

Otto Haendler

Schriften und Vorträge zur Praktischen Theologie

*Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben
von Wilfried Engemann*



Band 3 | Seelsorge



Otto Guericke

OTTO HAENDLER
SEELSORGE

OTTO HAENDLER
SCHRIFTEN UND VORTRÄGE ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE
(OHPTh)

Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben
von Wilfried Engemann

Band 3: Seelsorge.
Monographien, Aufsätze und Vorträge

OTTO HAENDLER SEELSORGE

MONOGRAPHIEN, AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Eingeleitet, kommentiert 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.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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: MEDIEN PROFIS GmbH, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03140-5
www.eva-leipzig.de

VORWORT

In diesem Band werden all jene Texte Otto Haendlers editorisch aufbereitet, kommentiert und teilweise erstmalig für den Diskurs bereitgestellt, mit denen die Prämissen, Argumente, Entwicklungen und Wirkungen seiner Seelsorgelehre in den Blick kommen. Dabei geht es um mehr als eine seelsorgegeschichtliche Spurensicherung: Die systematische Erschließung der Themen und Dokumente dieses Bandes hat darüber hinaus zum Ziel, den Herausforderungen und Perspektiven der Seelsorge als praktisch-theologischer Disziplin überhaupt nachzugehen.

I. ZUR AUSWAHL UND ZUM INHALT DER TEXTE

Die Auswahl der Texte folgt Grundsätzen, die bereits für die Bände OHPTH 1 (Praktische Theologie) und OHPTH 2 (Homiletik) leitend waren. Übertragen auf den der Seelsorgelehre Haendlers gewidmeten dritten Band heißt das zunächst, dass es nicht um eine Gesamtausgabe aller „irgendwie seelsorglichen“ Schriften Haendlers geht, sondern um jene, die theoriebildend und diskurs- bzw. praxisrelevant sind.

Diese Kriterien schließen sämtliche Theoriebeiträge mit wechselnden Kontexten und Schwerpunkten ein, während Schriften mit hoher Selbstreferenz (Wiederholungen aus bereits aufgenommenen Texten), mit primär spirituellem Charakter (wie „Meditation im Alltag“) oder als Beitrag zur kirchlichen Bildung konzipierte Texte (etwa zum Kirchenjahr oder zum Verhältnis von Denken und Glauben) hier nicht aufgenommen beziehungsweise für OHPTH 4 (Glaube und Lebenswelt) reserviert worden sind. In diesen Band einbezogen wurden jedoch neben primär theologischen, psychologischen, methodischen und fachdidaktischen Texten zur Theorie der Seelsorge solche Arbeiten, die nicht *nur* professionelle Seelsorgetheorie bieten, sondern auch „seelsorglich geschrieben“ sind – kurz: die ihrer Leserschaft gegenüber *seelsorglich argumentieren*. Das gilt zum Beispiel für Teil I dieses Bandes („Angst und Glaube“) sowie für einige Texte in Teil IV, etwa, wenn es um das „Alter im Lichte der Seelsorge“ (IV.6) oder um „Schuldverhaftung und Schuldlösung“ (IV.7) geht.

Solche Auswahlkriterien lassen zweifellos einen subjektiven Spielraum, der nur überwunden werden könnte, wenn man sich zu einer Gesamtedition entschließen wollte. Dieses Ziel wird jedoch mit dieser kommentierten Aus-

gabe ausgewählter „Schriften und Vorträge zur Praktischen Theologie“ Otto Haendlers nicht verfolgt.¹

Der vorliegende Band erschließt Haendlers Seelsorgelehre in vier Teilen. Nachfolgend wird eine kurze Übersicht dazu geboten. Ausführlichere Informationen finden sich jeweils in den *Einleitungen* zu den Teilen I–IV.

Teil I – „Angst und Glaube“ (1952) – präsentiert einen für Haendlers (in der Nachkriegszeit entwickelte) Seelsorgelehre markanten Text: Die komplexen, verschiedenartigen, sich als „existentiell“ erweisenden Erfahrungen von Angst bilden den exemplarischen Horizont seelsorglicher Problemstellungen. Seelsorge angesichts der in ganz unterschiedlichen Formen zum Vorschein kommenden Angst wird zum Paradigma für den Existenzbezug seelsorglicher Arbeit überhaupt. In einer Zeit, in der die auf Vergewisserung zielende Proklamationsrhetorik der Dialektischen Theologie nicht mehr greift, kommt Seelsorge ohne eine *interdisziplinär ausgerichtete Sachanalyse ihrer Gegenstände* nicht aus. Theologische Vertiefung und seelsorgliche Interaktionen müssen daran anknüpfen. Gesellschaft, Kirche, Einzelner (sowohl als Ratsuchender wie als Seelsorger) kommen dabei gleichermaßen in den Blick.

Teil II ist der kleinen Schrift „Das Leib-Seele-Problem in theologischer Sicht“ (1954) gewidmet. Mit dieser Arbeit wendet sich Haendler, wie aus der gesamten Anlage und der Argumentation hervorgeht, an Theologen und Mediziner, Seelsorger und Therapeuten *gleichzeitig*. Sie ist ein Markstein eines bereits Jahrzehnte andauernden interdisziplinären Dialogs, der mit Haendlers Ausführungen über die in diesem Text entfaltete „Einheit der Person“ neu an Fahrt gewinnt. Wird in Teil I der seelsorgliche Umgang mit der existentiellen *Kategorie der Angst* zum Paradigma seelsorglicher Argumentation, so ist es in Teil II die Auseinandersetzung mit Konzeptionen zum *Verhältnis von Leib und Seele*. Das Verständnis dieser Relation hat weitreichende Konsequenzen für die Ausrichtung der Seelsorge. Angesichts der oben genannten Adressaten dieser Schrift liegt es auf der Hand, dass Haendler in diesem Text für eine theologische und interdisziplinär konvergente, ganzheitliche Sicht auf den Menschen wirbt.

Teil III erschließt in elf Vorträgen und Aufsätzen aus dem Zeitraum von 1942–1968 die „Grundlagen und Perspektiven“ des Haendlerschen Seelsorgeverständnisses. Da die Reflexion der theologischen und psychologischen *Basis* der Seelsorge einerseits und die Erarbeitung neuer *Leitlinien* andererseits nahezu alle Texte dieses Teils bestimmten, erübrigt sich eine Aufteilung dieser Beiträge in Grundlagen und Perspektiven als zwei eigene Gruppen. Dieser recht umfassende Teil des Buches erörtert die gesellschaftlichen, kirchlichen und psychologischen Kontexte seelsorglicher Arbeit und entwickelt auf dieser Basis Kriterien einer Seelsorgelehre, die insbesondere durch eine kongruente Anthropologie miteinander verbunden sind.

1 Zu den Gründen vgl. OHPTh 1, 2015, 8 f.

Teil IV ist Spezialthemen und einzelnen Reflexionsperspektiven der Seelsorgelehre aus den Jahren 1953–1966 gewidmet: Dazu gehören exemplarische Studien zur Relevanz psychoanalytischer Kategorien für theologische Fragestellungen und reich kommentierte Literaturberichte zur Rezeption der Psychologie Carl Gustav Jungs in der Theologie. Ebenso werden wichtige Spezialgebiete der Seelsorge wie Ehe, Altsein bzw. Altwerden sowie der Umgang mit Schuld und Schuldgefühlen auf Basis interdisziplinär geführter Diskurse in den Blick genommen. Daraus geht zum Beispiel hervor, dass man sich als Seelsorger nicht mit der Funktion des Gewissen befassen kann, ohne dabei die Notwendigkeit autonomen Handelns anzuerkennen. Schließlich wird – auch an die Adresse der Ärzteschaft und der Therapeuten, vor denen Haendler einen großen Teil dieser Texte präsentiert – die religiöse Dimension der Beratung in Lebensfragen erörtert.

Angesichts des Umstands, dass Haendler keine eigene „Seelsorgelehre“ in Form einer Monographie vorgelegt hat, ermöglichen die in diesem Band vereinten Texte zusammengenommen einen ausgesprochen differenzierten Blick auf seine eigene Positionsbestimmung im poimenischen Diskurs des 20. Jahrhunderts.

2. EDITIONSPRINZIPIEN

Die Prinzipien der Edition der Schriften und Vorträge Otto Haendlers sind bei der Präsentation des ersten und zweiten Bandes eingehend erläutert und begründet worden.² Sie konnten für den vorliegenden Band, geringfügig modifiziert, beibehalten werden:

- *Rechtschreibung*: Sämtliche Texte Haendlers sowie alle Referenztexte dieser Edition, die mit Schreibweisen des Deutschen aus etwa drei Jahrhunderten konfrontieren, wurden der deutschen Rechtschreibreform von 1996 (2018) angepasst. Dadurch wird verhindert, dass sich auf *einer* Druckseite für dieselben Worte oder Formulierungen drei oder mehr Schreibvarianten finden.
- *Zitierweise*: Um einer homogenen Zitierweise sowie um der Vollständigkeit und Richtigkeit der bibliographischen Angaben innerhalb dieser Edition willen wurde die Zitationsweise sowohl Otto Haendlers als auch der zitierten Texte nach heute geltenden bibliographischen Standards ergänzt, korrigiert und vereinheitlicht, ohne dass dies im Einzelnen vermerkt wurde. Ergänzungen und Kommentare, die über die Zitationen Haendlers hinausgehen, wurden als „Anm. d. Hg.“ bzw. „Erg. d. Hg.“ gekennzeichnet.
- *Paginierung*: 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 die ursprünglichen

2 Vgl. die ausführlichen Hinweise in OHPhTh 1, 2015, 10–13, und OHPhTh 2, 2017, 9 f.

Seitenwechsel der Quellentexte im Fließtext markiert und zusätzlich in der Kopfzeile – abgesetzt von der durchlaufenden Seitenzählung des Bandes – grau dargestellt (z. B.: | 123 | 462).

- *Redigierende Eingriffe*: Eine wissenschaftliche Edition von Texten, die zum Teil älter als 80 Jahre sind und teilweise zum ersten Mal publiziert werden – ohne vielleicht je zur Veröffentlichung vorgesehen gewesen zu sein –, bringt nicht nur umfassende Korrekturarbeiten an Rechtschreibung und Grammatik mit sich. Die Arbeit des Redigierens schließt weitergehende Bearbeitungen ein, wozu insbesondere die Berichtigung von Zitaten sowie von variantenreichen Verwechslungen bei Personennamen, Buchtiteln und Jahreszahlen gehört. Einige in schriftstellerischer Freiheit als Zitate ausgewiesene Sätze ließen sich nicht ermitteln bzw. bestätigen, andere Zitate Haendlers sind in dieser Edition leicht ergänzt bzw. vervollständigt worden, um nicht missverstanden zu werden.

Solche „Reparaturen“ wurden durch eine „Anm.d.Hg.“ in der Regel nur dann markiert, wenn die Intention Haendlers entweder nicht völlig eindeutig war – bzw. wenn sie eindeutig war, aber von Haendler selbst missverständlich formuliert oder versehentlich ins Gegenteil gewendet wurde. Wo unter Beibehaltung von Duktus und Lexik der Haendler-Texte nur die übliche Lektoratsarbeit zu erbringen war, ist auf Erläuterungen in den Fußnoten weitgehend verzichtet worden.

Beispiele: Zu den an sehr vielen Stellen kommentarlos vorgenommenen Änderungen gehören Glättungen des oft irritierenden Satzbaus Haendlers – soweit den syntaktischen Unebenheiten kein besonderer „Hintersinn“ zugeschrieben werden konnte. Das betrifft, zumal bei langen Sätzen, u. a. die Stellung der Reflexivpronomen, die Haendler häufig weit nach hinten verschiebt, statt sie dem Subjekt- oder Objektpronomen möglichst dicht folgen zu lassen, sowie die Gewohnheit, zusammengesetzte Prädikatsformen in unüblicher Weise zu teilen. Unkommentierte syntaktische Eingriffe betreffen auch die Umstellung vieler Adverbien und Partikel: So redet Haendler in seiner Schrift „Angst und Glaube“ z. B. von Meditationen, „die den Angstzuständen nicht nur, sondern nun auch den Angstmotiven ein wirksames Gegengewicht bieten“. Jetzt ist von Meditationen die Rede, „die nicht nur den Angstzuständen, sondern nun auch den Angstmotiven ein wirksames Gegengewicht bieten“. In der Arbeit „Das Leib-Seele-Problem in theologischer Sicht“ ist von schmerzlicher Erfahrung „bis zum Gefühl tiefer Unzulänglichkeit nicht nur, sondern bis zur stillschweigend getragenen inneren Resignation“ zu lesen; in der redigierten Fassung reicht diese Erfahrung „nicht nur bis zum Gefühl tiefer Unzulänglichkeit, sondern bis zur stillschweigend getragenen inneren Resignation“. Schließlich ein Beispiel für die stillschweigende Berichtigung von Zitaten: In einer Referenz auf C. G. Jung kommt Haendler auf die „Gewalt der Offenbarung zu sprechen“, Jung spricht jedoch ‚nur‘ von der „Gestalt der Offenbarung“.

- *Einfügung von gliedernden Elementen*: Haendlers Vorträge und Aufsätze weisen trotz erheblichen Seitenumfangs oftmals keine Gliederung auf. In diesen Fällen wurden an wichtigen Schaltstellen der Argumentation [in

eckige Klammern gesetzte] Überschriften hinzugefügt, um den umfangreichen Stoff zu strukturieren und leichter zugänglich zu machen.

Ein lohnender Nebeneffekt dieser Edition ist darin zu sehen, dass nun erstmals auch jene Fehler und Irrtümer berichtigt wurden, die sich bis in Wiederabdrucke der Schriften Haendlers fortgesetzt haben.³

- *Diskurs- und biographiegeschichtliche Erklärungen:* Die mit der Edition dieses Bandes einhergehende Sondierung theologie- und wissenschaftsgeschichtlicher, allgemeinhistorischer und biographischer Hintergründe zu Ereignissen und Personen wird in der Regel in Form von Biogrammen und Kurzkomentaren in die „Anm. d. Hg.“ einbezogen. Soweit diese Erläuterungen bereits in OHPTh 1 der OHPTh 2 vorliegen, wird auf die entsprechenden Seiten dieser Bände verwiesen.

3. DANKSAGUNG

Ohne die zuverlässige Mitarbeit von Laura Schmidt, Assistentin am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, hätte dieser Band nicht in so rascher Folge nach OHPTh 2 vorgelegt werden können. Ihr verdanke ich wichtige Hinweise zu Daten, Fakten und Personen, auf die ich in zahlreichen Kommentaren Bezug nehme, um den historischen und seelsorgetheoretischen Horizont der Texte zu erhellen. Dr. Bernhard Lauxmann, Assistent am selben Institut der Wiener Fakultät, hat mich in der Endphase der Arbeit am Manuskript bei der formalen Vereinheitlichung dieses Bandes ebenso tatkräftig wie professionell unterstützt – und die Register erstellt, wofür ich ihm an dieser Stelle sehr herzlich danke.

Der Kirchenhistoriker Gert Haendler, der Sohn Otto Haendlers, hat mich freundlicherweise wiederholt in seinem Hause in Bad Doberan empfangen und mir unter anderem Einblick in sein Fotoarchiv gewährt. Ihm sind das für das Frontispiz ausgewählte Foto sowie die während zweier Besuche Otto Haendlers bei C. G. Jung entstandenen Aufnahmen (S. 319 und 605) zu verdanken. Ein besonders herzliches Dankeschön gebührt Elisabeth Neijenhuis, die mit ihrer bewährten Expertise für korrekten Schriftsatz, schlüssige Syntax und das zuverlässige Auffinden von Fehlern aller Art nunmehr ein drittes Mal dazu beigetragen hat, die Lektüre dieses Buches schon in formaler Hinsicht zu einem Vergnügen zu machen.

Wien, im August 2019, Wilfried Engemann

3 Bei der 1971 vorgelegten Sammlung bereits publizierter Aufsätze Otto Haendlers (Otto Haendler: Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge, hg. v. Joachim Scharfenberg und Klaus Winkler, Göttingen 1971) ist fast gänzlich auf Korrekturen verzichtet worden.

GESAMTÜBERSICHT ZU BAND 3

EINLEITUNG: SEELSORGELEHRE IN DER MITTE DES 20. JAHRHUNDERTS

von Wilfried Engemann 15

TEIL I: ANGST UND GLAUBE

Inhalt Teil I 29

Einleitung: Haendlers Schrift „Angst und Glaube“.
Kontext, Inhalt und Rezeption

von Wilfried Engemann 31

Angst und Glaube (1952, ²1953, ³1954) 51

TEIL II: DAS LEIB-SEELE-PROBLEM IN THEOLOGISCHER SICHT

Inhalt Teil II 199

Einleitung: Haendlers Schrift „Das Leib-Seele-Problem
in theologischer Sicht“. Kontext, Inhalt und Rezeption

von Wilfried Engemann 201

Das Leib-Seele-Problem in theologischer Sicht (1954) 213

TEIL III: GRUNDLAGEN UND PERSPEKTIVEN DER SEELSORGE. AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Inhalt Teil III 265

Einleitung: Otto Haendlers Beiträge zur Grundlegung
und Erneuerung der Seelsorge (1942–1971)

von Wilfried Engemann 271

1. Die Begegnung des Seelsorgers mit den religiösen Kräften der Zeit (1942)	273
2. Ungelöste Fragen und Seelsorge (1952, Erstveröffentlichung)	290
3. Psychologie und Religion von Sigmund Freud bis zur Gegenwart (1956)	309
4. Wandlung durch den Glauben (1956)	334
5. Wahrheit und Wertung der Tiefenpsychologie (1956)	364
6. Beichte und Psychotherapie (1957)	377
7. Glaubenskrisen und Strukturwandel (1958)	404
8. Vom Geheimnis des Vertrauens im ärztlichen und seelsorglichen Dienst (1958)	416
9. Medizinisches und theologisches Denken in Spannung und Begegnung (1961)	433
10. Tiefenpsychologie (um 1962, Erstveröffentlichung)	454
11. Vertrauen als Gestaltungskraft (1968)	467

TEIL IV: SPEZIELLE FRAGEN ZUR THEORIE UND PRAXIS DER SEELSORGE. AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Inhalt Teil IV	479
Einleitung: Im Gespräch mit der ganzen Person. Hintergründe und Alltagsthemen der Seelsorgelehre Haendlers (1953-1966) von <i>Wilfried Engemann</i>	483
1. Komplexe Psychologie und theologischer Realismus. Ein Literaturbericht über C.G. Jung und seinen Kreis (1953)	485
2. Unbewusste Projektionen auf das christliche Gott-Vaterbild und ihre seelsorgliche Behandlung (1954)	511
3. Eheprobleme in theologischer Sicht (1959)	547
4. C. G. Jung - Literaturbericht als Situationsprofil (1959)	563
5. C. G. Jung zum Gedächtnis (1962)	603
6. Das Alter im Lichte der Seelsorge (1962)	607
7. Schuldverhaftung und Schuldlösung in Theologie und Psychologie (1966).	624

VERZEICHNISSE

Literaturverzeichnis zu den Texten des Herausgebers	655
Literaturverzeichnis zu den Texten Otto Haendlers	669
Quellenverzeichnis	679
Personenregister	681
Sachregister	687

EINLEITUNG: SEELSORGELEHRE IN DER MITTE DES 20. JAHRHUNDERTS

Haendlers Schriften, soweit sie im engeren oder weiteren Sinn, in theoretischer oder praktischer Hinsicht seelsorglich angelegt sind, behandeln theologische und psychologische Fragen gleichrangig. Genauer gesagt: In den jeweiligen Problembeschreibungen sowie bei der Entwicklung neuer Ansatzpunkte der Seelsorge haben psychologische und theologische Argumente inhaltlich das gleiche Gewicht. In quantitativer Hinsicht, auf Zeilen- und Seitenzahlen bezogen, verwendet Haendler mehr Raum für psychologische Hintergrundinformationen, für die Darlegung tiefenpsychologischer Prämissen und Prinzipien sowie für die Aufklärung entsprechender Missverständnisse. Dies ist dem Nachholbedarf bei der Rezeption grundlegender psychologischer Einsichten und der damit verbundenen Theoriekonzepte im Diskurs der Seelsorge Mitte des 20. Jahrhunderts geschuldet.

Wenn wir als „Mitte des 20. Jahrhunderts“ in diesem Fall den Zeitraum von 1942–1966 in den Blick nehmen (aus diesen knapp 25 Jahren stammen die in diesem Band vereinten Texte Haendlers zur Seelsorge), stoßen wir auf eine ausgesprochen disparate Diskurslandschaft.

