
Abhandlungen: Henning Luther – Aspekte seines Denkens

Mikrologischer Blick und Empathische Praxis

Hinweise zu Henning Luthers Praktischer Theologie
des Subjekts*

Kristian Fechtner

Der praktische Theologe muß etwas
Künstlerisches, Dichterisches, Intui-
tives mehr noch als Wissenschaft-
lichkeit an sich haben.

(Otto Baumgarten, 1913)

„Jeder Tod ist ein jäher Tod, ein unzeitiger Tod.“¹ Am 31. Juli 1991 verstarb, dreiundvierzigjährig, Henning Luther, Professor für Praktische Theologie in Marburg.

Heute Texte von ihm aus den letzten Jahren zu lesen und vorzustellen, ist eine Form der Erinnerung, die dem Vergessen widerstehen und mit den in den Texten niedergelegten Überlegungen im Gespräch bleiben will. Das ist der Antrieb der folgenden Gedanken und gleichzeitig ihr unauflöslicher Widerspruch. Denn an *Henning Luthers* geschriebenes Wort zu erinnern, bestätigt (sich und anderen) noch einmal, wogegen es antritt: Unvertretbar fehlt er, fehlen seine Erwidierungen und Nachfragen. Das Gespräch, das gesucht wird, bricht am Faktum des Todes des anderen ab. Gesuchte Nähe bringt Distanz ein.

Läßt sich überhaupt der Grundverdacht gegenüber allen Formen der „Würdigung“ entkräften: Daß sie – noch so sublimen – Akte der Bemächtigung darstellen, indem sie einordnen, akademisch inventarisieren?² Und doch: *Henning Luthers* Texte drängen darauf, daß man ihnen nachdenkt und daß man mitdenkt. Sie schließen sich und ihre Themen nicht ab, sondern schließen Problemkonstellationen, Frageperspektiven auf. Sie sind – dafür hat ihr Verfasser das Stichwort selbst gegeben –, zusammengenommen und je für sich bedacht, Fragmente. Dieses Fragmentarische, als Formprinzip gestaltet und nicht etwa als Auflösungsmodus

* Abgedruckt auch in: Kreuz + Quer 11, 1992, Heft 1.

¹ H. Luther, Tod und Praxis, in: ZThK 88, 1991, S. 419. Die folgenden Nachweise beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, jeweils auf Texte von *Henning Luther*.

² Ich nehme diese Frage auf aus der Einleitung: der neue hammer, 3/91 (Fachschaftszeitung Marburg), „Leben als Fragment“.

bedauert, ist gleichsam ihre Stärke: „Nur das Fragment ermöglicht Weiterarbeit, Erweiterung, auch Kreativität.“³

I

Henning Luthers Beiträge wollen verstanden werden als „Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts“⁴. Unter diesem Titel wird nun aber nicht eine gesonderte Sparte praktisch-theologischer Arbeit ausgewiesen, die den klassischen Themenkanon additiv erweitern soll, es geht vielmehr um die Fokussierung eines praktisch-theologischen Theoriekonzeptes in seiner Gesamtausrichtung. Angezeigt wird mit dieser Subjektzentrierung sowohl die Perspektive wie das Kriterium einer praktisch-theologischen Programmatik, die anhand verschiedenster homiletischer, religionspädagogischer, seelsorgerlicher, diakonischer Fragestellungen thematisch entfaltet wird. Vorausgesetzt und mitvollzogen ist damit zunächst eine Neuorientierung praktisch-theologischer Arbeit, wie sie *Gert Otto* zu Beginn der siebziger Jahre anvisiert hat: Nicht mehr Fixierung auf die kirchliche Gestalt und institutionelle Einfassung des Christentums, in der unter der Hand doch wieder eine pastoraltheologische Engführung und damit verbunden die Beschränkung auf das (amtliche) Handeln von Pfarrern und Pfarrerinnen sich einstellt, sondern die Öffnung des Blickfeldes in einer Reflexion kirchlicher, religiöser und gesellschaftlicher Praxis, in der der „Kommunikation des Evangeliums“ (*Ernst Lange*) nachgespürt und deren Verhinderung kritisch zur Sprache gebracht wird.⁵ Eine solche Konzeption Praktischer Theologie gewinnt ihr Profil im Zusammenspiel mit einer kritischen Gesellschaftstheorie, in dem kirchliche und gesellschaftliche Verhältnisse, religiöse Sozialisationsvorgänge und biographische Entwicklungsmuster auf das Maß ihrer „Kommunikationszerstörung“⁶ hin analysiert werden und die Verweigerung gelungenen Lebens aufgeklärt wird. Die praktisch-theologischen Überlegungen erscheinen dann im präzisen Sinn als „Reflexion aus dem beschädigten Leben“ (*Theodor W. Adorno*).

