

Hanns Kerner

TRÜGERISCHE GEWISSHEITEN

Anmerkungen zum Gebrauch der Geschichte in der Praktischen Theologie

Da jede Art von praktischer Theologie auf die kirchliche Praxis Einfluss nehmen will und oft auch erheblichen Einfluss ausübt, ist es von hoher Bedeutung für die Kirche, wie deren Thesen, Ergebnisse und Handlungsoptionen zustande kommen. Die Praktische Theologie ist heute von einer Vielfalt der Methoden, der Bezugs- bzw. Leitwissenschaften wie der angewandten Hermeneutiken geprägt.

Durchgängig ist der Geschichtsbezug in den verschiedenen praktisch-theologischen Feldern und Theoriebereichen gegenwärtig; ihm wird jedoch unterschiedliches Gewicht beigemessen. So weisen auch die aktuellen Theoriediskurse in der Regel historische Passagen auf und setzen sich mit geschichtlichen Entwicklungen auseinander. In vielen Facetten wird die Bedeutung und Methodik historischen Arbeitens in der Praktischen Theologie bedacht.

Dieser Theoriediskussion soll hier kein weiterer Baustein zugefügt werden. Vielmehr soll anhand von drei Beispielen exemplarisch angesehen werden, wie konkret mit der Geschichte in praktisch-theologischer Theorie und Praxis der Kirche umgegangen wird und wie letztere verzahnt sind.

DIE MACHT DER JAHRESZAHL

In den Ausgaben des Evangelischen Gesangsbuchs für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern zwischen 1959 und 1995¹ stand unter »Bisherige Ordnung des Hauptgottesdienstes der Evangelisch-Lutherischen

¹ Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, München o.J.

Kirche in Bayern« in Klammern die Jahreszahl 1854.² So alt sollte diese gegenüber der neuen, davor wiedergegebenen »Allgemeine[n] Ordnung des Hauptgottesdienstes für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden« sein, der in Klammern die Jahreszahl 1954 nachgestellt wurde.³ Hundert Jahre, so mussten es die Benutzer des Gesangbuchs lesen, lagen also zwischen der alten und der neuen Ordnung.

Weiß man allerdings, dass die erste Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern 1879 herausgekommen ist⁴, so stellt sich die Frage, wie und warum es zu dieser Datierung gekommen ist. Im Jahr 1854 hatte es zwar die Erlaubnis des bayerischen Innenministeriums gegeben, eine Gottesdienstordnung herauszugeben, die von Johann Wilhelm Friedrich Höfling⁵ konzipiert worden war, diese wurde jedoch vom Oberkonsistorium zurückgehalten.⁶ Bereits ein kurzer Blick auf diese Ordnung zeigt gravierende Unterschiede zu der Ordnung im Bayerischen Kirchengesangbuch. Bei Höfling war beispielsweise aufgrund klarer theologischer Entscheidungen die Abendmahlsfeier als integraler Bestandteil des Sonntagsgottesdienstes vorgesehen. Die »alte« Ordnung des Kirchengesangbuchs legt demgegenüber fest, dass die Abendmahlsfeier im Anschluss an den Predigtgottesdienst gefeiert wird und folgt dabei den bayerischen Agenden seit 1879. Hätte man eine einigermäßen zutreffende

² Ebd. 69*

³ Ebd. 13*. Diese Datierung wäre auch zu hinterfragen, da 1954 nur ein Entwurf der Agende herausgegeben wurde (Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Entwurf. Erster Band: Predigt und Abendmahlsgottesdienste, Teil V, Berichtigungen und Ergänzungen des endgültigen Entwurfs, bearb. v. der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands und dem Liturgischen Ausschuss der VELKD, o.O. 1954). Erst 1955 erschien in Berlin die erste Ausgabe der Agende (Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Erster Bd. Der Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste. Ausgabe für den Pfarrer, Berlin 1955).

⁴ Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern. Mit vorangestellter Ordnung und Form des Hauptgottesdienstes an Sonn- und Festtagen, Rev. und erg. Aufl. des Agendenkerns von 1856, Ansbach 1879.

⁵ Ordnung und Form des Hauptgottesdienstes an Sonn- und Festtagen, Nürnberg [1853].

⁶ Vgl. HANNS KERNER, Reform des Gottesdienstes. Von der Neubildung der Gottesdienstordnung und Agende in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert bis zur Erneuernten Agende, 1994, 138f.

