

V. Rezensionen

CHRISTIAN GRETHLEIN

Bezieht sich Theologie nur auf ‚Geschichten‘?

Albrecht Grözinger, Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1989, 130 Seiten, 14,80 DM.

Praktische Theologie differenziert sich in immer stärkerem Maß aus. Ihre einzelnen Disziplinen führen weitgehend ein Eigenleben. In dieser Situation verdient eine Schrift zur Begründung der Einheit der Praktischen Theologie besondere Aufmerksamkeit. Albrecht Grözinger versucht in seinen vorliegenden „Studien zu den Prolegomena einer ... Praktischen Theologie“ (123) durch Rekurs auf die Trinitätslehre dieses Problem zu bearbeiten. Dabei ist – wie bereits in seiner praktisch-theologischen Habilitationsschrift „Praktische Theologie und Ästhetik“ (München 1987) – die Weite des Horizontes bewundernswert, von der her G. argumentiert. Vor allem seine weitreichenden Kenntnisse auf dem Gebiet der Literatur verhelfen ihm zu interessanten und eigenes Nachdenken anregenden Explikationen seiner Thesen, die die üblichen theologischen Argumentationsfiguren z. T. in neuem Licht erscheinen lassen. In der folgenden kurzen Zusammenfassung seines Gedankengangs muß ich mir leider versagen, die hier gehobenen (und wohl noch zu hebenden) Schätze im Bereich zwischen Theologie und Poesie auszubreiten. Nur soviel: Die dringende Notwendigkeit für den Praktischen Theologen, sich mit Romanen, Gedichten, Erzählungen seiner Zeit zu beschäftigen, wird sehr deutlich.

1. Im ersten Kapitel arbeitet G. die „Geschichte“ als Mitte der Trinitätslehre“ heraus (11–34). Das zentrale Thema dieser altkirchlichen Dogmenbildung ist: „Das Alte und Neue Testament verknüpfen Geschichte und Gegenwart, Kollektiv-Geschichte und jeweils individuelle Lebensgeschichte zu einer Gesamt-Geschichte, die jedoch die einzelnen Momente dieser Geschichte nicht lediglich einem Allgemeinen subsumiert, sondern jeweils unverwechselbare Geschichten zu ihrem Recht kommen läßt, ist ja diese Gesamt-Geschichte ihrerseits nichts anderes als eine höchst besondere Geschichte.“ (13f)

Dieses Verständnis entfaltet G. in sechs knappen Gedankengängen:

– Gegen den Vorwurf der totalitären Herrschaft von Geschichte durch französische Strukturalisten setzt er: „Die Trinitätslehre ... stellt einen konkreten Versuch dar, Geschichte anders zu denken, nämlich nicht als Herrschafts-Geschichte, sondern als ‚Liebesgeschichte‘.“ (15)

– Gegen mögliche theologische Irrungen hält G. fest, „daß es in der Trinitätslehre

um das Geheimnis Gottes geht“ (17), das eben gerade nicht – wie ein Rätsel – aufgelöst werden kann. Die Trinitätslehre ist ein „menschlicher Versuch, das Geheimnis Gottes denkerisch darzustellen“ (17) und als solcher geschichtlichem Wandel unterworfen.

– Deren Inhalt skizziert G. durch knappe Paraphrase der Artikel des Apostolicums, wobei die Christologie als „Herzstück“ (20) hervortritt. Dabei muß er allerdings – und hierauf wird bei der kritischen Auseinandersetzung zurückzukommen sein – den 1. Artikel („gerade auch aus dem theologischen Horizont ‚nach Auschwitz‘ heraus“), „konkreter“ fassen (19) (bzw. m. E. korrigieren): Mit K. Barth wird die Gnadenwahl Gottes in die Schöpfungslehre einbezogen: „Die ganze Urgeschichte von Genesis 1–11 läuft konsequent auf den Ruf Gottes an Abraham in Genesis 12, 1–3 zu, auf die Erwählung Israels also. In dieser Geschichte zeigt Gott, was er mit seiner Schöpfung gemeint hat: er schließt einen Bund.“ (19)

– „Die Pointe der Trinitätslehre besteht nun darin, diese drei Geschichtskreise, für die die drei Glaubensartikel stehen, nicht auseinanderfallen zu lassen oder gegeneinander auszuspielen.“ (21) Die Isolierung jeweils eines Artikels führt zu unterschiedlichen theologischen Defiziten: die des ersten zum Deismus (Beispiel: Schiller), die des zweiten zum Moralismus (Beispiel: F. Naumann), die des dritten zum Verlust von Geschichte und damit des Empirischen (Beispiel: Bohren).