Unter diesem Vorzeichen läßt sich *Henning Luthers* Konzentration auf den Begriff des Subjektes als eine doppelte Ortsbestimmung lesen, die mehr ist als eine bloß formale Ortsangabe:

– Wird das Subjekt selbst in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, dann erfolgt damit so etwas wie eine interne Wendung innerhalb der emanzipatorischen Grundaussrichtung praktisch-theologischer Arbeit. Die Ansprüche auf Unversehrtheit und Glück können nicht mehr nur allgemein-gesellschaftskritisch im Gegenüber zu den beteiligten Individuen

³ A.a.O., S. 4.

⁴ Untertitel des Aufsatzbandes „Religion und Alltag“, der in diesem Frühjahr erschienen ist.

⁵ „Wie sehr Gesellschaft noch die objektive Möglichkeit zu materieller Freiheit für alle birgt, läßt sich nicht zuletzt daran messen, welchen Stand Kritik in dieser hat.“ Kritik als pädagogische Kategorie, in: ThPr 8 (1973) 3–16 (3).

⁶ Kommunikationszerstörung. Zum praktisch-theologischen Aspekt eines polit-ästhetischen Problems, in: ThPr 6 (1971) 297–315.

in Anschlag gebracht werden und – gewissermaßen von der Kanzel herab – im Gegenüber zu den Laien verkündigt werden, sondern sie sollen am Ort des Individuums und seiner Lebenspraxis und in der Perspektive der Laien reformuliert werden. Erst wo der Eigensinn und die Eigentätigkeit der Subjekte selbst in Geltung und damit ins Recht gesetzt wird, kommt Praktische Theologie zu ihrer eigenen Sache: „Praktische Theologie als Anwalt der Subjekte – und das heißt vor allem der sog. Laien – nimmt deren eigenständige religiöse Kompetenz ernst. Sie fordert und fördert sie zugleich mit ihrem Erkenntnisinteresse. Sie bricht mit der konventionellen Struktur, derzufolge Praktische Theologie sich mit der Vermittlung einer von Experten ausgearbeiteten Theologie und Religion *an* Laien beschäftigt. Es geht ihr nicht länger darum, wie Glauben, Religion, Theologie ‚unter’s Volk‘ gebracht wird, sondern wie die Subjekte in Selbständigkeit Religion leben bzw. leben können.“⁷ In diesem Sinne und im Anschluß an *Friedrich Schleiermacher* bestimmt *Henning Luther* „Praktische Theologie als Kunst für alle“.⁸

