

EINLEITUNG: OTTO HAENDLERS GRUNDRISS DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE IM SPIEGEL DER THEOLOGIE- UND REZEPTIONSGESCHICHTE

von Wilfried Engemann

I. MIT EINEM SPÄTWERK BEGINNEN?

Dass die Edition der Schriften, Vorträge und Predigten Otto Haendlers mit dem „Grundriss der Praktischen Theologie“ eröffnet wird, versteht sich für historisch ambitionierte Wissenschaftler nicht von selbst. Denn dieses Werk, erschienen 1957, zwei Jahre vor seiner Emeritierung im Alter von 69 Jahren, gehört zu den Spätschriften Haendlers. Es ist sein *opus magnum*. Als er am „Grundriss“ arbeitet, ist Haendler auf dem Höhepunkt seines Schaffens. Seine interdisziplinäre Arbeitsweise trägt allenthalben Früchte. Im Erscheinungsjahr des Grundrisses unternimmt Haendler mehr Vortragsreisen als sonst üblich. In jener Zeit beginnen auch die persönlichen Begegnungen mit Carl Gustav Jung in der Schweiz.

Mit dieser Monographie einzusetzen bedeutet, einer fachwissenschaftlichen Erschließung den Vorrang vor einer historisch-chronologischen Dokumentation zu geben. Gleich am Anfang dieser Edition soll das Potential der eigenwilligen Fragen, Impulse und Problemanzeigen Haendlers *für das Ganze der Praktischen Theologie* in den Blick kommen. Erst dann, in den folgenden Bänden, geht es in die Details der einzelnen Subdisziplinen und Themenbereiche. Die fachwissenschaftlichen Gründe schließen hermeneutische und didaktische Erwägungen ein: Haendlers „Praktische Theologie“ führt *in medias res* und präsentiert in verhältnismäßig knapper Form die Leitthemen seiner Schriften und Vorträge. Hier werden Überlegungen aus früheren Veröffentlichungen zusammengeführt und vervollständigt. Wer den „Grundriss“ verstanden hat, wird es leichter haben, die innere Logik, die Hintergründe, Fragestellungen und Intentionen auch der übrigen Texte in ihrer ganzen Tragweite zu verstehen.

In der mit diesem Band eröffneten Dokumentation und Erschließung des praktisch-theologischen Denkens Otto Haendlers geht es letztlich um eine Erweiterung und Vertiefung *heute* geläufiger Argumentationsmuster der Praktischen Theologie anhand diskursgeschichtlich brisanter Texte, die teils stark

rezipiert, teils vom Hörensagen bekannt und in Schubladen verstaubt, teils gänzlich unbekannt sind. Das Textmaterial wird in erster Linie unter systematischen Gesichtspunkten erschlossen. Den jeweiligen historischen Rahmenbedingungen und theologischen Kontexten wird gleichwohl durch eine umfassende, kommentierende Einbeziehung der Rezeption der Haendlerschen Schriften in der Fachliteratur der vergangenen knapp 60 Jahre Rechnung getragen.

Die Edition der OHPTh mit Haendlers „Grundriss“ zu beginnen ist auch durch die Tatsache gerechtfertigt, dass dieses Buch innerhalb der Praktischen Theologie den Beginn einer neuen Epoche *markiert*, sie nicht nur vorbereitet bzw. antizipiert, wie das noch für Haendlers Predigtlehre von 1941 gesagt werden kann. Angesichts der signifikanten Zurückhaltung der Dialektischen Theologie bezüglich praktisch-theologischer Theoriebildung war es zwar nicht überraschend, dass aus dem faktisch bis in die 60er Jahre hineinreichenden kerygmatischen Denken keine entsprechend ausgerichtete „Praktische Theologie“ hervorgegangen war. Aber es verstand sich auch nicht von selbst – auch nach dem Erscheinen von Alfred Dedo Müllers „Grundriss der Praktischen Theologie“ (1950) nicht –, den interdisziplinären Dialog mit den Human- und Geisteswissenschaften zur unverzichtbaren Ressource praktisch-theologischen Denkens zu erklären. Diese Prämisse ist jedoch von zentraler Bedeutung bei dem Versuch, Praktische Theologie als „Strukturtheologie“ zu etablieren.

2. PRAKTISCHE THEOLOGIE ALS „STRUKTURTHEOLOGIE“ – LEITLINIEN EINES THEOLOGISCHEN PROGRAMMS

Ohne Bezugnahme auf den „Grundriss“ wäre es nicht möglich, in die Kommentierung der Haendlerschen Praktischen Theologie mit einem programmatischen Begriff einzusteigen, der in den frühen Texten noch gar nicht erscheint, jedoch die Arbeit Haendlers der Sache nach von Anfang an bestimmt: der Begriff der „Strukturtheologie“.

2.1 Kirche als Organ und Organismus. Zum kritischen Ansatz der „Strukturtheologie“ Otto Haendlers

Der Begriff „Strukturtheologie“ bezieht sich – seiner ersten Nennung bei Haendler zufolge – auf das weitverzweigte „Gesamtsein der Kirche“¹, das nur unter Gesichtspunkten seiner komplexen Struktur halbwegs adäquat erfasst

1 „Praktische Theologie kann nicht nur als Theorie der kirchlichen Praxis definiert werden, sondern ist infolge der unlöslichen gegenseitigen Durchdringung der Praxis mit dem Gesamtsein der Kirche erweitert als Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche zu verstehen“ (Otto Haendler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin 1957, 1).

werden könne. Als Grundmodell für eine „Strukturtheologie der Kirche“ fungiert die Relation von Organ und Organismus:

„Jedes lebendige Ganze ist einmal in sich lebendig und insofern *Organismus*. Zugleich aber ist es als solcher Organismus nur in einem größeren Ganzen [präsent], das wiederum in sich Organismus ist, und in diesem ist es *Organ*. Das Herz ist ein Organismus in sich. Es ist aber nur in dem größeren Organismus Mensch und in diesem ist es Organ. Der Mensch ist Organismus in sich. Er ist aber nur Mensch in der Menschheit und in dieser ist er Organ. Mehrere Menschen können einen Zusammenschluss bilden, der wiederum in sich Organismus und im Ganzen Organ ist. Die Struktur der Kirche ist vollständig umschrieben mit der doppelten und zusammengehörigen Aussage, dass sie zugleich *Organismus* und *Organ* ist. Ihre Struktur ist nicht schon erschöpft darin, dass wir sie nach allen Richtungen hin als Organismus erkennen. Es gehört wesentlich zu ihrer Struktur, dass sie zugleich Organ ist.“²

Dass Haendler die Kirche als „Organ und Organismus“ versteht, die nach seiner Überzeugung nur im Rahmen einer „Strukturtheologie“ angemessen beschrieben, erforscht und erbaut werden könne, als eine Institution, die ihrem Wesen nach wie keine andere Institution der Erfüllung der vitalen Lebensinteressen von Menschen und Gruppen³ diene, hat seinen Lesern manches Rätsel aufgegeben. Die mit den Begriffen „Organ und Organismus“ verbundenen Vorstellungen werden – außer in dem oben aufgeführten Zitat – kaum präzisiert. So wichtig Haendler die Vorstellung von der Kirche als Organ und Organismus für die eigene Arbeit zu sein scheint, wird dieses „Modell“ – außer an der schon zitierten Stelle – im gesamten „Grundriss der Praktischen Theologie“ nur noch ein einziges Mal erwähnt, und zwar in einem Zusammenhang, in dem Haendler sein Verständnis von Mission erläutert und darauf hinweist, dass diese nicht zu den *Werken* der Kirche gehöre, sondern *Organ* am Organismus Kirche sei.⁴ Außerhalb des „Grundrisses“ taucht das Organ-Organismus-Modell nur noch einmal, und zwar als eine Art Bewertungsmaßstab bei der Analyse und Kommentierung wichtiger praktisch-theologischer Monographien auf.⁵ Haendler hebt hier das Spezifische an der Praktische Theologie als einer theologisch kohärenten Wissenschaft hervor: „*Praktische Theologie ist die Wissenschaft von der Kirche als Organismus*. Mit dieser Formu-

2 A. a. O., 10 f.

3 Vgl. a. a. O., 90.

4 Als Organismus sei die Kirche ein lebendiges, auf „Aussamung“ und „Ausweitung“ angelegtes Wesen, weshalb Mission etwas ihr zutiefst Gemäües sei (vgl. a. a. O., 60 f.).

5 Vgl. Otto Haendler: Wissenschaft und Leben in der Praktischen Theologie. Bruno Doehring zum 75. Geburtstage, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, 3. Jg., 1953/54, 289–295. Dieser Aufsatz porträtiert exemplarisch Haendlers Verständnis von Praktischer Theologie, weshalb er in die Beitragssammlung des II. Teils dieses Bandes aufgenommen wurde.

lierung erst dürfte das Objekt in seiner Universalität unmittelbar erfasst sein. Denn ein Organismus ist eine lebendige Einheit mit dreifacher Beziehung: *Geschöpf* (im Gegensatz zum Menschenwerk, also in seinem Sein bezogen auf den lebendigen Gott); *Leib* (im Gegensatz zur Maschine, also in sich selbst geschlossen und zugleich in Konnex mit der Umwelt lebendig fluktuierend) und *Organ* (im Gegensatz zum Gegenstand, nämlich mit dem In-sich-selbst-lebendig-Sein und mit dem Charakter der Geschöpflichkeit zugleich wirkend [...]).⁶

Wer genauer liest, findet im „Grundriss der Praktischen Theologie“ gleichwohl unmissverständliche *Anhaltspunkte für den Charakter strukturtheologischer Arbeit*. Dabei wird deutlich, dass der Organismusbegriff eher für die „horizontalen“ Relationen der Kirche im Sinne der ganzen Breite und der Verzweigungen menschlicher Existenz sowie für die institutionelle Präsenz von Kirche und Gemeinde gilt. Wenn Haendler hingegen von der Kirche als „Organ einer Botschaft“ spricht, geht er von einer wie auch immer vorgestellten Vertikalstruktur der Kirche aus. Allerdings kommt die Kirche nicht nur mit dem zur Geltung, was ihren Funktionen als Organ oder Organismus *idealerweise* entspricht, sondern durchweg als Gesamtphänomen, d. h. mit allem, was sie ausmacht, was sie faktisch ist und was durch sie geschieht.⁷

Haendler äußert sich nicht dazu, an welche anderen Organe (innerhalb des Organismus eines Weltganzen) zu denken wäre, die neben dem Organ Kirche zur Struktur eines „Organismus im Ganzen der Welt“ gehörten. Naheliegend ist es, dabei unter anderem an diejenigen „Organe“ bzw. Subsysteme einer Gesellschaft zu denken, die in vergleichbar elementarer Weise wie die Kirche mit dem Menschen zu tun haben. Es sind Bereiche, die – wie die Religion – unmittelbar mit dem Wohl des Menschen befasst sind und in denen man (analog zum Pfarrerberuf) berufsmäßig nur agieren darf, wenn man sich den besonderen Auflagen einer „Profession“ unterwirft. Zu diesen Auflagen gehören neben persönlicher Integrität und hoher Verantwortungsbereitschaft ein aufwendiges akademisches Studium, Merkmale, die zusammengenommen einen Vertrauensvorschuss rechtfertigen, der den Personen entgegengebracht wird, die in den Berufen des Pfarrers, Arztes, Lehrers oder des Juristen tätig sind. Es geht also um die Bereiche Gesundheit, Bildung und Rechtsprechung, die sich – analog zur Kirche bzw. zur christlichen Glaubenskultur – in entsprechenden Organen und Organismen manifestieren.

Unabhängig davon, ob sich Haendler der Parallelen zu anderen Organen und Organismen wie zum Bildungs-, Gesundheits- oder Rechtswesen bewusst war, lässt ein solcher Vergleich doch einige Facetten der von ihm propagierten Strukturtheologie hervortreten: Die Kirche als „Organismus“ zu verstehen, bedeutet zunächst, sie als ein System zu begreifen, in dem Menschen aufgrund ganz bestimmter, sie verbindender Erwartungen, Ziele und Regeln miteinander und füreinander etwas tun. Das setzt – unter vielem anderen – Äm-

6 A. a. O., 291 (Hervorhebung Otto Haendler).

7 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 11.

ter und Organisationsstrukturen voraus, ferner Gemeinden, in denen Gottesdienste gefeiert werden, in denen die Möglichkeit der Seelsorge besteht und die, traditionell formuliert, durch Wort und Sakrament zusammengehalten werden. Man könnte sich nun eine Praktische Theologie vorstellen – Haendler grenzt sich von ihr ab –, die die Funktion der Kirche für die Gesellschaft allein aus der Betrachtung des „Organismus Kirche“ ableitet, indem sie ihn gewissermaßen auf den Seziertisch legt, seine Bestandteile beschreibt und aus dieser Betrachtung verlauten lässt, was die Kirche alles ist und kann.

Demgegenüber macht Haendler mit seiner Strukturtheologie deutlich – und damit sind wir bei dem wohl wichtigsten Punkt dieses Organ-Organismus-Konzepts –, dass die Kirche nicht nur als Organ mit entsprechenden Anschlüssen nach außen wahrgenommen werden muss. *Sämtliche Elemente auch einer vertikal vorgestellten Struktur des Organismus der Kirche* – nach der das Wort Gottes als Offenbarung unter die Leute kommt und unter anderem Heilige Schrift wird, eine Struktur, in der irgendwo weiter unten auch Prediger und Hörer aufeinander folgen – müssen im Zusammenhang mit ihren *strukturellen Verzweigungen in der Horizontalen* betrachtet werden.⁸ Das hat Konsequenzen für das Verständnis von Offenbarung, für den Umgang mit biblischen Texten, für die Rede vom „Wort Gottes“, für die Beurteilung der Funktion eines Predigers, für das Verständnis vom Hören einer Predigt u. a. m.

Auch die aus verschiedenen Kirchenverständnissen hervorgehenden Auffassungen vom „Amt“ sind strukturtheologisch – und damit kritisch – unter die Lupe zu nehmen. Dabei sind nicht nur die strukturellen Verortungen und Funktionsbestimmungen des Amtes in einschlägigen Ekklesiologien zu berücksichtigen, sondern auch entsprechende Wahrnehmungen und Einschätzungen des Amtes durch Laien und Außenstehende. Dabei muss das „allgemeine Priestertum“ als Strukturelement des Amtes⁹ angemessen gewürdigt werden, ganz zu schweigen von den anderen Wissenschaften, in denen mit Ämtern verknüpften Strukturmuster (unter anderem „soziologische, kirchenrechtliche, psychologische und technisch-praktische“¹⁰) zum Argumentationsrepertoire gehören und die das Auftreten von Per-

8 Vor diesem Hintergrund mahnt Haendler, die „Struktur der Kirche“ nicht nur von ihrem Verkündigungsauftrag oder einem unterstellten „Eigencharakter“ her zu denken, sondern sie „auch durch ihr [horizontal beschreibbares] Seinsfeld und durch ihr Wirkungsfeld“ zu bestimmen (a. a. O., 99). Es genügt nicht, kerygmatische Postulate aufzustellen; es gilt, alle Facetten des Daseins und Wirkens von Kirche als deren Kommunikationsbedingungen in den Blick zu nehmen.

9 „Die Struktur der Kirche zeigt also [was das Verständnis des Amtes betrifft] ein u. U. erstaunliches Ineinander von unzureichender Theologie und zureichender Praxis (auch ein solches von zureichender Theologie und unzureichender Praxis)! Der rechte Ansatz ist die lutherische These vom allgemeinen Priestertum. Die Funktionen des Amtes sind im allgemeinen Priestertum begründet, und die Theologie des Amtes ist recht, solange sie das voll zum Ausdruck bringt, d. h. solange sie Amt und Begründung des Amtes von der geistlichen Wirklichkeit aus versteht“ (a. a. O., 106).

10 A. a. O., 105.

sonen in der Öffentlichkeit in zum Teil vergleichbaren Kontexten reflektieren. Um sowohl inadäquatem Amtsverständnis und -missbrauch zu wehren, sollte „das Verständnis des Amtes heute sorgsam und nachdrücklich in die Struktur der Gegenwart“ eingezeichnet werden, um „an seinem Ort in der Gegenwart“¹¹ auch entsprechend wahrgenommen und beurteilt werden zu können.

Was es mit dem Evangelium bzw. mit dem Glauben auf sich hat, kann prinzipiell nicht dogmatisch von oben nach unten erschlossen werden. Ein steiles Amtsverständnis hilft da nicht weiter. Plausibilität und Relevanz gewinnt die Praktische Theologie vielmehr dadurch, dass sie die Strukturelemente der Kirche jeweils in ihrer horizontalen Anbindung an Menschen und Situationen wahrnimmt. In diesem Zusammenhang kommt die elementare Einsicht Haendlers zum Tragen, dass „die Wirklichkeit der Kirche von der Mitte zum Rande ihrer Räume hin nicht dünner wird“¹². Modern gesprochen: Wer sich nicht zur sonntäglich sich versammelnden „Kerngemeinde“ rechnet und eher zu den „Randsiedlern“ zählt, ist von keinerlei ekklesiologischem Manko betroffen.

Die Kritik Haendlers an der Praktischen Theologie seiner Zeit betrifft, was das Verständnis des „Organs Kirche“ angeht, im Kern das Sich-Begnügen mit internen Plausibilitäten, als wäre die Kirche ein geschlossenes System und als zielte die Praktische Theologie darauf, dieses System mit allerlei Kunstgriffen in Schwung zu halten.¹³ Was die theologische Annäherung an den „Organismus Kirche“ angeht, wendet sich Haendlers vor allem gegen eine versäulte Betrachtungsweise, die dem Modell einer einfachen Gliederkette entspricht, an deren Ende der Prediger dem Hörer gegenübersteht und ihm sozusagen letztinstanzlich das Evangelium vermittelt.

Dem widersprechen im Übrigen auch all jene Verschränkungen kirchlicher und nicht-kirchlicher Arbeitsfelder, innerhalb derer die Kirche ein *Strukturelement anderer Organismen* ist, indem sie z. B. in Krankenhäusern nicht nur seelsorglich präsent ist, sondern sie sogar betreibt und dadurch als Teil des Gesundheitssystems agiert. Gleiches ließe sich in Bezug auf den Bildungssektor sagen. In diesen und anderen Kontexten fungiert die Kirche gleichwohl nicht als „Fremdorgan“ in Systemen, in die sie eigentlich nicht passt. Indem sie dort agiert, geschieht vielmehr etwas mit der Kirche selbst – sie *wird* Kirche auf eine je und je neue Weise. Und ihr Profil, ihre Struktur, ihre Zukunft sind – wie beim Menschen – im positiven Sinne immer noch offen.

Eckhart Lessing verweist in seiner Theologiegeschichte zu Recht auf erhebliche Unterschiede zwischen Haendlers strukturtheologischem Ansatz einer-

11 Ebd.

12 A. a. O., 61.

13 Aufgabe der Praktischen Theologie gegenüber der Praxis ist es gerade, sie nicht isoliert ins Blickfeld zu rücken, sondern in ihren unlöslichen Zusammenhängen mit der Gesamtsituation zu zeigen. In der Praktischen Theologie lernt man nicht einfach, „wie“ man es „macht, [. . .] sondern man lernt das Wesen und die Lebensgesetze der Kirche verstehen“ (a. a. O., 13).

seits und den praktisch-theologischen Konzepten Adolf Allwohns¹⁴ (1858–1921), Leonhard Fendts¹⁵ (1881–1957) und Alfred Dedo Müllers¹⁶ (1890–1972) andererseits. Im Unterschied zu seinen praktisch-theologischen Vorgängern bzw. Kollegen gebrauche Haendler z. B. für die Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie „einen Begriff, der nicht in der Gefahr steht, den Inhalt der Praktischen Theologie außerhalb ihrer selbst, also vornehmlich in der Dogmatik, zu finden.“¹⁷ Haendler gehe es um eine Erforschung „der Relationen, in denen die gegenwärtige Kirche steht [. . .], und zwar in ihren wechselseitigen Bezügen“. Um diese adäquat erkunden zu können, postuliere Haendler ein entsprechend interdependentes Wechselverhältnis auch der theologischen Disziplinen, von denen eine jede vor der Herausforderung stehe, die gesamte Wirklichkeit des Menschen, anders gesagt – den ganzen Menschen – im Blick zu haben, wobei der Dialog mit der Psychologie, insonderheit mit der Religionspsychologie, unverzichtbar sei. Schließlich gehe es nicht darum, „psychologische Erkenntnisse zur Verbreiterung der phänomenologischen Basis der Theologie zu verwenden“, sondern darum, in der praktisch-theologischen Arbeit den „Weg über das Verständnis der [christlichen] Religion in anthropologischer Perspektive“¹⁸ zu nehmen.

Die kritische Funktion des strukturtheologischen Programms drückt sich darüber hinaus in folgenden Überzeugungen Haendlers aus:

- Ohne strukturtheologisches Fragen, Forschen und Argumentieren setzt sich die Praktische Theologie der Gefahr aus, sich nur mit „Verfahrensweisen“ zu befassen bzw. sich der Kirche als bloße „Technik“ anzudienen.¹⁹
- Das Konzept einer Strukturtheologie bricht mit der „Einschränkung des Gegenstandes der Disziplin [Praktische Theologie] auf das ‚Handeln‘ der Kirche, die sich durch alle Unternehmungen bis in die Gegenwart hinein

14 Vgl. Adolf Allwohn: Die Stellung der Praktischen Theologie im System der Wissenschaften, in: SPTh(G), H. 8, 1931.

15 Vgl. Leonhard Fendt: Grundriss der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidaten, Tübingen 1938, 1949.

16 Vgl. Alfred Dedo Müller: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin 1954.

17 Eckhard Lessing: Die Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart (Band 2), 1918–1945, Göttingen 2004, 396. Vgl. demgegenüber die Inanspruchnahme der Praktischen Theologie zur „Verwirklichung des Reiches Gottes“ bei A. D. Müller, a. a. O. (s. Anm. 16), 43, oder Fendts Ausrichtung der Aufgabe der Praktischen Theologie am „neutestamentlichen kirchlichen Handeln [. . .], durch welches die Christenheit Kirche war“ (Leonhard Fendt: Grundriss der Praktischen Theologie, a. a. O. [s. Anm. 15], 5–8).

18 Vgl. Eckhard Lessing, a. a. O. (s. Anm. 17), 369 f.

19 Vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 6.

durchzieht“²⁰. Strukturtheologie ist somit das notwendige Korrektiv zu solchen praktisch-theologischen Konzepten, die sich im Grunde als Anwendungswissenschaft profiliert und dementsprechend nur mit dem *Wie* der Glaubenskommunikation befasst haben, ohne das Woraufhin bzw. Worumwillen dieses Geschehens hinreichend in den Blick genommen zu haben. Praktische Theologie – als Strukturtheologie – schützt demgegenüber vor der „Versuchung des einfachen ‚Praktizierens‘“ und leitet überhaupt erst zur *Erarbeitung und zum Verstehen* der „Praxis“ an.²¹

- Strukturtheologisches Denken schließt eine Revision des Verständnisses der eigenen theologischen Existenz ein: „Strukturtheologie [ist] nicht nur Forschung am Objekt Kirche, sondern zugleich Selbstbesinnung der gegenwärtigen Kirche in der Person des Forschers“ mit allen, „die an seiner Forschung und an deren Resultaten mitgestaltend oder lesend und nachdenkend teilnehmen.“²²
- Dies schließt eine immer wieder neue Auseinandersetzung der Theologen mit ihrem Verständnis von der Welt und ihrem Verhältnis zur Welt ein. Dabei ist nicht auf Gegnerschaft, sondern auf Begegnung zu setzen, was nur auf Basis der Erkenntnis möglich ist, dass wir (als Gemeindeglieder ebenso wie als Pfarrer) „zugleich Welt sind, nicht nur, indem wir auch mehr oder weniger sündigen, nicht nur, indem wir mehr oder weniger sie anerkennen und in ihr leben, sondern vor allem, indem wir ihre gottlosen Fragen in uns selbst vorfinden, [indem wir] in die kopernikanische Wende des Daseinsgefühls, damit zugleich des ‚Wie‘ im Fragen nach Gott, hineingerissen sind, und zwar nicht erst durch unsere Schuld, sondern schon durch unsere *Struktur* und unseren geschichtlichen Ort.“²³

2.2 Zum „erdhaften“ Charakter der Strukturtheologie

Ein theologisch kohärentes, dem Verständnis, der Kritik und der Entwicklung von Kirche und Gemeinde dienendes Theoriekonzept kann nicht von pastoral-theologischen Einzelfragen ausgehen und sich mit Antworten auf Basis dogmatischer Urteile und historischer Vergleiche begnügen. Eine Theologie, der an einem lebendigen Glauben und einer lebendigen Kirche gelegen ist, muss das Leben des Einzelnen und der Kirche *in ihren komplexen, lebendigen Strukturen* im Blick haben, deren Dreh- und Angelpunkte erkunden, Probleme, Ansichten und Fragen der Zeitgenossen wahrnehmen, nicht nur der Kirchenmitglieder oder gar nur der Gottesdienstbesucher. Eine lebensdienliche Strukturtheologie der Kirche muss auch die sogenannten „säkularen Einflüsse“

20 A. a. O., 16.

21 A. a. O., 17.

22 A. a. O., 12.

23 A. a. O., 69 f. (Hervorhebung Otto Haendler).

würdigen können, denen einzelne Glaubende ebenso ausgesetzt sind wie die Gemeinde und die Kirche insgesamt.

„Strukturtheologie“ ist für Haendler offensichtlich der zwingende Komplementärbegriff zum Begriff von einer Kirche, die nur in den komplexen Gestalten und Formen ihres „erdhaften Charakters“²⁴ – wozu konkrete Personen, Situationen und Kommunikationsprozesse gehören – wissenschaftlich adäquat beschrieben werden kann. Die beiden Elemente des Kompositums Strukturtheologie haben eine je spezifische Funktion:

Der erste Teil, „Struktur“, steht in der Praktischen Theologie Haenders für den „größeren Zusammenhang“, für „Anschlussfähigkeit“, wir würden heute ganz einfach sagen, für eine *notwendigerweise kontextuell arbeitende Praktische Theologie*. Welchen Ausschnitt aus dem weitverzweigten Repertoire kirchlichen Handelns auch immer man sich vor Augen hält (das Agieren der Gemeinde oder eines einzelnen Gemeindeglieds im Alltag, die Vorbereitung und das Vortragen einer Predigt, seelsorgliche Gespräche auf der Suche nach Orientierung usw.), man hat es immer mit komplexen Prozessen, Phänomenen und Situationen zu tun, die von Elementen geprägt und Merkmalen bestimmt sind, mit denen sich andere Wissenschaften, wie z. B. die Psychologie oder die Soziologie, auch befassen. Das heißt, dass Individuen nicht auf kirchliche oder Glaubenswirklichkeiten reduziert werden können. Sie stehen in einem komplexen Gefüge von Handlungen und Wirkungen, in dem sich ihr Leben aus Glauben bewähren muss. Eine Praktische Theologie hingegen, deren „Dialektik“ sich auf die offenbarungstheoretische Ausarbeitung der unmöglichen Möglichkeit der Gottesbeziehung des Menschen beschränkt, eine Praktische Theologie, die auf den Menschen vor allem als „Problem der Verkündigung des Wortes Gottes“ zu sprechen kommt, ohne die Relevanz des Menschseins für die Verständigung *über* den Glauben bzw. das Glauben-Können konzeptionell zu würdigen, ist aufgrund ihrer astrukturalen Vorstellungen nicht nur „unpraktisch“.²⁵ Sie ist vor allem theologisch fragwürdig.

Eine Praktische Theologie, die menschlichen Verstehensbedingungen und den damit verbundenen Aneignungsformen des Glaubens zu entsprechen sucht, ist hingegen keineswegs ‚undialektisch‘. Sie berücksichtigt jedoch die dieses Ge-

24 A. a. O., 34.

25 Ein in der Fachliteratur wieder und wieder markiertes Problem dialektisch-theologisch argumentierender Praktischer Theologie war ihre didaktisch-hermeneutische Nonchalance. Wenn man im „Einbahnverkehr“ von oben nach unten denkt, spielt die Reflexion über den Gebrauch lesbarer Zeichen, Gestalten und Strukturelemente keine nennenswerte Rolle. Jene Ereignisse und Gegebenheiten, anhand derer das Verständnis von Offenbarung vertieft wurde (z. B. Moses Geschichte mit dem brennenden Dornstrauch, die Erfahrung der Emmausjünger während der abendlichen Mahlfeier), haben jedoch immer eine eminent *horizontale Struktur* und sind stets von interpretatorischen Akten – die, wie die Semiotik seit Charles Sanders Peirce lehrt, auch in emotionalen Reaktionen bestehen können – begleitet. Vgl. auch Otto Haendler, a. a. O., 10.

schehen *selbst* betreffenden Dialektiken.²⁶ Otto Haendler weist in seinen zahlreichen Kommentaren zur Dialektischen Theologie, die er durchaus zu würdigen vermag, kritisch auf die heimliche „Psychologie“ solchen theologischen Denkens hin, die unter anderem darin bestehe, komplexe Wirklichkeit zu simplifizieren bzw. auf Entweder-Oder-Situationen zu reduzieren.²⁷ Er bringt demgegenüber ein theologisch-synthetisches Denken ins Spiel, das den Spannungen so komplexer Prozesse, wie sie etwa in einem Gottesdienst wirken, Rechnung trägt. Haendlers Praktische Theologie setzt faktisch eine Vielzahl sehr spezifischer Dialektiken voraus – ohne diese als (neue) dialektisch-theologische Prämissen zu bezeichnen.²⁸ Um nur ein Beispiel aus seiner Predigtlehre zu zitieren: „Die beste Predigt kommt nicht am meisten aus dem Evangelium und am wenigsten aus dem Subjekt, sondern am meisten aus dem Evangelium und am meisten aus dem Subjekt; nicht dem ‚idealen‘, sondern dem bluthaften Subjekt.“²⁹

Damit sind wir beim zweiten Element des Begriffs Strukturtheologie: der „Theologie“. Praktische Theologie wird unmissverständlich als ein eigenständiges *theologisches* Unterfangen in den Blick genommen, das sich nicht darauf beschränkt, anderweitig formulierte Einsichten ekklesiologischer, christologischer, soteriologischer oder sonstiger Art anzuwenden und irgendwie praktisch werden zu lassen. Wenn man der Praktischen Theologie Haendlers folgt, ist es nicht mehr möglich, die Prämissen, Problemstellungen und Perspektiven für Gottesdienst, Predigt, Seelsorge und Unterricht – oder was immer Ausdruck einer Gemeinde werden kann – mit den kasuistischen Empfehlungen der Pastoraltheologie vergangener Jahrzehnte zu verwechseln.

Semantisch diffuse bzw. missverständliche Begriffe und Formulierungen in Texten, die vor mehr als einem halben Jahrhundert abgefasst wurden, fordern nicht nur dazu heraus, ihrer Bedeutung in der Sprache zeitgenössischer Diskurse auf die Spur zu kommen. Sie geben auch Anlass, die Plausibilität heute gängiger Sprachgewohnheiten zu hinterfragen. Das ebenso weite wie tiefe Verständnis von christlich-religiöser Praxis, das in Otto Haendlers Praktischer Theologie aufscheint, lässt sich weder auf den von ihm selbst gern benutzen Begriff der „Ver-

26 Vgl. dazu Wilfried Engemann: Wie beerbt man die Dialektische Theologie? Kleine homiletische Studie, in: Wilfried Engemann/Rainer Volp (Hg.): Gib mir ein Zeichen: Zur Bedeutung der Semiotik für theologische Praxis- und Denkmodelle (= APTh 1), Berlin/New York 1992, 178–192.

27 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 265 f.

28 Vgl. ebd. Ernst-Rüdiger Kiesow hat mit seiner Dissertation gleichwohl versucht, die dialektische Dynamik des Haendlerschen Ansatzes für die Vorbereitung der Predigt geltend zu machen, und dies schon im Titel des Buches angezeigt. Kiesows Gegenstand ist „nicht die Predigt der ‚Dialektischen Theologie‘ oder die ‚Dialektische Theologie‘ in der Predigt, sondern die Predigt, in der dialektisch gedacht und geredet wird“ (Ernst-Rüdiger Kiesow: Dialektisches Denken und Reden in der Predigt. An Beispielen aus der Predigtliteratur der Gegenwart untersucht [= ThA 5], Berlin 1957, 11).

29 Otto Haendler: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin ³1960, 50.

kündigung der Kirche“ reduzieren³⁰ (sofern man dabei an eine inhaltlich-substantielle Charakterisierung denkt), noch mit der modernen Formulierung „Kommunikation des Evangeliums“ umreißen (sofern dabei nur die Modalitäten dieses Geschehens im Vordergrund stehen).³¹ Haendlers Interesse am Christentum betrifft m. E. im Kern das, was man mit *Glaubenskultur* bzw. -*kommunikation* charakterisieren kann, ein Geschehen, das Facetten des klassischen Verkündigungsbegriffs und der Kommunikation vereint.³² Nicht die Kirche, nicht das Evangelium, sondern der Mensch mit seinen Erfahrungen, Vorstellungen und Erwartungen, in denen sich Glauben manifestiert bzw. die er mit Glauben verbinden können soll, stehen letztlich im Fluchtpunkt praktisch-theologischer Forschung.

Haendler geht es explizit um eine neue, komplexe, im heutigen Fachjargon „multiperspektivische“ Theologie, die, weil sie, wie alle Wissenschaft, *um des Menschen willen* betrieben wird, einen adäquaten Begriff vom Menschsein haben, also anthropologisch durchdacht sein muss. Sie muss in dem Sinne

30 Vgl. dazu im Haendlerschen „Grundriss“ (a. a. O., s. Anm. 1) das gesamte Kapitel 4 sowie die Seiten 36, 41, 89, 228, 371, um nur einige relevante Stellen zu nennen.

31 Zum Problem vgl. Wilfried Engemann: Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel im Diskurs der Praktischen Theologie, in: Michael Domsgen/Bernd Schröder (Hg.): Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie (= APrTh 57), Leipzig 2014, 15–32.

32 Zum Verständnis der Begriffe Glaubenskultur und Glaubenskommunikation vgl. Wilfried Engemann: Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums, in: WzM, 65. Jg., 2013, 218–237, sowie zuvor in: Gemeinde als Ort der Lebenskunst. Glaubenskultur und Spiritualität in volkscirchlichem Kontext, in: Isolde Karle (Hg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (= APrTh 41), Leipzig 2009, 269–291. Diese Beiträge wollen nicht als Aufruf zum Streit um vermeintlich ‚sachlich zwingende‘ Gründe für oder gegen den einzig adäquaten Nachfolgebegriff für den der „Verkündigung“ verstanden werden. Das wäre ein fragwürdiges Unterfangen, da die Relationen zwischen Bedeutungen und Begriffen nie durch Sachverhalte erzwungen werden. Es geht im Kern um Annäherungen an das Verständnis von jenem Geschehen, durch das sich Menschen auf eine „evangelische“ Art und Weise so zum Thema werden, dass sie in ihrer eigenen Gegenwart als Subjekt ihres Lebens zum Vorschein kommen, die Erfahrung von Freiheit und Liebe machen, die Neugier auf die Zukunft und damit auch auf sich selbst wiedergewinnen und sich – auf der Basis von Vertrauen (gegen Gott) – mit Leidenschaft ins Lebens werfen, also gern leben, mit einem guten Lebensgefühl durch den Tag gehen und „ihre Straße fröhlich ziehen“ (vgl. das Fazit in Apg 8,39). Dass bei diesem Geschehen *inhaltliche* Aspekte (z. B. die Lebenskunde Jesu und deren Deutung) sowie *pragmatische* Aspekte des Glaubens (im Sinne nahegelegter Glaubens- und Lebenshaltungen) immer mit im Spiel sind, wird im Begriff der „Glaubenskultur“ festgehalten. (Diese kann durchaus auch bedrohliche und krankmachende Tendenzen haben, weshalb sie keine kirchliche Qualitäts-, sondern eine religiöse Sozial- oder Beziehungskategorie ist.) Wo dieses Geschehen als „Kommunikation des Evangeliums“ apostrophiert wird, sollte auf jeden Fall mehr im Blick sein als die Möglichkeit, auf diese Weise primär die Modalitäten kirchlichen Handelns (Lernen, Feiern, Helfen) anhand einheitlicher Kommunikationskriterien bestimmen zu können.

zeitgenössisch sein, als sie keine Sondertheorien für den „inwendigen Menschen“ entwirft, sondern Situationen alltäglichen Menschenseins kennt und zur informierten Zeugin der Fragen wird, die mit der menschlichen Daseinsbewältigung als solcher verbunden sind – natürlich auch bei denen, die sich als Theologen und Pfarrer mit ihrer eigenen Glaubenskultur auseinandersetzen müssen. In einer Rezension würdigt Joachim Scharfenberg Haendlers differenzierten, zeitgenössischen Zugriff auf die tatsächliche Lebenswelt von Menschen mit folgenden Worten: „Hier wird der moderne Mensch nicht zu einem abstrakten Gespenst, das am Schreibtisch ausgedacht wurde, sondern hier wird er einmal wirklich umfassend gesehen – eine Sicht, die aus jahrzehntelanger praktischer psychotherapeutischer, aber auch seelsorgerlicher Arbeit stammt.“³³

Der Begriff „Strukturtheologie“ charakterisiert folglich, welche Art von Theologie Praktische Theologie entspricht:

- Um Praktische Theologie sein zu können, muss die Strukturtheologie um des Menschen willen den Dialog mit den der Theologie benachbarten Geistes- und Humanwissenschaften pflegen.
- Als Praktische Theologie wendet die Strukturtheologie die klassischen Topoi der Theologie nicht nur an, sondern versucht, sie zeitgenössisch zu reformulieren. Dabei achtet sie insbesondere auf die theologische Stimmigkeit der zugrundeliegenden Anthropologie, die eine Konvergenz zwischen theologisch-anthropologischen Prämissen einerseits und humanwissenschaftlichen Erkenntnissen über das Menschsein andererseits einschließt.
- Praktische Theologie muss, was die religiöse Praxis angeht, alles dafür tun, dass Menschen dazu angeleitet werden – Geistliche ebenso wie einfache Gemeindeglieder –, aus eigenem Glauben heraus zu leben.
- Eine „Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche“, die diese Funktionen erfüllt, sichert keine binnenkirchlichen Interessen, sondern markiert „Kirche“ als Ort theologischer Arbeit und religiöser Praxis um des Menschen willen.
- Last but not least bedarf die Kirche der Auseinandersetzung mit der „inneren geistig-seelischen Struktur des heutigen Menschen“, weil diese Struktur sich in ihren Gliedern wiederfindet, in der Kirche selbst lebendig ist – und weil sie ein veritabler „Antrieb zu einer Selbstkorrektur der Kirche“³⁴ besonders im Bereich der „Verkündigung“ ist.

Auch Martin Kümlehn würdigt die Strukturtheologie Haendlers aufgrund ihrer ekklesiologischen Offenheit: „Haendler tritt dementsprechend für ein Kirchenverständnis ein, das darauf zielt, die übliche Konzentration auf die Innenperspektive kirchlichen Lebens durch eine die außerkirchliche Religiosität inkludierende Be-

33 Joachim Scharfenberg: Buchbesprechung zu Otto Haendler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin 1957, in: Quat., 22. Jg., 1957/58, 47 f., 47.