I. MISSIONARISCHE UND KERYGMATISCHE DISKURSLINIEN

Auf der einen Seite erscheinen in jener Zeit viele Schriften mit entweder missionarischer¹ und dialektisch-theologischer Ausrichtung, ohne den psycholo-

1 Vgl. zum Beispiel den seelsorglichen Leitfaden von Gustav Hannich: *Lebensnöte und ihre Überwindung. Aufruf zur Selbstbesinnung und zur Mitarbeit in der Seelsorge*, Basel 1942. Gustav Hannich (1898–1942) ging 1924 ins Pfarramt und amtierte von 1934 bis 1939 als Heimatsinspektor der Basler Mission. (Vgl. Zum Andenken an Inspektor Gustav Hannich. Ansprachen, gehalten bei seiner Beerdigungsfeier am 5.10. 1942, hg. vom Basler Missionshaus, Archiv.-Nr. K.152.) Im Blick auf den Modus und die Funktion von Seelsorge hält er in seinem Buch *Lebensnöte und ihre Überwindung* fest: „Nicht er [der Verkündiger] ist es, der anderen Menschen etwas sagen kann oder darf, Gott will ihn einfach als sein Sprachrohr gebrauchen, obwohl er selbst nichts anderes ist und bleibt als ein armer Sünder. Genau so ergeht es dem Seelsorger. [...] Er gibt einfach das weiter, was Gott ihm nicht nur einmal, sondern immer wieder sagt, um ihn zu demütigen und zu reinigen und ihn trotz aller Sünde immer von Neuem aus Gnaden zu gebrauchen für den Dienst der Seelsorge.“ (117) „Nur der darf

gischen Kontext seelsorglicher Arbeit als fachliche Herausforderung anzuerkennen und zu würdigen. Psychologie ist bestenfalls Hilfsmittel zur gezielten Verkündigung.² Ohne die Ausrichtung des Gotteswortes gibt es *gar keine* seelsorgliche Hilfe.³ Über die seit mehr als 20 Jahren vorliegende „Analytische Seelsorge“ Oskar Pfisters⁴ weiß beispielsweise Thurneysen nur zu sagen, dass sie „theologisch ungenügend“⁵ sei, ohne seine Leser über die theologischen und psychologischen Prämissen und Kategorien Pfisters zu informieren.

Daneben erscheinen Publikationen zur Seelsorge, die die missionarische Linie *evangelistisch* aufnehmen, wie etwa die Schriften von Hans Bruns (1895-1971): „Menschen haben *Schuld* auf sich geladen und werden von dieser Schuld umgetrieben, [... sie] sind in mehr oder weniger schwere *Bindungen* hineingeraten und können davon nicht frei werden... Da erst beginnt im eigentlichen Sinn des Wortes der Dienst der Seelsorge: Die Menschen im Namen Jesu von Sünde und Schuld zu befreien, die Menschen aus den Bindungen des Teufels zu lösen.“⁶ Diese Seelsorge geschieht „durch Anhören der *Beichte*, durch Erteilen der *Absolution*, durch Absage an den *Teufel*, durch helfendes *Gebet*. Bei alle dem bleibt das letzte Ziel: *Hinführung zu Jesus selbst*.“⁷ In diesen Kontext gehört eine große Zahl entsprechender Schriften, in denen Erweckliches, Biblisches, Moralisches, Kerygmatisches und Kitschiges kräftig durchmischt wird: Die „Aufgabe der Seelsorge“ besteht in der „Pflege der durch Jesu Blut teuer Erkauften, sie vor den Wölfen zu schützen, alle Zeit darum wachsam zu sein und in rechter Weide ihnen das Brot des Lebens zu geben“⁸.

-
- Seelsorger sein, der es nicht sein will oder werden möchte, sondern den Gott gegen seinen eigenen Willen und gegen seine Vernunft dazu beruft“ (117 f.). Das Buch prolongiert auf vielen Seiten Positionen Hans Ch. Asmussens (Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung, München 1937). Demnach geht es zum Beispiel in der Seelsorge an Kranken „in erster Linie“ um den Dienst an „einem erlösungsbedürftigen Sünder“ (Hans Ch. Asmussen, a. a. O., 192).
- 2 Die vierte und letzte Auflage des Praxisbuchs von Hans Ch. Asmussen erschien bereits 1937 (s. o. Anm. 1). Eduard Thurneysens „Lehre von der Seelsorge“ wurde seit der ersten Auflage (Zürich 1946) zu dessen Lebzeiten in wechselnden Verlagen jeweils als unveränderter Nachdruck ediert, in dritter Auflage zuletzt in Zürich 1965. Der Psychologie wächst nach Thurneysen vor allem die Funktion zu, als Hilfe zur „Menschenerkenntnis“ den Boden für die Platzierung des je und je zu verkündenden, rettenden Gotteswortes zu bereiten.
 - 3 Vgl. Eduard Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge, München 1948, 193-199.
 - 4 Oskar Pfister: Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien, Göttingen 1927.
 - 5 Eduard Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge, a. a. O. (s. o. Anm. 3), 178.
 - 6 Hans Bruns: Seelsorge, ganz praktisch, Karlsruhe 1944, 3 f. (Kursivierungen original).
 - 7 A. a. O., 8. Kursivierungen original. Vgl. auch ders.: Winke für die Seelsorge, Karlsruhe 1949: „*Geführte Seelsorge* setzt voraus, dass wir innerlich wach dafür sind, die Befehle Gottes zu hören und ihnen zu folgen“ (a. a. O., 5; Kursivierung original).
 - 8 Ernstwilhelm Boland: Die Seelsorge. Eine Selbstbesinnung, Gladbeck 1949, 6.

Obschon psychologisch belesen, legt Erich Schick⁹ eine Monographie zur Seelsorge vor, zu deren Referenzrahmen vor allem Bibelzitate und christliche Poesie gehören: „Alles Reden, Zuhören, alles Fragen, Raten, Helfen hat seine Berechtigung nur insofern, als es dazu dient, dass alle Dinge ins Licht Gottes gerückt und dort geordnet werden. Es gilt auch hier: ‚So wir im Licht wandeln, wie er im Lichte ist, haben wir Gemeinschaft untereinander.‘“¹⁰

Auf dieser Seite des Diskurses gibt es eine mit den Jahren sogar noch fortschreitende Ausblendung des Dialogs zwischen Seelsorge und Psychologie bzw. Psychotherapie: Während Thurneysen in seinem ursprünglichen Standardwerk zumindest auf diesen Kontext einging,¹¹ um ihn für seine kerygmatischen Postulate in Anspruch zu nehmen, finden sich entsprechende Kapitel in dem nachfolgenden Band „Seelsorge im Vollzug“¹² gar nicht mehr. Seelsorge wird dort „im Wesentlichen [auf] drei Gruppen von Menschen“ beschränkt: „Einmal solche, die dem Worte noch nicht wirklich begegnet sind“, solche, denen das Wort Gottes, nachdem sie es gehört haben, „in ihrer ganz persönlichen Situation [...] neu ausgerichtet werden“ muss, und solche, „bei denen das Wort Gottes auf Widerstand stößt“¹³. Oskar Pfister oder neuere Theorieansätze einer psychologisch instruierten Seelsorgelehre werden in dieser 1968 vorgelegten Publikation gar nicht erst erwähnt.

Wenn das schon der ganze Diskurs gewesen wäre, müsste man dem wissenschaftlichen Selbstverständnis der Seelsorgelehre bis ins zweite Drittel des 20. Jahrhunderts hinein ein schlechtes Zeugnis ausstellen, gehört es doch zur Grundvoraussetzung wissenschaftlicher Disziplinen, sich mit aktuellen Ansätzen und Ergebnissen des jeweiligen Forschungsfelds kontinuierlich auseinanderzusetzen.

Die in verschiedenen Varianten anzutreffende These, die Seelsorgelehre habe sich erst mit der „empirischen Wende“ in den 1960er und 70er Jahren als wissenschaftliche, den interdisziplinären Dialog riskierende Disziplin etabliert, ist allerdings nicht haltbar.¹⁴ Diese Auffassung vernachlässigt jahrzehnte-

9 Erich Schick (1897–1966) wurde 1933 als theologischer Lehrer an das Seminar der Basler Mission berufen, was ohne die Vorlage akademischer Qualifikationsarbeiten möglich war. 1953 verlieh ihm die Evangelisch-Theologische Fakultät Tübingen die Ehrendoktorwürde. Vgl. Friso Melzer: Erich Schick zum Gedächtnis, in: Evangelisches Missions-Magazin, 1974, H. 4, 209–219.

10 Erich Schick: Seelsorge an der eigenen Seele. Ein Kapitel evangelische Ethik, Hamburg 1953, 31.

11 Eduard Thurneysen, a. a. O. (s. o. Anm. 3), 174–224.

12 Eduard Thurneysen: Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968.

13 A. a. O., 25 f.

14 Nach Doris Nauer ist die „radikale Ernstnahme des konkreten diesseitigen Menschen mitsamt seinen Problemen und Nöten sowie die Bereitschaft, von psychotherapeutischen Kenntnissen und Methoden in der Seelsorge profitieren zu wollen“ ein Ergebnis, das sich erst im Zuge der „aus Nordamerika stammenden pastoralpsychologisch

lange gemeinsame Forschungen von Theologen und Ärzten, die die Ergebnisse ihrer Arbeit kontinuierlich unter anderem in Form von Tagungsbänden präsentiert und nicht nur die akademische Seelsorge interdisziplinär reflektiert haben, sondern auch die seelsorgliche Alltagspraxis von Pfarrern stärken und ihnen zu mehr Professionalität verhelfen wollten.

Damit kommt *die andere Seite* des Diskurses rund um Fragen der Seelsorge in den Blick, deren erste nachhaltige Impulse mindestens in die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen zurückreichen. Die sich bald deutschlandweit treffenden „Gemeinschaften von Arzt und Seelsorger“ spielten dabei eine besondere Rolle.

2. ZUM DIALOG ÜBER DIE SEELSORGE ZWISCHEN ÄRZTEN UND THEOLOGEN NACH DEM ERSTEN WELTKRIEG

Bereits 1924 fand durch das Zusammenwirken des Theologen Carl Gunther Schweitzers (1889–1965)¹⁵ mit den Gebrüdern Carl (1878–1947) und Friedrich Happich (1883–1951) – Carl war Mediziner, Friedrich Theologe – die erste so genannte „Fachkonferenz für Mediziner und Theologen“ statt, die ab 1926 regelmäßig in Berlin tagte und bald auch in anderen Städten, wie zum Beispiel in Stuttgart, Braunschweig und Frankfurt a. M., organisiert wurde. Das trug dazu bei, dass sich in Berlin und an anderen Orten entsprechende „Gemeinschaften“ gründeten: Aus dem wechselseitigen Interesse der Berufsgruppen Arzt bzw. Therapeut und Seelsorger ergab sich der Wunsch, den gemeinsamen Diskurs institutionell zu organisieren und seine Ergebnisse öffentlich zu präsentieren.

Das Periodikum „Arzt und Seelsorger. Eine Schriftenreihe, hg. in Verbindung mit Medizinern und Theologen von Carl Schweitzer“ erscheint ab 1925 im Friedrich-Bahn-Verlag Schwerin. Es bietet neben zahlreichen Tagungsberichten und Dokumentationen auch kleinere Monographien, die Spezialthemen des theologisch-medizinischen Diskurses gewidmet waren.¹⁶ Das Bedürfnis, in gemeinsamer Arbeit gewonnene Einsichten einer größeren Öffentlichkeit bekannt zu machen, war enorm. Der Beschluss, ein Forum in Gestalt der entsprechenden Schriftenreihe zu schaffen, war schon 1924 auf der erwähnten

dominierten Seelsorgebewegung [...] auch in Deutschland“ etablierte und somit „die empirische Wende im Seelsorgeverständnis“ einleitete (vgl. Doris Nauer: Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart 2007, 53 f.).

15 Vgl. Thomas Stahlberg: Neue Apogetik. Carl Gunther Schweitzer und die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“, in: Volker Drehsen/Wilhelm Gräb/Dietrich Korsch (Hg.): Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformation am Beginn des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 2001, 48–92.

16 Eine vollständige Übersicht über die einzelnen Hefte der 1925 bis 1934 im Friedrich-Bahn-Verlag Schwerin erschienenen Schriftenreihe findet sich bei Thomas Stahlberg: Neue Apogetik, a. a. O., 90–92.

Ersten Fachkonferenz für Mediziner und Theologen gefasst worden.¹⁷ Eröffnet wird diese Edition mit einer Art Manifest, mit einem Aufsatz des Neurologen und Psychologen Fritz Künkel (1889–1956)¹⁸ zum Thema „Psychotherapie und Seelsorge“¹⁹.

Dieses Thema wird in der Schriftenreihe in immer neuen Variationen und Zuspitzungen Jahr für Jahr wieder aufgenommen. Die gemeinsame Erkundung des „Grenzgebiets von Leib und Seele“ wird als wesentliche Aufgabe der Arbeitsgemeinschaft wahrgenommen.²⁰ Gleichwohl sind als Leser „nicht nur Fachleute“ im Blick, „sondern alle, ‚die andere Menschen irgendwie zu leiten oder zu heilen berufen sind‘.“²¹ Dass diese Schriftenreihe 1934 eingestellt wurde, bedeutete keineswegs ein Ende der Publikationen zum Thema: Andere Arbeitsgruppen, einzelne Autoren und Herausgeber, Mediziner wie Theologen, veröffentlichten – wenn auch nicht mehr in so dichter Folge – weitere Texte zu gemeinsamen Fragen ihrer Arbeit.²² Ab 1949 erscheint nach 15 Jahren Unterbrechung ein neues gemeinsames Publikationsorgan, die Zeitschrift *Der Weg zur Seele. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung*. Um die interdisziplinäre Perspektivenvielfalt stärker hervorzuheben, wird die Zeitschrift 1954 umbenannt in *Wege zum Menschen. Monatsschrift für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe*.²³

-
- 17 Vgl. Gustav Vorbrodt: Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge, in: ZThK, N. F., 34. Jg. (1926), 314–320, 314.
- 18 Zu Person und Werk Fritz Künkels vgl. die Erläuterungen in OHPhTh 1 (2015), 521.
- 19 Fritz Künkel: Psychotherapie und Seelsorge, in: *ArztSe*, 1. Jg., 1925, H. 1, 7–29.
- 20 Aufgrund des expliziten interdisziplinären Bezugs auf „Leib und Seele“ finden sich weitere Details zur Forschungsgeschichte der Seelsorge in der Einleitung zu Haenders Schrift „Das Leib-Seele-Problem in theologischer Sicht“ (vgl. Teil II in diesem Band, S. 213–262).
- 21 Vgl. Werner Gruehn/Johannes Heinrich Schultz: Die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“ 1925–1929, in: *Archiv für Religionspsychologie*, Bd. IV, hg. v. Werner Gruehn, Leipzig 1929, 345–350, 345 f. (unter Aufnahme eines Zitats aus dem Editorial zum 1. Heft des 1. Jahrgangs von 1925).
- 22 Vgl. zum Beispiel – in chronologischer Folge – Friedrich Wilhelm Diedrich: *Arzt und Seelsorger in der Zusammenarbeit*, Berlin 1937; Bernhard van Acken: *Hysterie. Ein Beitrag zur speziellen Seelsorge*, Paderborn/Wien 1940; Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, Zürich 1948, sowie etwas später grundlegend: Wilhelm Bitter (Hg.): *Psychotherapie und Seelsorge. Eine Einführung in die Tiefenpsychologie*, Stuttgart 1954. Dieser Band behandelt Themen wie Individualität, psychosomatische Störungen, Schulderfahrung und Schuldgefühl, den Zusammenhang von Angst und Schuld, Grenzen zwischen Tiefenpsychologie und Seelsorge u. a. m., wobei Ärzte und Theologen gleichermaßen zur Sprache kommen.
- 23 Im Jahr 1990 wurde der auf Berufsgruppen fixierte Untertitel noch einmal geändert und spiegelt nun die Komplexität der in diesem Periodikum präsentierten Themen und Beiträge noch überzeugender wider: *Monatsschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln*. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift vgl. Wilfried Engemann: Über die Anfänge der Monatsschrift *Wege zum Menschen*. Mit einem Interview mit Günter Ruprecht und Arndt Ruprecht, in: *WzM*, 50. Jg., 1998, 440–447, sowie Klaus Winkler: Eine Zeitschrift begleitet die Seelsorge. Eindrücke eines Lesers,

Von 1950 bis 1957 gibt die *Internationale Gemeinschaft Arzt und Seelsorger* das nach Art einer Zeitschrift konzipierte „Mitteilungsblatt Arzt und Seelsorger“ heraus. Zahlreiche in den 50er Jahren erscheinende Bücher informieren ausführlich über den Stand der gemeinsamen Arbeit und setzen in der Diskussion therapeutischer und seelsorglicher Fragen neue Schwerpunkte.²⁴

In der Arbeitsgemeinschaft, die die Berufsgruppen „Arzt und Seelsorger“ im Titel führte, waren demnach nicht etwa die Mediziner für den Leib und die Theologen für die Seele zuständig. Die Vertreter beider Professionen trafen sich auf ihren jährlichen Konferenzen, um ihr Wissen um die „tiefen Zusammenhänge von leiblicher und seelischer Krankheit und Not sowie ihre Heilungsmöglichkeiten“²⁵ zu erörtern. Ab 1938 erscheint eine entsprechende Schriftenreihe auch auf der Ebene einer „Europäischen Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger“²⁶.

Wichtig für das Verständnis der Arbeitsgemeinschaften von Medizinern und Theologen ist die Tatsache, dass sich *beide* Berufsgruppen ihrer Stärken und ‚blinden Flecken‘ bewusst und davon überzeugt waren, dass nur durch eine interdisziplinäre Annäherung an das Verständnis von Gesundheit und Krankheit, Schuld und Schuldgefühlen, psychosomatischen und somato-psychischen Phänomenen usw. geeignete Wege des Heilens, Helfens und Begleitens gefunden werden können. Über mögliche negative Folgen der zunehmenden Professionalisierung war man sich durchaus im Klaren.²⁷ Es galt, einseitige Fixierungen auf seelische Vorgänge hier und auf körperliche Symptome dort zu überwinden. Für Seelsorger hatte das unter anderem zur Konsequenz, bei der Ausübung des Berufs nicht mehr die Tradition, das Amt oder den „biblischen Auftrag“ in den Vordergrund zu stellen, sondern den „ganzen Menschen“, sein

in: WzM, 50. Jg., 1998, 448–458.

- 24 Vgl. zum Beispiel Wilhelm Bitter (Hg.): *Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht* (= Tagungsberichte der Stuttgarter Gemeinschaft Arzt und Seelsorger, Bd. 2), Stuttgart 1953.
- 25 Dietrich Wendland: *Arzt und Seelsorger*, in: *Mitteilungen des Deutschen Evangelischen Krankenhausverbandes*, Ausgabe April–Juni 1927, 44–46. „Die Bemühungen um die gleichen großen Probleme der Psychoanalyse, der Psychotherapie und Seelsorge waren nichts anderes als ein lebendiger Ausdruck des Kampfes um den Menschen, in dem die beiden Stände stehen. Es bildeten sich daher gemeinsame geistige Grundlagen heraus“ (45).
- 26 Die im Hainburg-Verlag Nürnberg/Bern veröffentlichte „Schriftenreihe der Europäischen Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger“ wartet von Anfang an mit prominenten Namen und Themen auf, zum Beispiel: Alphonse Maeder: *Arzt und Seelsorger* (1. Jg., 1938, H. 1, 1–8), Adolf Köberle: *Der Sinn des Leibes im Christentum* (a. a. O., 15–30). Dass es erst 1954 eine entsprechende Europäische Arbeitsgemeinschaft gegeben habe (vgl. Klaus Winkler: *Seelsorge*, Berlin ²2000, 133), trifft demnach wohl nicht zu.
- 27 Vgl. hierzu Reinhard Schmidt-Rost: *Arzt und Seelsorger*, in: *PTh*, 79. Jg., 1990, 208–222, bes. 212–215.

alltägliches Leben mit all seinen Prämissen, Erwartungen und Ängsten, was auf eine „Humanisierung der Pastoraltheologie“²⁸ hinauslief.

Was diese sich auf Tagungen beegnenden und in leidenschaftliche Dialoge verwickelnden Forscher vereint, ist (1.) die Selbstverpflichtung auf eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen, (2.) die sukzessive Profilierung einer entsprechenden Anthropologie sowie (3.) die Suche nach adäquaten Wegen des Helfens und Heilens.

Die Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger setzte ihre Arbeit auch nach der 1937 durch die Gestapo angeordneten Schließung der *Apologetischen Centrale* mit monatlichen Sitzungen und diversen Konferenzen fort.²⁹ Neben der schon in den 30er Jahren ins Leben gerufenen Europäischen Arbeitsgemeinschaft konstituierte sich 1949 in Stuttgart auch eine *Internationale Gemeinschaft Arzt und Seelsorger*, die 1974 in „Internationale Gemeinschaft für Tiefenpsychologie e.V. / Erweiterte Gemeinschaft Arzt und Seelsorger“³⁰ umbenannt wurde.

Die systematische Erforschung der weitverzweigten und facettenreichen, ca. 50-jährigen Geschichte der – im Kontext der Arbeitsgemeinschaften Arzt und Seelsorger nach dem Ersten Weltkrieg bis in die 70er Jahre hinein entwickelten – Konzepte einer den „ganzen Menschen“ im Blick habenden Seelsorge steht noch aus.³¹ Was den Blick auf das Potential dieser Entwicklung nach wie vor trübt, sind die etablierten Klischees über die Seelsorgelehre vor der „empirischen Wende“. Gemessen an der Ausgewogenheit zwischen *praktischen*, mit konkreten Beispielen arbeitenden, also *empirisch* gesättigten Diskursen und interdisziplinär fachkundiger Theoriebildung ist die „Leistungsbilanz“ der sich aus den Werkstätten dieser Arbeitsgemeinschaft ergebenden Seelsorgekonzepte den sich weithin nur monographisch präsentierenden Positionierungen der Dialektischen Theologie fachdidaktisch zweifellos überlegen.

