

Otto Haendler

Schriften und Vorträge
zur Praktischen Theologie

*Herausgegeben und eingeleitet
von Wilfried Engemann*



Band 1

OTTO HAENDLER
PRAKTISCHE THEOLOGIE

OTTO HAENDLER
SCHRIFTEN UND VORTRÄGE ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE
(OHPTH)

Eingeleitet und herausgegeben
von Wilfried Engemann

Band 1: Praktische Theologie.
Grundriss, Aufsätze und Vorträge

OTTO HAENDLER
PRAKTISCHE THEOLOGIE

GRUNDRISS, AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Eingeleitet und herausgegeben
von Wilfried Engemann



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7920

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Björn Bergh/Wilfried Engemann, Wien
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03138-2
www.eva-leipzig.de



Otto Gorniewicz

VORWORT ZUR EDITION

I. OTTO HAENDLER: SCHRIFTEN UND VORTRÄGE ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE (OHPTh). ZUM GESAMTPROGRAMM DIESER EDITION

Die Auseinandersetzungen um die psychologische Dimension bzw. generell um die humanwissenschaftliche Kontextualisierung sowohl der religiösen Praxis als auch der theologischen Arbeit gehören zu den facettenreichsten und am schärfsten geführten Diskursen der Praktischen Theologie des 20. Jahrhunderts. In dieser Auseinandersetzung manifestiert sich unter anderem die dringende Suche nach neuen, differenzierteren Kriterien dieser Disziplin, die Frage nach einer kohärenten, interdisziplinär stimmigen zeitgenössischen Anthropologie und der Bedarf an einer lebensdienlichen, dem Menschsein des Menschen gerecht werdenden Glaubenskultur.

Otto Haendler (1890–1981) hat in dieser Hinsicht Bahnbrechendes geleistet. Durch den jahrzehntelang gepflegten direkten Dialog mit Vertretern der Nachbarwissenschaften der Theologie, insbesondere mit Ärzten und Philosophen, hat er neue Standards und Reflexionsperspektiven in der Praktischen Theologie etabliert. Dies geht aus der Rezeptionsgeschichte des Haendlerschen Œuvres, die im Rahmen der Einleitungen zu den Texten dieser Edition nachgezeichnet wird, deutlich hervor. Andererseits sind Haendlers Arbeiten heute – gemessen an ihrer historischen Bedeutung für die methodische Entwicklung und das theologische Verständnis von der Aufgabe dieses Fachs – zum Teil nur wenig bekannt bzw. liegen unveröffentlicht in universitären und privaten Archiven. Dies hängt unter anderem mit der Entstehungsgeschichte dieser Texte in der Kriegs- und Nachkriegszeit sowie später mit den reglementierenden Publikationsbedingungen eines Universitätsprofessors in der DDR zusammen.

Den in dieser Edition veröffentlichten Texten geht eine umfangreiche Recherche und Aufbereitung der praktisch-theologisch relevanten Schriften und Vorträge Otto Haendlers voraus. Die auf fünf Bände konzipierte Ausgabe hat das Ziel, die Praktische Theologie Haendlers unter systematischen Gesichtspunkten im fachtheoretischen und historischen Zusammenhang zugänglich zu machen und dabei auf schon veröffentlichte, unveröffentlichte und verschollen geglaubte Texte gleichermaßen zurückzugreifen. Das Projekt zielt also nicht nur auf eine nach inhaltlichen Schwerpunkten eingerichtete *Präsentation*

brisanter Texte der Diskursgeschichte der Praktischen Theologie, sondern auch auf deren *Erschließung* anhand von Einleitungen, Kommentaren und Querverweisen. Dabei wird sowohl auf die zeitgenössischen und (soweit eruierbar) biographischen Kontexte der Schriften Haendlers als auch – soweit es sich um schon publiziertes Material handelt – auf deren Rezeption in der Fachwelt Bezug genommen. Jeder einzelne Band enthält auch unveröffentlichte Texte zum jeweiligen Themenschwerpunkt bzw. Gebiet der Praktischen Theologie. Im Einzelnen sind folgende Bände geplant:

OHPTh 1: Praktische Theologie.