34 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 31.

trachtungsweise zu überwinden. [...] Im Blick auf die Gestaltung des kirchlichen Handelns leitet Haendler aus dieser Einsicht die Forderung ab, dass die kirchliche Praxis nicht nur ausgewiesenen Kirchengliedern gelten dürfe, sondern auch denjenigen im Auge behalten müsse, ‚der nicht mehr als den Saum des Gewandes des Herrn zu fassen vermag‘ (H., 110). Insofern es der kirchlichen Praxis Haendler zufolge in erster Linie darum gehen muss, den Menschen die Wirklichkeit Gottes zu erschließen, hat die Kirche sich von der Vorstellung zu verabschieden, damit besondere Ansprüche an die Kirchlichkeit dieser Menschen verbinden zu können. [...] Denn nicht die Partizipation an den besonderen kirchlichen Formen des Christentums sei der Maßstab der Vitalität religiösen Lebens, sondern die Begegnung mit Gott.“³⁵

Im 4. Kapitel dieser Einleitung werden die praktischen Konsequenzen des anthropologischen Ansatzes Haendlers im Hinblick auf Liturgie, Predigt, Unterricht und Seelsorge noch stärker hervortreten.

2.3 Begriffe und Facetten strukturtheologischer Argumentation

Haendlers „Strukturtheologie“ impliziert bzw. antizipiert Grundentscheidungen und Strategien gegenwärtiger Praktischer Theologie, ohne dabei auf die heute gängige Terminologie zugreifen zu können.

Im Hinblick auf die Terminologie, mit der Haendler seiner Strukturtheologie Konturen gibt, müssen wir uns klarmachen, dass dieses Buch zu den Vorboten bzw. zur Ouvertüre einer theologischen Epochenwende gehört und somit auch an den Sprachproblemen entsprechender Werke partizipiert. In diesem Buch werden die Aufgabe der Praktischen Theologie, die Funktion der religiösen Praxis der Kirche, das Selbstverständnis und die Rolle von Pfarrern, der Stellenwert einer persönlichen Glaubenskultur, die Relevanz der Wahrnehmung authentischer Lebenswirklichkeit, hermeneutische Aspekte der Glaubenskommunikation, der Umgang mit Bibel und Tradition u. v. a. m. in einer grundsätzlichen Weise theologisch neu bestimmt. Das geschieht freilich – besonders in den Teilen des Buches, die nicht speziell homiletischen, liturgischen oder seelsorglichen Fragen, sondern der Praktischen Theologie als eigener Disziplin gewidmet sind – bisweilen in einer Sprache, auf der der Staub vorangegangener Epochen liegt. Heute gängige (und zum Teil schon wieder abgenutzte) Begriffe für einschlägige Arbeitsprinzipien der Praktischen Theologie, wie „interdisziplinär“, „multiperspektivisch“ und „integrativ“, oder für Ansprüche an personale Kompetenzen, wie „kommunikativ“ und „authentisch“, sind im Repertoire der Theologie jener Tage noch nicht enthalten. Sie kommen noch in Haendlers Spätwerk, dem „Grundriss“, kein einziges Mal vor, obwohl genau solche Prinzipien und Vorstellungen seine Arbeit bestimmen. Einer der Zentralbegriffe im Diskurs der Praktischen Theologie der letz-

35 Martin Kümlehn: Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie (= PThK 1), Gütersloh 2000, 216.

ten 50 Jahre – „Kommunikation“ – erscheint im gesamten „Grundriss“ nur an einer Stelle, und selbst dort in einem uneigentlichen Sinn bzw. einer Nebenbedeutung.³⁶

Man stelle sich vor, man hätte in den 70er Jahren ein visionäres Buch über die künftige Mediengesellschaft schreiben wollen, ohne Ausdrücke wie „online“, „E-Mail“, „Computer“, „Internet“, „Mobiltelefon“ und die damit verbundenen Verben wie „surfen“, „chatten“ und „sim sen“ benutzen zu können. Haendler steht vor einer vergleichbaren Aufgabe: Er verfasst ein Lehrbuch zum selbstständigen Durchdenken der theologischen Prämissen der pfarramtlichen Praxis, er schöpft bei der Erarbeitung methodischer Konsequenzen aus dem psychologischen, soziologischen und philosophischen Repertoire seiner Zeit und formuliert – etwa 30 Jahre vor Gert Otto – interdisziplinäre „Reflexionsperspektiven“³⁷, ohne dabei auf die Fachterminologie zugreifen zu können, die heute theologisch-interdisziplinäre Arbeit begleiten.

Da Haendler, wie schon aufgezeigt, auf eine methodisch exakte Definition des Begriffs „Strukturtheologie“ verzichtet, ist es unerlässlich, ergänzende Auskünfte über die damit verbundenen Herausforderungen auf implizitem Wege zu gewinnen und sich mit den *semantischen Kontexten* dieses Ausdrucks zu befassen. Darüber hinaus gewinnt der Ausdruck „Strukturtheologie“ in den *theologiekritischen Erläuterungen* Haendlers an Schärfe und Kontur, in denen er sich von einer Praktischen Theologie abgrenzt, die ihre Argumentationsmuster aus pastoraltheologischer Selbstbetrachtung zu gewinnen sucht und sich vorzugsweise auf die von den Zeitläuften (scheinbar) unerschütterten Prämissen über Amt, Kirche, Bibel oder Offenbarung bezieht. Dabei zeichnen sich folgende Vertiefungen und Erweiterungen des Begriffs Strukturtheologie ab:

Strukturtheologie ist eine „universale“, die Selbstisolation pastoraltheologischen Fragens überwindende, in ihrer Wahrnehmung und Argumentation auf „komplexe Wirklichkeit“ bezogene Praktische Theologie.

Haendler benutzt das Wort „Struktur“ bzw. „strukturel“ in engstem Zusammenhang – bisweilen sogar korrelativ – mit Ausdrücken wie „komplex“ bzw. „Komplexität“, „universal“/„Universalität“, „total“/„Totalität“, um sich auch

36 Im liturgischen Teil des „Grundrisses“ geht es u. a. um das Verhältnis bzw. um „die Kommunikation des oder der Schreitenden mit dem durchschrittenen Raume“ (a. a. O., 164).

37 Vgl. Gert Otto: *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986, 69–84. Auch wenn Haendler überwiegend andere Begriffe benutzt, kennt er den des „Perspektivischen“ durchaus: „Wollen wir die Kirche, wie sie gegenwärtig ist und uns anvertraut ist, in ihrer Struktur sehen, so brauchen wir dazu sowohl räumlich wie zeitlich den *perspektivischen Blick*“ (Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O., [s. Anm. 1], 10). Vgl. den Begriff auch im Zusammenhang der Arbeit mit biblischen Texten (248), im Rahmen der Verkündigung (89) sowie im Kontext der Seelsorge (370).

begrifflich von einer Praktischen Theologie abzugrenzen, die „kasuistisch“ von der „isolierten“ Wahrnehmung des „kirchlichen Lebens“ ausgeht und sich anschießt, entsprechende Gestaltungsprinzipien allein aus der Beobachtung der kirchlichen Praxis selbst zu erheben.³⁸ Hierbei ist nach Haendler viel Dogmatismus im Spiel, der nicht nur die Bestandsaufnahme der Wirklichkeit der Kirche ideologisch manipulierte, sondern auch den unausweichlichen perspektivischen Blick und notwendige Prämissen für eine wünschenswerte Praxis durch ein „vorgefasstes Bild von der Glaubenswahrheit oder von der Kirche, wie sie sein soll,“³⁹ verfälsche. Im Rahmen einer Strukturtheologie komme die „Praxis“ der Kirche insofern besser in den Blick, weil sie eben „nicht isoliert gesehen, sondern im Ganzen des Lebens der Kirche nach ihrem Wesen und ihrer Wirkung aufgenommen, beurteilt und eingeordnet“⁴⁰ werde. Eine solche Strukturtheologie sei offen und anschlussfähig für alle Kommunikationswege in die Kirche und von der Kirche her. Sie beziehe alle Zusammenhänge ein, in denen Menschen ihr Dasein erfahren. Daher sei sie „von vornherein universal“⁴¹ zu verstehen.

Erläuternd hebt Haendler an anderer Stelle den aus seiner Sicht *praktisch-theologischen Charakter dieses Zugangs* hervor: „Eine Darstellung der Struktur der gegenwärtigen Kirche hat die Fülle der Strömungen und Rinnsale mit zu erfassen und zu werten, die der Historiker nicht mehr zu berücksichtigen braucht, [. . .] weil ihnen für das Resultat, das er zu ziehen hat, keine konstruktive Bedeutung mehr zukommt. Und die der Systematiker überhaupt nicht braucht, weil er die grundsätzlichen Probleme anhand der normativen Prinzipien zu erörtern hat. In der Gegenwart, die wir leben, spielt das alles aber deshalb eine Rolle, weil hier noch Entscheidungen zu treffen sind nicht nur im Großen für das Schicksal und den Weg der Kirche, sondern auch in den tausend täglichen Einzelhandlungen und Gesprächen, in denen sich Kirche vollzieht und Wirkungen ausgeübt werden sollen, die durch das Mit- und Gegeneinander konkreter Personen entstehen.“⁴² Mit derselben Verve verweist Haendler an anderer Stelle auf einen besonderen Vorteil der „universalen Schau“ als Grundprinzip Praktischer Theologie: Eine solche Schau führt „an die zunächst doch überall vorhandenen, aus persönlicher Distanz mehr oder weniger gemiedenen Gebiete heran: an das Unbequeme, denn es

38 Otto Haendler, a. a. O., 2. Diese Einschätzung tritt auch in Haendlers Kritik an Paul Drews hervor: Dieser legitimiere „gerade die unerwünschte Auffassung, als ob es Stoffmaterial gäbe, das man nur als Student brauche, und praktische Richtlinien, die man erst in der Praxis verstehen könne [. . .] Von der isolierten ‚Praxis‘ aus ist Drews’ Vorschlag verständlich,“ von der Struktur der Kirche aus gesehen habe er jedoch den Mangel, auf ein kohärentes Verständnis („einheitliche Einsicht“) vom dynamischen Wesen der Kirche und auf einheitliche Prämissen für deren Handlungsfelder zu verzichten (a. a. O., 16).

39 Vgl. a. a. O., 2.

40 A. a. O., 12.

41 Ebd.

42 A. a. O., 20.

wird nun lohnend; an das langweilig Erscheinende, denn es wird nun gegenwärtig. Am lebendigen Organismus der Kirche ist alles bedeutsam und bereichernd.“⁴³

Eine Praktische Theologie, die dieser Maxime gerecht werden wolle, müsse um eine eigene „Verbindung mit der konkreten Wirklichkeit“ bemüht sein, „um derentwillen auch die theoretischste Wissenschaft letztlich betrieben“⁴⁴ werde. Was im Einzelnen als Merkmal bzw. Bestandteil dieser Wirklichkeit wahrgenommen bzw. sicherbar gemacht werden kann und inwiefern es praktisch-theologisch relevant ist, kann nach Haendler im voraus nicht festgelegt, wohl aber „aus der empirischen Beobachtung und der existentiellen Situation abgeleitet“⁴⁵ und systematisch aufgearbeitet werden. In diesem Sinne ist der von Haendler an anderer Stelle benutzte Begriff von der Praktischen Theologie als „Ganzheitswissenschaft“⁴⁶ zu verstehen.

Strukturtheologie ist eine solidarische und „ganzheitlich“ auf menschliche Existenz bezogene Praktische Theologie.

Haendlers freimütiges Interesse an den Existenzfragen seiner Zeit, daran, wie Menschen wirklich leben, daran, was es für sie heißt, zu glauben und zu lieben – kurz: sein Interesse an einem inneren Zusammenhang „zwischen Theologie und christlichem Leben“ –, hat für ihn nichts mit einer „Erweichung des wissenschaftlichen Charakters“ der Praktischen Theologie zu tun. Nur so ist seiner Ansicht nach „gedeihliche ‚Praktische Theologie‘ als Wissenschaft möglich“ und „von der Gesamtstruktur der Theologie her zu fordern“⁴⁷. „Was wir in diesem Sinne von der Theologie her brauchen, ist auch zugleich für die Welt das Fruchtbare an möglichem Resultat: Eine Durchdringung des gesamten Fragenkomplexes derart, dass sie das Anliegen der Kirche und das Anliegen der Welt gleichermaßen versteht und aus einheitlicher Haltung heraus mit innerer Notwendigkeit beider Anwalt wird. Das entscheidende Material für dieses Problem liefert der breite Raum, in dem der Glaube nicht nur über die Welt denkt, sondern in dem er ihr begegnet.“⁴⁸

43 Otto Haendler: Wissenschaft und Leben in der Praktischen Theologie, a. a. O. (s. Anm. 5), 291 f.

44 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 7.

45 A. a. O., 321.

46 Otto Haendler: Wissenschaft und Leben, a. a. O. (s. Anm. 5), 292.

47 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 7. Gegen solche Komplexität bzw. gegen Haendlers Referenz auf multikausale Einflüsse ist eingewendet worden, dass dadurch alles in Fluss komme und man keine verlässlichen Bezugspunkte mehr habe. Haendler hält dagegen, dass diese Ausrede ein Bumerang sei: „Theologie und Seelsorge sind *auch* im Fluss, sogar gerade wenn sie echt sind, und ihre Erfolge *auch* relativ“ (a. a. O., 131; Hervorhebung d. Hg.).

48 Otto Haendler: Praktische Theologie als theologisches Problem, in: ThLZ, 79. Jg., 1954, 661–670, 666. Auch Joachim Scharfenberg scheint das Typische am Haendlerschen Strukturbegriff darin zu sehen, dass er weitverzweigt anschlussfähig ist „für die anderen theologischen Disziplinen, offen für die gegenwärtigen Nöte der

Haendler wirft der Theologie vor, unsachgemäßerweise den Alleinanspruch auf die Betrachtung des Menschen zu erheben und sich dabei der Gefahr auszusetzen, ihr Geschäft unsolidarisch zu treiben. Ganz im Sinne des Humanismus sei der Mensch *als Mensch* ernst zu nehmen – „existentielle Ehrlichkeit“ statt „spekulative Scheingemeinschaft“!⁴⁹ Zumal es in der Praktischen Theologie so häufig um personale Aspekte gehe, sei eine jeweils „ganzheitliche“ Betrachtungsweise der Zusammenhänge geboten, sei es nun bei der Erarbeitung der Situation des Predigthörers,⁵⁰ in Bezug auf die Entwicklung des Glaubens eines Menschen, hinsichtlich der wünschenswerten Haltung von Seelsorgern, Lehrenden – oder bezogen auf die Person des Schülers.⁵¹

Eine solche Betrachtungsweise ist Ausdruck einer *zeitgenössischen Theologie*, die sich – wie Heinrich Rendtorff in einer Rezension des Haendlerschen „Grundrisses“ folgert – auch von humanistischen Vertretern existentialistischer oder sozialistischer Couleur „das Grundproblem ihrer eigenen Existenz, ihres Verhältnisses zur Existenz des Menschen als Mensch“ stellen lässt. Eine der Seelsorge dienende Theologie sollte nicht von der Voraussetzung ausgehen, „dass der Mensch der Gegenwart nicht glauben wolle, sondern nicht glauben könne, und deshalb der verstehenden, befreienden Hilfe“⁵² bedürfe. Zu dieser Hilfe gehört nach Haendler eine Ethik, die einen Menschen „selbstverantwortlich und in existentiellern Ernst aus eigener Überzeugung handeln und leben“ lasse.⁵³ Ein solches Ziel werde von jeder Art kirchlicher Praxis unterwandert, die „auf der religiösen Linie objektivierend-dogmatisierend wird, statt lebendige Lehre lebendig zu vermitteln, und auf der Linie des Verhaltens kasuistisch-moralistisch wird,“ statt „echtes Ethos“ zu vermitteln. Auf diese Weise werde „gerade das gefährdet, was man mit diesen Verengungen [. . .] zu retten versucht: der wirkliche Glaube und die wirkliche Ethik“⁵⁴.

Kirche, offen aber auch für neue Erkenntnisse und Nöte der Welt“ (Joachim Scharfenberg: Buchbesprechung, a. a. O. [s. Anm. 33], 47).

49 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 95. Der sich darin ausdrückende „Humanismus“ ist für Haendler u. a. die Kehrseite einer trinitarischen (im Unterschied zu einer einseitig christozentrischen) Frömmigkeit (a. a. O., 94). Vgl. entsprechende, auf Haendler Bezug nehmende Überlegungen zum Kirchenjahr bei Hans-Hinrich Jenssen: Die Predigt im Jahreskreis, in: Handbuch der Predigt, hg. v. Karl-Heinrich Bieritz u. a., Berlin 1990, 249–301, 293.

50 Otto Haendler, a. a. O., 31. 71. 148. 150. 250.

51 A. a. O., 274. 283 f. 311.

52 Heinrich Rendtorff: Rezension zu Otto Haendler, Grundriss der Praktischen Theologie (1957), in: ThLZ, 82. Jg., 1957, 943–948, zitiert nach dem Wiederabdruck in: Gerhard Krause (Hg.): Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der Praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie, Darmstadt 1972, 369–376, 373 f.

53 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 27.

54 Ebd.

Praktische Theologie als „Strukturtheologie“ zu apostrophieren bedeutet, sie als interdisziplinär anschlussfähige Wissenschaft zu verstehen.

Weil, so Haendler, kein Bereich menschlichen Lebens von vornherein als irrelevant für den Glauben oder die theologische Arbeit in und an der „gegenwärtigen Kirche“⁵⁵ ausgeklammert werden kann, ist der aktiv zu suchende Dialog mit „den eigenen Nachbarwissenschaften“ der Praktischen Theologie unausweichlich. „Praktische Theologie steht zu den anderen theologischen Disziplinen sowie zu deren und ihren eigenen Nachbarwissenschaften in organischer, und zwar gleichmäßiger und wechselseitig gleichwertiger Relation.“⁵⁶ Von weitreichender Bedeutung sind insbesondere die interdisziplinär zu stellenden Fragen nach *Personen und Situationen*. Die Anschlussfähigkeit der Strukturelemente dieser Theologie ergibt sich aus ihren „freien Valenzen“ – ähnlich wie bei den in der organischen Chemie beschriebenen variantenreichen Molekülen des Kohlenstoffs. Sie zeichnen sich u. a. dadurch aus, dass sie aufgrund ihrer offenen Struktur bzw. der dadurch möglichen Verbindungen zu Reaktionen fähig sind, die ihnen bisher nicht zugesprochen werden konnten. Zu anderen Reaktionen fähig zu sein als zu denen, die traditionell möglich sind bzw. erwartet werden, setzt – jenseits des bildhaften Vergleichs – eine Praktische Theologie voraus, die ein Interesse an Verknüpfungen hat, die Vorkehrungen zum „Andocken“ an benachbarte Wissenschaftsdiskurse trifft und bereit ist, hierfür Valenzen im Sinne von Ressourcen preiszugeben. Das Gegenteil hierzu ist eine Praktische Theologie, die sich als geschlossenes Repertoire von Erklärungen präsentiert, ohne damit zu rechnen, bei ihrer Annäherung an die Glaubenskultur der Gegenwart etwas von ihren Auffassungen über Gott und die Welt – oder gar ihr Selbstverständnis – korrigieren zu müssen.

„Strukturtheologie“ ist demnach im Kern keine bloß formale Kategorie der Neuordnung und Ergänzung praktisch-theologischer Reflexionsperspektiven, sondern der *terminus technicus* für die theologische Kontextualisierung der Praktischen Theologie durch Themen und Fragestellungen, deren theologische Relevanz bis dahin als zweifelhaft galt.

In Deutschland war Haendler zweifellos der erste Praktische Theologe, der sich sowohl um eine systematische Rezeption der Psychologie in der Theologie als auch um einen organisierten Dialog zwischen Theologen und Psychologen bemüht hat. Während der heutige theologisch-psychologische Diskurs – von der religionspsychologischen Forschung abgesehen – insofern weitgehend einseitig verläuft, als zwar die Theologie, zielgerichtet und mit Erfolg⁵⁷, die

55 „Gegenwärtige Kirche ist die Kirche, in der wir so stehen, dass wir verantwortlich an ihr mitarbeiten“ (a. a. O., 16).

56 A. a. O., 13.

57 Mit „Erfolg“ ist vor allem die komplexere, differenziertere Sicht auf Fragen und Themen gemeint, die sich auf die Analyse, Kritik und Kriterienbildung religiöser Praxis beziehen, soweit es dabei immer auch um Subjekte geht, um Personen, die

Methoden und Erkenntnisse der Psychologie rezipiert, von Seiten der Psychologie aber entsprechende, zumindest konvergente theologische Argumentationselemente kaum wahrgenommen werden, schreibt Haendler unter den Bedingungen eines echten Dialog-Raums. Er braucht ihn, sucht ihn, gestaltet ihn – und führt ihn einige Jahre lang an. Das schlägt sich nicht nur in den Begegnungen mit Carl Gustav Jung bei Besuchen in der Schweiz nieder, in den von Haendler mitinszenierten Tagungen der Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ und in der Mitherausgeberschaft der interdisziplinären Monatsschrift „Wege zum Menschen“. Haendler geht auch in seinen eigenen Texten ganz selbstverständlich davon aus, dass in dem gemeinsamen Bemühen um den Menschen Theologie und Psychologie ihre spezifischen Zugänge haben und voneinander lernen müssen, um ihren je eigenen Dienst am Menschen angemessen zu leisten.

2.4 Kontexte der Strukturtheologie Haendlers

Ob letztlich bestimmte Personen oder Schriften Haendler dazu bewogen haben, den Begriff bzw. die Idee der „Strukturtheologie“ im „Grundriss“ derart zentral zu stellen, oder ob dieser Ansatz nicht einfach die Folge seines ausgeprägten Interesses an den interdisziplinären Diskursen seiner Zeit war – durch die ihm Argumentationsmuster, die „in der Luft lagen“, geläufig gewesen sein dürften –, lässt sich nicht zweifelsfrei klären. Zweifellos aber gibt es Spuren, die Haendler bemerkt haben dürfte:

1. Dazu gehören zunächst die zahlreichen Impulse des „Strukturalismus“, der bei Erscheinen des „Grundrisses“ kurz vor seiner Blüte steht.⁵⁸ In den 50er Jahren wächst – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Sprachwissenschaft bzw. der Semiotik – in den Geisteswissenschaften generell das Bewusstsein für die Komplexität sozialer Beziehungen und Kommunikationsprozesse, die, wie Haendler erkennt, für das Verständnis, die Analyse und Konzeption kirchlicher Wirklichkeit sowie für praktisch-theologische Modelle von basaler Bedeutung sind.⁵⁹

durch ihren Glauben bzw. ihre Religion Einfluss nehmen auf ihre Identität bzw. durch die Teilnahme an religiöser Praxis einem entsprechenden Einfluss ausgesetzt sind.

- 58 Wichtige Werke des Strukturalismus werden gerade geschrieben: Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Paris 1958; ders.: *La pensée sauvage*, Paris 1962. Vgl. analog dazu die programmatische kunstwissenschaftliche Studie von Hans Sedlmayr: *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Frankfurt a. M. u. a., 1955.
- 59 Vgl. auch die Einschätzung von Christian Plate: *Predigen in Person. Theorie und Praxis der Predigt im Gesamtwerk Otto Haendlers* (= APrTh 53), Leipzig 2014, 95 f.

2. Spuren gelegt hat möglicherweise auch der Doktorvater Haendlers (und Dietrich Bonhoeffers), Reinhold Seeberg (1859–1935):⁶⁰ Vor dem Hintergrund der produktiven Spannung zwischen christologischen und erfahrungstheologischen Prinzipien wird Otto Haendler in eine aufgeklärte Theologie eingeführt, die sich recht deutlich z. B. in der strukturtheologischen Rezeption der Seebergschen Trinitätslehre niederschlagen scheint (ohne dass sich Haendler ausdrücklich auf Seeberg beziehe). „Gleichwohl ist es nicht berechtigt, Haendler der modern-positiven Theologie zuzuordnen. Schon der Begriff der Struktur erlaubt kein voluntaristisches Gottesverständnis. Dagegen spricht aber vor allem die nun auch bei Haendler festzustellende Aufnahme der Berneuchener Tradition. [...] Hier gewonnene Einsichten sind folglich in die strukturtheologische Theorie zu integrieren. Das ist nur dann möglich, wenn sie sich rational denken lassen.“⁶¹
3. Ferner ist es denkbar, dass Haendler Anregungen durch Kontakte mit Romano Guardini (1885–1965) empfangen hat. Beide kannten sich wahrscheinlich schon von ihrem Studium in Tübingen her: Guardini verbrachte sein letztes Studienjahr dort, als Haendler im Wintersemester 1909 an die dortige Fakultät kam. Mindestens ein Mal (1943), als Haendler Pfarrer in Neuenkirchen bei Greifswald war und an der Greifswalder Universität lehrte, besuchte Guardini ihn dort.⁶² Guardinis strukturontologisch argumentierende Offenbarungs-Theologie⁶³ dürfte Haendler gekannt haben. Er

60 Reinhold Seeberg lehrte zuletzt (1898–1927) als Systematischer Theologe an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Haendler promovierte bei ihm zum Thema: Die Christologie [Franz Hermann Reinhold] Franks. Kritische Untersuchung ihrer Thesen auf Grund ihrer Voraussetzungen, Theol. Diss. Universität zu Berlin (= NL Haendler F 19; Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin), Berlin 1925. Den Ertrag der Studie publizierte Haendler als Aufsatz unter dem Titel: Die Christologie Franks, in: ZSTh, 4. Jg., 1926, 744–776. Auch wenn diese Arbeit nicht praktisch-theologisch geprägt ist, lässt sie Haendlers „Interesse an einer beim Individuum ansetzenden Theologie“ und seine Sympathie gegenüber einer „theologischen Positionierung jenseits der Extreme ‚modern‘ und ‚liberal‘“ erkennen (Christian Plate, a. a. O. [s. Anm. 59]), die für Haendlers Strukturtheologie kennzeichnend sind.

61 Eckhard Lessing: Die Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, a. a. O. (s. Anm. 17), 398. Vgl. die Vermutung des Einflusses Seebergs auf Haendler auch bei Michael Meyer-Blanck: Tiefenpsychologie und Strukturtheologie. Otto Haendler, in: Christian Grethlein/Michael Meyer-Blanck (Hg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker (= APTh 12), Leipzig 1999, 389–431, 396 f.

62 Christian Plate: Predigen in Person, a. a. O. (s. Anm. 59), 23. 50.

63 Vgl. besonders Romano Guardini: Das Wesen des Christentums, Würzburg (1939) 1958; ders.: Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940. Explizit beruft sich Haendler zwar auf andere Schriften Guardinis, die jedoch analoge Argumentationsmuster enthalten.

verweist auf Guardini – wenn auch mit Bezug auf andere Schriften – im Kontext der Darstellung des „Seins- und Wirkungsfelds der Kirche“, bei der Erörterung seines Meditationsverständnisses und zur Vertiefung der Bedeutung des kultischen Geschehens für den Menschen.⁶⁴

4. Strukturtheologische Impulse könnte Haendler – zumindest indirekt, nämlich über Walter Birnbaum (1893–1987), den er nachweislich rezipiert hat⁶⁵ – auch Theodor Odenwald (1889–1970)⁶⁶ verdanken, der bereits Ende der 20er Jahre⁶⁷ eine „theologische Soziologie“ gefordert hat, die versuchen müsse, die „Struktur der Kirche“ adäquat abzubilden: Nach Odenwald ist die gemeinschaftsbildende – und damit die soziologische – Dimension des Christentums für die Ekklesiologie der Praktischen Theologie von grundlegender Bedeutung. „Die Frage nach der religiösen Gesellung fordert eine Disziplin. Wir nennen sie ‚theologische Soziologie‘“, ein Projekt, das anzugehen bis dahin noch keiner gewagt habe. Die Aufgabe einer theologischen Soziologie bestehe darin, *„die ‚Struktur der Kirche sichtbar zu machen‘, sowohl nach ihrer ‚Irdischkeit‘ wie nach ihrem religiösen Charakter. So hat es die theologische Soziologie ‚nicht nur mit den Breitendimensionen der Kirche zu tun, sondern auch mit ihren Tiefendimensionen‘. Hilfswissenschaften sind Religionspsychologie und Anthropologie“*⁶⁸.

Ein seit Mitte der 60er Jahre häufig zitierter Vorschlag des Würzburger Philosophen Heinrich Rombach (1923–2004) geht dahin, die großen Epochen der

64 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 101. 128. 164. 183. 193.

65 A. a. O., 67. Allerdings beschränkt sich selbst die Bezugnahme auf Walter Birnbaum auf einen Literaturhinweis.

66 Theodor Odenwald lehrte von 1928 bis 1945 als Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Heidelberg (vgl. Hannelore Braun/Gertraud Grünzinger: Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949, Göttingen 2006, 188). Aufgrund seiner nationalsozialistischen Vergangenheit wurde er 1945 aus den Diensten der Universität entlassen, fand sich jedoch ab 1962 in der Rechtsstellung eines ordentlichen Professors ohne Amtsverpflichtungen wieder (vgl. Dagmar Drüll: Heidelberger Gelehrtenlexikon 1803–1932, Berlin u. a. 1986, 195). Explizit beruft sich Haendler allerdings nirgends in seinem Gesamtwerk auf Odenwald.

67 Theodor Odenwald: Protestantische Theologie. Überblick und Einführung, Berlin 1928.

68 Zitiert nach Walter Birnbaum: Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur Praktischen Theologie, Tübingen 1963, 211 (Hervorhebung d. Hg.). Haendler, für den der Begriff der „Wandlung“ ebenfalls zu einem theologischen Schlüsselbegriff wurde, wird von Birnbaum nicht nur in diesem Werk in hohem Maße gewürdigt. Aufgrund seiner nationalsozialistischen Verstrickungen blieb Birnbaum umstritten. Er wurde nach Kriegsende aus den akademischen Diensten der Göttinger Universität entlassen. Ab 1951 wurde er zwar als Professor wieder zugelassen, aber keiner Fakultät zugeordnet, und lehrte bis zu seiner Emeritierung 1965. Vgl. Ernst Klee: Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945?, Frankfurt a. M. 2003, 50 f.

europäischen Denkgeschichte unter die drei Grundbegriffe „Substanz“ (bezogen auf Substanzen-Modelle und -Ontologien der Antike und des Mittelalters), „System“ (für die System-Ontologien und das System-Denken der Neuzeit) und „Struktur“ (als Modell für Fragmente wie für die Ganzheit von Wirklichkeitskonzepten) zu subsumieren, mehr noch: Jegliches Sein ist s. E. als Struktur zu begreifen.⁶⁹ Vor dem Hintergrund dieser Debatte markiert Haendlers Strukturtheologie (natürlich nicht allein) in der Tat einen Paradigmenwechsel von erklärenden theologischen Systemen zu operationalen Strukturmodellen – zumindest im Diskurs der Praktischen Theologie. Man muss gar nicht Rombachs Charakterisierung von Systemen als „fremdbestimmt“ und von Strukturen als „autonom“ folgen, um ihm darin zuzustimmen, dass eine zunehmend komplexer wahrgenommene Welt in den ihr seinerzeit geschichtsphilosophisch oder offenbarungstheologisch angepassten Systemen nicht unterzubringen ist. Was heute – mehr als ein halbes Jahrhundert nach Haendlers Vorstoß auf das Gebiet der „Strukturtheologie“ – unter diesem Begriff verstanden und mit ihm gefordert wird, liest sich wie ein Echo auf die Leitlinien seines „Grundrisses“:

Heinrich Rombach zufolge geht es in einer Strukturtheologie darum, von Gott nur in Relation mit dem Leben des Menschen zu sprechen, was u. a. bedeutet, dass ein Mensch „wirklich in die Nähe zu sich selbst, das ist zu seinem Selbst kommt“ und dass „er diese Nähe auszuhalten vermag. [...] Die europäische Theologie ist von den Griechen her Substanztheologie. Wenn wir wissen wollen, was eine Substanz ontologisch ist, brauchen wir nur Platon und Aristoteles zu studieren. Dort ist die Substanz so klar erfasst, dass diese Ontologie auch schon in sich selbst Theologie ist. Wenn aber weiterhin gilt, dass die europäische Geistesgeschichte zum System- und schließlich zum Strukturdenken weitergeht, *so muss irgendwann die Theologie auch dazu übergehen, Strukturtheologie zu werden.* [...] Der Strukturgedanke stammt ja aus der christlichen Grunderfahrung und hat im christlichen Lebensbereich seine reichhaltigste und adäquateste Darstellung erfahren. So schon im Handeln und Sprechen Jesu, dann auch im Handeln und Erfahren der Urgemeinde. [...] Freilich lebt das Strukturphänomen ebenso in anderen Religionen, so dass eine vollständige Strukturtheologie zur Aufgabe und zum Inhalt hätte, auch die außerchristlichen Theologien zu ihrer jeweiligen Sprache kommen zu lassen.“⁷⁰

Indem Haendler verschiedene theologische sowie andere geistes- und humanwissenschaftliche Impulse seiner Zeit im Begriff der „Strukturtheologie“⁷¹ zu-

69 Heinrich Rombach: Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde., Freiburg/München 1965/1966, 1981.

70 Heinrich Rombach: „Philosophisches Geleitwort“ zu: Matthias Türk: Offenbarung und Struktur. Ausgewählte Offenbarungstheologien im Kontext strukturontologischen Denkens, Frankfurt a. M. u. a. 1999, IX–XIII, XI (Hervorhebung d. Hg.).

71 Haendler ist m. W. der Erste, der die theologische Dimension der Kategorie „Struktur“ auf den Begriff bringt. Belege für die Verwendung des Begriffs „Strukturtheologie“ vor Haendler ließen sich (bisher) nicht ermitteln.

sammenführt, arrangiert er ein Potential an Gegenständen und Reflexionsperspektiven, das die Argumentationsmuster der (Praktischen) Theologie ebenso bereichert wie herausfordert.

3. STRUKTURTHEOLOGISCHE BRENNPUNKTE DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE OTTO HAENDLERS

3.1 Fokussierungen der Praktischen Theologie auf der Basis gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen

Die Bezugnahme auf sozialpsychologische Entwicklungen gehört in der Praktischen Theologie heute zum Standard. Wer in diesem Fach mitreden will, muss eine Vorstellung davon haben, was z. B. hinter Begriffen wie „Risikogesellschaft“, „Erlebnisgesellschaft“ usw. steht, und Haendler hat Entscheidendes zur Etablierung dieses Standards beigetragen.

In der Theologie jener Tage begegnet häufig ein stark typisiertes Bild vom „modernen Menschen“⁷². Nach dieser verbreiteten Typologie hat der Mensch für Gott und sein Wort nichts übrig, er ist ein von Natur aus in sich selbst verliebtes, ichbezogenes Wesen, und die einzige theologisch relevante Situation ist die seines Sünderseins. Haendler versucht, solche das Menschsein verfehlenden Klischees aufzubrechen und die Frage nach einer zeitgenössischen Theologie als Frage nach der Selbst-, Glaubens- und Lebenserfahrung von Zeitgenossen zu präzisieren, eine Fragestellung, die die Erfahrung kirchlicher Wirklichkeit durch „Otto Normalverbraucher“ einschließt.

Der im „Grundriss der Praktischen Theologie“ enthaltene Paragraph über „die Wandlung des Bewusstseins in der Gegenwart“⁷³ ist vor diesem Hintergrund ein Schlüsseltext. „Die Wandlung des Bewusstseins in der Gegenwart basiert auf Erkenntnissen, hinter die der Mensch der Gegenwart nicht mehr zurückkann. Sie ist deshalb als solche anzunehmen mit ihren Konsequenzen.“⁷⁴ Haendler stellt sich damit – gegen die zweifellos anders lautende kirchentheologische Doktrin – solidarisch auf die Seite der Menschen, für die er letztlich seine Arbeit macht. Über den auf Kanzeln gern gescholtenen „modernen Menschen“ sagt er: „Seine Einstellung ist keineswegs von vornherein böser Wille oder Mangel an Bereitschaft.“⁷⁵ Sie ist vielmehr Ausdruck mehr oder weniger bewusster Lebensprinzipien des „Immanentismus“, des „Kritizismus“ und der „Autonomie“, das heißt von Haltungen, die man nicht einfach verteuflern kann, sondern denen sich Theologie und Kirche stellen müssen:

72 Vgl. Wilfried Engemann: Der „moderne Mensch“ – Abschied von einem Klischee: Fragen zur Problematik der kulturanthropologischen Prämissen Praktischer Theologie und kirchlichen Handelns heute, in: WzM, 48. Jg., 1996, 447–458.

73 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 209–216.

74 A. a. O., 209.

75 A. a. O., 210 f.

- Im *Immanentismus* sieht Haendler die unausweichliche Antwort auf „die Vernachlässigung der Weltwirklichkeit“. Es gilt, „die Welt, in der wir wirklich leben,“ in ihrer Vielschichtigkeit zu verstehen und sie als die Welt Gottes zu begreifen.⁷⁶
- Im zeitgenössischen Phänomen des *Kritizismus* drückt sich nach Haendler nicht etwa der Widerspruch des Sünders gegen das Wort Gottes aus, sondern eine verständliche, im Laufe des Lebens erworbene „kritische Zurückhaltung gegenüber verschiedenen Inhalten der kirchlichen Verkündigung. [. . .] Der naive Kritizismus hat also recht, sofern und soweit der Mensch nur dann ehrlich ist, wenn er von sich selbst, so wie er ist, ausgeht; denn er *muss* und *soll* seine spontanen Reaktionen, einschließlich der Urteile, ernst nehmen. Ohne das überspringt er sich selbst und verliert das gute Gewissen gegenüber seiner Pflicht zur Wahrhaftigkeit. Die objektive Wahrheit lässt sich nur von subjektiver Wahrhaftigkeit aus finden. Mit seinem Recht lehnt naive Kritizismus sich auf gegen das Unrecht der Zumutung eines *sacrificium intellectus*. Als ein solches würde er die unkritische Übernahme der ‚Lehre‘ des Christentums empfinden, und er wird umso mehr aufgebracht, je weniger das verstanden wird. Verkündigung jeglicher Art hat daher die Aufgabe, diesen Tatbestand seelsorglich und theologisch ernst zu nehmen.“⁷⁷
- Die erwachende Sensibilität gegenüber der eigenen *Autonomie* bewertet Haendler, der sich aller denkbaren Formen unechter Autonomie durchaus bewusst ist, als das dem Menschen gebotene „Wagnis der selbstständigen Entscheidung und der eigenen Verantwortung [. . .], sobald die innere Reife das fordert. Theologisch ausgedrückt heißt das: sobald das Gewissen dazu zwingt.“ Mit Bezug auf Luthers reformatorischen Mut fährt Haendler fort: „Rühmen wir aber an ihm das unbedingte Wagnis, also die radikale Autonomie, so ist es uns verwehrt, in der Gegenwart [gar unter Berufung auf Luther] ein heteronomes Verhalten zu fordern. [. . .] Der Widerspruch des autonomen Denkens und Verhaltens gegenüber der Kirche (er sieht oft dem religiösen und ethischen Versagen ähnlich!) richtet sich gegen die Forderung eines theonomen Verhaltens.“⁷⁸

3.2 Profilierung der Anthropologie zu einer Grundlagenwissenschaft der Praktischen Theologie

Was an Haendlers Praktischer Theologie gegenüber früheren Entwürfen auffiel, war ihr Anspruch, die Praxis des kirchlichen Handelns nicht mehr nur (historisch) instruktiv *darstellen* und fördern zu wollen – oder deren Voraus-

76 A. a. O., 212.

77 A. a. O., 213.

78 A. a. O., 215 (Einfügung in runden Klammern von Otto Haendler).

setzungen, Aufgaben und Methoden bestenfalls *praktisch*⁷⁹ zu vertiefen –, sondern dafür einen eigenen, *kohärenten Theorierahmen* zu entwickeln, eben eine „Strukturtheologie“, in der auf bestimmte Weise alles mit allem zusammenhängt. Haendler bezieht sich zwar *der Sache nach* ebenfalls auf „Kirche“ im Sinne Schleiermachers, d. h. auf den einzelnen, individuell Glaubenden, auf klassische Wirkungsfelder wie Predigt und Seelsorge sowie auf institutionelle Aspekte der Kirchenleitung. Die sich aus diesen Aspekten ergebenden Frage- und Problemstellungen werden aber *anthropologisch* durchdekliniert, um jeweils die Menschen in den Blick zu bekommen, die Seelsorge nachfragen oder gewähren, die eine Predigt halten oder sie hören, die Leitungsfunktionen übernehmen oder als Gemeindeglied im Alltag durch ihr Dasein bezeugen, was es heißt, aus Glauben zu leben.