Zahl unter die alte bayerische Ordnung im »alten« Gesangbuch setzen wollen, so wäre 1932 am zutreffendsten.⁷

Ähnlich rätselhaft, aber nicht so eklatant von der Realität abweichend, ist die Datierung 1954. Die erste Ausgabe der Agende der VELKD erschien in Berlin 1955⁸, die bayerische Ausgabe erst 1959⁹.

So stellt sich die Frage: Woher kommen diese Datierungen 1854 und 1954 und was wollte man mit diesen bezwecken?

Die Spurensuche für die Datierung 1854 führt zu Hans Kressel. Er schreibt 1935 in seiner bayerischen Liturgiegeschichte: »Unterm 19. Mai 1854 wurde dann die [Höfling'sche] Ordnung dem Ministerium vorgelegt und unterm 20. Juli 1854 erfolgte die Genehmigung ... Das Ziel war erreicht! So war nach drei Jahrzehntelanger Arbeit das gottesdienstliche Haus - in seinem Hauptgebäude wenigstens - endlich vollendet worden. Der schier unendliche Kreislauf liturgischen Schaffens war in letzter Stunde vor der Entartung in einen *circulus vitiosus* bewahrt worden.«¹⁰ Hier wird suggeriert, dass die bayerische Agendenbildung im 19. Jahrhundert 1854 ihren Abschluss gefunden hat. Mit der Datierungsübernahme im Gesangbuch wird nicht nur der Anschein erweckt, als ob die dort abgedruckte Ordnung über einhundert Jahre Bestand hatte und somit Kontinui-

⁷ Agende für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern. Erster Teil: Die öffentlichen Gottesdienste. Zweiter Teil: Die heiligen Handlungen. Neu bearb. und erg. Aufl., München 1932. Im neuen bayerischen Gesangbuch von 1995 findet sich bei der »alten Form« keine Datierung mehr. (Evangelisches Gesangbuch. Antwort finden in alten und neuen Liedern, in Worten zum Nachdenken und Beten, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München 1995, 1169-1177). Allerdings wäre auch hier zu diskutieren, warum man nun hinsichtlich der Stellung des Abendmahls und der Flexibilisierung der Ordnung so tut, als wäre das die »alte Ordnung«.

⁸ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Bd. 1: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Berlin 1955.

⁹ Auch hier gibt es eine Datenunschärfe. Die bayerische Ausgabe der VELKD-Agende ist auf 1957 auf der Titelseite datiert, auf der nächsten Seite heißt es aber: Die für Bayern gültige Fassung wurde bearbeitet vom Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrat in München 1959. (Agende für Evangelisch Lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. 1: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Ausgabe Bayern, Berlin 1957) In dieser Agende war die »alte Ordnung als »Ordnung des Hauptgottesdienstes nach der bisherigen Agende für die Evang.-Luth. Kirche in Bayern« ohne Jahresangabe abgedruckt. Die »bisherige Agende« war faktisch die von 1932.

¹⁰ HANS KRESSEL, Die Liturgie der Evang.-Luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. Geschichte und Kritik ihrer Entwicklung im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1935, 88.

tät verbürgt, sondern auch, dass diese unverändert abgedruckt wurde. So könnte vermutet werden, dass diese Gottesdienstordnung auch künftig benutzt werden sollte, wenn sie bereits so lange gute Dienste getan hatte.

Die Datierung 1954¹¹ weist jedoch noch einmal in eine andere Richtung. Da die bayerische Agende I erst 1959 herausgegeben wurde, musste diese Vordatierung Kalkül gewesen sein. Argumentativ hätte man für die eigenwillige Datierung nur vorbringen können, dass die Generalsynode und die Bischofskonferenz der VELKD am 17. 11. 1954 die Agende I beschlossenen hat.¹² Dieses Datum wird bei Otto Dietz stark gemacht, der leidenschaftlich für die Ablösung der alten bayerischen durch die VELKD-Agende eintritt und diese auch den Gemeinden schmackhaft machen möchte. Er ist wie Werner Elert der Überzeugung, dass »die Annahme dieser Gottesdienstordnung ... eines Tedeums der lutherischen Kirche wert« sei.¹³ Mit dem Beschluss der Kirchenleitung wird die Agende I der VELKD aber nicht zur Agende von 1954. In den neueren Liturgiken wird sie sachgerecht stets als Agende I von 1955 geführt.¹⁴ Der Clou liegt also in der Kombination 1854 / 1954. Nach einhundert Jahren, so die Intention derer, die die VELKD-Agende aus Überzeugung einführen wollten, war es an der Zeit für etwas Neues. Es galt, sich dem neuen »Jahrhundertwerk« zuzuwenden.

