

---

*Florian Ihnen*

## Produktive Fragmentierung

Fragmente zu einer biographischen Deutung der Werke  
Henning Luthers (1947-1991)

**I**M JAHR 2001 jährt sich der Todestag des Praktischen Theologen Henning Luther<sup>1</sup> zum zehnten Mal. Der Tod Henning Luthers im Lebensalter von knapp 44 Jahren wäre für sich genommen zwar tragisch, aber für die Theologie im allgemeinen noch nicht von größerem Interesse, stünde er nicht am Ende eines Krankheitsprozesses, der durch eine HIV-Infektion<sup>2</sup> (mit-)ausgelöst wurde. In der Endphase seines Lebens und wissenschaftlichen Wirkens radikalisierte Luther seine früheren Thesen, wodurch seine Themen noch stärker in das Bewußtsein wissenschaftlicher Theologie traten. Luther lieferte hierbei wertvolle Denkanstöße, die gerade auch für Menschen im Umkreis von Aids und Tod von Bedeutung sein können, zumal seine Theologie – so meine Vermutung – durch die Erfahrung von Aids, eigener Todesnähe und des Todes eines sehr nahen Menschen maßgeblich beeinflusst wurde.

- 1 Eine ausführliche Bibliographie Luthers findet sich in ThPr 27 (1992), 251ff. Luthers wichtigsten Gedanken sind zusammengefaßt in seinem erst postum veröffentlichten letzten Buch: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992. Des weiteren der erst jüngst von Kristian Fechtner überarbeitete und veröffentlichte letzte Vortrag Luthers für die Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie im Mai 1991: Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: ThPr 33 (1998), 163-176.
- 2 Hierüber herrscht in allen biographischen Angaben zu Henning Luther einmütiges Schweigen, was insofern ungewöhnlich ist, als landläufig ja gerade die Todesursache eines jung verstorbenen Menschen von besonderem Interesse ist. Es spricht jedoch für sich, daß zwar überall bekannt war, daß Luther schwer krank war (wie auch der Sekundärliteratur zu Luther zu entnehmen ist), daß aber beharrlich darüber geschwiegen wird, an welcher Krankheit Luther litt. Dieses Schweigen der Literatur und die zahlreiche »Mundpropaganda« in TheologInnenkreisen sollen mir als Stütze für die Tatsache der HIV-Infektion Luthers dienen; das wachsende Interesse für Aids in seinen späten Schriften läßt sich von daher erklären, ist aber selbst auch Indiz für seine eigene Infektion.

Nach einem kurzen skizzenhaften Lebenslauf Luthers möchte ich im folgenden einige ausgewählte Themen Luthers – darunter seine Skizzen zur Poimenik – nachzeichnen und sie biographisch<sup>3</sup> deuten.

### 1. Biographische Daten<sup>4</sup>

Henning Luther wurde am 31. August 1947 in Lüneburg geboren. Nach seinem Abitur studierte er Evangelische Theologie in Bethel, Heidelberg und Mainz und ab 1972, nach seinem Ersten Theologischen Examen, Pädagogik. Seit 1977 war Luther Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie in Mainz bei Gert Otto, der seine Dissertation (»Wissenschaft als kommunikativer Bildungsprozeß. Die Reform des Theologiestudiums im Rahmen einer diskursiven Hochschuldidaktik«) und seine Habilitation (»Religion – Subjekt – Erziehung. Grundbegriffliche Voraussetzungen der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls«) betreute, seit 1981 Hochschulassistent und seit dem 23. 9. 1986 Professor für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

1972 heiratete Luther seine erste Frau Renate Clabes, die am 2.2. 1981 durch Suizid verstarb. Am 31. Juli 1991 starb Henning Luther an den Folgen von Aids, kurz vor seiner geplanten zweiten Hochzeit.

Seine frühere Kollegin Ursula Baltz-Otto, die zweite Frau Ottos, beschreibt Luther als »leise, dennoch herausfordernd, zurückgenommen, zuhörend. Henning läßt sich erzählen, der Zuhörer, der sparsam Nachfragende, der Mitdenkende«<sup>5</sup>. Seit dem Tod seiner Frau wurden Biographie, Tod und Grenzerfahrung zu

Ob Karl-Josef Pazzini (»Wenn alles vieldeutig wird ...« Zum Andenken an Henning Luther, in: ThPr 27 (1992), 248) auch die Aids-Infektion/-Krankheit Luthers meinte, wenn er über seine Begegnung mit Luther wenige Wochen vor seinem Tod und den Vortrag »Das Leben als Reise« resümiert: »Es war gut darüber zu schweigen und in den Worten des Reisens weitersprechen zu können?«

- 3 Eine biographieorientierte Lutherdarstellung hätte bereits bei Grethlein/Meyer-Blanck (Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999) erfolgen können, die sich der konstitutiven Mitberücksichtigung der Biographien der dargestellten »Klassiker« verschrieben haben. Daß Luther, als bereits verstorbener und für die Gegenwart keineswegs unbedeutender Praktischer Theologe hier keine Aufnahme findet, zeigt die sehr beschränkte und konventionelle Vorstellung von Klassikern bei den Herausgebern.

Ansonsten finden sich in den Arbeiten zu Luthers Werken nur sehr spärliche Hinweise auf ihre (auto-) biographische Dimension, am ehesten noch bei Gerhard Marcel Martin, Homiletik – Ästhetik – Subjektivität. Zu Henning Luthers Predigttheorie und Predigtpraxis, in: PTh 81 (1992), 356-365 und Dietrich Stollberg, Seelsorge nach Henning Luther, in: PTh 81 (1992), 366-373.

- 4 Vgl. ThPr 27 (1992), 177-180; Klaus-Gunther Wesseling, Artikel »Luther Henning« in: BBKL V (1993), 442-447.  
5 Ursula Baltz-Otto, Unvergeßlich. Unverlierbar, in: ThPr 27 (1992), 240-242, hier 241. Interpunktion von mir.

wichtigen Dimensionen seiner wissenschaftlichen Arbeit. Dies bedeutete für ihn jedoch keine Abwendung vom Leben, im Gegenteil: auf die verwunderte Frage nach seiner so intensiven Zeitgenossenschaft auf so vielen Gebieten (Literatur, Politik, Musik, Kunst) an vielen Orten (Frankfurt, Düsseldorf, Berlin, New York) reagiert Luther folgendermaßen: »Henning schweigt nachdenklich. Dann ein Satz: »Man kann Leben nicht aufschieben«<sup>6</sup>.

Luthers Reflexionen zum Tod intensivierten sich ab etwa 1990 zunehmend. So hielt er etwa im Wintersemester 1990/91 ein fachdidaktisches Seminar zu »Tod und Sterben als Thema des Religionsunterrichtes«. In diese Endphase gehören auch die beiden Aufsätze, auf die hier noch verstärkt eingegangen wird (siehe 3.). Auch äußerlich zeichnete sich an ihm seine Krankheit deutlich<sup>7</sup> ab. Seine letzte Predigt hielt Luther einen Monat vor seinem Tod über 1 Thess 4,13ff<sup>8</sup>.

