

Theologie

Praktische und dogmatische Theologie / Theologie und gelebte Religion / Theologie als Religions- und Kulturhermeneutik

1. Einführung

Die praktische Theologie als theologische Disziplin lebt von zwei Voraussetzungen: der Orientierungsbedürftigkeit religiösen Lebens und dem Lebensbezug der Theologie. Unter dem Gesichtspunkt, das religiöse Leben zu erhalten und zu gestalten, entwickelt sie eine Vielzahl von Handlungsperspektiven, die person- und situationsadäquat einzusetzen sind. Der theologische Lebensbezug kommt in ihr so zur Geltung, dass in allen diesen Praxisvollzügen ein Sinngefälle sich realisiert, das das religiöse Leben als authentisches Christentum zu verstehen und individuell zu führen erlaubt. Um dieses Handlungssinnes willen benötigt die praktische Theologie insbesondere die dogmatische Theologie, die diese Sinnbestimmung zu leisten hat; damit setzt die praktische Theologie aber auch einen Anforderungsstandard an die dogmatische Theologie, der sich nicht von selbst versteht. Aus sachlogischen Gründen kann daher eine Verständigung über den Begriff der praktischen Theologie nicht ohne die Dogmatik auskommen; sowenig die Dogmatik unter den Bedingungen der Moderne auf die praktische Theologie verzichten kann. Die praktische Theologie verliert ihren Charakter als theologische Disziplin, wenn sie sich dieser Reflexion auf die Dogmatik entzieht; sie erfüllt ihre Aufgabe, wenn sie darauf eingestellt ist, in allen Handlungsvollzügen das Religiöse in der Religion, also den Glauben als Grundbestimmung christlichen Lebens zu befördern. Dieser Aspekt kommt – so bezeichnend wie notwendig – im vorliegenden Handbuch als letzter zur Sprache. So sehr sich auch die jüngeren Einführungen in die praktische Theologie und Gesamtdarstellungen des Faches der Analyse des Religionsbegriffs geöffnet haben, so wenig kommen doch die Nachbardisziplinen der Theologie, am wenigsten die Dogmatik, als Bezugsgrößen in den Blick – was durchaus auch an der Dogmatik liegen dürfte. Daher muss der nachfolgende Beitrag einen neuen Weg vorschlagen, um die nötige Kooperation von praktischer Theologie und Dogmatik zu plausibilisieren.

2. Problemskizze: Gelebte Religion als Leitfaden zur Rekonstruktion des theologischen Gehaltes der praktischen Theologie

Aus dem Begriff gelebter Religion lässt sich systematisch zeigen, inwiefern der praktischen Theologie ein spezifisch theologischer Sinnkern innewohnt, der die Korrespondenz von dogmatischer und praktischer Theologie fordert (3.1.). Die-

ser systematische Zusammenhang tritt freilich in historisch unterschiedlich gestalteter Form auf, die jeweils eigene Akzente zu setzen verlangt (3.2.). Eine gegenwärtige Verhältnisbestimmung soll schließlich am Beispiel des Schöpfungsgedankens und seiner Bedeutung in der praktischen Theologie vorgeführt werden (3.3.).

3. Thematische Entfaltung: Religion als angeeigneter Lebenssinn – die theologische Zielbestimmung der praktischen Theologie

3.1. Schon die Theoriegeschichte der praktischen Theologie legt es nahe, für ihre Begriffsbestimmung auf den Religionsbegriff zurückzugreifen. Denn die praktische Theologie verdankt ihre Existenz als theologische Disziplin der Unterscheidung von Religion und Theologie (Drehse 1988). Diese wird hier insofern bedeutsam, als mit Religion ein subjektiver Lebensvollzug gemeint ist, in dem handlungsbestimmende Letztüberzeugungen sich aufbauen, kultiviert und modifiziert werden. Für diesen Prozess sind die kirchlichen Lehrsätze, auch ungeachtet ihres im Protestantismus immer mitlaufenden praktischen Sinnes, nicht mehr inhaltskonstitutiv. Ihnen kann nur dann zugestimmt werden, wenn sie sich als aussagekräftig und deutungsmächtig im individuellen Leben aneignen lassen. Auf die Regelung dieses Verhältnisses von subjektiver Lebensdeutung und dogmatischem Lehrbestand ist die praktische Theologie bezogen.

