

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Wer ist WIR?
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

Fragment und Unterbrechung Das Verständnis der menschlichen Identität bei Henning Luther

Abstract

Hennig Luthers Verständnis einer fragmentarischen Identität hat die deutschsprachige protestantische wie römisch-katholische Theologie stark beeinflusst. In diesem Aufsatz werden die zentralen Elemente seiner Sicht auf Identität rekonstruiert. Dabei werden seine theologischen und philosophischen Bezugspunkte besonders berücksichtigt.

Hennig Luther's understanding of a fragmentary identity had a strong influence on German-speaking Protestant and Roman Catholic theology. This essay reconstructs the central elements of his view of identity. Particular attention is paid to his theological and philosophical points of reference.

Henning Luther (1947–1991) hat der Theologie erneut die Frage nach unserer menschlichen Identität auf ihre Tagesordnung gesetzt. Und zwar in einer ganz bestimmten Perspektive: als Infragestellung einer in sich geschlossenen, abgerundeten Identität. Oder als positive Gegenthese: Identität scheint immer nur in der Form des Fragments auf (vgl. dazu Bieler 2014). Dabei bewegt sich Henning Luther durchaus in Spuren der ihm vorausgegangenen Tradition(en) in Philosophie und Theologie. Dies möchte ich eingangs kurz skizzieren und in einem zweiten Schritt die Sicht Henning Luthers auf eine fragmentarische Identität entfalten.

Bevor ich damit beginne, muss ich eine mir notwendig erscheinende hermeneutische Vorbemerkung machen. Ich kann über Henning Luther nicht aus der Distanz heraus schreiben. Henning Luther war einer meiner engsten persönlichen Freunde. Wir teilten unseren akademischen Lebensweg: Studium an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Assistentenzeit dort bei Gert Otto, Promotion und Habilitation. Er war mir immer zwei bis drei Jahre voraus. Erst durch die Rufe auf Professuren trennten sich unsere Wege räumlich. Er ging nach Marburg, ich zunächst ins Pfarramt nach Ludwigsburg und dann auf die erste Professur in Wuppertal. Der frühe Tod Henning Luthers im Jahre 1991 war ein tiefer Einschnitt auch in meinem Leben.

1. Die Spur der Tradition: nach Auschwitz

„Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 1966, 356). Diese Sätze aus Theodor

W. Adornos „Negativer Dialektik“ standen gleichsam als Überschrift des Denkens der theologischen Studiengeneration, der Henning Luther und ich angehörten. Wie kaum ein anderer hat Adorno die philosophische Tradition durchforscht nach den Spuren, die hin zu Auschwitz führten, aber auch nach den Spuren, aus denen Widerstand gegen menschliche Barbarei erwachsen kann.

Im Verlauf dieser Spurensuche kommt Adorno zu einer grundsätzlichen Kritik am Begriff der Identität. Eine in sich geschlossene Identität ist für Adorno die „Urform der Ideologie“ (Adorno 1966, 149). Eine solche Identität kann sich immer nur aggressiv gegen ein Außen absichern, sie ist nicht wir-fähig. Die ‚Rettung des Nicht-Identischen‘ wird zur Aufgabe der Philosophie. Es ist alles andere als ein Zufall, dass Adorno im Zusammenhang seiner Identitätskritik immer wieder auf das biblische Bilderverbot zu sprechen kommt (vgl. dazu Sudmann 2018). Das biblische Verbot, sich ein Bild zu machen, ist für Adorno intentional verbunden mit dem philosophischen Interesse, den Bann einer geschlossenen Identität aufzusprenken.

Damit ist die neben der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule zweite Traditionsspur benannt, die Henning Luthers Sicht auf eine fragmentarische Identität bestimmt – nämlich eine biblisch-theologische Traditionsspur, die ich an exemplarischen Stationen kurz skizzieren möchte.