## 2. »Subjekt«, »Fragment« und »(Auto-)Biographie« als Leitgedanken Luthers

Im Mittelpunkt steht bei Luther das Subjekt. In der Praktischen Theologie will Luther durch die radikale Ernstnahme des Subjekts die bisherigen ekklesialen Paradigmata ablösen. Er steht dabei in der Tradition seines Lehrers Gert Otto, der Praktische Theologie als »kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft« versteht. Nicht mehr »die« Kirche sollte das Subjekt sein, wie das praktisch-theologische Selbstverständnis seit C. I. Nitzsch in der Rezeptionsperspektive Ottos und Luthers behauptete, sondern die tatsächlichen Subjekte religiöser Praxis in ihrer jeweiligen spezifischen Lebenssituation wollte Luthers Praktische Theologie in den Blick nehmen, wobei er bei der Fokussierung des Einzelnen vor allem auch emanzipatorische Interessen verfolgte. Nicht Anpassung, sondern Freiheit ist für Luther erstrebenswert. Dabei darf der Subjektgedanke nicht im Sinne von Egoismus o.ä. mißverstanden werden. Denn Subjektivität hat für Luther vor allem auch eine kommunikative Dimension, die »erst dann wirklich ernst

6 Ebd., 242.

7 Pazzini (ThPr 27, 248) beschreibt seine Begegnung mit dem moribunden Luther auf einer Tagung der evangelischen Akademie in Tutzing folgendermaßen: »Als ich ihn begrüßte, bemerkte ich, daß er todkrank sein müsse. Zunächst Empörung: Warum kommt jemand, der so krank ist, zu einer Tagung? Muß das denn sein? ... Dann dachte ich: Wenn ich so krank wäre, möchte ich den Mut finden, genauso wie er, solange es geht, das Reisen möglich ist, präsent zu sein im Dialog mit anderen«.

8 Dies verwundert insofern, als Luthers Predigtpraxis, wie sie sich in seinem Predigtenband (Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991) darstellt, eine erstaunliche Nähe zur offiziellen Perikopenordnung und zum inhaltlichen traditionellen Proprium der jeweiligen Sonn- und Feiertage aufweist. Ende Juni, heortologisch in den ersten Wochen nach Pfingsten und Trinitatis, ist 1Thess 4,13ff nicht vorgesehen. Somit ist diese Predigt auch ein homiletischer Ausdruck von Luthers Todesnähe, die Subjektivität des Predigers tritt in verdeckter (der Predigttext) und gleichzeitig auffälliger (Abweichung von der Predigttextordnung für die Sonntage) Weise in Erscheinung.

genommen (wird), wenn sie radikal als Subjektivität des anderen und als Subjektivität vom anderen her verstanden wird«<sup>9</sup>, ein Gedanke, den Luther vor allem von der Dialogphilosophie, insbesondere von E. Levinas übernommen hat. Seinen lebensweltlich-lebensgeschichtlichen Ort hat das Subjekt im Alltag und nicht in einer sakral überhöhten Sonderwelt. Religion ist nach Luther »*bezugnehmende Differenz zur Welt*«<sup>10</sup>. An den Rändern des eigenen normalen Alltags scheint die religiöse Dimension auf, und diese Ränder und Schwellen werden bei der Begegnung mit anderen Menschen erfahrbar<sup>11</sup>.

Seit 1985 tritt bei Luther, angeregt durch Bonhoeffer, der ursprünglich der Ästhetik entstammende Fragmentbegriff zunehmend in den Vordergrund. In seinem Aufsatz »Identität und Fragment«<sup>12</sup> setzt sich Luther mit den Identitätstheorien Eriksons und Meads auseinander und kritisiert dabei »eine bestimmte Version des Identitätsbegriffs, wonach es um die Ausbildung und Bewahrung einer *vollständigen, ganzen und integrierten* Identität zu gehen habe«<sup>13</sup>. Zu den konstitutiven Merkmalen von Vollständigkeit, Ganzheit und integrierter Dauerhaftigkeit bemerkt Luther, »daß die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden kann – und darf«<sup>14</sup>. Der herkömmlichen Auffassung des Fragments als defizient setzt Luther eine Deutung als Offenheit und Bewegung entgegen, die dem Fragment – gerade wegen seiner Unabgeschlossenheit eignen.

In diese gegenseitige Bezogenheit von Subjekt und Fragment gehört bei Luther auch sein Verständnis von Biographie und Autobiographie. Denn zeichnet sich das Subjekt als Fragment durch die bewußte prinzipielle Differenz gegenüber Idealen – und somit durch Schmerz, Sehnsucht und Offenheit – aus, so ist die Autobiographie »*mithin die (unterschiedliche) Bearbeitung* von Differenzen, nicht die Reproduktion von Identität«<sup>15</sup>. Während sich die literarische Biographie an tatsächliche Adressaten wendet, woraus sich »die nicht-triviale Einsicht (ergibt), daß das gegenüber Anderen dargestellte ›Ich‹ immer stilisiertes Ich ist«<sup>16</sup>, so

9 Kristian Fechtner, Mikrologischer Blick und Empathische Praxis. Hinweise zu Henning Luthers Praktischer Theologie des Subjekts, in: ThPr 27 (1992), 184-193, hier 188.

10 Religion und Alltag, 215.

11 Vgl. Religion und Alltag, 217.

12 Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: Religion und Alltag, 160-182. Zu diesem Aufsatz Luthers und möglichen Konsequenzen für eine »schwule« Identität vgl. Peter Annweiler, Schwule Identität? Henning Luthers Thematik »Identität und Fragment« und die Frage nach einer schwulen Identität, in: WeStH 3 (1996), 44-50. Den Hinweis hierauf verdanke ich Michael Brinkschröder.

13 Religion und Alltag 160.

14 Religion und Alltag, 165.

15 Religion und Alltag, 124; kursiv von mir.

16 Ebd., 115.

daß »das darstellende Ich ... nicht in dem dargestellten Ich auf(geht)«<sup>17</sup>, richtet sich die autobiographische Selbstreflexion an einen »fiktiven Anderen«, der den Entwürfen und Brüchen des autobiographisch tätigen Subjekts mit Liebe und Kritik begegnet. Dieser »fiktiv Andere« ist in der christlichen Tradition Gott. Solche autobiographische Reflexion geschieht darum nicht als um Anerkennung ringenden Selbstrechtfertigung, sondern als Selbstsuche im Angesicht Gottes. Prototyp so verstandener Selbstsuche sind in den Augen Luthers die Konfessionen Augustins.

### 3. Die Radikalisierung des Fragmentbegriffs in Luthers »Spätphase«

Bei vielen Theologen hat es sich als nützlich erwiesen, zwischen Früh- und Spätphasen zu unterscheiden. Damit können etwaige Spannungen zwischen »frühen« und »späten« Gedanken erklärt werden und der Theologe bleibt in jeder Lebensphase unter veränderten biographischen Umständen ein authentischer Denker, so daß eine Kategorisierung der Gedanken in »echt« und »verfälscht« höchstens einen dogmatischen Standpunkt verrät, der die jeweilige situationsbedingte originäre Eigenleistung verkennt.

Bei Henning Luther lassen sich, soweit ich sehe, keine Widersprüche zwischen »früheren« und »späteren« Werken feststellen, wohl aber eine Radikalisierung früherer Gedanken, die mit seiner eigenen Lebensgeschichte und dem Wissen um seinen baldigen Tod zusammenhängen. »Daß er (sc. Luther) auf seinen Tod zugeht, ließ die Sinnlichkeit, die er von der Theologie einforderte, noch einmal mehr konkret werden«<sup>18</sup>. Diese Radikalisierung, die ich an zwei Aufsätzen exemplifizieren möchte, ist selbst eine Konsequenz des Lutherschen Ansatzes insofern, als frühere Gedanken zur Weiterführung (nicht zur »Vervollkommnung«!) offen sind.

