101–108.
- „Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptualisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten“, in: Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39), S. 157–169.
- Gräb, Wilhelm/Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39), Leipzig 2013.
- Wissenschaftsrat, „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“, 2010, URL: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (letzter Zugriff: 11.03.2016).