Grundriss, Aufsätze und Vorträge

OHPTh 2: Homiletik.

Monographien, Aufsätze und Predigtmeditationen

OHPTh 3: Seelsorge.

Monographien, Aufsätze und Vorträge

OHPTh 4: Glaube und Lebenswelt.

Monographien, Aufsätze und Vorträge

OHPTh 5: Praxis des Christentums.

Schriften, Predigten und Kasualansprachen

Wünschenswerte Nebeneffekte dieser Edition dürften von ihrem Beitrag zur Überwindung allzu schematischer Klischees über „die Phasen“ und „die Epochen“ der Theologie des 20. Jahrhunderts zu erwarten sein. Haendlers Texte, die theologisches Denken und Urteilen von den 20er bis in die 70er Jahre hinein vor Augen stellen sowie im Schatten zweier Kriege und zweier Diktaturen stehen, lassen markante Argumentationslinien jenseits der für diese Jahrzehnte scheinbar typischen Strömungen erkennen, ohne ihn damit als Einzelkämpfer dastehen zu lassen.

2. ZUR AUSWAHL DER TEXTE

Auf eine Edition mit dem Anspruch einer Ausgabe der „gesammelten Werke“ Otto Haendlers wurde aus vielerlei Gründen verzichtet, wobei das Bewusstsein um die Verantwortung für eine zeitgenössische Praktische Theologie und ein entsprechendes Interesse des Herausgebers eine entscheidende Rolle gespielt haben. Zweifellos wäre Otto Haendler auch als Person eines kirchen- und theologiegeschichtlichen Porträts im Spiegel seines Gesamtwerks würdig. Ein solches Unterfangen bedürfte aber nicht nur eines von vielen Mitarbeitern interdisziplinär besetzten Editionsteams mit einem Vielfachen der Ressourcen, die für das vorliegende Projekt erforderlich sind. Vor allem bedürfte es einer starken Begründung, also eines entsprechenden Bedarfs, sämtliche verfügbaren Briefe, Zeitungskommentare, Gelegenheitsschriften und -reden vollständig zu publizieren. Vielleicht ist ein solches Projekt zu einem späteren Zeitpunkt evident und kann mit entsprechenden Mitteln gefördert werden.

Dieses Projekt hingegen beschränkt sich auf zwei konkrete Ziele: *Einerseits* gilt es, die maßgeblichen Prämissen, Themen, Probleme, Facetten, Entwick-

lungen und Wirkungen der Praktischen Theologie Haendlers in den Blick zu bekommen. Dies soll freilich auf eine Art und Weise erfolgen, die es *andererseits* ermöglicht, die gegenwärtigen Herausforderungen und Perspektiven sowohl des Faches Praktische Theologie als auch der religiösen Praxis des Christentums in der Gegenwart noch besser beschreiben und verstehen zu können. Dementsprechend findet sich in dieser Edition natürlich die bislang unveröffentlichte Habilitationsschrift Haendlers zum Thema „Die Idee der Kirche in der Predigt“¹, nicht aber seine Dissertation über die Christologie Franz Hermann Reinhold Franks²; abgedruckt wurde selbstverständlich ein unveröffentlichter Vortrag über „Grenzfragen zwischen Theologie und Psychologie“³, unveröffentlicht bleibt hingegen die Meditation eines nächtlichen Spaziergangs von Greifswald nach Neuenkirchen bzw. nach Hause.⁴ Entscheidend für die Aufnahme der Texte in die OHPTh war ihre Aussagekraft für die praktisch-theologische Theorie Haendlers sowie für dessen eigene, für ihn durchaus „kirchlich“ zu nennende Praxis, ohne dass diese Apostrophierung – wie noch zu zeigen sein wird – irgendetwas mit einer Beschränkung des Interesses der Praktischen Theologie auf kirchliche Fragen zu tun hätte. Vorträge und Schriften, die nicht in irgendeiner Hinsicht zum Verständnis der praktisch-theologischen Arbeit Haendlers beitragen, werden in dieser Edition also nicht berücksichtigt.