– Gleichzeitig kommt es mit dieser Orientierung an den konkreten Subjekten zu einer Verortung innerhalb des herrschenden gesellschaftstheoretischen Diskurses, der sich zwischen einer Verteidigung der Moderne einerseits und dem Plädoyer für eine Postmoderne andererseits aufspannt. Nicht von ungefähr faßt *Henning Luther* die heutige homiletische Aufgabenstellung dezidiert unter dem Stichwort „Predigen in der Spätmoderne“ zusammen.⁹ Der Begriff der Spätmoderne signalisiert den Widerstand gegen jede zynische Verabschiedung des Subjektes in postmodernen Konzepten, die die Individuen zum Appendix selbstreferentieller Systeme erklären. Der Begriff vermerkt aber auch den Abstand zu Theoriebildungen einer klassischen Moderne, in denen das Subjekt als je identisches die Einheit und Einheitlichkeit von Wirklichkeit begründet und in denen alles Individuelle als Akzidenz einer allgemeinen Vernunft erscheint. Spätmoderne umschreibt dann die stattfindende Vervielfältigung der Diskurse, die Pluralisierung der Lebensformen, die Individualisierung in der Aneignung von Tradition; Praxiszusammenhänge somit, innerhalb derer sich die Individuen heute konstruktiv zu bewegen haben. Die derart sich radikalisierende Moderne ist Bedingung der Möglichkeit von Individuierung, und sie dementiert diese doch fortwährend, indem sie die freigesetzten Individuen dem verfügenden Zugriff bürokratischer, kulturindustrieller und ökonomischer Systemimperative aussetzt. Die „Unhintergebarkeit von Individualität“ (*Manfred Frank*) wird vor diesem Hintergrund als ein Versprechen theologisch aufgenommen: „Kri-

⁷ Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984, S. 293. Vgl. dazu *J. Lott*, Praktische Theologie als Reflexion auf das Praktisch-Werden der christlichen Religion, in: *der neue hammer*, a.a.O., S. 24–27.

⁸ Praktische Theologie als Kunst für alle. Individualität und Kirche in Schleiermachers Verständnis Praktischer Theologie, in: *ZThK* 84, 1987, S. 371–393.

⁹ Vgl. *Frech* achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991.

tisch ist diese Perspektive insofern, als Praktische Theologie nicht bloß bei den empirischen Subjekten der religiösen Lebenswelt ansetzt und bei ihnen stehenbleibt, sondern immer zugleich davon ausgeht, daß die einzelnen Menschen angesichts der unversöhnten Verhältnisse Subjekte noch gar nicht sind, sondern es immer erst werden können. Die Identität der Subjekte ist also immer eine noch ausstehende. Insofern kann die praktisch-theologische Reflexion die Subjekte religiöser Praxis nur unter Beachtung ihrer Selbsttranszendenz angemessen erfassen.¹⁰ Nur eine Praktische Theologie, so läßt sich folgern, die ihren „Möglichkeitssinn“ (*Robert Musil*) ausbildet, vermag sich der „Rettung des Subjekts ... als einmalige(m), unverwechselbare(m) Individuum“¹¹ zu verpflichten, denn „Individualisierung“ ist ihr dann als „prophetische Perspektive“¹² eingeschrieben.

II

Die Rede vom Subjekt, die gegenwärtig nicht nur innerhalb des praktisch-theologischen Diskurses einen zunehmend größeren Stellenwert erhält, steht aber immer schon in der Gefahr, genau das zu verfehlen und zu verlieren, worauf sie abzielt. Wo sie Subjektivität zu einem allgemeinen und damit letztlich formalen Prinzip erhebt, eskamotiert sie nur allzusehr das je Besondere und Nichtverehbare, das Abweichende und Gefährdete individueller Lebensgeschichten und persönlicher Lebenserfahrungen. Besteht nicht die „homiletische Falle“ gegenwärtiger Predigtpraxis gerade auch darin, theologische Subjektivitätsformeln, wie sie etwa in der Rechtfertigungslehre begrifflich gefaßt sind, in Anwendungsbeispielen, in persönlichen Erlebnissen und biographischen Widerfahrnissen ornamental zu illustrieren? Und besteht die „diakonische Falle“ der seelsorgerlichen Tätigkeit einer „Kirche für andere“ nicht gerade darin, den anderen nur unter der Maßgabe einer integren, vermeintlich intakten Subjektivität in den Blick zu nehmen und ihn oder sie zum seelsorgerlichen oder diakonischen „Fall“ zu erklären?¹³

Henning Luther hat die Subjektbestimmtheit seines praktisch-theologischen Denkens präzise zu entfalten gewußt. Dabei lassen sich – wenn ich es recht verstehe – (mindestens) vier Bestimmungsmomente unterscheiden und aufeinander beziehen, in denen der Subjektbegriff im Sinne von konkreter Individualität ausgelegt wird.¹⁴

¹⁰ Religion, Subjekt, Erziehung, a.a.O. 294.