Dass kerygmatische Grundsätze von Seelsorge die Praxis der Pfarrer und den Diskurs der Poimenik in der Mitte des 20. Jahrhunderts dominiert hätten, ist nicht plausibel, zumal die missionarisch-kerygmatischen Vertreter der Seelsorge ihre Arbeit in wesentlich geringerem Maße auf Tagungen zur Diskussion gestellt und mit Pfarrern erörtert haben als ihre interdisziplinär agierenden Zeitgenossen. Dass der poimenische Diskurs im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts gleichwohl *einen neuen Level* erreicht, indem die in den Jahrzehnten zuvor erarbeiteten Prinzipien und Ansprüche an eine professionelle seelsorgliche Arbeit nun *allgemein* wahrgenommen werden, auf breiten Konsens stoßen und insofern in eine „Wende“ münden, steht außer Zweifel.

28 Thomas Stahlberg: Neue Apologetik, a. a. O. (s. o. Anm. 15), 75.

29 A. a. O., 85.

30 Heinrich Pompey: Zur Geschichte der Pastoralpsychologie, in: Handbuch der Pastoralpsychologie, hg. v. Isidor Baumgartner, Regensburg 1990, 23–40, 37.

31 Einen wichtigen Beitrag zur Spurensicherung der weitverzweigten Geschichte der Seelsorge bieten Klaus Raschzok/Karl-Heinz Röhl: Kleine Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. Biographische Essays, Leipzig 2018.

Auch unter den Medizinerinnen war die Haltung der Seelsorge gegenüber keineswegs einhellig. Haendlers Schriften und Vorträge sind dementsprechend auch als Vermittlung eines neuen Selbstverständnisses der Seelsorge in Richtung der Ärzteschaft und – nach der Vergewisserung über die gemeinsamen Voraussetzungen – als Werbung um konkrete Kooperation zu verstehen.

Die bloße Ahnung um eine gewisse Relevanz traditioneller seelsorglicher Aspekte für den ärztlichen Beruf begegnet bereits im 19. Jahrhundert, einschließlich der später von C. G. Jung ausgearbeiteten Idee einer gleichsam profanen Seelsorge in Form therapeutischer Gespräche.³² Der Kreis jener Ärzte, die um den Anspruch der Seelsorge, den *ganzen* Menschen im Blick zu haben, wussten, und die darüber hinaus mit der interdisziplinären Ausrichtung der Seelsorge spätestens seit Oskar Pfister³³ vertraut waren, war jedoch verhältnismäßig klein und beschränkte sich weitgehend auf die in den interdisziplinären Arbeitsgemeinschaften organisierten Ärzte, deren Mitarbeit oft das eher zufällige Ergebnis von Freundschaften und Bekanntschaften mit Theologen war.

Den Vorurteilen eines großen Teils der Theologenschaft bezüglich der Brauchbarkeit anthropologischer Erkundungen in der pastoralen Praxis korrespondierte bis in die 60er Jahre hinein ein Zerrbild vom Selbstverständnis kirchlicher Seelsorge auf Seiten der Mediziner. Der schon nach dem Ersten Weltkrieg einsetzende interdisziplinäre Neuaufbruch in der Seelsorgelehre, die Intensität des Dialogs zwischen Praktischer Theologie und Psychotherapie, war am Gros der medizinischen bzw. psychotherapeutischen Fachwelt jahrzehntelang vorbeigegangen. Seelsorge wurde überwiegend als Anwendungsfall von Religion verstanden, nicht aber als lohnender Dialogpartner für die gemeinsame Sorge um den Menschen.

Als Beispiel hierfür sei eine Dissertation zur Bedeutung der „Seelsorge in der Psychotherapie des Arztes“³⁴ genannt. Die Position dieser Untersuchung ist klar: Zwar

32 Johannes Naumann hält aus eigener Erfahrung, gewonnen in der Arbeit als Seelsorger unter Ärzten in einem psychiatrischen Krankenhaus, fest: Der Arzt komme nicht umhin, „außer etwaiger medizinischer Behandlung auf Kräftigung des Willens hinzuarbeiten, und der Geistliche wird gelegentlich sich veranlasst fühlen, neben innerer Beeinflussung auch ein Wort über geistige und körperliche Diät hinzuzufügen, [... und] praktische Vorschläge zur Ausübung von Enthaltensamkeit und Mäßigung [zu machen]. Der Arzt muss also auch das Seelenleben und der Geistliche das körperliche Leben ins Auge fassen.“ Weil der Arzt nach und nach auch mit der *inneren* Geschichte eines Kranken befasst werde, sei es aber dazu gekommen, dass er sich „in neuerer Zeit gern einen weltlichen Beichtvater“ nenne, als sei „das Beichtgeheimnis auf den Arzt übergegangen“ (Johannes Naumann: Arzt und Seelsorger, in: ChW, 7. Jg. 1893, 1228).

33 Oskar Pfister: Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien, Göttingen 1927.

34 Joachim Kraft: Seelsorge in der Psychotherapie des Arztes, Med. Diss. Univ. Erlangen 1945 (maschinenschriftliches Manuskript).

wird eine gewisse Konvergenz zwischen therapeutischer und seelsorglicher Arbeit gesehen, aber die Seelsorge hat sich gleichsam um den Rest zu kümmern, an den der Arzt nicht bzw. nur dann herankommt, wenn er selbst *als Christ* während der Therapie seelsorglich interveniert. Damit ist bei Kraft die Vermittlung von „Glaube, Hoffnung und Liebe“ gemeint, also religiöse Praxis. Sie antwortet seines Erachtens auf das „Fragen nach dem Frieden der Seele“ mit Wahrheiten „jenseits dessen, was Vernunft und Wissenschaft“ erschließen können.³⁵ Kraft zieht beim Abfassen seiner Arbeit *keine einzige seelsorgetheoretische oder theologische Schrift* zu Rate. Weder Oskar Pfisters Texte noch die Editionen der Gemeinschaft Arzt und Seelsorger sind dem Verfasser bekannt, obwohl er das Anliegen dieser Schriften zum Gegenstand seiner Promotion erklärt.

Die Präsenz dieses auf medizinischer Seite verbreiteten Bildes von Seelsorge ist wiederum verständlich, wenn man vom Spektrum und von der Substanz der entsprechenden Lehrbuchliteratur ausgeht.

Die Seelsorgelehre Hans Asmussens, deren Prinzipien aus einer „eigentümlichen Verbindung von Erweckungsbewegung, lutherischem Konfessionalismus und Dialektischer Theologie“³⁶ gespeist wurden, sowie das Lehrbuch Eduard Thurneysens, das noch 1965 in dritter Auflage erscheint,³⁷ sind für die nicht in den erläuterten interdisziplinären Dialog involvierten Mediziner eine naheliegende Informationsquelle, soweit sie sich ein Bild von der Seelsorge machen wollen. Otto Rieckers Schrift „Die seelsorgerliche Begegnung“³⁸ vermittelt ihrerseits ein für therapeutische Anknüpfungen uninteressantes Bild. Sie ist zwar weniger dogmatisch-deduktiv angelegt als die beiden zuvor genannten Werke und erhebt den im Grunde sympathischen Anspruch, statt abstrakter Systematik die Erfahrungen eines Krankenhausseelsorgers zu präsentieren. Stattdessen stehen aber Bekehrungsstrategien im Fluchtpunkt der Seelsorge Rieckers. Mit Entsetzen dürften Therapeuten in diesem Werk darauf gestoßen sein, was seitens der Theologie über „Ent-Ichung“ und „Ichüberwindung in der Seelsorge“³⁹ gedacht wird. Schließlich veröffentlicht Wolfgang Trillhaas 1950 eine Pastoraltheologie⁴⁰, die zwar von ihren Themen her den Charakter einer Seelsorgelehre hat, aber – immer noch – ohne die Argumente der sich etablierenden Pastoralpsychologie auskommt. Trillhaas wendet sich explizit *gegen das Prinzip des Dialogs als Modus seelsorglicher Gespräche*. Gebet, Lied, Predigt, Sakrament hingegen sollten zur „Verobjektivierung“ des Dienstes der Seelsorge beitragen und dürfen bei dieser gottesdienstlich gedachten, im Kern als Verkündigung verstandenen Seelsorge nicht fehlen.⁴¹

35 A. a. O., 12. f.

36 Wolf-Dieter Hauschild: *Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland* (= AKIZ.B 40), Göttingen 2004, 145.

37 Vgl. oben Anm. 2.

38 Otto Riecker: *Die seelsorgerliche Begegnung*, Gütersloh 1947.

39 A. a. O., 16.

40 Wolfgang Trillhaas: *Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie* (= Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung, Bd. 1), München 1950.

41 Vgl. a. a. O., 96, 214–218.

Dass sich ein großer Teil der Mediziner, insbesondere der Therapeuten, soweit sie vor allem über *diese* Seite der christlichen Seelsorgelehre informiert waren, von einem interdisziplinären Dialog wenig versprach, ist nachvollziehbar. Die in dieser Einleitung bisher genannten Autoren einschlägiger Bücher zur Seelsorge schrieben vor allem kraft ihrer Erfahrung als Pfarrer. Keiner von ihnen – außer Wolfgang Trillhaas – hatte je einen Lehrstuhl inne oder hat sich im Rahmen eines akademischen Qualifikationsverfahrens dem Diskurs der Seelsorge stellen und der eigenen Position gegenüber eine methodische Distanz einnehmen müssen.⁴² Das macht diese Texte keineswegs belanglos, erklärt aber bis zu einem gewissen Grad ihren unbekümmert-unprofessionellen Charakter. In anderen theologischen Disziplinen, etwa der Exegese oder der Dogmatik – ganz zu schweigen von anderen Professionen etwa im medizinischen oder juristischen Bereich, die *unmittelbar am Menschen ausgeübt* werden, müssen die entsprechenden Autoritäten ungleich mehr aufbieten, um im Diskurs respektiert zu werden.

Hinzu kommt, dass das Ansehen der Praktischen Theologie als theoriebildende und -geleitete Wissenschaft in jener Zeit sowohl in der Theologie als auch in den Nachbardisziplinen nicht gerade hoch war: Dass in diesem Fach anderweitig erworbenes Wissen nur zur *Anwendung* komme, war eine der geäußertsten Ansichten über die Positionierung dieser Wissenschaft im Ensemble einer Theologischen Fakultät.⁴³

42 Hans Ch. Asmussen schreibt sein Buch „Die Seelsorge“ (s. o. Anm. 1) in den Monaten nach seiner (1933 durch die NSDAP betriebenen) Amtsenthebung von der Pfarrstelle in Hamburg-Altona. Vgl. die sehr gut informierende Studie von Klaus Raschzok: Hans Asmussen (1898–1968). Seelsorge als Gespräch von Mann zu Mann, in: Klaus Raschzok/Karl-Heinz Röhlin (Hg.): Kleine Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. Biografische Essays (= FS Richard Riess zum 80. Geburtstag), Leipzig 2018, 21–30, 23. Eduard Thurneysen entwirft seine „Lehre von der Seelsorge“ (s. o. Anm. 3) während seiner Amtszeit als Pfarrer in Basel (1927–1959). Mit zwei Ehrendoktoraten für sein vielfältiges, von Publikationen begleitetes Wirken für eine ‚Theologie der Kirche‘ ausgestattet (Gießen 1927, Aberdeen 1934), wirkte er ab 1941 parallel zu seinem pfarramtlichen Dienst als außerordentlicher Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Vgl. zur Biographie Thurneysens zuletzt Klaus Raschzok: Eduard Thurneysen (1888–1974). Seelsorge als Verkündigung, in: Klaus Raschzok/Karl-Heinz Röhlin (Hg.): Kleine Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert, a. a. O., 339–344, 339 f.

43 Vgl. Wilfried Engemann: Kommunikation des Evangeliums – ein interdisziplinäres Projekt? Praktische Theologie im Dialog mit außertheologischen Wissenschaften, in: Christian Grethlein/Helmut Schwier: Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007, 137–232, 186–191.

3. ZUR POSITION OTTO HAENDLERS

In den die seelsorgliche und therapeutische Arbeit betreffenden Problemanalysen Haendlers zeigt sich, dass er um diese Problematik weiß. Immer wieder auf der Grenze zwischen Theologie und Medizin, Seelsorge und Psychotherapie argumentierend und sich auf zahlreichen interdisziplinären Tagungen und in entsprechenden Publikationen der *Gemeinschaft Arzt und Seelsorger*⁴⁴ gleichermaßen an Pfarrer und Therapeuten wendend, wird Haendler nicht nur zum Vermittler psychologischer Standards in der Theologie, sondern auch zum theologischen Aufklärer gegenüber der medizinischen Fachwelt.⁴⁵ Er ist wahrscheinlich der erste praktisch-theologische Lehrstuhlinhaber, der den interdisziplinären Diskurs von Theologie und Psychologie in Theorie und Praxis zum akademischen Tagesgeschäft macht.

Dass sich Haendler ab 1935 selbst einer Lehranalyse bei dem Freudianer Dr. Werner Kemper am *Deutschen Institut für Psychologische Forschung und Psychotherapie* in Berlin unterzieht und 1937 zum Mitglied der „Deutschen Allgemeinen Ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie“ ernannt wird, führt in seiner Seelsorgelehre nicht zu der Forderung, es ihm gleich zu tun – oder zu der Prämisse, nur als ausgebildeter Psychologe ein guter Seelsorger zu sein. Weil er sich jedoch bei der Vermittlung entsprechender psychologischer Erkenntnisse als Praktischer Theologe in der Pflicht sieht, weil das Ausmaß an groben Missverständnissen und fatalen Fehlschlüssen bezüglich der Reichweite psychologischer Forschung und psychotherapeutischer Praxis überhand genommen hat – und weil ihm ein gewisses Maß an sozial- und persönlichkeitspsychologischem Basiswissen um der Professionalität und des Auftrags der Seelsorge willen zumutbar und unausweichlich erscheint, konfrontiert er die Theologen- und Pfarrerschaft mit entsprechenden Konzepten, Begriffen und dem Appell zu empirischer Forschung.

Eine explizite Monographie zur Seelsorge hat Haendler nicht verfasst. In komprimierter Form hat er sein Verständnis von Seelsorge im Rahmen seines „Grundrisses der Praktischen Theologie“⁴⁶ dargelegt. Darin werden die wichtigsten psychologischen und theologischen Grundlagen, Grundsätze und Perspektiven seines Seelsorgekonzepts formuliert. Um nur drei Aspekte aufzugreifen:

44 Ausführliche Hintergrundinformationen zu dieser Arbeitsgemeinschaft finden sich in der Einleitung zu Haendlers Schrift „Angst und Glaube“ in diesem Band S. 31–49.

45 Vgl. exemplarisch Otto Haendler: Grenzfragen zwischen Theologie und Psychologie (zw. 1939 und 1946), in: OHPTh 1 (2015), 513–530, sowie ders.: Medizinisches und theologisches Denken in Spannung und Begegnung (1961), in diesem Band S. 433–453.

46 Vgl. Otto Haendler: Grundriss der Praktischen Theologie (1957), in: OHPTh 1, 2015, 414–481, sowie die Einführung des Herausgebers zum Kapitel „Die Seelsorge der Kirche“ in: OHPTh 1, 2015, 72–79.

- Seelsorge kann sich die Herausforderungen, vor die sie sich je und je gestellt sieht, nicht dogmatisch zurechtschneiden, sondern muss sie sich im Dialog mit den für das Verständnis des Menschen relevanten Wissenschaften – insbesondere mit der Psychologie – interdisziplinär erarbeiten. Das ist ohne eine Revision der die Seelsorge leitenden Anthropologie nicht möglich.
- In einer die Freiheit des Menschen fördernden und sein Subjektsein stärkenden seelsorglichen Beratung dürfen Glaubens- und Lebensfragen nicht auseinandergerissen werden. Dazu gehört es unter anderem, das Streben nach Autonomie auf der einen und die Aneignung eines persönlichen, von Überzeugung getragenen, mit dem eigenen Gewissen gekoppelten Glaubens auf der anderen Seite nicht als Alternativen zu begreifen.
- Die Auseinandersetzung mit der eigenen Person ist für Seelsorger aus einer Vielzahl von Gründen unerlässlich. Der Umgang mit sich selbst hat unmittelbare Konsequenzen für den Umgang mit anderen. Der Seelsorger ist *in Person* Instrument seelsorglichen Agierens, was eine möglichst genaue Kenntnis dieses Instruments einschließlich seiner kommunikativen Wirkung einschließt und auf eine persönlich-professionelle Haltung im seelsorglichen Gespräch hinausläuft.

Das Hauptaugenmerk Haendlers liegt auf dem interdisziplinären Ausbau der *Argumentationsbasis der Seelsorgelehre* sowie auf einer Ausweitung und Vertiefung des Spektrums entsprechender Prinzipien, Methoden und Forschungsfragen. Was in dem oben genannten ca. 70-seitigen seelsorglichen Leitfaden⁴⁷ zur Seelsorge z.T. angedeutet wird, wird in den in diesem Band vereinten Schriften vertieft, erweitert und konkretisiert.

47 Vgl. oben Anm. 46.

TEIL I

ANGST UND GLAUBE

INHALT TEIL I

Einleitung:

Haendlers Schrift „Angst und Glaube“.

Kontext, Inhalt und Rezeption

<i>von Wilfried Engemann</i>	31
1. Kontext und Hintergrund des Werkes	31
2. Inhalt und Struktur des Werkes „Angst und Glaube“	34
2.1 Kurzgefasste Phänomenologie der Angst	34
2.2 Hilfen gegen die Angst: Von der Selbsthilfe bis zur Psychotherapie	35
2.3 Einführung in die Aneignung des Glaubens	36
2.4 Wechselwirkungen zwischen Angst und Glaube“	39
3. Zur Rezeption von „Angst und Glaube“	42
3.1 „Angst und Glaube“ als Handreichung für seelsorgliche Berufe	42
3.2 „Angst und Glaube“ als Modell einer interdisziplinär argumentierenden zeitgenössischen Theologie	43
3.3 Anleitungen zu praktisch-theologischer Arbeit und einer im Alltag gelebten Spiritualität	45
3.4 „Angst und Glaube“ als religionsphilosophischer Referenztext	46
3.5 „Die ganze Betrachtungsweise ist mir sehr fremd“	47
 Angst und Glaube (³1954)	 51

Das Inhaltsverzeichnis zu dieser Schrift ist in das Werk
auf S. 55–57 integriert.

EINLEITUNG: HAENDLERS SCHRIFT „ANGST UND GLAUBE“

KONTEXT, INHALT UND REZEPTION

von *Wilfried Engemann*

I. KONTEXT UND HINTERGRUND DES WERKES

„Angst und Glaube“ ist das erste Buch, das Haendler nach seinem 1951 erfolgten Wechsel an die Berliner Theologische Fakultät der Fachwelt vorlegt. Seit 1947 als Ordinarius in Greifswald wirkend und bis 1949 gleichzeitig als Pfarrer in Neuenkirchen (bei Greifswald) tätig, beginnt für ihn Anfang der 1950er Jahre eine neue Phase theologischer Arbeit. Nach seinen vor allem für theologische Fachkollegen bestimmten Arbeiten – unter anderem zum Kirchenverständnis in der Theorie und Praxis der Predigt (1930)¹ sowie zu grundlegenden theologischen und psychologischen Fragen homiletischer Arbeit (1941, ²1949)² – wendet er sich nun einem größeren Leserkreis zu, dem auch interessierte Laien angehören dürften.

Im Vorwort zur ersten Auflage heißt es: „Mag der Leserkreis sich zusammensetzen, wie er will, sollte er sich selbst ganz auf die beschränken, die von vornherein nur vom Glauben hier eine Lösung der Angst erwarten. – Eine Untersuchung dieser Art steht dennoch mit jedem Satze in der Verantwortung vor der Gesamtheit, auch vor denen, die zur Wahrheit des Glaubens kaum oder gar nicht Beziehung haben. Diese Verantwortung liegt unter anderem darin, dass ein Eingehen in das Problem der Angst zeitweilig Beunruhigung und Unsicherheit hervorrufen kann. Solch ein Durchgang ist aber nur dann von Schaden, wenn man in ihm stecken bleibt. Wer ihn zu Ende führt, dem wird er fruchtbar.“³

Haendler hat mit dem Versuch, einen über weite Strecken populärwissenschaftlichen Stil mit theologischem Fachdiskurs zu verbinden, Erfolg: Das Buch erscheint innerhalb kurzer Zeit (1952, 1953, 1954) in drei Auflagen und gilt für

1 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt (1930), Erstveröffentlichung in: OHPhTh 2, 2017, 43–204.