Um so nach dem Menschen fragen zu können, zeigt Haendler – viele Jahre vor der zögernden Anerkennung humanwissenschaftlicher Fragen in der Theologie – in einer ganzen Reihe von Argumentationsgängen, wie absurd es ist, ‚die biblische Anthropologie‘ von ‚der humanwissenschaftlichen‘ abzukoppeln – oder sie gar als gegensätzliche Konzepte über den Menschen misszuverstehen.⁸⁰ Demgegenüber nimmt er die anthropologischen Implikationen der biblischen und der reformatorischen Tradition so auf, dass der ganzheitlich-personale Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem Wesen eines Menschen in den Blick kommt.⁸¹ Weil es in Predigt, Seelsorge usw. immer um „den ganzen Menschen“ geht, ist für ihn die Auseinandersetzung mit der „Gesamt-situation der Zeit“ im Sinne von Rahmenbedingungen gegenwärtigen Menschseins unabdingbar.⁸²

79 Vgl. in diesem Zusammenhang etwa das noch in den 50er Jahren stark verbreitete Werk von Martin Schian: Grundriss der praktischen Theologie (= Theologie im Abriss 6), Gießen 1934. Dieses Buch vermochte vor allem dadurch zu überzeugen, dass es aufgrund seines historisch und praktisch aufbereiteten Wissens zum Gebrauch als Kompendium taugte (Dietrich Rössler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1994, 49).

80 Vgl. auch Per-Olof Lundbergs Würdigung der theologisch differenzierten Frage nach dem Humanum bei Haendler und dessen theologisches Interesse am „Menschsein“ des Menschen (Per-Olof Lundberg: Människan i Självården. En teologisk analys av människosynen i självårdslitteratur från 1945 till 1984, Uppsala 1992, 179–183).

81 Haendler widerspricht „spiritualistischen“ Okkupationen der Anthropologie ebenso wie humanistisch liberalen: Die Reformation dringt seiner Ansicht nach „zu einer erstaunlich neuzeitlichen Anthropologie vor, indem sie erkennt, dass der Mensch, wenn sein Wesen und sein Glaube gesund sein und bleiben soll, immer zugleich aus der Erkenntnis und der Empfängnis, aus dem Geist und aus der Seele leben und genährt werden muss“ (Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. [s. Anm. 1], 184 f.).

82 A. a. O., 311.

Das bedeutet für Haendler, „theologische, kosmologische, soziologische und personbezogene“⁸³ Aspekte gleichermaßen zu gewichten. Dementsprechend muss man (1.) in *theologischer* Hinsicht gelten lassen, dass jeder Mensch aus einer Gottesbeziehung heraus lebt, die nicht erst hergestellt werden muss.⁸⁴ Den Menschen (2.) *kosmologisch* zu betrachten heißt, bei allen Bemühungen um den Einzelnen nicht die Universalität des Menschseins aus den Augen zu verlieren und zu bedenken, dass wir bestenfalls Segmente einer komplexen Wirklichkeit wahrnehmen können, einen Ausschnitt aus dem Ganzen, der gleichwohl für das Dasein des Menschen – u. a. als Repräsentant einer universalen Christenheit – von Bedeutung ist.⁸⁵ Auch der (3.) *soziologische* Impuls der biblischen Anthropologie, wie Haendler sie herausarbeitet, hat eine kritisch-konstruktive Funktion: „Weder [darf] der Einzelne der Gemeinschaft noch die Gemeinschaft dem Einzelnen prinzipiell oder praktisch geopfert werden. Im Glauben der Christenheit mit seinem Lebensprinzip der Liebe zu Gott und den Menschen [...] ist alle Soziologie vorgezeichnet.“ Wolle man hinter ein Verständnis vom Menschen als „Bild Gottes“ nicht mehr zurückgehen, müsse man sich auch der Aufgabe stellen, die entsprechenden „Prinzipien der Lebensgestaltung, also hier die soziologischen Prinzipien, die jeweils das Gemeinschaftsleben formen, auf ihre Wurzeln und ihre Früchte hin zu prüfen“.⁸⁶

Am kühnsten ist die Haendlersche Reformulierung der „biblischen Anthropologie“, wo sie (4.) in ihren Konsequenzen für das Verständnis *personaler und subjekt-bezogener* Aspekte der Praktischen Theologie zur Geltung kommt. Diese Akzentuierung veranlasste nicht wenige Leser dazu, ihre eigene liturgische Praxis, die Arbeit an der Predigt, den Umgang mit biblischen Texten usw. neu zu durchdenken und in einen persönlichen bzw. personalen Zusammenhang zu stellen. Schließlich berührt die anthropologische Frage nach Auffassung Haendlers „die Selbstständigkeit des Einzelmenschen und zugleich sein Gewissen“⁸⁷. Dabei geht es u. a. um Personwerdung, um Ich-

83 A. a. O., 318.

84 Zu den Theologen, die die Bedeutung dieses u. a. anthropologisch bestimmten Ansatzpunktes an Haendlers Praktischer Theologie hervorheben, gehört u. a. Reimund Blümm: Begriff und Theorie der Seelsorge, in: Handbuch der Seelsorge, hg. v. Ingeborg Becker/Karl-Heinrich Bieritz u. a., Berlin 1983, 21–53, 108.

85 Otto Haendler, Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 318 f. An anderer Stelle wird Haendler konkreter: „Der kosmologische Aspekt bedeutet [...] eine radikale Durchbrechung der Welt- und der Gottesanschauung der letzten Jahrhunderte, in denen Gott und Welt entweder beziehungslos einander gegenüberstehen oder ineinanderfließen [...]. Damit ist die Gläubigkeit und Ungläubigkeit der Welt in allen ihren Schattierungen und Abstufungen ständig in die Aufgaben der kirchlichen Praxis einbezogen“ (Otto Haendler: Praktische Theologie als theologisches Problem, a. a. O. (s. Anm. 48), 667).

86 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 319 f.

87 A. a. O., 320.

Werdung aus einer Haltung des Glaubens heraus, um die Bildung des Bewusstseins als eines konstituierenden Elements der Persönlichkeit. Auf den Handlungsfeldern der Kirche geht es somit immer auch um das „Wissen des Menschen um Eigenwert und Eigenständigkeit“, um seine „Standortfindung als verantwortlicher und mit seinem Selbstsein wirkender Person“⁸⁸, mithin um ein Verständnis auch der Probleme, die ihm nach oder trotz seiner Erlösung und Errettung durch Christus bleiben, weil Christsein nichts mit dem Ablegen des Menschseins an sich zu tun hat.⁸⁹

3.3 Die Wiedergewinnung des Personen- bzw. Subjektbegriffs als theologische Kategorie

Der Begriff des Subjekts bzw. der Subjektivität spielt in Haendlers Werk auch deshalb eine zentrale Rolle, weil es „für die Kirche von struktureller Bedeutung“ ist, dass „Wahrheit in ihrer Objektivität zugleich subjektiv erfahren werden muss,“ was „nicht nur für richtiges Verstehen“ von Belang sei, sondern nicht minder „für richtiges Wirken“.⁹⁰

Unter den verschiedenen Handlungsfeldern der Kirche ist für Haendler die Verkündigung derjenige Bereich, in dem „das subjektive Element am stärksten ist“⁹¹. Ausgerechnet auf dem Feld der Verkündigung, dem klassischen Kerngebiet der kerygmatischen Theologie, die, als Haendler am „Grundriss“ schreibt, im Zenit steht und, Objektivität fordernd, die Figur des Herolds zum pastoralen Identifikationsmodell erklärt, reklamiert Haendler das Subjektivitätsprinzip. Es überrascht nicht, dass Haendler in diesem Punkt am häu-

88 Ebd. Zur Tragweite dieser Betrachtung vgl. den unveröffentlichten Vortrag Haendlers: „Was ist Freiheit? Antwort der Psychologie und Psychiatrie“ (1952), in diesem Band S. 531–543, bes. 533–535.

89 Zu Recht weist Thorsten Dietz in ähnlichem Kontext auf das Verdienst Haendlers bezüglich der Erweiterung und Vertiefung des theologischen Angstverständnisses hin (ders.: *Der Begriff der Furcht bei Luther*, Tübingen 2009). Während sich der Protestantismus oft recht einseitig mit der „Schuldangst“ des Menschen befasst habe, bringe Haendler, so Dietz, die „Schicksalsangst“ ins Spiel (385). Damit sind bei Haendler auch die je individuellen Lebensangst-Erfahrungen mit ihren spezifischen Strukturmustern im sogenannten „profanen Bereich“ bzw. in der „Horizontalen“ gemeint. Strukturtheologie gewinnt ihre Anknüpfungspunkte jedenfalls nicht durch bloße Anbindungen an eine virtuelle offenbarungstheologische Vertikale. Dann wäre theologisch von „Angst“ in der Tat nur als von der im Sündersein des Menschen begründete Schuldangst zu reden.

90 Schließlich sei „die dogmatische Anerkennung der Offenbarung in Christus und die Bejahung der Kirche [. . .] nicht ohne Weiteres Kriterium für die Ganzheit oder Brüchigkeit“ der Religion eines Menschen. „Religiöse können unbedingt, Kirchenmenschen halb sein“ (vgl. Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. [s. Anm. 1], 31).

91 Ebd.

figsten missverstanden, fehlinterpretiert, in seinen Aussagen entstellt und abgelehnt wurde.⁹²

Otto Haendler geht empirisch von den Irritationen aus, die aus der personalen „Inkongruenz“⁹³ im Auftreten, Reden und Handeln kirchlicher Amtsträger resultieren. Er beobachtet, wie Pfarrer gewissermaßen „über sich selbst hinweg“ sprechen und unglaublich wirken, was nicht nur die Gemeinde irritiert, sondern auch den Betroffenen selbst bis ins Unterbewusstsein hinein belastet, „obwohl er durchaus hingegen und opferbereit sein kann, und gerade daran liegt die eigentliche Tragik der Situation“⁹⁴. An dieser Situation kann in der Regel nur dann etwas geändert werden, wenn Pfarrer die Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Person als Teil der theologischen Arbeit begreifen. Dazu gehört es, die Grundzüge des eigenen Charakters in den Blick zu bekommen und die sich dabei zeigenden „Schatten“ nicht als „uneigentliche“ Bestandteile der eigenen Identität abzutun oder sie kurzerhand als Sünde abzuwehren.

In diesem Zusammenhang gibt Haendler präzise Hinweise zur „Über-Ich“-Präsenz gerade unter hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeitern.⁹⁵ Er macht auf überfordernde Ideal- und Normbilder aufmerksam und weist gleichzeitig darauf hin, dass man sich an der Glaubenskommunikation des Christentums⁹⁶ nicht beteiligen kann, ohne „Ich“ zu sagen und sich dabei als die Person annehmen zu lernen, die man ist. Das aber ist nicht einfach das Ergebnis einer Entscheidung, sondern Resultat eines Prozesses der Selbstwerdung, der „Personifikation“⁹⁷, die mit der Erfahrung von Autonomie einhergeht und mit der Aneignung von Freiheit zu tun hat.

Ein Leben führen, eine Glaubenshaltung einnehmen, gar Glauben bezeugen, dies sind Aussagen, die nur mit Bezug auf ein Subjekt gemacht werden können. Haendler redet hier keinerlei Subjektivismus das Wort, sondern bringt die Tatsache auf den Punkt, dass es unmöglich ist, ausgerechnet dann

92 Haendlers theologisch und anthropologisch komplexes Verständnis von Verkündigung passt freilich inhaltlich tatsächlich nicht (mehr) in die Verkündigungsrhetorik seiner Zeit. Haendler arbeitet sich im „Grundriss“ ausgiebig an der ‚Totalkategorie‘ der Verkündigung ab; indem er aber seine theologischen Impulse mit dieser Kategorie in Einklang zu bringen sucht, weist er ihr Funktionen zu (z. B. Stärkung der Autonomie), die damals unter *diesem* Begriff (noch) nicht firmierten. Vgl. dazu die Kritik von Wolfgang Offele: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart, Mainz 1966, 250 f.

93 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 235.

94 Ebd.

95 A. a. O., 238.

96 Wie oben deutlich gemacht, verwendet Haendler diese Terminologie nicht; inhaltlich entsprechen seine Überlegungen jedoch dem, was heute mit den Begriffen der Glaubenskultur und -kommunikation in den Blick genommen wird (vgl. Anm. 32).

97 Vgl. Otto Haendler: Was ist Freiheit?, a. a. O. (s. Anm. 88), 4–9.

von seiner Subjektivität abzusehen, wenn man mit seiner Theologie als Prediger, Seelsorger oder Religionslehrer unterwegs ist. „Immer steht hinter der Theologie der Mensch, auch in ‚rein theologischen‘ Debatten treffen nicht Positionen, sondern Menschen aufeinander. Theologie ohne engste Verbindung mit dem Menschsein ist ungesund und hängt in der Luft.“⁹⁸ Das heißt wiederum nicht, dass die Theologie schon dadurch brauchbar wäre, dass man diese Einsicht passiv gelten lässt. Denn Selbsttäuschung, die Duldung von Inkongruenzen im eigenen Denken, Fühlen und Handeln – bis hin zur Gleichgültigkeit gegenüber der eigenen „Selbstwerdung“ – sind ja *auch* „menschlich“.

Deshalb muss man sich um die Dispositionen des eigenen Person- und Subjektsseins kümmern. Schließlich gibt es auch „Theologie als Kompensation und Theologie als Selbstbestätigung [. . .], es gibt schwache Theologie, die der Unbedingtheit ausweicht, es gibt naive Theologie, die nicht in die Tiefe geht, primitive Theologie, der jede tiefere Frage als ‚dogmatische Verstiegtheit‘ erscheint, hausbackene Theologie, in der nichts von Aufbruch zu spüren ist, und so fort. All diese Möglichkeiten zeigen, dass man sich als Theologe nicht beruhigen darf, wenn man eine Theologie hat (oder zu haben meint), sondern dass diese Theologie ständig der Kontrolle und Erneuerung bedarf, und zwar nicht nur unter dem Gesichtspunkt sauberer theologischer Überlegung, sondern auch in der Intensität existentieller Durchleuchtung“⁹⁹.

Haendler fasst hier mit Blick auf das gesamte Spektrum praktisch-theologischer Reflexion zusammen, was er 16 Jahre zuvor mit Bezug auf die Predigt so formuliert hatte: „Es kann sogar sein, dass durch betontes Hervorheben des subjektiven Momentes, indem es ein sorgsames Erforschen des Subjektes, seiner Gegebenheiten und seiner Möglichkeiten ist, die objektive Erkenntnis gefördert wird. [. . .] Wenn jemand Sonntag für Sonntag mit *seinem* Munde, mit Worten *seiner* Sprache, mit Hilfe *seiner* Erfahrung und Erkenntnis das Evangelium verkündet, so ist seine Person *um der Sache willen* so wichtig, dass wir ihr die größte Aufmerksamkeit zuwenden müssen.“¹⁰⁰

Ruth-Erika Kölsch berichtet von dem tiefen Eindruck, den Haendler dadurch auf seine Studenten bzw. Schüler und die Pfarrerschaft machte, dass er sie „das Menschsein-Dürfen“ lehrte: „Die Inkarnation Gottes im Menschen Jesus Christus war ihm [Haendler] der Schlüssel für die Legitimität der Einbeziehung der Tiefenpsychologie in das theologische Denken. Nun durften wir auch auf der Kanzel Menschen sein, nun durften wir endlich wieder Subjekte sein und waren nicht mehr nur die Objekte des Wortes Gottes.“¹⁰¹

98 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 240 f.

99 A. a. O., 241.

100 Otto Haendler: Die Predigt, a. a. O. (s. Anm. 29), ³1960, 17.

101 Ruth-Erika Kölsch: Pastoralpsychologie als Suchbewegung und Erfüllung in Begegnung und Verantwortung. Hans-Joachim Thilo – Leben und Werk, Münster u. a. 2001, 50 f.

3.4 Die Reformulierung des Glaubensbegriffs als Kategorie des Menschseins

Für die Praktische Theologie Haendlers ist der Glaubensbegriff von zentraler Bedeutung. Das kann man natürlich über viele theologische Schriften sagen, und es lohnte sich nicht, über die Dimension des Glaubens bei Haendler zu sprechen, wenn sie dort auch nur im Jargon der Dialektischen Theologie jener Zeit zur Sprache käme, wonach der Mensch sich von Natur aus „auflehnt gegen den Glauben“, wonach „der Glaube“ vor allem eine Sache der „Entscheidung“, also der Zustimmung zu vorgegebenen Tatsachen ist, und wonach Unglaube nichts anderes ist als Inbegriff menschlichen „Ungehorsams“.¹⁰²

Wenngleich Haendlers Schriften ein gewisses Pathos nicht fremd ist und er sich gern an offenbarungstheologischen Argumentationsfiguren abarbeitet, um seine Vorstöße in der Glaubensdebatte als dogmatisch konvergente Einsichten zu plausibilisieren,¹⁰³ ist die signifikant abweichlerische Argumentation nicht zu übersehen. Auch wenn er es an keiner Stelle explizit so formuliert, für Haendler gibt es „Glauben“ nur im Zusammenhang der Glaubenshaltung eines Menschen. Im Christentum geht es nicht einfach um Glauben oder Unglauben, es geht auch nicht um Gehorsam oder Ungehorsam, nicht um Bejahung oder Verstockung. Grundfragen des pastoralen Dienstes im Blick auf den Glauben sind:

- Welche Art zu glauben legen wir in der Verkündigung nahe?
- Was können wir Menschen guten Gewissens zumuten, indem wir ihnen mit dieser oder jener Anregung, zu glauben, zugleich eine bestimmte Art des *Umgangs mit sich selbst* nahelegen?
- Wie geben wir den Menschen, denen wir predigen, sich selbst zu verstehen, indem wir ihnen diese oder jene Glaubenshaltung empfehlen?
- Trägt die nahegelegte Glaubenshaltung tatsächlich zur Erfahrung von Freiheit und zu einem erfüllten Leben bei?
- Wie können wir das Wissen der Psychologie nutzen, um die Auswirkung deformierender psychischer Erkrankungen (insbesondere Neurosen) für das Glaubensleben eines Menschen¹⁰⁴ wahrzunehmen, um nicht Gefahr zu

102 Diese Auffassung begegnet als vermeintliches Gemeinwissen über den Menschen nicht nur in der zeitgenössischen Theologie der Schaffensperiode Haendlers, sondern überhaupt in den Geisteswissenschaften seiner Zeit, soweit sie auf theologisch-anthropologische Diskurse Bezug nehmen, immer wieder. Vgl. exemplarisch die entsprechende Rezeption in der Philosophie Otto J. Hartmanns: „Es erscheint immer fruchtloser [. . .], Moral und Religion zu *predigen*. Der moderne Mensch will nicht glauben, sondern wissen“ (Otto J. Hartmann: *Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals. Lebenslauf und Wiederverkörperung*, Frankfurt '1941, XIII; Hervorhebung Otto J. Hartmann).

103 Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 28–42, bes. 36 f.

104 Adelheid Rensch sieht in der Bearbeitung dieser Fragestellung einen großen Verdienst Haendlers. Vgl. dies.: *Das seelsorgerliche Gespräch*. Psychologische Hin-

laufen, entsprechende Probleme durch eine inadäquate Glaubensvermittlung noch zu potenzieren?

Dementsprechend muss es „Anliegen der Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche“ sein, zu einer „sinnvollen und sachgerechten Relativierung der theologischen Richtungen und der ethischen Gestaltungen“ gerade im Bezug auf das Verständnis von Glaube und Liebe zu gelangen: „Mit den beiderseits universalen und fundamentalen Lebensprinzipien des Glaubens und der Liebe ist die Kirche ihrem Wesen nach erhoben über jede partikulare Zwecksetzung ihres Seins und ihres Wirkens.“¹⁰⁵ Auch hier wird deutlich, dass „Struktur“ u. a. für „Komplexität“ steht. Eine strukturelle Betrachtung wirkt jeglicher partikularen Engführung entgegen. Explizit wird auf die Gefahr kultischer, sittlicher, pädagogischer, ästhetischer und innerweltlicher Verzweckung der Glaubenskommunikation der Kirche hingewiesen. Haendler kennt bzw. benutzt den Begriff der „Kommunikation des Glaubens“ nicht. Im Kontext der Diskurssprache der zeitgenössischen Praktischen Theologie erhellt diese Formulierung jedoch am ehesten, worum es Haendler geht: um eine an Subjekten haftende und auf sie bezogene Vermittlung und Verständigung über die Lebensdienlichkeit des Glaubens.¹⁰⁶

Mit diesem Zugang modifiziert Haendler nicht nur den Blick auf die Glaubenskulturen einer Gemeinde, sondern auch für die im Dienst der Glaubenskommunikation stehenden Personen.

„Das tatsächliche kultische Leben der heutigen Christen, soweit es überhaupt da ist, bewegt sich – mit Recht in subjektiv verschiedener Art, zugleich in unvermeidlich verschiedener Intensität – zwischen dem Minimum etwa des täglichen Vaterunsers, über das gute und wirksame Leben aus den Losungen, das intensive tägliche Lesen der Bibel und Beten am Morgen und Abend, bis zu dem Maximum etwa der regelmäßigen Durchführung des Stundengebetes in der Familie. Denn die Struktur der Kirche ist bestimmt durch lebendige Menschen. Jeder hat seine Art, sein Maß an Kraft und sein Bedürfnis. Jeder aber sollte seine ihm angemessene Art finden und die Hilfsmittel dazu durch die Kirche empfangen. Auch hier führt das *sola fide* zu der Freiheit, die nicht Loslösung und Willkür, sondern Beweglichkeit in den mannigfaltig möglichen angemessenen Formen ist.“¹⁰⁷

weise zur Methode und Haltung, Göttingen ²1967, 112.

105 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 42. „Glaube und Liebe“ ergeben zusammen „das bezeichnende Moment in der Struktur der Kirche“ (a. a. O., 35).

106 Klaus Winkler hat das Glaubensverständnis Haendlers, wonach der Glaube den ganzen Menschen betrifft bzw. ‚braucht‘ und nicht zuletzt aufgrund seiner Tiefendimensionen zu einem erfüllten Dasein des Menschen beiträgt, in verschiedenen Schriften in den Fokus gestellt. Vgl. z. B. Klaus Winkler: Die Verwirklichung des heutigen Menschen im Glauben, in: WzM, 17. Jg., 1965, 129–139, 138.

107 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 91. Vgl. auch die Überlegungen Haendlers zur Relevanz von „Niveau“ und „Milieu“ für die Glaubenskultur eines Menschen (a. a. O., 91 f.) sowie seine gelassene Haltung gegenüber Tendenzen der Säkularisierung und des Atheismus (a. a. O., 74).

Da die Wahrheit „nicht anders als in zeitbedingten Menschen“ Gestalt gewinnt, da das Evangelium „nicht anders erfahrbar [sei] als in menschlich geprägter Form“¹⁰⁸ und Prediger nur so von ihm reden können, wie sie es sich zuvor angeeignet haben, gelte auch vom Glauben, dass er nur „assimiliert“ bezeugt und vertreten werden könne. „Auch wenn wir das sagen, worin das ganze Neue Testament eins ist und was in allen Bekenntnissen steht, sagen wir es nach unserem Verständnis. [. . .] Jeder, der das Evangelium verkündet, hat es zuvor assimiliert, sonst kann er es nicht verkündigen [. . .]. Wir haben deshalb immer in ernster Selbstkritik zu stehen, und diese bezieht sich – darauf kommt es hier an – nicht nur auf unser Negatives, sondern auch auf unser Positives.“¹⁰⁹ Für die Kommunikation des Glaubens durch Gottesdienst, Seelsorge und Predigt bedeutet das, Menschen nicht auf ihren Unglauben, ihre Zweifel und Abwehrreaktionen zu behaften, sondern sich zunächst damit zu befassen, wie Glauben von Zeitgenossen weithin wahrgenommen wird, und *warum* sie gegebenenfalls zu der Auffassung kommen, vom Glauben nichts erwarten zu können – wir würden heute sagen, warum sie sich für „religiös unmusikalisch“ halten.

Haendler nimmt wahr, dass das landläufige Bild von Glauben, zu dem die Art und Weise der Glaubensvermittlung durch Theologie und Kirche maßgeblich beigetragen hat, stark entsteht ist. Glauben werde leider (1.) als irrelevanter „Zusatz“, (2.) als „luftiges“ Sammelsurium unsicherer, inhaltsarmer Annahmen und (3.) als eine die Realität scheuende bzw. ausblendende „Erleichterung“ wahrgenommen.¹¹⁰ Es spricht für die theologische Weitsicht Haendlers, dass er diese Glaubenskultur nicht abwertet, sondern explizit darauf hinweist, dass Menschen in ihrem Leben damit durchaus zurechtkommen können. Bei den erwähnten Verständnisweisen und Praxisformen von Glauben handelt es sich s. E. aufs Ganze gesehen um einen „richtigen Teilansatz, [. . .] und weil das geahnt wird, hält sich der Glaube in der unzureichenden Gestalt und bietet dadurch weithin partiell zureichende Hilfe. Die Grenzen“¹¹¹ sind auch schwer erkennbar, und die dürftige Gestalt ist weithin mit echten Elementen verknüpft, die dann, weil der mangelnden Durchgestaltung mangelnde oder unzureichende Erkenntnis und Urteilskraft entspricht, doch eine gewisse Tragkraft für das Ganze der Lebenshaltung haben.“¹¹²

Ausgehend von der oben skizzierten Bestandsaufnahme fordert Haendler, theologisch und mit einer geänderten Praxis der Kirche an einem Verständnis von Glauben zu arbeiten, dessen Lebensdienlichkeit den Menschen evident ist. Dabei kommt es (1.) darauf an, Glauben als Kategorie der „Erfüllung des Lebens sowohl im theologischen wie auch im anthropologischen Sinne“ zu

108 A. a. O., 85.

109 A. a. O., 86.

110 A. a. O., 35 f.

111 Gemeint sind die Grenzen zu angeeignetem, assimiliertem Glauben, der mit der Erfahrung der „Erfüllung“, des „Wagnisses“ und der „Befreiung“ verbunden und dessen Lebensdienlichkeit evident ist (vgl. dazu den nächsten Abschnitt).

112 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 36.

plausibilisieren. Schließlich ist Glauben eine Ressource, durch die Menschen „aus Unzulänglichkeit und irdischer Verhaftung heraus in die Weite und Tiefe des Lebens vor dem Angesicht Gottes“ finden. Glauben hat ferner (2.) mit dem „Wagnis“ des Aufbruchs zu tun, getragen von der Gewissheit, dass die imaginierte Gegenwart und Zukunft, die unterstellte „Realität“ eine ist, in die man sich mit seinem ganzen Leben hineinwerfen kann. Schließlich gilt es (3.), Glauben als „Befreiung“ geltend zu machen, was nur dann nachhaltig möglich ist, wenn Glauben „im Verwirklichungsbereich der Person realisiert wird“¹¹³.

Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Haendler schließlich, was es heißt, im Zusammenhang der Glaubensthematik *den ganzen Menschen* in den Blick zu nehmen: „Damit sind im Prinzip alle Türen offen zur Erkenntnis, zum Erlebnis und zur Wandlung [des Menschen]. Und zwar jedes Mal in der Richtung auf Gott *und* auf die Welt. Glaube eröffnet die Fülle der Erkenntnis Gottes *und* der Welt und nur er öffnet sie ganz. Glaube erfüllt mit Erlebnisfähigkeit auf Gott hin *und* auf die Welt hin und nur er tut das ganz. Und Glaube ermöglicht die Wandlung auf Gott zu *und* zum Sein und Wirken in der Welt und nur er tut das ganz. In jeder dieser drei Richtungen: Erkenntnis, Erlebnisfähigkeit, Wandlung, ist der ganze Mensch angefasst und am Werke.“¹¹⁴

Für Haendler besteht kein Zweifel daran, dass die „ellipsoide Spannung“ in der Lebensbasis der Zeitgenossen, die aus Gewissheiten und Überzeugungen hier und massiven Zweifeln und Unsicherheiten dort gespeist wird, bis in die Glaubenshaltung jedes Amtsinhabers hineinreicht. „In dieser Lage ist die Person des Amtsträgers nicht Kraftfigur, sondern Kündler der Kraft. [. . .] *Der Amtsträger entmachtet sein Amt, soweit er in ihm nicht wirklicher Mensch ist.* Für alles nur Gesagte hat die Gegenwart ein überfeines kritisches Empfinden, alles Errungene nimmt sie ab, auch wenn es die Merkmale des Kampfes und der Unvollkommenheit trägt. Alles echt Erworbene ist also pastoraler Gewinn.“¹¹⁵

Haendler weist wiederholt auf den Konflikt hin, der dadurch entsteht, dass sich Pfarrer durch die Bindung an das objektive Bekenntnis der Kirche einerseits und die Ansprüche ihres Gewissens andererseits überfordert fühlen:

„Es beginnt schon im Studium, sofern da in wenigen Jahren in wissenschaftlicher Erarbeitung die Erkenntnis eines ganzen Lebens vorausgenommen wird. Man könnte sagen, die Lebensaufgabe des Theologen und Amtsträgers besteht darin, dass er die ihn tragende und von ihm verkündigte Wahrheit assimiliert. Er ist dabei immer in der Mitte und auf dem Wege zugleich.“¹¹⁶ Wer diesen Weg nicht zu

113 A. a. O., 36 f.

114 A. a. O., 38. Vgl. die Wahrnehmung der Bedeutung des lebensbezogenen und lebensnahen Glaubensbegriffs Haenders für die seelsorgliche Kommunikation bei Wolfgang Offe: Das Verständnis der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 92), 244–250.

115 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 113 (Hervorhebung d. Hg.).

116 A. a. O., 113 f.

gehen bereit ist, tut weder sich noch der Gemeinde einen Gefallen. Haendler warnt: „Dogmatische Formulierungen sind verführerisch, weil sie kirchlich legitimiert sind, und werden nun der Rettungsring, in den der unfähige Homilet sich flüchtet, um nicht in Ratlosigkeit zu ertrinken. Aber diese Nothilfe ist meist ein Beweis dafür, dass das Gesagte vom Homileten selbst noch nicht verarbeitet und assimiliert worden ist. Er würde sich und der Gemeinde einen besseren Dienst tun, wenn er in Bescheidenheit und intensiverer Arbeit sich darum bemühte, auch zentrale theologische (z. B. christologische) Sätze in eigener Sprache zu gestalten.“¹¹⁷

Für Klaus Winkler (1932–2000), Schüler und Promovend Haendlers, später selbst Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel, war dies das Herzstück der Theologie seines Lehrers, dass jegliches authentische und damit glaubwürdige Glaubenszeugnis immer nur als „persönlichkeitsspezifisches Credo“¹¹⁸ formuliert werden könne, voll und ganz orientiert am Zeugnis der Heiligen Schrift, voll und ganz Ausdruck des Glaubens, den ein Mensch sich zu eigen gemacht hat, formuliert voll und ganz zu den Konditionen des eigenen Personseins, geronnen in eine Sprache und in Bilder, die die Lebens- und Glaubenserfahrung eines Menschen auf eine adäquate, subjektive, einzig mögliche und damit gültige Art und Weise zur Geltung bringen.¹¹⁹

Die Konsequenzen aus all dem hat Haendler in seinem „Grundriss“ systematisch für die Homiletik, die Katechetik und die Seelsorge entfaltet, so dass – in Band 1 der Haendler-Edition – durchschnittlich auf jeder zweiten Seite das Wort „Glaube“ erscheint. Gegenüber der starken Rezeption Haendlers in der Predigt- und Seelsorgelehre sind seine pädagogischen Richtlinien noch kaum wahrgenommen worden, obwohl sie weit über das didaktische Repertoire jener Zeit hinausweisen: Nachdem Haendler verschiedene Typen des Wissens klassifiziert hat (totes Wissen, praktisches Wissen, lebendiges Wissen), entfaltet er auf wenigen Seiten, was es heißt, Glaubenswissen als „Urbild lebendigen Wissens“ zu kommunizieren, dem ein „personales“ Verstehen entspreche. „Alles Wissen wird lebendiges Wis-

117 A. a. O., 256. Vgl. analoge Hinweise Haendlers im Zusammenhang seelsorglicher Beratung (a. a. O., 335) sowie in dem bisher unveröffentlichten Beitrag „Grenzfragen zwischen Theologie und Psychologie“ (= NL Haendler, B 56, Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin), in diesem Band 513–530.

118 Vgl. Klaus Winkler: Seelsorge, Berlin/New York 1997, 267–269.

119 Vgl. die ausführliche Rezeption dieses Ansatzes bereits bei Heinz Niederstrasser, der an Haendlers Seelsorge die Klarheit und Weite schätzt, mit der dieser unterstellt, „dass der gleiche Glaube für verschieden geartete Menschen verschieden aussieht, mitsamt den Konsequenzen für das praktische seelsorgerliche Verhalten“ (Heinz Niederstrasser: Theologie und Ökonomie. Evangelische Beratung und Lebenshilfe. Grundfragen – Grundlagen, Stuttgart 1972, 396 f.). Vgl. in dieser Hinsicht auch Sabine Bobert-Stützel: Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie (= APTh 37), Göttingen 2000, 262 f. Entsprechende Bewertungen finden sich auch bei Russel Burck: From the Word to the Conversation. Paradigms and Psychology in German Protestant Thought, in: PastPsy, Vol. 27, 1978, 105–118, 109 f.

sen erst mit diesem ‚Verstehen‘.¹²⁰ Die Probleme des kirchlichen Unterrichts ergeben sich daraus, dass das „Glaubenswissen“ weithin „beziehungslos“, also apersonal kommuniziert und aufgenommen wird. „Es muss trotz aller Schwierigkeiten unbeirrt das Ziel verfolgt werden, [. . .] tot bleibendes Wissen auszugrenzen und beziehungsloses oder nur praktisches Wissen so anzufassen, dass es zu lebendigem [personalisiertem] Glaubenswissen werden kann.“¹²¹

Haendlers Vorstoß zu einer Praktischen Theologie, die sowohl von den Bedingungen der personalen Kommunikation des Glaubens ausgeht als auch auf sie zuläuft, hat etwas Radikales. In ihrer dem Subjekt und der Bildung des Selbst¹²² verpflichteten Logik steht sie aber zweifellos in einer ungebrochenen Kontinuität zu der Einsicht Martin Luthers, dass die Kommunikation des Evangeliums erst in der vom Einzelnen selbst nachzuvollziehenden Erfahrung des Lutherischen *pro me*¹²³ an ihr eigentliches Ziel kommt.

4. STRUKTURTHEOLOGISCHE VERTIEFUNGEN

Was „Strukturtheologie“ im Sinne Otto Haendlers methodisch bedeutet, wie sie zur Geltung kommt und welche Konsequenzen sie hat, tritt besonders in jenen Kapiteln des „Grundrisses“ hervor, die den klassischen Handlungsfeldern der Kirche als traditionellen Teilgebieten der Praktischen Theologie gewidmet sind, obschon diese, wie erläutert, *nicht* die Arbeitsweise der Praktischen Theologie abbilden. Es entspricht dem strukturtheologischen Ansatz Haendlers, Praktische Theologie nicht als Anwendungswissenschaft zu betreiben, dass er den Kapiteln Liturgik, Verkündigung, Homiletik¹²⁴, Katechetik und Poimenik umfangreiche Erläuterungen vorausschickt, die den Charakter

120 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 272.

121 A. a. O., 273.

122 Die Aneignung von Glaubenswissen ist für Haendler der Prototyp von Bildung überhaupt (vgl. dazu unten 4.4).

123 Für Martin Luther ist die persönliche Relevanz Erfahrung des Glaubens zentraler Bestandteil seiner Theologie. Glauben hat mit existentieller Erkenntnis zu tun, die zur Folge hat, „ut sperem et non dubitem, acquiescam et confidam, quod Christus *pro me* sit passus. Hoc non facit historica fides, non addit hanc experientiam, sensitivam et experimentalem cognitionem; dicit quidam: credo, quod Christus passus sit, atque etiam *pro me*, sed non addit hanc sensitivam, experimentalem. Vera autem fides hoc statuit: dilectus meus mihi et ego apprehendam eum cum laetitia, ut Simeon canit: ‚Nunc dimittis servum tuum, Domine‘. Erat visio non tantum speculativa, sed experimentalis, qua movetur, cum anima tum corpus sentit innovationem quandam et motum vitalem“ (Martin Luther: Enarratio 53. Capituli Esaiæ prophetae, WA 40 III, 738, 4–20; Hervorhebung d. Hg.).

124 Das Nacheinander von „Verkündigung“ und „Homiletik“ ist Ausdruck seines strukturtheologischen Prinzips (vgl. dazu unten 4.2 und 4.3).

strukturtheologischer Prolegomena haben.¹²⁵ Sie präsentieren eine spezifische Verhältnisbestimmung zwischen (Praktischer) Theologie und Kirche, eine Einführung in die Interdisziplinarität des Faches sowie eine vollständige praktisch-theologische Ekklesiologie auf empirischer Grundlage.

Nachdem die zentralen Thesen dazu bereits vorgestellt wurden, kommen nun die im „Grundriss“ entfalteten Rahmenbedingungen und Teildisziplinen der Praktischen Theologie als Bereiche strukturtheologischer Arbeit mit wechselnden Prämissen, Problemen und Methoden in den Blick.

4.1 Der Kultus als strukturtheologische Vorgabe der Praktischen Theologie

Der christliche Kultus ist für Haendler nicht einfach nur eine Praxis, auf die sich die praktisch-theologische Disziplin der Liturgik bezieht, sondern ergibt – zusammen mit der „Verkündigung“ (4.2) – den ‚doppelten Rahmen‘ (im Sinne von Rahmenbedingungen), in den Gottesdienst, Predigt (4.3), Unterricht (4.4) und Seelsorge (4.5) eingebettet sind. Dabei stellt Haendler die Erörterung des Charakters sowie der Gestalten und „Träger“ des christlichen Kultus¹²⁶ noch vor die Darstellung des Verkündigungsprinzips¹²⁷ und anderer Reflexionsfelder der Praktischen Theologie. Mehr noch: Der Abhandlung von Fragen des *christlichen* Kultus schickt Haendler eine Begründung für „die Notwendigkeit einer *universalen Fassung* des Kultus“¹²⁸ voraus. Damit setzt er nicht an den nach seiner Auffassung untereinander gleichrangigen, theoretisch auszuarbeitenden Teildisziplinen seines Fachs an, sondern an den facettenreichen Formen und diversen Orten religiöser Praxis.

Diese sind nicht nur unter theologischen, sondern ebenso unter psychologischen, soziologischen und anthropologischen Gesichtspunkten zugänglich und stellen das strukturelle Prinzip sinnfällig vor Augen: Es geht um den „*Gesamtbereich* aller Hinwendung zu dem lebendigen Gott, in jeder Form und auf jede Weise geschehend: der gestaltete Gottesdienst der Kirche, das Gebet des Einzelnen, die stille glaubende Versenkung in die Bibel; auch das Seufzen in der Not und das Glück der tragenden Gewissheit, wenn sie irgendwie auf Gott gerichtet sind, haben daran Anteil. Die *Mitte* des Kultus der Kirche ist der *Gottesdienst*. [. . .] Aber wenn wir diesen Kultus verstehen wollen, und noch mehr, wenn wir seine wirkliche Bedeutung im Leben der Kirche, seinen Ort also *in ihrer Struktur* erfassen wollen, darf er nicht isoliert betrachtet werden,

125 Die Erläuterung der Rahmenbedingungen der Praktischen Theologie nimmt mehr als ein Drittel des gesamten „Grundrisses“ in Anspruch. Es handelt sich um die Kapitel „I. Grundlegung“ und „II. Die Grundstruktur der Kirche“ (vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. [s. Anm. 1], 1–143).