¹¹ A.a.O., S. 294/5.

¹² „Ich ist ein Anderer“. Die Bedeutung von Subjekttheorien (*Habermas, Levinas*) für die Praktische Theologie, in: Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben. Hg. von *D. Zilleßen* u. a. Rheinbach-Merzbach 1991, S. 251.

¹³ Vgl. Wahrnehmen und Ausgrenzen oder die doppelte Verdrängung. Zur Tradition des seelsorgerlich-diakonischen Blicks, in: *ThPr* 23 (1988) 250–266.

¹⁴ Zur begrifflichen Unterscheidung von Subjektivität als allgemeinem Prinzip und Individualität als konkreter Selbstdeutungspraxis von einzelnen, vgl. *M. Frank*, Subjekt, Person, Individuum, in: Die Frage nach dem Subjekt. Hg. von *M. Frank/G. Raulet/W. v. Reijen*. Frankfurt 1988, S. 7–28.

– Menschen sind, so nimmt *Henning Luther* die subjekttheoretische Debatte auf, Subjekte nicht im autonomen Akt der Selbstbezüglichkeit oder aufgrund eines einsamen Bewußtseins ihrer selbst. Subjektivität bildet sich nicht durch die Abschließung des Subjektes von anderen, um sich dann selbst im Gespräch, in der Begegnung und in tätiger Praxis gegen andere durchzusetzen. Subjektivität kommt vielmehr zur Geltung und entsteht nur im Zusammenhang mit Kommunikation. Jedoch bringt (hier folgt *Henning Luther* dem Einwand *Manfred Franks* gegen *Jürgen Habermas*, führt ihn aber in eine andere Schlußfolgerung) Kommunikation Subjektivität nicht hervor, wenn sie denn mehr sein soll als nur ein integraler Bestandteil eines sie umgreifenden Kommunikationsprozesses. „Wenn auch Subjektivität nicht ohne Intersubjektivität denkbar ist, so geht sie doch nicht in dieser auf und nicht aus dieser vollständig hervor. Anders als *Frank* denke ich aber, daß daraus nicht eine *vorgängige* Selbstvertrautheit zu folgern ist, die gleichsam unabhängig vom Anderen wäre. Eher ergibt sich im Durchgang durch Kommunikation eine *nachgängige Ahnung* davon, daß individuelle Subjektivität nicht aufgeht in der wechselseitigen Anerkennungspraxis der sozialen Interaktion.“¹⁵ Individualität ist damit als ein „Differenzbewußtsein“ verstanden, durch das ich mich nicht feststelle und festhalte, sondern das mich „auf die Spur ständiger Suche und Frage“¹⁶ setzt.

– Dabei wird die kommunikative Dimension der Subjektivität für *Henning Luther* erst dann wirklich ernst genommen, wenn sie radikal als Subjektivität des anderen und als Subjektivität vom anderen her verstanden wird. Mit dem jüdischen Religionsphilosophen *Emmanuel Levinas* erscheint die Begegnung mit dem anderen als Ursprungsort einer Subjektivität, die sich nicht egozentrisch auf sich selbst zurückzieht. „Im Angesicht des nackten Antlitzes des Anderen“¹⁷, im Affiziertwerden durch seine Verletzlichkeit, sein Bedrohtsein, sein Ausgesetztsein, zerbricht die eigene Selbstbehauptung und Selbstgenügsamkeit. Diese Begegnung mit den anderen stellt mich in die Verantwortung, in eine Verantwortung für sie oder ihn, in der ich allererst unvertretbar und nicht-austauschbar bin.¹⁸ Eine solche Subjektivität gründet in der Empfänglichkeit für die beunruhigende Fremdheit und die mich herausrufende Bedürftigkeit des anderen, sie realisiert sich in der Übernahme dieser Verantwortung; „Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können.“¹⁹ Nur weil Subjektivität hier in der Wahrnehmung der Subjektivität des anderen wirklich wird, gewinnt sie ihre individuelle Fassung: Niemand vermag an meiner Stelle zu antworten.