2 Ders.: Die Predigt (1941, ³1960), in: OHPhTh 2, 2017, 269–632.

3 Ders.: Angst und Glaube, Berlin 1952 (²1953, ³1954), aus dem Vorwort zur ersten Auflage, 7.

Jahrzehnte als wichtiger Referenztitel für verschiedenste Fragestellungen, die um die Themenfelder „Angst“ und „Glaube“ bearbeitet werden.⁴

Haendler begibt sich mit diesem Thema auf die Suche nach einer nicht nur theologisch-philosophisch diskutablen Verhältnisbestimmung von Angst und Glaube, sondern bezieht von vornherein anthropologische, soziologische und psychologische Aspekte in seine Überlegungen ein. Damit setzt er die mit seiner Habilitationsschrift begonnene Theologie- und Kirchenkritik fort und formuliert triftige Gründe theologischer Arbeit auch außerhalb explizit theologischer Diskurse: Die Verdunklung des Lebensgefühls in der Nachkriegszeit, geprägt von ganz unterschiedlichen Formen der Angst, die Fragwürdigkeit theologischer Lösungen, die Unzugänglichkeit der kirchlichen Angebote⁵ und andere Beobachtungen veranlassen ihn dazu, Ansatzpunkte zum Umgang mit der Angst sowohl innertheologisch als auch im Dialog mit anderen Wissenschaften zu entwickeln. Von da aus ergeben sich neue Aspekte und Kriterien seelsorglicher Arbeit.

Die kontextuellen Parallelen zwischen Haendlers „Angst und Glaube“ und den 60 Jahre später erscheinenden sozialpsychologischen Betrachtungen zur „Gesellschaft der Angst“ von Heinz Bude⁶ sind bemerkenswert. Sie betreffen u. a. die Wahrnehmung von Ängsten als gleichermaßen individuelle wie gesamtgesellschaftliche Grunderfahrungen, die sich weder durch Logik noch durch religiöse Appelle bzw. den Trost der Dogmatik einfach auslöschen lassen. Sie betreffen „ein Gefühl der Überlebtheit der Ordnung“, die bislang Halt bot; gleichzeitig leben viele Menschen in der ängstlichen Sorge, ob sie wohl selbst hinreichend geschickt, willensstark und überzeugend genug sind, um als Individuum in der Konkurrenz mit den anderen bestehen zu können und der befürchteten „Exklusion“ zu entkommen.⁷

Wechselseitig fast austauschbar sind beispielsweise die Beobachtungen und Interpretationen Haendlers und Budes im Blick auf die „Liebesangst“ als „Angst *um*“ (Haendler) einerseits bzw. als „Sehnsucht nach einer unkündbaren Beziehung“ (Bude) andererseits: Haendler legt dar, inwiefern Angst am „Unergründlichen des eigenen und des begegnenden Wesens entsteht“, weshalb Angst gerade auch in der starken Liebe erfahren werden könne. Dementsprechend werde „in der Liebe

4 Zur Rezeption des Werkes vgl. unten den 3. Abschnitt dieser Einleitung.

5 „Die Angst hat unser Lebensgefühl verdunkelt. [...] Für Tausende ist heute der Glaube wie eine Verheißung hinter verschlossenen Türen“ (Otto Haendler: *Angst und Glaube*, a. a. O. [s. o. Anm. 3], in diesem Band S. 62).

6 Heinz Bude: *Die Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014.

7 Vgl. a. a. O., 13–21. Der Wandel „vom innengeleiteten Gewissens- zum außengeleiteten Kontaktmenschen“ (a. a. O., 23) ist eine Entwicklung, die bereits in den 1950er Jahren als signifikante Veränderung sozialen Verhaltens bzw. Empfindens analysiert wurde. Vgl. David Riesmann/Reuel Denney/Nathan Glazer: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters* (amerik. 1950), Hamburg 1958.

der Partner im Vergleich zur Erfahrung der Mächte erlebt. [...] Die Beziehung zum Partner ist hier nicht nur Erfahren der Schicksalsmacht, sondern zugleich ersehnter Schicksalsinhalt. [...] Deshalb muss die Liebesangst [...] angeschaut werden zunächst als Angst des Subjekts um sich selbst.“⁸ Heinz Bude verweist seinerseits auf die inneren Angst-Dialoge eines Menschen auf der Suche nach einer „unkündbaren Beziehung“ und kommt auf ähnliche Erfahrungen zu sprechen: auf das tiefe Wissen um die bleibende Undurchsichtigkeit des anderen, um das Fortbestehen der Autonomie des Partners und die Zumutungen der Freiheit, die auch und gerade in einer Liebesbeziehung nicht außer Kraft gesetzt werden können, und die daraus resultierenden Ängste.⁹

Solche Parallelen zwischen Haendler und Bude aufzuzeigen – vgl. insbesondere die oben skizzierte Verknüpfung der Erfahrung von Angst mit der Erfahrung von Liebe – bedeutet keineswegs, diesen ganz unterschiedlich konzipierten Schriften die gleichen Prämissen oder das gleiche Fazit zu unterstellen. Die wechselseitige Anschlussfähigkeit der beider Texte zeigt jedoch die Relevanz eines Forschungsansatzes, für den die Analyse menschlicher Erfahrungen eine unverzichtbare Quelle der Theorieentwicklung ist, ganz gleich, ob diese primär sozialanthropologisch (Bude) oder seelsorgetheoretisch (Haendler) ausgerichtet ist.

„Angst und Glaube“ ist darüber hinaus einer sich zunehmend auf den Erfahrungsbezug der Reformation berufenden Theologie verpflichtet.¹⁰ Eine solche Theologie befasst sich nach Haendlers Bekunden um des Evangeliums und um des Menschen willen mit humanwissenschaftlichen Einsichten und Fragen, sie hinterfragt kritisch deren Prämissen, sie lernt von ihren Methoden und ist an konvergenten Argumentationsmustern interessiert.¹¹ Angesichts der langjährigen, intensiven Auseinandersetzung Otto Haendlers mit der Tiefenpsycho-

8 Otto Haendler: Angst und Glaube, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 85 f.

9 Vgl. Heinz Bude: Die Gesellschaft der Angst, a. a. O. (s. o. Anm. 6), 28–38.

10 Heinz Niederstrasser hebt mit Bezug auf „Angst und Glaube“ Haendlers Impulse für eine auf die Ressourcen der Gemeinde bezogene Rezeption reformatorischer Theologie hervor (vgl. Heinz Niederstrasser: Theologie und Oikonomie. Evangelische Bera- tung und Lebenshilfe. Grundfragen – Grundlagen, Stuttgart 1972, 114).

11 Vgl. etwa die bemerkenswerte Konvergenz zwischen C. G. Jungs Unterscheidung von religiösem Erlebnis und kirchlichem Bekenntnis bzw. Konfessionen einerseits und den von Haendler signifizierten „Schichten des Glaubens“ andererseits (a. a. O. [s. o. Anm. 3], in diesem Band S. 126–134). „Der Urglaube beruht [nach Haendler] auf religiöser Urerfahrung, die fähig ist, einen Menschen völlig umzuwandeln. [...] Kern- und Randglauben haben nicht mehr dieselbe verwandelnde Kraft und Ursprünglichkeit. Jung sagt: ‚Konfessionen sind kodifizierte und dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrung. Religion dagegen bezeichnet die besondere Einstellung eines Bewusstseins, welches durch die Erfahrung des Numinosum verändert worden ist‘“ (Herbert Unterste: Die Quaternität bei C. G. Jung, Kath.-Theol. Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München 1972, 16).

logie¹² Freuds und der Analytischen Psychologie Carl Gustav Jungs ist dieses Werk ein Paradebeispiel für den Gewinn interdisziplinärer und dabei theologisch hoch ambitionierter Theologie. Von daher dürfte es kein Zufall sein, dass wenige Jahre später – bei der Darstellung der Geschichte und des Profils der Institute der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald – für Haendlers Wirken exemplarisch das Buch „Angst und Glaube“ angeführt wird (und nicht die schon in zwei Auflagen vorliegende Predigtlehre), was für die außerordentliche Popularität des Werkes spricht.¹³

2. INHALT UND STRUKTUR DES WERKES „ANGST UND GLAUBE“

Bereits in der Einleitung des Buches kommen einige der Prämissen und Perspektiven Haendlers zu diesem Thema pointiert zur Sprache. Zu ihnen gehört es, Angst als eine ambivalente Grunderfahrung zu verstehen, die nicht nur nicht einfach ‚ausgeräumt‘ werden, sondern – zum Beispiel als begründete Furcht – auch eine bewahrende Kraft haben kann. Angst kann punktuell sogar in dem Maße anwachsen, in dem ein Mensch seiner Freiheit gemäß lebt, sie sich „aneignet“ und dabei erkennt, vor welchen Möglichkeiten er als Subjekt seines Lebens steht und welchen Gefährdungen er dabei ausgesetzt ist. Da Haendler, als er an diesem Buch arbeitet, seit vielen Jahren mit den tiefenpsychologischen Aspekten von Angst vertraut ist,¹⁴ liegt es nahe, die Reichweite der damit verbundenen Argumentation in diesem Werk erneut zu dokumentieren – ohne sie dabei selbst in den Mittelpunkt zu stellen. Existenz- und sozialphilosophische sowie im besonderen Maße theologische Konzepte kommen gleichfalls zum Tragen.

2.1 Kurzgefasste Phänomenologie der Angst

Um später im letzten und ausführlichsten Kapitel des Buches, das selbst mit „Angst und Glaube“ überschrieben ist und mehr als ein Drittel des Werkes umfasst, die Erfahrungen von Glauben und die Erfahrungen von Angst miteinander in Beziehung setzen zu können, setzt er zunächst (1. Kapitel) mit einer

12 Haendlers Abschluss einer Lehranalyse bei dem Freudianer Werner Kemper am Deutschen Institut für Psychologische Forschung und Psychotherapie in Berlin (1937) liegt zum Zeitpunkt des ersten Erscheinens von „Angst und Glaube“ bereits fünfzehn Jahre zurück.

13 Vgl. Gustav Erdmann: Die Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald und ihre Institute, Greifswald 1959, 41.

14 Otto Haendlers stark tiefenpsychologisch argumentierende Homiletik „Die Predigt“ (1941, ⁴2017) geht bereits ausführlich auf verschiedene Phänomene und Inhalte der Angst ein. Vgl. dazu auch meine Erläuterungen in OHPTh 2, 2017, 209–224, sowie Haendlers Ausführungen zum Thema „Befangenheit und Zuversicht“ (a. a. O., 412–420).

interdisziplinären, phänomenologischen Annäherung an Erfahrung der Angst ein: *Elemente* der Angst (Erfahrungen von „Enge“ und „Verfolgtsein“), *Formen* der Angst (Fluchtangst und Bannangst), *Arten* der Angst (Angst *vor...*, Angst *in ...*, Angst *um ...*), *Schichten* der Angst (Randangst, Kernangst, Urangst) sowie der *Gehalt* der Angst werden dort nach Art eines Lexikonartikels glänzend systematisiert. Das damit einhergehende Konzept zur Erschließung einer komplexen Phänomenologie – nämlich der der Angst – wird von den Lesern bzw. Rezipienten besonders gerühmt und vielfach aufgegriffen. Haendler schöpft dabei aus zahlreichen ihm vorliegenden Studien zur Angst¹⁵, was sich in seinen Metaphern und Bildern niederschlägt:

„Wir haben also die drei Gruppen der Angst: Randangst, Kernangst, Urangst näher zu bestimmen. Man kann das Bild der Schichten statt von oben nach unten auch von innen nach außen sehen, etwa wie beim Baum die Rinde außen, das Mark innen ist. Rinde = Rand, Mark = Kern. Für die Urangst müsste man dann die Richtung ändern und doch in die Tiefe (von oben nach unten) gehen in das Wurzelwerk oder Erdreich, wodurch die Bedeutung dieser Schicht mit ihrer Unergründlichkeit noch stärker herausgehoben würde. Der von C. G. Jung in der Psychologie eingeführte Begriff des ‚kollektiven Unbewussten‘ ist für die Lokalisierung der Urangst ein guter Boden.“¹⁶

2.2 Hilfen gegen die Angst: Von der Selbsthilfe bis zur Psychotherapie

Das zweite Kapitel – „Hilfen gegen die Angst“ – lässt den seelsorglichen Charakter dieses auch für den Alltagsgebrauch geschriebenen Textes besonders deutlich hervortreten: „Selbsthilfe“ und „Fremdhilfe“ werden als Möglichkeiten des „Hindurchgehens durch die Angst“¹⁷ in den Blick genommen. Eigentlich könnte das zweite Kapitel des Buches genau unter diese Überschrift gesetzt werden, denn „wir können von der Angst nicht weg, und wir können nicht um sie herum, wir müssen durch sie hindurch“¹⁸.

Zunächst nimmt Haendler jene Möglichkeiten der Selbsthilfe in den Blick, die in vielen Fällen „automatisch“ wahrgenommen werden, wenn ein Mensch sich ängstet und in dieser Lage – von seiner Lebensenergie und gegebenenfalls seinem Glauben profitierend – aus eigener Kraft nach Wegen sucht, die Angst

15 Dazu gehören (außer den einschlägigen Texten zur Angst von Sigmund Freud und Carl Gustav Jung) unter anderem: Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst* (= Gesammelte Werke 5), übers. v. Christian Schrempf, Jena 1912; Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle ³1931; Johannes Neumann: *Leben ohne Angst. Psychologische Seelenheilkunde*, Stuttgart ⁵1942, sowie Oskar Pfister: *Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung*, Zürich 1944.

16 Otto Haendler: *Angst und Glaube*, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 90.

17 A. a. O., in diesem Band S. 109.

18 Ebd.

hinter sich lassen zu können. Dabei spielt die „Überhöhung“¹⁹ eine besondere Rolle. Haendler benutzt hier einen ausgesprochen missverständlichen Begriff, denn es geht beim „Überhöhen“ um nicht mehr als eine Kontextualisierung und Relativierung der Angsterfahrung durch das, was einem Menschen durch Kunst (insbesondere durch Musik), Wissenschaft oder Bildung – einschließlich der religiösen – an Vorstellungskraft, an kognitiver Weite und emotionaler Tiefe zur Verfügung steht. So sagt Haendler zum Beispiel von der Bildung: „Sie macht die Angriffsflächen klein, [...] sie führt Kopf und Herz und alle Kraftreserven zusammen zu einheitlichem Sein. Und wo die Bildung Hilfe wird in Angst, da kann auch Angst, die unvermeidlich ist, zur Hilfe in der Bildung werden.“²⁰

Ausführlicher geht Haendler auf *sich selbst sabotierenden Formen der Selbsthilfe* ein. Sie reichen vom „Selbstbetrug“, der unter anderem auf Selbstbeschwichtigung bzw. auf einer Leugnung der Angst basiert und „die ‚verdrängte‘ Angst“ in tiefere Schichten der Person absinken lässt, über die „Flucht in Scheinlösungen“ bis hin zur „Flucht in die Gruppe“. Diese Flucht führt dann in die Sackgasse, wenn die mit der Gruppenzugehörigkeit verbundene Kontextualisierung eine Leistung nur der anderen bleibt, wenn der Einzelne nicht dazu übergeht, sich deren Repertoire zur Angstbewältigung selbst anzueignen, zu „assimilieren“ – und wenn er nicht bereit ist, die Differenz zwischen den eigenen Überzeugungen und denen der Gruppe wahrzunehmen.

Formen der „Fremdhilfe“ gegen die Angst sieht Haendler innerhalb und außerhalb der Psychotherapie gegeben: Erziehung und Gemeinschaftsleben tragen, wo immer sie gelingen, kontinuierlich dazu bei, dass Angstzustände sich grundsätzlich permanent lösen können. Daher plädiert er für eine Pädagogik gegen die Angst, sieht aber gleichwohl in der Angst auch ein potentiell medizinisch relevantes Phänomen, dem in manchen Fällen nur psychotherapeutisch abgeholfen werden kann. „Es gibt Nöte, auch in der Angst, in denen der Glaube allein nicht hilft, weil überfremdende Gewalten in der Seele zu mächtig geworden sind und unser Glaube doch nicht größer ist als wir selbst. In solcher therapeutischen Lösung kann eben der Glaube zugleich eine durchgreifende, lebensentscheidende Vertiefung zu seiner eigentlichen Gestalt erfahren.“²¹

2.3 Einführung in die Aneignung des Glaubens

Haendlers theologisches Verständnis von „Glauben“ hat sich im Laufe der Jahrzehnte stark verändert bzw. kontinuierlich entwickelt. Die Schrift „Angst und Glaube“ markiert ein wichtiges Stadium dieser Entwicklung, positioniert zwi-

19 A. a. O., 110 f.

20 A. a. O., 111.

21 A. a. O., 121.

schen der Vortragsreihe „Glaube“²² (um 1930) sowie diversen Exkursen zum Thema Glauben in „Die Predigt“ (1941) einerseits und im später verfassten „Grundriss der Praktischen Theologie“ (1957) andererseits.²³ Die Einsicht in die Unausweichlichkeit einer *subjektiven Aneignung des Glaubens als lebenslangem Prozess*, den man einem Individuum nicht abnehmen kann, gehört nunmehr zum „Ansatz“²⁴ der gesamten Argumentation: Dass Menschen sich einerseits vom Glauben angezogen fühlen, weil sie instinktiv erahnen, welche Möglichkeiten ihnen ein Leben aus Glauben eröffnet, gleichzeitig aber empfinden, dass sie den Glauben so „nicht übernehmen“ können, wie ihn die Kirche präsentiert, ist ein Dilemma, das gerade im Kontext der Erfahrungen von Angst besonders deutlich zu Tage tritt. Menschen lassen sich – nach Haendler völlig zu Recht – nicht auf einen Glauben ein, „der nicht dem Subjekt wesensentsprechend ist, in dem richtigen Gefühl, dass ein solcher Glaube ja kein eigentlicher Glaube wäre“²⁵.

Später wird Haendler nicht nur auf die basale Bedeutung des Subjektseins für die Aneignung des Glaubens verweisen, sondern ebenso auf die Unhintergebarkeit des menschlichen Strebens nach Autonomie, das dem Glauben-Wollen und -Können des Menschen keineswegs per se widerspreche. Zum Streben nach Autonomie gehöre es, „sich der Verantwortung und der Last der Selbstbestimmung bewusst“ zu werden. „Wer autonom in diesem Sinne denkt und sich zu halten sucht, will eben damit sich selbst treu bleiben, das Leben ernst nehmen und ihm gerecht werden mit dem, was er ist und kann, mit dem, was er erkannt hat und zu verwirklichen sich verpflichtet fühlt.“²⁶

Analog zu den drei Schichten der Angst (vgl. 2.1) geht Haendler auch in seiner Phänomenologie des Glaubens von einem Schichtenmodell aus. Er benutzt dabei die gleichen Basisbegriffe: „Urglaube“, „Kernglaube“ und „Randglaube“ sind unterschiedliche Kategorien von Glauben, die unterschiedlichen Erfahrungen und Verständnisweisen von Glauben korrespondieren. Mit dem Begriff des *Urglaubens* charakterisiert Haendler eine Art Grundpotential an Motivation und Vertrauen, von dem jeder Mensch in seinem Hoffen, Streben und Han-

22 Vgl. Otto Haendler: Vortragsreihe „Glaube“, in: OHPTH 1, 2015, 577–599, sowie meine Erläuterungen zu diesem Text in: Wilfried Engemann: Kontext und Fokus einzelner Argumentationsmuster der Praktischen Theologie Otto Haendlers, in: OHPTH 1, 2015, 507–510.

23 Vgl. dazu die Registereinträge zu Glaubenserfahrung, Glaubensgewissheit und Glaubenshaltung in OHPTH 1, 2015, 658, sowie in OHPTH 2, 2017, 713.

24 Otto Haendler: Angst und Glaube, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 123–126.

25 A. a. O., 123.

26 Otto Haendler: Glaubenskrise und Strukturwandel (1958), in diesem Band S. 404–415, 405. Vgl. auch den Zusammenhang von Kirche, Autonomieerfahrung und Glauben in Haendlers „Grundriss der Praktischen Theologie“, in: OHPTH 1, 2015, 113–481, bes. 323–235.

deln profitiert.²⁷ Der *Kernglaube* „ist Urglaube in Gestalt“, „Glaube an Gott“; er wird konkret „durch Gestaltetwerden und Gestalten“²⁸ im Raum und in der Zeit, ein Vorgang, der am Subjekt haftet, also mit der persönlichen Aneignung von Erkenntnissen und Überzeugungen zu den Bedingungen des eigenen Personseins einhergeht. Wenn es Menschen zum Beispiel gelingt, ihren Glauben für Entscheidungen in Anspruch zu nehmen, die gleichermaßen „sachgetreu und selbstgetreu“²⁹ sind, wäre dieser Glaube der Kategorie des Kernglaubens zuzuordnen.

Mit dem Begriff des „Randglaubens“ schließlich nimmt Haendler eine dezidiert negative, mit starken Zumutungen verbundene – wir würden heute sagen, auf Double Bind-Situationen angelegte – Glaubensschicht in den Blick: Sie ist insofern eine schädliche Ressource der Selbstwahrnehmung und der religiösen Kommunikation, als sie einen Glauben stabilisiert, der darauf basiert, dass unverstandene Inhalte für wichtig und verpflichtend gehalten werden. Das führt dazu, dass Menschen bestimmte dogmatische Konzepte glauben bejahen zu müssen, ohne sie sich wirklich zu eigen machen zu können – was wiederum dazu führt, dass sie ein schlechtes Gewissen haben, weil sie meinen, nicht *genug* zu glauben.