126 Vgl. a. a. O., Kapitel III, 144–200.

127 Vgl. a. a. O., Kapitel IV, 201–242.

128 A. a. O., 144–154 (Hervorhebung d. Hg.).

denn er ist nicht isoliert.“¹²⁹ Wer die Bedeutung des Kultus verstehen will, muss jegliche ungeregelten und geregelten, individuellen und gemeinschaftlichen Formen (christlicher) Lebensäußerungen in den Blick nehmen, denn diese sind – stärker als Predigt, Katechetik, Seelsorge – auf mannigfaltige Weise in die verschiedenen Lebensbezüge des Einzelnen und der Kirche verwoben, also nicht nur im Gemeindeleben anzutreffen.¹³⁰ Haendler sieht in der religiösen Praxis selbst den strukturalen Schnittpunkt und die Basis für konkretere Formen des Kultus, weshalb man seinen Kultus-Begriff in fast allen Fällen als Synonym für den Begriff der „Religion“¹³¹ verwenden kann.

Entsprechend stark wehrt sich Haendler gegen Versuche, das Wesen des christlichen Kultus dogmatistisch, utilitaristisch oder ästhetizistisch¹³² zu fassen, weil dabei ein entscheidender anthropologischer Beweggrund kultischer Praxis aus dem Blick gerate, der der „Begegnung“. Schließlich sei es das eigentliche „Anliegen des Kultus, dass dem Menschen sowohl der lebendige Gott wie er selbst, der Mensch, voll und ganz wirklich werde. Wenn Gott mir wirklich werden will und soll, so muss ich ihm bereit sein (passiv) und doch zugleich mich ihm hingeben (aktiv). [. . .] Aktivität und Passivität widersprechen sich nicht wie ja und nein, sondern sie entsprechen einander wie sowohl als auch. [. . .] Der Kultus ist die entscheidende Möglichkeit, in der sie zu voller Übereinstimmung zusammenkommen. Diese Übereinstimmung bezeichnen wir am besten als *meditative Haltung*.“¹³³ Diese Haltung wiederum ist nicht nur eine wichtige Voraussetzung wirkungsvoller Predigt, verständlichen Unterrichts und hilfreicher Seelsorge; sie ist auch die Grundhaltung eines Lebens aus Glauben.

Die vorgeschaltete, breite Darstellung kirchlicher und theologischer *als kultischer* Herausforderungen der Praktischen Theologie hat zweifellos mit Otto Haendlers starken Sympathien für die „Berneuchener Bewegung“¹³⁴ und mit seiner (seit 1932

129 A. a. O., 144 (Hervorhebung d. Hg.).

130 Dementsprechend vollzieht nach Haendler z. B. auch der „betende Atheist“ einen „kultischen Akt mit den entsprechenden einschneidenden Konsequenzen für sein Sein. [. . .] Indem wir solche kultischen Versuche, obwohl Versuche ohne jede christliche oder auch nur religiöse Norm, in die Beobachtung und Wertung einbeziehen, verwischen wir nicht etwa die Einzigartigkeit des christlichen Kultus, sondern bereiten vielmehr gerade damit den Boden für seine saubere Erhebung“ (a. a. O., 149).

131 Zur praktisch-theologischen Vertiefung dieses Begriffs vgl. Wilfried Engemann: Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis, in: Ders. (Hg.): Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie (= WJTh 10), Göttingen/Wien 2014, 25–48.

132 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 150–153.

133 A. a. O., 153 (Hervorhebung Otto Haendler).

134 Haendler hält am 11. November 1930 vor der Greifswalder Theologischen Fakultät seine Antrittsvorlesung zum Thema: „Die Berneuchener Bewegung in ihrer kirch-

bestanden habenden) Mitgliedschaft in der – aus der Berneuchener Bewegung erwachsenen – Michaelsbruderschaft zu tun. Die 1922 u. a. auf Betreiben Wilhelm Stählins (1883–1975) ins Leben gerufene Berneuchener Bewegung war zunächst Ausdruck des Bedürfnisses vor allem junger Menschen, sich nach den erschütternden und – was das Auftreten und die Rolle der Kirche anging – auch enttäuschenden Erfahrungen des 1. Weltkriegs für eine radikale Erneuerung der Kirche auf Basis einer Neubesinnung auf geistliches Leben einzusetzen.¹³⁵ Auf ihren Jahreskonferenzen wurde über Fragen gelebten Glaubens und dessen Konsequenzen für die künftige Kirche, lebendige Gottesdienste und einen aus Glauben gestalteten Alltag diskutiert. Haendler selbst nimmt auf das Anliegen und das Verdienst der Berneuchener Bewegung im „Grundriss der Praktischen Theologie“ nicht nur ein Mal Bezug. Er schätzt an dieser Bewegung ihre „gleichermaßen theologische und kirchliche Besinnung auf die Konsequenzen der reformatorischen Grunderkenntnis des *sola fide*“, die bei den Berneuchenern gegebene Verbindung „kultisch-liturgischer Bestrebungen [...] mit der Freizeitgestaltung“, worin Haendler eine „beispielhafte Intensivierung der für die Verwirklichung des Lebens aus dem Glauben unentbehrlichen Tagesgestaltung“ sieht. Die „wichtigsten liturgischen Leistungen“ der Berneuchener sieht Haendler in neuen, das ganze Sein des Menschen im Blick habenden „Ordnungen für den Gottesdienst (Messe und Beichte) sowie in den Hilfen für die kultische Durchgestaltung des Alltags (Gebet der Tageszeiten, Stundengebet usw.). Alle diese Arbeiten finden ihren Ort und ihre richtige Beurteilung nur aus dem universalen Bestreben einer totalen Erneuerung der Kirche [...]“.¹³⁶

Auch der Zuschnitt und die Grundideen der unveröffentlichten Habilitationsschrift Haendlers „Die Idee der Kirche in der Predigt“¹³⁷ lassen erkennen, inwiefern die kultische bzw. liturgische Dimension der Praktischen Theologie für Haendler eine so fundamentale Bedeutung haben: Kirche tritt s. E. nirgends so deutlich hervor wie im Kultus. Deshalb ist es ihm so wichtig, die Funktion des Kultus für die Kirche adäquat zu verstehen bzw. zu bestimmen. Aus diesem Zusammenhang wird auch verständlich, dass Haendlers Kirchenkritik und -theorie häufig mit einer bald subtilen, bald scharfen Kritik bestimmter Kultus- bzw. Gottesdienstverständnisse verbunden ist.¹³⁸

So bekommen die Bereiche Homiletik, Katechetik und Seelsorge quasi einen ‚kultischen Vorspann‘ und gelten zunächst – wie der Gottesdienst selbst – als

lichen Bedeutung für die Gegenwart“ (vgl. Christian Plate: Predigen in Person, a. a. O. [s. Anm. 59], 40).

135 Vgl. die Skizze zur Historie sowie zum Anliegen der Berneuchener Bewegung und ihrer Bedeutung für Otto Haendler bei Christian Plate, a. a. O., 86–88.

136 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 187.

137 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, Theol. Habil. Universität Greifswald 1930 (Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, NL Haendler F 21), maschinenschriftlich. Diese Arbeit erscheint erstmals in Band II der OHPhTh, der ausschließlich den homiletischen Schriften Haendlers gewidmet ist.

138 Das zeigt sich z. B. in der Kritik des Kultus-Begriffs von Friedrich Schleiermacher (Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. [s. Anm. 1], 56–77) und an der Kommentierung diverser Gottesdienstverständnisse (vgl. z. B. a. a. O., 186).

bestimmte Formen des Gottesbezugs des Einzelnen und der Gemeinde.¹³⁹ All diese Formen sind allerdings, so Haendler, auf das gottesdienstliche Geschehen als organische Mitte der religiösen Praxis des Christentums bezogen und gewinnen von dort her ihre Plausibilität. Für diese Mitte wiederum gilt: Sie wird besetzt „von lebendigen Menschen“¹⁴⁰. Liturgie im Rahmen von Strukturtheologie zu behandeln, bedeutet folglich, den Kultus der Kirche sowohl in seinen organischen Bezügen zu Predigt, Unterricht und Seelsorge als auch in seiner Funktion für die Menschen in den Blick zu nehmen, die ihn beleben, die ihn brauchen, in ihm anwesend sind und ihn gestalten – und sich durch ihn zu verstehen gegeben werden. Die Einblendung anthropologischer Gesichtspunkte, die Forderung, jeweils auf den „anthropologischen Vollgehalt“¹⁴¹ praktisch-theologischer Erwägungen zu achten, wird zu einem immer wiederkehrenden Strukturmuster bei der Entfaltung der „universalen Fassung“ der Dimension des Kultischen: „Jede Liturgie spricht, indem sie von Gott spricht, nicht nur zum Menschen, sondern auch über ihn. Sie bietet ihm das Bild seiner selbst, wie Gott ihn sieht und wie Gott an ihm und für ihn wirkt. Hier ist die Aufgabe, dass dieses Bild vom Menschen vollwertig sei in seiner Tiefe und Weite. (Am Verständnis des Menschen arbeitet nicht nur die Predigt, sondern auch die Liturgie.) Dabei geht es nicht nur um seine Beziehung zu Gott, sondern auch und ebenso intensiv um die zur Welt.“¹⁴²

Hier geht es um wesentlich mehr bzw. um etwas anderes als um die Sicherung oder Steigerung der Teilnahme von Menschen am Gottesdienst. Praktische Theologie verliert an Relevanz, wenn sie ihre Aufgabe nur kirchenintern oder nur bezogen auf Fragen des Gottesdienstes – und dann auch noch unkritisch – reflektiert. Sie gewinnt an Relevanz, indem sie ihren Fluchtpunkt auch im Verständnis und bei der Gestaltung der Liturgie in die reale Existenz von Menschen unserer Tage legt, die nach Haendler auf je unterschiedliche Weise „gegenwärtige Kirche“ sind, indem sie als Glaubende unter den Bedingungen der Gegenwart leben. Haendler erwartet von diesen Personen nicht, dass sie ihre Beziehung zur Kirche alle auf die gleiche Weise oder gar vorrangig durch die Inanspruchnahme klassischer kultischer Angebote gestalten müssten. Er geht von unterschiedlichen, typologisch bedingten Verhaltensweisen gegenüber dem Kultus aus, die er in „kultgebundene“, „kultoffene“ und „kultfremde“ unterteilt,¹⁴³ wobei er sich ausführlich mit den entsprechenden anthropo-

139 A. a. O., 144, 148.

140 A. a. O., 144: „Aller Kultus wird vollzogen von *lebendigen Menschen*. Und sie können ihn nur als ganze Menschen ausüben, mit allem, was in ihnen ist, um so mehr, als echter Kultus eben in dieser den *ganzen Menschen* durchdringenden Kraft, in diesem *Ganzheitsbezug* einen seiner Wesenszüge hat“ (Hervorhebung Otto Haendler).

141 A. a. O., 189.

142 Ebd.

143 A. a. O., 147. Angesichts dieser Beobachtungen vorschnell partikuläre „kirchliche“ Probleme zu erörtern, hieße zu klären, wie möglichst rasch wieder alle Menschen

logischen Prämissen auseinandersetzt. Struktural zu denken heißt folglich auch, das von der Praktischen Theologie reflektierte Handeln der Kirche nicht eindimensional auf Kultbindung abstellen zu wollen, sondern unterschiedliche Muster christlich-religiöser Praxis im Blick zu haben.

Darin zeichnet sich ein *funktionales Verständnis* von Kirche ab. Da sich die Kirche in offenen Strukturen präsentiert, sind ihre Aufgaben und Wirkungen nicht aus einer nur dogmatisch erhärteten Gottesdiensttheologie abzuleiten, sondern müssen im Bezug auf verschiedene soziale Formen, in denen sich Kirche präsentiert, formuliert werden. Dies wahrzunehmen ist für Haendler wichtiger als das Durchdeklinieren der Funktionen des Amtes sowie überhaupt jegliche Aktion, die primär auf eine Stabilisierung bestehender kirchlicher Strukturen zielte, ohne dass gleichzeitig deutlich würde, was dies für das Leben des Einzelnen in der Gegenwart – sowohl des Liturgen wie des Gemeindeglieds – austragen sollte. Zu einer strukturellen Annäherung an liturgische Handlungsfelder gehört es dementsprechend, den Kultus als einen alle „Breiten- und Tiefenschichten umfassenden, universal verklammerten Vollzug der Person oder der Gemeinschaft“¹⁴⁴ in den Blick zu bekommen. Diese interdisziplinäre und insbesondere die anthropologische Frage kontinuierlich einblendende Argumentations- und Darstellungsweise setzt sich – weitaus intensiver noch als z. B. in der Praktischen Theologie Alfred Dedo Müllers – durch das gesamte Kapitel fort.

Alfred Dedo Müller fügt zwar in verschiedene Kapitel seines Lehrbuchs Abschnitte ein, die den Begriff „anthropologisch“ im Titel führen,¹⁴⁵ beschränkt sich aber in den entsprechenden Ausführungen dazu weitgehend auf blasse Klischees und traditionelles ‚theologisches Wissen‘ über den Menschen. Ausgehend von einem berichteten Fall (Ehebruch), in dem der Rat suchenden Frau ein Arzt als Gesprächspartner geeigneter erschien als ein Pfarrer, weist Müller auf „die einzigartigen Möglichkeiten [...] der christlichen Anthropologie“ hin. „Sie sind darin begründet, dass hier der Mensch im Lichte und unter dem Urteil Gottes gesehen werden soll: nach Möglichkeit so, wie Gott ihn sieht.“¹⁴⁶ Daraus wird im Weiteren abgeleitet, dass dem Menschen vor allem zum Glauben geholfen werden muss, wozu es gehöre, das Vertrauen nicht in Tatbestände der Welt zu setzen usw. Ebenso selbstbewusst wie anthropologisch unterbestimmt bilanziert Müller: „Anthropologisch

an das Modell der offensichtlichen Kultbindung herangeführt werden, ohne der Frage nachzugehen, was es für die Existenz, den Glauben und das Lebensgefühl dieser Menschen bedeutet, dass sie so leben und glauben.

144 A. a. O., 144. „Der Kultus der Kirche kann deshalb ohne Verengung und Verschiebung nur von der Totalität des Kultus überhaupt her erfasst werden“ (ebd.), d. h. in seinen Zusammenhängen mit sämtlichen Bezügen, in denen sich das Leben von Menschen ereignet (Familie, Tradition, Arbeit, gesellschaftliche Ansprüche u. a. m.).

145 Vgl. Alfred Dedo Müller: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 16), 162–165. 254–260. 283–284.

146 A. a. O., 284.

gesehen stellt sich die seelsorgerliche Aufgabe also als Wurzelbehandlung, als Quellenreinigung, als Glaubens- und Lebenshilfe dar. [...] In echter Seelsorge muss deutlich werden, dass alle Gesundung des inneren und äußeren Lebens von der richtigen Lösung der Glaubensfrage abhängt.¹⁴⁷ Im liturgischen Teil des Müllerschen „Grundrisses“ kommen anthropologische Aspekte gar nicht zur Sprache. Im homiletischen Teil erscheint die Frage nach dem Menschen, dem gepredigt wird, nur unter der Vorgabe des „angeredeten Menschen“¹⁴⁸. Dieser anthropologischen Genügsamkeit Müllers ist Haendlers anthropologischer Zugang aufgrund seiner interdisziplinären Perspektivbildungen weit überlegen.

Statt, wie in der Praktischen Theologie bis dahin üblich, Anthropologie vor allem als theologische Heilsobjekt-Analyse zu betreiben, stellt Haendler bei der Behandlung der Elemente des Kultus den von ihm so benannten „objektiven Elementen“ („Symbol, Sakrament und Wort“) subjektive Elemente gegenüber. Dabei lenkt er die Aufmerksamkeit auf die „Meditation“ als (innere) Grundhaltung eines sich am Kult beteiligenden Menschen, auf die kommunikative Wirkung der „Gebärden“ und „Gesten“ (im Sinne jeglicher kultischer Bewegungen und Körperhaltungen) und die damit jeweils verbundene Selbstmitteilung¹⁴⁹ sowie auf Gebet und Lied. Der Liturg und „die feiernde Gemeinde“ werden gleichermaßen als „Träger des Kultus“ bestimmt, was notwendigerweise die Forderung nach einem liturgiedidaktischen Bewusstsein auf Seiten der Pfarrer nach sich zieht: Pfarrer sind dazu angehalten, die Gemeinde mit der Liturgie so vertraut zu machen, dass sie mit ihr etwas anfangen können, dass sie sich in ihr wiederfinden und im Gottesdienst mitkommen. Dafür, dass das auch gelingt, ist es „von höchster Bedeutung“, dass der Einzelne „durch die Haltung des Liturgen selbst“¹⁵⁰ dazu angeleitet wird, wie er im Gottesdienst mit sich umgehen soll bzw. darf.

Eine „Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche“ kann, was den Kultus angeht, vor zeitgenössischer Kunst nicht haltmachen. In diesem Zusammenhang ist allerdings zu berücksichtigen, dass christliche Kunst nicht dadurch „große Kunst“ wird, dass sie „unveräußerliche Werte der Vergangenheit konserviert“ oder auf die Zustimmung der Gläubigen trifft, sondern dass sie „im Beschauer oder Hörer Räume aufschließt, die er nun neu betreten kann“¹⁵¹. Praktische Theologen müssen sich dementsprechend darüber im Klaren sein, dass gut gemeinte Kunst keineswegs immer gut gemacht ist. Kunst kann das, was sie zu zeigen vorgibt (was also ihren Objektbezug angeht), erschließen oder verstellen, sie kann (was den Subjektbezug angeht) aufschließen oder zuschließen.

147 A. a. O., 285.

148 A. a. O., 201–204.

149 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 164.

150 A. a. O., 197.

151 A. a. O., 170.

4.2 Die „Verkündigung“ als strukturtheologisches Prinzip

Haendler unternimmt bei der Reformulierung der Kategorie der Verkündigung eine weiträumige Weichenstellung, indem er die reformatorisch zentrale Formel von „Wort und Sakrament“ einer radikalen Kritik ihrer verdinglichenden Rezeption in der Praktischen Theologie unterzieht. Er hält dagegen, dass „die Kirche wesentlich eine Gemeinschaft von Personen ist und nicht Anteilnahme an dinglichen Werten“. Bei jener Formel müsse stets die „Verbindung mit dem Glauben, und das heißt also mit der Person, die glauben oder den Glauben ablehnen kann“¹⁵², im Blick sein. Das gilt für die Person, die „verkündigt“, ebenso wie für die, die sich einer der zahlreichen Formen der Verkündigung aussetzt. Damit kommen die personalen Relationen dieser Kategorie als strukturtheologisches Element eines Kommunikationsprozesses in den Blick: Unter Wort und Sakrament werden primär weder Heilsinformationen noch Heilsgüter von einem zum anderen verteilt, sondern es geht um personale Begegnungen, deren Tragweite und Wirkung davon abhängen, dass eine „Berührung“, eine „Begegnung“ „von Mensch zu Mensch“ zustande kommt, die auf beiden Seiten bis ins „Zentrum seines Personseins“¹⁵³ reicht.

Damit ist nicht einfach alles ‚irgendwie‘ Verkündigung, was sich in der Kirche vollzieht, sondern sie ist von kultischer Kommunikation (Liturgie) und Hilfeleistung (Diakonie) durchaus zu unterscheiden – ungeachtet dessen, dass verkündigende Implikationen nie ausgeschlossen werden können. Entscheidend ist für Haendlers Verständnis von „Verkündigung“, dass dieses Geschehen aufgrund seines personalen Anspruchs „die selbstständigste, die produktivste und damit die persönlich und sachlich umfassendste und schwierigste geistige Leistung“ darstellt, die im Bereich des kirchlichen Dienstes zu erbringen ist.¹⁵⁴

Dem stark personal akzentuierten Verkündigungsbegriff Haendlers entspricht die besondere Rolle der Christologie als strukturtheologischer Referenzrahmen der „Verkündigung“. Dieser sei, so Haendler, durch den Impuls der Entmythologisierung keineswegs beschädigt worden, sondern habe quasi durch seine existentielle Kehrseite für Zeitgenossen an Plausibilität gewonnen.¹⁵⁵ Das Ergebnis des Diskurses um die Entmythologisierung gleichsam vorwegnehmend, bilanziert Haendler: „Auf jeden Fall ist die Frage richtig gestellt, und das muss klar bleiben, selbst wenn es unausbleiblich erscheint, dass die richtige Antwort wieder zu einer Form des ‚Mythos‘ zurückführt, die dann nur nicht mehr unzeitgemäße, sondern zeitgemäße Gestalt der Wahrheit wäre.“¹⁵⁶ Es ist die Kommunikation dieser „Gestalt“ von Wahrheit, die Menschen der Gegenwart s. E. zu einem Leben in Glaube und

152 A. a. O., 201.

153 A. a. O., 202.

154 A. a. O., 203. „Vergisst man neben diesem Satze nicht die Tatsache, dass Gebet und Liturgie der Inbegriff aller Konzentration, Versenkung und Hingabe sind, so darf er getrost ausgesprochen werden“ (ebd).

155 Vgl. a. a. O., 205 f.

156 A. a. O., 206.

Liebe veranlasst, wofür die *transzendente Dimension* der Verkündigung (das entspricht in gewisser Hinsicht ihrem mythischen Aspekt) ebenso unerlässlich sei wie ihr *konkreter Bezug im Blick auf ein Leben aus Glauben heute*.¹⁵⁷

Die Struktur der Kirche und damit – modern gesprochen – die Kommunikationsbedingungen des Evangeliums in der Gegenwart sind nach Haendler u. a. die Folge nicht rückgängig zu machender gesellschaftlicher Entwicklungen im Sinne von „Tatbeständen“ und „Erkenntnissen“, die sich nicht zuletzt in einem „Bewusstseinswandel“ Ausdruck verschafft haben.¹⁵⁸ Ein wichtiger Teil der damit gesetzten Faktoren (die Haltung des „Immanentismus“, des „Kritizismus“ und der „Autonomie“) wurde bereits unter 3.1 in dieser Einführung dargestellt. Darüber hinaus bleibt festzuhalten, dass Haendler diese Bedingungen als eine „stetige heilsame Korrektur der [...] Verkündigung“¹⁵⁹ begreift.

Demnach ist verantwortungsvolle Verkündigung ohne die Wahrnehmung der aus diesen Bedingungen erwachsenden Spannung zwischen der Bindung an Vorgegebenes (z. B. durch die Verpflichtung auf Überliefertes) und Autonomie im Blick auf die notwendige Subjektivität (z. B. bei Aneignung und Artikulation eines konkreten, zeitgenössisch plausiblen Zeugnisses) nicht möglich. Diese der Kommunikation des Glaubens innewohnende Spannung wird z. B. dadurch unterwandert, dass – so muss man Haendler hier wohl verstehen – bestimmte *Formen* der Tradition als Garant ihres Inhalts betrachtet bzw. gleich mit der Wahrheit selbst verwechselt werden. Jene konstruktive Spannung wird auch dann gestört, wenn Personen, die in das Verkündigungsgeschehen involviert sind, von ihrer *Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst* großzügig Abstriche machen und das, was sie wirklich denken und glauben – eingedenk ihrer Berufung zur „Verkündigung des Wortes Gottes“ –, nicht mehr ernst nehmen.¹⁶⁰

Wer Verkündigung nicht um ihrer selbst willen „praktiziert“, sondern um Menschen der Gegenwart dazu anzuregen, sich Glauben als eine Ressource der „Gewissheit, Lebenskraft und Weltbejahung“¹⁶¹ anzueignen, kann sich diese Großzügigkeit aber nicht leisten. Andernfalls wird er auf die brennenden Fragen, die sich nachdenklichen Zeitgenossen angesichts des dogmatischen Überbaus der Verkündigung stellen, nur inadäquat reagieren.¹⁶²

Was die Praxis und Methodik der „Verkündigung“ angeht, postuliert Haendler eine *dreigliedrige Struktur*: Predigt, Unterricht und Seelsorge. Ein gemeinsames Strukturmerkmal dieser drei Gestalten der Verkündigung wiederum ist,

157 Vgl. a. a. O., 208 f.

158 A. a. O., 209–216.

159 A. a. O., 216.

160 Vgl. a. a. O., 216–219.

161 A. a. O., 220.

162 Vgl. a. a. O., 220–225.

dass sie ihren Ansatzpunkt in der „geistigen“, „seelischen“ und „intentionalen Situation“ haben, ein Umstand, der – wie schon die „Analyse des Bewusstseins in der Gegenwart“¹⁶³ gezeigt hat – eine Ausdehnung praktisch-theologischer Forschung in die Philosophie, die Psychologie und Anthropologie hinein nach sich zieht. Weitere gemeinsame Strukturmerkmale von Predigt, Unterricht und Seelsorge sieht Haendler in der Ausrichtung auf Individuen, was sich in der *Anrede*-Struktur der Verkündigung ausdrückt, nicht im Handeln *über* heilsgeschichtliche Gegebenheiten. In jeder der drei Gestalten der Verkündigung geht es grundsätzlich um ein *Sich-an-jemanden-Wenden*, was eine bestimmte „Intensität“ und die Verpflichtung zur Klarheit und Verständlichkeit einschließt.¹⁶⁴

Wenn dies gelingen soll, darf die Verkündigung nicht nur aus der Quelle des *Wortes Gottes* oder aus dessen reicher Rezeptionsgeschichte durch die *Kirche* schöpfen. Ganz abgesehen davon, dass eine zeitgenössische Interpretation biblischer Traditionen diese notwendigerweise entschlossen fortsetzt, ist auch die *Person*, die als sprachliches und theologisches Subjekt in die Verkündigung involviert ist, als eine der Quellen dieses Geschehens ernst zu nehmen und als Teil der Struktur der Kommunikation des Evangeliums zu begreifen. Dass dieses Geschehen sich in, mit und unter den Bedingungen der gegenwärtigen, empirischen Kirche und unter denen des jeweiligen Subjekts vollzieht, das im konkreten Fall mit Predigt, Unterricht oder Seelsorge befasst ist, bedeutet keine „doppelte Filtrierung“ und Ausdünnung, sondern eine Vervielfältigung und Vertiefung der Glaubenskommunikation.

„Es ist ein Unterschied für die Prägungen, die die exegetischen Kollegs in dem jungen Studenten vollziehen, ob er etwa aus einem pietistischen Elternhaus mit intimer Bibelkenntnis kommt oder aus einem kirchenfremden, in dem er sein Studium fast gegen den Willen der Eltern durchgesetzt hat. Nicht nur die Probleme gestalten sich ihm anders, nicht nur Freiheit im Aufnehmen und Sorge um unveräußerliche vertraute Gewissheit sind anders gelagert, sondern auch die Akzente werden von ihm anders gesetzt, die Werte werden unbewusst in *persönlich* bestimmter Wahl erhoben, was er sieht und was er nicht sieht, ist weitgehend (wenn nicht durchgängig) durch persönliche Voraussetzungen bestimmt. Bei allen diesen Voraussetzungen ist er [. . .] seinem subjektiven Bewusstsein nach objektiv. Er will keineswegs sich etwas nach seinen eigenen Wünschen zurechtmachen, er ist bereit, zu hören [. . .]. Er stellt sich der gewaltigen Wirklichkeit des Wortes Gottes. Und diese subjektive Sicht der objektiven Wahrheit setzt sich fort, sie realisiert sich in jedem Pfarrkonvent, wo Meinung gegen Meinung, Exegese gegen Exegese, Dogmatik gegen Dogmatik steht, sie hat ihre umfassende Gestalt in dem Ringen der theologischen Wissenschaft, – und es ist die ständige Forderung an den, der die Struktur der Kirche wirklich sehen will, dass er diesen Tatbestand realisiert.“¹⁶⁵

163 Vgl. oben unter 3.1.

164 Vgl. a. a. O., 225–229.

165 A. a. O., 231.

Ebenso reformatorisch wie praktisch-philosophisch¹⁶⁶ argumentierend, rechtfertigt Haendler die konzeptuelle Integration des Subjekts des „Verkünders“ in die Struktur der Verkündigung mit dem Hinweis auf das „Gewissen“ und die „Intuition“.¹⁶⁷ Wer predigt, wer Menschen in Fragen eines Lebens aus Glauben unterrichtet oder seelsorglich mit ihnen arbeitet, kann gar nicht anders, als sich dabei auf diese beiden Pole der Gedankenentwicklung und Urteilsbildung zu verlassen, um zu verstehen und angemessen zu agieren.

Von außen nach innen voranschreitend kommt Haendler – nach den Überlegungen zur „dreifachen Gestalt“ und zur „dreifachen Quelle“ der Verkündigung – schließlich auf die *personale* Struktur des mit der Verkündigung beauftragten Menschen selbst zu sprechen,¹⁶⁸ auf ein Thema, dessen wesentliche Aspekte er bereits 16 Jahre zuvor in seiner Predigtlehre¹⁶⁹ entfaltet hat. Gleichwohl betritt er damit auch 1957 noch vermintes Terrain, indem er auf den unter Pfarrern anzutreffenden empirischen Zwiespalt in der Selbstwahrnehmung als Person bzw. Mensch einerseits und Amtsträger andererseits verweist, ohne dass dieses Problem in der Praktischen Theologie seiner Zeit einer der sachgerechten – eben die Person selbst einschließenden – Bearbeitung zugeführt worden wäre. Personale Inkongruenz im Auftreten, Reden und Handeln kirchlicher Amtsträger, ihre Nonchalance gegenüber ihren eigenen theologischen Überzeugungen, Unkenntnis im Blick auf mögliche Abgründe der eigenen Glaubenskultur und der damit verbundenen Gottesbilder und Selbstkonzepte, die Fortwirkung spezifischer Ängste auch in einer um die Vermittlung von Zuversicht bemühten Kommunikation usw. – alles das ist praktisch-theologisch (und natürlich im konkreten Einzelfall auch persönlich) in den Blick zu bekommen, um die Sache der Verkündigung einerseits nicht zu gefährden und weil der „Verkünder“ andererseits als Subjekt, als Person mit Profil, für die Zeugnisqualität bzw. den Zeugnischarakter der Verkündigung unverzichtbar ist.¹⁷⁰

4.3 Strukturtheologische Aspekte und Prinzipien der Predigt

Das Kapitel zur Predigt ist das mit Abstand knappste unter den den Handlungsfeldern der Kirche gewidmeten Teilen des Buches. Da Haendler dieses homileti-

166 Vgl. analog dazu die Erläuterungen zur *Grundspannung zwischen Vernunft und Phantasie* im Rahmen von Urteilsbildungen und Entscheidungsfindungen bei Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien 2001, 54–83.

167 Vgl. die Definition und Einbettung dieser beiden Begriffe als strukturelles Detail der Praxis der Kommunikation des Evangeliums bei Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 232 f.

168 Hierbei handelt es sich um den umfangreichsten Paragraphen im Kapitel über „Die Verkündigung der Kirche“ (a. a. O., 234–242).

169 Otto Haendler: *Die Predigt*, a. a. O. (s. Anm. 29), Berlin 1941, ²1949, ³1960.

170 Vgl. hierzu die bereits oben unter 3.3 gegebenen ausführlichen Erläuterungen zur Wiedergewinnung des Subjektbegriffs.

sche Kapitel 16 Jahre nach dem ersten Erscheinen seiner schon damals hochrenommierten Predigtlehre schreibt, kann er offensichtlich vieles voraussetzen. Gleichwohl greifen diese in der Fachwelt (explizit) kaum rezipierten Seiten des „Grundrisses“ ausgesprochen weit voraus. Haendler exemplifiziert hier das gesamte Spektrum strukturtheologischer Arbeit auf engstem Raum und erörtert dabei scheinbar *en passant* die unterschiedlichen Leistungen von Exegese, Sachanalyse, psychologischem Wissen, theologischer Gesamtverantwortung und anderen Reflexionsperspektiven. Er gibt Stellungnahmen ab, die in gegenwärtigen Diskursen der Homiletik immer noch als „modern“ gelten können. Entscheidend ist allerdings, dass sie als Teil strukturtheologischer Argumentation verstanden werden.

Entsprechend dem Vorsatz, im „Grundriss“ eine „Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche“ vorzulegen, ist das homiletische Konzept Haendlers gleich in mehrfacher Hinsicht von Gegenwarts- und Situationsbezügen bestimmt: Die Predigt ist die „maßgebend stellungnehmende Selbstaussage“ der Kirche und darum entscheidend für deren Standortbestimmung im Hier und Heute. Vertikale (u. a. kultische) und horizontale (u. a. rhetorische) Reflexionsperspektiven tragen dazu bei, die eigene Gegenwart des Predigers, die Beziehungen der Kirche zur gegenwärtigen Welt und die gegenwärtigen Einzelprobleme von Individuen so zu verbinden, dass die Predigt theologisch verantwortungsvoll und zeitgenössisch ist.

Aufgaben, Herausforderungen, Methoden- und Strategiefragen der Predigt werden letztlich in jedem der sieben Paragraphen des Kapitels im Blick auf den Menschen der Gegenwart zugespitzt und begründet. Theologisch leitend ist für Haendler ein Vergegenwärtigungsmodell der Wirklichkeit Gottes, die beim Predigen ebenso wie im Leben schon vorauszusetzen und nicht herbeizureden ist. Wo Predigt gelingt, ist sie Menschen u. a. eine Hilfe, der *Weite*, des *Reichtums* und der *Tiefe* ihres Lebens¹⁷¹ gewahr zu werden.

Wie in der gegenwärtigen Gottesdienst- und Predigtlehre üblich, ordnet Haendler dem homiletischen Akt sowohl eine rhetorische („freie Rede“) als auch eine kultische Dimension zu. Die Predigt ist nämlich auch „geformter liturgischer Ausdruck“ dafür, dass die Agierenden „nicht unter sich“ sind, sondern in der Gegenwart Gottes stehen. Haendler weist auf die Kurzsichtigkeit falscher Alternativen bei der Schwerpunktsetzung entweder auf homiletische oder auf liturgische Bemühungen hin. Seines Erachtens gehört die *Person des Predigers* schon aus kultischen Gründen strukturell in den Predigtprozess mit hinein, da das Evangelium die Gestalt eines persönlichen Zeugnisses braucht, Predigt also „existentiell aufweisend“ statt „logisch nachweisend“ angelegt ist. Sie erweist sich gerade darin als „echte kultische Predigt“¹⁷², dass in ihrem Zeugnis eine Person, ein Mensch, zu erkennen ist.

171 Vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 245.

172 Vgl. zu diesem Aspekt a. a. O., 245 f.

Neben Situationen und Personen wird natürlich auch der Text als Strukturelement der Predigt begriffen, aber in seiner Funktion grundsätzlich neu bestimmt:¹⁷³

- Biblisch zu predigen heißt nicht, einzelne Texte abarbeiten zu müssen, sondern setzt vor allem voraus, ihre Eigenaussage im Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift verstehen zu können.
- Einzelne Texte sind nicht als ‚die ganze Wahrheit‘ in welcher Frage auch immer misszuverstehen, sondern als Konkretionen, die eine „perspektivische Repräsentation“¹⁷⁴ in der Predigt nicht nur erlauben, sondern provozieren.
- Texte hinreichend zu verstehen heißt nicht, sie auf einen Skopus reduzieren zu können, sondern letztlich auch ihren Erfahrungskern, ihren „Herzschlag“ wahrzunehmen und sagen zu können, was jeweils im Blick auf ein Leben (aus Glauben) auf dem Spiel steht.
- Eine exegetische Textanalyse genügt nicht – was das Sachverständnis der Predigt angeht. Es gehört zum Anspruch der Wahrhaftigkeit der Predigt, dieselbe Aufmerksamkeit und analytische Anstrengung auf die Sach- bzw. Situationsanalyse zu verwenden.
- Schließlich ist die unausweichliche Vermittlungsleistung auch der Gemeinde selbst bei der Predigtvorbereitung zu bedenken. Die Predigt kürzt den Weg zum eigenständigen und situationsbezogenen Verständnis des Textes ab.

Haendler kommentiert das Strukturelement der „gegenwärtigen Situation“ in Abgrenzung von Schein- bzw. (nur) innerkirchlich relevanten Themen der Theologie, indem er herausstellt, dass die Predigtvorbereitung unvollständig bleibt, wenn sie nicht bei authentischen Menschen-Themen ankommt. Er mahnt, die Probleme und Fragen, die die Menschen gleichsam zum Gottesdienst mitbringen – „Erwartungen [. . .] von ihrem einfach menschlichen Sein aus“¹⁷⁵ –, als strukturelle Vorgegebenheit der Predigt zu begreifen. Auf diese Weise kann sich der Prediger ein adäquates Bild davon verschaffen, vor welchem Hintergrund, aus welchen Gründen und mit welchem Ziel er die Gemeinde ansprechen sollte.¹⁷⁶

Die Prinzipien zur „Arbeit an der Predigt“¹⁷⁷ zeigen schließlich, dass der Haendler vorschwebende homiletische Arbeitsprozess von einem Netz hergestellter Verknüpfungen profitiert, das Anhaltspunkte für den Weg zu den ‚richtigen Fragen‘ bietet. So gehört zur praktischen homiletischen Arbeit mit dem Text die zirkuläre *Doppelstruktur von Exegese und Meditation* bzw. von

173 Vgl. a. a. O., 245–247.

174 A. a. O., 248.

175 Vgl. § 29 und die Erläuterungen dazu (a. a. O., 249–252).

176 Ein Prediger „hat die Anrede, die er vollzieht, ebenso sorgsam zu erarbeiten, wie er die Anrede aufnehmen muss, die an ihn vom Wort Gottes her ergeht“ (a. a. O., 250).

177 A. a. O., 252–258.

literarischem, exegetisch professionellem *Verstehen*¹⁷⁸ und einer – die ganze Person beanspruchenden¹⁷⁹ – zweckfreien *Vergegenwärtigung* des Sachgehalts des Textes im Horizont der Gegenwart.

Die *doppelte Struktur von professioneller Sachanalyse sowie intuitiver, persönlicher Wahrnehmung und Beobachtung* wiederholt sich bezüglich der Situation bzw. der Probleme, angesichts derer gepredigt wird, wobei noch einmal zwischen Strukturmerkmalen der (je) gegenwärtigen Gesellschaft und denen einer konkreten, wahrgenommenen oder ‚gut erfundenen‘ Hörsituation unterschieden werden kann. „Meditation der Predigt umfasst sowohl das, was gesagt werden soll, wie auch die Hörer und die Zeit.“ So wächst die Wahrscheinlichkeit, in der Predigt nicht nur über dies und das zu reden und nur manches Richtige zu sagen, sondern „mit der Dynamik des Textes in die Daseinsmitte der Hörenden“ zu sprechen. Die „Predigtsubstanz“ ergibt sich demnach nicht schon aus dem Text, nicht einmal aus der Heiligen Schrift allein, sondern „aus der Synthese zwischen Textsubstanz und Gegenwart, ihrem Geist und ihren Fragen“¹⁸⁰.