Dieser Zusammenhang muss nun keineswegs selbst als ein dogmatischer verstanden werden, als sei er traditionell-autoritativ gesetzt und als sei sein Inbegriff in der bloßen Anpassung an kirchliche Normen zu sehen. Vielmehr lässt er sich aus dem Religionsbegriff selbst rekonstruieren. Religion nämlich als der mehr oder weniger klar erfasste Komplex von Überzeugungen, auf die sich jegliches Handeln sinnbeanspruchend zurückbezieht, steht von vornherein in einem Lebenszusammenhang, der sich als solcher zur Darstellung bringt und mitteilt (Schleiermacher 1999, § 15–19; § 107); dabei ergibt sich die Darstellung aus dem Sachverhalt, dass Handeln immer schon als sinnhaft zum Handlungssubjekt gehöriges verstanden wird und dass Mitteilung nicht ausbleiben kann, sofern über den Handlungssinn auch kommuniziert wird. Eben dieses mit dem Handeln verbundene und zu erfassende Sinnpotential öffnet den Weg in die Reflexion dessen, was in der religiösen Bestimmung des Handelns selbst geschieht. Eine solche Reflexion legt sich nach zwei Seiten hin aus, und darüber konstituiert sich der Unterschied von praktischer und dogmatischer Theologie.

Sofern sich Religion *im Leben* verortet findet, richtet sich die Reflexion zunächst auf spezifische Handlungslogiken, die ihrerseits – und zwar: aus religiösem Antrieb selbst – darauf aus sind, die Funktionen von Darstellung und Mitteilung zu optimieren. Dabei geht es einmal um die Steigerung der Klarheit der Darstellung (»Handeln aus Glauben«), für die eine situationsangemessene Selbstwahrnehmung der Handelnden erforderlich ist. Zum anderen geht das Interesse auf eine möglichst deutliche Mitteilung des Handlungssinnes, der gerade aufgrund

seiner Verständlichkeit zu neuer klarer Darstellung anleitet und befähigt. Dieses so ausgerichtete Reflexionsinteresse fragt nach Praktiken der Kommunizierbarkeit von personrelevanten Gehalten, der Gestaltbarkeit von humaner Aktionsgemeinschaft, der Weiterentwicklung von handlungsleitenden Selbstbildern, der Verstetigung von Handlungsimpulsen in wechselnden Lebensumständen. Das Feld dieser Reflexion ist die praktische Theologie.

Fragt man dann, von derselben Ausgangslage her, nach dem spezifisch Religiösen in dem von Religion bestimmten Leben, dann tut sich der Reflexionsweg der dogmatischen Theologie auf. Denn zweifellos gehört es zum Gedanken der Handlungsbestimmung, dass die Ausrichtung des Handelns aus der Handlung selbst nicht schlüssig abzulesen ist. Darum baut sich auch das Selbstbild der Handelnden nicht durch den Vollzug von Handlungen als solchen auf, sondern durch das Kommunizieren von Handlungssinn. So sehr demnach über die Optimierung von Religion im Leben nachgedacht werden kann und muss, so sehr muss doch auch *die Religion* im Leben bestimmt werden – und das so, dass der Lebensbezug gerade nicht verloren geht. Bei den hierher gehörigen Erörterungsgängen sind dann nicht sozialwissenschaftlich beschreibbare Praktiken im Fokus der Aufmerksamkeit, sondern die Vorstellungslogiken religiöser Sprache, mit denen zunächst nur eine Binnenorientierung erzielt werden muss. In dem Maße aber, wie sich die Reflexion dieser Aufgabe annimmt, werden die beschreibenden Muster genereller. Insbesondere dann, wenn sie sich auch gegenüber religiös anders oder unbestimmter orientierten Menschen explizieren wollen, gewinnen sie einen Status von höherer Allgemeinheit. Das lässt sich etwa am Geschick des Ausdrucks »Wesen des Christentums« ablesen, der als interner Normbegriff des Christlichen gelten kann, aber auch als Selbst-Präsentation in die Kultur hinein. Dafür sind die Wahrnehmungsniveaus und die Reflexionsstandards kultureller Selbstverständigung unhintergebar. Eines der Ziele der aus diesem Zusammenhang entspringenden dogmatischen Reflexionskultur ist es gerade, den Übergang von anderen Figuren religiös-weltanschaulicher Selbstbestimmung zur christlichen Selbstdeutung zu figurieren und zu motivieren.