Am 7.11. 1990 hält Luther einen Vortrag bei den Kerngesprächen der Lutherischen Stadtpfarrkirche Marburg zum Thema »Leben als Fragment«<sup>19</sup>. Luther greift dabei wortwörtlich seine früheren Gedanken zum Fragment von 1985 auf, richtet sich jedoch jetzt nicht mehr so sehr gegen den Vollkommenheitsanspruch der neueren Identitätstheorien, sondern sucht nun kritisch nach den Wurzeln des in seinen Augen verfehlten Ganzheitsstrebens in der griechischen Antike.

Dem Vollkommenheitsideal – Luther bezeichnet es als »Lebenslüge« – steht das Fragment gegenüber. »Leben als Fragment verstehen, heißt nicht, erniedrigt zu werden, auf die Unvollkommenheit *festgelegt* zu werden, also klein gemacht zu werden. Dies meint keine falsche Bescheidenheit. Leben als Fragment zu ver-

17 Ebd. \_

18 Peter Stolt in: PTh 81 (1992), 347 (Vorwort zu den Lutherdarstellungen von Daiber, Martin und Stollberg).

19 Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, in: WzM 43 (1991), 262-273.

stehen, soll vielmehr eine Befreiung sein, die uns von falschen Idealen erlöst<sup>20</sup>. Luther bestimmt hier den Fragmentbegriff vor allem von der Unausweichlichkeit und Unplanbarkeit des Todes her. Die Fragmentarität menschlichen Lebens wird von Luther darin gesehen, daß die Vergangenheit der Ich-Entwicklung nicht als Erfolgsgeschichte oder Wachstumsprozeß, sondern als Verlustgeschichte gedeutet wird. Auch der Blick in die Zukunft als Hoffnung und Sehnsucht drückt die Fragmentarität der Gegenwart als Angewiesen- und Verwiesen-Sein auf Andere und Anderes aus.

Nur die bewußte, eingestandene und angenommene Fragmentarität kann die Gleichgültigkeit und Selbstabschließung gegenüber den Anderen vermeiden, wie auch Levinas meint. Ein rundes, abgeschlossenes Leben in Ganzheit ist nur bei Verlust auf Trauer, Hoffnung und Liebe möglich.

Luther kann den Fragmentbegriff auch in den wichtigsten Loci traditioneller Dogmatik fundieren<sup>21</sup>. So bedeutet der Fragmentgedanke etwa für die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, daß diese keinen faktischen Zustand beschreiben, sondern über die gegenwärtige Lebenssituation des Menschen hinausweisen will. Das Aus-Sein auf Ganzheit ist Sünde, die Fragmentarität Voraussetzung der Rechtfertigung, der Verzicht auf dauerhafte Ganzheit der zentrale Inhalt der Verkündigung Jesu. Die Fragmentarität ist in der Inkarnation und am Kreuz bejaht, in Jesu Leben und Tod ihre Annahme exemplarisch verwirklicht und erniedrigt. Ostern korrigiert den Karfreitag nicht, sondern bewahrt ihn und bestätigt, daß erst in der Fragmentarität wahres Leben zum Vorschein kommt. Die Sehnsuchtsdimension des Fragments spannt einen Bogen von der Schöpfungslehre zur Eschatologie als dem einzig theologisch verantwortbaren Horizont für die Erfüllung der Sehnsucht, indem der eschatologische Vorbehalt ausdrückt: »(A)n uns als Fragmenten ist *schon* abwesend lesbar, was wir noch nicht sind, aber sein werden... Wir sind schon Gottes Kinder – aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Dies ist das eschatologische Moment an unserer fragmentarischen Existenz«<sup>22</sup>.

Noch deutlicher wird der Tod in seinem Aufsatz »Tod und Praxis«<sup>23</sup> zum Thema. Dieser Text war ursprünglich als Rede entworfen und gehalten und wurde erst nach seinem Tod veröffentlicht. Dieser erst postum veröffentlichte Aufsatz erweckt auf die Nachwelt den Eindruck, »als (wolle) der tote Henning Luther ...

20 WzM 43, 263.

21 Ebd., 271-273; mit gerinfügig anderer Akzentsetzung in der Eschatologie auch in: Religion und Alltag, 171-176; vgl. auch Annweiler, WeStH 3, 49f.

22 Luther, WzM 43, 273. Dieser Gedanke der Gotteskindschaft ist gegenüber den früheren theologischen Gedankensplittern zum Fragment (Religion und Alltag, 171-176) neu.

23 Voller Titel: Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, in: ZThK 88 (1991), 407-426.

uns eine Rede halten«<sup>24</sup>. Luther beginnt mit den Sätzen: »Mit diesem Thema muß ich scheitern. Muß jeder scheitern. Am Tod endet jedes Handeln. Auch kirchliches Handeln«<sup>25</sup>. Er wendet sich sodann dem »Gerede« zu, das er wegen der häufigen Versüßlichung von Leid und Tod als zweites Töten der Toten entlarvt. Ebenso tödlich ist aber auch das Schweigen und Verstummen. Dem Gerede und dem Verschweigen entsprechen die kirchlichen Reaktionen auf den Tod, nämlich Wort und Ritual. Kirchliches Handeln läuft dabei Gefahr, im verbalen Bereich durch traditionell-überindividuelle Worte die individuelle Betroffenheit zu ignorieren bzw. die Entlastungsfunktion des Rituals als »Abwehrritual gegen die Toten«<sup>26</sup> fungieren zu lassen. Somit entsteht die Frage: »Können wir den Tod also verdrängen, ohne ihn zu verdrängen?«<sup>27</sup> Dies gelingt nach Luther durch ein Todesbewußtsein, das den »Tod als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, Gleichheit und Gelassenheit«<sup>28</sup> sieht, denn »mit dem Todesbewußtsein erwacht das Bewußtsein fürs Leben«<sup>29</sup>. Trotzdem bleibt der Tod für Luther ein Skandal. Der Protest, der sich hier erheben soll, hat sich jedoch auch gegen »eine reaktionäre Indienstnahme des memento mori« zu richten, womit Luther solche Stimmen meint, die den Aidsvirus als Strafe für bestimmte Formen von Lust und Glück deuten.

Weiter differenziert Luther zwischen dem eigenen und dem Tod des Anderen und entfaltet die eschatologische Hoffnung primär als *Hoffnung für die Anderen*, als Inbegriff des Protestes gegen deren Tod. Sichtbarer Ausdruck des Protestes ist das Gedächtnis.

Für die kirchliche Praxis bedeutet das, daß Kirche als Gedächtnisgemeinschaft den Sprachlosen Sprache geben und jeglicher Ausgrenzung und Verdrängung von Leiden und Sterben, aber auch von gesellschaftlich nicht normierten Lebensmustern widersprechen und wehren muß. Das Abendmahl eröffnet einen solchen Raum des Gedächtnisses und der Begegnung von Tod und Leben.