Was auf diese Weise an Ursprungserfahrungen der Kirche (Text), an Einsichten über menschliche Befindlichkeiten in der Gegenwart (Situation), an Selbstwahrnehmung (Person des Predigers) durch Analyse und Betrachtung zu Tage gefördert wurde, wird schließlich anhand (1.) theologischer, (2.) anthropologischer und (3.) homiletischer Einsichten für die Arbeit an der Predigt vorsortiert, zugespitzt und kritisch geprüft. Haendler gibt – anders als in der zitierten Predigtlehre – an dieser Stelle nur knappe Hinweise, in denen Einsichten aus anderen Zusammenhängen des „Grundrisses“ auftauchen: Theologische Formeln gewinnen erst in persönlich assimilierter Form homiletische Plausibilität und Relevanz, die Annäherung an Situationen bleibt ohne einen inneren Zusammenhang mit der Existenz des Predigers auf halbem Wege stecken, Sprache und Bilder müssen stimmig sein und zueinander passen u. a. m. „Man tut gut daran, die fertige Predigt mit theologischer, anthropologischer und homiletischer Kritik [...] durchzugehen.“¹⁸¹ Tut man das nicht,

178 Im Blick auf die Leistung, die Möglichkeiten und Grenzen der Exegese argumentiert Haendler hochdifferenziert: Er hält z. B. die unter Pfarrern weithin anzutreffende exegetische Nonchalance für schädlich, weil dadurch der Einfalt, Missverständnissen und missbräuchlichem Umgang mit Texten Vorschub geleistet werde. Die Möglichkeit der Selbstkorrektur durch präzises Verstehen literaturwissenschaftlicher und theologischer Zusammenhänge werde dadurch verspielt. Andererseits dürfe die Erarbeitung eines Skopus nicht überschätzt werden, weil damit noch nichts über die Relevanz des Textes für die Gegenwart gesagt sei (vgl. a. a. O., 252–254).

179 Nach Haendler reicht es nicht aus, sich gehorsam „unter den Text“ zu stellen, man muss ihm „in allen Richtungen“ mit der „Hingabe der Person als *Ganzer*“ nachgehen (a. a. O., 253; Hervorhebung Otto Haendler).

180 A. a. O., 254.

181 A. a. O., 256.

kann es z. B. leicht dazu kommen, dass die Hörer – durch das Zusammenspiel abwegiger psychologischer Prämissen des Predigers einerseits und eines theologisch naiven Glaubensverständnisses andererseits – völlig überfordert werden und zu der Auffassung kommen, mit ihrem Glauben falschzuliegen.¹⁸² Dann stimmt etwas Entscheidendes mit der Predigt nicht: Sie kann dann – das ist nach Haendler ihr wichtigster Anspruch – nicht zum ‚Doppelzeugnis‘ sowohl des Predigers als auch der Gemeinde werden. „Die Predigt soll zeigen, und zwar [...] aus der Überzeugung und Erfahrung des Predigers und der Gemeinde heraus, wie der lebendige Gott [...] in der Welt wirkt und Menschen in seine Gnade und in seinen Dienst ruft.“¹⁸³

Eine souveräne, nur 12 Seiten umfassende Geschichte der Predigt und der Homiletik, in der zum Teil die Haendlerschen Kategorien konsequent zum Tragen kommen, runden das Predigtkapitel ab. So verdeutlichen auch diese Ausführungen das strukturelle Denken Haendlers. Es offenbart sich z. B. an der subtilen Kritik der Predigt des *Pietismus* („die neue Subjektivität des Glaubens wird zum Subjektivismus“¹⁸⁴) oder der *Aufklärungshomiletik*, der man „die vernachlässigte und in jener Zeitwende besonders dringliche Zuwendung der Predigt zur gelebten Wirklichkeit“¹⁸⁵ zu verdanken habe.

4.4 Strukturtheologische Aspekte und Prinzipien des Unterrichts

Auch im Kapitel über den „Unterricht in der Struktur der Kirche“¹⁸⁶ treten aufgrund der starken Analogien zwischen der Erörterung des Kultus, der „Verkündigung“ und der Predigt einerseits sowie von Fragen des Unterrichts andererseits die Prinzipien strukturtheologischer Arbeit stark hervor:

Lebendiges, angeeignetes, „*assimiliertes*“, mit dem Selbst der Person verbundenes Wissen ist von „struktureller Bedeutung“ für die Gestalt bzw. Erfahrung des Glaubens, dem andernfalls buchstäblich die Relationen, die Anhaltspunkte fehlen. Das gilt für Lernende wie Lehrende. Der Lehrende gefährdet letztlich den Erfolg des Unterrichts, wenn er „als das Lehren Lernender das Gelernte nicht selbst assimiliert, und also nicht als Pädagoge bzw. Katechet zu sich selbst und zu seiner eigenen Art kommt“¹⁸⁷. „Die Schwierigkeit des Unterrichts entsteht [im dargestellten Kontext] dadurch, dass das Glaubenswissen sowohl beziehungslos von dem Unterrichteten im Unterricht aufgenommen, wie auch von ihm bereits als beziehungsloses Wissen in den Unterricht mitgebracht werden kann.“¹⁸⁸ Weil die Herstellung von Relationen, das Sich-

182 Vgl. a. a. O., 256. „Behauptungen und Forderungen werden nur dann angenommen, wenn sie die psychologische Situation nicht verzeichnen“ (ebd).

183 A. a. O., 258.

184 A. a. O., 261.

185 A. a. O., 268.

186 A. a. O., 271–308.

187 A. a. O., 279.

188 A. a. O., 273.

beziehen-Können auf die Welt, auf das eigene Leben, auf andere Personen usw. für den Glauben von substantieller Bedeutung ist, geht Haendler so weit, Glauben-Lernen geradezu als Prototyp von Bildung bzw. „Glaubenswissen sogar als *Urbild lebendigen Wissens*“¹⁸⁹ zu charakterisieren.

Bei der Erörterung der strukturalen Voraussetzungen kirchlicher Bildung setzt Haendler bei den *Lernenden* selbst ein. Lehrende sieht er dementsprechend vor der Herausforderung, sich im Rahmen ihrer Ausbildung und später auch bei der Unterrichtsvorbereitung *um der Lernenden willen* mit mindestens fünf Gegebenheiten von Lernprozessen zu befassen: Es gilt zu wissen, was das Lernen mit dem Alter, dem Geschlecht, mit Fragen der Begabung, mit der sozialen Atmosphäre sowie mit Charakterfragen zu tun hat. Dass die Auseinandersetzung mit diesen Faktoren einschließt, sich neben theologischen und pädagogischen unter anderem mit entwicklungspsychologischen und soziologischen Fragen¹⁹⁰ zu befassen, liegt auf der Hand.

Zur Struktur einer Theorie des kirchlichen Unterricht gehört natürlich wiederum auch *die Person des Unterrichtenden* – mit all den Faktoren und Perspektiven, die zu erörtern sind, soweit es um Personen als eigenständige Subjekte geht, die dazu ausgebildet werden, intersubjektiv zu agieren. Zunächst gilt: „Der Lehrende ist keineswegs nur Pädagoge. Er ist Mensch in seiner Totalität, in jedem Augenblick.“¹⁹¹ Im pädagogischen Kontext bedeutet das z. B., die „*geistige Vorbildung*“ für die Bildung eigener, begründete Urteile zu nutzen. Ferner ist es erforderlich, sich mit dem eigenen *Charakter* auseinanderzusetzen, um zu wirklicher „*Lauterkeit*“¹⁹² (als Grundvoraussetzung didaktischer Kompetenz) fähig zu sein. Schließlich läuft die Beschäftigung mit der eigenen Person als Strukturelement des Unterrichts darauf hinaus, die eigene Entwicklung zu reflektieren und eine kontinuierliche Weiterbildung in den oben genannten Themen im Blick zu haben. Ohne diese Anstrengung werde man den Ansprüchen der „*Einfühlung*“ als methodischen Prinzips der Unterrichtsgestaltung nicht gerecht.¹⁹³

Der Abschnitt über Fragen der „*Führung und Disziplin*“ besticht dadurch, dass er im Kern Fragen behandelt, die mit der Person des Lehrenden zusammenhängen,

189 A. a. O., 271 f. (Hervorhebung Otto Haendler).

190 Haendler ist auch in dieser Hinsicht den katechetischen Prinzipien seiner Zeit weit voraus. Er erinnert daran, wie viel sowohl für die Kommunikation des Glaubens als auch in Bildungsprozessen generell von gelingenden *Begegnungen* zwischen Lehrenden und Lernenden abhängt. Er hält gut aufbereitete Informationen für eine Form der Deeskalation. Unterricht sei – auch dort, wo er atmosphärisch Schwierigkeiten bereite – „immer zugleich verbunden mit einem Boden der Gemeinsamkeit [zwischen Lernenden und Lehrenden], mindestens im Menschlichen [...] Der ‚Machtkampf‘ des Kindes ist oft nicht ‚böse‘ gemeint, sondern einfach Welteroberungsdrang“ (a. a. O., 275, vgl. auch 279, 2. Absatz).

191 A. a. O., 277.

192 A. a. O., 278.

193 Vgl. dazu ausführlich a. a. O., 279 f.

während in der pädagogischen bzw. katechetischen Praxis jener Zeit oft noch andere Akzente gesetzt werden.¹⁹⁴ Lehrende müssen – so Haendler – vor allem das Verständnis von ihrer Rolle reflektieren, wozu eine Auseinandersetzung mit der Relation von Person und Rolle gehört. Das kann zu einer „Revision tiefer liegender Schichten im eigenen Leben [führen], wobei erfahrungsgemäß die innerste persönliche Stellung zur Lehre der Kirche und ihre Klärung vor sich selbst besonders wichtig sind. Wo sie völlig zur Klarheit gekommen ist, ist oft eine neue Sicherheit gewonnen, die sich sofort pädagogisch positiv auswirkt. [...] Das alles gilt es in die eigene Person hineinzunehmen, so dass es geistiges und seelisches Eigentum wird, und bis vor allem auch das Unangenehme so vertraut geworden ist, dass man mit ihm ohne ängstliche Abwehr umgehen kann.“¹⁹⁵

In Anknüpfung an seine Überlegungen zur Funktion religiöser bzw. kultischer, liturgischer und homiletischer Praxis geht es nach Haendler auch im Unterricht um die Person als Ganze und um ein Leben als Ganzes: Kirchlicher Unterricht „muss ganzheitlicher Lebensunterricht sein, also *Lebenshilfe zum Glauben*“¹⁹⁶. Dabei ist immer im Blick, dass im Ergebnis aller pädagogischen und didaktischen Bemühungen der Kirche ein *selbstbestimmtes* Leben aus Glauben steht: Man lernt christliche Religion u. a. deshalb, um zu einem freien und gleichwohl durch Gründe bedingten, also bedachtem eigenen Urteil sowie zu entsprechenden Entscheidungen und einem verantwortungsvollen Handeln zu gelangen.¹⁹⁷ Haendler erinnert gleichsam daran, dass man Menschen, die man unterrichtet, nicht nur mit Stoff versorgt, sondern dazu anleitet, etwas mit *sich* zu machen bzw. jemand *Bestimmtes* zu werden. Deshalb müssen sich Lehrende nicht nur ihren Lehrplan vor Augen halten, sondern in demselben Maße, dass sie nicht einfach nur Kinder vor sich haben, „sondern die werdenden Menschen in ihnen mit ihrer einstigen Reife und Lebenssituation“¹⁹⁸.

194 Noch 1960 ist an prominenter Stelle bei Josef Esterhues (1885–1970), einem Zeitgenossen Haendlers, zu lesen: „Gute Schulzucht ist die Grundlage aller Erziehungs- und Unterrichtserfolge und durch sich selbst eine immer währende Erziehung, vor allem zur Selbstzucht und zum sozialen Verhalten“ (Josef Esterhues, Art. Schulzucht, Schulstrafen, in: Lexikon der Pädagogik, hg. v. Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik und dem Institut für Vergleichende Erziehungswissenschaft, Bd. IV: Schlaf – Zynismus, Freiburg u. a. 1960, Sp. 211–213, 212). Zu den Hintergründen des nicht nur pädagogischen Problems vgl. Thorsten Gass-Bolm: Das Ende der Schulzucht, in: Ulrich Herbert (Hg.): Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980, Göttingen 2003, 436–466.

195 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 296.

196 A. a. O., 285 (Hervorhebung Otto Haendler).

197 Vgl. a. a. O., § 37, 282–286.

198 A. a. O., 285. Angesichts dieser Position ist es verständlich, dass nach Haendlers Wahrnehmung das „Konfirmationsgelübde“ nicht nur überschätzt wird, sondern an der – wie wir heute sagen würden – Aufgabe *konfirmierenden Handelns* vorbeigeht. Er rät, stattdessen der Entfaltung und Gestaltung des Segens mehr Aufmerksamkeit zu schenken (vgl. a. a. O., bes. 287–289).

Wie schon im problemorientierten Abriss zur Geschichte der Predigt und der Homiletik arbeitet Haendler in seiner „Geschichte der Katechetik und der Pädagogik“ die Wahrnehmung solcher Faktoren und Strukturen heraus, die nach seiner Auffassung für Gelingen und Scheitern von Unterricht im Kontext der Kirche ausschlaggebend sind. Dementsprechend sind z. B. „die temperamentvollen Äußerungen *Luthers* über die ‚Unwissenheit‘ und über die Notwendigkeit zu ‚lernen‘ [. . .] nicht partiell pädagogisch, sondern total existentiell zu verstehen“, und zwar so, dass die Kirche als Lebensgemeinschaft in den Blick kommt.¹⁹⁹

4.5 Strukturtheologische Aspekte und Prinzipien der Seelsorge

Die Seelsorge ist dasjenige Gebiet, auf dem Haendlers „Grundriss“ vor allem rezipiert wird. Das geschieht freilich nicht so, dass etwa nur das entsprechende 7. Kapitel wahrgenommen würde, sondern die praktisch-theologischen Anliegen des Buches treten offenbar – wie nicht zuletzt aus der Rezeptionsgeschichte des Grundrisses²⁰⁰ zu schließen ist – in Haendlers theologischer Neubegründung und methodisch interdisziplinärer Instrumentierung der Theorie und Praxis der Seelsorge besonders deutlich hervor.

Erstmals in der Geschichte der Seelsorgelehre werden „psychologische Grundlagen und Prinzipien der Seelsorge“²⁰¹ nicht nur gleichrangig neben die theologischen gestellt, sondern beanspruchen in Darstellung und Vertiefung doppelt so viel Platz wie diese. Auch die „konkreten Probleme“²⁰², denen eine belastbare Seelsorgetheorie sich stellen muss („Sachprobleme“, „Personenprobleme“, „Situationsprobleme“ und Probleme des seelsorglichen Gesprächs), sind weit über die bis dahin in der Pastoraltheologie vorgegebenen hinausgewachsen: Wer Seelsorge treibt, muss in zumutbarem Rahmen über so viel Sachkunde (vor allem im Sinne sozial- und persönlichkeitspsychologischen Basiswissens) verfügen, dass er entsprechende signifikante Merkmale, die im seelsorglichen Gespräch gegebenenfalls hervortreten, zumindest wahrnehmen und adäquat reagieren kann.

Auch in theologischer Hinsicht ist mehr gefordert als dogmengeschichtliche Sachkunde. Seelsorge bedarf – in gleichem Maße wie die Predigt – einer entschlossenen theologischen Zeitgenossenschaft, aus der heraus die Fragen der Zeit (die sich – zumal in den 50er Jahren – u. a. aus neuen, als materialistisch empfundenen Einsichten der Naturwissenschaften ergeben) aufgenommen und in Auseinandersetzung mit der Tradition bearbeitet werden müssen. Schon in seinem strukturtheologischen Porträt der Kirche²⁰³ weist Haendler auf die Konsequenzen für eine Seelsorgekultur hin, die sich die Probleme, die

199 A. a. O., 299 (Hervorhebung Otto Haendler).

200 Vgl. in dieser Einleitung Kapitel 5.

201 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 317–334.

202 A. a. O., 334–377.

203 A. a. O., 24–143.

sie zu bewältigen hat, nicht mehr dogmatisch zurechtschneiden kann. Sie muss die anthropologischen Konstanten²⁰⁴ in ihrer je konkreten Gestalt unter den Bedingungen der Gegenwart wahrnehmen und bedarf hierzu der „Unterscheidung zwischen Urwirklichkeiten, die nicht ersetzt, sondern nur neu interpretiert werden können, und Symbolen, die vielleicht ihre Zeit haben“²⁰⁵.

Bei dem von Haendler benutzten Begriff der „Urwirklichkeiten“ geht es vor allem um menschliche Grunderfahrungen im Sinne „anthropologischer Konstanten“, deren „Existenz“ zwar immer wieder hinterfragt wurde, die aber im Rahmen eines moderaten „anthropologischen Essentialismus“ neue Plausibilität gewinnen. Besonders überzeugend hat zuletzt Jean-Pierre Wils auf die bleibende Relevanz der Idee anthropologischer Konstanten hingewiesen: Wer den Erkenntnissen und Erschütterungen des abendländischen Menschenbildes Rechnung tragen will, kann auf mindestens diese vier anthropologischen Konstanten nicht verzichten: „Es weist erstens auf die *Abkünftigkeit* des Menschen hin. Der Mensch ist gewissermaßen *vergangenheitsrelativ*. Wir sollten *keine* Futurfanatiker werden. Zweitens weist es auf die *Empfänglichkeit* des Menschen hin: Unsere Weltaktivität ist eingebettet in die Seinspassivität eines Wesens, welches das Leben nicht *in toto* konstruieren kann. Drittens sollte das Menschenbild durch *Gelassenheit* gekennzeichnet sein. Es weiß um die Dialektik des Gestaltungszwangs, der uns heute heimsucht und der dazu führt, dass die Selbstblockaden immer mehr zunehmen. Und viertens hütet dieses Menschenbild das Wissen um die *Abschiedlichkeit* des Menschen. Wir sind nicht die letzten Menschen und geben ebenso wenig die letzten Antworten.“²⁰⁶

Das Interesse der Seelsorge an der „Wirklichkeit des Menschen“ begründet Haendler u. a. mit dem sich stellenden Auftrag zu einem gemeinsamen Ringen der Kirche und der Wissenschaften (neben der Theologie vor allem der Psychologie, der Soziologie und der Philosophie) um die Freiheit des Menschen, wobei zu unterstellen sei, dass sich „die Wirkungen der Weltwirklichkeit und der Gotteswirklichkeit [...] im Menschen als einem existierenden Wesen“ begegnen.²⁰⁷ Dass „in Christus das Heil ganz da ist“, ist eine Erfahrung, die durch keine Seelsorgestrategie einfach erklärt oder durchgesetzt werden kann, aber „als Strukturgrundlage der Kirche und als Anliegen der Seelsorge“ ernstgenommen werden muss, indem „die Bedenken, Zweifel, Hemmungen und selbst die Widerstände und Feindlichkeiten“ Ratsuchender aufgenommen und daraufhin befragt werden, inwieweit sie „aus dem Zentrum des Personseins oder aus traditionsgebundener bzw. propagandagebundener Fremd-

204 Vgl. zur Bedeutung und Reichweite dieses Begriffs besonders Walter Lesch: Mit Grenzen leben. Anthropologische Hintergrundtheorien bioethischer Konzepte, in: Adrian Holderegger u. a. (Hg.): Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen, Freiburg u. a., 2002, 192–207, 205.

205 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 69 f.

206 Jean-Pierre Wils: Der Mensch im Konflikt der Interpretationen, in: Adrian Holderegger u. a.: Theologie und biomedizinische Ethik, a. a. O. (s. Anm. 204), 173–191, 191.

207 Otto Haendler: Was ist Freiheit? A. a. O. (s. Anm. 87), 1.

heit kommen“²⁰⁸. Solche Erkundungen sind unerlässlich, wenn man nicht die Probleme, vor denen man unversehens steht, mit Kategorien wie „Verstockung“ oder „Ungehorsam“ erklären will.

Neben dem Drängen Haendlers auf eine komplexe Wahrnehmung sowohl der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit und konkreter Lebenssituationen als auch des Rat suchenden Individuums als Person fällt die Kritik auf, die er am Selbstverständnis und der proklamierten Reichweite allzu zielsicherer Seelsorgebemühungen übt. So weist er im Rahmen der „Sachprobleme“ der seelsorglichen Fragen seiner Strukturtheologie darauf hin, dass es nicht zur Voraussetzung gelingender Seelsorge gehöre, einer „zerrissenen und ratlosen Seele“ sozusagen mit heiler Haut und gutem Rat entgegentreten zu können. Es gehöre zur Wirklichkeit von Kirche, dass auch „gewissenhafte“ und „sehende“ Seelsorger „in die Not des Nichts gestürzt“ werden. Solche Erfahrungen seien unvermeidlich, wenn sich Geistliche theologisch auf den Weg gemacht haben und „Schritt um Schritt von der bloßen Lehre zur gefüllten Substanz“ kommen. So vollzieht sich nach Haendler „Strukturtheologie der Kirche“, die weder von den Situations- noch von den Person- oder Sachproblemen abstrahieren kann.²⁰⁹

In diesem Zusammenhang ist auch Haendlers ausführliche Kritik an der scheinbaren Logik und den irreführenden Alternativen der Seelsorgelehre bezüglich der Funktion des Gesprächs, der Rolle des Seelsorgers und der Bedürfnisse der Pastoranden anzusprechen: „Inwieweit geht es um Bekehrung oder um Beratung, und in welchem Maße kann ich sagen oder darf ich nicht sagen: ‚nur‘ um Beratung? Ist das in jedem Falle weniger? [. . .] Inwieweit ist es hier meine Pflicht, eine einzelne Position, ein einzelnes ‚Problem‘ dieses Menschen anzufassen (etwa Klärung eines Verhaltens, Reagierens u. a.) oder andererseits die Totalität seines Lebens in Angriff zu nehmen und ihm, soweit möglich, zur Klärung seiner gesamten Lebenssituation einschließlich seiner Anschauungen, Urteile, gewisser Kenntnisse u. a. m. zu helfen? Inwieweit schließlich gibt es wirkliche seelsorgerliche Weisheit, inwieweit habe ich sie oder sollte ich sie haben, und wie viel davon kann ich aus meiner eigenen Erfahrung in dieser Hinsicht buchen, erprobte und bewährte oder geahnte und noch sich gestaltende?“²¹⁰

Im Kapitel über die Seelsorge werden viele der Einsichten zugespitzt und zusammengeführt, die schon an anderer Stelle des „Grundrisses“ eingeführt und als Argument eingeführt wurden:

- Lebensdienliche Seelsorge kann nicht nur nicht im Widerspruch zur anthropologischen Forschung stehen, sondern gerade in der seelsorglichen Praxis muss sich erweisen, was *theologische Anthropologie* zu leisten ver-

208 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 70 f.

209 Vgl. a. a. O., 346.

210 A. a. O., 376.

mag, indem sie der Seelsorge „ganzheitlich personal“ und „problemgerecht“ zuarbeitet.²¹¹

- Seelsorge darf das *Autonomieprinzip* menschlicher Existenz nicht aushebeln, da Menschen zu Recht empfinden, „Mahnung und Ausrichtung von ‚außen‘ her nicht mit guten Gewissen annehmen“ zu können. Sie sollte hingegen vermitteln, dass „echte Autonomie“ im Sinne von „Gewissen“, „Reife“ und „wirklichem Überzeugtsein“ zur Haltung des Glaubens gehört.²¹²
- Seelsorge ist nicht durch eine Botschaft legitimiert, zu der man überreden könnte. Sie erweist sich erst darin als legitim und relevant, dass sie „zur Erfahrung einer Wirklichkeit“ führt, zu der „*persönliche Freiheit* [. . .] als das Recht auf Personsein und Selbstentscheidung“ gehört. „Die Seelsorge hat in erster Linie diese Hilfe zu bieten.“²¹³
- In ihrem Bezug auf das Leben des Einzelnen in all seinen Relationen wächst der Seelsorge die Aufgabe zu, den Einzelnen bei der immer wieder anfallenden *Sinndeutung des Lebens* zu unterstützen. Ob Seelsorge im konkreten Fall „hilft“, wird sich folglich auch daran erweisen, ob sie der Orientierung des Einzelnen dient.²¹⁴
- Theologisch zentral für das Verständnis der Grundlagen und Prinzipien der Seelsorge ist die Tatsache, dass der *Gottesbezug menschlicher Existenz* im je und je konkreten Fall durch Seelsorge nicht hergestellt wird, sondern als „Merkmal des Menschsein überhaupt“ immer schon vorauszusetzen ist.²¹⁵
- Von entscheidender Wirkung ist die Theologie der Seelsorge für die daraus resultierende *Haltung des Seelsorgers* selbst. Im Idealfall ist sie (1.) „priesterlich“ und bestätigt den Vertrauensvorschuss, von dem sie profitiert. Sie bedarf (2.) der Liebe, die im geduldigen Wahrnehmen, Verstehen, Aufnehmen und Weiterführen der Fragen des Ratsuchenden zur Geltung kommt. (3.) Die Haltung der „Wahrhaftigkeit“ entspricht der Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit, womit sich ein Einzelner – vor Gott und einem anderen Menschen – im seelsorglichen Gespräch zum Thema werden lässt.²¹⁶
- *Psychologische Grundlagen und Prinzipien* sind keine modischen Supplemente einer ansonsten theologisch stimmigen Seelsorgelehre, sondern die Voraussetzung einer *theologisch* angemessen verantworteten Seelsorgetheorie und -praxis. Sie muss um des Menschen und seines Glaubens willen die Kategorie des Unbewussten kennen, sich mit der psychologischen

211 A. a. O., 311.

212 A. a. O., 312.

213 A. a. O., 314.

214 Vgl. a. a. O., 348–351.

215 Vgl. a. a. O., 316 f.

216 A. a. O., 321 f.

Tragweite der theologischen Vorstellungen von Laien²¹⁷ auseinandersetzen, die psychologische Dimension bestimmter Glaubenshaltungen²¹⁸ wahrnehmen können u. a. m., um dem Einzelnen nicht durch zu kurz gegriffene Ratschläge mehr zu schaden als ihm zu helfen.²¹⁹

- *Soziologische und personenbezogene Reflexionsperspektiven* gehören genuin in die Theologie der Seelsorge hinein, sofern jeder Einzelne vor der Herausforderung steht, „ein gedeihliches Leben in Gemeinschaft“ zu führen, zugleich jedoch als selbstständiges Individuum auf sein Gewissen hören muss. In die theologische Argumentation dürfen sich also keine Aporien einschleichen, in denen Freiheit und Gemeinschaft, Autonomie und Hingabe etc. als Alternativen gelten.²²⁰
- Interdisziplinarität in der Seelsorge ist u. a. auch deshalb unabdingbar, weil es bei diesem Dienst am Menschen *um wesentlich mehr geht als darum, nur theologisch Richtiges zu sagen*; oft kommt es darauf an, schweigen und warten zu können. Gerade um ihres Auftrags willen sollte ein Seelsorger „schweigen lernen und erfahren, welch unerwartetes Arbeitsfeld sich dann ihm sichtbar macht“²²¹.
- Haendler thematisiert die ethische Zumutbarkeit all dessen, was einem Ratsuchenden im Zuge seelsorglicher Gespräche mit auf den Weg gegeben wird, und legt daher den inneren Zusammenhang zwischen Glaubenshaltungen bzw. Lebenskonzepten und psychologischen Grunderfahrungen offen, aus denen sich u. a. *Grenzen des im konkreten Fall Zumutbaren*, für den Einzelnen (noch) Verantwortbaren ergeben. Schon aus diesem Grunde

217 Zu den entscheidenden „Sachproblemen“ der Seelsorge gehört für Haendler „Klarheit über das dogmatische Denken des Laien“ (a. a. O., 334–347), womit er sich entsprechend ausführlich auseinandersetzt, werden doch auch auf diesem Feld Weichen dafür gestellt, ob sich Menschen vom Christentum bzw. vom Glauben etwas versprechen oder nicht. „Aus dem Wege zum Glauben wird [aufgrund der damit verbundenen, kruden dogmatischen Vorstellungen] ein Wall gegen den Glauben“ (336).

218 „Ebenso wichtig aber ist [. . .], dass jedes Glauben und Nichtglauben, jede Bewährung und jedes Versagen, zugleich psychologisches Geschehen ist, nicht obwohl, sondern indem es Glaubensgeschehen ist“ (a. a. O., 330).

219 Vgl. a. a. O., 323–330. „Ungünstige Einwirkung auf Neurosen hin oder auf ihre Verstärkung hin tritt vor allem dann ein, wenn der Seelsorger als unverbunden und unorganisch empfundene Gehalte der Verkündigung [. . .] mehr dogmatisch als lebenswirklich nahezubringen versucht. Oft ist damit auch ein mangelhaftes Eingehen auf die ethischen Möglichkeiten und Grenzen des Betreuten verbunden. Zugleich wird dabei häufig übersehen, dass die Reserve in der ethischen Bereitschaft, die dem Seelsorger als Widerstand gegen die (als anerkannt vorausgesetzte) Forderung Gottes erscheint, tatsächlich in mangelndem Überzeugtsein begründet ist“ (a. a. O., 330).

220 A. a. O., 319 f.

221 A. a. O., 332.

ist es schädlich, die „ganze Seelsorge auf das Problem Sünde-Gnade zuzuspitzen“²²².

- Nach Haendler ist es eine Chance der Seelsorge, im Gespräch mit dem Einzelnen das Verständnis dafür zu vertiefen, was es heißt, selbstverantwortlich zu leben und dabei vom Glauben zu profitieren. „Der Mensch will nicht nur leben, er fühlt sich auch verantwortlich.“²²³ Gelingende Verantwortung in diesem Bereich ist Teil eines guten, stimmigen „Lebensgefühls“²²⁴. Seelsorge verpasst ihre Chance, Menschen darin zu unterstützen, sich *ein mit Autonomie und Verantwortung in Einklang stehendes Lebensgefühl* anzueignen, wenn sie diese Kategorie theologisch außer Acht lässt bzw. – mit Hinweisen auf das Phänomen der „Lebensleere“ oder des „Lebensüberdrusses“ – unter dem Thema Sünde nur negativ besetzt.

Die *Kategorie des „Lebensgefühls“* ist nicht nur praktisch-theologisch und seelsorge-theoretisch von zentraler Bedeutung, sondern m. E. auch ein entscheidender Aspekt im Kontext der Analyse, Kritik und Gestaltung der religiösen Praxis des Christentums.²²⁵ Der Begriff des Lebensgefühls wurde vor allem durch praktische Fragen der Philosophie in den Diskurs der Geisteswissenschaften eingespeist²²⁶, ohne je in der Praktischen Theologie bzw. Seelsorgelehre eine prominente Bedeutung gewonnen zu haben. Angesichts seines anthropologischen Ansatzes überrascht es jedoch nicht, dass Haendler diesen Begriff „braucht“ bzw. neu auf ihn stößt, womit die seit einigen Jahren zu verzeichnende praktisch-theologische Annäherung an diese Kategorie neue Impulse bekommen könnte.

Parallel und unabhängig von Carl R. Rogers²²⁷ formuliert Haendler eine ganze Reihe basaler, explizit „personenbezogener“²²⁸ Prinzipien, die die Eigengesetz-

222 A. a. O., 347 f.

223 A. a. O., 349.

224 A. a. O., 351.

225 Vgl. dazu Wilfried Engemann: *Lebensgefühl und Glaubenskultur*, a. a. O. (s. Anm. 32), sowie ders.: *Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge*. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen, in: WzM, 61. Jg., 2009, 271–286.

226 Vgl. bes. Gottlob Ernst Schulze: *Grundriss der Philosophischen Wissenschaften*, Band 1, Wittenberg 1788, 14–17, sowie Wilhelm Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1911, pass.

227 Carl R. Rogers entwickelt seine zentralen Theorieelemente wie Haendler in den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts (vgl. insbesondere: *A theory of therapy, personality and interpersonal relationship, as developed in the client-centered framework* in: Sigmund Koch [Ed.]: *Psychology. A study of a science*, Vol. III, New York 1959, 184–256; ders.: *Client-centered therapy. Its current practice, implication and theory*, Boston 1951; ders.: *Counseling and psychotherapy*, Boston 1942). Rogers' Prinzipien zur Gestaltung therapeutischer Gespräche lagen bei Erscheinen des „Grundrisses“ noch nicht ins Deutsche übersetzt vor. Gleichwohl ist es möglich, dass das Anliegen und die Argumente Rogers' – zumal bei der Gruppe der Wissenschaftler, die sich auf den Tagungen der „Gemeinschaft Arzt und Seelsorger“ trafen –, durchaus bekannt waren. Haendlers Hinweis, dass eine willkommene „Reaktionen auf diese weithin geist- und fühllose Methode [der Ein-

lichkeit der Rat suchenden Person respektieren und auf eine Seelsorge hinauslaufen, die das „Ich“, das „Selbst“ zum Vorschein bringt und die Entwicklung der Persönlichkeit stärkt. Die Parallelen reichen von der Anthropologie, derzufolge seelsorgliche bzw. therapeutische Beratung nicht gelingen kann, wenn sie – wie Rogers formulierte – das Prinzip der „Selbstaktualisierung“ als Form der Selbstorganisation nicht ernst nimmt, bis hin zur Haltung des Seelsorgers im Gespräch.

Die Art und Weise, wie Haendler u. a. „Wahrhaftigkeit“, „Liebe“, „Kontaktfähigkeit“ und das Schweigen-Können u. a. m. zu Grundvoraussetzungen einer Freiheit fördernden, persönlichkeitsbildenden Seelsorge erklärt, ähnelt bis in die Begriffe hinein den von Rogers für Therapeuten formulierten Verhaltensvariablen (Akzeptanz, Einfühlung, Echtheit). „Wahrheit kann schweigen und warten aus Liebe, bis zu der Grenze, dass nicht alles, was wahr ist, gesagt werden muss, dass aber nichts gesagt werden darf, was nicht wahr ist. Liebe führt an dieser Grenze u. U. zu der feinen Unterscheidung zwischen wahr und richtig. Der Seelsorger kann mit dem, was ihm für wahr gilt, besonders in der Situation des Betreuten, zurückhalten müssen, weil er nicht weiß, ob das, was er für wahr hält und darum offen sagen möchte, richtig ist. Auch der geübte Blick und die erfahrene Kunst können sich täuschen. Liebe fordert die Rücksicht, dass alle Voreiligkeit vermieden wird, zumal wenn sie nur dem Seelsorger die Situation erleichtert. [. . .] Je echter die seelsorgerliche Situation ist, [. . .] je ungehinderter das Vertrauen ist, umso vollständiger kann alles Notwendige gesagt werden.“²²⁹ „Freilich fordert das in hohem Maße vom Seelsorger ebenfalls Echtheit, das heißt, dass er nicht in bester Meinung sich übersteigert und die Sache, die er vertritt, in der Absicht, sie überzeugend zu machen, gerade unwahrscheinlich macht.“²³⁰ „Die Kontrolle der subjektiven Echtheit unserer objektiven theologischen Überzeugungen ist oft ein fruchtbarer Weg zur echten Gemeinsamkeit mit dem Gegenüber.“²³¹

Ähnlich klar wie Rogers fordert Haendler in der Kommunikation mit dem Gegenüber Kongruenz. Die Weichen dafür werden bereits im Kontext seiner Darlegungen des Verkündigungsbegriffs gestellt.²³² Indem Haendler Sachlich-

prägung im Sinne des Paukens] *die zur Methode ausgebaute Tendenz der Einfühlung sei*“, könnte ein Indiz dafür sein, dass Rogers' Ideen sich schon damals durchzusetzen begannen.

228 Vgl. die Entfaltung der Ausgangsthese Otto Haendlers in dessen Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 317, § 42.

229 Ebd.; vgl. auch 374.

230 A. a. O., 315.

231 A. a. O., 49. Vgl. zur Würdigung dieser Prinzipien u. a. Adelheid Rensch: Das seelsorgerliche Gespräch, a. a. O. (s. Anm. 104), 13–15, sowie Wolfgang Offele: Das Verständnis der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 92), 247 f.

232 „Man spürt nur (von außen her) an einem gewissen Krampf, an einer leisen Gewaltbarkeit, an einer Art Eigenwilligkeit der Theologie, dass hier etwas nicht in Ordnung ist, und der Betreffende (Betroffene) selbst erfährt es höchstens etwa in Träumen, die dunkel und bedrängend sind, die er aber, wenn er nicht fachlich unterrichtet und geschult ist, nicht ‚versteht‘ und (wirklich) nicht sich deuten kann. Der ganze Mensch ist dann nicht so voll überzeugend, obwohl er durchaus hinge-

keit und Geduld, Sorgsamkeit und Gewissenhaftigkeit, unbedingte Hinwendung und kongruenz-basierte Glaubwürdigkeit usw. als seelsorglich erstrebenswerte Tugenden darstellt, verleiht er der Relevanz der Glaubenskultur des Christentums und der Seelsorge als einer Funktion der Kirche neue Plausibilität. In dieser Art des seelsorglichen Umgangs mit Menschen finden „die psychologischen Grundlagen und Prinzipien ihre unmittelbare Einordnung in die Struktur der Zeit und in die Struktur der gegenwärtigen Kirche“²³³.

5. HAENDLERS PRAKTISCHE THEOLOGIE IM SPIEGEL DER REZEPTIONSGESCHICHTE

„Wird der wissenschaftlichen Welt eine neue Erkenntnis vorgelegt, so heißt es zunächst: Sie ist wahrscheinlich nicht richtig! Hat die Erkenntnis sodann ihre Richtigkeit über allen Zweifel erwiesen, so heißt es: Sie ist richtig, aber ohne Bedeutung! Wurde schließlich im Verlaufe der Zeit die Bedeutung dieser Erkenntnis voll offenbar, so sagt man: Natürlich ist sie bedeutend, aber nicht mehr neu!“²³⁴ Diese Bilanz Michel de Montaignes (1533–1592) hätte nicht die Qualität eines Aphorismus, wenn sie eine singuläre Beobachtung des Wissenschaftsbetriebes im ausgehenden 16. Jahrhundert geblieben wäre. Sie traf seither auf die Überzeugungen vieler Vordenker zu, wobei – von Fall zu Fall – bald der Grad anfänglicher Ablehnung, bald das mangelnde Verständnis für die Weitsichtigkeit von Ideen, bald das beflissene Kleinreden gedanklicher Pionierleistungen überwogen haben mögen.

Die in ihrer Zeit eigenwillig erscheinenden Argumentationsmuster der Praktischen Theologie von Otto Haendler gehören zweifellos zu jenen Impulsen, die außer bzw. neben den von de Montaigne ironisch apostrophierten drei Phasen des Umgangs mit neuen Ideen²³⁵ eine vierte durchlaufen haben: Neben voreiliger Ablehnung, Zustimmung mit beschränktem Verständnis und einer nur oberflächlichen, sich unüberrascht und abgeklärt gebenden Würdigung wurde Haendlers Praktischer Theologie von Anfang an auch wertschätzendes

geben und opferbereit sein kann, und gerade darin liegt die eigentliche Tragik der Situation. Denn das wirkt nun auf seine Verkündigung zurück. Man achtet sie um ihres Ernstes willen, man streicht aber für sich von ihrer Forderung ab, *weil man die Inkongruenz zwischen Person und Verkündigungsträger spürt*. Dabei vermögen die meisten Hörer zwischen Ernst und Übersteigerung sicher zu unterscheiden“ (Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. [s. Anm. 1], 235; Hervorhebung d. Hg.).

233 A. a. O., 334.

234 Michel de Montaigne, zitiert nach: Rosemarie und Erich Fischer (Hg.): *Wissenschaftsteilen. Aphorismen, Sentenzen, Geflügelte Worte*, Leipzig 1988, 20.

235 Bei der Rezeptionspraxis, auf die sich de Montaignes ironische Einteilung der Wirkungsgeschichte brillanter Beobachtungen und Einsichten bezieht, handelt es sich natürlich nicht um eine strenge Chronologie, sondern um auch parallel auftretende oder sich zumindest überlappende Rezeptionsmodi epochaler Ideen.

Verständnis zuteil, das sich nicht zuletzt in der fruchtbaren Aufnahme und Weiterführung seiner Anregungen Ausdruck verschaffte. Die in diesem Kapitel überblicksartig nachgezeichnete Rezeption soll eine bis in die Gegenwart reichende Spurensicherung der praktisch-theologischen Argumentationslinien Haendlers bieten.