Dieses Beispiel zeigt auf, wie tendenzielle Geschichtsschreibung in der Liturgiewissenschaft, welche die Fakten ignoriert und falsche Daten benutzt, wirkmächtig wird. Bei der Einführung der VELKD-Agende sollten die genannten Jahreszahlen Akzeptanz schaffen. Zudem wurden diese über Jahrzehnte in der bayerischen Liturgik gelehrt.

¹¹ Diese wurde dann auch wieder in die liturgische Geschichtsschreibung für die bayerische Landeskirche übernommen; vgl. FRIEDRICH KALB, Grundriss der Liturgik. Eine Einführung in die Geschichte, Grundsätze und Ordnungen des lutherischen Gottesdienstes ²1982, 109. Auch REINHOLD MORATH übernahm die Datierung 1954, 1854 modifizierte er mit dem Zeitpunkt des Erscheinens des Agendenkerns 1856 (Die Ordnungen des Gottesdienstes. Veränderungen und Erläuterungen, in: Kleines Nachschlagewerk zum Evangelischen Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, hg. v. Wolfgang Töllner, München 1996, 174).

¹² Vgl. HELMUT SCHWIER, Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des Evangelischen Gottesdienstbuches, Hannover 2000, 4.

¹³ OTTO DIETZ, Unser Gottesdienst. Ein Hilfsbuch zum lutherischen Hauptgottesdienst für die Hand der Gemeinde, München 1959, 9. Dietz suggeriert im Übrigen, dass die alte Ordnung noch den Geist der Aufklärung in sich trägt. (vgl. ebd. 7)

¹⁴ Vgl. z.B. KARL-HEINRICH BIERITZ, Liturgik, Berlin/New York 2004, 547; MICHAEL MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011.

DIE BEGRÜNDUNG VON PRAXIS AUS DER GESCHICHTE

Die Zusammengehörigkeit von Kyrie und Gloria wird bis in die neuesten Agenden hinein unterschiedlich gesehen¹⁵ und ist höchst umstritten. Betrachtet man die Argumente, so sind die historischen Begründungen von besonderem Interesse. Während sich neuere Liturgiken zumeist mit einer Datierung, ab wann Kyrie und Gloria in der abendländischen Gottesdiensttradition zusammengezogen wurden, zufrieden geben¹⁶ oder konstatiert wird, dass beide Stücke »nach Ursprung, Gattung und Funktion wenig miteinander gemein haben«,¹⁷ begründen andere ihre jeweilige Praxisoption aus der Geschichte.

So wird für eine Zusammengehörigkeit von Kyrie und Gloria ins Feld geführt: Mit dem Zuruf Kyrie eleison »wurde im römischen Weltreich, in dem Christus geboren wurde, der Kaiser begrüßt, wenn er auf dem Forum ... oder im Theater erschien. Wenn nun die Christen den Titel ›Kyrios‹ ihrem ›Herrn‹ beilegen, so bekannten sie damit: ›Jesus Christus imperator mundi‹, d. h. ›Jesus Christus ist der Beherrscher der Welt.‹ Alle Zeitgenossen mußten das an Christus gerichtete ›Kyrie eleison‹ als eine Absage an die göttliche Verehrung der irdischen Machthaber verstehen. ... So bedeutet unser ›Kyrie‹ in erster Linie einen Huldigungsruf des Volkes Gottes an seinen unter ihm lebendig gegenwärtigen ›König aller Könige‹ (1. Tim. 6,15)«¹⁸ Aus dem so gewonnenen Kyrieverständnis wird dann »die unzerreibbare innere Einheit von Kyrie und Gloria«¹⁹ abgeleitet. Und bei denjenigen, die dieser historischen Argumentation folgen, wird ausgesagt, dass das Kyrie in dieser Verknüpfung seine »ursprüngliche Funktion«²⁰ wiedergewinnt.