Vor dem Hintergrund seiner Biographie zeigen gerade diese beiden letzten Aufsätze, daß sich hier ein Theologe zu Wort meldet, den das Thema Tod selbst existentiell betrifft und aus dieser eigenen Betroffenheit heraus denkt und schreibt. Waren die Themen »Fragment« und »Tod« schon in früheren Aufsätzen präsent, so gelangen sie doch erst in Luthers letztem Lebensjahr zu radikaler Entfaltung. Auffällig ist vor allem in »Tod und Praxis« der Ich-Stil, wo sich Luthers eigene Erfahrung zu Wort meldet. In diesen letzten Werken spiegelt sich bereits Luthers eigenes Wissen um seinen baldigen Tod wieder, das wohl zugleich auch die Erinnerung an den Tod seiner ersten Frau († 1981) wieder präsent macht. So

24 Stollberg, PTh 81, 370.

25 ZThK 88, 407.

26 Ebd., 414.

27 Ebd., 415.

28 Ebd.

29 Ebd., 416.

taucht in »Leben als Fragment« das Stichwort »Freitod« zweimal in Nebensätzen auf. Auffällig ist dabei, daß der Freitod zwar genannt, gedanklich aber nicht ausgeführt wird. Was könnte dahinterstecken? Möglicherweise will Luther dadurch den Suizidtoten eine negative Brandmarkung dahingehend ersparen, als der geplante Freitod ja als Ausdruck menschlichen Ganzheitsstrebens gedeutet werden könnte und somit dem Ideal der Fragmentarität widerspräche. Oder aber der Freitod bewiese, daß die Fragmentarität auch vernichten kann, womit der von Luther tendentiell positiv verstandene Fragmentbegriff in seiner Wertung verkehrt würde. Biographisch denkbar wäre auch, daß Luther die Fragmentarität seines eigenen Lebens und Leidens aushalten will und sich bewußt gegen die Möglichkeit des Freitodes und für ein Durchhalten der Leidenszeit entschieden hat, möglicherweise mit Erinnerung an das größere Leid (und die Schuldgefühle?), das er angesichts des Freitods seiner Frau verarbeiten mußte<sup>30</sup>. Bei aller Mutmaßung dürfte eines gewiß sein, daß Luther beim Stichwort »Suizid« bestimmt auch an seine (erste) Frau dachte.

Insgesamt hält der Aufsatz »Tod und Praxis« Luthers eigene Lebenssituation kurz vor seinem Tod sehr deutlich vor Augen, er »liest sich wie ein Vermächtnis«<sup>31</sup>.

Daß die Fragmentarität als Grundfaktum menschlichen Lebens nicht nur theoretisch (durch literarische Veröffentlichungen), sondern auch praktisch gegen das gesellschaftliche Ideal von Ganzheit, Vollkommenheit und Gesundheit einzubringen ist, hat Luther selbst zeichenhaft vorgelebt. Obwohl schon schwer von Krankheit gezeichnet, war er bis zum Schluß im theologischen Fachdiskurs und im universitären Betrieb nicht nur literarisch, sondern auch »mit letzter Kraft«<sup>32</sup> persönlich präsent – was teilweise auch befremdete<sup>33</sup>.

30 An anderer Stelle zeigt Luther, wie Selbstmörder Opfer »unserer kommunikativen Inter-subjektivität« auf Kosten »radikaler Individualität« sind und der Selbstmord »insofern immer noch vom Erbe einer totalisierenden Vernunft zehrt, der das Individuelle als bloß privates und damit pejorativ als Idiotisches erscheint. *Nicht der Selbstmörder verweigert uns in seiner Einsamkeit das Gespräch, sondern wir ihm.* Der Selbstmord als *Extrem der Außenseiterperspektive* deutet an, daß Individualität nicht aufgeht in der kommunikativ hergestellten Subjektivität« (Religion und Alltag 70f; kursiv von mir). Dieser Aufsatz (Ich ist ein Anderer. Zur Subjektfrage in der Praktischen Theologie, in: Religion und Alltag, 62-87) liegt in »Religion und Alltag« als Erstveröffentlichung vor. Allerdings habe ich den Eindruck, als ob Teile des Aufsatzes, darunter die Passagen zu Tod und Selbstmord, schon zu einem früheren Zeitpunkt entstanden sind, möglicherweise Mitte der 80er Jahre, denn die Art und Weise, wie Luther hier vom Tod spricht, ist weitaus weniger provokant als in den späten Schriften der letzten beiden Jahre. Dies ist jedoch nur eine Vermutung!

31 Stollberg, PTh 81, 370.

32 Zum Lebenslauf Henning Luthers, in: PTh 81(1992), 348.

33 Vgl. Pazzini, ThPr 27, 248.

#### 4. Luthers Skizzen einer solidarischen Seelsorge und Diakonie

In der zweiten Hälfte der 80er Jahre hat Luther den Fragmentbegriff vor allem auch für die Seelsorgetheorie fruchtbar gemacht<sup>34</sup>. Luthers Beiträge zur Poimenik treten disziplingeschichtlich in einer Phase der Aporie auf: Mehr und mehr wurden in den herrschenden antipodischen Paradigmen kerygmatischer und therapeutischer Seelsorge Gemeinsamkeiten in Form von strukturähnlichen Defiziten<sup>35</sup> sichtbar. Die von Luther besonders kritisierten Defizite bisheriger Seelsorgekonzepte betreffen die Asymmetrie zwischen »starken Helfenden« und »schwachen Hilfsbedürftigen«, die soziologisch-systemische Bedingtheit vermeintlich zu kurierender Konflikte und die fehlende Ernstnahme des Alltäglichen.

Insofern nach Luther die Fragmentarität wesentlich zu jedem menschlichen Leben dazugehört, werden Situationen der Fragmentenerfahrung um ihre *individuelle* Anormalität gebracht. Seelsorge bearbeitet Grenzsituationen, aber nicht mehr im überkommenen Sinn, daß Krankheit und Leid an einzelne Menschen am Rande der »gesunden« Gesellschaft und Welt delegiert bzw. ausgegrenzt werden. Denn »(d)iese Ausblendung der verzweifelten Situation unserer Welt nenne ich Fassadenwelt. Wir basteln uns eine heimelige und gemütliche Kulisse, in der es sich mehr oder weniger gut leben läßt, beruflich, privat. Und diejenigen, die nicht ganz so gut zurechtkommen, sollen Therapie und Seelsorge auf die Beine helfen«<sup>36</sup>. Vielmehr geht es in diesen Grenzsituationen um echte Wahrnehmung des Anderen und das Sich-Einlassen auf dessen Situation. Seelsorge muß sich von ihrem traditionellen ausgrenzenden Blick, der den anderen degradiert und die eigene Schwäche verdrängt, verabschieden. Nur so kann es echte Betroffenheit und echte Solidarität geben, die das Helfer-Bedürftiger-Gefälle aufbricht, ja sogar zu einer neuen Asymmetrie verkehren kann: »Die ›Helfer‹ lernen von den ›Hilflosen‹, die Schwachen, Kranken, Sterbenden ... werden zu Lehrmeistern für die Starken, Gesunden, Lebenden...«<sup>37</sup>. Diese Umkehrung des Gefälles begründet Luther mit der eigenen spezifischen Erfahrung des Leidens, mit der die Seelsorgesuchenden den Seelsorgern voraus sind. In besonderer Weise exemplifiziert Luther dies am Umgang mit Sterbenden. Mögen sich die Lebenden noch soviel mit thanatodidaktischem Fachwissen vertraut machen, um damit scheinbar den Tod zähmen zu können: »Es sind hier die Sterbenden (Trauernden), die den Lebenden stützende Therapie geben – nicht umgekehrt.«<sup>38</sup>. Hier zeigt Lu-

34 Zu Luthers Seelsorgeverständnis vgl. auch Godwin Lämmermann, Wider ›die gesellschaftliche Verdrängung von Schwachen. Zu Henning Luthers Verständnis von Seelsorge und Diakonie, in: ThPr 27 (1992), 218-231; Kristian Fechtner, Sich nicht beruhigen lassen. Seelsorge nach Henning Luther, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hrsg.), Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 89-101; Stollberg (siehe Anm. 3).