Bei den praxisbezogenen Texten (Predigten, Kasualansprachen) wurde ebenfalls eine dem Anliegen dieser Edition entsprechende Auswahl getroffen, wobei folgende Kriterien ausschlaggebend waren: Erstens war es wichtig, eine repräsentative, aussagekräftige Auswahl von Texten aus möglichst allen Lebensphasen Haendlers in diese Edition einzubeziehen, um Entwicklungen Haendlers dokumentieren zu können. Zweitens wurden nur solche Manu-

-
- 1 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. Dieser Text wird im 2., der Homiletik gewidmeten Band der OHPTh, erstmals veröffentlicht.
 - 2 Otto Haendler: Die Christologie [Franz Hermann Reinhold] Franks. Kritische Untersuchung ihrer Thesen auf Grund ihrer Voraussetzungen, Theol. Diss. Universität Berlin 1925 (Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, NL Haendler F 19), maschinenschriftlich.
 - 3 Otto Haendler: Grenzfragen zwischen Theologie und Psychologie, o. J., um 1939 (Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, NL Haendler B 56), maschinenschriftlich. Dieser Text ist der erste Beitrag in Teil II des vorliegenden Bandes 1 der OHPTh.
 - 4 Otto Haendler: Ein Heimweg (Archiv KR Dr. Kerstin Voigt, Erfurt), maschinenschriftlich. Bei dieser fünfseitigen Schrift handelt es sich um einen poetischen Text vom Mai 1937, in dem Haendler seinen nächtlichen, zu Fuß zurückgelegten Heimweg von Greifswald nach Neuenkirchen meditiert. Er hatte in Greifswald einer Dichterlesung beigewohnt. Aufgrund handschriftlicher Randnotizen ist zu vermuten, dass entweder August Winnig (1978–1956) oder Kurt Ihlenfeld (1901–1971) gelesen haben dürfte.

skripte berücksichtigt, die nicht nur fragmentarisch vorliegen, sondern einen vollständigen, lückenlosen Text präsentieren. Drittens kam es bei diesen „Werkstücken“ darauf an, ein thematisch, liturgisch und homiletisch möglichst weitgefächertes Spektrum abzubilden, was darauf hinausläuft, verschiedene Sonntage und Feste und Anlässe im Kirchenjahr, unterschiedliche Proprien und Kasualien usw. zu berücksichtigen.

Allein vom Bestand unveröffentlichter Texte Otto Haendlers her geurteilt enthalten die Bände 2 (Homiletik), 3 (Seelsorge) und 5 (Praxis des Christentums) die wahrscheinlich wichtigsten Dokumente der Edition, denn hier kommen Gedanken zum Tragen, die für die „Vervollständigung“ der Ideengeschichte der Praktischen Theologie und deren Nachvollziehbarkeit in Theorie und Praxis von ausgesprochen zentraler Bedeutung sind und nun erstmals in der von Haendler ausformulierten Form rezipiert werden können. Aber auch der vorliegende Band 1 dürfte – insbesondere durch die in den Einleitungen vorgenommenen Diskursverknüpfungen mit der Theologie der letzten 100 Jahre sowie durch die unveröffentlichten Texte selbst – zu einem vertieften Verstehen der Aufgabe der Praktischen Theologie und ihrer gegenwärtigen Herausforderungen beitragen.

3. EDITIONSPRINZIPIEN

Im Zuge der Arbeit an den Manuskripten galt es, vor allem um der Einheitlichkeit, Verständlichkeit und um der späteren Benutzbarkeit der Edition willen eine Vielzahl unausweichlicher Entscheidungen zu treffen, von denen die wichtigsten benannt und begründet sein sollen:

Rechtschreibung: Die Referenztexte der vorliegenden Edition umfassen nicht nur mehrere Jahrzehnte, sondern mindestens drei Jahrhunderte. In nicht wenigen Fällen müssen die bei Haendler anzutreffenden Traditionslinien bis ins 19. Jahrhundert und weiter zurückverfolgt sowie bis ins 21. Jahrhundert ausgezogen werden. Das hätte im Einzelfall dazu geführt, auf einer Druckseite drei und mehr verschiedene Regeln und Formen der deutschen Rechtschreibung für dieselben Worte und Formulierungen vereinen zu müssen. Auf aufmerksame Leserinnen und Leser dürften sich diese permanenten Wechsel, zumal in den Schreibweisen zwischen den 30er und 90er Jahren, eher störend als verständnisfördernd auswirken. Um der flüssigen Lesbarkeit willen – und da die für diese Edition herangezogenen Dokumente nicht im Range „heiliger Texte“ stehen – wurde entschieden, *sämtliche* in den OHPTh abgedruckten oder zitierten Texte der „neuen Rechtschreibung in gemäßiger Form“ anzupassen. Das bedeutet, alle nach Duden zwingenden Änderungen umzusetzen, jedoch traditionelle, oft am Wortsinn orientierte Schreibweisen vor allem in Fragen der Getrennt- und Zusammenschreibung („wohlbekannt“ statt „wohl bekannt“) beizubehalten, soweit dies alternativ möglich ist bzw. empfohlen wird.

Redigierende Eingriffe: Die Edition unveröffentlichter Texte bringt es mit sich, dass nicht nur umfassende Korrekturarbeiten anfallen, sondern dass die bei anderen Texten schon abgeschlossene, aufwendige Arbeit des Redigierens nachgeholt werden muss, um auf zahllose, den Lesefluss störende „Sic!“-Hinweise verzichten zu können. Wie bei Rohmanuskripten üblich, reicht die Spannbreite der dabei anfallenden Bearbeitungen von Tipp-Fehlern über orthographische und syntaktische Unebenheiten oder kollabierende Sätze bis hin zu fehlerhaften Angaben (z. B. bei Buchtiteln), offensichtlichen Versehen (z. B. bei der Schreibweise von Namen) sowie Irrtümern oder Verwechslungen (z. B. bezüglich eines Erscheinungsjahrs) usw. In allen diesen Fällen wurde das Textgefüge unter weitestgehender Beibehaltung von Duktus und Lexik mit minimalen Eingriffen repariert, ohne dass je die *intentio auctoris* gefährdet gewesen wäre.

Da den genannten Fehlern und Unebenheiten – angesichts der Eindeutigkeit der richtigerweise zu erwartenden, korrekten Schreibweisen und Formulierungen – keine eigene Bedeutung beizumessen ist, dürfte es gerechtfertigt sein, darauf zu verzichten, die berichtigten Textfassungen in der fehlerhaften Version in einem doppelten Apparat zu präsentieren. Derart aufwendige Spurensicherungen sind nur in Werken geboten, die von ihrem Konzept her auf den Vergleich mehrerer Auflagen abheben (in denen also die Dokumentation der vom Autor intendierten Textveränderungen selbst eine Information ist) oder wenn der Grad der „Verderbtheit des Textes“ so stark ist, das man die Leserinnen und Leser gewissermaßen an der Lösung der Texträtsel beteiligen muss. Das aber ist bei dieser Edition bzw. bei den Texten Otto Haendlers nicht gegeben. Inhaltliche Anspielungen, bei denen nicht ganz klar zu sein scheint, worauf sich Haendler bezieht bzw. was im Fluchtpunkt einer bestimmten Aussage steht, wurden durch Fußnoten gekennzeichnet und kommentiert.