¹⁵ So ist auch im Evangelischen Gottesdienstbuch einer der gravierenden Unterschiede die Stellung des Kyrie im Eingangsteil. (Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg. v. d. Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1999, 66 und 69f.)

¹⁶ Vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011, 411.

¹⁷ KARL-HEINRICH BIERITZ, Liturgik, Berlin – New York 2004, 136f.

¹⁸ OTTO DIETZ (wie Anm. XX), 51f.

¹⁹ Ebd. S. 58.

²⁰ FRIEDRICH KALB (wie Anm. 20), 119.

In ganz anderer Weise wird der frühchristliche Gebrauch des Kyrie nicht nur gegen eine Verknüpfung von Kyrie und Gloria, sondern auch für eine Ablehnung des Kyrie im zeitgenössischen Gottesdienst ins Feld geführt. Hier wird bereits der Ansatz, die Übertragung der Verehrung von Herrschern auf Christus positiv aufzugreifen, vehement angegriffen. In zum Teil drastischen Schilderungen wird das »Hofzeremoniell«, zu dem das Kyrie prominent gehöre, abgelehnt.²¹ »Jeder liturgische Byzantinismus ... passt nicht zum Vater Jesu Christi. Wir beleidigen diesen Vater, der auch unser Vater ist, durch »gebücktes Dienen«, indem wir uns, seine erwachsenen Söhne und Töchter, zu seinen Knechten und Mägden zu degradieren versuchen. Deswegen paßt das untertänige »Kyrie eleison« zum kaiserlichen Hof von Byzanz, aber nicht in den christlichen Gottesdienst.«²²

In beiden geschilderten Fällen wird auf den Kaiser- bzw. höfischen Kult zurückgegriffen, um die kirchliche Praxis vom Gebrauch des Kyrie im Gottesdienst zu beeinflussen. Dabei wird jeweils von der Übertragung des weltlichen Kyriostitels auf Christus ausgegangen. Je nach Gottesbild erhält die Übertragung des Herrschertitels auf Christus eine positive oder eine negative Konnotation.

An diesem Beispiel wird deutlich, dass historische Argumentation für die direkte Begründung der Handlungsebene untauglich ist. Unter anderen Prämissen kann derselbe historische Sachverhalt völlig konträr eingeschätzt werden und zu divergierenden Handlungsempfehlungen führen.

ERKENNTNIS DURCH VERGLEICH

Es ist unbestritten, dass die medialen Veränderungen der letzten Jahrzehnte in hohem Maße auf die Gestaltung der Gottesdienste Einfluss genommen haben und nehmen. So gibt es beispielsweise bei der Trauung in der Praxis heftige Auseinandersetzungen um die Einbeziehung von Liedern, die nicht Bestandteil des kirchlichen Repertoires sind, um das Fotografieren und Filmen, um das Führen der Braut durch den Brautvater oder um das Blumen- und Reisstreuen. In den Kasualtheorien nehmen diese Probleme nur geringen oder keinen Raum ein.

Ein weiterer Blick in die bayerische Agendengeschichte kann hierzu einiges verdeutlichen. In der Regel ist von Einbeziehung zeitgenössischen

²¹ Vgl. z.B. FRITHJOF GRÄSSMANN, *Spricht Gott Hochdeutsch? Über Sprache, Musik und Gemeinschaftsformen in der Kirche*, München 1985, 121ff.

²² CHRISTOPH VON LOWTZOW, *Mit lieblosen Gottesdiensten Gottes Liebe feiern?*, Stuttgart²1991, 67.

Brauchtums in die Trauagenden durchgängig nichts zu finden, was ja auch eine lange Tradition hat.²³ Vielmehr wird beispielsweise in der Trauagende der VELKD von 1964 in den »Anweisungen zum Gebrauch der Agende« eingeschärft, dass »um der gebotenen Gemeinsamkeit und christlichen Liebe willen ... nur im Notfall aus zwingenden Gründen« von der »guten Ordnung« abgewichen werden sollte.²⁴