Vollzugselemente und Vorstellungsgehalte der Religion gehören, wie man sieht, zusammen. Sie sind immer schon durcheinander vermittelt; insofern gehen sowohl die Reflexionen der praktischen Theologie wie die der dogmatischen Theologie von einer gemeinsamen Basis aus. Von dieser religionstheoretischen Argumentation aus erschließt sich aber auch die christlich-protestantische Pointe beider theologischer Disziplinen.

Das evangelische Christentum versteht sich als bestimmt durch das göttliche Wort, das sich im humanen Kommunikationsgeschehen ereignet. Dass die Kirche *creatura verbi* ist, das kann als protestantische Grundüberzeugung verstanden werden, ungeachtet aller modifizierenden Auslegungsdifferenzen. Durch die religiöse Kommunikation aber bauen sich handlungsleitende Selbstbilder auf, die lebensformspezifische Aneignung voraussetzen (Glaube) und die sich im fallgerechten Handeln zur Darstellung bringen (Gewissen). Die Theologie insgesamt hat die Aufgabe, diese Kommunikationen zu verstetigen und in ihrem Sinn zu

bestimmen. Dabei liegt das Augenmerk der praktischen Theologie vor allem auf der Kontinuität und Kohärenz der Kommunikation, wie sie ihrerseits durch praktische Intervention gestützt werden soll. Sie steuert diese Interventionen als soziale Handlungen nun aber in der Form, die dem protestantischen Christentum eigentümlich ist, nämlich so, dass die religiöse Kommunikation als schlechterdings individualitätsgründend angeeignet wird. In dieser Gründung des Glaubens vollendet sich das Wort Gottes.

Dass das Leben im Glauben ganz aus Gott her kommt, macht seine spezifische Anfänglichkeit aus. Diese veraltet auch dann nicht, wenn sie den Lebenslauf durchzieht und begleitet. Darum stellt sich die göttliche Anfänglichkeit in der Gestalt von Neuanfängen dar. Eben weil diese Anfänglichkeit das ganze Leben hindurch rein gesetzt ist, reicht sie dann auch über die akute Lebensprägung hinaus und gilt in Ewigkeit. Dieser Dreischritt markiert einen elementaren Rhythmus der evangelischen Theologie. In der praktischen Theologie strukturiert er die unterschiedlichen Handlungsfelder.

Dementsprechend sind die Praktiken der Kommunizierbarkeit von personrelevanten Gehalten in Gottesdienst, Predigt und Sakrament so zu gestalten, dass in ihnen diese drei Modi des Lebensrhythmus in der Weise zu Wort kommen, dass Gott als Ursprung ihrer Bestimmung laut wird. Die Weiterentwicklung von handlungsleitenden Selbstbildern in religiösen und religiös bestimmten *Bildungsprozessen* soll die Fähigkeit vermitteln, auf diese Bestimmtheit durch Gott als letzten Grund des eigenen Selbstverständnisses zurückgreifen zu können. Die Verstetigung von Handlungsimpulsen in wechselnden Lebensumständen als Thema der *Seelsorge* leitet dazu an, solche Rückgriffe auch in Situationen der Bedrängnis vorzunehmen. Die Gestaltung von humaner Aktionsgemeinschaft schließlich zeigt unter dem Titel der *Diakonie* an, dass einander beizustehen die menschliche Ausdrucksgestalt des göttlichen Anfangens mit dem Menschen ist, der letzte Geltung innewohnt und auf die man sich auch im Sterben noch verlassen kann.