Haendlers eigenwillige, dem Deutschen häufig zuwiderlaufende Wortstellungen wurden als stilistische Gewohnheit in vielen Fällen beibehalten, jedoch immer dann korrigiert, wenn man gewissermaßen zwei Mal lesen muss, um zu verstehen bzw. um nicht misszuverstehen. Z. B. wurde die Formulierung „Wir können nur vom ihm [dem Sohn Gottes] in armen Worten stammeln“ kommentarlos geändert in: „Wir können von ihm nur in armen Worten stammeln.“ Ein anderes Beispiel: „Die umfassendere Frage, inwieweit nur durch Therapie der Mensch in dem Ganzen seines Charakters gefördert werden kann,“ wurde geändert in „Die umfassendere Frage, inwieweit der Mensch nur durch Therapie“ usw. In diesem Rahmen wurde auch Haendlers Gewohnheit redigiert, Reflexivpronomen in Haupt- und Nebensätzen weit nach hinten zu schieben, statt sie dem Subjekt- oder Objektpronomen möglichst dicht folgen zu lassen, oder zusammengesetzte Prädikatsformen in unüblicher Weise zu teilen u. a. m. Um nur ein paar Beispiele zu nennen: Statt „Die Erkenntnis, dass der Mensch zu sich erst einmal kommen muss, um sich mit dem Heiligsten zu beschäftigen [. . .],“ heißt es nun: „Die Erkenntnis, dass der Mensch erst einmal zu sich selbst kommen muss [. . .]“ usw. Oder: „Darum wollen wir ganz freudig und ganz entschlossen uns in die Gemeinschaft der Kirche hineinstellen,“ wurde geändert in: „Darum wollen wir uns ganz freudig und entschlossen in die Gemeinschaft der Kirche hineinstellen.“ Oder: „Ihre Bewährung

[gemeint ist die Theologie] im Leben können wir uns abschließend charakterisieren in drei kurzen Hinweisen“ wurde korrigiert in: „Ihre Bewährung im Leben können wir abschließend mit drei kurzen Hinweisen charakterisieren.“ Schließlich wurden einige schwierige Modalbestimmungen verflüssigt, die den Lesefluss stören. Statt: „Struktureller Erhebung des Tatbestandes erweist sich [. . .]“ bei Haendler heißt es z. B. in diesem Band: „In struktureller Hinsicht erweist sich [. . .]“.

Bei den schon *veröffentlichten Texten* wird grundsätzlich von der letzten Auflage ausgegangen, was nicht heißt, in den Einleitungen auf zum Teil ausführliche Anmerkungen zum Kontext oder zur Genese der Schriften zu verzichten. Die (bislang) *nicht veröffentlichten Texte* werden zudem in den Fußnoten durch zahlreiche Verweise auf Personen, Hintergründe und Parallelen ergänzt. Diese Informationen und Einschätzungen werden jeweils – soweit sie nicht Eingang in die Einleitungen gefunden haben – gleich zu Beginn als „Anmerkung des Herausgebers“ (Anm. d. Hg.) gekennzeichnet, um jeglichen Missverständnissen vorzubeugen. Ebenso, jedoch weitaus zurückhaltender, wird bei schon publizierten Texten verfahren, wenn Haendler unkommentiert auf Kontexte und oft nur mit dem Nachnamen genannte Personen anspielt, bei denen heute – 70 bis 80 Jahre nach der ersten Drucklegung der Beiträge – nicht mehr vorausgesetzt werden kann, dass sich Leserinnen und Lesern die damit verbundenen Aussageintentionen Haendlers auf Anhieb erschließen.

Zitationsweise: Nicht nur um einer homogenen Zitierweise, sondern ebenso um der Vollständigkeit und Richtigkeit der bibliographischen Informationen in der OHPTh willen wurde die Zitationsweise sowohl Otto Haendlers als auch der zitierten Texte nach heute geltenden bibliographischen Standards ergänzt, korrigiert und vereinheitlicht. Haendler und viele seiner Zeitgenossen begnügten sich oftmals mit ausgesprochen lückenhaften und vagen Literaturangaben; Titel und Erscheinungsjahre wurden in vielen Fällen anscheinend aus dem Gedächtnis, jedenfalls nicht korrekt angeführt. Solche Fehler und Lücken in Bezug auf Namen, Titel und Erscheinungsjahre wurden für diese Edition stillschweigend korrigiert bzw. vervollständigt und teilweise neu ermittelt. Diese Maßnahmen betreffen sämtliche *Fußnoten* Haendlers und die von ihm an vielen Stellen seiner Publikationen sachbezogen eingeblendeten *Literaturlisten*.