35 Nach E. Hauschildt, Artikel »Seelsorgelehre« in: TRE 30 (1999), 54-75, hier bes. 67ff.

36 Luther, ThPr 33, 164.

37 Religion und Alltag, 235

38 Ebd., 236.

ther ein damit korrespondierendes Anliegen seiner Poimenik: Auch die Seelsorgenden sind »schwach« – eine Dimension, die nach Luther zu Unrecht verdrängt wird und zur ausgrenzenden Gefällestruktur in der Seelsorge beiträgt.

Seelsorge wird somit zu einem kommunikativen und diskursiven Geschehen unter Subjekten, bei dem es nicht um Wiedereingliederung und Anpassung, sondern um Freiheit geht. Hierin unterscheidet sich Seelsorge von »Alltagsorge«<sup>39</sup>, der es nur um Realitätserüchtigung und Rückkehr in die alten Strukturen geht.

Im Rahmen seiner Ausführungen zu einer »diakonischen Seelsorge«<sup>40</sup> plädiert Luther für eine Überwindung der traditionellen Trennung von Seelsorge, Diakonie und Sozialarbeit und einem Verständnis diakonischer Seelsorge als »konkrete, d.h. leiblich werdende Theologie«<sup>41</sup>. Als exemplarische Konkretion dient dabei immer wieder die Lebenssituation im Kontext von Aids, die mit ausgewählten theologischen Topoi bedacht wird, die »hilfreich wirken (können), indem (sie) gegen vorherrschende Denkmuster, Vorurteile, Wertvorstellungen«<sup>42</sup> einschreiten: So werden Schöpfung, Versöhnung und Erlösung diakonisch-poimenisch als Kritik gegen vorherrschende Konventionen fruchtbar gemacht, indem der Schöpfungsgedanke »zu einem angstfreien Umgang mit Leiblichkeit und Sexualität, zum Beispiel im Umfeld des psychosozialen Aids beiträgt«<sup>43</sup>, der Versöhnungsgedanke »den sozialen Tod durch Ausgrenzung und Verabsolutierung von Normen verhindert (und) hilfreiche Gemeinschaft stiftet durch Einfühlung in den anderen als anderen (z.B. psychisch Kranke, AIDS-Kranke)«<sup>44</sup> und der Erlösungsgedanke »helfende Zuwendung nicht am Maßstab des möglichen Erfolgs und der Machbarkeit orientiert, (Problem der nichtheilbaren Krankheiten) ... (und) Glück nicht aus dem Vergessen des Leidens zieht«<sup>45</sup>. Als Beispiele diakonischer Seelsorge nennt Luther unter anderem auch »die Einrichtung einer Wohnung für HIV-Positive, ... Diskussion und Beratung z.B. eines Gesetzgebungsvorganges (z.B. ... zur Maßnahmepolitik im Zusammenhang mit AIDS), ... in einer Unterrichtsreihe (im Religions- oder Konfirmandenunterricht), in der Ängste, Vorurteile, Tabus im Blick auf Sexualität aufgearbeitet und damit dem psychosozialen AIDS entgegengewirkt wird«<sup>46</sup>.

Hier werden einige konkrete diakonisch-seelsorgerliche Hilfsmaßnahmen genannt, die offensichtlich auch das ein wenig widerspiegeln, was sich Henning Luther selbst zu erfahren wünschte. Ansonsten bleiben konkrete Vorstellungen, wie der »Leidenszustand« *beseitigt* werden kann, selten. Verwiesen hier etwa die traditionellen Poimeniken entweder auf Gebet, Beichte und Zuspruch oder auf

39 Vgl. Ebd., 231

40 Diakonische Seelsorge, in: WzM 40 (1988), 475-484.

41 Ebd., 481.

42 Ebd. 482f. Diese Wendung taucht hier insgesamt dreimal wortwörtlich auf.

43 Ebd., 482.

44 Ebd., 483.

45 Ebd.

46 Ebd.

therapeutische Methoden, so entlarvt Luther bereits das Anliegen der Leidreduktion als Verdrängung der zum Leben konstitutiv zugehörigen Schwäche. Auch diakonisch-seelsorgerliche Handlungen finden hier ihre Grenze und sind nach Luther nur dann sinnvoll, wenn sie die prinzipielle Fragmentarität menschlichen Lebens aufdecken und im Auge behalten, sie aber nicht zu verdrängen oder zu beseitigen versuchen.

Kann denn der Glaube »helfen« und »trösten«? Dieser Frage geht Luther wenige Wochen vor seinem Tod in einem Vortrag nach<sup>47</sup>. Eine Antwort muß sich der Erfahrung der Sinnlosigkeit stellen. Wo Seelsorge sich der Situation von Verzweiflung und Sinnlosigkeit nicht stellt, sondern stattdessen Sinn sucht, »Tröstung« spendet, deutet und hilft, wird sie – im Gewand vermeintlichen Trostes – zur Lüge. Denn die Absicht, Lebensgewißheit (D. Rössler) im Leiden und trotz des Leidens zu stärken, droht, das Leiden zu verharmlosen, ja noch zu vermehren durch die »Unfähigkeit, diesen Sinn, den die Tröster behaupten, nicht erkennen und nachvollziehen zu können«<sup>48</sup>. Das Helfende und Tröstende des Glaubens besteht nach Luther gerade nicht in der Behauptung von Sinn, Geborgenheit und Heimat, sondern in der anhaltenden Beunruhigung, in der Möglichkeit zu Klage und Verzweiflung, in der Befreiung vom Zwang, lügen, beschönigen und verteidigen zu müssen und damit ständig den allgemeingültigen vermeintlichen »Sinn« des Daseins zu affirmieren. Hiob und seine Freunde sind ein Beispiel dafür, wie gutgemeinte Sinngebungsversuche scheitern und in Lügen umschlagen können. »Von Hiob könnten wir lernen, nicht zu leidigen Tröstern zu werden und Gott zum Sinnbeschaffer zu machen, der uns beruhigt. Das Hiobbuch verwehrt uns die einfache Gleichung Gott und Sinn«<sup>49</sup>. Glaube heißt für Luther Ruhelosigkeit und Heimatlosigkeit, er tröstet, indem er sich an eine Verheißung klammert, deren Erfüllung jenseits der gegenwärtigen Leiderfahrung noch aussteht, die beruhigt insofern, als die Gegenwart in ihrer Sinnlosigkeit ernstgenommen und beklagt und nicht durch angebliche Sinnangebote umgedeutet wird. Unglaube, Trostlosigkeit, Zweifel und Verzweiflung angesichts der Leiderfahrung im eigenen Leben und in der Welt sind damit notwendige Momente des Glaubens. So kann Luther mit den Worten Levinas' sagen: »Vielleicht ist nur eine Menschheit des Trostes würdig, die sich seiner auch enthalten kann«<sup>50</sup>.