Diese in der praktischen Theologie aufzufindende Struktur innerreligiöser Kommunikation prägt auch den möglichen Transfer von kulturell anders bestimmten Selbstdeutungen hin zum christlich-religiösen Verständnis des eigenen Lebens. Denn auch da geht es stets um Deutungen, die auf die individuelle Person bezogen werden und Geltung beanspruchen, um Selbstbilder, die aus dem Umgang mit solchen Deutungen hervorgehen, um die Anpassungs- und Veränderungsdynamik, die sie versprechen, sowie um Lebensformen, auf die man sich verlassen möchte. Insofern dient die im engeren Sinne religiöse Struktur der Kommunikation auch als heuristisches Raster für eine theologische Kulturhermeneutik.

Die dogmatische Theologie bietet für diese praktische Aufgabe hermeneutische Modelle an, die dazu verhelfen, das Reden und Handeln genau bei diesem individualitätsgründenden Sinn religiöser Kommunikation zu halten. Sie entwickelt variationsoffene Sprachregeln und Verhaltensmuster, die das Material der religiösen Kommunikation, wie es elementar in der Bibel und – in Auseinandersetzung mit ihnen die Menschen anredenden Deutungszumutungen – in Le-

bensgeschichten zu Wort kommt, so strukturieren, dass es sein auf die Erweckung des Glaubens zielendes Telos behält. Insofern bemüht sich dogmatische Theologie nicht nur um die vorstellungslogische Ordnung von religiösen Gehalten, sondern auch um die Symbolisierung ihrer freien Aneignung – als Hintergrund und Grundlage dessen, was sich dann in dem religiös-sozialen Handeln vollzieht, das sich von praktischer Theologie leiten lässt.

Weil es in diesem Verhältnis um eine regelorientierte und regelmäßige Praxis geht, haben sich die entsprechenden Kenntnisse, aber auch Erwartungen habitualisiert. Man kann den Pfarrberuf beschreiben als dasjenige Set von Handlungs- und Deutungsmustern, das dazu verhilft, in unterschiedlichen, wiederkehrenden und individuellen, Lebenssituationen den Blick auf die tragenden Überzeugungen für sinnhafte Lebensführung zu richten. Dabei differenzieren sich Anforderungen und Fähigkeiten in Entsprechung zum gesellschaftlichen Differenzierungsgrad, aber auch nach individuellen Neigungen und Befähigungen. Entsprechend werden religiöse Deutungen von Sinnsuchenden (und Sinnproduzierenden!) lebenssituationsspezifisch nachgefragt, abgewandelt und angeeignet. Dass auch die angeeigneten Überzeugungshintergründe sich über tatsächliches Handeln darstellen und mitteilen, schließt den Kreis und unterläuft eine strikte Trennung von bloß Mitteilenden und ausschließlich Empfänglichen.

3.2. Diese systematische Struktur des sachlichen Verhältnisses von praktischer und dogmatischer Theologie ist in der neueren Theologiegeschichte in historisch unterschiedlicher Akzentuierung wahrgenommen worden. Auf fünf Konstellationen soll exemplarisch hingewiesen werden.