Nachvollziehbarkeit: Mit dem in der Textwissenschaft für die Anzeige von Originalpaginierungen benutzten senkrechten Strich (vor und nach der entsprechenden Zahl, wie in diesem |123| Beispiel) werden in der gesamten Edition die ursprünglichen Seitenwechsel im Fließtext markiert. Zusätzlich scheinen die Seitenzahlen der Originaltexte bzw. -manuskripte – graphisch klar abgesetzt von der durchlaufenden Paginierung – auch in der Kopfzeile auf. Dadurch sind Haendlers eigene Rückverweise in den hier vorliegenden sowie in anderen Publikationen weiter brauchbar, und komplizierte Differenzierungen für verschiedene Auflagen und Ausgaben erübrigen sich.

Außerdem sind durch diese Lösung der Doppel-Paginierung die schon publizierten Beiträge Haendlers bei Bedarf in den Quellentexten nachvollzieh-

bar, so dass auf individuelle Unterstreichungen, Verweise, Kommentare in früheren Textausgaben zurückgegriffen werden kann.

Eine vollständige Bibliographie der Schriften und Vorträge Otto Haendlers ist für Band 5 vorgesehen. Das ist nicht nur dem Umstand geschuldet, dass hier und da immer noch Archivfunde zur Vervollständigung der Quellen beitragen, sondern auch der Tatsache, dass sich bis zum letzten Band der Anteil der als „Quellen“ zu bezeichnenden und als „veröffentlicht“ geltenden Texte verändert.

4. DANKSAGUNGEN UND AUSBLICK

An diesem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) über einen Zeitraum von vier Jahren großzügig geförderten Werk haben im Laufe der Jahre viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mitgewirkt. An erster Stelle ist *Dr. Christian Plate* zu danken, der mich über vier Jahre hin als Assistent am Institut für Praktische Theologie und Religionspädagogik der Universität Münster in verschiedenen Archiven bei der Manuskriptsuche und -erfassung unterstützt hat. Besonders hervorzuheben sind seine Verdienste für die Erschließung der Haendlerschen Predigtmanuskripte und Kasualansprachen.⁵ *Dr. Sebastian Kuhlmann*, Assistent am selben Institut, danke ich für die Entwicklung und Betreuung eines ausgesprochen leistungsfähigen und zuverlässigen Verfahrens zur digitalen Aufbereitung, Formatierung und Sicherung von etwa 3000 Manuskriptseiten aus unterschiedlichsten Arten von Quellentexten, die von Sütterlin über verschiedene Schreibmaschinen-Schriften und Fraktur bis hin zu Druckvorlagen auf dunkelbraunem Papier reichten. Herzlicher Dank gilt auch *Verena Dieckmann* und *Markus Rohmann*, die die Arbeit der Texterfassung mit Scanner und Computer letztlich erbracht und sorgfältig Korrektur gelesen haben. *Janett Straßenburg* hat als Sekretärin am Lehrstuhl für Praktische Theologie das DFG-Projekt bis zu seinem rechnerischen Abschluss äußerst umsichtig begleitet und mich bei der Organisation und Leitung des Forschungsprojekts tatkräftig unterstützt, wofür ich tiefen Dank empfinde.

Nach meinem Wechsel an das Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Universität Wien haben *Bernhard Kirchmeier* und *Katharina Payk* als Assistenten, *Jeanine Lefèvre* als Institutsreferentin und *Björn Bergh* als studentischer Mitarbeiter dazu beigetragen, die Recherchen für diesen Band abzuschließen und das Textmaterial unter editorischen Aspekten zu vereinheitlichen. Björn Bergh hat darüber hinaus gute Vorschläge zur Optimierung der Benutzbarkeit dieses Buches gemacht und mich darin unter-

5 Ein Teil der Ergebnisse dieser unterstützenden Forschungsarbeit ist einem eigenen Promotionsprojekt zugutegekommen. Vgl. Christian Plate: *Predigen in Person. Theorie und Praxis der Predigt im Gesamtwerk Otto Haendlers* (Theol. Diss. Univ. Wien 2013 (= APrTh 53), Leipzig 2014.

stützt, das druckfertige Satzbild zu erstellen. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Last but not least gebührt Kirchenrätin *Dr. Kerstin Voigt* (Erfurt) großer Dank dafür, ihre Archivalien zu Otto Haendler für dieses Editionsprojekt unbürokratisch zur Verfügung gestellt zu haben. Viele Texte dieser Edition wären ohne die Quellen, die sie im Rahmen ihrer Dissertation über das Seelsorgeverständnis Haendlers⁶ sondieren konnte, nie veröffentlicht worden.