– Ein Subjektbegriff, der sich über das Differenzbewußtsein bestimmt und auf Begegnung als Entstehungszusammenhang verweist, kann dann

¹⁵ Ich ist ein Anderer, a.a.O., S. 236 (Hervorhebung im Text).

¹⁶ A.a.O., S. 237.

¹⁷ A.a.O., S. 246.

¹⁸ Leben als Fragment, in: WzM 43, 1991, S. 268.

¹⁹ E. Levinas, Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1983, S. 224. Zitiert nach Tod und Praxis, in: ZThK 88, 1991, S. 422, Anm. 65.

nicht mehr über das klassische Identitätskonzept der Entwicklungspsychologie eingeholt werden. Gegenüber einer Bildungstheorie menschlicher Subjektivität, die Identität als „Vollendung der Persönlichkeitsreife, als Festigung von Ich-Stärke“²⁰ anvisiert, bringt *Henning Luther* den ästhetischen Begriff des Fragmentes ins Spiel: „Leben als Fragment“.²¹ Wenn im pädagogischen und religionspädagogischen Diskurs der Anspruch auf „ganzheitliche Existenz“ konsensstiftend vorherrschend geworden ist, so formuliert sich damit nicht nur eine aufklärerische Kritik an der gesellschaftlichen Zerklüftung und Deformation persönlicher Lebensgeschichte, es formiert sich hinterrücks auch ein (repressives) Ideal einer integren, einheitlichen und abschließbaren Identitätsbildung. Identität aber, die das Fragile und Fragmentarische, die Erfahrung des Scheiterns und der Bedürftigkeit, das Fremde, Differente und Kontingente der eigenen Lebensgeschichte überspielt und tendentiell zum Verschwinden bringt, solche „Identität ist die Urform von Ideologie“²². Biographie unter dem Leitmotiv des Fragmentes zu thematisieren, widersteht dem „Mythos von der Ganzheit“²³.

„Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenschancen, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrterer Verluste ... Andererseits ist jede erreichte Stufe unserer Entwicklung immer nur ein Fragment aus Zukunft ... Unser Leben erwächst immer aus diesem Überschuß an Hoffnung. Uns als Fragment zu verstehen, heißt dann, daß wir nicht bei uns stehen bleiben, nicht bei dem, was wir sind oder geworden sind, sondern uns immer auch überschreiten auf das hin, was wir vielleicht sein könnten.“²⁴

– Wenn *Henning Luther* Individualität im biographischen Zusammenhang thematisiert und in den sich transzendierenden, offenen Lebensgeschichten aufspüren will, dann stellt sich noch einmal die Frage, wo Subjektivität sich lebensweltlich ansiedeln läßt, an welchen Orten und in welchen Lebensvollzügen sie denn individuell aufgeworfen und umgesetzt wird. Gegen eine starke Tradition von Alltagsvergessenheit in Theologie und Sozialphilosophie, die erst in der Negation alles Alltäglichen und in der Abkehr vom Alltag Ermöglichung von Individualität erkennen kann, versucht *Henning Luther* den Alltag als „genuine(n) Ort des Subjektes und der Subjektivität“²⁵ kenntlich zu machen. Der plural verfaßte,

²⁰ Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ThPr 20 (1985) 317–338 (321).

²¹ Leben als Fragment, a.a.O.

²² Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1982, S. 151. Zitiert nach Identität und Fragment, a.a.O., S. 328, Anm. 31.

²³ Leben als Fragment, a.a.O., S. 262.

²⁴ A.a.O., S. 267. Der Druckfehler im letzten Satz ist korrigiert.