5.1 Klischees und Widersprüchlichkeiten bei der Rezeption des „Grundrisses“ vor und nach der empirischen Wende

Otto Haendlers „Grundriss der Praktischen Theologie“ werden teilweise all jene Rezeptionsmuster zuteil, die für epochale bzw. über ihre Zeit hinausweisende Werke typisch zu sein scheinen: Zeitgenossen, die in ihnen nach vertrauten Argumentationsmustern suchen und nachschlagen wollen, was sie glauben, einst gelernt zu haben, äußern sich bisweilen enttäuscht bzw. fangen gar nicht erst an, genauer zu lesen. Spätere Leser hingegen nehmen aufgrund der traditionellen Sprachmuster und klassischen Gliederungsparameter Haendlers gar keinen Unterschied zu den Werken aus den Jahrzehnten davor wahr. Sie lesen u. U. nicht weiter, weil sie beinahe von Seite zu Seite auf den Begriff der „Kirche“ stoßen, und deuten eine solche (scheinbar einseitige) Fixierung auf ekklesiologische Implikationen der Praktischen Theologie als Vernachlässigung der Weltwahrnehmung, also der ‚horizontalen Dimension‘ dieses Fachs. Im Ergebnis kommt es zu recht widersprüchlichen Urteilen: Einige Zeitgenossen und Kollegen Haendlers meinen, im „Grundriss der Praktischen Theologie“ Verkürzungen in der Christologie und Ekklesiologie²³⁶ beobachten zu müssen, einzelne Vertreter der Nachfolge-Generationen sehen dieses Buch eher in einer Linie mit den steilen ekklesiologischen Entwürfen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.²³⁷

Dass sich Haendler mit seiner Strukturtheologie um *eine neue Art von Praktischer Theologie* bemüht, nicht um Anwendungen theologischen Wissens auf die Praxisfelder kirchlichen Lebens, rief zusätzliche Irritationen hervor. Wer zu seiner Theologie keinen Zugang fand, hat Haendler kurzerhand bescheinigt, dass er keine habe, freundlicher gesagt, dass sein Denken „weniger

236 So etwa Heinrich Rendtorff, a. a. O. (s. Anm. 52). Heinrich Rendtorff (1888–1960), bereits 1926–1930 Praktischer Theologe in Kiel, danach 1930–1934 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, kehrte 1945 als Professor für Praktische Theologie (und Neues Testament) an die Kieler Fakultät zurück und lehrte dort bis zu seiner Emeritierung 1956.

237 Dieses Urteil fällt einmal schärfer, einmal milder aus. Christian Grethlein und Michael Meyer-Blanck vertreten die Auffassung, dass „die traditionelle und zeitgenössische ekklesiologische Begründung der Praktischen Theologie“ nicht schon mit Haendler, sondern erst mit Gert Otto falle. Vgl. dazu Christian Grethlein/Michael Meyer-Blanck: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung, in: Christian Grethlein/Michael Meyer-Blanck (Hg): Geschichte der Praktischen Theologie, a. a. O. (s. Anm. 61), 51.

nach der theologischen als nach der psychologischen Seite²³⁸ hin orientiert sei. Dazu passe es, so ist in einer Kurzkritik zu lesen, dass in den „Grundriss“ „viel Subjektives eingearbeitet“²³⁹ worden sei. Ähnlich pauschal urteilt Dietrich Rössler in seiner Göttinger Probevorlesung vom 14. November 1960, in der er von einer „totalen Psychologisierung“ in der Argumentationsweise Haendlers spricht, „die am Ende die theologisch entscheidenden Fragen“ abschließe.²⁴⁰

Widersprüchlich sind aber nicht nur die frühen und späten Rezensionen und Rezeptionen der Haendlerschen Ideenkonzepte. Ihre Kommentierungen weisen häufig auch *in sich* eine markante Ambivalenz nach folgendem Muster auf: Einerseits bekundet man ein glaubwürdiges Staunen, manchmal gar ein leises Erschrecken über bislang kaum wahrgenommene Zusammenhänge. Man bewundert auch die Weite eines in der Praktischen Theologie neu eröffneten Horizonts, der die Grenzen zu den der Theologie benachbarten Wissenschaften auf nachvollziehbare Weise überschreite. Doch diese eben noch bewunderte Leistung wird alsbald kleingeredet und für peripher erklärt, indem man die von Haendler auf die Tagesordnung gesetzten strukturalen Diskurse zur Person, zur Situation oder zur den zeitgeschichtlichen Kontexten von Pfarrern und Gemeindegliedern als Vernachlässigung eines numinosen „Eigentlichen“ der Theologie bewertet. „Nicht, das wir der Meinung wären, die ‚Strukturfragen‘ der Kirche seien belanglos. [...] Aber das kann niemals heißen, dass die Praktische Theologie eben damit bei ihrem eigentlichen Thema wäre.“²⁴¹ Sich von dem angeblich einseitigen Interesse Haendlers an der *Horizontalstruktur der Kirche* distanzierend, fordert der Leipziger Praktische Theologe Gottfried Voigt 1975 dazu auf, doch lieber an die Vertikale anzuknüpfen, bei dem, was Gott selbst tut:

So mache es ja auch das Augsburgische Bekenntnis: „Es redet davon, dass die Kirche die *congregatio sanctorum* ist, [...] weil Gott in seinen Gnadenmitteln seinerseits der Handelnde ist. Die Kirche ist Gotteswerk. Sie ist Heilsfaktum. Das eben ist darum das Generalproblem aller Praktischen Theologie, wie so etwas möglich ist, dass Menschen (Amtsträger und andere) in der Kirche handeln, wo doch eigentlich Gott, der Dreieinige Gott selbst, das Subjekt allen Tuns ist, in dem Kirche

238 Kurzrezension [ohne Namen] zu Otto Haendler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin 1957, in: PBl, 98. Jg., 1958, 64.

239 Ebd. Dies positiv zu würdigen war zumindest solange nicht möglich, wie man die Qualität Praktischer Theologie davon abhängig machte, ob sie jener quasi ‚objektiven Ekklesiologie‘ auch terminologisch folgte, wonach Gott alleiniges Subjekt der Kirche sei, Pfarrer als Instrumente seines Wortes agierten und die Kirche folglich als alleiniges Werk Gottes begriffen werden müsse.

240 Dietrich Rössler: Tiefenpsychologie als theologisches Problem, in: Evangelische Theologie, 21. Jg., 1961, 162–173, 170.

241 Gottfried Voigt: Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche. Buchbesprechung zu Otto Haendler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin 1957, in: Zeitwende, 34. Jg., 1963, 206 f. 207.

ist und wirkt. [. . .] Die *conditio qua* ist immer Gottes eigenes Handeln. Die Kirche ist Christi Leib, also der Leib des erhöhten Christus, der alles in allen erfüllt (Eph 1,23). An diesem himmlischen Christusleib haben wir Anteil durch das Altarsakrament (1 Kor 10,17). *Die theologischen Faktoren* [. . .] *sind das eigentliche Thema auch der Praktischen Theologie*. Erst wenn das klar herausgearbeitet ist, mag man davon reden, in welchen geschichtlichen Gestalten dieses konstitutive Handeln Gottes sich vollzieht.²⁴²

Dabei werden nun freilich all jene Argumente Haendlers übergangen, mit denen er eine solche Zweiteilung, Trennung oder Nachordnung gleichrangiger praktisch-theologischer Fragestellungen und Arbeitsschritte *aus theologischen Gründen* ablehnt. Die sogenannten theologischen Faktoren sind nach Haendlers Überzeugung immer nur im Rahmen geschichtlicher Modelle bzw. „Gestalten“ wahrnehmbar, beschreibbar und thematisierbar, wozu unter anderem *Amtsträger als Subjekte, nicht als Instrumente der Glaubenskommunikation* gehören sowie überhaupt Menschen in lebensgeschichtlichen Kontexten, die man kennen muss, um den Glauben als eine Ressource ihres Lebens zu plausibilisieren. Es ist bemerkenswert, wie die zunächst oft applaudierenden und wertschätzenden theologischen ‚Über-Ichs‘ nicht weniger zeitgenössischer Rezensenten mit Haendler ins Gericht gehen. So wohlwollend sie die Psychologie als Ancilla der Praktischen Theologie gerade noch gelten lassen, deuten sie Haendlers Theoriekonzept zu einem bloß humanwissenschaftlich argumentierenden Praxismodell um, das von Wort und Sakrament und paulinischer Ekklesiologie nichts mehr erwarte, was sich nicht zuletzt daran zeige, wie spärlich er die Bibel zitiere.

„Abgesehen von wenigen knappen Zitierungen biblischer Worte“ werde „nirgends auf biblische Aussagen näher eingegangen und auf sie zurückgegriffen“. „Im Grundriss überhaupt nicht erwähnt sind die durch das Wort bezeugten Tatsachen, dass Jesus Jünger gesammelt, gerüstet und gesendet hat und damit das Wesen der Kirche ein für allemal bestimmt hat; dass Jesus gesagt hat, ‚ich will meine Kirche bauen‘; dass der Auferstandene seiner werdenden Gemeinde den Sendungsauftrag an die Welt gegeben hat, dass er sie zu Pfingsten mit seinem Geist ausgerüstet hat. Überhaupt nicht erwähnt und ausgewertet sind die für alle Zeiten richtungsweisenden paulinischen Aussagen über die *ekklesia* als den Leib, dessen Haupt Christus ist. In dem Kapitel über den Gottesdienst ist bis auf eine knappe Andeutung (176) mit keinem Wort die Rede von dem grundlegenden Wort Jesu Joh 4,23 f. [. . .] Die Wirklichkeit Gottes, die Lehre von der Trinität, die Christologie werden stichwortartig genannt, aber nicht nach ihrer Substanz entfaltet. Die Untersuchungen über den Menschen und seine Welt überwiegen absolut und beherrschen das Ganze.“²⁴³

242 Ebd. (Hervorhebung d. Hg.)

243 Heinrich Rendtorff: Rezension zu Otto Haendler, a. a. O. (s. Anm. 52), 375 f. In Anspielung auf Rendtorffs Kommentierung des Haendlerschen „Grundrisses“ schreibt Walter Birnbaum später, ohne Rendtorff namentlich zu erwähnen: „Der Einwand eines Rezensenten, dass zu wenige Bibelstellen genannt seien, scheint

Dabei hat Heinrich Rendtorff Haendler zuvor ausdrücklich darin zugestimmt, dass „die Richtlinien für die kirchliche Praxis nicht einfach dem Neuen Testament oder der Geschichte zu entnehmen“²⁴⁴ sind, sondern dass aufgrund von biblizistischen, dogmatischen, utilitaristischen, ästhetizistischen und subjektivistischen u. a. Vorurteilen vieles im Argen liege, was durch ein rückhaltloses Eingehen der Theologie auf die Weltwirklichkeit überwunden werden könne. Unverständlich bleibt, dass Rendtorff im Weiteren genauso verfährt, wie er es zuvor als nicht wegweisend abgelehnt hat.

Ganz anders – in gewisser Hinsicht geradezu umgekehrt – stellt sich die Bewertung des Haendlerschen „Grundrisses“ nach der sogenannten „empirischen Wende“ dar. Soweit man sich kritisch zu Haendler äußert, unterstellt man ihm meist eine pastoral-theologische Kontinuität zu seinen Vorgängern, wie zum Beispiel zu Carl Immanuel Nitzsch. Indem Haendler, so bilanziert Gert Otto, „die gegenwärtige Kirche“ zum Forschungsgegenstand der Theologie erkläre und sie als „Subjekt kirchlichen Handelns“ betrachten könne, offenbare er seine mangelnde Bereitschaft, sich auf eine strukturelle Erweiterung praktisch-theologischer Reflexion einzulassen.²⁴⁵ In der Kritik Gert Ottos wird jedoch die spezifische Semantik und Begründung der Haendlerschen Ekklesiologie übersehen: Wenn Haendler, provozierend genug, den Fokus auf die empirische bzw. „die gegenwärtige Kirche“ – nicht auf die nach dogmatischen Grundsätzen erdachte – legt, die gleichwohl als „gegläubte Kirche“ wahrzunehmen sei, schneidet er den von ihm neu definierten Aufgabenbereich der Praktischen Theologie nicht etwa aus ekklesiologischer Kurzsichtigkeit zurück. Haendlers Bezugnahme auf ekklesiologische Aspekte ist vielmehr Ausdruck seiner Überzeugung, dass *die Kirche erster Adressat einer Praktischen Theologie als kritischer Wissenschaft* sein muss, womit er Gert Otto viel nähersteht, als dieser meint.²⁴⁶

mir nicht entscheidend; der praktische Theologe wird immer die exegetische und systematische Arbeit mehr verarbeitet in sich tragen als anführen“ (Walter Birnbaum: *Theologische Wandlungen*, a. a. O. [s. Anm. 68], 217).

244 Vgl. Heinrich Rendtorff: Rezension zu Otto Haendler, a. a. O. (s. Anm. 52), 369.

245 Vgl. Gert Otto: *Grundlegung der Praktischen Theologie*, a. a. O. (s. Anm. 37), 51–53.

246 Praktische Theologie ist nach Gert Otto eine „kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ (a. a. O., 77). Ottos dezidierte Abkehr von einer prinzipiellen Verknüpfung von Theologie und Kirche kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die primäre Appelladresse seiner kritischen Theorie implizit eben doch „Kirche“ ist bzw. die „kirchlichen Strukturen“ sind, in denen die von ihm vorgeschlagenen Reflexionsperspektiven ihre Wirkung entfalten sollen, damit z. B. die „Worte der Kirche“ nicht mehr „Ausdruck einer Kirche“ sind, die „von oben herab“ zur Welt spricht, sondern – wie etwa an den Denkschriften der EKD nachzuvollziehen – nach „argumentativer Antwort“ suchen und endlich „die Oben-Unten-Struktur verlassen“ (129).

An vielen Stellen des „Grundrisses“ thematisiert Haendler das um des Menschen willen zu favorisierende „kritische Prinzip“²⁴⁷ der Praktischen Theologie der je gegenwärtigen Kirche gegenüber: „Hat die Praktische Theologie eine kritische Funktion an der Kirche, so ist damit die Erkenntnis realisiert, dass alle Theologie mit der Kirche in unmittelbarer Wechselwirkung steht. Das Leben der Kirche hat nicht nur theologisch richtig gedachte und aus der Offenbarung abgeleitete Normen, sondern an der Besinnung über deren Verwirklichung, also an der Praktischen Theologie, entsteht zugleich neue Erkenntnis, deren die gesamte Theologie nicht entraten kann.“²⁴⁸ „Auch der kurzsichtige ‚Praktiker‘ handelt, unbewusst, nach Leitbildern, die tief in ihm begründet und konstant sind und nun umso unheilvoller sich auswirken können, je weniger sie kritisch durchdacht und kontrolliert sind. Gerade der Eifer des Handelns aus praktischem Verantwortungsgefühl heraus kann, ohne es zu wollen, im tieferen Sinne unverantwortlich sein. Auch dieser Gefahr vermögen wir nicht schon dadurch zu entgehen, dass wir die Praxis als solche theoretisch durchdenken, sondern erst dadurch, dass wir das ganze Bild der gegenwärtigen Kirche bis in seine Gründe hinein und nach allen Seiten hin durchdacht haben und ständig neu kritisch durchdenken.“²⁴⁹

Haendlers Impulse sind indessen nicht erst posthum angekommen. Er ist trotz seiner bisweilen noch unscharfen Terminologie durchaus verstanden worden. In einschlägigen Rezensionen wird der „Grundriss“ allen Pfarrern als „praktisch-theologisches Repetitorium“, das „neue und große Gedanken“²⁵⁰ enthält, mit Nachdruck ans Herz gelegt. Aber auch im alltäglichen Diskurs der Praktischen Theologie gewinnen die Fragen und Impulse Haendlers schon bald zunehmend an Bedeutung.

5.2 Haendlers strukturtheologische Argumentation – wahrgenommen als Neuansatz in der Praktischen Theologie

5.2.1 *Zur Wahrnehmung der Interdisziplinarität des „Grundrisses“ in theologischer, didaktischer und fachgeschichtlicher Perspektive*

Nach seiner Lektüre des „Grundrisses“ sieht Joachim Scharfenberg in Haendler einen „vorgeschobenen Beobachter“. Diese aus der Militärsprache entlehnte Bezeichnung gilt Personen, die ein (potentielles) Kampfgebiet erkunden, dazu z. B. auf hohe Gebäude oder Türme steigen, oftmals aber auch ‚an vorderster Front‘ präsent sind, um der Truppe den nötigen Überblick über das Ganze zu verschaffen. Im übertragenen Sinn erfüllt Haendler diese Funktion insofern, als er darüber aufklärt, dass sich – in der Sprache der 50er Jahre formuliert – „Verkündigung nicht im luftleeren Raum vollzieht, sondern gleichsam gefiltert wird durch die gegenwärtige Gestalt der Kirche und durch die Person des Verkündigers, dass sie gerichtet ist an eine Welt und an Menschen, die in den letzten Jahrzehnten ein völlig neues Selbstbewusstsein ent-

247 Vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 184. 210.

248 A. a. O., 13.

249 A. a. O., 2 f.

250 Joachim Scharfenberg: Buchbesprechung, a. a. O. (s. Anm. 33), 48.

wickelt haben [. . .] [So] erweist sich Haendler tatsächlich als der ‚vorgeschobene Beobachter‘, der einen Blick dafür hat, warum unsere landläufige Verkündigung weithin nicht mehr ‚ankommt‘, der sich aber nicht mit der Diagnose begnügt, sondern konkrete Hilfen zu geben weiß“²⁵¹.

Haendler schreibt primär für Studenten, was für ihn bedeutet, dass es in der Praktischen Theologie – wie in jeder theologischen Disziplin – um ein adäquates und *kohärentes Verständnis der Theologie insgesamt* gehen muss. Seiner Ansicht nach werden im Studium die Weichen dafür gestellt, wie sich die auszubildenden Theologen künftig in ihrer Berufsrolle als Pfarrer verstehen.²⁵² Deshalb genügt es nicht, ihnen zu vermitteln, *wie* sie die Aufgaben dieses Berufs bewältigen können. Die Ausbildung der Theologinnen und Theologen bedarf eines Horizonts, der sie „aus der doppelten Enge des utilitaristisch-kasuistischen und des kulturell-idealistischen Denkens“ herausführt. Schon die Studierenden sollen diese in Kirche und Theologie anzutreffende Enge als „Problem einer theologischen Besinnung“ erkennen. Praktische Theologie muss sich also letztlich auch aus didaktischen Gründen als eine integrierende, um eine „Universalschau“ bemühte Wissenschaft erweisen, der daran gelegen ist, Probleme verschiedenster Art „in das Ganze der geistigen Situation der Zeit“ einzuordnen. „Erst dieser Gesamtansatz bringt die wirkliche Befreiung und die wirklich totale [d. h. hier: umfassende] Beziehung der Praktischen Theologie sowohl zur Geisteslage der Gegenwart wie auch zu den anderen theologischen Disziplinen.“²⁵³

Es gibt Kritiker, die Haenders theologisches Curriculum, das sich im „Grundriss“ abzeichnet, für Studenten ungeeignet hielten und es lieber nur „erfahrenen Pfarrern“ zumuten wollten. Dies wird u. a. damit begründet, dass Haendler, so der Vorwurf, in entscheidenden Punkten neue Fragestellungen eröffne, statt „fertige Antworten“ zu liefern.²⁵⁴ Hans-Joachim Thilo ist hier anderer Auffassung. Er bringt seine Wertschätzung gegenüber der Haenderschen Praktischen Theologie gerade mit Verweis auf die stimmige Didaktik und

251 A. a. O., 47. Vgl. auch Per-Olof Lundbergs Würdigung der Tiefenschärfe der Seelsorge Haenders bezüglich der Wahrnehmung der zeitgenössischen Lebenssituation: Ders.: *Människan i Självården*, a. a. O., (s. Anm. 80), 75.

252 Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), VII. Diesen Anspruch hatte Haendler schon in seiner Zeit als Direktor des Predigerseminars in Stettin (1930–1934), wobei er sich der Schwierigkeit der Bildung eines theologisch reflektierten Selbstverständnisses bei den Kandidaten als Teil der Vermittlung und Aneignung Praktischer Theologie durchaus bewusst war. „Ich erinnere mich an eine Klage meines Vaters über die Kandidaten im Winter 1933/34: ‚Die einen laufen im Braunhemd herum, die anderen werden Barthianer, wie soll man da richtig arbeiten!‘“, so Gert Haendler in: Ders.: *Kirchengeschichte – erlebt und dargestellt*, in: (Hg.): *Kirchengeschichte als Autobiographie. Ein Blick in die Werkstatt zeitgenössischer Kirchenhistoriker* (= SVRKG 138), Köln 1999, 26.

253 Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 9 f. Vgl. auch das Verständnis von „total“ und „Totalität“ in Bezug auf den umfassenden Charakter des seelsorglichen Dienstes am Menschen oder im Sinne eines Ensembles multiperspektivischer anthropologischer Betrachtungsweisen (268. 309).

254 Vgl. [o. N.]: *Buchbesprechung zu Otto Haendler*, a. a. O. (s. Anm. 238), 64.

Methodenvermittlung sowie die unentbehrlichen anthropologischen Vorstöße dieses Buches – die *notwendigerweise neue Fragestellungen* implizieren – zum Ausdruck: „Wer mit Otto Haendler der Meinung ist, dass der Mangel an praktisch-methodischer Ausbildung in der Studentenzeit geradezu unerträglich geworden ist, wer täglich erlebt, wie hilflos auch der langjährige Pfarrer häufig seelsorgerlichen Gesprächen gegenübersteht, wird ihm Dank wissen für sein Wagnis, eine völlig neue Form der Praktischen Theologie geschrieben zu haben. Wie schon in seinem Buch über die Predigt geht es Haendler um den Menschen, und zwar sowohl um den, der verkündigt, als auch um den, dem verkündigt wird. Dieser Mensch als Geschöpf Gottes ist der Ausgangspunkt.“²⁵⁵

Schon bald nach den ersten Rezensionen des „Grundrisses“ wird dieses Werk 1963 im Rahmen einer Gesamtanalyse der Praktischen Theologie „von Schleiermacher bis Karl Barth“ sehr ausführlich gewürdigt.²⁵⁶ Der Verfasser kommt zu folgendem Ergebnis: „Allein schon problemgeschichtlich gesehen ist der Grundriss von Otto Haendler [. . .] der interessanteste Beitrag seit Jahrzehnten. Sein besonderes Gepräge erhält er durch die theologisch durchdrungene, lebensmäßig ausgereifte, tiefenpsychologische Betrachtungsweise, mit deren Hilfe eine Fülle neuer Gesichtspunkte entsteht.“²⁵⁷

In diesem Zusammenhang hebt Birnbaum einige Facetten der „Strukturtheologie“ Haendlers hervor: die Funktion der beiden „treibenden Grundprinzipien“ („vertikale“ und „horizontale“ Reflexionsperspektiven) und das radikale Insistieren Haendlers auf einem adäquaten *Verständnis der gegenwärtigen Kirche*.²⁵⁸

255 Hans-Joachim Thilo: *Théologie de la personne*. Buchbesprechung zu Otto Haendler: *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin 1957, in: *WzM* 9. Jg., 1957, 266–268, 267. Thilo verfasst im gleichen Jahr wie Haendler eine Art Praktische Theologie (reduziert auf seelsorgliche Fragen), die stark von Haendlers – im Dialog zwischen Theologie und Psychologie gebildeten – anthropologischen Fokussierungen profitiert. Das Buch erläutert skizzenhaft einige Grundlagen und Konsequenzen einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen für das Handeln der Kirche. Vgl. Hans-Joachim Thilo: *Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie*, Göttingen 1957.

256 Walter Birnbaum: *Theologische Wandlungen*, a. a. O. (s. Anm. 68), bes. 211–218.

257 A. a. O., 212.

258 Ebd. In dem primären Bezug der Praktischen Theologie auf die *gegenwärtige Kirche* tritt nach Birnbaum der Unterschied zwischen dieser Disziplin und einer auf zeitlos wesenhafte Merkmale der Kirche ausgerichteten Wissenschaft (Systematische Theologie) sowie der historischen Theologie hervor, die dem Werden der Kirche u. a. auf der Basis dogmengeschichtlicher Entwicklungen nachgehe (233. 236). Birnbaum verteidigt insbesondere Haendlers Suche nach organischen, strukturell plausiblen Argumentationsmustern und Modellen (wie z. B. die Betrachtungsweise der Kirche als Organ und Organismus), die den dynamischen Prozessen in der Kirche und um sie herum gerecht werden. Haendler komme das Verdienst zu, „das nur abstrahierende Denken so gut wie restlos überwunden“ (235) zu haben. Ferner weist Birnbaum auf die Tragweite von Haendlers Forde-

Schließlich zieht Birnbaum folgendes Fazit: „Problemgeschichtlich wird man den Grundriss von Haendler um seiner überaus lebendigen organologischen Grundgestaltung willen unmittelbar zu den großen Arbeiten des ersten Zeitraums stellen dürfen, zu Schleiermacher, Thanner, Liebner, Ehrenfeuchter. [...] Ohne den ideellen Ansatz zu verlieren, erfüllt er jedoch zugleich das Berechtigte in der Forderung des zweiten Zeitraums, [...] dass im Mittelpunkt der Praktischen Theologie die konkrete *gegenwärtige* Kirche stehen muss, und macht damit das Erbe von Drews, Bassermann und Niebergall zu theologisch sauberem Besitz. [...] Hier ist zweifellos der wesentliche, wahre Weg der Praktischen Theologie weitergegangen.“²⁵⁹

Haendlers *Ansatz beim Leben und Glauben des Menschen als eines Zeitgenossen* hat zur Folge, nicht nur dessen Existenz in ihrem Bezug auf Kirche und christliche Tradition im Blick zu haben, sondern auch – und zwar aus praktisch-theologischem Interesse – wahrzunehmen, dass sein Leben und Glauben ebenso von psychologisch, kulturell, politisch und philosophisch beschreibbaren Faktoren bestimmt ist. Deswegen muss das ohnehin breite Spektrum praktisch-theologischer Fragen in seiner Vernetzung mit analogen und konvergenten Argumentationsmustern anderer ‚Lebenswissenschaften‘ durchgearbeitet werden. Wo immer dieser wissenschaftstheoretische Kern des „Grundrisses“ wahrgenommen wurde, ist auf die epochale Bedeutung dieses Herangehens für das Verständnis und die Vermittlung praktisch-theologischen Argumentierens²⁶⁰ und die Etablierung neuer Kriterien Praktischer Theologie²⁶¹ hingewiesen worden. Auch von Seiten der Systematischen Theologie wird Haendler aufgrund seiner Neubestimmung des Kirchenbezugs der Praktischen Theologie und ihres Theorierahmens eine weichenstellende Bedeutung im theologischen Wissenschaftsdiskurs zugeschrieben.²⁶²

rung hin, Praktische Theologie nicht nur als „Forschung am Objekt Kirche“ zu verstehen, sondern zugleich als „Selbstbesinnung der gegenwärtigen Kirche“ im Sinne eines Nachdenkens über ihre Struktur, zu der nicht nur Pfarrer und Gemeindeglieder, sondern in einer bestimmter Weise auch „Atheisten“ gehören (216).

259 A. a. O., 216 f.

260 Michael Meyer-Blanck verweist auf die Bedeutung der Überwindung der falschen Alternative zwischen einer kirchlich gedachten und einer humanwissenschaftlich reflektierten Praktischen Theologie sowie auf die dadurch möglich gewordenen Anschlüsse zu interdisziplinärer Arbeit (vgl. Michael Meyer-Blanck: Tiefenpsychologie und Strukturtheologie, a. a. O. [s. Anm. 61], 429). Christian Grethlein und Michael Meyer-Blanck sehen im „Grundriss“ den einzigen von psychologischen Einsichten geleiteten Gesamtentwurf der Praktischen Theologie (vgl. Christian Grethlein/Michael Meyer-Blanck: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick, a. a. O. [s. Anm. 61], 54).

261 Vgl. die Kommentierung und Weiterführung der Kriteriologie Haendlers bei dem schwedischen Praktischen Theologen Per-Olof Lundberg: *Människan i Självården*, a. a. O. (s. Anm. 80), bes. 60–68. 75–79. 104–109. 135–142.

262 Vgl. Eckard Lessing: Die Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, a. a. O. (s. Anm. 17), 395–400. Lessing würdigt auf diesen Seiten auch das sich aus Haendlers Kirchenverständnis ergebende Interesse an denen „am Rande“

Zu den Praktischen Theologen, die Haendler vor allem aufgrund seiner „Verbindung mit der Psychologie“ erwähnen und es nicht versäumen, dessen Plädoyer zur „Arbeit des Predigers an sich selbst“ zu würdigen, gehört – von seinen kritischen Äußerungen in früheren Jahren abweichend – Dietrich Rössler.²⁶³ Er sieht in Haendlers Grundriss „die Anfänge der neuen Epoche der Praktischen Theologie“, während sich in Alfred Dedo Müllers „Grundriss der Praktischen Theologie“ (Berlin 1954) noch die ältere Epoche abbilde.²⁶⁴

Die mit den Haendlerschen Argumentationsmustern verbundenen Problemanzeigen (z. B. im Hinblick auf die Kirche, das Amt und Selbstverständnis von Pfarrern) werden in der Praktischen Theologie Rösslers jedoch nur am Rande weiterverfolgt. Wenn man die entsprechenden Kapitel bei Haendler und Rössler miteinander vergleicht, ist offensichtlich, dass der eine – Haendler – nicht müde wird, Fragen aufzuwerfen und auf Probleme hinzuweisen, während der andere – Rössler – mit Blick auf die gesamte Geschichte der Praktischen Theologie zuverlässig über gefundene Antworten informiert. Dabei böten sich viele Anknüpfungspunkte an Haendlers Argumentation, gerade in den markanten Impulsen und Statements, die Rösslers Praktische Theologie auszeichnen. So konstatiert Rössler z. B. mit Hinweis auf die mit der Ordination verbundene „Verpflichtung, das Wort Gottes rein zu lehren und zu bewahren: [...] Diese Zustimmung zur Gemeinsamkeit des Glaubens mit der eigenen Kirche ist bedeutungsvoll als Verzicht auf subjektive Willkür und Beliebigkeit im Blick auf Glauben und Leben. Der Pfarrer übernimmt es, den gemeinsamen Glauben zu lehren, nicht die eigene und zufällige Variante der Frömmigkeit.“²⁶⁵ Von Seiten der Haendlerschen Praktischen Theologie wäre genau an diesem Punkt innezuhalten und zu bedenken, dass es sich für Prediger nicht von selbst versteht, zwischen unverzichtbarer Subjektivität und gedankenloser Willkür zu unterscheiden. U. a. wäre zu fragen: Wie fallen sich Pfarrer selbst ins Wort, wenn sie, statt sich einen eigenen Standpunkt zu erarbeiten, Beliebiges sagen? Kann man den Glauben lehren, ohne dabei seine eigene Art, „fromm“ zu sein, mit in die Waagschale zu legen? Und in welchem Verhältnis steht der unausweichlich individuelle Glaube zu dem Glauben, den man lehren soll, usw.

5.2.2 *Zur Wahrnehmung einer neuen Diskursebene zwischen der Praktischen Theologie und den Humanwissenschaften*

Viele Autoren schätzen an Haendlers „Grundriss“ und an seinem dialogischen Argumentationsstil überhaupt, dass er zu einer Veränderung der Rezeptionsweise der Humanwissenschaften und zu einer neuen, konstruktiven Ebene der Kooperation mit ihnen beigetragen habe.

sowie überhaupt an den Relationen, in denen die Kirche steht. Anerkennung wegen der *mit Bezug auf die Laien formulierten ekklesiologischen Grundentscheidungen und Prämissen* findet Haendler auch in der Studie von Per-Olof Lundberg (a. a. O. [s. Anm. 80], 61).

263 Dietrich Rössler: Grundriss der Praktischen Theologie, a. a. O. (s. Anm. 79), 54. 397.

264 A. a. O., 54.

265 A. a. O., 305.

In einem Beitrag vor allem zur Seelsorgelehre Otto Haendlers zeichnet Kerstin Voigt nach, mit welchen Argumenten und Methoden er langfristig „zu einem allmählichen Klimawechsel in den Beziehungen zwischen Theologie und Humanwissenschaften insgesamt“²⁶⁶ beigetragen hat. Voigt würdigt Haendler (mit Scharfenberg) als „einen der Väter der Pastoralpsychologie“²⁶⁷. In ihrer Untersuchung markiert sie als eine der wichtigsten Einsichten Haendlers die Interdependenzen zwischen Selbstwerdung und Reifung im Glauben.²⁶⁸ Voigt verweist in diesem Zusammenhang auf Haendlers theologische Nähe zu Paul Tillich und kommentiert den Strukturbegriff Haendlers so: „Was Tillich ‚Korrelation‘ nennt, nennt Haendler ‚Struktur‘. Strukturtheologie umgreift die Spannweite von ‚Wirklichkeit der Glaubenswahrheiten‘ und ‚Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt‘ in ihrer Auseinandersetzung und Begegnung. Glaube und Lebensführung, Vertikale und Horizontale durchdringen sich. Kirche und Welt werden in ihrer spannungsvollen Verbundenheit gesehen.“²⁶⁹

Die sich allein schon aus der Interdependenz und Verschränkung vertikaler und horizontaler Betrachtungsweisen ergebende Interdisziplinarität der Praktischen Theologie Haendlers schlägt sich auch in spezifischen Gliederungssequenzen des „Grundrisses“ nieder. Prominentes und häufig rezipiertes Vorbild hierfür ist die Erschließung der Probleme der Seelsorge unter den Gesichtspunkten von „Sachproblemen“, „Personproblemen“ und „Situationsproblemen“.²⁷⁰ Für Haendler heißt das, ein und denselben Vorgang – das seelsorgliche Gespräch – zumindest unter theologischen, psychologischen und soziologischen Gesichtspunkten zu durchdenken – was freilich nicht so geschieht, dass diese Reflexionsperspektiven einfach auf die drei Problembereiche verteilt werden könnten.²⁷¹ Im letzten Paragraphen des „Grundrisses“ wird

266 Kerstin Voigt: Auf dem Weg zur Pastoralpsychologie. Otto Haendlers Bedeutung für die Entwicklung der Seelsorge, in: DtPfrBl, 91. Jg., 1991, 63–73, 64.

267 A. a. O., 63.

268 „Gott finden und sich selbst finden sind zwei lebendige Bewegungen, die wirklich organisch ineinandergreifen, einander bedingen, einander ergänzen“ (Otto Haendler: Christophorus. Die Legende als Bild des Glaubensweges, Berlin 1953, 27).

269 Kerstin Voigt: Auf dem Weg zu Pastoralpsychologie, a. a. O. (s. Anm. 266), 64. In seiner theologischen Annäherung an das Menschsein des Menschen verlagert Haendler „Glauben“ freilich nicht einfach in die „Vertikale“, er siedelt den Glauben von Menschen auch nicht einfach im Bereich der „Kirche“ an. Glauben ist gerade als ein Geschehen von Belang, das in der Horizontalen stattfindet. In seinem strukturtheologischen Zusammendenken vertikaler und horizontaler Aspekte verlässt Haendler m. E. das Modell Tillichs, das im Kern eine Gegenüberstruktur von Kirche und Welt, Glauben und Leben voraussetzt, und geht von einer viel stärkeren Verflochtenheit beider „Bereiche“ aus. Vgl. dazu auch Gerhard Bartning/ Wolfram Kurth: Psychotherapie in der Seelsorge, München/Basel 1964, 76.

270 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 334–368.

271 Als Erster hat der einstige Jenaer Systematiker Heinz Erich Eisenhuth (1903–1983) die Tragweite dieses Umbruchs in der ganzen Anlage der „Grundrisses“ hervorgehoben (Heinz Erich Eisenhuth: Der Christ in der Gemeinschaft. Zurüs-

paradigmatisch deutlich, worauf solch eine komplexe Annäherung an die Schwerpunkte der Praktischen Theologie hinauslaufen soll, auf eine lebensdienliche Theologie und religiöse Praxis, die die Daseinssituation des Einzelnen mit konvergenten, interdisziplinären Untersuchungen in den Blick bekommen muss, um im konkreten Fall der „Freiheit eines Christenmenschen“ dienen zu können.

Mit dem „Grundriss“ verschafft sich Haendler auf allen Gebieten der Praktischen Theologie den Ruf eines der Tradition gegenüber ebenso umsichtig abwägenden wie mit den nicht-theologischen Nachbardisziplinen Dialoge inszenierenden Wissenschaftlers.²⁷² Das spiegelt sich nicht zuletzt darin wider, dass dieses Buch als Durchbruch zu einem gewandelten Wirklichkeitsverständnis auf dem Gebiet der Seelsorge²⁷³ und als Voraussetzung für deren spätere psychoanalytische Durchdringung²⁷⁴ wahrgenommen wird, was Haendler mit Recht als „Vorreiter“²⁷⁵ und „Pionier der Pastoralpsychologie“²⁷⁶ erscheinen lässt. Dies hat wiederum nachhaltige Schwerpunktverschiebungen auch im dogmatischen Diskurs der Praktischen Theologie – etwa das Verständnis des Glaubens betreffend²⁷⁷ – nach sich gezogen.

tung für den seelsorgerlichen Dienst, Berlin 1966, 78). Eisenhuth war 1945 wegen seines nationalsozialistischen Engagements (u. a. als Mitglied der NSDAP und führender Repräsentant der Deutschen Christen) aus dem Universitätsdienst (Jena) entlassen worden. Zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Studie wirkte er bereits seit 20 Jahren als Pfarrer bzw. Superintendent in Thüringen. Zur Relevanz des von Eisenhuth wahrgenommenen problemorientierten Zugangs Haendlers für das Verständnis von Anlass und Ziel der Seelsorge vgl. Adelheid Rensch: Das seelsorgerliche Gespräch, a. a. O. (s. Anm. 104), 81.

272 Vgl. hierzu exemplarisch Ernst-Rüdiger Kiesows Hinweis auf die Bedeutung des Begriffs der „Wandlung“ im Werk Otto Haendlers: Ernst-Rüdiger Kiesow: Vom Überkommenen zum Überkommenden. Prof. D. Otto Haendler zum 80. Geburtstag, in: Neue Zeit. Zentralorgan der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands, 26. Jg., 1970, vom 18. April 1970, 5.

273 Richard Riess: Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen, Göttingen 1973, 188.

274 Vgl. die entsprechende Würdigung Otto Haendlers durch den Religionspsychologen Herman Westerink: Controversy and Challenge. The Reception of Sigmund Freud's Psychoanalysis in German and Dutch-speaking Theology and Religious Studies, Berlin 2009, bes. 133–136. „The central idea in his [Otto Haendlers] writings is that both theological anthropology and psychoanalysis are concerned with the integration of consciousness and unconsciousness so enabling a person to accept his life by removing inhibitions and liberating the natural possibilities of the human psyche“ (a. a. O., 133).

275 Michael Meyer-Blanck: Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins (= APTh 6), Berlin/New York 1994, 46.

276 Hartwig Daewel: Seelsorgekonzeptionen seit der Dialektischen Theologie, in: Handbuch der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 84), 55–91, 61.