Mit dem Erscheinen des ersten Bandes der OHPTh verbindet sich – über die unter 1. formulierten Ziele hinaus – der Wunsch, dass die in dieser Edition versammelten Texte die Notwendigkeit sowie den bleibenden Gewinn des Dialogs zwischen Theologie und Humanwissenschaften auf eine besonders deutliche Art und Weise erkennen lassen. Möge diese „Spurensicherung“ ihrerseits neue Anregungen für eine zeitgenössische Praktische Theologie bieten, die ihre anthropologischen Prämissen und Perspektiven im Dialog mit allen Wissenschaften erarbeiten muss, die sich den Menschen und sein Leben zum Thema machen. Auf diesem Wege gilt es nach wie vor, Missverständnissen, Verkürzungen und Vorurteilen entgegenzutreten, um ein Leben aus Glauben als Ausdruck eines selbstbestimmten, in Beziehungen verantwortetes Leben in Freiheit und Liebe plausibilisieren zu können. „Psychologie kann hier, wenn man sie ernst nimmt, wirkliche Erkenntnisse vermitteln, vor allem die, dass die Möglichkeit des vollen Glaubens an das volle Selbstwerden gebunden ist.“⁷

Wien, im August 2015

Wilfried Engemann

6 Kerstin Voigt: *Otto Haendler – Leben und Werk. Eine Untersuchung der Strukturen seines Seelsorgeverständnisses* (Theol. Diss. Univ. Jena 1988 [= ErTh 21]), Frankfurt a. M. u. a. 1993.

7 Otto Haendler: *Grenzfragen zwischen Theologie und Psychologie*, a. a. O. (s. Anm. 3), in diesem Band S. 523.

GESAMTÜBERSICHT ZU BAND I

TEIL I: GRUNDRISS DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Inhalt Teil I	19
Einleitung: Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie- und Rezeptionsgeschichte <i>von Wilfried Engemann</i>	21
Grundriss der Praktischen Theologie (1957)	113

TEIL II: AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Inhalt Teil II	485
Einleitung: Kontext und Fokus einzelner Argumentationsmuster der Praktischen Theologie Otto Haendlers <i>von Wilfried Engemann</i>	487
Die Aufsätze und Vorträge im Einzelnen	511
1. Grenzfragen zwischen Theologie und Psychologie (zw. 1939 und 1946, Erstveröffentlichung).....	513
2. Was ist Freiheit? Antwort der Psychologie und Psychiatrie (1952, Erstveröffentlichung).....	531
3. Wissenschaft und Leben in der Praktischen Theologie (1954).....	545
4. Praktische Theologie als theologisches Problem (1954).....	561
5. Vortragsreihe „Glaube“ (um 1930, Erstveröffentlichung).....	577

ANHÄNGE

Tabellarische Biographie zu Otto Haendler.....	603
Literaturverzeichnis zu den Texten des Herausgebers.....	607
Literaturverzeichnis zu den Texten Otto Haendlers.....	617
Quellenverzeichnis.....	641
Personenregister.....	643
Sachregister.....	653

TEIL I
GRUNDRISS
DER
PRAKTISCHEN THEOLOGIE

INHALT TEIL I

Einleitung:

Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie- und Rezeptionsgeschichte