Ein aus dem üblichen Rahmen fallende Aufnahme von Brauchtum bietet der Aufriss einer Agende aus dem Jahr 1823. Dort ist festgelegt: Die Braut »bringt dem Pfarrer auf einem Teller ein Stücklein Brot und einen Becher oder Glas mit Wein. Auf dem andern Teller liegt ein seidnes Tuch, eine Citrone, ein Rosmarinstängel und ein Blumenstrauß. – Dies Geschenk muß der Pfarrer in den Hut legen. Dann sagt er: Wir wollen euer hochgewichtiges Werk als Christen mit Gebet und Flehen anfangen und zuerst in unser Gotteshaus ziehen. Fünf bis 6 Musikanten gehen vorauf, dann folgt der Pfarrer mit dem Bräutigam, dann die EhrenVäter und alle Hochzeitsgäste Paarweise. – Dann die Braut mit ihrer Gespielin, welche während des Kirchgangs an die Armen Geld und Brod oder Gebäcknes austheilt, – Nebst dem Brautführer mit einem bloßen Schwerdte. – Wenn der Zug am Kirchhof angekommen ist, bleiben die Musikanten weg und begeben sich zur Orgel, wo sie den Gesang abwechselnd mit der Orgel mit blasenden Instrumenten begleiten. – Wenn der Pfarrer mit dem Bräutigam in der Kirche angekommen ist, führt er ihn in den sogenannten Ehrenstand nächst dem Altar, und der Brautführer die Braut in den Stand vor welchem er mit blankem Schwerdte stehen bleibt. ...«²⁵ Es wird deutlich, dass hier in hohem Maße auch der Umgang mit den Gebräuchen geregelt werden soll und diese in die kirchliche Trauhandlung integriert werden. Dabei wird auch insgesamt den die Trauung umgebenden Bräuchen in der Ordnung mehr Raum gegeben als der eigentlichen kirchlichen Kernhandlung. Der Regelungsbedarf schien also in diesem Bereich stärker als im liturgischen Feld.

Betrachtet man heutige Trauagenden, so wird zwar das Problem angedeutet, aber nicht geregelt. Genauso verhält es sich auch in der Liturgie-

²³ JOHANN FRIEDRICH WILHELM HÖFLING, Liturgisches Urkundenbuch enthaltend die Akte der Communion, der Ordination und Introdution, und der Trauung, hg. von GOTTFRIED THOMASIVS und ADOLF VON HARNACK, Leipzig 1854, 173-229.

²⁴ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. III: Die Amtshandlungen, Ausgabe Bayern, Berlin und Hamburg 1964.

²⁵ Entwurf einer Kirchen=Ordnung für die protestantische Gesamtgemeinde des Königreichs Baiern diesseits des Rheins, in: HANNES KERNER und MANFRED SEITZ (Hg.), Die Reform des Gottesdienstes in Bayern im 19. Jahrhundert. Quellenedition Bd. 1, Stuttgart 1995, 57-59.

wissenschaft. Werner Horns Einschätzung im Handbuch für Liturgiewissenschaften dürfte einen breiten Konsens ausdrücken. Auf die selbst gestellte Frage: »Wie verhalten sich Pfarrer oder Pfarrerin bei den Brauchtumsformen der Trauungen?« antwortet er: »Das Geschehen vor und nach der kirchlichen Trauung ist nicht ihre Sache.«²⁶ In der kirchlichen Trauung selbst sieht das allerdings anders aus. Wo eigene Vorstellungen der Brautleute über das übliche, in der Agende festgelegte, hinausgehen, findet sich – nicht nur bei Horn – ein »Ja – aber«. So konstatiert dieser auf der einen Seite, dass »im Rahmen des öffentlich Möglichen die Interpretation geäußerter Musikwünsche wichtiger [sei] als die Konfrontation mit den Standards des hochkulturellen Milieus«,²⁷ auf der anderen Seite betont er aber, dass alles, was im Traugottesdienst geschieht, »textlich und musikalisch für den Gottesdienst geeignet, die Instrumentalmusik dem Inhalt des Gottesdienstes angemessen und die Qualität der musikalischen Darbietung gewährleistet« sein müssen.²⁸ Die Entscheidung über Zulassung und Nichtzulassung eines Ave Maria oder des Hochzeitsmarsches von Felix Mendelssohn-Bartholdy liegt hier letztlich beim Pfarrer. Auch wenn sonst in der Liturgik die im Traugottesdienst selbst auftretenden zeitbedingten Veränderungswünsche exemplarisch thematisiert werden, kommt den Pfarrerinnen und Pfarrern eine tragende Rolle zu. Wenn beispielsweise die »Bedeutung der Co-Inszenierungen«²⁹ anhand des Fotografierens bei Trauungen herausgearbeitet wird, so bekommen die Amtspersonen eine sehr anspruchsvolle Aufgabe für das Erschließen des Zusammenhangs von Fotografieren, Biografie der Brautleute und kirchlicher Segenshandlung zugewiesen.³⁰ Auch wo konstatiert wird, dass die Situation »nach innovativen Impulsen ruft«³¹, bleibt die Füllung, wie diese Impulse aussehen, bei den Pfarrerinnen und Pfarrern hängen.