Ich beginne mit Aurelius Augustinus. Bei Augustinus – das spürt man seinen Predigten ebenso ab wie vielen seiner theologischen Abhandlungen – klingt ein neuer Ton an, wenn er über sich selbst und andere Menschen spricht. Dabei kommt seinen *Confessiones* eine besondere Bedeutung zu. Vergleicht man die *Confessiones* mit den antiken Biografien oder Selbstbiografien fällt der Wandel sofort in den Blick. Die antike Biografie verfährt eher standardisiert und in vorgegebenen Topoi, bei Augustinus scheint zum ersten Mal so etwas wie Individualität auf. Dies geht so weit, dass die Literaturwissenschaft in den *Confessiones* den Ursprung der modernen Autobiografie sieht (vgl. dazu Bruss 1998). Wie sieht nun Augustinus den Menschen, wie baut sich bei ihm menschliche Identität auf? Dazu finden wir gleich zu Beginn der *Confessiones* eine eindruckliche Passage:

„Aber wie soll ich anrufen meinen Gott, meinen Gott und Herrn, da ich ihn doch, wenn ich ihn anrufe, zu mir hereinrufen muss? Ist denn eine Stätte in mir, wohin mein Gott kommen könnte, wenn er zu mir hineinkommt? Ja, wohin könnte Gott kommen, wenn er bei mir einkehrt, der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat? Gibt es denn irgendetwas in mir, mein Herr und Gott, das dich fassen könnte? Fassen dich Himmel und Erde, die du geschaffen hast und mit denen du auch mich geschaffen hast? Oder liegt es im Gegenteil so, da ohne dich gar nichts sein kann, dass alles, was ist, dich fasst? Dann brauchte ich ja, eben darum, weil ich bin, nicht erst zu bitten, du mögest zu mir kommen, da ich nicht sein könnte, wärest du nicht bereits in mir“ (Augustinus 1,2)

Augustinus fragt hier danach, wie Gott und Mensch in Beziehung zueinander kommen können. Und er konstatiert zunächst eine Differenz zwischen Gott und Mensch in Worten, die durchaus an die frühe Dialektische Theologie erinnern. Augustinus sucht nach einer Verbindung zwischen dem fernen Gott und dem Menschen – und er macht in diesem Zusammenhang eine Entdeckung: *der ferne Gott ist in mir bereits da*. Es ist also eine doppelte Differenz, die Augustinus hier benennt: die Differenz zwischen Gott und dem Menschen sowie eine Differenz im Menschen selbst – der von mir unterschiedene Gott ist dort bereits da. Dies ist eine Differenz, die nicht ausschließt, sondern im Gegenteil in der Differenz eine Bereicherung erkennt. Ich selbst komme mir in dieser Differenz näher. Wenige Absätze später findet sich die eindrückliche Formulierung Gott sei *interior intimo meo* (Augustinus, 3,6) – Gott ist mir näher als mein Innerstes. Das heißt: Ich bin nur dann bei mir, wenn ich von dem von mir unterschiedenen Gott weiß. Ich bin nicht dann bei mir, wenn ich nur mich habe, sondern wenn ich des von mir unterschiedenen Gottes ansichtig bin.

Diese Spur wird dann in der mittelalterlichen Mystik wieder aufgenommen im mystischen Dreischritt von Verharren – Ausgang – Rückkehr. Auch hier ist menschliche Identität nicht als eine in sich geschlossene Identität gedacht. Dasselbe Motiv wird von Martin Luther, der ja nicht zufällig durch Augustinus und die Mystik stark beeinflusst war, reformatorisch radikalisiert:

„Unsere Natur ist ... so tief auf sich selbst hin verkrümmt (lat.: *tam profunda est in seipsam incurva*), dass sie nicht nur die besten Gaben Gottes an sich reißt und genießt, ja auch Gott selbst dazu gebraucht, jene Gaben zu erlangen, sondern das auch nicht einmal merkt, daß sie gottwidrig, verkrümmt und verkehrt alles [...] nur um ihrer selbst willen sucht“ (Luther 1938, 304, 25–29).

Der Sünder ist für Martin Luther also der in sich verkrümmte Mensch, der versucht, sich exklusiv aus sich selbst heraus zu konstituieren. Identität durch Exklusion gewissermaßen. Bei sich selbst und damit erlöst ist der Mensch für Martin Luther dagegen nur, wenn er sich auf den von ihm unterschiedenen Gott bezieht und damit zugleich frei wird, sich auf andere Menschen zu beziehen. Der *homo incurvatus in se ipse* schließt nicht nur Gott aus, sondern auch seine Mitmenschen. In einer radikalen Zuspitzung könnte man sogar sagen, der Mensch schließt sich selbst aus seinem Leben und seinen Fähigkeiten aus.