von Wilfried Engemann 21

1. Mit einem Spätwerk beginnen? 21

**2. Praktische Theologie als „Strukturtheologie“ –
Leitlinien eines theologischen Programms** 22

2.1 Kirche als Organ und Organismus. Zum kritischen Ansatz
der „Strukturtheologie“ Otto Haendlers 22

2.2 Zum „erdhaften“ Charakter der Strukturtheologie 28

2.3 Begriffe und Facetten strukturtheologischer Argumentation 33

2.4 Kontexte der Strukturtheologie Haendlers 39

**3. Strukturtheologische Brennpunkte
der Praktischen Theologie Otto Haendlers** 43

3.1 Fokussierungen der Praktischen Theologie
auf der Basis gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen 43

3.2 Profilierung der Anthropologie zu einer
Grundlagenwissenschaft der Praktischen Theologie 44

3.3 Die Wiedergewinnung des Personen- bzw. Subjektbegriffs
als theologische Kategorie 47

3.4 Die Reformulierung des Glaubensbegriffs
als Kategorie des Menschseins 50

4. Strukturtheologische Vertiefungen	55
4.1 Der Kultus als strukturtheologische Vorgabe der Praktischen Theologie	56
4.2 Die „Verkündigung“ als strukturtheologisches Prinzip	62
4.3 Strukturtheologische Aspekte und Prinzipien der Predigt	65
4.4 Strukturtheologische Aspekte und Prinzipien des Unterrichts	69
4.5 Strukturtheologische Aspekte und Prinzipien der Seelsorge	72
5. Haenders Praktische Theologie im Spiegel der Rezeptionsgeschichte	79
5.1 Klischees und Widersprüchlichkeiten bei der Rezeption des Grundrisses vor und nach der empirischen Wende	80
5.2 Haenders strukturtheologische Argumentation - wahrgenommen als Neuansatz in der Praktischen Theologie	84
5.2.1 Zur Wahrnehmung der Interdisziplinarität des „Grundrisses“ in theologischer, didaktischer und fachgeschichtlicher Perspektive ...	84
5.2.2 Zur Wahrnehmung einer neuen Diskursebene zwischen der Praktischen Theologie und den Humanwissenschaften	88
5.2.3 Zur Wahrnehmung der theologischen Anthropologie Haenders in der Seelsorgelehre	91
5.2.4 Zur Wahrnehmung des Stellenwerts der Freiheit bei der Aufgabenbestimmung der Praktischen Theologie	93
5.2.5 Zur Wahrnehmung des Prinzips der kritischen Distanz gegenüber bestimmten Selbst-, Rollen- und Kirchenbildern	96
5.2.6 Weitere Rezeptionsfelder mit seelsorglichem Schwerpunkt	97
5.3 Zur Rezeption Otto Haenders durch Schüler und Weggefährten	99
 Grundriss der Praktischen Theologie	 113

Das Inhaltsverzeichnis zum Grundriss ist in das entsprechende Werk auf S. 119-121 integriert.

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 Gemäßes sei (vgl. a. a. O., 60 f.).

5 Vgl. Otto Haendler: Wissenschaft und Leben in der Praktischen Theologie. Bruno Doehring zum 75. Geburtstag, 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, ²1949.

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.

durchzieht²⁰. 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 Denkens 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 pastoraltheologischen Einzelfragen ausgehen und sich mit Antworten auf Basis dogmatischer Urteile und historischer Vergleiche begnügen. Eine Theologie, die 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 Haendlers 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, Berlin³ 1960, 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 volkswirtschaftlichem 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 Leben 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 Praktischer 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 Kumlehn: 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 „simsen“ 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. „struktural“ 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 anschickt, 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 Rinnale 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 existentiellem 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 niederzuschlagen scheint (ohne dass sich Haendler ausdrücklich auf Seeberg bezöge). „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: ZStTh, 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 (= APrTh 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)⁵1958; 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 ‚Irdichkeit‘ 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, ²1981.

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 verteufeln 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 seelsorgerisch 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), Gießen³ 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 York² 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 Blühm: Begriff und Theorie der Seelsorge, in: Handbuch der Seelsorge, hg. v. Ingeborg Becker/Karl-Heinrich Bieritz u. a., Berlin²1983, 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 hingeeben 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 Verstiegenheit‘ 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 Diskursprache 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 entstellt 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 Grenzen¹¹¹ 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 Glaubenthematik *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 Haendlers für die seelsorgliche Kommunikation bei Wolfgang Offele: 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 Oikonomie. 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 der 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. Capitis Esaiae 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 OHPTh, 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 ziele, 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 „angeredeteten 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 Selbst-Konzepte, 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 struktureles 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.