Das Beispiel der Ordnung von 1823 zeigt, dass es keineswegs eine neue Fragestellung ist, wie man mit den nichtgottesdienstlichen Ansinnen bei einer Trauung umgehen soll. 1823 sollte das Problem so gelöst werden,

²⁶ WERNER HORN, Die kirchliche Trauung – Zur Praxis, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber u.a. Göttingen ³2003, 526.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ KRISTIAN FECHTNER, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003, 135.

³⁰ Vgl. ebd. 135-141.

³¹ CHRISTIAN GRETHLEIN, Grundinformation Kasualien, Göttingen 2007, 247.

dass das zeitgenössische Brauchtum in die kirchliche Trauhandlung organisch integriert wird. Die gegenwärtig gültigen Agenden haben die Sache so gelöst, dass die Integration des Brauchtums ausgeschlossen wird. In beiden Fällen sind die Geistlichen nicht von eigenen Entscheidungen frei, sondern handeln nach den entsprechenden Vorgaben.

Der Vergleich mit den heutigen Ordnungen und Kasualtheorien zeigt, dass wir es auf der einen Seite mit einer durch die Zeiten immer neu zu lösenden Sachlage zu tun haben. Der große Unterschied ist, dass seit den achtziger Jahren zunehmend die Gestaltungshoheit und Entscheidung, was an neuem oder alten Gestaltungsbräuchen in die kirchliche Trauung integriert wird, bei den Pfarrerinnen und Pfarrern liegen. An sie werden hohe Ansprüche gestellt.³² Die Entlastungs- und Klärfunktion von Ordnungen ist zugunsten individueller Entscheidungen aufgegeben worden. Neu ist also nicht das Problem, neu ist die alleinige Verlagerung der Entscheidungen in den Gesprächsprozess und letztlich auf die Ebene der Pfarrerinnen und Pfarrer.

An diesem Beispiel wird deutlich, dass das Einbeziehen historischer Forschung in heutige praktisch-theologische Erwägungen zwar keine Lösung bietet (höchstens Lösungsoptionen), sehr wohl aber in diesem Fall präzise aufdeckt, dass zum einen keine neue Fragestellung vorliegt, zum anderen aber die Veränderung des Problemlösungsweges und somit der eigentliche Entscheidungsbedarf sichtbar wird.

FUNKTIONALISIERUNG DER GESCHICHTE

Praktisch-theologisches Arbeiten kommt an den historisch gewachsenen Formen christlicher Glaubensgestaltung nicht vorbei. Praktische Theologie ist immer geschichtsgebunden. Wenn sie »christliche Praxis im Hinblick auf neues praktisch-theologisches Verstehen und im Hinblick auf verändertes kirchliches Handeln« reflektiert³³, so hat darin die historische Di-

³² Das gilt auch für die zuletzt erschienene Trauagende der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. (Agende III/3: Die Trauung, hg. v. Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2013, bes. 19, 24f., 41ff.) Hier werden Fragen wie die »Choreographie der Brautübergabe« oder »Probleme und Lösungen bei der Musikauswahl« (ebd. 41f. und 47) behandelt und dabei »gemeinsame Kommunikation« beschworen.

³³ MICHAEL MEYER-BLANCK, Zwischen religiöser Rede und der Rede über Religion. Die Praktische Theologie als Vermittlungstheorie zwischen Theologie, Kirche und Kultur, in: EvTh 61, 2001, 414-424, hier 417.

mension einen prominenten Platz. Das Einbeziehen geschichtlicher Entwicklungen und Erkenntnisse ist unumgänglich.

Ungeklärt ist allerdings, wie mit historischen Fakten, Entwicklungen und Urteilen umgegangen wird. Die genannten drei Beispiele wollen einen Problemhorizont andeuten, der noch viel weiter und gerade im abgründigen Umgang mit der Geschichte beliebig erweiterbar ist.