Paul Gerhardt hat in seinem Choral „O Haupt voll Blut und Wunden“, der von Johann Sebastian Bach vertont wurde, dieser lebensspendenden Differenz eine eindrückliche Sprachgestalt gegeben.

Wenn ich einmal soll scheiden,
so scheide nicht von mir;
wenn ich den Tod soll leiden,
so tritt Du dann herfür;
wenn mir, am allerbängsten

wird um das Herze sein,
so reiß mich aus den Ängsten
Kraft Deiner Angst und Pein.

Gott tritt in dieser Strophe gleichsam zwischen mich und mich – und zwar dort, wo es in der Regel keine Differenz mehr gibt: in der Situation der Angst. Die Angst kettet mich ganz an die Angstsituation und an mich selbst. In der Angst ist keine Differenz mehr möglich. Und deshalb muss Gott zwischen mich und meine Angst treten. Und in dieser von Gott geschaffenen Differenz kann ich mich neu auf mich selbst und andere beziehen. Gerade in der Beziehung zu Gott sind das „Ich“ und das „Wir“ keine Gegensätze.

In dieser Traditionsspur bewegt sich Henning Luther, wenn er unter den Bedingungen der Moderne – und das heißt theologisch: nach Schleiermacher und der Dialektischen Theologie und (für unsere Generation der Epocheneinschnitt schlechthin!) „nach Auschwitz“ – nach der *conditio humana*, nach den Voraussetzungen und Zielen menschlicher Identitätsbildung fragt.

Menschliche Identität in dieser Traditionsspur ist immer durch Differenzen gekennzeichnet: die Differenz zwischen Gott und mir, die Differenz in mir, und die Differenz zwischen mir und meinen Mitmenschen. Wobei diese Differenzen immer auch Beziehungen markieren. Differenz ist Beziehungs-Differenz. Beziehungs-Differenz bedeutet aber immer auch „Unterbrechung“. Erst die „Unterbrechung“ einer in sich abgeschlossenen Identität ermöglicht Beziehung. Es kennzeichnet nun die Theologie Henning Luthers, dass er solche „Unterbrechungen“ in den aktuellen geisteswissenschaftlichen Diskurs einzeichnet und so zu ihrer besonderen Profilierung beiträgt. Ich möchte im Folgenden vier solcher „Unterbrechungen“ näher entfalten, die mir die Theologie Henning Luthers zu kennzeichnen scheinen.

In diesen „Unterbrechungen“ besteht meiner Ansicht nach auch die bleibende Aktualität Henning Luthers. Im gegenwärtigen Streit um Identitäten und Identitätspolitik ist ja nicht selten ein Verständnis von Identität im Spiel, das eher an Formen geschlossener Identität erinnert, denn an Henning Luthers Verständnis von fragmentarischer Identität.

2. Die religiöse Unterbrechung: das unruhige Herz

Es ist kein Zufall, dass Henning Luther den Bekenntnissen des Augustinus in einem eigenen Essay unter dem Titel „Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion“ besondere Aufmerksamkeit schenkt (vgl. dazu Luther 1992, 133–149). Er fragt, was Religion bei der Thematisierung der eigenen Biografie leistet. Und Henning Luthers Antwort ist klar: Religion entlastet vom Zwang zur Selbstrechtfertigung. Es ist die in sich abgeschlossene Identität, die permanent unter dem Zwang zur Selbstrechtfertigung steht. Dieser Zwang wird dort „unterbrochen“, wo Gott ins Spiel kommt. Henning Luther beschreibt meines Erachtens sehr

plausibel, dass biografische Repräsentation – in welcher Form auch immer – zwei Adressaten hat: das eigene Ich (ich vergewissere mich gleichsam meiner selbst) und die anderen, von denen ich möchte, dass sie mein Leben in gewisser Weise wahrnehmen. Gibt es nur diese zwei Dimensionen, dann steht menschliches Leben unter dem, was Adorno den „Identitätszwang“ genannt hat. Dieser Identitätszwang wird durch die religiöse Dimension unterbrochen, oder vielleicht besser formuliert: kann dadurch aufgebrochen werden. Unser Leben wird zu einer offenen Suchbewegung. Das unruhige Herz in uns bricht den Identitätszwang auf: „... unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir“ (Augustinus 1,1).