„Die Auswirkung des Randglaubens ist bedenklich, weil er im geistig-seelischen Haushalt des Menschen ein Fremdkörper ist. [...] Daher sind Menschen, die ‚weniger‘ glauben, in ihrem Glauben oft kräftiger und gesünder, und davon nährt sich die verbreitete Meinung, dass der wahrhaft fromme Mensch gegen Dogmen gleichgültig sei. Subjektive echte Frömmigkeit gibt es mit und ohne Dogmen, denn ihre Wärme hängt nicht von den ‚Dogmen‘ als solchen, sondern von ihrer Verarbeitung ab. Wenn sie zum Ausdruck erfahrener Wahrheit werden, sind sie wie ein bereiteter Weg im Gelände – wenn sie Randglaube sind, hängen sie als tote Gewichte.“³⁰

Fazit: „Urglaube ist frei, Kernglaube positiv ausgerichtet, Randglaube negativ gebunden.“³¹

27 Vgl. Otto Haendler: Angst und Glaube, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 126–129. Haendler formuliert auf diesen Seiten sehr vage. Seine immer neuen Versuche, dem Begriff „Urglauben“ semantisch näher zu kommen („Lebenskeim“, „ungestaltete Möglichkeiten“, „unmittelbare, spontane oder permanente Glaubensfähigkeit und Kraft [...] hinter aller Verbildung“, „Kraft des Durchbruchs“, „unantastbar stiller Untergrund“ usw., vgl. a. a. O., 126, 128 f.), erinnern teilweise an die zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Werks nur im Englischen zu rezipierende *Kategorie des Urvertrauens* („basic trust“) von Erik H. Erikson: *Childhood and society* [1950], New York/London,³⁵ 1985, bes. 247–274.

28 Otto Haendler: Angst und Glaube, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 129.

29 A. a. O., 131.

30 A. a. O., 132 f.

31 A. a. O., 134.

Nach der Sondierung dieser Schichten beschreibt Haendler unter der Überschrift „*Elemente* des Glaubens einen Beziehungsraum“³², in dem drei Perspektiven eine besondere Rolle spielen: „Gotteserkenntnis“, „Subjektdurchdringung“ und „Weltdeutung“. Das Besondere an der Raum-Metapher Haendlers ist die Konvergenz und Interdependenz der Perspektiven: Gottesbild, Selbstbild, Weltverstehen müssen aufeinander abgestimmt sein, wenn sie Facetten eines glaubenden Subjekts sein sollen, Ausdruck eines *assimilierten* Glaubens, aus dem heraus ein Mensch leben und handeln kann.

Als „*Formen* des Glaubens“³³ entfaltet Haendler dogmatische, ethische und emotionale Akzentuierungen, die unter anderem auf unterschiedliche, nicht zuletzt persönlichkeitsbedingte Zugänge und Erfahrungen zurückzuführen sind. Gleichwohl sind reflektierte Lehre, begründete Handlung und die Fähigkeit einer in Gefühlen verankerten Artikulation des Glaubens unabdingbar für dessen Lebenstauglichkeit, weswegen sich diese Formen gut ergänzen und keine von ihnen allein als Glaubensideal gelten kann.

2.4 Wechselwirkungen zwischen Angst und Glaube

Die wichtigsten Prämissen Haendlers zu diesem Thema sind die *Anerkennung der Gleichzeitigkeit* von Angst und Glaube im Kontext menschlicher Krisenerfahrungen, das Ansetzen beim Problem der *Verstetigung von Krisen* und das Aufwerfen der Frage nach Inhalt und Gestalt eines *adäquaten*, Angsterfahrungen gleichsam *gewachsenen Glaubens*. Diese Prämissen führen ihn zu insgesamt sechs thematischen Annäherungen an die Wechselwirkungen zwischen Angst und Glaube.

Zunächst nimmt Haendler unter dem Motto „Widerspiel der Kräfte“³⁴ (4.1) auf spannungsvolle Erfahrungen Bezug: Unverhüllte Erkenntnis und der Eindruck undurchschaubarer Situationen, zuversichtliche Schritte in die Weite und das Eingeklemmt-Werden in der Enge unüberwindbar scheinender Hindernisse, der unerwartete Widerstand einer sich feindlich zeigenden Welt und das leichte Vorangehen im Bündnis mit den „guten Mächten“ – solche Erfahrungen gehören zum Alltag des Menschen, also auch zu den Wachstumsbedingungen des Glaubens. Sie sind nach Haendler nicht als Indizien eines schwachen oder starken Glaubens, der Feigheit oder des Mutes zu bewerten; unter solchen Umständen manifestiert sich Glaube *grundsätzlich*. Ein „Randglaube“ freilich hält solche Spannungen nicht aus; der fällt vom Menschen ab – was nichts damit zu tun hat, dass ein Mensch vom Glauben abfiele.³⁵

32 „Tatsächlich aber ist Glaube eine umfassende Beziehung [, jedoch] nicht wie eine Linie (Faden), auch nicht wie eine Fläche, sondern wie ein Raum“ (ebd).

33 A. a. O., 144–149.

34 Vgl. a. a. O., Kap. 4.1: „Widerspiel der Kräfte“, 152–159.

35 Vgl. zu diesem Wortspiel Wilfried Engemann: Die emotionale Dimension des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: WzM 61. Jg., 2008, 287–299, 294.

Entsprechend dem auch sonst von ihm in der Praktischen Theologie vertretenen Ansatz geht Haendler in einer zweiten Betrachtung jener Wechselwirkungen sogleich auf die „Ganzheit des Subjekts“ ein (4.2). Dabei kommt der „Urglaube“ – in Haendlers Konzept die tiefste bzw. innerste Schicht des Glaubens – als konstruktiver Gegenpol zur „Urangst“ in den Blick.³⁶ Vom Subjekt ist in diesem Zusammenhang deshalb zu reden, weil sich auch diese Schicht des Glaubens (der Urglaube) unter den Bedingungen des Subjektseins konstituiert. Der Glaube, der der Urangst begegnen soll, kann nicht einfach in Form von Lernstoff angelegt werden, sondern muss eine persönlichkeitspezifische Profilierung bis hin zum „Kernglauben“ durchlaufen, um geeignet zu sein, der Urangst zu begegnen. Der Urglaube ist hierfür insofern die wichtigste Ressource, weil „er aus dem Nichts heraus die Haltung des Vertrauens setzt“³⁷. Neben das Prinzip des Subjekt- bzw. Selbstseins setzt Haendler das Prinzip Gemeinschaft (mit der Kirche), um mit der Angst umgehen und sie überwinden zu können. Gemeinsames Durchdenken von Voraussetzungen und Situationen des Lebens, das kollektive Einordnen von Erfahrungen und Wahrnehmungen sowie das gemeinsame Gebet – kurz, das Leben in und mit der Gemeinde – eröffnen zusätzliche Ressourcen zur Bändigung, Lösung, Überwindung bzw. zum Durchstehen der Angst.³⁸

„Die drei Grundpraktiken“ (4.3) gehören zu den am stärksten rezipierten Modellen von „Angst und Glaube“. Haendler beschreibt hier einfache Meditationsübungen, die dem „Einnehmen einer gesammelten und ‚gegenwärtigen‘ Haltung“ dienen; dies öffne für die Wahrnehmung sowohl fremder Gehalte als auch von Wesensmerkmalen der eigenen Person.³⁹ Die *Grundübung* besteht aus vielen kleinen, von jedermann nachzuvollziehenden Techniken zum Einnehmen einer „innerlich gestrafften“ Haltung, wobei Körperspannung, Atmung und Ruhehaltungen eine wichtige Rolle spielen.⁴⁰ Die *Grundmeditation* läuft auf eine Weitung des eigenen Wahrnehmungshorizontes hinaus. Durch „völlige Sammlung“, „bildhaftes Schauen“ und empfangende, in das Meditierte gleichsam eingehende Kommunikation kann auch der Angst als einer Art „zwanghafter negativer Meditation“ (soweit die Meditation der Angstbewältigung dienen soll) wirksam begegnet werden.⁴¹ Mit *Grundgebet* schließlich ist eine knappe, jederzeit abrufbare, universale Form eines „spontanen Sich-Hinwendens zu Gott“⁴² gemeint, die bei jedem Einzelnen anders aussehen wird. Wichtig ist, dass sie im entscheidenden Augenblick nicht erst gesucht werden muss. Sie

36 Otto Haendler: Angst und Glaube, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 160 f.

37 A. a. O., 161.

38 A. a. O., (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 161–164.

39 A. a. O., 164.

40 Vgl. a. a. O., 165–167.

41 A. a. O., 167, 169.

42 A. a. O., 169.

kann zum Beispiel in einem Psalmwort, den ersten Worten des Vaterunsers oder auch in einer Geste des Innehaltens bestehen.

Erst nach diesen grundlegenden, stark anthropologisch geprägten Sondierungen kommt Haendler im Kapitel 4.4 auf solche Facetten des Glaubens selbst zu sprechen, die im Kontext der Angst eine Rolle spielen können (zum Beispiel „Schicksalsangst“, „Schuldangst“, „Angst vor Gott“) und in einer seelsorglichen bzw. theologischen Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Angst und Glaube nicht unterschlagen werden dürfen.⁴³ Im Anschluss daran vertieft er den Begriff der *Gottesfurcht* als Ausdruck der Hinwendung zu Gott gerade in Erfahrungen der Angst.⁴⁴

Auf dieser Basis gelangt er (4.5) zu einem glaubenspädagogischen Konzept von „Reifung und Wandlung“⁴⁵. Dieses Konzept nimmt den Einzelnen als einen Glaubenden in den Blick, der von seinen Erfahrungen und Wahrnehmungen Gebrauch machen kann, der etwas aus dem Umgang mit der Angst lernen und somit Wesentliches zur „Lösung und Einordnung der Angst“⁴⁶ beitragen kann.

„Die Frage ist nicht, ob ‚der‘ Glaube löst, sondern ob ‚mein‘ Glaube löst. Ist’s aber so, dann kann der Glaube wachsen an der Probe. Und so kann schließlich der Glaube, der die Angst überwindet, selber an der Angst wachsen. Die Angst ist einbezogen in das Spiel der Mächte, und der Glaube ist es auch. Darum sagt Christus nicht: ‚Die Angst ist da in der Welt‘, sondern: ‚Ihr‘ (die dynamisch lebenden Subjekte) ‚habt‘ (in steigerungs- und minderungsfähiger Beweglichkeit) ‚Angst in der Welt‘. Und darum sagt er nicht, der Glaube ‚ist‘ wie ein Senfkorn und versetzt doch Berge, sondern: So ‚ihr‘ Glauben ‚habt‘ wie ein Senfkorn, wird das geschehen.“⁴⁷

In einem kurzen Kapitel zur „Theologie der Angst“ (4.6) ergänzt Haendler seine Überlegungen zur Funktion des Glaubens bei der Bewältigung der Angst, indem er die *Liebe* und das *Fürbittgebet* als Haltungen zur Überwindung von Isolationserfahrungen und der mit ihnen verbundenen Ängste charakterisiert. Abschließend versucht er sich an einer theologischen Differenzierung von Angsterfahrungen in „Angst von Gott“ einerseits (im Sinne gottgewollter, von Gott ausgelöster Angst „als Probe auf den Glauben“) und „Angst vor Gott“ andererseits – womit im Prinzip jede Angst gemeint sein könne, unabhängig davon, ob sie im Glauben erlebt werde oder nicht.⁴⁸ Es spricht für die praktische, seelsorgliche Ausrichtung dieses Werkes, dass die fundamentaltheologische Unterscheidung zwischen Ängsten in vermeintlich gottgewollte und „nur“ subjektiv erlebte für den empfohlenen Umgang mit der Angst kaum eine Rolle spielt.

43 Von daher erklärt sich auch die etwas vage Überschrift dieses Abschnitts: „Ganzheit des Glaubens“ (a. a. O., 172).

44 Vgl. a. a. O., 176–178.

45 A. a. O., 178–186.

46 Vgl. a. a. O., 179.

47 A. a. O., 181.

48 A. a. O., 194 f.

Haendler setzt in seinem Buch phänomenologisch und anthropologisch an, wenn er Menschen bzw. seine Leser – welchen Grad der Reifung oder Wandlung im Glauben auch immer sie erreicht haben mögen – darin unterstützt, Angst zu bestehen, zu durchleben und zu überwinden.

3. ZUR REZEPTION VON „ANGST UND GLAUBE“

Die Plausibilität psychologischer, insbesondere tiefen- und religionspsychologischer Argumentationsmuster war – anders als bei Erscheinen von Haenders Predigtlehre 1941 – Mitte der 1950er Jahre im theologischen Diskurs offensichtlich so hoch, dass es keine negativen Rezensionen dieses Werkes gab. „Angst und Glaube“ wird in verschiedenen Kontexten innerhalb und außerhalb der Theologie rezipiert und nicht nur als seelsorglich relevantes Fachbuch, sondern auch als eine Art spiritueller Leitfaden gelesen, der anhand des Verhältnisses von Angst und Glaube exemplarisch in zeitgenössische Herausforderungen und Perspektiven des Christseins einführt und sich in der Bewältigung des Alltags bewährt. In der akademischen Welt wird das Buch als wegweisendes Beispiel für die Relevanz und den Gewinn interdisziplinärer theologischer Arbeit geschätzt.

3.1 „Angst und Glaube“ als Handreichung für seelsorgliche Berufe

Klaus Thomas konstatiert 1954 in seiner Doppelrezension⁴⁹ von Haenders „Angst und Glaube“ und Paul Tillichs „Mut zum Sein“⁵⁰ die gesamtgesellschaftliche Relevanz dieser Bücher, indem er auf „die immer weitere Verbreitung lebensbedrohender Angst“ verweist. Thomas geht detailliert auf die Haenderschen Angst- und Glaubenskategorien ein, hebt die methodisch saubere, interdisziplinäre Erschließung ihrer anthropologischen Aspekte hervor und bilanziert: „Eine Seelsorgergeneration, die durch solche Persönlichkeiten und Werke wie diese beiden Bücher auf ihre Aufgaben vorbereitet würde, brauchte nicht länger so weithin ratlos wie bisher den zahlreichen schweren Erscheinungen und Folgen der Angst gegenüberzustehen.“⁵¹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Ruth Führer (1902–1966)⁵². Kein Pfarrer, so Führer, sollte an

49 Klaus Thomas: Die Überwindung der Angst, in: WzM, 6. Jg., 1954, 29 f.

50 Paul Tillich: Mut zum Sein, Stuttgart 1953.

51 Klaus Thomas: Die Überwindung der Angst, a. a. O. (s. o. Anm. 49), 30.

52 Die deutsche Theologin und Politikerin Ruth Führer war mit verschiedenen kirchlichen und politischen Ämtern betraut, hat sich jedoch vor allem als schriftstellerisch höchst produktive Krankenhauspfarrerin einen Namen gemacht. Vgl. Monika Feigk: Dr. Ruth Fuehrer (1902–1966), in: Hedwig Brüchert (Hg.): Rheinland-Pfälzerinnen. Frauen in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur in den Anfangsjahren des Landes Rheinland-Pfalz. Veröffentlichungen der Kommission des Landtags für die Geschichte des Landes Rheinland-Pfalz 23, Mainz 2001, 135–138.

den Fragen, Erkenntnissen und Möglichkeiten vorbeigehen, die Haendler im Bereich der Tiefenpsychologie und der Meditation vermittelt habe. Sein Buch „Angst und Glaube“ „sollte sich in der Hand jedes Pfarrers befinden und auf Konventen durchgearbeitet werden“⁵³.

3.2 „Angst und Glaube“ als Modell einer interdisziplinär argumentierenden zeitgenössischen Theologie

In einer anderen Rezeptionslinie gilt die Schrift als gelungenes Beispiel für die Relevanz psychoanalytischen Denkens im Blick auf theologische und geistliche Fragen. „Mit dieser konsequenten Anwendung humanwissenschaftlicher (tiefenpsychologischer) Einsichten [...] auf Grundannahmen christlicher Glaubensexistenz ist Haendler Pionier gewesen.“⁵⁴ Das Buch arbeite heraus, dass Glaube auch „als ein auf die Entwicklung des Menschen bezogenes Erleben“⁵⁵ aufzufassen sei, weswegen vom Glauben wie von der Angst sehr differenziert gesprochen werden müsse und nicht das eine dem anderen einfach nur gegenübergestellt werden könne.⁵⁶ In demselben Zusammenhang würdigt Michael Klessmann die wegweisende Erkenntnis Haendlers, „Angst und Glaube nicht mehr als einander ausschließend zu verstehen, [also] nicht die Beseitigung der Angst, sondern ihre Umwandlung und Reifung im Glauben anzustreben“⁵⁷.

Ulrich Körtner setzt sich in seiner Studie über „Weltangst und Weltende“⁵⁸ intensiv mit der Haendlerschen Semantik von Angst und Glaube auseinander. Haendlers Ausführungen zur Krisen- und Katastrophenangst dienen Körtner als Ausgangspunkt für die konstruktive Unterscheidung „zwischen negativer und positiver Apokalyptik“: „Im Sinne Haendlers können wir aufgrund unserer eigenen Beobachtung sagen, dass die apokalyptische Angst zunächst Katastrophenangst ist. Ihr droht freilich die Gefahr nicht nur, wie Haendler über die Katastrophe schreibt, von außen, sondern aufgrund des dialektischen Selbstverhältnisses unserer Existenz auch von innen. [...] Dem Apokalyptiker wird nicht nur die Welt unheimlich, sondern auch er sich selbst. Wo nun die Katastrophenangst lediglich verbalisiert wird, ohne dass irgendeine Hoffnung bleibt, haben wir es mit negativer Apokalyptik zu tun. [...] Positive Apokalyptik [...] entsteht dann, wenn apokalyptisches Denken die Katastrophenangst zur Krisenangst verwandeln kann. Wie passend Haendlers Ausdruck ‚Gebärangst‘

53 Ruth Führer: Besuch und Seelsorge im Krankenhaus, Göttingen 1960, 55.

54 Klaus Winkler: Das persönlichkeitspezifische Credo, in: WzM, 34. Jg., 1982, 159-163, 160.

55 Klaus Winkler: Seelsorge, Berlin/New York ²2000, 315.

56 Ebd.

57 Michael Klessmann: Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 626.

58 Ulrich H. J. Körtner: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 102 f.

in diesem Zusammenhang ist, zeigt der in der Apokalyptik häufiger anzutreffende Vergleich der Endzeitleiden mit Geburtswehen.⁵⁹ Im Vorfeld seiner Erörterung einer „Theologie der Angst“ bezieht sich Ulrich Körtner auf die Forderung Haendlers, das Angstproblem „grundlegend theologisch“ zu betrachten, und resümiert, Haendler zitierend: Eine „Theologie der Angst hat darin ihre fundierende Bedeutung, dass sie grundsätzlich und umfassend die Angst als Gegebenheit innerhalb der Existenz vor Gott sieht.“⁶⁰

Haendlers Ansatz als Beispiel für eine Verhältnisbestimmung von Angst und Glaube anzuführen, die „Glauben als Lösung aller Lebensprobleme einschließlich der Weltangst“⁶¹ postuliert, lässt sich m. E. nicht durchhalten. Die von Haendler in zahlreichen Beiträgen vorgeführte anthropologische Vertiefung des Glaubens-Könnens zeigt u. a., wie der Glaube sogar in die Angst führen kann. Auch nach Haendlers Darlegungen in „Angst und Glaube“ kann überhaupt nur ein bestimmter, nämlich ein angeeigneter Glaube (d. h., ein Glauben, das Prozesse des Fragens, Zweifelns, Beobachtens, Meditierens, Abwägens, Entscheidens, Urteilens usw. einschließt) je ein hilfreicher Glaube werden – von psychologischen und therapeutischen Hilfen zur Bewältigung der Angst ganz abgesehen. Klessmann weist darauf hin, dass Haendler „nicht die Beseitigung der Angst“ anstrebt, sondern ihre „Umwandlung und Reifung“⁶². Das von Ulrich Körtner zu Recht kritisierte Argumentationsklischee, „Angst und Glaube im Sinne eines fragwürdigen Frage-Antwort-Schemas“ aufeinander zu beziehen, ist gleichwohl – zum Beispiel in der homiletischen und liturgischen Praxis, von theologischen Konzepten aus der Zeit Haendlers ganz zu schweigen – weit verbreitet.⁶³

Auch außerhalb theologischer Fachdiskurse wird Haendlers Schrift geschätzt. Der Germanist Wolfgang Martens (1924–2000), der sich im Rahmen seiner literaturwissenschaftlichen Analysen seinerseits mit „Grundformen der Angst“ auseinandergesetzt hat, konstatiert mit Bezug auf die Haendlerschen Kategorien und Interpretationen von Angstphänomenen: „Haendlers systematische Ausführungen über Erscheinungsformen der Angst lesen sich bisweilen wie Kommentare zu den Beobachtungen dieser [d. h. Martens'] Arbeit.“⁶⁴ Im philosophischen Diskurs wird besonders auf die von Haendler neu erschlossene

59 A. a. O., 150 f.

60 A. a. O., 341; Otto Haendler: Angst und Glaube, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 189.

61 Ulrich Körtner, a. a. O. (s. o. Anm. 58), 342.

62 Michael Klessmann: Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 626. Vgl. dazu das Kapitel „Reifung und Wandlung“ bei Otto Haendler: Angst und Glaube, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 178–188.