Ein erstes klassisches Modell verdankt die praktische Theologie Friedrich Schleiermacher. Er hat, die Ausdifferenzierung von Religion und kirchlich bestimmter Lebensform im Rücken, in seiner Enzyklopädie »Kurze Darstellung des theologischen Studiums« (1. Auflage 1810; 2. Auflage 1830) die Formulierung von der praktischen Theologie als »Krone des theologischen Studiums« geprägt (Schleiermacher 1969, §28 der 1. Auflage). Die Wurzel der Theologie sieht er in der »philosophischen Theologie« (a. a. O., §26), nämlich in der Ausweisbarkeit der Religion als anthropologisch-soziales Phänomen und der Fixierung des Wesens des Christentums in diesem Zusammenhang, ihren »Körper« in der »historischen Theologie«, die die Exegese, die Kirchengeschichte und die dogmatische Theologie umfasst (ebd., §36). Die praktische Theologie ist insofern der Fluchtpunkt der gesamten Theologie, als sie dazu befähigt, die Kirche in der modernen Welt zu leiten, das heißt in ihrer religiösen Existenz als Element der Kultur sichtbar werden zu lassen. Damit ist der gesamte Charakter der Theologie als eine praktische Wissenschaft gekennzeichnet, und diese Praxis besteht in reflektiertem Handeln, das auf eine Verbreiterung und Intensivierung der religiösen Haltung ausgerichtet ist. Zugleich wird an dieser Ortsbestimmung der praktischen Theologie bei Schleiermacher deutlich, dass sich die christliche Grundorientierung der Gesellschaft insgesamt nicht mehr von selbst versteht. Sie ergibt sich auch nicht aus dem Gehalt des Christentums als einer bloß traditionsbestimmten Größe,

sondern muss sich in der Form von Darstellung und Mitteilung stets neu erzeugen. Dass das aber möglich sei, daran zweifelt Schleiermacher nicht; die prinzipielle Absicherung der Religion durch die soziale Anthropologie scheint ihm die begrifflich-wissenschaftliche Basis abzugeben, um die Rechtfertigung des Christentums in der Gesellschaft vornehmen zu können.

Dass es mit eben dieser Zuversicht gut ein Jh. später schlecht bestellt sei, war die Auffassung Karl Barths am Anfang seiner Kirchlichen Dogmatik. Und diese Überzeugung besaß er, obwohl er seine Prolegomena als Lehre vom Wort Gottes fasste und damit die Ortsbestimmung der Dogmatik überhaupt sozusagen in »praktischem« Sinne vornahm. In der Beobachtung der kirchlichen Verkündigung nämlich, so meinte er, komme es auf die den Glauben schlechthin gründende normative Dimension an, für welche nur Gottes Offenbarung allein einstehen könne. Das ist der Sinn seiner Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (Barth 1932, §4). Damit wird von einer kulturtheoretischen Verankerung der Theologie Abstand genommen zugunsten einer im kirchlichen Binnenkontext sich aufbauenden individuellen religiösen Überzeugung. Dadurch wird die gesamte Theologie, aber nun auf einer anderen Grundlage als bei Schleiermacher und den hier angestellten Überlegungen, »praktische Theologie« (Pfleiderer 2000). Allerdings droht damit die professionelle Haltung von religiöser Wahrnehmung und situativ zielgerichteter Intervention in der Globalität einer Praxisorientierung versprechenden prinzipiellen Dogmatik unterzugehen. Eine solche Dominanz der sich als praktisch ausgebenden dogmatischen Theologie musste die Vollzüge der praktischen Theologie entweder erübrigen oder zum bloßen Hilfsmittel der Dogmatik herabstufen.

Vor allem die mangelnde Aufmerksamkeit auf die individuellen Umstände der Lebensführung waren es dann in den 70er Jahren des 20. Jh., die der praktischen Theologie eine »empirische Wende« bescherten. In ihrem Sog konnten endlich die aktuellen anthropologisch orientierten Handlungs- und Deutungswissenschaften theologisch rezipiert werden. Dadurch sollte die verloren gegangene Modernitätskompetenz wiedergewonnen werden. Insbesondere die Seelsorge als das Bemühen um individuelle Situationsangemessenheit des Lebens aus Glauben konnte eine Fülle von humanwissenschaftlichen Einsichten aufnehmen. Zudem vermochte die Soziologie die Aufmerksamkeit auf die Gestalt der Kirche als empirische Organisation zu richten – ebenfalls eine Notwendigkeit angesichts der sich verändernden sozialen Rolle der Kirche in der Gesellschaft. Allerdings war nicht zu leugnen, dass mit diesem empirischen Wahrnehmungsgewinn ein Verlust der theologischen Bestimmtheit der kirchlichen Praxis einherging, der die überlieferten religiösen Ausdrucksformen von Darstellung und Mitteilung nur als Fremdbestimmung registrieren und ablehnen konnte. Die Bearbeitung der Handlungslogiken in der praktischen Theologie schien zeitweilig die Reflexion ihrer dogmatischen Bestimmtheit ersetzen zu wollen (Otto 1986; Lämmermann 2001).