Das erste Beispiel zeigt, wie mit Daten, die einer historischen Überprüfung nicht standhalten, wirksam gearbeitet wird. Die Auswirkungen sind nicht nur im Rahmen der Einführung der Gottesdienstordnung der VELKD zu sehen, sondern sie reichen bis in den Konfirmandenunterricht einerseits und das universitäre Lehren der Liturgik andererseits.

Das zweite Beispiel deckt auf, wie ein bestimmtes geschichtliches Phänomen instrumentalisiert wird, um die eigene Überzeugung argumentativ zu unterstützen. Derselbe Sachverhalt führt zu völlig verschiedenen Gewichtungen der Ausgangssituation, liefert Argumente für die jeweils angestrebte Gottesdienstpraxis und prägt unterschiedliche Glaubenshaltungen.

Am dritten Beispiel lässt sich ablesen, wie durch historischen Vergleich Kontinuität und Veränderung sichtbar werden. So wird deutlich, dass die Grundaufgabe, mit dem Brauchtum umzugehen, nichts Neues ist. Gleichzeitig tritt in voller Schärfe der Gegensatz zwischen den verschiedenen Lösungsmodellen zum Vorschein. Hinzugefügt werden muss allerdings, dass auch dieses Beispiel nicht ohne größere Probleme ist. Es könnte nämlich gezeigt werden, dass die historischen Vergleichspunkte in der Regel unvollständig und zum Teil – wie das Herausgreifen des Entwurfs der Gottesdienstordnung von 1823 – auch willkürlich sind. Ein anderes Bild würde zu zeichnen sein, wenn die Praxis im Umgang mit dem Brauchtum bei Trauungen aus der Zeit der Blüte der Aufklärung oder zwischen dem 1. und 2. Weltkrieg mit in die Betrachtung einbezogen würde, die durchaus Ähnlichkeiten mit der heutigen Situation aufweisen. Die gewählten Bezugspunkte bringen immer ein erhebliches Veränderungspotential hinsichtlich der Einschätzung von historischen Analysen mit.

Alle drei Beispiele machen deutlich, dass es sich verbietet, Problemlösungen und Handlungsstrategien direkt aus der Geschichte abzuleiten. Ein gesundes Misstrauen gegenüber historischer Argumentation und auch mancher Datierung ist angebracht. Wo Geschichte instrumentalisiert wird, sollte dies aufgedeckt werden.³⁴

³⁴ Hier einzubeziehen sind auch die geistesgeschichtlichen Geschichtsinterpretationen, wie wenn beispielsweise eine eigenwillige, einer historischen Überprüfung nicht standhaltende Schleiermacherinterpretation als Ausgangspunkt für eine

Aus dem Missbrauch die Folgerung zu ziehen, historisches Arbeiten in der Praktischen Theologie zu lassen, würde aber das Kind mit dem Bad ausschütten. Praktische Theologie kann sich keine Geschichtsvergessenheit leisten. Wie lange wurde beispielsweise seit den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts so getan, als wären offene Gottesdienstformen etwas völlig Neues, anstatt das ausgehende 18. und beginnende 19. Jahrhundert oder die Zeit zwischen dem 1. und 2. Weltkrieg vergleichend in den Blick zu nehmen³⁵. Vieles hätte sehr viel unverkrampfter entwickelt werden können, wenn gesehen worden wäre, dass sich Phasen der Pluralisierung von Gottesdienstformen und von streng agendarisch geordneten Formen in der Geschichte der evangelischen Kirchen seit der Aufklärung ablösen oder überlappen.

Wo immer in der Praktischen Theologie auf Geschichtliches zurückgegriffen wird, hat dies eine Funktion und ist mit einer Intention verbunden. Es wäre jeweils nur redlich, offenzulegen, welchen Stellenwert die Rückgriffe auf die Geschichte in den praktisch-theologischen Abwägungs- und Einordnungsprozessen haben.

praktisch-theologische Theoriebildung genommen wird, was ja nicht zu selten vorkommt.

³⁵ Vgl. KLAUS RASCHZOK, Trendsetter des Aufbruchs: Die »Frontkämpfer des Gottesdienstes«, in: Hanns Kerner (Hg.), Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel, Leipzig 2010, 63-84.