²⁵ Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags, in: ThPr 22 (1987) 295–317 (300/1).

urbane Alltag in (spät)modernen Gesellschaften ist weder Hort der Freiheit noch repressives Gehäuse, er engt den einzelnen, die einzelne gleichermaßen ein und fordert sie und ihn heraus: „Das Eigentümliche der Alltagswelt besteht aus dem Zugleich von sozial (rituell) Geregeltem und Vorgegebenem und subjektiver Eigensinnigkeit.“²⁶ Das nachtraditionale Alltagsleben stellt keinen monolithischen Block dar, es ist ein Kompositum verschiedener Lebenswelten (Arbeitswelt/en, Freizeitwelt/en, Beziehungs- und Familienwelt, psychische Welt, etc.), die von den Individuen alltäglich durchschritten und miteinander vermittelt werden. Alltag ist immer auch eine (Re)Konstruktion der Subjekte, lebendiger Alltag ist vielfältig, zwiespältig, mehrdeutig.²⁷ In einer solchen Perspektive werden die monotonen und deprimierenden Seiten alltäglichen Lebens, die Routinen, Beschränkungen und Zwangsformen des Alltags nicht unterschlagen, sondern im Alltag selbst thematisch: An den „Schnittstellen, Verknüpfungen, Übergängen und Brüchen, die ihn durchziehen und durchkreuzen“²⁸, erfahren sich die Individuen im Schmerz über verhindertes Leben und in der Sehnsucht nach unverstelltem Glück.

III

Die Praktische Theologie kommt nicht umhin – das zeigen so unterschiedliche Konzepte wie die von *Ernst Lange* und *Dietrich Rössler*, *Gert Otto* und neuerdings *Manfred Josuttis* –, das ihr zugrundeliegende Verständnis von Religion zu explizieren. Sie kann sich nach-aufklärerisch nicht mehr auf den eingegrenzten Bezirk ausgewiesener Kirchlichkeit beschränken, will sie nicht die kritische Unterscheidung zwischen institutionell geordneter Kirchlichkeit und individuell gelebter Religion hintergehen. Und sie kann sich in ihrer nach-dialektischen Ära nicht damit zufriedengeben, vorgeordnete dogmatische Sätze auf die soziale Praxis der Religion anzuwenden. So wird verständlich, daß *Henning Luther* in das Zentrum seiner praktisch-theologischen Überlegungen die Frage nach der Bedeutung von Individualität für das Verständnis der Religion stellt und umgekehrt die „religiöse Dimension der Subjektivitätsproblematik“²⁹ auszuleuchten sucht: „Das Geheimnis von Individualität zeigt nun m. E. die bleibende Bedeutung der Religion an.“³⁰

Wenn Praktische Theologie an ihrem Religionsverständnis arbeitet, dann bringt sie sich ins Gespräch mit sozialwissenschaftlichen Definitions- und Deutungsversuchen, wie sie derzeit insbesondere im religionssoziologischen Diskurs vorgetragen werden. Im Zusammenspiel mit der Religionssoziologie übernimmt *Henning Luther* nicht einfach einen vorliegenden soziologischen Begriff der Religion, sondern diskutiert den sach-

²⁶ A.a.O., S. 301.

²⁷ Vgl. Die Zwiespältigkeit des Alltags. Perspektiven der neueren Diskussion zu „Alltag“ und „Lebenswelt“: Ein Literaturbericht, in: *WzM* 38, 1986, S. 436–458.

²⁸ Schmerz und Sehnsucht, a.a.O., S. 300.

²⁹ A.a.O., S. 309.