### **5. Luthers Lebenserfahrung als Chance und Grenze seiner Theologie**

Henning Luthers Theologie ist authentische Theologie. Wer Luthers Aufsätze liest, kann Luthers eigene Betroffenheit heraushören, oder mit den Worten Daibers zu

47 Vgl. ThPr 33 (1998), 163-176, bes. 169ff.

48 Ebd., 170.

49 Ebd., 172.

50 Ebd., 176.

reden: »Nachdenken als Existieren, theologisches Reflektieren nicht als handlungsanweisende Perspektiven eröffnend, sondern sich selbst bedenkend im Angesicht des Todes«<sup>51</sup>. Luther schreibt und denkt nicht *über* etwas in abstrakter Weise, sondern seine Arbeit ist stets von echter Anteilnahme an seinem Gegenstand bestimmt und bemüht sich, nahe an der Realität zu bleiben. Die eigene Lebenserfahrung wurde für ihn dabei zum kritischen Maßstab und zur Bewährungsprobe, an der sich seine theoretische Reflexion messen lassen mußte. Seine Theologie »erweckt nicht den Anschein, am Schreibtisch in der Gelehrtenstube eines Marburger Fachwerkhäuses entstanden zu sein. Vielmehr merkt man und frau ihr die Tuchfühlung mit der Praxis gelebten Lebens an. Henning Luthers Aufmerksamkeit auf die fremde wie auf die eigene Biographie hat sich in seine Aufsätze und Bücher, in seine Theologie hineingeschrieben und dort Spuren hinterlassen«<sup>52</sup>. In dieser seiner eigenen Arbeits- und Denkweise liegt auch die Wurzel seiner Kritik an jeder Form abstrakter Verobjektivierung und Vereinnahmung eines Gegenübers. Daher verwundert es nicht, daß Luther sich zu einigen Fachbereichen der Praktischen Theologie gar nicht oder kaum geäußert hat, etwa zur Liturgik oder Pastoraltheologie<sup>53</sup>. Dies könnte seinen Grund nämlich darin haben, daß beide Disziplinen in seiner Biographie und seiner theologischen Arbeit – Luther war kein Gemeindepfarrer – nur eine geringe Rolle spielten und Luther sich somit nicht anmaßte, diese ihm aus eigener (aktiver) Erfahrung eher unbekannteren Themen zu vereinnahmen.

51 Karl-Fritz Daiber, Henning Luthers Verständnis der Praktischen Theologie als Wissenschaft, in: PTh 81 (1992), 348-355, hier 354.

52 Gunter Volz, Theologie auf der Straße gelebten Lebens, in: ThPr 27 (1992), 248-250, hier 249.

53 Luther (Pfarrer und Gemeinde. Protestantische Gedanken zu einem ungeklärten Verhältnis, in: EvTh 44 (1984), 26-44) kritisiert die neu aufkeimende Pastoraltheologie (gegen Josuttis: Der Pfarrer soll *eben nicht anders* sein), da sie das asymmetrische Gefälle Pfarrer-Gemeinde fördert statt einebnet. So sehr Luthers Anliegen von seiner Theologie her verständlich und auch für die konkrete pastorale Praxis bzw. die Ausbildung einer »pastoralen Identität« entlastend sein mögen, hat er den Kontext der neueren Pastoraltheologie und Josuttis' nicht genügend berücksichtigt. Die evangelische Pastoraltheologie seit den 70er Jahren bemüht sich gerade nicht, eine abstrakte Amtslehre zu entwerfen, sondern die über die Kirchenmitgliedschaftsumfragen ermittelten Vorstellungen und Desiderate zum Pfarrberuf konstruktiv zu verarbeiten und damit gerade die Vorstellungen der Gemeinde konstitutiv mitzuberücksichtigen. Die neue Richtung der Pastoraltheologie ist durchaus fähig, Luthers Anliegen aufzunehmen, etwa so, daß die Andersartigkeit sich gerade in der Solidarität mit der fragmentarischen Existenz der Gemeindeglieder zeigt (etwa mit Gräb als »Chance gelebter Rechtfertigung«), ja daß die faktische Fragmentarität des Pfarrers/der Pfarrerin seine/ihre Andersartigkeit gegenüber traditionellen Vorstellungen von besonderer Heiligkeit, Würde und Perfektion repräsentiert – ein Zusammenhang, den Luther nicht hinreichend erkennen konnte, vielleicht gerade wegen seiner relativ geringen eigenen Erfahrung mit der pastoralen Rolle.

Indem Luthers eigene Fragmentenerfahrung sein Denken in all seinen Facetten bestimmt, erhält nun durch die Lutherrezeption der neueren Praktischen Theologie die Perspektive des »Schwachen« eine neue intensivere, da biographisch fundiertere Bedeutung. Es bleibt zu hoffen, daß auch die »anstößigen« Gedanken Luthers wie Fragmentarität und Tod konstruktive Resonanz finden und in der Rezeption ihren biographischen Hintergrund nicht einbüßen, damit es auch denen, die Luther nicht persönlich kannten, künftig möglich sein wird, »das Unge-sagt-Gesagte, das im Geschriebenen Nichtgeschriebene zu ent-decken«<sup>54</sup> (G.M. Martin).

Wenn es wahr ist, »daß das ›Subjekt‹ bei Henning Luther, das Zentrum seines theologischen Denkens, immer auch ein Stück er selbst ist«<sup>55</sup>, so läßt sich gerade in der Seelsorgelehre Luthers die produktive Kraft seiner eigenen Lebenserfahrung erkennen. Denn seine poimenischen Überlegungen sind »auch als indirekte Selbstmitteilungen«<sup>56</sup> zu lesen, zumal sie ja primär den ›ausgegrenzten Hilfsbedürftigen‹ als Subjekt in den Mittelpunkt stellen. So litt auch Luther selbst unter tendentieller Vereinnahmung und Ausgrenzung, wie aus den knappen persönlichen Erinnerungen Stollbergs hervorgeht<sup>57</sup>. Seine eigene Biographie machte ihn sensibel für das Bedürfnis echter Solidarität. Wohl vorrangig das eigene Durchschreiten gesellschaftlich tabuisierter Grenzbereiche, wie der Suizid eines nahen Menschen (sowie eventuell damit aufbrechende Schuld- und Sinnfragen), Trauer, Leiden, Krankheit, Aids und die Naherwartung des eigenen Todes<sup>58</sup> inmitten ei-

54 PTh 81, 356.

55 Hanno Gerke/Jens Teuber, Lernen als Reise. Erinnerungen an Henning Luther als Lehrer, in: ThPr 27 (1992), 243-245, hier 244.

56 Stollberg, PTh 81, 366.

57 »Henning Luther wollte selbst nicht gerne vereinnahmt werden. ... Er war jedoch Mitglied unseres Kollegiums und speziell unseres Fachgebiets, auch wenn er sich immer wieder zu entziehen wußte, sobald es ihm zu ›dicht‹ wurde. Man könnte eine Reihe persönlicher Beobachtungen in dieser Richtung mitteilen. Trotzdem und deshalb gilt in mehrfachem Sinn, was er insgeheim doch auch gerne gehört hat und hätte: Er war ›einer von uns.« (PTh 81, 373, kursiv von mir).