Henning Luther nimmt hier gleichsam eine Umwertung der marxistischen Religionskritik vor, wie sie für uns Theologiestudierende der 68er-Generation zum täglichen Brot gehörte. „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks“ – so formulierte Karl Marx in seiner „Kritik der Hegel’schen Rechtsphilosophie“ (Marx [1844] 1976, 378). Gelesen wurden diese Sätze – insbesondere in der leninistischen Rezeption – ausschließlich auf eine entpolitisierende, vertröstende Funktion hin. Henning Luther bricht dies einseitige Lesart auf, indem er die Rede vom „Seufzer der bedrängten Kreatur“ auf ihren widerständigen Charakter hin liest. Das „unruhige Herz“ in uns stellt Biografie nicht still, sondern setzt sie in Bewegung, es „entkleidet“ unsere Biografie buchstäblich: „Religiös wird Autobiographie da, wo sie Nacktheit wagt (nicht schon: zeigt), wo Verkleidungen nicht nötig sind, weder um sich vor anderen zu rühmen, noch weil man sich vor anderen schämt“ (Luther 1992, 149).

Allerdings ist diese Funktion des Religiösen nicht gesichert. Sie muss in stets neuer Praxis „bewährt“ werden. Dies macht Henning Luther in dem wohl radikalsten Artikel mit dem Titel „Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge“ deutlich, den er kurz vor seinem frühen Tod geschrieben hat (Luther 1998). Er attackiert darin ein bestimmtes Verständnis von Seelsorge, das „Trost“ immer als „Vertröstung“ realisiert – mit dem Ergebnis, dass im Grunde nur der Mensch seiner Vorfindlichkeit einbetoniert wird. Für Henning Luther wohl die schlimmste, weil religiöse Form eines Identitätszwangs:

„Seelsorge, die Trost vermitteln will durch die Behauptung von Sinn und Bestärkung von Lebensgewißheit, ist immer in der Gefahr, der Fassadenwelt aufzusitzen. Das ‚Dahinter‘ einer trostlosen Welt, die um den Verstand bringt und in die Verzweiflung treibt, bleibt ausgespart und verdrängt“ (Luther 1998, 164).

Ich habe diesen Artikel viele, viele Male und zu verschiedenen Anlässen mit Studierenden und Pfarrer*innen diskutiert. Und immer stand die Frage im Raum, wie denn eine Praxis aussähe, die nicht unter das Verdikt Henning Luthers falle. Wir sind nicht fündig geworden. Dieser Artikel Henning Luthers ist so radikal, dass er uns sogar eine Antwort auf eine neue mögliche Praxis verweigert (hierin der Philosophie Theodor W. Adornos nicht unähnlich). Aber er zeigt deutlich, wie konsequent Henning Luther die Frage nach

einer humanen Identität, die keinen wie auch immer gearteten Zwängen unterliegt, verfolgt hat (vgl. dazu auch Wagner-Rau 2014).

3. Die anthropologischen Unterbrechung: Ich ist ein anderer

Theodor W. Adorno und Max Horkheimer entfalten in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ das Erwachen der menschlichen Subjektivität im Bild des an den Schiffsmast gefesselten Odysseus (vgl. dazu Horkheimer & Adorno 1968, Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung). An seinen Mast gefesselt ist dieser ganz bei sich und übersteht damit alle Gefahren, die von den Sirenen drohen. Ganz bei sich – aber eben gefesselt: Identitätszwang bereits im antiken Mythos.

Henning Luther möchte den gefesselten Odysseus von seinem Mast lösen. Dies geschieht primär im Dialog mit zwei Philosophen des 20. Jahrhunderts – Jürgen Habermas und Emmanuel Lévinas.

Habermas habe in seinem Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ (vgl. dazu Habermas 1981) das Entstehen der Subjektivität an die Fähigkeit zur Kommunikation gebunden, jedoch – und das ist Henning Luther sehr wichtig – gehe Subjektivität nicht in Kommunikation auf, es verbleibt ein Rest, der das eigentliche Geheimnis der Subjektivität darstelle. Karl Barth hatte dem neueren Protestantismus vorgeworfen, dass er das Gespür für das Geheimnis verloren habe (Barth 1932, X). Es ist interessant, dass Henning Luther gerade diesen Begriff wieder in seine Überlegungen aufnimmt:

„Der ‚Rest‘ von Fremdheit in unserer zwischenmenschlichen Kommunikation verweist auf das bleibende Geheimnis unserer jeweiligen Individualität. Sie ist Geheimnis, weil sie weder identisch ist mit der Identität, die wir in der Wechselseitigkeit der sozialen Interaktion gewinnen, noch auch identisch ist mit dem, was wir vorgängig von uns wissen oder worauf wir uns in dem Gefühl der Selbstvertrautheit verlassen. Weder wir selbst noch gar andere ‚wissen‘, wer wir ‚eigentlich‘ sind. Der Außenseiter – und im Extremfall der Selbstmörder – macht diesen Vorbehalt gegen eine ‚restlose‘ Identitätszuschreibung, insbesondere gegen die ausschließlich sozial vermittelte, ausdrücklich“ (Luther 1992, 71).

Wobei an dieser Stelle anzumerken ist, dass es mit dem letzten Satz noch einmal seine eigene abgründige Bewandtnis hat: Henning Luthers Ehefrau, Renate Luther-Clabes, hatte sich wenige Jahre zuvor selbst das Leben genommen.

Stärker noch als bei Habermas finden wir die Betonung des*der „Anderen“ im Gegenüber zum „Ich“ bei Emmanuel Lévinas (vgl. dazu Lévinas 1989). Es ist kein Zufall, dass in der Philosophie von Lévinas die Erfahrung des Holocaust zentral ist: „Philosophie nach Auschwitz“. Nicht das „Sein“ wie bei Heidegger, sondern der „Riss im Sein“ markiert unsere Wirklichkeit. Dieser Perspektivwechsel macht für Henning Luther auch die theologische Bedeutsamkeit der Philosophie Lévinas' aus:

„Lévinas hält also am Gedanken der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit des Individuums und Subjekts fest, wechselt aber die Perspektive der Begründung. Einmaligkeit kommt ihm nicht aus ihm selbst zu, sondern einzig vom Anderen her. Die Eigentlichkeit des Ich gründet nicht wie bei Heidegger in der eigenen Todesübernahme, sondern in der Unvertretbarkeit, mit der mich der Anspruch des Anderen trifft. Das Subjekt wird erst durch den Anderen. „Die Subjektivität ist nicht ein Für-sich; sie ist ... ursprünglich ein Für-einen-Anderen.““ (Luther 1992, 76f.).

4. Die ästhetische Unterbrechung: Die Wahrheit der Ruine und des Fragments

Es ist kein Zufall, dass Henning Luther nach seiner Dissertation über Konzepte der Hochschulreform und seiner Habilitationsschrift über Friedrich Niebergall keine Monografie mehr geschrieben hat. Dieser Umstand verdankt sich weniger dem frühen Tod Henning Luthers als vielmehr seinem Misstrauen gegen die „große Form“. Seinem Anliegen wurde eher der Essay gerecht.

Henning Luther schließt sich dabei eng an die hermeneutische Heuristik Walter Benjamins an. Benjamin entwickelt in seiner Abhandlung über den „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ eine kleine Theorie der Ruine mit der zentralen Aussage, dass „aus den Trümmern großer Bauten die Idee von ihrem Bauplan eindrucksvoller spricht als aus geringen noch so wohl erhaltenen“ (Benjamin 1974, 409). Henning Luther folgt dieser Hermeneutik Benjamins, indem er sie auf direkte Weise in die Dialektik von Identität und Fragment einblendet, wobei das Fragmentarische unserer Existenz gleichsam in einer doppelten Erfahrung konkret wird – in Schmerz und Sehnsucht:

„Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen. Dies ist der Schmerz des Fragments. Andererseits ist jede erreichte Stufe unserer Ich-Entwicklung immer nur ein Fragment aus Zukunft. Das Fragment trägt den Keim der Zeit in sich. Sein Wesen ist Sehnsucht. Es ist auf Zukunft aus“ (Luther 1992, 168).

5. Die letzte Unterbrechung: Die Totenglocke

In diesem letzten Abschnitt möchte ich eigentlich nur Henning Luther selbst zu Wort kommen lassen. Im Jahre 1990 hat er in einer Universitätsandacht in Marburg eine Predigt gehalten. Zu diesem Zeitpunkt wusste er von seiner AIDS-Erkrankung und dass er wohl nur noch wenige Monate zu leben hatte. Die Predigt malt eine Szene: Lukas, der Evangelist kommt nach Frankfurt und unterhält sich dort in einer Weinstube in

wechselnden Szenen mit renommierten Theologen des 20. Jahrhunderts und mit jungen Theologiestudierenden. Die Predigt endet mit diesen Sätzen:

„Auf dem Boden. Da lag er, dieser zerrissene Zettel. Die junge Frau da in der Ecke hatte ihn verloren, als sie zum wiederholten Male ihr Taschentuch aus der Manteltasche zog, um sich die Tränen abzuwischen. Sie hatte wohl fast eine Stunde dort gewartet. Auf wen wohl?