277 Vgl. dazu bereits 3.4 dieser Einleitung.

5.2.3 Zur Wahrnehmung der theologischen Anthropologie Haendlers in der Seelsorgelehre

Die in Haendlers Praktischer Theologie aufgeworfene Frage nach dem Menschen und seiner Existenz, gelebt in einer komplexen Vernetzung sozialer Strukturen, geschichtlicher und kultureller Zusammenhänge sowie verschiedener Glaubenskulturen, wird am stärksten auf dem Gebiet der Seelsorge rezipiert. Überhaupt ist die Seelsorgelehre derjenige Bereich, in dem Haendlers „Grundriss“ am nachhaltigsten zur Geltung kommt. Das entspricht auch dem breiten Argumentationsraum, den das Kapitel VII (Poimenik) im Vergleich zu den anderen Teildisziplinen der Praktischen Theologie beansprucht.²⁷⁸ Daher sollen in diesem und in den folgenden Abschnitten die wichtigsten Einsichten und Zusammenhänge benannt werden, deretwegen man sich in der Seelsorgetheorie auf Haendlers „Grundriss“ beziehen musste.

Was gründliche Leser des „Grundrisses“ schon bei Erscheinen aufmerken lässt, ist die in ihm erstmals zu Tage tretende Plausibilität einer den ganzen Menschen in den Fluchtpunkt der Betrachtung stellenden und insofern „ganzheitlich“ angelegten Praktischen Theologie.²⁷⁹ Im Fachdiskurs wird es zunehmend als ungenügend empfunden, Seelsorge vorrangig an theologisch definierten Problemen des Menschen zu orientieren; es wächst das Verständnis dafür, dass das Seelsorgegeschehen „den ganzen Menschen“ im Blick haben und ihm als Menschen dienen muss.²⁸⁰ Die mit dieser Maxime einher-

278 Das letzte Kapitel des „Grundrisses“ zur „Seelsorge der Kirche“ ist das bei Weitem umfangreichste (309–377). Das bedeutet allerdings nicht, dass Haendler die Seelsorge grundsätzlich mehr gewichtet oder sich primär als Seelsorgelehrer verstanden hätte. Da seine Predigtlehre bei Erscheinen des „Grundrisses“ bereits in zwei Auflagen (1941, 1949) vorlag, konnte er sich nun – was die homiletischen Fragen anging – verständlicherweise kürzer fassen. Nimmt man das Gesamtwerk Haendlers und dessen Rezeption bis heute in den Blick, ist es jedenfalls eine – wenn auch anerkennend gemeinte – Verkürzung, zu sagen, dass der Praktischen Theologie Haendlers (nur) daran gelegen sei, „sich für den seelsorglich relevanten Beitrag der Wissenschaften vom Menschen offenzuhalten“. Vgl. Jürgen Henkys: Die Praktische Theologie (Einführung), in: Heinrich Ammer/Jürgen Henkys u. a. (Hg.): Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1, Berlin 1975, 11–56, 33.

279 Vgl. die umfassende Darstellung und auf Haendlers Interdisziplinarität abhebende Anerkennung dieses Aspekts bei Per-Olof Lundberg: Människan i Självården, a. a. O. (s. Anm. 80), bes. 61. 98. 189 f. Für Lundberg ist Haendlers Seelsorgelehre ein *einzigartiger theoriegesättigter anthropologischer Neuansatz im Diskurs nach 1945*, in dem tiefenpsychologische und bibelbezogene Einsichten gleichermaßen zum Tragen kommen. Vgl. auch die Fazite bei Gerhard Bartning/Wolfram Kurth: Psychotherapie in der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 269), 73, bei Wolfgang Offele: Das Verständnis der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 92), 229–234, sowie Norbert Buskes Beobachtungen zum Stellenwert der Leibsorge bei Haendler (Altersseelsorge, in: Handbuch der Seelsorge, a. a. O. [s. Anm. 84], 289–307, 303).

280 Vgl. dazu auch Heinz Erich Eisenhuth: Der Christ in der Gemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 271), 100.

gehende, nicht nur praktisch-theologische, sondern interdisziplinäre Erarbeitung neuer Grundlagen für eine zeitgenössische Anthropologie ist einer der wichtigsten Impulse, die dem „Grundriss“ entnommen werden. Geradezu begeistert heißt es im Deutschen Pfarrerblatt von 1958 hinsichtlich der anthropologischen Erschließungen der Strukturtheologie des „Grundrisses“:

„Die geschärfte Beobachtungsgabe des tiefenpsychologisch geschulten Blicks macht sich in vielen Abschnitten des Buches bemerkbar, wie denn hinter allen Ausführungen eine umfassende und im besten Sinne moderne anthropologische Schau zu spüren ist. [...] Alles in allem ist Haendlers Buch eine in hohem Maße fördernde, den Gesichtskreis erweiternde, befreiende Lektüre, von der man nicht loskommt, weil sie bewusst macht und klärt, was uns, die wir im Dienst der Kirche stehen, täglich bedrängt, beunruhigt, vor Fragen stellt.“²⁸¹ In einer ebenso positiven Buchbesprechung bilanziert Hans-Joachim Thilo: „Was an praktischer Methodik der Gesprächsführung, an Anleitung zu echter Meditation, was aus der Situation des modernen Menschen und seiner Art, die ihn bewegenden Probleme in der eigenen Weise auszusprechen, hier dem angehenden Pfarrer gesagt wird, ist bisher in der theologischen Literatur noch nicht gesagt worden. Der § 20 (Die Wandlung des Bewusstseins in der Gegenwart) stellt nach allen Diskussionen über die Frage nach der Aktualität der Verkündigung eine so konkrete Hilfe dar, wie wir sie bisher nicht gehabt haben. Der Inhalt dieses ganzen vierten Kapitels über die Verkündigung der Kirche ist in dieser Form noch nirgends gedacht, geschrieben oder gesagt worden.“²⁸²

Im Hinblick auf die anthropologische Reformulierung klassischer Topoi der Seelsorgelehre wird Otto Haendler nicht nur im Inland, sondern auch im Ausland als eine Ausnahmeerscheinung im Seelsorgediskurs des 20. Jahrhunderts wahrgenommen. „Once again Haendler is an exception.“²⁸³ Haendler habe der Seelsorge durch sein personenbezogenes, anthropologisch und tiefenpsychologisch reflektiertes Verständnis von der Aufgabe und Methode der Seelsorge eine neue Definitionsbasis gegeben.²⁸⁴ Dabei spielten u. a. die Vertiefung der seelsorglichen Bedeutung des Unbewussten sowie überhaupt der Beach-

281 Rezension zu Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie (unter dem Kürzel K. B. R.), in: DtPfrBl 58. Jg., 1958, 453.

282 Hans-Joachim Thilo: *Théologie de la personne*, a. a. O. (s. Anm. 255), 267 f. Vgl. auch die Einordnungen von Eckhard Lessing: *Die Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie*, a. a. O. (s. Anm. 17), 397 f., und Werner Schütz: *Seelsorge. Ein Grundriss*, Gütersloh 1977, 60.

283 Russel Burck: *From the Word to the Conversation*, a. a. O. (s. Anm. 119), 109. Auch in internationaler Wahrnehmung gehört Haendler zu jenen, die die damals proklamierte bzw. faktisch bestehende Diskurslage der Seelsorge nachhaltig beeinflussten, „while bringing the benefits of psychological knowledge to bear upon it“ (ders.: *The New Pastoral Care in Germany*, in: *PastPsy*, Vol. 26, 1978, 219–228, 220).

284 „The concept of working through helped Haendler *redefine pastoral care in order to extend its scope and power*“ (Russel Burck: *From the Word to the Conversation*, a. a. O. [s. Anm. 119], 115; Hervorhebung d. Hg.).

tung der psychologischen und personalen Dimension des Glaubens und die Idee von der „Assimilation“ des Glaubens eine herausragende Rolle.

Dies hatte weitreichende Konsequenzen für klassische Fragen der Seelsorge, wie etwa die nach einer empfehlenswerten Beichtkultur der Kirche, die für Haendler Ausdruck der Freiheit und Verbindlichkeit des Lebens des Einzelnen sowie bedeutsamer Bestandteil der geistig-geistlichen Hygiene einer Gesellschaft war.²⁸⁵ In seinem frühen Standardwerk zur Seelsorge mit neurotisch Kranken sieht Georg Walter die grundlegende Leistung Haendlers in einer behutsamen, aber konsequenten Entdogmatisierung des Seelsorgediskurses zugunsten einer Poimenik, die bei den anthropologischen *Bedingungen des Menschseins* selbst, nicht nur bei theologischen Konzepten *de homine* ansetze. Haendlers Prinzipien bieten nach Walter nicht weniger als eine *theologische Integration, Vertiefung und Transformation psychotherapeutischen Wissens* und sind darum nicht nur für Seelsorger in höchstem Maße sachdienlich.²⁸⁶

Auch in der katholischen Theologie ist der „Grundriss“ als bahnbrechend für die Seelsorgelehre wahrgenommen und gewürdigt worden, insbesondere aufgrund der theologisch kohärenten, interdisziplinären Komplexität, mit der Haendler der Anthropologie insgesamt wichtige Impulse gegeben habe. „Durch seine entschlossene und folgerichtige Berücksichtigung anthropologischer und psychiatrischer Einsichten gewinnt und entwickelt er [Haendler] einen fruchtbaren Ansatz für sein universales Seelsorgeverständnis als Dienst am Menschen.“²⁸⁷

5.2.4 Zur Wahrnehmung des Stellenwerts der Freiheit bei der Aufgabenbestimmung der Praktischen Theologie

Das gleichermaßen anthropologisch wie christliche bestimmte Freiheitsverständnis der Praktischen Theologie Haendlers ist u. a. in der Aufgabe bzw. dem Ziel wirksam geworden, Ratsuchende im Rahmen seelsorglicher Bemühungen „von Freiheit zu Freiheit zu führen“²⁸⁸. Angesichts der als dogmatisch und anthropologisch verkürzt empfundenen Freiheitsverständnisse im Diskurs der (Praktischen) Theologie nach 1945 wird eines der großen Verdienste Haendlers darin gesehen, Entscheidendes zu einer Wende in *Thematisierung*

285 Vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 359 sowie Manfred Mezger: Art. Beichte V: Praktisch-theologisch, in: TRE 5, Berlin/New York 1980, 428–439, 439.

286 Georg Walter: Seelsorge an Neurose-Kranken, Stuttgart 1967, bes. 9–11. 38 f. 42.

287 Wolfgang Offele: Das Verständnis der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 92), 250. Vgl. zur zentralen Bedeutung Haendlers für die Entwicklung der Seelsorgelehre insgesamt die Seiten 121–123. 229–254. 261. 274–282.

288 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 370. Dabei geht Haendler von der *schon bestehenden Freiheit* eines Christenmenschen aus und postuliert, dass diese im je konkreten Fall durch Seelsorge in noch umfänglicherem Maße *als Freiheit erfahren* werden kann.

christlicher als menschlicher Freiheit beigetragen zu haben. Seelsorgliche Studien nehmen aus ganz verschiedenen Perspektiven auf Haendlers Freiheitsverständnis Bezug, um geläufige theologische Bestimmungen und entsprechende kommunikative Grundsätze der Seelsorge kritisch zu hinterfragen,²⁸⁹ um den Beitrag der Seelsorge zur Selbstständigkeit von Individuen²⁹⁰ zu unterstreichen oder um die Konvergenzen zwischen psychologischen, psychoanalytischen und seelsorglichen Beratungszielen²⁹¹ hervorzuheben. Hans-Joachim Thilo sieht das Potential des Haendlerschen Freiheitsbegriffs vor allem in der seelsorglichen Verknüpfung der Kategorie der Freiheit mit Erfahrungen von Glauben und Heilung. Wer Seelsorge in Anspruch nimmt und, wie Haendler formuliert, „von Freiheit zu Freiheit geführt“ wird, sollte im Zuge dieses Prozesses z. B. auch aus „seelischen Engen“ herausfinden, neue Wege sehen lernen und die Kraft finden, sein persönliches Dasein in all seinen Relationen zu seinem Heil zu gestalten – ohne sich dafür den Vorwurf der Selbsterlösung einhandeln zu müssen.²⁹² Eine aus dieser Perspektive entwickelte Seelsorge ist zweifellos – davon hat Haendler auch andere überzeugt – eine Form der Stärkung bzw. Sichtbarmachung der Menschenwürde.²⁹³

So sehr Haendler die theologisch strukturbildende Bedeutung der reformatorischen Formel von „Wort und Sakrament“ geschätzt und anthropologisch vertieft²⁹⁴ hat, ist es schließlich doch der Freiheitsbegriff, der in reformationstheologischer Hinsicht den Kristallisationspunkt seiner Seelsorgelehre bildet. Anhand des seelsorglichen Strukturelements der Beichte bringt Haendler exemplarisch zur Sprache, dass die „tiefgreifenden Strukturwandlungen“ der Reformation für ein Leben aus Glauben einen Wechsel vom Heteronomie- zum Autonomie-Prinzip zur Folge haben.²⁹⁵ „Die Reformation dringt da zu einer erstaunlich neuzeitlichen Anthropologie vor“²⁹⁶, zu der vom Gewissen des Glaubenden getroffene Entscheidungen als selbstverständlicher Ausdruck von „Autonomie“ gehören.

289 Vgl. Joachim Scharfenberg: *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen 1972, 25.

290 Vgl. Ernst-Rüdiger Kiesow: *Die Seelsorge*, in: *Handbuch der Praktischen Theologie*, Bd. 3, hg. v. Heinrich Ammer/Jürgen Henkys u. a., Berlin 1978, 141–262, 164.

291 Vgl. Werner Jentsch: *Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis*, Teil 4: *Praxis der Jugendseelsorge: Wege*, Zweiter Halbband: *Gesprächsseelsorge*, Gütersloh 1986, 237.

292 Vgl. Hans-Joachim Thilo: *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik, dargestellt am Kasualgespräch*, Göttingen 1971, 19 f., mit Bezug auf Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 370.

293 Werner Jentsch: *Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis*, Teil 2: *Theologie der Jugendseelsorge*, Gütersloh 1963, 50.

294 Vgl. Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 35.

295 A. a. O., 375.

296 A. a. O., 184 f. 375.

Wer, so Haendler, an Luthers „reformatorischer Tat“ das „Wagnis“, die vom Glauben gestärkte „Autonomie“ schätze, könne bezüglich heute zu treffender Gewissensentscheidungen nicht zu einem ganz anderen Urteil kommen. „Die echte Autonomie des Einzelnen innerhalb der Theonomie tritt [im Zuge der Reformation] auf einer neuen Stufe und mit neuer Energie in Erscheinung. [...] Die Seelsorge der Reformation [...] wendet sich gegen die Werkgerechtigkeit und gegen den Leichtsin. Sie ist also einerseits aus auf eine wirkliche, substanzhaltige und das Leben gestaltende Erkenntnis Gottes, in der der Mensch sich deshalb Gott völlig anvertraut, weil er weiß, dass er alles, was er hat, im Voraus von Gott hat und es nur aus seiner Gabe und in seinem Dienst verwenden kann, sie will also helfen zu einem wirklichen Leben aus der Gnade. Und sie ist andererseits aus auf eine ernsthafte Sittlichkeit gerade im Vertrauen und in der Gewissheit der Vergebung, [auf] eine Sittlichkeit, die mit dem ‚Glauben‘ zugleich das eigene Tun an sachlichen Maßstäben misst, in der vollen Gnade stehend sich zugleich in der vollen Verantwortung weiß“, was die „Verwirklichung des eigenen Lebens“ einschließt.²⁹⁷

Haendlers Verknüpfung des Glauben-Könnens mit dem Subjekt-, Verantwortungs- und Handlungsbegriff ist die Basis eines Freiheitsbegriffs, der nicht mehr nur heilstheologisch relevant ist, sondern in anthropologischer Hinsicht für die Seelsorge als Hilfe zum Leben-Können eine grundlegende Bedeutung gewinnt. Da dies weder zur Zeit des Erscheinens des „Grundrisses“ noch in den 60er Jahren Konsens ist, ist die Verwunderung des katholischen Pastoraltheologen Wolfgang Offele nachvollziehbar, der in seiner sachkundigen Darstellung und Interpretation Haendlers resümiert: „Von der protestantischen Auffassung sowohl vom Menschen als auch von der Rechtfertigung her muss Haendlers Behauptung, dass es ‚dem Wesen der evangelischen Kirche besser entsprochen‘ hätte, ‚wenn sie *als erste* die neu auftauchende Psychotherapie [...] auf ihre Wurzeln und Möglichkeiten hin vorurteilslos geprüft hätte‘, einigermaßen überraschen.“²⁹⁸ Offeles Überraschung ist die Reaktion auf einen theologischen Neuanatz, den selbst frühere Kritiker Haendlers wie z. B. Dietrich Rössler zu würdigen wussten. Sie anerkennen, dass Haendler das der Seelsorge traditionell unterlegte *Verkündigungsparadigma* sprengte, indem er Seelsorge nicht einfach als eine spezielle Form der Evangeliumsvermittlung deklarierte, sondern zugleich *die konkrete Verarbeitung dessen fordere, was in der Verkündigung geschehe*. Das heißt für Haendler u. a., in der Seelsorge „den Sinn des Lebens [zu] deuten und die Einzelexistenz [zu] erhellen“²⁹⁹. Nach Rössler „erscheint gerade als Ziel dieser Seelsorgelehre nicht die Preisgabe

297 A. a. O., 215 f. 262 375.

298 Wolfgang Offele: Das Verständnis der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 92), 252 (Hervorhebung d. Hg.). Die Überraschung Offeles ist positiv konnotiert: „Auch der katholische Seelsorger wird aus Haendlers Darstellung vieles lernen und sein Buch nicht ohne großen Gewinn aus der Hand legen können“ (254).

299 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 292. 309. Vgl. dazu auch Dietrich Rössler: Der „ganze“ Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, Göttingen 1962, 35.

des Grundthemas von ‚Rechtfertigung und Seelsorge‘, sondern dessen Fortführung und Weiterbildung im Bereich seelsorgerlicher Praxis³⁰⁰.

5.2.5 Zur Wahrnehmung des Prinzips der kritischen Distanz gegenüber bestimmten Selbst-, Rollen- und Kirchenbildern

Die kritische Distanz Haendlers gegenüber dem in der Theologie der Nachkriegszeit anzutreffenden Selbstverständnis des Seelsorgers und der Kirche sowie gegenüber dem Bild von den „Pastoranden“ wird zum Ausgangspunkt neuer konstruktiv-kritischer Ansätze der Poimenik. Es ist nicht zuletzt Haendlers nachhaltigem Fragen nach der wirklichen, nicht nur herbeigewünschten Reichweite von Seelsorge zu verdanken,³⁰¹ dass deren Aufgabe mehr und mehr in Richtung *Lebensdienlichkeit* präzisiert wurde.³⁰² Das bedeutete, sich u. a. mit solchen Prämissen, Haltungen oder Empfehlungen auseinanderzusetzen, die mit einer unkritischen Solidarisierung mit der Kirche oder einer verkürzten, naiven „biblischen“ Anthropologie einhergingen.³⁰³ Heinz Niederstrasser verweist in diesem Zusammenhang auf die ethische, theologische und menschliche Sensibilität Haendlers, die sich in dessen Zurückweisung einschlägiger Seelsorgeziele wie Bekehrung, Missionierung oder Beratung *als wirklichen Alternativen* zeige.³⁰⁴

Haendlers Ansatz bei dem menschlichen Impuls eines kompetenten, verantwortlichen Füreinander-Sorgens zeigt zudem, dass Seelsorge als Engagement für den anderen, als Hilfe zu einem erfüllten und in Freiheit geführten Leben, nicht erst mit kirchlichen Einwirkungen auf den Menschen einsetzt, womit er kurzschlüssigen biblischen Ableitungen von der Aufgabe der Seel-

300 A. a. O., 37.

301 Vgl. Haendlers nicht rhetorisch gemeinte Fragen zu den legitimen Erwartungen an die Seelsorge und die entsprechende Rolle des Seelsorgers im „Grundriss der Praktischen Theologie“, a. a. O. (s. Anm. 1), 376, sowie oben Abschnitt 4.5.

302 Die oben als „solidarisch“ qualifizierte Entschiedenheit, mit der Haendler seelsorgliche Prinzipien und Praktiken danach beurteilt, *inwieweit sie den Menschen in einem Leben aus Glauben dienlich sind* und seine Freiheit fördern, ist ein häufiger Ansatzpunkt der Diskussion Haendlers. Im „Grundriss“ dient er der Abwehr der Gefahren der „Spiritualisierung“, „Individualisierung“ und „Mechanisierung der Seelsorge“ (vgl. dazu auch Wolfgang Offele: Das Verständnis der Seelsorge, a. a. O. [s. Anm. 92], 234–243). Offele stimmt der Beobachtung Haendlers zu, dass viele Menschen kirchliche Seelsorge in jener Zeit „weniger als Hilfe zum Leben denn als Aufdrängen eines Überbaus“ empfunden haben müssen (so Otto Haendler im Grundriss, a. a. O. [s. Anm. 1], 312), weswegen sich Seelsorge – damals wie heute – mit dem Autonomiestreben des Menschen zu befassen habe. Die faktische Lebensdienlichkeit des Haendlerschen Seelsorgekonzepts hängt Offele zufolge nicht zuletzt mit der Wahrnehmung der Bedeutung von Lebensaltern sowie psychologisch durchdachten Typologien zusammen (Offele, a. a. O., 238).

303 Vgl. Wolfgang Offele, a. a. O. [s. Anm. 92], 229–234.

304 Vgl. Heinz Niederstrasser: Theologie und Oikonomie, a. a. O. (s. Anm. 119), 61 f.

sorge eine Absage erteilt. „Seelsorge wird nach Otto Haendler durchaus nicht nur in der Kirche geübt. Sie entsteht ‚zwangsläufig‘, sobald der Mensch zu persönlich verantwortlichem Leben erwacht. [...] Die Kirche hat in dieser anthropologischen Notwendigkeit des füreinander Sorgens ihre Grundlage. Sie ist also nicht ‚durch die Bibel begründet‘. Die Bibel gibt ihr den spezifisch-kirchlichen Charakter.“³⁰⁵

5.2.6 Weitere Rezeptionsfelder mit seelsorglichem Schwerpunkt

Das *Einzelgespräch* steht ab jetzt im Zentrum seelsorglicher Theoriebildung. Im „Grundriss“ hat Haendler das Einzelgespräch zur „eigentlichen Domäne der Seelsorge“³⁰⁶ erklärt und die Gründe dafür genannt. Diese Fokussierung verstand bzw. versteht sich in der Geschichte der Seelsorgelehre nicht von selbst³⁰⁷ – sicherlich auch deswegen, weil die Konzentration auf die Voraussetzungen und den Prozess des Gesprächs als eines Kontakt- bzw. Kommunikationsgeschehens auf der Sach- und Personenebene der Seelsorge besondere Kompetenzen voraussetzt. Dazu gehören ein spezifisches Wissen und Sich-Verhalten-Können, das man sich nicht *en passant* im Vollzug pastoralen Handelns aneignet. Wo alle kirchlichen Vollzüge, insbesondere die Gottesdienste, *irgendwie* als Seelsorge proklamiert werden, ohne dass entsprechende Verhaltensvariablen beschrieben und begründet werden können, bleibt es leicht bei diffusen Erwartungen, kann es zu konkreten Enttäuschungen kommen. Zudem besteht die Gefahr der kirchlichen oder pastoralen Verzweckung, ohne dass die Ebene der Lebensdienlichkeit bzw. der Glaubensstärkung erreicht würde. Durch Haendlers Orientierung auf das Einzelgespräch kommt die Praxis der Seelsorge zudem verstärkt unter Gesichtspunkten der Professionalität zu allgemeinem Bewusstsein.

Hermann Eberhardt macht in seiner Studie zur „Praktischen Seel-Sorge-Theologie“ auf den nicht nur gesprächs-theologischen, sondern auch gesprächs-phänomenologischen Zugang Haendlers aufmerksam, den dieser bei seiner Erschließung des Gesprächs für die Seelsorge wähle, indem er die „horizontalen“ empirischen und kommunikativen Voraussetzungen und Möglich-

305 Vgl. Heinz Erich Eisenhuth: *Der Christ in der Gemeinschaft*, a. a. O. (s. Anm. 271), 77, sowie insgesamt die ausführliche Rezeption Haendlers auf den S. 17. 46. 50 f., 52. 76 f. 78. 81. 99. 103 f. 118. 128–130. 218. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Hartwig Daewel: *Seelsorgekonzeptionen*, a. a. O. (s. Anm. 276), 61.

306 Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 309.

307 Vgl. die entsprechenden Referenzen auf Haendlers *Maxime* u. a. bei Ernst-Rüdiger Kiesow (*Die Seelsorge*, a. a. O. [Anm. 290], 202) und bei Christian Möller. Dieser nennt Haendler als wichtiges Beispiel für die „Besinnung auf die eigentliche Seelsorge, die im Einzelgespräch geschieht“ (Christian Möller: *Seelsorglich Predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1983, 71). Vgl. in diesem Sinne auch Dietrich Stollberg: *Zur „Sache“ bitte! Fug und Unfug der „seelsorgerlichen Predigt“*, in: *IJPT*, 9. Jg., 2005, 236–251. 238. 246.

keiten des Gesprächs so pointiert zur Sprache bringe, dass sich „der alte Rahmen rein vertikaler Fassung der Seelsorge zersetzen“³⁰⁸ müsse. Eberhard Hauschildt beruft sich in seinem *Konzept der Alltagsseelsorge* auf Haendlers fachliche Profilierung des Gesprächs als flexible Grundform seelsorglicher Praxis und Idealform der Verkündigung.³⁰⁹

In der *Jugendseelsorge* wird Haendlers Grundsatz, kirchliche Arbeit mit Heranwachsenden im Zusammenhang ihres Ringens um Identität, Subjektwerdung, Reifung, Verantwortung und um ein adäquates Verständnis zur Wirklichkeit zu sehen, als weiterführender Impuls aufgenommen.³¹⁰ Untersuchungen und Konzepte zur *Krankenhausseelsorge* kommen auf Haendler zu sprechen, weil sie u. a. von seinen differenzierenden Prämissen der Seelsorge im Krankheitsfall, von seinem Verständnis der „Ambivalenz der Krankheit“³¹¹ und den von ihm angeregten Ausbildungsschwerpunkten profitieren.³¹² Haendlers Überlegungen zur Diakonie³¹³ sowie seine – gemessen an den diesbezüglichen Prämissen in der Seelsorgeliteratur seiner Zeit – weitsichtige Integration der Sozial-Kategorie „*Familie*“, der damit verbundenen *Generationenfrage* und der *geschlechtlichen Erziehung* in die Theorie der Seelsorge werden international als wichtige Schritte zu einer lebensdienlichen Seelsorge bewertet.³¹⁴ Manfred Josuttis sieht sich durch Haendlers Begriff der „Atmosphä-

308 Hermann Eberhardt: *Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung*, Bielefeld 1990, 101.

309 Vgl. Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 369, sowie Eberhard Hauschildt: *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburts-tagsbesuchs* (= APTh 29), Göttingen 1996, 36 f.

310 Vgl. Werner Jentsch: *Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis*, Teil 1: *Geschichte der Jugendseelsorge*, Gütersloh 1965, 478.

311 Natürlich wird man Haendlers Prämissen heute nicht mehr *in toto* übernehmen können, denen zufolge z. B. Krankheit „Störung und Hilfe in einem“ sei („Hilfe, weil sie Störung ist“) – so Haendler im *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 363. Gegenüber den damals vorherrschenden Auffassungen gerade in der Kranken(haus)seelsorge wurden viele Vorschläge und Vorstöße Haendlers auch auf diesem Gebiet zu Recht als Fortschritt empfunden (vgl. Ruth Fuehrer: *Besuch und Seelsorge im Krankenhaus*, Göttingen 1960, 40).

312 A. a. O., 21. 40. 55. Bei diesem Buch handelt es sich um die erste *Krankenhausseelsorge*, die nach Erscheinen des „*Grundrisses*“ verfasst wird.

313 Vgl. Hans-Arved Willberg: *Seelsorge im Wandel. Vom pastoralen Konfessionalismus zur diakonischen Professionalität* (= *Texte des Martin-Bucer-Seminars*, Nr. 112), 5. Jg., 2008, 19–21.

314 Vgl. Per-Olof Lundberg: *Människan i Självården*, a. a. O. (s. Anm. 80), 104, mit Bezug auf Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. (s. Anm. 1), 348–356. Joachim Scharfenberg, der Haendlers *Praktische Theologie*, zumal in ihrer seelsorglichen Perspektive, überaus schätzt, kritisiert Haendler wegen dessen Haltung in der Familienseelsorge, da sie zu stark auf „Erhaltung, Wiederaufrichtung und Erneuerung der bisher gelebten Ehe- und Familienstrukturen“ abhebe (Joachim Scharfenberg: *Seelsorge als Gespräch*, a. a. O. [s. Anm. 289], 188). Entsprechende Prämissen (nicht aber Ziele) seelsorglichen Handelns sind bei Haendler unverkennbar; aller-

re³¹⁵ und des „Fluidums“³¹⁶ dazu veranlasst bzw. darin bestätigt, im Buch „Segenskräfte“ verschiedenen *raum-zeitlichen Konstellationen und sozialen Beziehungsgefügen* nachzugehen, um – in der Terminologie Haendlers – deren Einwirken auf die „Lebensströme“³¹⁷ des Einzelsubjekts besser zu verstehen und angemessene Konsequenzen daraus ziehen zu können.³¹⁸

5.3 Zur Rezeption Otto Haendlers durch Schüler und Weggefährten

Die „Schüler“ Otto Haendlers sind – verglichen mit anderen Praktischen Theologen aus der damaligen Zeit – recht zahlreich, wie sowohl die Rezeptionsgeschichte seiner Schriften und Vorträge als auch die Lehrstuhlgeschichte der Praktischen Theologie in Deutschland zeigt: Unter den Promovenden Haendlers finden sich fünf spätere Professoren (Heinrich Fink, Hans-Hinrich Jensen, Ernst-Rüdiger Kiesow, Walter Saft, Klaus Winkler). Andere Praktische Theologen wurden nach ihrer Promotion zu Haendlers Weggefährten, die seine Anregungen aufnahmen und in den Diskurs der praktisch-theologischen Fächer einbrachten (Joachim Scharfenberg, Hans-Joachim Thilo). Schließlich findet sich eine ganze Reihe von „Multiplikatoren“, die bei Haendler promoviert haben, ohne im Anschluss daran die akademische Laufbahn einzuschlagen, gleichwohl aber Entscheidendes zur Verbreitung seiner Vorstellungen von kirchlicher Arbeit und „theologischer Existenz“ beigetragen haben (u. a. Gerhard Bartning, Gerhard Steege). Die meisten dieser genannten Namen wurden in dieser Einleitung hier und da schon zitiert und sollen nun – geordnet nach in ihrer Bedeutung für die Rezeption Haendlers in der Praktischen Theologie – kurz porträtiert werden.³¹⁹

Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet ist die Bedeutung des Begriffs des (akademischen) Schülers recht weitgespannt. Als „Schüler“ werden z. B. am Lehrstuhl eines Professors beschäftigte Wissenschaftler, Promovenden und Habilitanden bezeichnet, wobei es keine so große Rolle spielt, in welchem Maße sie sich mit ihrem

dings schreibt Scharfenberg 15 Jahre nach Erscheinen des „Grundrisses“, also zu einem Zeitpunkt, als u. a. infolge eines tiefgreifenden familialen Strukturwandels nicht nur Soziologie, Sozial- und Sexualethik, sondern auch die systematischen Disziplinen der Theologie vor neuen Herausforderungen stehen.

315 Vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 170. 259. 273. 275 f. 288. 294 f. 340. 355. 359. 364. 366.

316 A. a. O., 213, 259 und 348. Vgl. auch die Rede vom „Fluidum“ in engem Kontext der Erfahrung des Glaubens in der unveröffentlichten Vortragsreihe „Glaube“ am Ende des II. Teils dieses Bandes (Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, NL Haendler, B 10, 6).

317 Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 285.

318 Vgl. Manfred Josuttis: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000, 163 f.

319 Die Reihenfolge dieser Aufstellung spiegelt die Relevanz der „Schüler“ für die Fortführung der Haendlerschen Strukturtheologie aus der Sicht des Herausgebers wider.

„Lehrer“ identifizieren oder dessen Ideenkonzepte weiterführen. Als „Schüler“ in einem weiteren Sinne werden oft auch Forscher wahrgenommen, deren Arbeiten sich – unabhängig davon, ob sie dem „Lehrer“, auf den sie sich beziehen, je begegnet sind – als Vertiefung und Fortsetzung seines „Ansatzes“ erweisen. Last but not least sind „Schüler“ natürlich auch solche Personen, die mit ihrem „Doktorvater“ über Jahre zusammenarbeiten, sich seine Ideen aus kritischer Distanz aneignen, sie später reformulieren und in neuen Kontexten zur Sprache bringen. In der „Schule“ Haendlers sind alle Arten von Schülerschaften anzutreffen.

Ernst-Rüdiger Kiesow (1926–2003) lehrte ab 1965 als Dozent, ab 1967 bis zu seiner Emeritierung als Praktischer Theologe an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Er ist insofern der wichtigste Schüler Haendlers, als er nicht nur bei Haendler promovierte und habilitierte, sondern beide Qualifikationsarbeiten strukturtheologisch akzentuierte. Seine Dissertation³²⁰ ist, analog zu den Schriften Haendlers, ein großes Plädoyer für eine zeitgenössische Theologie, die das Subjektsein des Menschen nicht aus seinem Glauben herausdividiert, eine Theologie, die zu einer argumentierenden, dialogischen Predigt taugt und natürlich insofern „dialektisch“ sein muss, als das Denken in Gegensätzen und Widersprüchen zum Handwerk logischen, lösungsoffenen Denkens und der menschlichen Erfahrung gehört. Mit einer Anknüpfung an die im Kern geschlossene Systematik der „Dialektischen Theologie“ hat dies nichts zu tun. Ganz auf der Linie Haendlers ist auch die Habilitationsschrift³²¹ verfasst. Kiesow versucht seinerseits, C. G. Jungs Psychologie und protestantisches Denken als zwei Seiten derselben Medaille in den Blick zu bekommen. Dementsprechend bedauert er sowohl manche Engstirnigkeit in der theologischen Debatte um das protestantische Idiom als auch die Kurzsichtigkeit der aus seiner Sicht überholten Vorstellungen C. G. Jungs in Bezug auf das Verständnis des Glaubens und der Kirche.³²² Ernst-Rüdiger Kiesow hat die Strukturtheologie Haendlers auf fast allen Gebieten der Praktischen Theologie fortgeführt, was sich sowohl in seinem Gesamtwerk nachzeichnen als auch an den Themenschwerpunkten der unter seiner Begleitung entstandenen Promotionen ablesen lässt.³²³

320 Ernst-Rüdiger Kiesow: *Dialektisches Denken und Reden in der Predigt. An Beispielen aus der Predigtliteratur der Gegenwart untersucht*, Theol. Diss. Universität Berlin, 29. 10. 1955, publiziert 1957, vgl. a. a. O. (s. Anm. 28).

321 Ders.: *Katholizismus und Protestantismus bei Carl Gustav Jung*, Habilitationsschrift, Universität Berlin 1962 (maschinenschriftlich, 135, X Bl.).

322 Haendler zitierend bilanziert Kiesow z. B.: Jung unterschätze „mit seinem verengten Glaubensbegriff und seiner persönlichen Distanz die vielfältigen Möglichkeiten individueller religiöser Erfahrung und der ‚Selbstverwirklichung‘ im evangelischen Glauben“ (a. a. O., 110).

323 Vgl. z. B. Martin Brückner: *Selbstverwirklichung. Zur Überlieferungsgeschichte des Begriffs*, Theol. Diss. A., Universität Rostock 1984; Wilfried Engemann: *Die Verkündigung als transaktionales Ereignis zwischen Prediger und Hörer: Eine Studie zur Anwendbarkeit der Transaktionsanalyse auf homiletische Fragehinsichten. Relevanzen und Probleme* (2 Bde.), Theol. Diss. A., Universität Rostock

Auch *Klaus Winkler* (1934–2000) setzt sich u. a. mit der Relevanz der Psychologie C. G. Jungs für die Klärung des Selbstverständnisses der (protestantischen) Theologie und die Erweiterung ihres Argumentationsrepertoires auseinander, was wiederum – wie in der Habilitationsschrift Kiesows – eine Kritik inadäquater theologischer bzw. religionswissenschaftlicher Prämissen und Folgerungen des geschätzten Schweizer Psychologen einschließt. In seiner Promotion³²⁴ – Haendler ist erster Gutachter – profiliert sich Winkler u. a. dadurch als dessen Schüler, dass er die Konvergenzen zwischen Theologie und Psychologie herausarbeitet, ohne das fachlich begründete Eigeninteresse dieser beiden Disziplinen am Menschsein des Menschen zu vernachlässigen. Strukturtheologisch argumentierend plädiert Winkler dafür, „methodisch über die einzelnen Ansätze der wissenschaftlichen Systeme hinauszufragen“ und Interdisziplinarität zur Voraussetzung professioneller Wissenschaftspraxis zu erklären. Dazu gehöre es, Glaubensvoraussetzungen und -erfahrungen nicht nur dogmatisch beschreiben zu können, sondern sie empirisch-phänomenologisch wahrzunehmen und multikausal zu interpretieren.³²⁵ Ferner erscheint es Winkler unabdingbar, in der Theologie zu einem stimmigen, ganzheitlichen Menschenbild vorzudringen, in dem das der neueren Theologie noch immer innewohnende u. a. dichotomische Verständnis der Leib-Seele-Relation überwunden ist.³²⁶ Klaus Winkler hat Haendler Strukturtheologie vor allem auf dem Gebiet der Seelsorgelehre³²⁷ und -ausbildung weitergeführt und sich hierfür selbst einer psychoanalytischen Ausbildung unterzogen. Seine Verdienste in diesem Bereich, die sich u. a. in seiner prägenden Funktion als Erster Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie widerspiegeln (1972–1978), führten dazu, dass er – ohne habilitiert zu haben – 1980 als Professor für Praktische Theologie an die Kirchliche Hochschule Bethel berufen und zugleich zum Leiter des Seelsorgeinstituts ernannt wurde.

Hans-Hinrich Jenssen (1927–2003) folgt Haendler zunächst in der Wertschätzung der Christologie für die Erörterung und Verteidigung des Existenzbezugs der Predigt. In seiner Promotionsarbeit bringt Jenssen die Relevanz des Bult-

1985, publiziert unter dem Titel: *Persönlichkeitsstruktur und Predigt*, Berlin 1989, Leipzig ²1992.

324 Klaus Winkler: *Dogmatische Aussagen in der neueren Theologie im Verhältnis zu den Grundbegriffen der Komplexen Psychologie C. G. Jungs*, Theol. Diss. A, Universität Berlin, 18. 11. 1960 (maschinenschriftlich).

325 Vgl. a. a. O., 16. 23. Winkler beruft sich hier auf die Einsicht Haendlers, „dass jedes Glauben und Nichtglauben, jede Bewährung und jedes Versagen, zugleich ein psychologisches Geschehen ist, nicht *obwohl*, sondern *indem* es Glaubensgeschehen“ sei (Anmerkungsteil XXXVIII; vgl. dazu Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. [s. Anm. 1], 390; Hervorhebung d. Hg.).

326 A. a. O., 42.

327 Vgl. z. B. Klaus Winkler: *Die Verwirklichung des heutigen Menschen*, a. a. O. (s. Anm. 106), und ders.: *Seelsorge*, a. a. O. (s. Anm. 118).

mannschen Entmythologisierungsprogramms für den homiletischen Arbeitsprozess und eine zeitgenössische Predigt zur Geltung.³²⁸ Er doziert ab 1960 als Dozent an der Berliner Universität und wird 1964³²⁹ zum Professor mit vollem Lehrauftrag an die dortige Theologische Fakultät berufen. Seine Habilitationsschrift³³⁰ legt Jenssen erst 1987 (in Halle) vor, ohne hier und in den bis dato verfassten Schriften explizit an die von Haendler angestoßenen Diskurse anzuknüpfen. Andererseits lassen sich die zahlreichen von Jenssen verfassten kleineren Schriften zum Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Glaube sowie zwischen Gesellschaftswissenschaft und Theologie als Versuche bewerten, die von Haendler so hervorgehobene „horizontale“ Dimension der Struktur der Kirche im Blick zu behalten.