58 Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Universitätsandacht Luthers vom 9.2.1990, in der eine Todesglocke erwähnt wird. Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, sitzt zuerst mit Karl Barth und Thurneysen, danach mit zwei jungen engagierten Theologen am Tisch eines Frankfurter Weinkellers. Hierbei versucht Lukas, den theologisch selbstsicheren Vikaren etwas von der Athener Rede des Paulus über den *unbekannten* (man beachte Luthers Einwände gegen Vereinnahmung und Verobjektivierung) Gott wiederzugeben. Als diese ihn nach dem Fortgang der Paulusrede fragten, antwortete Lukas: »Ich habe auch nicht mehr alles verstehen können. Vom nahen Paulusplatz läutete nämlich um die Zeit mit einem Mal eine Glocke. Sie sagten, es sei eine Todesglocke. Der Wind trug die Litanei einer langen Liste von Namen herüber. Von Verstorbenen, sagten sie. Die Stimmung war an diesem Abend dahin. Die jungen Theologen ratlos.« (Predigtende; Frech achtet..., 116).

ner lebens-, spaß- und gesundheitsorientierten Gesellschaft, hat in Luthers wissenschaftlicher Arbeit diese neuen Perspektiven für die Praktische Theologie entstehen lassen. Die Unabänderlichkeit der Schicksalsschläge im Leben Henning Luthers könnte dazu geführt haben, daß Seelsorge nach Luther eben nicht kuriert, sondern mitten im Leiden Freiheit schafft und der Schwäche als Grundfaktum jedes menschlichen Lebens eine positivere Deutung gibt. Die Erfahrung der Unheilbarkeit der Aids-erkrankung stand Luther jedoch noch in anderer Weise vor Augen als heutigen Betroffenen; die medizinische Forschung hat m.W. seitdem beachtliche Fortschritte gemacht, so daß sich die sehnsuchtsvolle Offenheit des Fragments heute mehr auch auf eine Zukunft innerhalb *dieser* Welt ausrichten darf.

In einer Hinsicht jedoch begrenzt die Aids-Erfahrung Luthers auch seinen pömenischen Denkhorizont, was gerade an seinen Vorschlägen zur Konkretion einer diakonischen Seelsorge<sup>59</sup> ansichtig wird: Daß auch die Aids-Prävention eine wichtige Aufgabe ist, die im Unterricht sowie ggf. in Predigten und in seelsorgerlicher Begleitung einen angemessenen Ort haben kann. Hier liegt die Gefahr biographischer Einseitigkeit in Luthers Denken, das die »Gesunden« nur noch als Vertreter vermeintlicher Ganzheit im Blick hat, obgleich doch auch sie – auf ihre Weise – an der Fragmentarität des Lebens partizipieren. Überhaupt droht Luthers Ansatz, das Fragment so zu prinzipialisieren, daß fraglich wird, ob die leidvolle Fragmentenerfahrung des Einzelnen überhaupt noch zur Geltung kommt<sup>60</sup> – vielleicht ein Einwand, den Luther aufgrund seiner Lebenssituation nicht mehr als sachgemäß anerkennen konnte.

Als 1991 die Predigtsammlung »Frech achtet die Liebe das Kleine« erschien, erklärt Luther unter den »Hinweisen« auf der letzten Seite, daß diese Glocke »aus Anlaß einer Demonstration von HIV-Positiven und AIDS-Kranken geläutet« (128) wurde. Diese Anmerkung fiel auch Luthers Marburger Kollegen Gerhard Marcel Martin (PTh 81, 364) sowie Albrecht Grözinger (Die Predigt soll nicht Antworten geben, sondern Antworten finden helfen. Zum Verständnis der Predigt bei Henning Luther, in: ThPr 27 (1992), 209-218, hier 218) auf, die dies beide zwar am Ende ihrer Darstellung von Luthers Homiletik zwar erwähnen, jedoch unkommentiert lassen. Indem Martin und Grözinger den biographischen Hintergrund dieser Bemerkung (bewußt?) nicht beleuchten, bleibt diese mehrdeutig, erschließt sich in ihrer Tiefe nur »Eingeweihten« und trägt damit indirekt auch zur Verdrängung (nämlich der HIV-Infizierung Luthers) bei. Möglicherweise inszeniert Luther in dieser Andacht auch seine eigene Ratlosigkeit angesichts mancher »hoch überzeugter«, selbstsicherer junger TheologInnen im Vergleich mit seiner eigenen, durch den HIV-Virus mitveranlaßten Fragmentenerfahrung.

59 Vgl. WzM 40, bes. 481-483.

60 So erkennt beispielsweise auch W. Härle bei Luther, daß »gelegentlich die – paradoxe – Gefahr der Verabsolutierung des Fragmentarischen« droht (Dogmatik, Berlin – New York 1995, 602 Anm. 6).

Biographische Erfahrung ist immer individuell und einmalig. Hierin liegt die Chance und zugleich die Grenze der (auch) auf autobiographischer Reflexion gründenden Theologie Luthers. Denn nur dort, wo die Grenze zum Anderen *wahrgenommen und überstiegen* wird, um sich auf das Gegenüber einzulassen, kann echte Kommunikation stattfinden. Eine biographische Deutung der Werke Henning Luthers hat somit primär die Aufgabe, diese Grenze zum Anderen, hier zum Denken und zur Biographie Luthers zu *übersteigen*, um sich in Luther hineinzuversetzen. Gerade aber nach Luther, für den das Anderssein des/der Anderen eine ebenso wichtige Rolle spielt, ist es sachgemäß, solche Strukturen Luthers zu kritisieren, die aus einer *anderen* biographisch-denkerischen Perspektive als zu einseitig oder nicht nachvollziehbar erscheinen.

Daß bei Luther das Fragment im Vordergrund steht, ist auf dem Hintergrund seines wissenschaftlichen Ansatzes und seiner Biographie plausibel. Daß jedoch das Fragment notwendig von der Ganzheit lebt, ja sich von dieser her erst als Fragment konstituiert, bleibt bei Luther etwas unterbelichtet. Will man Luther konstruktiv weiterdenken, so sollte m.E. *die Ganzheit* bzw. *die Pluralität von Ganzheitsvorstellungen* den Ausgangspunkt bilden. Wogegen Luthers Fragmentbegriff Einspruch erhebt, ist ja nicht so sehr die Ganzheit überhaupt, sondern die fremde, vereinnahmende und ggf. ausgrenzende Ganzheit, die dem Subjekt als Maßstab und vermeintliches Ideal übergestülpt wird. Alles Leben in seiner individuellen Vielfalt ist jeweils umso mehr Fragment, je kleiner die Pluralität an vorgegebenen Idealen und je einheitlicher die Vorstellung von Ganzheit ist. Daß das Leben prinzipiell fragmentarisch ist und bleibt, darin kann ich Luther zustimmen. Es ist jedoch ein Unterschied, ob man hinter *eigenen* Vorstellungen, Wünschen und Lebensträumen zurückbleibt oder stattdessen einen *fremden, nicht-selbstgewählten* Maßstab anlegt, nach dem sich das eigene Leben als Verlustgeschichte, Fragment etc. bemißt. Allerdings partizipieren die eigenen Lebensvorstellungen auch immer am öffentlichen Diskurs der vermeintlich einheitlichen Lebenskonzepte und sind durch diesen mitbeeinflußt.