Er schien nicht gekommen zu sein. Zögernd ist sie dann gegangen, unschlüssig erst in die eine, dann in die andere Richtung. Schließlich verschwand sie in der Menge. Es schien als wankte sie ein wenig. Ich hob den Zettel auf. Es muß wohl ein Gedicht gewesen sein, das sie sich da aufgeschrieben hatte. An manchen Stellen war die Tinte zerflossen. Der Zettel war oben abgerissen. Ich konnte nur noch die letzten Zeilen lesen:

„... Ich bin satt vor der Zeit und hungre nach ihr.

Was soll nur werden?

Auf den Bergen werden nachts die Feuer brennen.

Soll ich mich aufmachen, mich allem wieder nähern?

Ich kann in keinem Weg mehr einen Weg sehen.’

I. Bachmann stand darunter.

Paulus’ Stimme war leiser geworden. Um so lauter wurde es auf dem Platz. Die jungen Theologen im Weinkeller sahen zunehmend befremdeter auf ihren Lukas. Was redete der denn da? Lukas sah in ihre verständnislosen Augen.

Höflich bat ihn schließlich einer der Vikare: ‚Wie ging sie denn nun weiter? Die Rede des Paulus?’

‚Er hat den Christus verkündigt’, gab Lukas kurz und bündig zur Antwort, offenbar müde, noch mehr zu sagen.

So schwieg die Runde noch lange an diesem Abend. Die jungen Theologen rätselten, was Paulus wohl auf dem Römer gesagt hatte.

Lukas ließ sich jedenfalls nicht bewegen, noch mehr Einzelheiten zu verraten.

Auf ihre Nachfragen beschied er sie nur kurz mit der ausweichenden Auskunft: ‚Ich habe auch nicht alles mehr 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 dahin an diesem Abend. Die jungen Theologen ratlos.“ (Luther 1991, 115f.)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Barth, Karl (1932). *Die Kirchliche Dogmatik I/1*. Zollikon: Theologischer Verlag.
- Benjamin, Walter (1974). *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bieler, Andrea (2014). *Leben als Fragment? Überlegungen zu einer ästhetischen Leitkategorie in der Praktischen Theologie Henning Luthers*. In: Kristian Fechtner & Christian Mulia (Hg.), *Henning Luther – Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*. Stuttgart: Kohlhammer, 13–25.
- Bruss, Elizabeth W. (1998). *Die Autobiographie als literarischer Akt*. In: Günter Niggel (Hg.), *Die Autobiographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 258–279.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer.
- Lévinas, Emmanuel (1989). *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Luther, Henning (1991). *Frech achtet die Liebe das Kleine*. *Biblische Texte in Szene setzen*. Spätmoderne Predigten. Stuttgart: Radius.
- Luther, Henning (1992). *Religion und Alltag*. *Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius.
- Luther Henning (1998). *Die Lügen der Tröster*. *Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge*. In: *Praktische Theologie* 33, 163–176.
- Luther, Martin (1938). *Kritische Gesamtausgabe*. Band 56. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1976). *Werke*. Band 1. Berlin: Dietz.
- Sudmann, Andreas (2018). *Die Flaschenpost, der Tod und das Bilderverbot*. In: Martin Niederauer & Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *„Kulturindustrie“: Theoretische und empirische Annäherungen an einen populären Begriff*. Wiesbaden: Springer, 123–136.
- Wagner-Rau, Ulrike (2014). *Seelsorge als religiöse Praxis*. *Überlegungen im Gespräch mit Henning Luther*. In: Kristian Fechtner & Christian Mulia (Hg.), *Henning Luther – Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*. Stuttgart: Kohlhammer, 127–140.

Prof. Dr. Albrecht Groezinger
 Ordinarius emeritus für Praktische Theologie
 Universität Basel
 Thiersteinerrain 134
 CH-4059 Basel
 albrecht.groezinger(at)unibas(dot)ch