Erst die erneute Rezeption der kulturell offenen Theologien Schleiermachers und Troeltschs seit den 80er Jahren des 20. Jh. hat es erlaubt, empirische Wahrnehmungsschärfe und religiöse Deutungskultur einander anzunähern. Dabei

wurde der Blick für die Institutionalität der Volkskirche geschärft und deren Notwendigkeit für die Kontinuität der religiösen Kommunikation erkannt. Theorien der Amtshandlungen sollten insbesondere den Transfer von christlich-kirchlicher Tradition und individueller Lebensgeschichte plausibel machen. Daraus entstand zugleich eine Beobachtung und Wertschätzung von religiösen Akzenten der Kultur und der Ästhetik, die teils als Anschlussmöglichkeiten für christlich-religiöse Kommunikation, teils als eigenständige Repräsentanzen des Religiösen angesehen werden konnten. Allerdings konnte auch durch diese nunmehr theologisch bewusster argumentierende praktische Theologie eine entscheidende Profilierung religiöser Kommunikation nicht erreicht werden; ein funktionales Verständnis von Dogmatik und eine handlungssinnnahe praktische Theologie waren zu eng aufeinander bezogen, um kritisches Verständnis für die Eigenart des Religiösen zu wecken (Grözinger 1991; Luther 1992).

In den letzten Jahren zieht der Eigenwert des Religiösen neue Aufmerksamkeit auf sich – und diese wirkt sich auch auf Handlungs- und Reflexionsvollzüge der praktischen Theologie aus (Steck 2000). Insbesondere der Deutungsbegriff erlaubt hier Bezüge herzustellen (Gräb 1998; Gräb 2002). Denn er vermag einerseits verständlich zu machen, inwiefern eine bewusste Lebensführung immer schon von Deutungen Gebrauch macht, um sich zu orientieren. Und er kann zugleich interpretieren, dass sich auch der christliche Glaube als Deutungspraxis begreifen lässt, die im Bezug auf religiöse Vorstellungen und Haltungen Lebensgewissheit vermittelt (Korsch 2005). Damit kann der spezifische Sinn dogmatischer Ausdrücke in die Lebensdeutung aufgenommen werden; sie erfüllen gerade als Lebensorientierung ihren eigentlichen religiösen Sinn, sofern sie sich in der Realität des Handelns niederschlagen, die die wahre Wirklichkeit von Religion ist.

3.3. In der christlichen Religionsgeschichte der letzten 20 Jahre hat sich ein eigentümlicher Schub auf eine Frömmigkeit hin ereignet, die die Vorstellung der Schöpfung in den Mittelpunkt stellt. In der praktischen Theologie hat sich dieser Frömmigkeitstyp in der Konzentration auf Kasualien und in der Konjunktur des Segens-Themas niedergeschlagen. Diese Akzentuierung innerhalb der praktischen Theologie geht parallel einem Umgang mit dem Religionsbegriff, dessen Pointe oft darin gesehen wird, die Vorgegebenheit des Lebens vor seinen aktiven Deutungen zu deuten. So scheint sich eine – näher betrachtet aber vermutlich brüchige – Allianz von westlich-bürgerlichem Christentum und kulturreligiös-unbestimmter Religion darzustellen, die zugleich die Zuordnung etwa von kosmisch-spekulativen esoterischen Vorstellungen nahe legt. Der praktischen Theologie verspricht dieses Syndrom eine Erweiterung von Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten.