³⁰ Ich ist ein Anderer, a.a.O., S. 239.

lichen Gehalt, die eingelassenen Voraussetzungen und die normativen Orientierungen einer solchen Begriffsbestimmung unter praktisch-theologischen Vorzeichen. Genauer gesagt: Die praktisch-theologischen Überlegungen zielen weniger auf einen allgemeinen Begriff von Religion, in dem die konkreten Lebensvollzüge definitorisch abgeschlossen und eingeschlossen werden, es wird vielmehr so etwas wie ein Entdeckungszusammenhang für gelebte Religion entfaltet, innerhalb dessen die Kennzeichnung von Religion und Religiösität gewissermaßen als Suchbegriff fungiert. In der Betonung des Differenz- anstelle des Identitätsbewußtseins, einer Subjektivität des anderen und vom anderen her, der fragmentarischen Existenz und der internen Übergänge und Bruchstellen des Alltags lassen sich Wegweiser erkennen, die der Praktischen Theologie des Subjekts ihren (religionstheoretischen) Richtungssinn geben.

Religion wird in dieser Weise nicht mehr als (sozial)integrative Macht der gesellschaftlichen Ordnung in Anspruch genommen, sie kommt als Bedingung und als Modus radikaler Individualität in den Blick. Das sich darin ausdrückende Religionsverständnis nimmt konstitutiv Traditionen-gehalte biblischer und christlicher Überlieferung auf, es widerspricht den Formen „neutralisierter Religion“ (*Theodor W. Adorno*), in der die bestehenden Lebensverhältnisse legitimatorisch stillgestellt werden, indem die „extramundane, außenseiterische, schräge Perspektive der Religion“³¹ zur Geltung gebracht wird. Religion entzündet sich an der Widersprüchlichkeit der Welt und in der Welt. Sie wird wirksam in den Grenzsituationen³², die beunruhigen und verunsichern: In lebensgeschichtlichen Abbrüchen und Aufbrüchen, Abschiedssituationen und Verlust Erfahrungen, dort, wo Unvertrautes begegnet und ungeahnte Möglichkeiten aufleuchten. Praxis der Religion in diesem Sinne und an diesen Orten ist eine spezifische Praxis der Beharrlichkeit, die sich das Versprechen der christlichen Religion nicht ausreden läßt: Erst in der „Treue zu seiner Trauer“ und in der „Treue zu seiner Hoffnung“³³ kommt das Individuum zu sich selbst. An dieser Stelle zeigt sich der Anschluß dieses Religionsverständnisses an und der Überschuß gegenüber dem vorherrschenden Theorieangebot der Religionssoziologie. Die lebensgeschichtlichen Kontingenzen erscheinen hier wie dort als besonderer Ort der Religion, wobei sie aber ihren religiösen Charakter nicht schon dadurch erhalten, daß sie – wie es der religionssoziologische Verwaltungsbeamte will – bewältigt werden, sondern wenn sie so gestaltet und verarbeitet werden, daß in ihnen transzendierende Kräfte freigesetzt werden: „Religion ist Grenzüberschreitung par excellence.“³⁴

Religion zielt, so könnte man sagen, auf passagere Existenz. Und die kirchliche Kasualpraxis und die sie begleitenden Amtshandlungen sind nur dann kein bloßer sozialer Integrationsmodus, wenn sie Raum für sol-

³¹ A.a.O., S. 241.

³² Vgl. Grenze als Thema und Problem der Praktischen Theologie. Überlegungen zum Religionsverständnis, in: ThPr 19 (1984), S. 221–239.

³³ Schmerz und Sehnsucht, a.a.O., S. 308.

³⁴ A.a.O., S. 232.

che Transzendenzierungen freimachen und nicht lediglich das „unruhige Herz“³⁵ seelsorgerlich zu beruhigen trachten.

IV

Ein solcher Ansatz Praktischer Theologie als „Schwellenkunde“ (*Walter Benjamin*) hat sich an praktischen Fragestellungen und Problemfeldern kirchlicher und religiöser Praxis zu bewähren, nicht als praktikables Anwendungswissen, wohl aber als Medium der Aufklärung und Selbstaufklärung. In verschiedenen Anläufen diskutiert und entfaltet *Henning Luther* pädagogisch-theologische Perspektiven des Konfirmandenunterrichtes, des schulischen Religionsunterrichtes, der gemeindlichen Jugendarbeit, des Theologiestudiums, der Erwachsenenbildung, in denen Biographie und Subjektivität der Beteiligten Brennpunkt und Richtschnur der Bildungsbemühungen darstellen.³⁶ In seiner Option für eine diakonische Seelsorge führt er unterschiedliche Seelsorgekonzepte bis hin zu ihrer selbstkritischen Wahrnehmung ihrer blinden Flecken und ihrer Ausgrenzungslogik, die den Andersartigen und die Anderslebende stigmatisiert.³⁷ Es mag (und muß) an dieser Stelle bei Andeutungen und Hinweisen bleiben.