Auch als theologischer Begriff bemißt sich das Fragmentarische des Fragments an einer Ganzheit, nämlich einer *eschatologischen Ganzheit*, nach der sich die Sehnsucht und die Hoffnung des Fragments ausstreckt. Auch Luther konnte das so denken, indem »(a)lles, was ist, im Lichte der Verheißung, vom Standpunkt der Erlösung her zu betrachten«<sup>61</sup> ist. Bei genauem Hinsehen zeigt sich somit Luthers Absicht, mit einem streng theologisch-eschatologischen Begriff von Ganzheit jedes innerweltliche (auch pseudo-religiöse) Ideal zu relativieren und vor allem dann zu entmachten, wenn es in seiner beanspruchten Normativität andere direkt oder indirekt zu Vereinnahmungen versucht. Daß Luther in theologisch-eschatologischen Zusammenhängen jene (innerweltlich negativ konnotierte) Begriffe wie »Ganzheit«, »Ideal« o.ä. vermeidet, zeigt die Einzigartigkeit der eschatologischen Verheißung, die mit angeblichen innerweltlichen Vollkommenheitsidealen nicht einmal terminologisch verglichen werden könnte.

61 Religion und Alltag, 223.

Problematisch erscheint mir ferner, daß die Möglichkeit, den (innerweltlichen) Fragmentzustand durch aktive Maßnahmen zu beseitigen, bei Luther eine zu geringe Rolle spielt. Dies mag damit zusammenhängen, daß, wenn überhaupt, die irreversiblen Schicksalsschläge in Luthers eigener Lebensgeschichte nur durch solidarisches Mit-Leiden und echte Anteilnahme zu verarbeiten waren. Es gibt jedoch auch Fälle, in denen eine Krise, egal welcher Art, tatsächlich gelindert oder beseitigt werden kann. Diese »heilbaren« Fragmentenerfahrungen bedenkert Luther kaum, vielmehr ist ihre »Heilbarkeit« des Ganzheit-Wahns verdächtig. Aber darf Seelsorge nicht auch heilen, darf sie, wie Luther an manchen Stellen suggeriert, vor lauter Solidarität konkretes Helfen unterschlagen? Ist es nicht – unter dem Vorzeichen prinzipieller Parität und der beidseitigen Anerkennung der grundsätzlichen Fragmentarität des Lebens – legitim, wenn ein »Kranker« in der Hoffnung auf Reduktion seines Leidens den »Helfer« um Beistand bittet und sich so bewußt (!) und vertrauensvoll in die Rolle des Hilfsbedürftigen begibt? Diese Möglichkeit liegt in Luthers Denkrahmen, wird jedoch nur im Rahmen diakonisch-seelsorgerlicher Maßnahmen knapp angesprochen. Heilung und Linderung des Leidens sollten jedoch m.E. grundsätzlich ernsthaft denkbare Handlungsmöglichkeiten sein können, *ohne* der Verdrängung von Schwäche verdächtig zu werden. Ansonsten wird das Leid glorifiziert, sein schöpfungstheologisch (die ursprüngliche *Güte* der Schöpfung!) notwendiger Skandalcharakter, den die Erfahrung der Leidenden bestätigt, verkannt.

Luther wendet sich gegen die Vereinnahmung der Hilfsbedürftigen durch das Überstülpen von Sinndeutungsmustern durch die Helfer; vielmehr geben die Hilfsbedürftigen den Helfern *ihren* Sinnhorizont vor, der je nach Situation auch von Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung bestimmt wird und in den sich die Helfenden in Solidarität mit den Kranken hineinfinden sollen. Luther ging es um den *Sinnhorizont der Hilfsbedürftigen*, den er tendentiell als von innerweltlicher Resignation geprägt sieht, und der Schmerz und Sehnsucht als vor allem eschatologische Kräfte in sich trägt. Dies war möglicherweise Luthers eigener Sinnhorizont, der jedoch auch nicht die Individualität *anderer* Hilfsbedürftiger, die sich konkrete Heilung erhoffen, vereinnahmen darf.

Kritik an Luther darf nicht übersehen, daß Luther weder ein umfassendes praktisch-theologisches Konzept noch ein vollständiges Poimenikkompandium vorgelegt hat und auch gar nicht vorlegen wollte, sondern sich vielmehr mit literarischen Fragmenten zu Themen zu Wort meldete, die ihn selbst existentiell angingen. Somit lassen sich seine Beiträge als provokative Einwürfe verstehen, die auf die Vieldeutigkeit des Lebens hinweisen und davor bewahren (wollen), eine Perspektive zu verabsolutieren.

Luthers Aufschrei gegen Ganzheitsvorstellungen richtet sich provokativ gegen den Machbarkeitswahn und erinnert an die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens. Wie ohnmächtig das Leben und wie übermächtig Fragment und Tod

sein können, hat Luther selbst erfahren, und diese Erfahrung steht im Hintergrund seiner Theologie. Den Fragmentbegriff Luthers in seiner originalen Fassung können daher wohl nur diejenigen ganz nachvollziehen und nachempfinden, die aufgrund biographischer Erfahrung an einem ähnlichen Sinnhorizont teilhaben. Diese Erfahrung *eines* Menschen darf jedoch die unverfügbare, individuelle Erfahrung und den Lebenskontext eines *anderen* Menschen nicht vereinnahmen wollen. Daher sei – auch Luther selbst – seine Warnung vor einer direkten oder indirekten Vereinnahmung des Anderen erinnert. Denn auch kranke und leidende Menschen können die »Gesunden« so vereinnahmen, daß diese auf ihre Weise, etwa durch psychische Überbelastung, zu neuen Opfern werden, indem »das Beunruhigende« der Fragmentarität der »Kranken« die Subjektivität der »Gesunden« völlig in Beschlag nimmt. Es gibt Kranke und Alte, die ihre Hilfsbedürftigkeit so zur Schau stellen, um Aufmerksamkeit und Mitleid zu erlangen, daß das von Luther programmatisch als »asymmetrisch«<sup>62</sup> beschriebene Verhältnis zwischen Helfern und Hilfsbedürftigen erpresserische und ausbeuterische Züge annimmt. Wer in helfenden Berufen (Kranken-, Altenpflege, Sterbendenbegleitung, Seelsorge) arbeitet oder einen nahen Angehörigen über längere Zeit betreut, kennt vielleicht solche subtilen Mechanismen. Diese Formen von Vereinnahmung, die in Luthers Konzept ansatzweise als legitim angelegt sind, drohen Luthers Grundanliegen der Solidarität mit den »Leidenden« zu entstellen, denn Asymmetrie muß Vereinnahmung nicht notwendig nach sich ziehen.

Die Achtung vor dem Anderssein der Anderen, die Luther so wichtig war, erfordert *gegenseitige* Empathie und Sympathie. Dies ist m.E. nur dann möglich, wenn die Grenze zur Lebenserfahrung des Gegenübers *erkannt, anerkannt und überschritten* wird. Denn nur wo *beidseitig* das Andersein des Anderen auch tatsächlich *als Anderssein* wahrgenommen, und somit die Grenze zur Erfahrung des Anderen überschritten wird, ist echte Empathie im Sinne aktiven und bewußten *Sich-Hineinversetzens* möglich. Grundsätzlich konnte das auch Luther so sehen: »Der Andere ist nicht ein alter Ego, sondern Alter. Der Andere bleibt fremd und different. Indem ich mich von dieser nackten Fremdheit des Anderen angehen lasse, wird diese Differenz zur Nicht-Indifferenz, zur Nähe der Nicht-Gleichgültigkeit, die – in der doppelten Negation – die Differenz nicht aufhebt«<sup>63</sup>.

Florian Ihsen wohnt derzeit in München und ist ab März 2002 Vikar in der bayrischen Landeskirche. Kontakt über die Redaktion.

62 Vgl. ThPr 33, 174.

63 Religion und Alltag, 79.