Eine dogmatische Reflexion auf den christlichen Sinn der Schöpfungsvorstellung zeigt jedoch, dass schon die Auffassung von Schöpfung auf ein anspruchsvolleres Verständnis von Religion führt, das die praktische Theologie zu sehr viel klareren – und religionskritischen – Handlungsvorschlägen für christlich-religiöse Praxis motiviert. Der Grundgedanke für den modernen christlichen Sinn von

»Schöpfung« besteht nämlich darin, nicht die Allgemeinheit der Welt als Horizont der Gegebenheit des Lebens als Schöpfung auszuzeichnen, sondern die Fähigkeit, sich selbst deutend verhalten zu können. Die eigentümliche Stellung des Menschen als eines Deutungswesens besteht näherhin darin, sich selbst von der Welt überhaupt unterscheiden zu können. Das setzt einen logisch vorgängigen Bezug zu sich selbst voraus, dessen Grund nicht in der Welt, sondern in Gott zu suchen ist, wenn dieser Grund denn als Unterscheidungsmerkmal von der Welt Bestand haben soll. Insofern ist die Konstitution des Menschen als Deutungswesen mit seiner Verfassung als Freiheitswesen identisch (Dierken 2005). Mit einer Wendung aus Luthers Kleinem Katechismus gesagt: »Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt aller Kreatur ...«; damit ist sowohl das Sich-Selbst-finden als Ich als auch Gott als ursprüngliches Gegenüber als auch die Welt als mit mir gleichursprünglicher Horizont des Ich ausgesprochen. Diese Pointierung erst ermöglicht eine konkrete Welthaftigkeit (samt Körperlichkeit), die sich nicht in kosmologischen Konstruktionen verliert.

Dieser Grundgedanke kann dann auch praktisch-theologische Handlungsreflexionen für religiöse Praxis orientieren. Denn das völlig unstrittige Gegebensein der Welt als Horizont des Lebens kommt in dieser Blickrichtung gesehen als Herausforderung zur verantworteten Welterkenntnis zu stehen; Bildungsprozesse der wissenschaftlichen Welterschließung und technischen Weltbeherrschung erhalten ihren Sinn in der Beförderung humaner Freiheit; das ist das Muster christlich-religiöser Interventionen im Bildungsbereich. Als von Gott her freies Wesen in der Welt zu leben, das verlangt nach aktiver Selbstdeutung, sowohl des eigenen Ursprungs als auch der umfassenden Sinnbestimmung des Lebens. Diese Selbstdeutung erwächst aus kommunikativen Vollzügen, die paradigmatische Strukturen der Lebensdeutung inszenieren und aktivieren. Daraus resultiert die Aufgabenbestimmung für das musterhafte Zentralgeschehen der christlichen Kommunikationsformierung, nämlich den Gottesdienst (in seiner liturgischen und homiletischen Verfassung). Dass sich gerade von dieser religiösen Konzentration her auch die nicht normierten Handlungsvollzüge beeinflussen lassen, ist kein normativ-frommer Wunsch, sondern ebenso empirisches Faktum (Überzeugungen prägen Handlungen) wie praktische Aufgabe (nämlich der eigenen Lebenseinheit inne zu werden). In der Welt als von Gott her frei zu leben – das entlässt aus sich zwei strukturell zu unterscheidende Anforderungen. Nämlich einmal die Aufgabe, sich gegenseitig Leben in Freiheit zu ermöglichen, also mit materieller und sozialer Fürsorge ein intersubjektiv-endliches Abbild des unendlichen Zuvorkommens des Schöpfers zu geben. Sodann die Aufgabe, die Freiheits- und Herkunftsorientierung des eigenen Lebens auch unter den auf den Tod zulaufenden leiblich-sozialen Veränderungen des Lebens durchzuhalten, das heißt immer wieder neu zur Gewissheit werden zu lassen. Daraus ergeben sich Sinnbestimmungen für Diakonie und Seelsorge, die über Annehmen und Trösten hinausgehen.