Im Frühjahr dieses Jahres ist ein Band erschienen, der Mainzer und Marburger Predigten und Andachten zugänglich macht.³⁸ An der homiletischen Debatte hat sich *Henning Luther* zuvor mit zwei Beiträgen beteiligt. Zunächst hat er versucht, das Verständnis von Predigt als einem kommunikativen Geschehen im Rückgriff auf die Sprechakttheorie zu präzisieren.³⁹ Verabschiedet wird ein homiletisches Kommunikationsmodell, in dem technizistisch von einer einfachen Übertragung der gepredigten Inhalte auf die letztlich passive Hörerin ausgegangen wird. In der Predigt als intentionalem Handeln kommt die Subjektivität der Predigerin oder des Predigers expressiv zum Austrag und die aktive Rezeption der Hörer konstitutiv zur Geltung. „Es geht also nicht um eine *Einwirkung auf den Hörer*, sondern um eine *Verständigung mit dem Hörer*.“⁴⁰ Predigt, die mehr sein will als Einweisung in eingespielte Konventionen, zielt auf die kommunikative Erzeugung neuer Sprachspiele, sie ist damit angewiesen auf das Mitspielen der Hörerinnen. Predigtkunst,

³⁵ Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion, in: Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Hg. von *W. Sparr*. Gütersloh 1990, S. 360–385.

³⁶ Exemplarisch seien genannt: Sache oder Subjekt. Bildung und Didaktik im philosophisch-religiösen Lernbereich, in: *Pädagogik* 3/1989, S. 52–57. Erziehung und Vertrauen, in: Schritte zum Vertrauen. Praktische Konsequenzen für den Gemeindeaufbau. Hg. von *R. Strunk*. Stuttgart 1989, S. 130–147.

³⁷ Diakonische Seelsorge, in: *WzM* 40, 1988, S. 475–484.

³⁸ Frech achtet die Liebe das Kleine, a.a.O. (Anm. 9).

³⁹ Predigt als Handlung. Überlegung zur Pragmatik des Predigens, in: *ZThK* 39, 1983, S. 223–243. Wiederabgedruckt in: *Homiletisches Lesebuch*. Hg. von *A. Beutel* u. a. Tübingen 1986, S. 222–239. Nach dieser Ausgabe wird zitiert.

⁴⁰ A.a.O., S. 231. (Hervorhebung im Text).

nicht: Predigttechnik, wird in Analogie zum Theaterspiel beschrieben. „Spätmoderne Predigt versucht, biblische Texte in Szene zu setzen, in Szenen unseres Lebens zu versetzen.“⁴¹ Damit führt *Henning Luther* eine Anregung von *Gerhard Ebeling* und *Ernst Lange* fort, die davon gesprochen haben, daß der biblische Text in der Predigt nicht „auszulegen“, sondern „auszuführen“, vielleicht besser noch – um im Bild zu bleiben – aufzuführen ist: „Die inszenatorischen Interpretationen stellen daher nicht Versuche der Annäherung an den Text dar, sondern Realisationen desselben.“⁴² Was damit gemeint sein könnte, müßte sich in *Henning Luthers* Predigten wiederfinden lassen. Predigten lassen sich nicht referieren, sie können aber gelesen werden.

„Jeder Tod ist ein jäher Tod, ein unzeitiger Tod.“

⁴¹ Frech achtet die Liebe das Kleine, a.a.O., S. 13.

⁴² Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt, in: *ThPr* 18 (1983) S. 89–100 (97).