63 Zu Haendlers „Reformulierung des Glaubensbegriffs als Kategorie des Menschseins“ vgl. Wilfried Engemann: Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie- und Rezeptionsgeschichte, in: OHPTh 1, 2015, 21–112, 50–55.

64 Wolfgang Martens: Bild und Motiv im Weltschmerz. Studien zur Dichtung Lenaus (= Literatur und Leben [N.F.] 4), Köln/Graz 1957, 78.

„Unterscheidung zwischen Angst und Furcht“⁶⁵ und deren Konsequenzen für die Existenzerfahrung hingewiesen.

Der von Haendler hochgeschätzte Theodor Bovet⁶⁶ hebt in einem Brief an Haendler ebenfalls dessen evidente Differenzierung bezüglich der Phänomene von Angst hervor, wozu die Unterscheidung zwischen der „Angst vor“, der „Angst in“ und der „Angst um“ gehört. Bovet hält das von Haendler aufgegriffene „Angstproblem“ für eine der „Kernfragen unserer modernen ‚gesicherten‘ Welt“ und hat das Werk nach eigenem Bekunden „mit großem Interesse und Gewinn“⁶⁷ gelesen.

3.3 Anleitungen zu praktisch-theologischer Arbeit und einer im Alltag gelebten Spiritualität

Es liegt auf der Hand, dass ein solches Buch auch im Praxis-Alltag von Pfarnerinnen und Pfarrern von Nutzen ist. Selbst der eher der Wort-Gottes-Theologie nahestehende Leipziger Praktische Theologe Gottfried Voigt (1914–2009) bezieht sich auf Haendlers Buch, um die in biblischen Texten zur Sprache kommende Ängste anthropologisch zu vertiefen – wie zum Beispiel die „Katastrophenangst“, die die Jünger in der Erzählung vom „Seewandel Jesu“ befallt. Nachdem Voigt auf die Erfahrung der Wehrlosigkeit der Jünger und auf die Angst-Erfahrung von Menschen, zur Passivität verurteilt zu sein, hingewiesen hat, ergänzt er – seinen Bedenken um eine Psychologisierung biblischer Texte Rechnung tragend: „Wir sagen dies nicht, um den Text zu psychologisieren, sondern um deutlich zu machen, wie sich das hier Gemeinde in der Existenz der Gemeinde oder auch des einzelnen Christen darstellt und auswirkt.“⁶⁸

Was das Buch über seine praktisch-theologische Relevanz hinaus für viele Leserinnen und Leser lesenswert macht, sind die an verschiedenen Stellen gegebenen Anregungen zu einer eigenen spirituellen Praxis. Im Zusammenhang der Erörterung von „Meditation und Gebärde“ geht der Religionshistoriker Peter Heidrich (1929–2007) auf die von Haendler vorgeschlagene „Grundübung“ ein und postuliert deren Relevanz für die „Freiheit des Gegenwärtigseins“ nicht nur angesichts von Erfahrungen mit der Angst, sondern zum Beispiel auch von „Mattigkeit“ oder „Routine“.⁶⁹ Für den Praktischen Theologen Ernst-

65 Armin Baltzer: *Philosoph oder Prophet? Oswald Spenglers Vermächtnis und Voraussagen*, Neheim-Hüsten 1962, 104.

66 Zur Person Theodor Bovets vgl. den Kommentar des Herausgebers in: Otto Haendler: *Was ist Freiheit? Antwort der Psychologie und Psychiatrie* (1952), in: *OHPTH* 1, 2015, 531–543, 542, Anm. 4.

67 Theodor Bovet: Brief an Otto Haendler, geschrieben am 5. Dezember 1953 in Lausanne, Archiv Kerstin Voigt, Erfurt, maschinenschriftlich, eine Seite.

68 Gottfried Voigt: *Die geliebte Welt. Homiletische Auslegung der Predigttexte*, Reihe III, Göttingen 1980, 113.

69 Peter Heidrich: *Meditation und Gebärde*, in: Ders.: *Weg wird Weg im Gehen. Beiträge*

Rüdiger Kiesow (1926–2003) sind Haendlers Anregungen zur Meditation und zum Gebet spirituelle Formen der Angstbewältigung, durch die „wir uns in einen grundsätzlich anderen, über alle angstausslösenden Ereignisse und weltliche Bedrohungen hinausreichenden Zusammenhang“ stellen.⁷⁰

„Angst und Glaube“ wird in starkem Maße als ein Werk rezipiert, das einen Begriff von zeitgenössischem Christentum vermittelt. Dementsprechend wird Haendlers Versuch, Luthers Vermächtnis für die Praxis des Glaubens auch in der Unausweichlichkeit von bestimmten „Aneignungsweisen des Glaubens“⁷¹ zu sehen und praktische Formen des Umgangs mit der Angst (wie Meditation und Gebet) entwickelt zu haben, bis heute geschätzt. Thorsten Dietz würdigt in diesem Zusammenhang die Ergänzung des oft einseitig geführten protestantischen Diskurses um die *Schuldangst* durch die von Haendler thematisierte Erfahrung der *Schicksalsangst*.⁷²

3.4 „Angst und Glaube“ als religionsphilosophischer Referenztext

Bis in die Gegenwart hinein wird Haendlers 1952 erschienene Schrift auch als religionsphilosophischer Referenztext der Moderne zum Thema Angst gelesen.⁷³ Schüz ordnet Haendlers Arbeit – u. a. neben dem Ansatz Rudolf Ottos und Paul Tillichs – in jene Texte ein, „die für den Versuch stehen, zwischen dem in ihrer Zeit allgegenwärtigen modernen Angstbegriff und dem klassischen Bestand christlicher Dogmatik zu vermitteln“⁷⁴. Auffallend sind nach Schüz die zahlreichen Parallelen zur Argumentation Rudolf Ottos – bis hin zu der Grundidee, dass die „profane Angst des Menschen durch die Religion zwar nicht wie in einem Kausalverhältnis geheilt wird, stattdessen aber im Glauben eine grundlegende ‚Wandlung‘ erfährt“⁷⁵. Für Schüz liegt die Pointe des Haendlerschen Konzepts – was Haendler wiederum mit Rudolf Otto verbinde – in einer „Relativierung“ der Angsterfahrung durch „eine Wandlung im

zu Spiritualität, Religion und Märchendeutung. Zum 70. Geburtstag des Autors hg. v. Hermann Michael Niemann/Karl Schultz (= RThS 4), Hamburg 2000, 69–88, 82 f.

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

71 Vgl. zuletzt Thorsten Dietz: Der Begriff der Furcht bei Luther (= BHT 147), Tübingen 2009, 382. Vgl. auch Jürgen Ziemer zur Bedeutung des „Grundgebets“ in Haendlers Werk „Angst und Glaube“ (Jürgen Ziemer: Seelsorgelehre, Göttingen 2015, 277).

72 Th. Dietz, a. a. O. (s. o. Anm. 71), 385.

73 Vgl. Peter Schüz: Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto (= BHT 178), Tübingen 2016, bes. 374–377.

74 A. a. O., 413.

75 A. a. O., 374.

Selbst- und Weltverhältnis“ des Menschen, „die die existentiellen Ängste des Menschen [so die Terminologie Haendlers] ,entmächtigt“⁷⁶.

Die Annäherung Haendlers an die Erfahrung von Angst unter anderem als kollektives Phänomen macht sein Buch zu einem Referenztext auch für kulturgeschichtliche Fragen zu diesem Thema sowie zum Verständnis apokalyptischen Denkens.⁷⁷

3.5 „Die ganze Betrachtungsweise ist mir sehr fremd“

Die einzige ablehnende Stellungnahme zu „Angst und Glaube“, die eine literarische Spur hinterlassen hat, existiert in Form eines persönlichen Briefes. Er spiegelt exemplarisch die sich hier und da noch immer artikulierende, fachlicher Argumentation ausweichende, gleichwohl tiefverankerte Skepsis einzelner Theologen gegenüber dem Wissen und den Methoden anderer Geistes- und Humanwissenschaften, insbesondere der Psychologie wider. Diese Einzelkritik ist umso bemerkenswerter, als sie ausgerechnet von Wilhelm Stählin (1883–1975)⁷⁸ kommt, der seinen Weg zur Praktischen Theologie – Jahrzehnte vorher – auf dem Weg über die Religionspsychologie gefunden hatte.

Ein Titel wie „Angst und Glaube“ ist zweifellos wie kaum ein anderer dazu geeignet, die religionspsychologische Dimension der Theologie überhaupt aufzuzeigen und Angstbewältigung bzw. -überwindung als (ein) Anliegen der christlichen Religion in den Blick zu nehmen.⁷⁹ Stählin, der zum Zeitpunkt des

76 A. a. O., 375.

77 Vgl. Petra Talafuss-Koch: Endzeiterwartung, in: Lars Koch (Hg.): Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2013, 297–309, 299. Zur Relevanz der Haendlerschen Unterscheidung zwischen Katastrophen- und Krisenangst für das Verständnis apokalyptischen Denkens vgl. auch Ulrich Körtner: Enthüllung der Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch-theologischer Sicht, in: Michael Becker/Markus Öhler (Hg.): Apokalyp- tik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (= WUNT 214) Tübingen 2006, 383–402, 399.

78 Wilhelm Stählin hatte sich ein Jahr nach seiner Promotion (1913) mit der Gründung der „Gesellschaft für Religionspsychologie“ (1914) einen Namen gemacht. Nach seiner Zeit als Feldgeistlicher (1914–1916) war er zunächst Pfarrer in Nürnberg (ab 1917) und setzte sich bald intensiv für die damals aufbrechende liturgische Erneuerungs- bewegung ein. 1926 nahm er den Ruf auf die Professur für Praktische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster an, die er bis 1943 innehatte. Von 1945 bis 1952 war er Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg (Wilhelm Stählin: *Via vitae. Lebenserinnerungen*, Kassel 1968). Vgl. auch den „biographischen Abriss im Hinblick auf Stählins Praktische Theologie“ von Michael Meyer-Blanck: *Leben, Leib und Liturgie: Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins* (= APrTh 6), Berlin 1994, 4–26.

79 Klaus Winkler sieht darin eine besondere Leistung dieses Buches (vgl. Klaus Winkler: *Grundmuster der Seele*, Göttingen 2003, 131).

Erscheinens von „Angst und Glaube“ seit fast 25 Jahren unter anderem durch die gemeinsame Arbeit im Berneuchener Kreis sowie später durch die Michaelsbruderschaft⁸⁰ mit Haendler verbunden war, schreibt Haendler zwar einen „Dankbrief“⁸¹ für die Zusendung eines Exemplars dieses Buches. Darin drückt er aber – bei aller hervorgehobenen Brüderlichkeit – seine tiefe Ablehnung aus, die in dem Eindruck gipfelt, „dass so weithin die Psychologie die Theologie überwuchert“ habe. Stählin verzichtet explizit darauf, dies an einzelnen Sätzen zu plausibilisieren: „Die ganze Betrachtungsweise ist mir sehr fremd [...], und ich fühle mich eigentlich durch die Lektüre Deines Buches in meinen Sorgen und Bedenken gegenüber dieser ganzen psychologischen Analyse menschlicher Zustände und Seelenregungen eher bestärkt als widerlegt.“⁸²

Der Brief Stählins dokumentiert den grundlegenden Wandel, der sich in der Theologie dieses Praktischen Theologen vollzogen hat. Wenige Jahre nach Kriegsende ist Stählin ganz bei der Argumentation der Wort-Gottes-Theologie angelangt, die bald das Hochplateau ihrer Popularität erreicht haben wird. Seine Aufbrüche zur Etablierung der Religionspsychologie vor etwa 40 Jahren sind für ihn Geschichte.⁸³ Sie – die Religionspsychologie – ist für ihn nicht mehr als „eine ‚Jugendliebe‘, die man nicht geheiratet hat“⁸⁴. In Stählins Praktischer Theologie tritt Zug um Zug die Ekklesiologie an die Stelle der Psychologie.⁸⁵ Und nicht nur dies: Beide Zugänge erscheinen bei ihm in einem geradezu antagonistischen Verhältnis. – In welchem Maße ekklesiologische und psychologische Aspekte in eine durchaus konvergente Konzeption Praktischer Theologie einbezogen werden können, hat Haendler in einigen seiner Werke gezeigt.⁸⁶

Gemessen an der fachlichen Rezeption und der Popularität von „Angst und Glaube“ ist dieses Buch – neben Haendlers Homiletik („Die Predigt“) und dem „Grundriss der Praktischen Theologie“ – einer seiner erfolgreichsten Texte. Angesichts der Bedeutung dieses Werkes im Diskurs um Angst und Glaube sowie des hohen interdisziplinären Niveaus seiner Argumentation überrascht

80 Vgl. Wilfried Engemann: Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie und Rezeptionsgeschichte, in: OHPTH 1, 2015, 21–112, 58.

81 Brief von Wilhelm Stählin an Otto Haendler, geschrieben am 17. März 1953 in Rimsting am Chiemsee, Archiv Kerstin Voigt, Erfurt, maschinenschriftlich, eine Seite.

82 Ebd.

83 Noch im Wintersemester 1928/29 hatte Wilhelm Stählin im Rahmen seiner Vorlesung zum Konfirmandenunterricht „fünf Stunden lang die Psychologie des Konfirmandenalters behandelt“ (Michael Meyer-Blanck: *Leben, Leib und Liturgie*, a. a. O. [s. o. Anm. 78], 337).

84 Wilhelm Stählin: *Via vitae*, a. a. O. (s. o. Anm. 78), 127.

85 Michael Meyer-Blanck: *Leben, Leib und Liturgie*, a. a. O. (s. o. Anm. 78), 54. Vgl. dazu auch Wilhelm Stählin: „Mit der Kirche leben.“ Was ist das? (= *Im Dienst der Kirche*, H. 4), Kassel 1949.

86 Vgl. dazu besonders Haendlers Habilitationsschrift „Die Idee der Kirche in der Predigt“, a. a. O. (s. o. Anm. 1), 43–204, sowie seinen „Grundriss der Praktischen Theologie“, a. a. O. (s. o. Anm. 26), 113–481.

es, dass ein sich programmatisch verstehender Aufsatz zum gleichen Thema, 40 Jahre später unter demselben Titel verfasst, die Studie Haendlers nicht einmal mehr kennt und sich weitgehend auf dogmatisch-philosophische Vorsondierungen des Verhältnisses von Angst und Glaube beschränkt.⁸⁷

87 Vgl. Gunda Schneider-Flume: Angst und Glaube, in: ZThK, 88. Jg., 1991, 478–495. In diesem Text wird sehr viel im Modus dogmatischer Aussagen behauptet, ohne dass sich die Verfasserin in gleichem Maße mit der *Angst als menschlicher Erfahrung* auseinandersetzt und darlegt, inwiefern die thetisch dargebotenen Positionen angstlösend wirken: „Schutz und Trost gewährt der Gott, der mitleidet, weil er konkret in die Angst der Welt verwickelt ist, die er durch seine Barmherzigkeit verwandelt. [...] Der von der Angst der Welt nicht unberührte Gott wird, das ist die Hoffnung des christlichen Glaubens, aus der Angst herausführen.“ Angst wird ausgehalten, „weil Welt in der Geschichte Gottes mehr ist als kontingent. Man könnte auch sagen: Im Glauben wird Kontingenz transzendiert“ (491, 493 f.) usw. Die in diesem Aufsatz unternommenen Annäherungen unterscheiden sich stark von der anthropologisch und empirisch gesättigten Komplexität der Haendlerschen Auseinandersetzung mit dem Thema.

ANGST UND GLAUBE

Dritte Auflage

1954

Der theologischen Fakultät der Universität Greifswald,
ihren Kollegen von einst und jetzt
nach fast 25 Jahren gemeinsamen Wirkens und Lebens
in bleibender herzlicher Verbundenheit.

INHALT

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage	59
Vorwort zur zweiten Auflage	59
Einleitung	61
1. Angst und Glaube als gegenwärtiges Problem	61
2. Angst und Furcht	63
3. Das Angstproblem in seinem derzeitigen Stand	66
1. Die Angst	73
1.1 Elemente der Angst	73
1.1.1 Enge	73
1.1.2 Verfolgtsein von bösen Mächten	74
1.1.3 Verlassensein von guten Mächten	74
1.2 Formen der Angst	75
1.2.1 Fluchtangst	76
1.2.2 Bannangst	76
1.3 Arten der Angst	80
1.3.1 Katastrophenangst: Die Angst vor	81
1.3.2 Krisenangst: Die Angst in	82
1.3.3 Die Liebesangst: Die Angst um	85
1.4 Schichten der Angst	88
1.4.1 Randangst	90
1.4.2 Kernangst	91
1.4.3 Urangst	95
1.5 Gehalt der Angst	102
1.5.1 Zur Charakteristik von Schicksalsangst und Schuldangst ...	102
1.5.2 Zum Verhältnis von Schicksalsangst und Schuldangst	104

2. Hilfen gegen die Angst	109
2.1 Die Selbsthilfe	109
2.1.1 Überhöhung	110
2.1.2 Selbstbetrug	112
2.1.3 Flucht in die Scheinlösung	113
2.1.4 Flucht in die Gruppe	115
2.2 Fremdhilfe	117
2.2.1 Möglichkeiten außerhalb von Psychotherapie	117
2.2.2 Psychotherapie	118
a) Grundsätzlich	118
b) Das Angstproblem	121
3. Der Glaube	123
3.1 Ansatz	123
3.1.1 Entdeckung des Glaubens	123
3.1.2 Verbindlichkeit des Glaubens	124
3.2 Schichten des Glaubens	126
3.2.1 Urglaube	126
3.2.2 Kernglaube	129
3.2.3 Randglaube	132
3.3 Elemente des Glaubens	134
3.3.1 Gotteserkenntnis	135
3.3.2 Die Konkretheit des Gottesbildes	138
3.3.3 Subjektdurchdringung	140
3.3.4 Weltdeutung	142
3.4 Formen des Glaubens	144
3.4.1 Dogmatisch bestimmter Glaube	144
3.4.2 Ethisch bestimmter Glaube	146
3.4.3 Emotional bestimmter Glaube	147
3.4.4 Die gegenseitige Ergänzung	148

4. Angst und Glaube	150
Vorbemerkungen: Im Kreislauf des Geschehens	150
4.1 Widerspiel der Kräfte	152
4.1.1 Der verborgene und offenbare Gott	152
4.1.2 Die Enge und die Weite	154
4.1.3 Die bösen und die guten Mächte	157
Zusatz: Flucht und Bann	159
4.2 Ganzheit des Subjekts	160
4.2.1 Ganzheit im Selbstsein. Urglaube gegen Urangst	160
4.2.2 Ganzheit in der Einordnung: Denken, Leben und Beten mit der Kirche	161
4.3 Die drei Grundpraktiken	165
4.3.1 Grundübung	165
4.3.2 Grundmeditation	168
4.3.3 Grundgebet	169
4.4 Ganzheit des Glaubens	172
4.4.1 Schicksals- und Schuldangst in der Erlösung	172
4.4.2 Vom Knecht zum Sohn	174
4.4.3 Angst vor Gott und Gottesfurcht	176
4.5 Reifung und Wandlung	178
4.5.1 Die leibliche Bedrohung und die Subjektdurchdringung - Lösung vom Ich	179
4.5.2 Die seelische Bedrohung und die Wahrheitserkenntnis - Lösung von Götzen und Gespenstern	181
4.5.3 Die geistige Bedrohung und die Weltdeutung - Lösung von der Welt	183
Zusatz: Lösung der Angst um geliebte Menschen	186
4.6 Zur Theologie der Angst	189
4.6.1 Die Schlüsselstellung theologischer Einordnung	189
4.6.2 Glaube und Liebe	190
4.6.3 Anthropologische Markierungen im Kontext von Angst und Glaube	192

AUS DEM VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Dies Buch ist entstanden aus dem Miterleben mannigfacher Angst, hinter der doch in jedem Einzelfalle die Unsumme von Angst überhaupt in der Welt und die Tiefe der „Weltangst“ erspürt wurde. Es ist somit aus dem Leben gegriffen; es glaubt, ein dringendes Problem in Angriff zu nehmen, und möchte zu seiner Lösung ein Beitrag sein. [...] Verantwortung liegt dabei unter anderem darin, dass ein Eingehen in das Problem der Angst zeitweilig Beunruhigung und Unsicherheit hervorrufen kann. Solch ein Durchgang ist aber nur dann von Schaden, wenn man in ihm stecken bleibt. Wer ihn zu Ende führt, dem wird er fruchtbar, [...] weil eine Bereinigung innerer Probleme [...] immer die Lebensbejahung und den Daseinsmut erhöht und damit die Leistungsfähigkeit steigert.