– Das durch die Trinitätslehre gegebene Ineinander der einzelnen Momente der Geschichte Gottes ermöglicht erst eine „menschfreundliche Praxis“ (29), denn sie wehrt Überforderungen des Menschen: „Die Trinitätslehre will die Geschichte Gottes als eine Geschichte denken, die menschlicher Lebensgeschichte zugute kommt.“ (29) Doch kann sie dies nur leisten, wenn sie tatsächlich auf konkrete Geschichte bezogen bleibt. Von daher kritisiert G. Versuche wie die Lehre von den *vestigia trinitatis*, „jenseits der Geschichte Gottes noch einmal Spuren dieser Geschichte auszumachen“ (30).

– Das bei aller Unterschiedenheit gegebene Ineinander von Geschichte Gottes und der Menschen führt dazu, daß auch die menschliche Praxis zum Thema der Trinitätslehre wird. Denn zur menschlichen Lebensgeschichte gehört ja wesentlich Praxis. Doch muß festgehalten werden, daß „menschliche Lebensgeschichte und menschliche Praxis im Horizont der Trinitätslehre immer unter einer bestimmten Perspektive“ angesprochen werden (34), nämlich der der Erwählung und (von G. weniger betont) der Verfehlung der Partnerschaft mit Gott. Positiv formuliert: „In der Trinitätslehre geht es um die gefährdete Humanität menschlicher Praxis.“ (34)

2. Im zweiten Kapitel (35–62) wird weiter ausgeführt, „daß in der Geschichte Gottes individuelle menschliche Lebensgeschichte immer schon mitbedacht ist“ (35). Nach einer knappen, kritischen Auseinandersetzung mit dem praktisch-theologischen Ansatz von E. Thurneysen entfaltet der Mainzer Praktische Theologe seine Auffassung in einem phänomenologischen Durchgang, der dann in theologischer Perspektive bedacht wird. Ein kurzer Blick auf den Einzelmenschen, die Familie (wobei interessanterweise nur die psychoanalytischen Einsichten Freuds genannt werden), die Staaten und die gesamte Menschheit führt G. zur These: „Der Mensch ist ... in phänomenologischer Perspektive das aus Geschichten entsprun-

gene und in Geschichten existierende Wesen.“ (42) Dies legt eine Erörterung der Leistung des Erzählens nahe, die G. in vier Schritten vornimmt:

– Die für ihn vielleicht wichtigste Leistung von Erzählung ist „die erschließende Erkundung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (44).

– Im „Akt des Erzählens und Hörens von Geschichten zugleich“ bildet sich „menschliche Identität“ (45).

– Da Geschichten sich immer an Zuhörer richten, weisen sie „menschliche Identität als eine auf Gemeinschaft hin angelegte Identität“ (46) aus.

– „Schließlich ist im Akt des Erzählens und Hörens von Geschichten eine eigentümliche Freiheit von und zu der Wirklichkeit gegeben.“ (46) Denn im Erzählen erfährt man, daß die Wirklichkeit eine werdende und damit eine veränderbare ist.

Insgesamt betont G., daß Geschichten weder beliebig noch zwangsläufig sind. Vielmehr liegen bei ihnen – G. übernimmt hier den Ritschlschen Begriff der ‚story‘ – Bedingung und Befreiung zusammen. Menschliche Lebensgeschichte ist demnach der „Prozeß einer ständigen und nie abschließbaren Verschmelzung von Geschichten“ (52).

„Die Theologie hat nun zu bedenken, wie in diesem Prozeß die trinitarische Gottesgeschichte einbezogen ist beziehungsweise einbezogen werden kann.“ (52) Das Ziel ist – mit den Worten H.-G. Gadamers – eine „Horizontverschmelzung“. Als Beispiel für das Zusammentreffen der beiden Horizonte nennt G. – in Aufnahme von Überlegungen J. Scharfenbergs – nur das Leben im Kirchenjahr. Die Verschmelzung der Gottesgeschichte mit der individuellen Lebensgeschichte wird traditionell als Offenbarung bezeichnet. Aus der Besonderheit der Gottesgeschichte (im christlichen Verständnis) resultiert, daß diese – entgegen vielfacher Annahme – keine „Unterwerfung“ ist. Die dahinter stehende Vorstellung von einem *deus absconditus* lehnt G. nämlich entschieden ab. Vielmehr führt die Horizontverschmelzung zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21).