In diesem Zusammenhang setzt sich Jenssen z. B. auch mit einer ganzen Reihe sowjetischer gesellschaftswissenschaftlicher Artikel auseinander, um beschwichtigend zu bilanzieren, „dass zu einer ablehnenden oder gar polemischen Betrachtung der Fassung des historischen Determinismus im Verhältnis zum subjektiven Faktor durch den Marxismus-Leninismus seitens der Theologie keine Notwendigkeit, kein Glaubensinteresse“³³¹ bestehe. Ging es Haendler um eine Annäherung der Theologie an humanwissenschaftliche, insbesondere psychologische Einsichten im Blick auf den Menschen, versucht sich Jenssen an einer Annäherung der Theologie an die marxistische Gesellschaftslehre. Dementsprechend sind seine Texte erfüllt von manchmal kleinlich wirkender Kritik am „bürgerlichen Denken“ und offensichtlich Ausdruck des Versuchs, das friedlich-schiedliche Miteinander von Kirche und Partei akademisch zu propagieren. Zweifellos hat sich Jenssen um Vermittlungen zwischen „Glaube und Naturwissenschaft“ bemüht; allerdings sind die von ihm aufgegriffenen Spannungen zwischen diesen beiden Kategorien auch auf den kruden Religionsbegriff und das Kirchenbild der DDR-Ideologie selbst zurückzuführen.³³² In substantieller Hinsicht geht es Jenssen in der theologischen Arbeit um „intellektuelle und politische Diakonie“, die eine „menschlich wahrhaftige Glaubensform vermitteln“ soll, „um uns Christen unsere Verpflichtung zu politischer, gesellschaftlicher Diakonie im Sinn aktiver Mitarbeit bei der Gestaltung der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft vorzuhalten“³³³. Dies ist freilich eine sehr eigenwillige Umformulierung der Haendlerschen dritten Dimension von

328 Hans-Hinrich Jenssen: Die Bedeutung des historischen Jesus Christus für die Entmythologisierung in der Predigt, Theol. Diss. A, Universität Berlin, 10. 12. 1955, publiziert unter dem Titel: Der historische Jesus. Das Problem der Entmythologisierung der Evangelien für Glaube und Verkündigung, Halle/S. 1957.

329 In diesem Jahr wird Jenssen Mitglied des Hauptvorstandes der ostdeutschen CDU.

330 Hans-Hinrich Jenssen: Aufgaben und Möglichkeiten neuzeitlicher Naturpredigt. Ein Beitrag vor allem zur materialen Homiletik der Naturpredigt für unsere Zeit, Theol. Diss. B (= Habilitationsschrift) Universität Halle 1987 (maschinenschriftlich, 6 Bde.).

331 Hans-Hinrich Jenssen: Ja zum modernen Weltbild. Naturerkenntnis im Lichte des Glaubens, Berlin 1985, 137.

332 Ders.: Naturerkenntnis – Sünde oder Gottesauftrag? Die Erkennbarkeit der Natur als Bestätigung des Schöpfungsglaubens, Berlin ²1984.

333 Ders.: Ja zum modernen Weltbild, a. a. O. (s. Anm. 331), 161 f.

Verkündigung als „überzeugende, helfende Tat“³³⁴. Ebenso abwegig ist Jenssens Idee, in der theologischen Arbeit – mit Berufung auf Haendlers Strukturtheologie – auf den Modus der „Anpassung“ an die Erwartungen seitens der sozialistischen Gesellschaft umschalten zu können.³³⁵ Soweit Jenssen auf die Schwächung der „kirchlichen Front gegen den deutschen Faschismus“ durch bestimmte Interpretationen der Barmer Erklärung zu sprechen kommt, die seines Erachtens mit einem „Abrücken von der allgemeinen Offenbarung“ zu tun habe, wird Haendler, „der von den Deutschen Christen aus seiner damaligen Stellung als Direktor des Stettiner Predigerseminars verdrängt worden war“³³⁶, als zu lobende Ausnahme erwähnt.

Walter Saft (1923–2010) nimmt in seinen Texten vor allem das Anliegen Haendlers auf, durch Meditation in die Lage versetzt zu werden, aus einem tieferen, nicht nur oberflächlichen Verständnis der „Dinge“ und der eigenen Person heraus zu agieren und sein Dasein zu gestalten. Das setzt nach Haendler eine geschulte, vertiefte Wahrnehmung voraus, die in der Meditation nicht nur geübt wird, sondern sich in ihr ereignet und zur Prägung der meditierenden Person beiträgt. In Haendlers Verständnis von Meditation geht es u. a. um eine bewusst herbeigeführte Unterbrechung im permanenten Einwirken auf die Welt – in der Absicht, sich in einer ganz bestimmten Weise, kontrolliert durch die Methode der Meditation, gleichsam ihrem „Ein-druck“³³⁷ selbst auszusetzen, ausgewählte „Gegenstände“ (Objekte, Symbole, Texte, Ideen) auf sich wirken zu lassen und dabei einen eigenen Bezug zu ihnen zu finden, der gleichermaßen zum besseren „Kennen“ der Gegenstände wie auch der eigenen Person führt.³³⁸ Dass Haendler die Bedeutung der Meditation *ausdrücklich*

334 Vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O., (s. Anm. 1), 292.

335 Vgl. Hans-Hinrich Jenssen: „Anpassung“ als Gegenstand praktisch-theologischer Besinnung. Otto Haendler zum 75. Geburtstag, in: Evangelisches Pfarrerbblatt, 7/8. Jg., 1965, 111–113.

336 Hans-Hinrich Jenssen: Ja zum modernen Weltbild, a. a. O. (s. Anm. 331), 149.

337 Vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O., (s. Anm. 1), 120. Haendlers Erläuterungen zur Meditation weisen stellenweise unmittelbare Anklänge an Meister Eckeharts Mystik und dessen Vorstellungen von der Bildung des Menschen auf. Eine Untersuchung, die versuchte, Haendlers Verständnis von Praktischer Theologie, religiöser Praxis und Meditation als Gesamtentwurf einer modernen Mystik zu interpretieren, steht freilich noch aus.

338 Zum Verständnis der – mit starken Referenzen auf den Darmstädter Arzt und Mitbegründer der Evangelischen Michaelsbruderschaft Carl Happich adaptierten – Methode der Meditation vgl. Otto Haendler: Grundriss, a. a. O. (s. Anm. 1), 119–121; Carl Happich: Anleitung zur Meditation, Darmstadt 1939, sowie ders.: Bildbewusstsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung, in: Zentralblatt für Psychotherapie, 5. Jg., 1932, 68–71. Zu den historischen Hintergründen vgl. Sabine Bayreuther: Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive, Leipzig 70–82. Leider kommen in dieser eher an formalen und praktischen Aspekten interessierten Darstellung die beim Thema Meditation mitgeführten theologischen bzw. anthropologischen Diskurse etwas zu kurz.

nicht auf die Predigtarbeit beschränkt, sondern als unentbehrliche Form der geistig-geistlichen Hygiene für Personen im Amt versteht, zieht die Frage nach sich, welche Konsequenzen diese Praxis bzw. Haltung für die Teilbereiche der Praktischen Theologie hat. Walter Saft entfaltet dies in seiner Promotionsarbeit mit Bezug auf die Seelsorge³³⁹ und versucht, Haendlers Ansatz von einseitigen Versuchen zur Vertiefung der Religiosität abzuheben. Das einem Traktat ähnelnde Büchlein Safts über die „Symbole und Sinnzeichen des Glaubens“³⁴⁰ dürfte u. a. von der damals verbreiteten Auffassung inspiriert sein, dass die Gegenstände bzw. „Objekte“ der Meditation gut gewählt sein sollten, da sie qua Struktur bzw. Sachverhalt, den sie repräsentieren, einen positiven oder negativen Einfluss auf den Meditierenden haben können.³⁴¹

Joachim Scharfenberg (1926–1996) beginnt 1953 als Gemeindepfarrer und Leiter der Evangelischen Beratungsstelle in Berlin zu arbeiten. Zu diesem Zeitpunkt ist Haendler gerade zwei Jahre an der dortigen Fakultät. Zwischen Scharfenberg und Haendler entwickelt sich eine freundschaftliche Beziehung, die in jenen Jahren ihren Anfang nimmt und auch später, als Scharfenberg die Eheberatungsstelle in Stuttgart leitet und als Ordinarius für Praktische Theologie an der Kieler Fakultät lehrt (1971–1992), über gegenseitige kollegiale Anerkennung weit hinausgeht. Dies drückt sich nicht zuletzt darin aus, dass Scharfenberg zusammen mit Kiesow die Festschrift zu Haendlers 70. Geburtstag herausgibt.³⁴² Während seiner Zeit in Berlin promoviert Scharfenberg 1955³⁴³ mit einer gleichermaßen seelsorgetheoretisch und -praktisch angeleg-

339 Walter Saft: Die Bedeutung der Meditation für die Seelsorge, Theol. Diss. A, Universität Berlin, 24. 10. 1964 (maschinenschriftlich; nicht in Druckform veröffentlicht). Später hat Saft die ihm aus dieser Arbeit erwachsenen Einsichten in einem – wiederum stark an Haendler orientierten – Handbuchbeitrag zusammengefasst: Meditation und Einkehrtage, in: Handbuch der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 84), 155–165.

340 Walter Saft: Symbole und Sinnzeichen des Glaubens, Berlin 1989.

341 Vgl. ders.: Die Bedeutung der Meditation, a. a. O. (s. Anm. 339), 10. Inwieweit Saft als Leiter der Evangelischen Akademie Thüringen, später als Rektor des Predigerseminars und des Pastoralkollegs in Eisenach Haendlers strukturtheologischen Vorstellungen gefolgt ist, kann in diesem Rahmen nicht untersucht werden. 1972 wird Saft zum Honorarprofessor für Praktische Theologie an der Universität Jena ernannt, bevor er zum Wintersemester 1976 zum ordentlichen Professor – allerdings für Ökumenik – berufen wird.

342 Ernst-Rüdiger Kiesow/Joachim Scharfenberg (Hg.): Forschung und Erfahrung im Dienste der Seelsorge. Festgabe für Otto Haendler zum 70. Geburtstag, Göttingen 1961.

343 Scharfenberg reicht die Arbeit im Mai 1953 ein, das Verfahren wird laut Promotionsakte jedoch erst im Juni 1955 abgeschlossen. Als Fächer werden (neben der Praktischen Theologie als Hauptfach) Systematische Theologie und Neues Testament genannt, was sich sowohl durch Scharfenbergs Interesse an christologischen Fragen wie auch dadurch erklären dürfte, dass der Kieler Neutestamentler und

ten Arbeit über Johann Ch. Blumhardt³⁴⁴ an der Kieler Fakultät. Auch wenn nicht Haendler, sondern Heinrich Rendtorff³⁴⁵ als Doktorvater und Erstgutachter fungiert, ist der Einfluss Haendlers unverkennbar: Das anthropologische Interesse Scharfenbergs an der Christologie, der Ansatz an der gegebenen Gottesbeziehung des Menschen, das Verständnis vom Bösen u. a. als Verdrängung der Persönlichkeit³⁴⁶ lassen die gemeinsamen Gespräche erahnen. In seiner Einführung in die Pastoralpsychologie greift Scharfenberg 30 Jahre später die Strukturtheologie Haendlers neu auf und erinnert an die berechtigte Forderung Haendlers, sich auf „die Unerbittlichkeit der Gesetze der Horizontalen“ einzulassen. „Das wäre für mich das Sich-Einlassen auf die Gesetzmäßigkeiten der inneren Strukturbildung, über die uns seit einigen Jahren ein detailliertes und breitgefächertes Wissen auf dem Felde der psychoanalytischen Entwicklung- und Selbst-Psychologie zur Verfügung steht.“³⁴⁷ Zweifellos sieht Scharfenberg in der Pastoralpsychologie einen wichtigen Strang zur Fortsetzung der Strukturtheologie Haendlers, an deren Geschichte er eifrig mitgeschrieben hat.

Hans-Joachim Thilo (1919–2003) ist Pfarrer der Gemeinde Witzleben in Berlin-Charlottenburg (1948–1955), als Haendler an die Berliner Fakultät berufen wird (1951). Zu diesem Zeitpunkt hat sich Thilo weit von seinen Thesen zum „Einfluss des völkischen Erwachens auf das deutsche religiöse Leben“ entfernt, die er 1940 – damals einundzwanzigjährig, betreut von seinem Doktorvater Heinz Erich Eisenhuth³⁴⁸ – an der Universität Jena als Dissertation verfasst und eingereicht hatte.³⁴⁹ Veranlasst unter anderem durch erschütternde

spätere Münsteraner Sozialethiker Heinz-Dietrich Wendland – damals Dekan – das Zweitgutachten schrieb.

344 Joachim Scharfenberg: Johann Christoph Blumhardts Bedeutung für die Seelsorge, Theol. Diss. Universität Kiel, 8. 6. 1955, veröffentlicht unter dem Titel: Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, Göttingen 1959.

345 Zu Heinrich Rendtorff vgl. Anm. 236.

346 A. a. O., 44. 46. 97 und öfter. „Wenn es in der Seelsorge nun wesentlich um den Menschen geht, dann ist eine der wichtigsten Voraussetzungen des Seelsorgers, dass er sich auf das gründlichste mit dem Wesen des Menschen zu befassen hat“ (98). In seiner Habilitation setzt sich Scharfenberg vor allem mit Sigmund Freud auseinander, wodurch dem Eindruck gewehrt wird, die sich als Pastoralpsychologie neu etablierende Wissenschaft sei an die Jungsche Schule psychologischen Denkens gebunden. Vgl. Joachim Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Theol. Habilitation Universität Tübingen (13. 2. 1968), publiziert unter demselben Titel, Göttingen 1968, 1974.

347 Joachim Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985, 89.

348 Zur Person s. Anm. 271.

349 Hans-Joachim Thilo: Der Einfluss des völkischen Erwachens auf das deutsche religiöse Leben, Theol. Diss. Universität Jena, 26. 4. 1940 (maschinenschriftlich). Vgl. besonders die „zusammenfassenden Thesen“, ebd., 141–143.

Erfahrungen im Kriegsdienst, zu denen eine schwere Verwundung und eine zweijährigen Kriegsgefangenschaft gehörten, hat Thilo nach dem Krieg unter schwierigsten Bedingungen³⁵⁰ theologisch völlig neu angesetzt und sich dabei dankbar auch auf Haendler bezogen.³⁵¹

Im Rückblick hält Thilo fest: „Die wir nach dem Zweiten Weltkrieg und Kriegsgefangenschaft in das ausgebrannte und verwüstete Deutschland zurückkehrten, [...] fragten nicht so sehr danach, wie Gott Gott bleiben könne – wie es K. Barth getan hatte –, sondern was denn Menschsein in eben der Zeit nach Auschwitz für uns bedeuten könne. Nun war er [Haendler] es, der uns lehrte, dass Menschsein-Dürfen die theologische Quintessenz unserer Existenz überhaupt ist, weil eben der Christus Gottes total Mensch geworden ist. Die Inkarnation Gottes im Menschen Jesus Christus war ihm der Schlüssel für die Legitimität der Einbeziehung der Tiefenpsychologie in das theologische Denken. Nun durften wir auch auf der Kanzel Menschen sein, nun durften wir endlich wieder Subjekte sein und waren nicht mehr nur die Objekte des abstrakten Wortes Gottes. Nun wussten wir, dass das ‚Es‘ in uns kein Dämon war, sondern ein Stück von uns, ein Stück Schatten, so wie er es in der Gefolgschaft von C. G. Jung sagte, das abzuleugnen theologisch falsch und psychologisch gefährlich wäre. So hat er uns von der Schuld befreit, die wir als die Kriegsgeneration des 2. Weltkrieges in so vieler Hinsicht als Narben über tiefen Wunden in uns trugen und noch tragen. Hier begegnete mir auch das andere Stück des Menschseins von Otto Haendler, eine aus tiefer Liebe herkommende große Geduld.“³⁵²

An Haendlers Praktischer Theologie schätzt Thilo die klaren anthropologischen Prämissen, die ein stimmiges, dem Menschsein des Menschen entsprechendes und insofern kohärentes Glaubens- und Theologiekonzept nach sich ziehen. Thilo erkennt die Tragweite und Belastbarkeit eines Seelsorge- und Predigtverständnisses, das den Menschen – den Prediger und Seelsorger eingeschlossen! – nicht zerreißt, sondern sein Fühlen, Denken, Wollen, Handeln und Glauben als untrennbaren Zusammenhang begreift. 1957 verfasst Thilo hierzu eine damals viel gelesene und weit verbreitete pastoralpsychologische Schrift, die – ohne dies hervorzuheben – stark auf Haendler rekurriert.³⁵³ Auch

350 Vgl. die Darstellung der damaligen Situation in Hans-Joachim Thilos biographischer Schrift: Unter den Narben tut es noch weh. Gratwanderung einer Generation (= Transparent 36), Göttingen 1996, 29–31.

351 Hans-Joachim Thilo beschreibt Haendlers Vorstöße zu einem neuen theologischen Denken – vor allem über den Menschen und seinen Glauben – im Rückblick auf seine eigene Entwicklung als „bahnbrechend“ (ders.: Zum Schauen bestellt. Begegnungen mit Otto Haendler, in: WzM, 34. Jg., 1982, 163–168, 165).

352 A. a. O., 166.

353 Vgl. Hans-Joachim Thilo: Der ungespaltene Mensch, a. a. O., (s. Anm. 255; vgl. die Erläuterungen, ebd.). Diese Studie wurde 1961 ins Niederländische und 1964 ins Amerikanische übersetzt und international entsprechend wahrgenommen. Thilo gehört neben Haendler zu den wenigen Wegbereitern der pastoralpsychologischen Tradition, zu deren Leben und Werk systematisch gearbeitet wurde: Vgl. Ruth-Erika Kölsch: Pastoralpsychologie als Suchbewegung, a. a. O. [s. Anm. 101].

in seinen späteren Schriften nimmt Thilo auf wichtige Elemente der Strukturtheologie Haendlers Bezug, wo es um die Stimmigkeit und Praktikabilität des christlichen Glaubensbegriffs geht.³⁵⁴ Seine Nähe zu Haendler und sein Verständnis für die tiefenpsychologische Grundierung der Haendlerschen Kategorien erklären sich auch aus der Tatsache, dass sich Thilo (wie Scharfenberg) einer vollständigen psychoanalytischen Ausbildung unterzogen hat. Mit dem so geschulten Blick auf die komplexe Situation seelsorglicher Beratung hat er dazu beigetragen, die Psychologie aus ihrer bloß bestätigenden Ancilla-Funktion für die Theologie herauszulösen und die Vermittlung psychologischen Grundwissens als selbstverständlichen Teil der Ausbildung von Pfarrern zu etablieren.

Zu Haendlers 90. Geburtstag schreibt Thilo – seit 1979 selbst Honorarprofessor für Praktische Theologie an der Kieler Fakultät – die Laudatio für ihn. Darin heißt es: „Als Herzstück der Haendlerschen Arbeit ist die Grundlegung zur Theorie einer neuen Seelsorgebewegung zu nennen, wie sie heute in weiten Teilen beider Kirchen praktiziert wird. [...] Was ihn [Otto Haendler] mit besonderem Stolz erfüllen darf, und was wir als eine besonders sichtbare Gnade in diesem Leben ansehen, ist die Tatsache, dass der einst Belächelte – und oft in den Hörsälen als nicht ernst zu nehmende Theologe überlegen Bespöttelte – sich in seinem Alter eines Rufes erfreuen darf, der in den Seelsorgebewegungen Europas und Amerikas lebendig ist. Im August 1979 fand sich in Edinburgh der erste Weltkongress für Pastoralpsychologie und Seelsorge mit über 450 Delegierten aus aller Welt zusammen. In vielen Gruppengesprächen fiel sein Name, häufig wurde er zitiert, und bei allen Delegierten, mit denen ich gesprochen habe, war die große Achtung und Ehrerbietung unüberhörbar, wenn auf die Anfangsgründe der beratenden Seelsorgebewegung die Rede kam und dann unweigerlich sein Name fiel.“³⁵⁵

Gerhard Bartning (geb. 1915) gehört zu den aufgrund ihrer Kreativität und ihres Ideenreichtums von Haendler besonders geschätzten Promovenden.³⁵⁶ Bartning, der an sieben Universitäten neben Theologie auch Philosophie, Musikwissenschaft, Biologie und Psychotherapie studiert,³⁵⁷ rezipiert Haendler, indem er sich gewissermaßen in der Werkstatt seines Lehrers einrichtet, in dessen stark von Jung geprägte Schule geht, dort aber ausgesprochen selbstständig arbeitet und argumentiert. In seiner Dissertation³⁵⁸ markiert Bartning

354 Vgl. insbesondere Hans-Joachim Thilo: *Psyche und Wort. Aspekte ihrer Beziehungen in Seelsorge, Unterricht und Predigt*, Göttingen 1974, 6. 71. 95. 106 f., sowie ders.: *Beratende Seelsorge*, a. a. O. (s. Anm. 292), 19 f. 29. 107 f.

355 Hans Joachim Thilo: Otto Haendler zu seinem 90. Geburtstag, in: *Quatember*, 44. Jg., 1980, 113–117, 115 f.

356 Mündliche Auskunft (15. 9. 2014) von Gert Haendler (geb. 1924), dem Sohn von Otto und Erika Haendler. Gert Haendler ist emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Universität Rostock.

357 Vgl. das Vorwort von Günter Stachel zu *Gerhard Bartnings Charakterisierung des Protestantismus*, erschienen unter dem Titel: *Gefäß des Worts. Vom evangelischen Christentum*, Würzburg 1964, 5 f.

358 Gerhard Bartning: *Theologischer Beitrag zum Verständnis des psychotherapeuti-*

anhand des Symbolbegriffs die aus dem Interesse am Menschen resultierende Konvergenz und Differenz psychotherapeutischer und theologischer Fragestellungen. Dabei ist er wie sein Lehrer darum bemüht, bestimmte Vorbehalte zwischen Psychotherapie und Theologie als unbegründet zurückzuweisen, beide Disziplinen um des Menschen willen voneinander profitieren zu lassen und sich den damit verbundenen Herausforderungen vor allem in der Anthropologie zu stellen. Dies hat für Bartning damit zu tun, sowohl in der Psychotherapie als auch in der Theologie „Lücken“ wahrzunehmen, sie zu schließen (oder unter Umständen klaffen zu lassen, um Desiderate zu markieren) und zu einem menschlichen – im Sinne von Menschen gerecht werdenden – Kultus zu gelangen, durch den Menschen in ihrer Art, religiös zu sein, nicht vergewaltigt, sondern in ihrem Dasein gestärkt werden.³⁵⁹

Als Pfarrer und ausgebildeter Psychotherapeut – er war der erste „Lehranalysand“ Otto Haendlers – hat sich Gerhard Bartning maßgeblich am wissenschaftlichen Diskurs zur Integration psychotherapeutischen Denkens in die Seelsorge beteiligt³⁶⁰ und, mit dem Struktur- und Organbegriff Haendlers operierend, z. B. die Anthropologie C. G. Jungs gegen Ernst Bloch verteidigt.³⁶¹ Er hat in seinen Schriften auf die Konsequenzen eines strukturalen Verständnisses des konkreten Menschen bzw. seiner Persönlichkeit für die praktisch-theologischen Disziplinen hingewiesen und die Notwendigkeit einer mehrdimensionalen Betrachtung der Beziehungen, in denen Menschen leben, unterstrichen. Bartning hat Haendlers Suche nach einer ganzheitlichen Annäherung an das Menschsein des Menschen fortgesetzt und zu dessen 100. Geburtstag lapidar „das Ende der Theologenangst vor der Tiefenpsychologie“³⁶² konstatiert. Als roter Faden zieht sich das Thema „Freiheit“ durch die Arbeiten Bartnings, die ohne den Prozess der „Assimilation“ im Sinne Haendlers kaum zu gewinnen ist. Für ihn gehört es substantiell zum evangelischen Christentum, dass Menschen – zumal solche, die beruflich mit Seelsorge und Predigt zu tun haben – nicht aus einem nur übernommenen, für richtig befundenen Glauben leben, sondern ihn in dem Maße als tragfähig erfahren, wie

schen Symbolbegriffs. Über den theologischen Hintergrund des gemeinwissenschaftlichen und psychotherapeutischen Symbolverstehens, Theol. Diss. Universität Greifswald, 11. 2. 1948 (maschinenschriftlich).

359 Vgl. a. a. O., 96–98.

360 Vgl. Gerhard Bartning/Wolfram Kurt: Psychotherapie in der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 269).

361 Gerhard Bartning: Das Neue und das Uralte. Über das utopisch-archetypische Spannungsfeld in der neueren philosophischen Anthropologie und den Hintergrund der Polemik Ernst Blochs gegen Carl Gustav Jung (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 114), Bonn 1978.

362 Vgl. die eben genannten „Kristallisationspunkte“ des Haendlerschen Denkens bei Gerhard Bartning: Das Ende der Theologen-Angst vor der Tiefenpsychologie. Zum 100. Geburtstag des Pastoralpsychologen Otto Haendler, in: Quatember, 54. Jg., 1999, 203–205.

sie das Evangelium individuell, d. h. zu den Konditionen der eigenen Persönlichkeit, des eignen Menschseins, sich anzueignen, zu assimilieren vermögen.³⁶³

Gerhard Steege (1928–2014) hat sowohl in seinen als Pfarrer verfassten Schriften wie auch durch sein praktisches Interesse an Fragen „geistlichen Lebens“ vorrangig zur Vertiefung und Ausbreitung der geistlichen Dimension der Theologie seines Lehrers beigetragen. Bereits in seiner am Lehrstuhl Haendlers entstandenen, 1952 eingereichten Dissertation wandte er sich einem Thema zu, in dem anthropologische und theologische Fragen der Selbsterkenntnis sowie die Bedeutung des Mythos, der Intuition und der Suche nach einer adäquaten, zeitgemäßen Sprache für die damit jeweils bezeichneten Erfahrungen im Mittelpunkt stehen.³⁶⁴ Steege greift dabei nicht nur auf Haendler, sondern ausdrücklich auf dessen Doktorvater Reinhold Seeberg³⁶⁵ zurück und entfaltet Entmythologisierung u. a. als eine wichtige Voraussetzung der Autognosis als Kehrseite der Gotteserkenntnis, als Bodenbereitung der Erfahrung von Transzendenz im Jetzt und Hier.³⁶⁶ Steeges Überlegungen laufen darauf hinaus, die „abendländische Geisteshaltung“ („Eroberung der Welt“, „Ausbildung der Ichfunktion“, zielgerichtete Erkenntnis des Verstandes usw.) und die „mythische Haltung“ („Zusammenschau von Außen- und Innenwelt, von Ich und Kollektivität“ usw.) nicht gegeneinander auszuspielen, sondern als Modi der Wahrnehmung des Lebens in einer beide Haltungen umgreifenden Gesamtwirklichkeit zu verstehen. Indem die aus der mythischen Haltung resultierende Selbsterkenntnis „gleichrangig neben die andere, ja nicht aufgegebene [differenzierende Form des Erkennens] tritt, wird auch über das einzelne Individuum hinaus eine neue, das Getrennte

363 Vgl. Gerhard Bartning: *Gefäß des Worts*, a. a. O. (s. Anm. 357), bes. 85 f.

364 Gerhard Steege: *Mythos, Differenzierung, Selbstinterpretation. Versuch zur erkenntnistheoretischen Grundlegung einer entmythologisierenden Theologie unter kritischem Rückblick auf die intuitive Erkenntnistheorie Reinhold Seebergs*, Theol. Diss. Universität Greifswald, 3. 5. 1952, veröffentlicht unter demselben Titel in Hamburg 1953. Auch wenn Haendler in dieser Arbeit kaum explizit zitiert wird, ist sie prall gefüllt mit Haendlerschen Begriffen und Argumentationsmustern – und natürlich mit seinem Verständnis von Mythos und Entmythologisierung: „Der ‚Mythos‘ wird als eine zeitgebundene Gestalt der überzeitlichen Verkündigung verstanden und das, was ihn zeitgemäß im echten Sinne zu ersetzen vermag, wird gesucht. Auf jeden Fall ist die Frage [Bultmanns] richtig gestellt und das muss klar bleiben, selbst wenn es unausbleiblich scheint, dass die richtige Antwort wieder zu einer Form des ‚Mythos‘ zurückführt, die dann nur nicht mehr unzeitgemäße, sondern zeitgemäße Gestalt der Wahrheit wäre“ (Otto Haendler: *Grundriss*, a. a. O. [s. Anm. 1], 205 f.).

365 Vgl. oben Anm. 60 und 61.

366 Gerhard Steege: *Mythos, Differenzierung, Selbstinterpretation*, a. a. O. (s. Anm. 364), 63–71.

wieder vereinigende [. . .] gesunde Ganzheit der Einstellung erreicht.“³⁶⁷ Mit diesem Ansatz scheinen die Weichen zur Entwicklung von Impulsen gestellt zu sein, die das Haendlersche Anliegen der Meditation und die Prinzipien der Michaelsbruderschaft (vgl. oben unter 4.1) aufnehmen. Steege trat 1954 der Michaelsbruderschaft bei und wurde 1983 zum Leiter („Ältesten“) der vier Konvente im Raum der DDR berufen. In den 60 Jahren, die er dieser Kommunität angehörte, galt er als Autorität für Fragen geistlichen Lebens aus der Meditation.³⁶⁸

Heinrich Fink verweist in seinen Arbeiten allenfalls formal auf Otto Haendler; substantielle, inhaltlich begründete Anknüpfungen an die Forschungen und Interessen seines Doktorvaters finden sich bei ihm nicht. Im Rahmen seiner Promotionsschrift bringt Fink Haendler nur ins Spiel, um mit Bezug auf ihn und andere Praktische Theologen die Tragweite des Schleiermacherschen Ansatzes beim „Kirchendienst“ hervorzuheben.

Ansonsten bestehen die Referenzen auf Haendler in angedeuteten Korrespondenzen zu – bzw. in scheinbaren Konvergenzen mit – Schleiermacher, wobei Haendler u. a. als Wiederentdecker bestimmter Einsichten Schleiermachers, etwa der Relevanz der Lebenswirklichkeit des ‚einfachen Mannes‘ für die Artikulation des christlichen Trostes, in den Blick kommt.³⁶⁹ Haendler wird also als Schleiermacher-Kenner in Anspruch genommen, der natürlich gewusst habe, dass Schleiermachers Charakterisierung der Praktischen Theologie als „Krone“ nicht „vom Bilde der Krönung, sondern vom Bild des Baumes“ stamme und sich „nicht auf die Struktur der Theologie, sondern auf den Gang des Studiums“³⁷⁰ beziehe usw.

Finks Habilitationsschrift ist der Versuch einer Hommage auf die – aus der Sicht Heinrich Finks – kirchlich und gesellschaftspolitisch mutige, antifaschistische Haltung Karl Barths in der Kriegs- und Nachkriegszeit. Barths Ziel sei es gewesen, auf allen Ebenen seiner Lehre „den faschistischen Verrat am Evangelium und der Humanität durchschaubar zu machen“³⁷¹. Marxisten, verantwortungsbe-

367 A. a. O., 69.

368 Davon zeugen auch die verfassten, herausgegebenen und übersetzten Schriften Steeges: Ders.: *Weg und Wort der Väter. Sprüche altchristlicher Mönche*, Berlin 1964. Die Einleitung zu diesem kleinen Werk ist stark bestimmt von dem Interesse, durch Meditation und Askese zu einer entschlosseneren, klareren Zuwendung zur Welt und zum Leben zu gelangen – und im Sinne Haendlers ‚geeignetes Material‘ zur Meditation zur Verfügung zu stellen. Vgl. auch Gerhard Steege (Hg.): *Geistliche Wirklichkeit. Alte Sprüche zum christlichen Leben*, Berlin 1961, sowie die von Steege übersetzte Schrift von William A. Barry/ William J. Connolly: *Gotteserfahrung im Gebet. Die Praxis der geistlichen Begleitung*, Leipzig 1992.

369 Vgl. Heinrich Fink: *Begründung der Funktion der Praktischen Theologie bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Eine Untersuchung anhand seiner praktisch-theologischen Vorlesungen*, Theol. Diss. (A), Universität Berlin, 25. 1. 1966 (maschinenschriftlich), 85 f. 115–118.

370 A. a. O., 149.

371 Heinrich Fink: *Karl Barth und die Bewegung Freies Deutschland in der Schweiz*, (Diss. B = Habilitationsschrift), Berlin, Abschluss des Habilitationsverfahrens: 15.

reite Christen und Karl Barth werden gern in einem Atemzug genannt, während die Bekennende Kirche und von der Seite gewichene Freunde den gesellschaftspolitischen Anspruch an die Theologie angeblich nicht oder nur falsch wahrgenommen und in ebenso konservativen wie reaktionären Haltungen verharret hätten.³⁷² In erstaunlicher Verkürzung der Aufgabe der Praktischen Theologie – sie habe „Theorie der Praxis“ zu sein – setzt sich Fink mit seiner Habilitationsschrift zum Ziel, „Beispiele politischer Bewährung, die bisher von der bürgerlichen Geschicht- und Biographienbeschreibung verdeckt wurden“³⁷³, zugänglich zu machen. In seiner Arbeit zu Karl Barth geht Fink mit keinem Wort auf die von Haendler seit 1930³⁷⁴ ausformulierte substantielle Kritik an den dogmatischen und homiletischen Prämissen der Theologie Karl Barths ein.

Von Haendlers Gründen und methodischen Vorstellungen einer *anthropologischen Durchdringung* der Praktischen Theologie (die dieser selbst immer als Ergänzung, nicht als Alternative zu einer offenbarungstheologisch argumentierenden Dogmatik gesehen hat), ist in den Texten Finks nichts zu lesen. Der fachspezifische, zeitgenössische praktisch-theologische Diskurs kommt bei Fink nur rudimentär zum Vorschein. Selbst an Karl Barths Homiletik erscheint ihm vor allem erwähnenswert, dass sie eine antifaschistische Pointe habe und dass in dessen Anspruch, Theologie als Predigtvorbereitung zu treiben, „das politische Engagement der Verkündigung [...] zweifellos mitgemeint sei“³⁷⁵. Homiletische Debatten von Thurneysen bis Haendler – noch im Jahr der Habilitation Finks aufs Heftigste geführt³⁷⁶ – sind für ihn, weil nicht unmittelbar gesellschaftspolitisch akzentuierbar, offensichtlich nicht relevant.

In einem Beitrag zum 75. Geburtstag Haendlers stellt Fink – ohne dabei in einem einzigen Satz auf Haendler Bezug zu nehmen – die groteske These auf, dass ein Pfarrer „heute seine Predigt nicht mehr allein vorbereiten“ könne, sondern sich aufgrund der Entfremdung der Kirche von der Welt vorher unbedingt „mit einem Kreis von Gemeindegliedern besprechen“ müsse, und fügt hinzu, dass er – der

9. 1978 (maschinenschriftlich), 3. Die Gutachter dieser Arbeit waren Rosemarie Müller-Streisand, Gerhard Bassarak und Hans Teubner.

372 Vgl. a. a. O., 5–6. 13. 15 f.

373 A. a. O., 17.

374 Die erste ausführliche Auseinandersetzung Haendlers mit Karl Barth ist in seiner Habilitationsschrift zu finden: Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, Theol. Habil. Universität Greifswald 1930 (Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, NL Haendler F 21), maschinenschriftlich. Darin geht er ausführlich auf die „theozentrische Forderung für die Predigt in der Dialektischen Theologie (im Blick auf die Homiletik)“ (9–12) sowie auf die Ungereimtheiten in der Begründung dieses Ansatzes ein, wobei der „fälschlichen Ablehnung der Psychologie in Verbindung mit der theozentrischen Forderung“ (12–20) besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die bislang unveröffentlichte Habilitationsschrift wird erstmals im Band 2 der OHPTh einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

375 Heinrich Fink: Karl Barth, a. a. O. (s. Anm. 371), 3.

376 Vgl. pars pro toto Manfred Josuttis: Materialien zu einer künftigen Homiletik, in: VuF 23, 1978, 19–49; Werner Jentsch: Prediger und Predigt. Zur seelsorgerisch-missionarischen Verkündigung heute, Gütersloh 1978.

Pfarrer – bei der Diskussion im Vorfeld der Predigt lediglich als „Kenner des Evangeliums“ zur Verfügung stehe.³⁷⁷ Damit liegt Fink nicht nur theologisch und homiletisch mit der gesamten Theologie Haendlers über Kreuz, sondern auch mit seinen akademischen Kronzeugen, mit Schleiermacher und Barth.³⁷⁸

Wir kommen an den Anfang dieser Einführung zurück: Der „Grundriss der Praktischen Theologie“ Otto Haendlers nimmt systematisch das Ganze der Praktischen Theologie in den Blick und erweitert dabei sowohl den Rahmen als auch den Horizont dieses Fachs beträchtlich. Hierbei spielt die anthropologische Frage nicht nur deshalb eine so wichtige Rolle, weil Haendler versucht, die Praxis des Christentums gewissermaßen von der Praxis des Menschseins her in den Blick zu bekommen, sondern auch das Gebot des Dialogs mit den Humanwissenschaften und das damit einhergehende Prinzip der Interdisziplinarität lassen es unausweichlich erscheinen, sich um eine lebensdienliche Theologie zu bemühen, deren Relevanz sich im Leben- und Glauben-Können von Menschen erweist. Die Rezeptionsgeschichte des „Grundrisses“ zeigt, dass dieses Anliegen nicht nur wahr-, sondern auch ernstgenommen wurde. Die gegenwärtige Praxis des Christentums lässt allerdings auch erkennen, dass die von Haendler angeregte Erarbeitung einer Menschen gerecht werdenden (Praktischen) Theologie längst noch nicht abgeschlossen ist und nie abgeschlossen sein wird. Eine das Christentum durch die Zeiten begleitende Theologie muss sich je und je den Bedingungen und Herausforderungen des Menschseins stellen, wofür die im „Grundriss“ entwickelten Modelle wichtige Anhaltspunkte bieten.

377 Heinrich Fink: *Ekklesia semper reformanda*. Bemerkungen zu einem unerschöpflichen Thema, in: *WzM*, 17. Jg., 1965, H. 3., Jubiläumsheft anlässlich des 75. Geburtstages von Otto Haendler, 140–145, 143.

378 Angesichts des offensichtlich mangelnden praktisch-theologischen Profils Heinrich Finks legte die Gewerkschaftsleitung der Theologischen Fakultät Berlin (damals „Sektion Theologie“) gegen das aus Machtinteressen betriebene Habilitationsverfahren Finks sowie gegen dessen staatlicherseits betriebene Berufung auf eine Professur für Praktische Theologie Widerspruch ein, der jedoch keinen Erfolg hatte. Fink wurde der Fakultät ein Jahr nach seiner Habilitation nicht nur als ordentlicher Professor für Praktische Theologie „aufgedrückt“, sondern nur wenige Monate danach auch deren Direktor. Als bekannt wurde, dass Fink unter dem Decknamen „Heiner“ seit 1968 als IM konspirativ mit dem MfS zusammengearbeitet hatte (Fink bestritt, davon gewusst zu haben), wurde ihm – inzwischen Rektor der Humboldt-Universität zu Berlin – Ende 1991 vom Senat für Wissenschaft und Forschung gekündigt. Vgl. Wolf Krötke: *Die Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin 1945–2010*, in: *Geschichte der Universität unter den Linden (1810–2010). Praxis ihrer Disziplinen* (Bd. 6: Selbstbehauptung einer Vision), hg. v. Heinz-Elmar Tenorth, Berlin 2010, 47–90. 61. 65. 72.