[...] Soweit Menschen, die nicht im Christentum stehen oder vielleicht sich religionslos nennen, dies Buch in die Hand bekommen und einen Gewinn zur Angstüberwindung von ihm haben sollten, sind sie mir ebenso von Herzen willkommen wie die im Glauben lebenden, und ich freue mich der wenigstens teilweise möglichen Hilfe. [...] Wem freilich an diesem Buche Freude und Kraft erwächst, die Weite und Tiefe des Glaubens neu zu erfassen, wem die Macht der Gnade des lebendigen Gottes stärker gewiss wird, an dem erfüllt sich, was als mein tiefster Wunsch dieses Buch begleitet.

In diesem Sinne grüße ich alle meine vielleicht sehr verschiedenen Leser und vor allem die vielen persönlichen Freunde und Bekannten, die sich selbst „am Rande“ des Christentums fühlen. Ich weiß mich ihnen nahe und herzlich verbunden, und sie sollen wissen, dass eben sie mir bei der Arbeit besonders lebendig vor Augen gestanden haben.

Greifswald, im Juni 1950

Otto Haendler | 8 |

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE¹

Die erste Auflage war kaum zwei Monate nach ihrem Erscheinen vergriffen. So muss die zweite ihr in unveränderter Gestalt folgen.

Seit dem Abschluss der ersten ist mancherlei Wertvolles erschienen in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit dem Angstproblem. Erwähnt seien wenigstens – ohne Vollständigkeit – die hilfreichen Arbeiten von Pfahler, Trüb und Tournier. Vor allem danken wir Theodor Bovet eine Monographie mit dem programmatischen Buchtitel „Die Angst vor dem lebendigen Gott“². Hier wird, meiner Grundeinstellung nahe, der Urgrund der Angst in

1 Anm. d. Hg.: Ein eigenes Vorwort zu der hier vorliegenden *dritten* Auflage von 1954 (ein unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage von 1953) hat Haendler nicht verfasst.

2 Anm. d. Hg.: Es handelt sich um einen jener fünf Bände des Zürcher Psychothera-

der Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes gesehen. In der Durchführung wird besonders Wertvolles gesagt über den Widerstand gegen das Reifen, durch den der Mensch in ein früheres Entwicklungsstadium zurückfällt. So entsteht niedere Triebhaftigkeit. Zumal das hier zur Sexualität Gesagte ist ein grundlegender Beitrag zu einer neuzeitlichen vollwertigen Anthropologie. Von den drei Arten der Angst bei Bovet ist die Angst „vor der äußeren Lebensgefahr“ nahezu identisch mit meiner „Katastrophenangst“, die „bei der Gefährdung des zum Leben notwendigen Instinktapparates“ und die, „wenn wir das unbekannte Gebiet betreten, wo wir zwischen den Möglichkeiten wählen können“³, gehören in die Richtung meiner „Krisenangst“. Bovet bietet überall wertvolle Klärung und bedeutsame Hilfe aus reicher ärztlicher Erfahrung und tiefer Christlichkeit.

Zu meiner „Grundübung“⁴ möchte ich, obwohl ich nicht darauf angesprochen wurde, doch noch nachdrücklicher, als es schon aus dem Text hervorgeht, sagen, dass neben ihr, als einer Hilfe gegen Laschheit, ungeschmälert die Entspannungsübungen als Hilfe gegen Spannung bestehen bleiben.⁵

Berlin-Friedrichshagen, Ostern 1953

Otto Haendler | 9 |

peuten Theodor Bovet, die sich gezielt mit solchen „Lebensthemen“ befassen, die für Ärzte und Seelsorger gleichermaßen relevant sind. Das Werk „Die Angst vor dem lebendigen Gott. Eine allgemeine Pathologie der Religion“ (Bern 1948) ist der vierte Band einer Reihe, die Bovet unter den Reihentitel „Der Mensch und seine Ordnung“ gestellt hat. Die anderen Bände Bovets seien an dieser Stelle genannt, denn ihre Themen kehren in der Seelsorgelehre Haendlers immer wieder und sind in ihrer interdisziplinären Relevanz charakteristisch auch für Haendlers eigene Schwerpunktbildung: Bd. 1: Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen. Ein Leitfaden für Studierende und Ärzte (Tübingen 1948); Bd. 2: Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung. Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater (Tübingen ¹1953), später erschienen unter dem Titel: Das Geheimnis ist groß. Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater (Tübingen ²1956); Bd. 3: Der Glaube. Erstarrung und Erlösung. Eine Besinnung für Gläubige und Ungläubige (Tübingen 1950); Bd. 5: Die Ordnung der Freiheit. Eine anthropologische Betrachtung über Kunst und Technik in der Gemeinschaft (Tübingen 1951). Näheres zur Person Bovets in: Otto Haendler: Was ist Freiheit? Antwort der Psychologie und Psychiatrie (1952), in: OHPTH 1, 531–543, 542, Anm. 4.

3 Anm. d. Hg.: Theodor Bovet: Die Angst vor dem lebendigen Gott, a. a. O. (s. o. Anm. 2), 24.

4 Anm. d. Hg.: Vgl. in diesem Band S. 165–167.

5 Anm. d. Hg.: Hier und an anderen Stellen führt Haendler Corrigenda auf, die sich in dieser Neuauflage erübrigen.

EINLEITUNG

I. ANGST UND GLAUBE ALS GEGENWÄRTIGES PROBLEM

Die Angst als Geißel der Menschheit übt jetzt so furchtbare Macht in aller Welt aus, dass es sich lohnt, ihren Quellen nachzugehen und die Möglichkeiten ihrer Überwindung oder Lösung zu erörtern. Denn wen sie hat, den hat sie ganz, dem helfen auch Versprechungen und Tröstungen letztlich nicht. Selbst wirkliches Verschwinden ihrer Gründe hebt sie oft nicht auf. Auch wo sie nur schwach ist, hemmt sie die Kraft und trübt sie die Freude: Das Unheimliche, Unbestimmte, das im Hintergrunde lauert, lässt von seinem Drohen nicht. „Dasein überhaupt scheint nichts als Angst zu sein“¹, sagt ein ernsthafter Analytiker unserer Zeit.

Die Rolle, die die Angst heute spielt, ist freilich besonders groß, aber unheimlich ist die Angst nicht nur durch ihre für uns noch nicht erlebte Stärke, sondern dadurch fast noch mehr, dass diese nur eine Episode, eine zufällig verstärkte Strecke auf einem nie unterbrochenen Wege durch die Zeiten ist. Wann gab es je, wo gab es je keine Angst? Nur Träume werden als Ausweg versucht in den beiden möglichen Richtungen: Träume von angstfreien Räumen und von angstfreien Zeiten. So träumte das Abendland im Anfang des vorigen Jahrhunderts seinen afrikanischen Traum vom angstfreien Raume und sah die Schwarzen unter der Glut und Fruchtbarkeit des Äquators kindlich sorglos, ohne Schuld und Angst ihr „primitives“ Dasein führen. Als dieser Traum zu Ende ging – es ist ein wesentliches Verdienst der Mission, erkannt zu haben, dass das Leben der Primitiven nicht nur nicht angstfrei, sondern geradezu gezeichnet ist von urgründiger Angst –, hat man ihn in kulturoptimistischer Ideologie durch den europäischen Traum von angstfreien Zeiten ersetzt: Nicht heut und morgen, aber einst sollten die Zeiten kommen, da man der Natur soweit Herr geworden wäre, dass ihre Schrecken überwunden wären. Und mit der einen Illusion kommt die andere: Auch der Mensch sei dann gut.

1 Anm. d. Hg.: Die eher als eine Art Gemeindeschrift verfasste Abhandlung über „Angst und Glaube“ erfüllt nicht die Ansprüche an heutige wissenschaftliche Zitierweise. Die von Haendler nicht belegten Zitate und Anspielungen werden durch den Herausgeber nur dort vervollständigt, wo sich zusätzliche Hinweise zum Argumentationshorizont Haendlers ergeben. An dieser Stelle beruft sich Haendler auf Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Berlin ⁵1932, 57.

Technik und Kultur würden befreien von den Bedrohungen und damit von der Angst.

Wir haben in der Katastrophe diesen Traum zerstieben sehen. Wir lächeln auch nicht mehr über „ängstliche Naturen“, und wo die Neigung dazu | 10 | wieder erwacht, ist das kein gutes Zeichen; denn auch in Nöten ist's immer ein Gewinn, wenn man gelernt hat, ernst zu nehmen, was uns Leid bereitet. Die Angst hat unser Lebensgefühl verdunkelt. Und wo wir ihr begegnen, sei es auch in ungefährlichen Lagen, da denken wir an Erlebnisse zurück, die uns als Gesamtheit widerfuhren und aufgrund der inneren Gemeinschaft auch in denen lebendig sind, die mehr oder weniger persönlich nicht betroffen wurden. Wir wissen nur zu deutlich: Die Weltgeschichte braucht nur einen Schritt zu tun, der heiße gute Wille nur einen Sturz, und alles ist in die Kaskaden von Katastrophen gerissen, die erneut die jagenden Ängste zum Merkmal bangen Zeitgeschehens machen.

Es ist nicht konstruiert, wenn angesichts der Tiefe, in der die Angst erfahren wurde, und der Zähigkeit, mit der sie weithin ihre Herrschaft übt, wir ihr den Glauben gegenüberstellen. Gewiss, es gibt sehr viele Möglichkeiten, der Angst sich mehr oder weniger zu erwehren, und es wird von ihnen noch zu handeln sein. Will man sie ordnen nach ihrem Gewicht, so würde der Glaube als die stärkste dieser Kräfte wohl an die letzte Stelle kommen. Er wird auch hier das Ziel der Untersuchung sein, und eben darum geht es, ihn als eigentliche Gegenkraft der Angst herauszustellen. Die Verbindung aber „Angst und Glaube“ ist nicht nur ein Letztes, sondern ebenso ein Erstes. Ganz unmittelbar und unbeschadet aller anderen Möglichkeiten erwacht in der Angst die Frage nach dem Glauben. Wo man in der Gefahr des Todes Karten spielte oder Witze erzählte, da ist es oft gewiss geschehen, weil höhere Kräfte durch ein nichtiges Leben verkümmert oder zerstört waren, oft aber auch deshalb, weil die Angst die Frage erstickte, für die man keine geübte und gewisse Antwort hatte. Denn wenn schon einmal eine große Frage geweckt ist, dann haben wir der Weltgeschichte auch im Kleinsten dafür einzustehen, dass sie eine große Antwort finde. Und wo es um den Glauben geht, da geht es um das Größte vor der Wirklichkeit und für das Leben.

Der Glaube ist aber heute kein geringeres Problem als die Angst. Vielleicht ist selten so leidenschaftlich, vielleicht noch niemals mit so weiten Feldern offener Möglichkeiten nach dem Glauben gefragt worden wie heute. Auch hier muss man den Blick gewinnen für unausgesprochene Fragen hinter ausgesprochenen, für das unbewusst Gemeinte hinter dem bewusst Gesagten, ja für das Unentdeckte hinter dem Gefundenen. Für | 11 | Tausende ist heute der Glaube wie eine Verheißung hinter verschlossenen Türen. Nicht nur da, wo man nach ihm fragt, auch da, wo man über ihn redet, ihn zu haben meint, ihn verkündet. Unsere Zeit ist an Geschehen reich, an Glauben arm, wenn man sie mit vergangenen Zeiten vergleicht. Und was die Fülle des Neuen Testaments uns bietet, das haben wir noch nicht dadurch, dass wir es kennen und zum Teil gewiss leben. Wir haben es auch noch nicht durch erhebend große Erfahrungen der

Christenheit. Es will gewonnen werden wie ein nie gekanntes und doch altvertrautes Gut, und nichts davon ist ohne vollen Einsatz zu erfahren. Wir hoffen gleichermaßen auf die Kirche wie auf die Stillen im Lande, auf die in der Mitte wie auf die am Rande. Niemand von uns wird erhebliche Bereiche über das gemeinsam Erfahrene hinaus erschließen können. Aber vielleicht ist unsere Reformation die, dass wir keine uns von außen her ergreifende Reformation erwarten lernen, und unsere Verheißung die, dass wir erleben und verwerten, was unser bereits ist. Der Erfahrungen des Glaubens sind genug, dass wir den Weg aus der Angst an ihnen finden können, soweit wir das sollen, und dass die Angst als fruchtbare Kraft dem Leben eingeordnet werden kann, soweit das ihr Sinn und ihre Bestimmung ist.

2. ANGST UND FURCHT

In gesonderten oder auch nur eingehenden Untersuchungen ist über die Angst weniger gearbeitet worden, als man ihrer Bedeutung nach erwarten sollte.² In der Antike und im Mittelalter wird Angst und Furcht in einem behandelt. Die Neuzeit unterscheidet sie voneinander.³ Und das ist eine fruchtbare Erkenntnis, die wir Kierkegaard danken: „Darum muss ich darauf aufmerksam machen, dass sie [die Angst] von der Furcht und ähnlichen Zuständen wohl zu unterscheiden ist. Diese beziehen sich stets auf etwas Bestimmtes, während die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit ist.“⁴ Man versteht demnach | 12 | seit Kierkegaard den Unterschied so, dass Angst am Unbestimmten, Ungreifbaren, Furcht am Bestimmten, Greifbaren entsteht. So vor allem auch Heidegger, der nächst Kierkegaard am eindringlichsten über Angst gearbeitet hat.⁵ Man muss aber, um die Tragweite dieser Unterscheidung zu erfassen und sie in ihrem vielfältigen Bezogensein einordnen zu können, die am Objekt erhobenen Merkmale durch die am Subjekt feststellbaren ergänzen. Hier ist zu sagen: Angst ist bestimmt durch das Gefühl, das wir mit den Adjektiven „sinnlos“, „jagend“ bezeichnen. In der Angst verliert der Mensch irgendwie sich selbst, er ist nur auf der Flucht, er ist nur „in Angst“, und auf der Strecke, die sie beherrscht, wirkt sie ganz. Furcht dagegen ist mit einem

2 „Der Begriff der Angst wird fast nie in der Psychologie behandelt,“ stellt Kierkegaard bereits 1844 kritisch fest. Vgl. Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst* (= *Gesammelte Werke* 5), übers. v. Christian Schrempf, Jena 1912, 36.

3 So im begrifflichen Denken. Der populäre und dichterische Sprachgebrauch ist ungenau geblieben: [In Sätzen wie] „Wer fürchtet sich vorm schwarzen Mann?“ [oder] „Da unten aber ist’s fürchterlich“ ist eigentlich Angst gemeint [Einschübe vom Hg.].

4 Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, a. a. O. (s. o. Anm. 2), 36. In der zweiten Hälfte des Satzes stellt Kierkegaard zugleich die positive Bedeutung der Angst heraus, die das unreflektierte Empfinden in der Regel gar nicht spürt.

5 Vgl. auch Karl Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, Heidelberg/Berlin ⁴1946, 95: „Furcht ist auf etwas gerichtet, Angst ist gegenstandslos.“

Gefühl des Hingezogeneins verbunden, und der Mensch bleibt dem Objekt der Furcht zugleich verbunden. Er empfindet auch nicht etwas Sinnloses, sondern er bleibt auch auf der Strecke der Furcht und in ihrer stärksten Ausprägung bei Sinnen. Furcht schmerzt in der Seele, aber dadurch wird diese wacher und zur Arbeit angeregt. Angst dagegen betäubt die Seele oder einen Teil der Seele und darin wird sie gelähmt und verliert die Fähigkeit, zu arbeiten. Darum können Angst und Furcht je in verschiedenen Graden auftreten. Angst ist nicht gesteigerte Furcht⁶, sondern es gibt starke und schwache Angst, aber auch in der leisesten Angst ist deutlich etwas von diesem „Sinnlosen“, „Jagenden“ spürbar, auch wenn es vielleicht nur droht, statt aufgebrochen zu sein. Furcht andererseits kann noch so stark sein, der Mensch hat immer dabei sich selbst.

Deshalb kann man Angst und Furcht zugleich haben und in verschiedenen Graden. Man kann in Gottesfurcht leben und dahinein etwa durch ein Verschulden eine tiefe Angst vor Gott bekommen. Denn neben dem Gefürchteten, das man (etwa durch biblische oder kirchliche Formulierungen) kennt, taucht drohend das Unbekannte, Unbestimmbare der göttlichen Übermacht infolge der Verschuldung auf. Das Gleiche ist in der |13| Beziehung zu Menschen zu beobachten. In meiner Schulzeit hatten mehrere eine deutliche Furcht vor dem Vater, wenn sie mit schlechten Zensuren nach Hause kamen, und gingen mit einer Mischung von Unbehagen und Scherz – oder Prahlsversuchen – heim. Indem sie diese Versuche aufbringen konnten, zeigte sich, dass ihr Empfinden Furcht war: Es war ein Stück „bei sich sein“, Beziehung zum Vater, Überlegenheit darin. Zwei Brüder dagegen hatten vor dem Vater wahnsinnige Angst, weil er sie für jeden kleinen Fehler so sinnlos verprügelte, dass ihr Geschrei über die Höfe hin zu hören war. Hier trat im Vater das Ungreifbare, Unbestimmte in Gestalt seiner Brutalität so stark hervor, dass jede Beziehung zu ihm und jedes Bei-sich-Sein ausgelöscht wurden. Auf einem Ausflug aber waren sie mit ihm ganz munter im Spiel und fielen nur dadurch auf, dass sie musterhaft „parierten“: Da kam also zu anderen Zeiten neben der Angst bei den Zensuren eine gesündere Furchtbeziehung zu demselben Vater zum Vorschein. Ebenso kann bei jedem der anderen in der Tiefe des Herzens neben der Furcht eine „leise Angst“ gelauert haben, wenn er etwa eine so schlechte Nummer wie noch nie

6 Harald Schultz-Hencke vollzieht rein psychologisch-analytisch gesehen eine Zuordnung, indem er als Furcht das einmalige Erlebnis, als Angst den daraus entstehenden Dauerzustand anspricht (vgl. Harald Schultz-Hencke: *Der gehemmte Mensch. Grundlagen einer Desmologie als Beitrag zur Tiefenpsychologie*, Leipzig 1940, 57). So gesehen „wird die Furcht zur Angst“ (ebd., 267). Auch hier ist die Angst aber nicht gesteigerte Furcht, sondern ihr chronisch gewordener Reflex. Der anthropologische Hintergrund ist der gleiche wie der der philosophischen Schau. Furcht entsteht am Bestimmten, Angst ist unbestimmt. – Ergänzung d. Hg.: Zur Person des Mediziners und Psychoanalytikers Harald Schultz-Hencke (1892–1953) vgl. meine Ausführungen in *OHPhTh* 1, 535, Anm. 2.

bisher nach Hause brachte und sich nicht sicher war, ob nicht auch bei seinem Vater „es“ (das Unbestimmte!) einmal aufbrechen könne.

Uns interessiert hier die Angst, weil sie das Urphänomen ist, mit dem Merkmal des Unbestimmten am Objekt und des Sinnlosen am Subjekt, und weil man deshalb so hilflos ist vor dieser Erscheinung, die tief wie kaum eine andere in dem Menschen gewurzelt ist und Gewalt wie kaum eine andere über ihn ausübt.

Sehr viel einfacher als die Abgrenzung der Angst gegen die Furcht ist die gegen den Schreck. In der therapeutischen Analyse hat das Bedeutung. Es gibt „Schreckneurosen“, die mit Angstneurosen nicht verwechselt werden dürfen.⁷ Das Merkmal des Schrecks ist durch die Vorsilbe seines Zeitwortes *erschrecken* gekennzeichnet als das Moment der Überraschung durch ein Unerwartetes, das als Bedrohung empfunden wird. Objektiv kann es ganz harmlos sein, etwa ein Knall, der uns gar nichts angeht. Schreck kann Angst auslösen oder verstärken, setzt aber eine Disposition oder eine schon vorhandene Angst voraus. Ebenso disponiert vorhandene Angst für Schrecken. Jedoch ist Schreck kein Zustand und keine kontinuierliche Erscheinung, sondern ein Augenblicksgeschehen, | 14 | das entweder Motiv oder Symptom der Angst werden kann, nicht werden muss.

Feigheit ist nicht mit Angst identisch. Feigheit ist nicht Erlebnis, sondern Verhalten als Folge des Erlebnisses, und zwar ein charakterliches Verhalten, das meist mehr aus der Furcht als aus der Angst resultiert. Der Feigheit muss man sich daher schämen, der Angst nicht. In tiefster, existenziell begründeter Angst können Höchstleistungen der Tapferkeit an Bereitschaft, Opfer, Ruhe, ja Gelassenheit vollbracht werden.

Als Hinweis ist vorauszunehmen, dass wir hier im Wesentlichen uns auf die seelisch bedingte Angst beschränken, dass es aber körperlich bedingte Angstzustände gibt, zum Beispiel bei *angina pectoris*. Freilich können seelische Hilfen auch bei somatisch bedingten Leiden Erleichterung bieten, wie es umgekehrt Fälle gibt, in denen zum Beispiel kerngesunde Männer rein durch ständige Sorge um eine unsichtbar drohende Gefahr zu (ärztlich beurteilt) echten Anfällen von *angina pectoris* kamen, die sofort aufhörten, als die Gefahr behoben war.