In diesem ganzen Argumentationsgang kommt der Trinitätslehre eine doppelte Bedeutung zu. Sie hilft den Zusammenhang von menschlicher Lebensgeschichte und Gottesgeschichte zu wahren, weiß sie aber zugleich auch zu unterscheiden.

3. Bevor G. dieses Verständnis der Trinitätslehre ekklesiologisch und praktisch-theologisch fruchtbar macht, schiebt er – m. E. als Exkurs – ein längeres Kapitel zur Frage „Kann man heute noch ‚erzählen‘?“ ein (63–101). Unter äußerst anregender Analyse von literarischen Werken erarbeitet G. die These: „Das praktische Interesse des Erzählens ..., das sich ganz elementar als das Interesse an einer humanen Welt bestimmen läßt, ist in die Form des Erzählens selbst eingegangen und äußert sich praktisch als hochreflektiertes Erzählen.“ (98)

4. Auf der Basis dieser Rechtfertigung von Erzählen (mit gleichzeitiger Modifikation des Erzählverständnisses) versucht G. im letzten Kapitel (102–127) die Kategorie „Erzählgemeinschaft“ für eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie fruchtbar zu machen. Hierzu führt er den Begriff der „narrativen Struktur der Praxis“ ein: „Narrativ bestimmt ist eine Praxis dort, wo sie sich an einer bestimmten Geschichte orientiert und sich im Horizont dieser Geschichte bewegt.“ (106) Dies heißt auf die Praktische Theologie übertragen: „Meine These ist ..., daß dieser Gedanke einer narrativ bestimmten Praxis hervorragend dazu

geeignet ist, das Handeln der Kirche theoretisch zu begreifen, seine jeweils aktuellen Bedingungen und Zielsetzungen zu bestimmen sowie deren praktische Realisierung zu bedenken. Damit wird der Gedanke der narrativ bestimmten Praxis zu einem der zentralen Theoreme der Praktischen Theologie.“ (107) Praktische Theologie hat demnach „das Handeln der Kirche in der Spannung seiner Unterschiedenheit von der trinitarischen Gottesgeschichte und seiner gleichzeitigen Identität mit dieser zu bedenken“ (108).

Abschließend versucht G. zu zeigen, daß seine These die Grundzüge reformatorischen Kirchenverständnisses umfaßt. Neben Artikel VII der Confessio Augustana und der dritten Barmer These zitiert er zustimmend folgendes Diktum Jüngels (das m. E. ein schwerwiegendes Problem enthält): „Man wird es ... nicht hoch genug veranschlagen können, daß in der christlichen Kirche – als *creatura verbi* und als *congregatio sanctorum*, in qua evangelium pure docetur – eine Institution des Erzählens existiert, die selber (als Kirche) dadurch und nur dadurch erhalten wird, daß sie jene gefährliche Geschichte Gottes weitererzählt. Die Kirche wird nur dadurch erhalten, daß sie dieses Erzählen erhält.“ (117) Wissenschaftstheoretisch ergibt sich hieraus für G. eine Zusammenarbeit von Praktischer und Systematischer Theologie, wobei letztere „die Relevanz der trinitarischen Gottesgeschichte unter den jeweils aktuellen empirischen Bedingungen“ zu bedenken hat (126).

5. Ohne Frage hat G. mit seinem kleinen Buch einen sehr anregenden Beitrag zur Frage einer Grundlegung der Praktischen Theologie vorgelegt, der sich wohlthuend von manch plattem Argumentieren mit „narrativer Theologie“ unterscheidet. Seine Überlegungen zu einem heute angemessenen Erzählverständnis wird man künftig in entsprechenden Zusammenhängen (nicht zuletzt in der Religionspädagogik) aufzunehmen zu haben. Doch möchte ich abschließend im Sinne eines weiterführenden (mündlich anlässlich der Gastvorlesung von G. an der Kirchlichen Hochschule im Wintersemester 1988/89 begonnenen) Gesprächs folgende vier Anfragen formulieren:

– Mir ist fraglich, ob der so exklusive Bezug auf ‚Geschichte‘ nicht eine gefährliche Verengung darstellt. Es ist m. E. eine unzulässige Verkürzung, wenn G. bei seiner Interpretation des 1. Artikels des Apostolicums die Schöpfung nur vom Bund Gottes mit Israel (beginnend im Ruf Gottes an Abraham) her versteht. Schon die Erinnerung daran, daß die Erde wohl etliche Milliarden Jahre vor diesem gut 3000 Jahre vorausliegenden Ereignis zu existieren begann, macht skeptisch. Ein Blick in die astrophysikalische Forschung verstärkt diesen Zweifel fast grenzenlos. Damit sei nicht die – gerade angesichts dieser unvorstellbaren Zeitdimensionen höchst erstaunliche – theologische Bedeutung des Bundesschlusses mit Israel geleugnet. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß eine einseitige Fixierung hierauf zum einen die Theologie nur auf einen winzigen Zeitraum in der Geschichte unseres Planeten (und einen noch kleineren aus der Geschichte des Kosmos) beschränkt und zum anderen ein Gespräch mit anderen Wissenschaften wie der Astrophysik ausschließt.

– Die hiermit verbundene Ausblendung von Natur als Gegenstandsbereich der Theologie tritt ebenfalls in dem Verständnis des Menschen als dem „aus Geschichte entsprungene(n) und in Geschichten existierende(n) Wesen“ (42) hervor. Ich suche

bei G.s neuer Schrift vergeblich nach einem Ort, an dem Erkenntnisse der heutigen Ökologie-Debatte bzw. der neuen Frage nach einer ‚Theologie der Natur‘ aufgenommen werden könnten.

- Damit hängt eng zusammen, daß G. letztlich – trotz des Hinweises auf ein Werk Marc Chagalls als Beispiel für „eine narrative Vergegenwärtigung im Bild“ (103) – in seinen Ausführungen sich auf die verbale Ebene beschränkt. Dies ist verständlich, da Geschichten meist mit Worten erzählt werden. Doch durch diese Konzentration auf Sprache (und Literatur) droht die m. E. zentrale Problematik heutiger religiöser Praxis aus dem Blick zu verschwinden: die zunehmende Reduktion der sinnlich unmittelbaren Wahrnehmung von Menschen und ihrer Mitwelt (und wohl auch der Wahrnehmungsmöglichkeiten). Die Bedeutung dieses Problems wird handgreiflich, wenn man der von G. selbst in seiner genannten Habilitationsschrift empfohlenen, jetzt leider nicht mehr aufgenommenen „ästhetischen Phänomenologie“ (a. a. O., 99 ff) biblischer Geschichten folgt. Offensichtlich setzen die in der Bibel berichteten Gotteserfahrungen ganz konkrete Situationen und ganz bestimmte sinnliche Wahrnehmungsfähigkeiten (wozu als Basis wohl das Stillsein gehört) voraus. Demnach wäre der nächste, m. E. erst wirklich das Fundament religiöser Praxis (und damit in ihrer Reflexionsform auch praktisch-theologischer Theoriebildung) erreichende Schritt die Frage nach den sinnlichen Wahrnehmungsvoraussetzungen und den konkreten Gegebenheiten der Mitwelt für die von G. so anschaulich und präzise herausgearbeitete „Horizontverschmelzung“ von Gottesgeschichte und individueller Geschichte. Dazu müßte dem Schöpfungsglauben aber wieder das Gewicht eingeräumt werden, das ihm nach dem 1. Glaubensartikel zukommt.

- Das Ausblenden der schöpfungsmäßigen Einbettung des Menschen in seine Mitwelt kommt schließlich in G.s ekklesiologischen Überlegungen zum Ausdruck. Das zitierte Jünger-Dictum negiert ja interessanterweise die in Artikel VII der *Confessio Augustana* dem Wort gleichberechtigt zur Seite gestellten Sakramente völlig. Bei einem exklusiven Bezug auf das Wort (und die Geschichte) bleibt kein Raum mehr für die Sakramentalität (nicht Sakralität!) der Schöpfung, die in verdichteter, auf den Willen Jesu Christi zurückgehender Form der beiden heiligen Handlungen des Abendmahls und der Taufe zum Ausdruck kommt. Neben theologischen Gründen ist dies in einer Zeit besonders problematisch, in der erfahrungswissenschaftliche Forschung immer wieder auf die große Bedeutung von Riten für menschliches (Zusammen-)Leben aufmerksam macht.