Es liegt auf der Hand, dass die Erfahrungen des Umgangs mit gelebter Freiheit in all diesen – strukturell zu unterscheidenden – Handlungsdimensionen ihrerseits wieder Rückkopplungen an die Deutungskapazität des Schöpfungsgedan-

kens sowie Erweiterungsforderungen durch andere Deutungsgesichtspunkte der Dogmatik auslösen. Durch ihre Verbundenheit mit der praktischen Theologie gewinnt auch die Dogmatik eine aus ihr selbst gar nicht zu erringende hermeneutische Kompetenz. So wäre es möglich und nötig, etwa die Vorstellungen von Versöhnung und Erlösung in einem ähnlichen Gefälle auszulegen. Damit wäre eine erhebliche Erweiterung und Bereicherung möglicher Handlungsstrukturen zu erzielen.

Das hier über den Schöpfungsgedanken umrissene Sinngefälle einer Kooperation von praktischer Theologie und Dogmatik bewährt sich freilich weit über die der praktischen Theologie im engeren Sinne zugeordnete Orientierung christlich-religiöser Praxis hinaus. Denn die gewissheitsstiftenden Leitüberzeugungen des christlichen Glaubens können und müssen auch in den Überzeugungs- und Meinungskampf des religiösen Feldes eingespielt werden; hier darf man sich über die Härte der Auseinandersetzung keine Illusionen machen. In ihm ist von der hier über die Schöpfungsvorstellung erörterten Freiheitsdimension Gebrauch zu machen, die nicht nur als religiös begründete, sondern auch als kulturell sedimentierte Leitvorstellung angesehen werden kann. So sehr also die Wahrnehmungsschärfung der praktischen Theologie durch sympathetische Teilhabe an einer pluralen Selbstdeutungskultur zu schätzen und zu fördern ist, so wenig kann doch in dieser Anteilnahme auf dasjenige Urteilsvermögen verzichtet werden, das der Aufklärung der Subjekte dient. Eine hermeneutische Dogmatik jedenfalls würde deutlich machen, dass es der je eigenen Selbstdeutung bedarf, um die Wahrheit der eigenen Freiheit zu realisieren. Allerdings steckt in dieser Formulierung nicht nur eine Zumutung an das theologische Selbstverständnis der praktischen Theologie, sondern auch eine – noch nicht eingelöste – Verpflichtung der Dogmatik.

4. Literatur

- Barth, Karl 1932, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zollikon-Zürich.
- Bloth, Peter C. 1994, *Praktische Theologie*, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Dierken, Jörg 2005, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen.
- Drehse, Volker 1988, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, 2 Bde., Gütersloh.
- Ebeling, Gerhard 1975, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen.
- Gräß, Wilhelm 1998, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh.
- Gräß, Wilhelm 2002, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh.
- Gräß, Wilhelm/Korsch, Dietrich 1985, *Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn.
- Grözinger, Albrecht 1991, *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie*, 2. durchgesehene Auflage München.

- Jüngel, Eberhard 1968, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: Eberhard Jüngel/Karl Rahner/Manfred Seitz, Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, München, 11–45.
- Korsch, Dietrich 2005, Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen.
- Lämmermann, Godwin 2001, Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Luther, Henning 1992, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart.
- Meyer-Blanck, Michael/Weyel, Birgit 1999, Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen, Gütersloh.
- Nicol, Martin 2000. Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Otto, Gert 1986, Grundlegung der Praktischen Theologie Bd. 1, München.
- Pfleiderer, Georg 2000, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen.
- Rössler, Dietrich 1986, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York.
- Schleiermacher, Friedrich 1969, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1. Auflage 1810), hg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt.
- Schleiermacher, Friedrich 1999, Der christliche Glaube (2. Auflage 1830/31), hg. v. Martin Redeker, 7. Auflage Berlin/New York.
- Steck, Wolfgang 2000, Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Wintzer, Friedrich/Josuttis, Manfred/Rössler, Dietrich/Steck, Wolfgang 1997, Praktische Theologie, Neukirchen-Vluyn.

Dietrich Korsch