Und schließlich sei ein kurzer Hinweis auf den ambivalenten Charakter der Angst hinzugefügt. Sie hat stets zwei Seiten und kann nach jeder von beiden hin sich auswirken, unter Umständen nach beiden zugleich: Sie kann unfruchtbar oder fruchtbar sein, zerstörend oder aufbauend wirken, stärken oder schwächen, sinnlos bleiben oder sinnvoll werden. Es wird eines unserer Hauptanliegen und in gewissem Sinne das Ziel der Arbeit sein zu zeigen, dass und wie die Angst dann sinnvoll ist und in den Schöpfungswillen sich einordnet,

7 Vgl.: Rudolf Brun: Allgemeine Neurosenlehre. Biologie, Psychoanalyse und Psychohygiene leib-seelischer Störungen in 22 Vorlesungen, Basel 1942, 111-130.

wenn sie fruchtbar wird. Für den Fortgang der Untersuchung aber ist es gut, wenn man sich von vornherein die Tatsache klar hält, dass die Angst in jeder ihrer Erscheinungsformen und in jedem Stadium diesen ambivalenten, die Gegensätze in sich vereinigenden Charakter trägt.

3. DAS ANGSTPROBLEM IN SEINEM DERZEITIGEN STAND

Bedeutsame Beiträge zum Problem der Angst im Lichte des Glaubens sind an der Grenze zum Mittelalter von Augustin und an der Grenze zur Neuzeit von Luther geliefert worden, doch sind sie nicht methodisch zusammengeordnet.

In der Neuzeit – wir beschränken uns auf wenige grundlegende Werke – setzt die Erforschung der Angst mit heute viel umstrittenen, für unsere | 15 | Frage jedoch eindeutig schöpferischen Namen ein. Den genialen Auftakt vollzieht Kierkegaard vor nun etwas über 100 Jahren mit seiner klassischen Studie „Der Begriff Angst“⁸, die in bohrender Eindringlichkeit und in genialer Konzeption das Problem in Angriff nimmt. Es ist hochgespannte Psychologie und Theologie, die ein wenig auf Stelzen geht, und nicht ohne Einseitigkeit. Aber es ist die erste Analyse, die die Angst als Urphänomen und als universale Erscheinung grundsätzlich und nachdrücklich herausstellt, indem sie sie aus der „Erbsünde“ ableitet. In unserer Sprache würde das etwa heißen: aus dem vorgegebenen Zustand, dass wir hineingeboren sind in die vom Zwiespalt zwischen Gut und Böse, Gott und Satan gebundene Schöpfung und ohne eigenes Zutun an diesem ihrem Grundzug Anteil haben. Wie Luthers Grunderkenntnis aus der Not des Gewissens geboren ist, so hat auch Kierkegaard die Tiefe seiner Angsterkenntnis teuer bezahlt.

Wenn Pfister meint: Seine Theologie und sein Kampf gegen Martensen sind ein Spiegel seiner Angst, genauer seiner Schuldangst, die mit der Stellung zum Vater eng zusammenhing,⁹ so hat diese tiefe persönliche Angst auch auf die Analyse des Symptoms gewirkt. Einmal fruchtbar darin, dass sie solche Eindringlichkeit möglich machte; sodann in dem aufgenötigten Drängen auf den Durchbruch, der Kierkegaard in den Stand setzt, die Angst als Erweis seelischer Tiefe und geistiger Erkenntniskraft sowie die Fruchtbarkeit der Angst nachdrücklich herauszuarbeiten. „In der Geistlosigkeit ist keine Angst, dazu ist sie zu glücklich, zu selbstzufrieden, zu geistlos.“¹⁰ „Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit. Nur diese Angst ist in Verbindung mit dem Glauben absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle Täuschungen derselben

8 Søren Kierkegaard: Der Begriff Angst, a. a. O. (s. o. Anm. 2). Eine bedeutsame Ergänzung zum „Begriff der Angst“ im Zusammenhang der Analyse des Glaubens (Abrahams) findet sich bei Søren Kierkegaard: Furcht und Zittern (= Gesammelte Werke 4), übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1950.

9 Vgl. Oskar Pfister: Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung, Zürich 1944, 80.

10 Søren Kierkegaard: Der Begriff Angst, a. a. O. (s. o. Anm. 2), 92.

aufdeckt.“¹¹ Wer nicht Angst hat, ist geistlos, denn er sieht die Möglichkeit nicht, nämlich die Möglichkeit der Unendlichkeit, die alle Endlichkeiten aufdeckt.¹² Es ist aber „ein Abenteuer, das jeder zu bestehen hat: Dass er lerne, sich zu ängsten, denn sonst geht er zugrunde dadurch, dass ihm nie Angst war, oder dadurch, dass er in der Angst versinkt. Wer hingegen gelernt hat, sich recht zu ängsten, der hat das Höchste gelernt“¹³. | 16 | Die Angst „ängstet das Endliche und Kleinliche aus ihm heraus und führt ihn dahin, wohin er will“¹⁴. Und das ist die Prägung zum eigenen Sein. „Je originaler ein Mensch ist, desto tiefer ist die Angst in ihm“, nämlich „weil er bei seinem Eintritt in die Geschichte des Geschlechts die Voraussetzung der Sündhaftigkeit, auf der sich sein individuelles Leben aufbaut, sich aneignen muss“¹⁵.

Wir waren es Kierkegaard schuldig, bei dem Referat über eine seiner (mittelbar) persönlichsten, tiefsten und gehaltvollsten Schriften durch wenigstens einige Zitate sogleich einen Eindruck von ihrer Kraft und Größe zu geben. An dem letzten Zitat wird zugleich die Einseitigkeit deutlich: Kierkegaard ist nie zur hellen Angstfreiheit und zur unbefangenen Freudigkeit durchgestoßen, sein Leben blieb beschattet, wie es das von Jugend an gewesen war. Aber er hat der Fülle der Angst in der Welt befreiende und fruchtbare Wege gewiesen. Es liegt auf dieser Linie, wenn Hermann Hesse die tiefste Möglichkeit zum Ausdruck bringt, in der die zähe Angst zu ihrem Sinn geführt werden kann: „Ein Teil seiner Angst wurde Frömmigkeit und Geist.“¹⁶

Kierkegaards Analyse ist theologisch orientiert. Angst und Sünde sind der sie begründende Zusammenhang, und der letzte Satz heißt: „Sobald die Psychologie mit der Angst fertig geworden, ist diese der Dogmatik zu übergeben.“¹⁷

Eine rein philosophische, innerweltlich orientierte Analyse bietet Heidegger. Kierkegaard hatte, philosophisch gesehen, erkannt, dass die Angst „die unerlässliche Bedingung für das Werden der eigentlichen Existenz“¹⁸ ist. „Die systematische philosophische Auswertung verdankt das meiste dem entsprechenden Abschnitt bei Heidegger.“¹⁹ Heideggers Verdienst liegt in der exakten Erarbeitung der Erkenntnis, dass die Angst mit der Existenz gegeben und durch das Existieren begründet ist. „Wenn die existenziale Analytik des

11 A. a. O., 156.

12 Vgl. a. a. O., 158.

13 A. a. O., 156.

14 A. a. O., 160.

15 A. a. O., 48

16 Hermann Hesse: Das Glasperlenspiel. Versuch einer Lebensbeschreibung des Magisters Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften, Bd. 2, Zürich 1943, 260.

17 Søren Kierkegaard, Der Begriff Angst, a. a. O. (s. o. Anm. 2), 163.

18 Anm. d. Hg.: Otto Friedrich Bollnow: Existenzphilosophie, in: Nicolai Hartmann (Hg.): Systematische Philosophie, Stuttgart 1942, 313–430, 367.

19 Ebd.

Daseins über ihre fundamentalontologische Funktion grundsätzliche Klarheit behalten soll, dann muss sie für die Bewältigung |17| ihrer vorläufigen Aufgabe der Herausstellung des Seins des Daseins eine der weitgehendsten und ursprünglichsten Erschließungsmöglichkeiten suchen, die im Dasein selbst liegt. [...] Als eine solchen methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der Angst der Analyse zugrunde gelegt.“²⁰ Die Unbestimmtheit des Objekts wird von der psychologischen auf die philosophische (ontologische) und erkenntnistheoretische Ebene gehoben: „Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-Sein als solches, [...] ist die Welt als solche [...] ist kein innerweltlich Seiendes. [...] Dass das Bedrohende nirgends ist, charakterisiert das Wovor der Angst.“²¹ Dieser Fortführung entspricht die weiter vorgetriebene Analyse der Erkenntnisfunktion der Angst, deren Resultat auf die Welt selbst bezogen wird: „Das Sich-Ängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt“, die Angst „wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.“²² Das Ganze beruht, zumal gegenüber der neueren Psychologie, in der energischen und gelingenden Einheitlichkeit der Schau: „Jung aber sieht immer noch eine mehr oder weniger vergegenständlichte Seele einer objektiven Außenwelt gegenübergestellt. [...] Erst dem Philosophen Martin Heidegger gelang es, fußend auf Husserls Phänomenologie, wiederum hinter die Subjekt-Objektsplaltung zurückzugehen²³ und die menschliche Existenz von Neuem in der ursprünglichen Einheit des In-der-Welt-seins gründen zu lassen.“²⁴ Diese Einheitlichkeit der Schau ist nicht nur eine philosophische Erkenntnis, sondern sie hat auch psychologische Bedeutung gerade für die Therapie der Angst, weil sie die Erkenntnis ent-

20 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle ³1931, 182.

21 Anm. d. Hg.: Vgl. a. a. O., 185–187. Im Haendlerschen Original geht bei dieser Fußnote vieles durcheinander: Es handelt sich nicht, wie man aus dem Original schließen könnte, um Pfisters Kommentar zu Heidegger, sondern um Fragmente weiterer Heidegger-Zitate (a. a. O., 185–187). Haendler führt in seiner Fußnote aus: „Pfister verfehlt [in seiner Heidegger-Rezeption] – offenbar verleitet durch den von ihm zitierten Burri – die Wiedergabe Heideggers im Entscheidenden, indem er als das Wovor der Angst ‚etwas in der Welt Seiendes‘ (statt das ‚in der Welt sein‘) bezeichnet, ebenso wie er dem philosophischen Gedanken die Spitze abbricht, indem er aus Heideggers ‚Sein zum Tode‘ ein ‚Sein bis zum Tode‘ macht.“ Haendler zitiert Pfister jedoch falsch. Dieser schreibt: „Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-Sein als solches.“ Vgl. Oskar Pfister: *Das Christentum und die Angst*, a. a. O. (s. o. Anm. 9), 21.

22 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O. (s. o. Anm. 20), 186 f.

23 Anm. d. Hg.: Haendler hat zwischen „zurückzugehen“ und „die menschliche Existenz“ eine ganze Zeile ausgelassen, wonach jenes „Zurückgehen“ darauf zielt, „die Kluft zwischen Ich und Welt wieder von Grund aus aufzuheben“ (Medard Boss: *Vom Weg und Ziel der tiefenpsychologischen Therapie*, in: *Psyche. Ein Jahrbuch für Tiefenpsychologie und Menschenkunde in Forschung und Praxis*, 1. Jg., 1947, 321–339, 332).

24 Ebd.

hält, dass der Mensch in entscheidendem Maße von seinem subjektiven Weltbilde lebt.

Schauen wir voraus auf unsere spätere Unterscheidung von Schicksalsangst und Schuldangst, so können wir sagen, dass die Tiefe der Schuldangst von Kierkegaard, die der Schicksalsangst von Heidegger am eindrucklichsten | 18 | herausgestellt worden ist. Dabei soll freilich der Hinweis nicht fehlen, dass schon Kierkegaard die Angst auf diese beiden Grundelemente menschlichen Daseins in Entsprechung zueinander bezieht.²⁵ Doch ist bei ihm die Schicksalsangst nicht gleichgewichtig der Schuldangst herausgearbeitet, wie es sich im Folgenden als eine der Grundthesen für die konkrete Bewältigung des Angstproblems als notwendig erweisen wird.

Von psychologischer Seite her ist in der Tiefenpsychologie zuerst von Sigmund Freud Entscheidendes zum Angstproblem gesagt worden. Eine grundsätzliche Zusammenfassung seiner Erkenntnisse über die Angst hat er jedoch nicht gegeben, sondern ihre Bearbeitung je, wie sie sich ihm in der Praxis aufdrängte und als Resultat formte, vollzogen, sie neben anderen Motiven ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt. Dagegen finden wir eine ausgesprochen zentrale Bewertung der Angst bei Johannes Neumann.²⁶ Wie Freud in der Libido, Adler in dem Machtstreben, Jung in der Abweichung vom Selbst die eigentliche Quelle der Neurose sieht, so findet sie Neumann in der Angst. Wir danken ihm drei wichtige Arbeiten:

Die grundlegende ist „Leben ohne Angst“²⁷. Sie enthält eine eingehende beispielreiche Analyse der Struktur und der Lösung der Angst aufgrund einer theologisch an Kierkegaard, philosophisch an Heidegger anschließenden Grundanschauung. Psychologisch ist Neumann Schüler von Alfred Adler (Individualpsychologie), und als solcher sucht er die Überwindung der Angst in der „Entfaltung des Miteinanders“²⁸. Angst ist letztlich Ichgebundenheit. „Wer täglich seine Angst, seine Ichgebundenheit mehr opfert, entfaltet sich.“²⁹ Das Buch schließt mit dem Satz: „Nur dem Dienenden erschließt sich die Welt, nur dem Hingebenden offenbart sie ihre Geheimnisse.“³⁰

25 Dem entsprechend folgen bei Kierkegaard in Kapitel 3 die Abschnitte „Die Angst – dialektisch bestimmt in der Richtung auf das Schicksal“ sowie „Die Angst – dialektisch bestimmt in der Richtung auf die Schuld“ nacheinander (vgl. Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, a. a. O., [s. o. Anm. 2] 93, 100).

26 Anm. d. Hg.: Zur Person des evangelischen Theologen und Individualpsychologen Johannes Neumann vgl. meine ausführlichen Hinweise in *OHPTH 1*, 521, Anm. 5.

27 Johannes Neumann: *Leben ohne Angst. Psychologische Seelenheilkunde*, Stuttgart 1942.

28 A. a. O., 183.

29 A. a. O., 181.

30 A. a. O., 183.

Diese Durchführung bis zur Einordnung in die Gemeinschaft hin wird überhöht und eindeutig religiös fortgeführt in dem kleinen populär geschriebenen Büchlein „Der Weg aus der Angst“³¹. Hier setzt der Schluss in dem Schluss des ersten Buches ein: „Es ist vielmehr so, dass das Ich vom |19| Du gefordert wird. ‚Was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut ihr ihnen zuerst.‘ Je tiefer wir in diese Form der Gemeinschaft eintauchen, umso mehr schwindet die Angst. [Dann aber folgt die Überleitung:] Das gilt schon innerhalb der Gemeinschaft dieser Erde [- und diese Fortsetzung:] Um wie viel mehr aber schwindet die Angst, wenn wir dem Du Gottes gegenüberstehen.“³² Ein längeres Zitat des Theologen Gogarten schließt das Buch.³³

Eine große und gewichtige Monographie über die religiöse Bedeutung der Angst in psychologischer Untersuchung danken wir Oskar Pfister mit seinem Buche „Das Christentum und die Angst“³⁴. Der Autor ist Pfarrer und Psychologe, Schüler Freuds, der als erster Theologe sich tapfer und nachhaltig für die Psychoanalyse einsetzte und sich zugleich nicht scheute, auch gegen Freud einen tapferen Kampf für die Theologie und ihr Recht in der Psychotherapie zu führen. Eine Fülle von Einzelheiten schwerwiegenden therapeutischen Materials und eindringender psychologischer Analysen weisen nach, wie das Christentum angstlösend und angstfördernd zugleich gewirkt hat. Die Analysen der neutestamentlichen Autoren, auch Jesu selbst, der großen Theologen Paulus, Luther, Calvin³⁵ u. a., der evangelischen und katholischen Kirche als solcher, der großen kirchlich-kulturellen Geistesströmungen bringen viel Licht und viel Befreiung und richten gewichtige Fragen an die Theologen, an die Dogmatik, an die kirchliche Praxis überhaupt.

31 Johannes Neumann: Der Weg aus der Angst. Ein Kapitel aus der Seelenheilkunde, Berlin 1935.

32 A. a. O., 45.

33 Anm. d. Hg.: Der nachstehende Hinweis findet sich bei Haendler im Haupttext, wurde aber aufgrund seiner Kommentarfunktion in eine Fußnote umgewandelt: „Der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, dass Johannes Neumann eine weitere Arbeit geschrieben hat: ‚Angst und Krankheit vor dem Examen. Wesen, Ursachen, Behebung‘ [Gütersloh 1933], in der er die Entstehung somatischer Krankheiten (Angina usw.) aus Examensneurosen und ihre psychotherapeutische Lösung bringt. Trotz des Erscheinens des Heftes im Furche-Verlag ist Neumanns literarische Arbeit über die Angst vorwiegend psychologisch orientiert.“

34 Anm. d. Hg.: Oskar Pfister: Das Christentum und die Angst, a. a. O. (s. o. Anm. 9).

35 Zu Calvin vgl. auch die sehr eindrucksvolle Studie Pfisters, die die Wirkung der Angst auf Calvins Verhalten in den Hexenprozessen aufgrund eingehenden Studiums der Akten beschreibt: Vgl. Oskar Pfister: Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart. Ein kritischer Beitrag zur Charakteristik Calvins und zur gegenwärtigen Calvin-Renaissance, Zürich 1947.

Der Grundthese, dass die Kirche zu viel Angst gepredigt habe, zu wenig Freudigkeit und zu wenig Vertrauen auf die Liebe, ist atmosphärisch-seelisch gesehen gewiss zuzustimmen, was das Gesamtbild der Verkündigung betrifft. Die Grenze des Buches aber liegt in der Herkunft des Autors von der sogenannten „liberalen Theologie“. Die Frömmigkeit der liberalen Theologen darf außer |20| Zweifel stehen. Aber den großen Dogmen, die in Paulus und Luther ihre klassischen Kündler fanden, wird Pfister dadurch nun doch nicht gerecht. Nachdrückliche Zustimmung verdient der in diesem Zusammenhang geäußerte Wunsch, dass das Christentum einmal aufhören möchte, sich „vorwiegend als Lehre zu betrachten“. Aber die Folgerung, dass es dann „seinen wahren Charakter als Liebesglauben und Glaubensliebe erkannt haben wird“³⁶, lässt das Verständnis vermissen für die Tatsache, dass die „Dogmen“ von Sünde, Zorn Gottes, Kreuz Christi usw. ebenfalls nicht einfach „Lehre“, sondern hintergründiger Ausdruck einer irrationalen Wahrheit und Kraft der Erlösung sind und eben als solcher in ihrer herben und hellen Tiefe nicht erweicht werden dürfen. „Richtig verstanden ist innerhalb des Christentums Glaube nur in eine intellektuelle Form gebrachte Liebe, Liebe nur gelebter Glaube.“³⁷

In dem doppelten „nur“ dieses Satzes liegt das Problem. Hier sind Glaube und Liebe „nur“ analytisch aufeinander bezogen; in Wahrheit stehen sie als zwei selbständige, nicht kongruente Größen nebeneinander und sind sich synthetisch gegenseitig zugeordnet. Das Christentum ist zuerst und vor allem die Religion des Glaubens und dadurch erst die Religion der Liebe. Das ist nicht nur aus Paulus, sondern auch aus den Evangelien zu entnehmen. Die populäre Einseitigkeit des Satzes, „das Christentum ist die Religion der Liebe“, sieht richtig, dass es das Verhältnis der Menschen zueinander grundsätzlich neu geordnet hat durch eine Liebe, die es vor der christlichen Verkündigung nicht gab. Sie übersieht aber, und zwar infolge der zunehmenden Säkularisierung mit ihrer steigenden Blindheit für die metaphysischen Realitäten, dass das Christentum ebenso und zuerst über den Glauben grundstürzend Neues der Welt gebracht hat, und dass es den Glauben vor der Verkündigung und dem Wirken Jesu Christi so nicht gab. Nehmen wir den Glauben des Christentums nicht in dieser Vollgewichtigkeit, so werden wir auch mit seiner Liebe letztlich des Lebens nicht Herr und haben an der Wahrheit nicht vollen Teil.

36 Oskar Pfister: Das Christentum und die Angst, a. a. O. (s. o. Anm. 9), 456 u. ö. [Ergänzung d. Hg.: Das Zitat findet sich bei Pfister an dieser Stelle so nicht. Vgl. jedoch die Erläuterungen Pfisters zur Korrelation von Liebesglaube und Glaubensliebe und der damit verbundenen „Angsthygiene“ bei Pfister, a. a. O., 467–471.]

37 A. a. O., 471.

Wenigstens erwähnend sei hinzugefügt, dass die Fruchtbarkeit der Angst für Erkenntnis und geistige Leistung in großen Menschen mit Lebensangst sich außer an Kierkegaard vor allem an Schopenhauer und neuerdings Rilke erwiesen hat. Das mag denen als vorläufiger Trost dienen, die viel an Angst zu leiden haben. | 21 |