

# Kulturhermeneutik als Aufgabe der Theologie

Der gegenwärtige Beitrag des Protestantismus zur Kultur  
als Konsequenz seiner Geschichte.<sup>1</sup>

von Dietrich Korsch (ev.-luth.)

Kultur ist in aller Munde. Aber nicht nur das: Kultur ist Gegenstand der Politik. Die Bundesregierung hat in Gestalt von Michael Naumann den Versuch gemacht, kulturpolitische Kompetenz für den Bund insgesamt zu beanspruchen. Die EKD hat (zusammen mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen) den Konsultationsprozeß „Protestantismus und Kultur“ in Gang gebracht. Diese gesellschaftliche Aufmerksamkeit für Kultur dürfte nicht zufällig sein. Sie verdankt sich vielmehr einem Funktionswandel der Kultur selbst im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft. Um diesen einigermaßen zu begreifen, möchte ich zunächst die Aufmerksamkeit auf die ideenpolitischen Konnotationen lenken, die mit der Verbindung von Protestantismus und Kultur gegeben sind (I). In einem zweiten Gedankengang versuche ich Etappen der Zuordnung von Gesellschaft und Kultur in der Moderne zu skizzieren und zu zeigen, wie diese Konstellationen theologisch wahrgenommen wurden (II). Aus dieser Abfolge ergibt sich (III) mein Plädoyer für die These, daß der gegenwärtige Beitrag des Protestantismus für die Kultur am besten als eine theologische Kulturhermeneutik zu beschreiben ist. Schließlich (IV) frage ich nach Aktionsformen, Medien und Institutionen, in denen eine solche theologische Kulturhermeneutik praktiziert werden kann.

## *I. Protestantismus und Kultur als ideenpolitische Begriffe*

Es ist nicht nur der vereinheitlichende, ja nivellierende Charakter der Großbegriffe „Protestantismus“ und „Kultur“, der von vornherein ihre Anfälligkeit für ideologische Konstruktionen nahelegt. Insbesondere die Verbindung beider Begriffe ist wohl noch nie ohne eine zeitdiagnostische und zukunftsprognostische Dimension gewesen.

Es gehört zur Typik der nachrevolutionären katholischen Konfessionspolemik, daß der Protestantismus für das Heraufkommen der Aufklärung, für die Vorbereitung der Revolution und den damit verbundenen Verfall gesellschaftlicher Autorität verantwortlich gemacht wurde. „Protestantismus und Kultur“, das ist dann eine Geschichte kontinuierlicher Verschlechterung. Natürlich sieht die kulturpolitische Option vor allem des deutschen Liberalprotestantismus gerade umgekehrt

1) Grundsatzreferat zum Beginn des Konsultationsprozesses „Gestaltung und Kritik“ über den Zusammenhang von Kirche, Religion und Kultur der EKD für die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck in Kassel am 9.11.1999.

aus; seiner Sichtweise zufolge hat die Reformation die Befreiung aus der Unmündigkeit entscheidend vorangebracht. Und noch einmal anders votiert der national-konservative Protestantismus in Preußen, der seine eigene Staatsgesinnung und sein eigenes Ordnungsdenken ebenfalls auf die Reformation meint zurückführen zu können. Diese Zusammenhänge haben die historischen Arbeiten vor allem Friedrich Wilhelm Grafs in vielfacher Weise ans Licht gehoben.<sup>2</sup>

Man kann sich den Gegensatz, der nur ideenpolitisch zu begreifen ist, vielleicht an zwei unterschiedlichen Diagnosen dessen veranschaulichen, was denn Protestantismus ist. Ernst Troeltsch hat den Gegensatz zwischen der modernen Kulturidee und der kirchlichen Einheitskultur des Mittelalters herausgearbeitet; er hat dann im Protestantismus eine deutliche Zweischneidigkeit beobachtet zwischen seiner reformatorisch-kirchlichen Anfangsgestalt und seiner überkirchlich-kulturellen Orientierung seit dem Neuprotestantismus.<sup>3</sup> Nur dann, wenn der Protestantismus sich auf diese Seite seiner selbst besinnt und sie stark macht, ist von ihm in der modernen Welt, die durchaus der Wertbildung bedarf, noch etwas zu erwarten: „Es bleibt in den kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, das dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das, was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit herkommt: der Protestantismus.“<sup>4</sup>

Troeltschs Option für einen zukunftsfähigen Protestantismus sieht man schwer infrage gestellt, wenn man sich etwa die Analysen vor Augen führt, die der Göttinger Historiker Hartmut Lehmann jüngst gesammelt vorgelegt hat.<sup>5</sup> Darin zeigt er vom Pietismus bis in den Nationalsozialismus die „dunkle“ Seite des Protestantismus auf: autoritär, freiheitsfeindlich, undemokratisch. Gerade in allem der Gegensatz zur modernen Welt, der hier kultiviert werden soll.

Das heißt aber: Neutrale Analysen gibt es nicht; insofern kann man zu dieser Frage nach dem Beitrag des Protestantismus zur Kultur aus der Geschichte nichts oder nur ganz wenig lernen. Sondern stets hat sich mit der Rekonstruktion der Vergangenheit auch immer schon eine Zukunftssicht verbunden, die ein eigenes Recht besitzt. „Protestantismus und Kultur“ – dabei geht es um zustimmungsfähige Deutungsmacht in der Kultur der Gegenwart; darum handelt es sich eo ipso schon um ein ideenpolitisches Thema. In dieser Perspektive muß man darum auch die neue EKD-Initiative sehen.

Nun ist es für die damit angestrebte Plausibilität entscheidend, daß die Zukunftsoption mit einem hinreichend genau und einleuchtend konstruierten Begriff der

2) Vgl. zusammenfassend und als Ausgangspunkt: F.W. Graf, Art. „Kulturprotestantismus“, TRE 20, 230-243 (Lit.).

3) Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 2. Aufl. München und Berlin 1911.

4) A.a.O., 102f.

5) Hartmut Lehmann, Protestantische Weltsichten, Göttingen 1998.

gesellschaftlichen Entwicklungen verbunden ist, in die man eingreifen möchte. Diesbezüglich aber muß man an die bisher erarbeitete Vorlage deutliche Anfragen richten; sowohl der kulturdiagnostische als auch der theologische Begriff scheinen wenig profiliert; daher speist sich auch der Eindruck einer gewissen Zufälligkeit im Aufgreifen der kulturellen Themenbereiche ebenso (und vor allem) wie in der Bestimmung des spezifisch Protestantischen. Ich schlage statt dessen ein etwas anderes Verfahren vor. Ich beginne nämlich mit einer Zuordnung von Wirtschaft und Kultur, um daraus eine Handhabe für das Begreifen der gegenwärtigen Lage der Kultur zu gewinnen. Es wird sich überdies zeigen, daß die Theologie immer schon an der Reflexion dieses Zusammenhangs beteiligt war.

## *II. Kulturhermeneutik als Forderung*

Ein umfassender und systematisch angelegter Kultur-Begriff ließe sich entfalten im Ausgang von der Formulierung: Kultur ist Arbeit gegen den Tod. Darin wären dann inbegriffen alle menschlichen Hervorbringungen, die dazu dienen, dem im Tod manifesten Ende des Lebens Sinn und Beständigkeit entgegenzusetzen.

Doch so global will ich jetzt gar nicht ansetzen. Ich möchte mich auf eine Entfaltungsform von Kultur beziehen, die bereits die Wirtschaft als gesellschaftliche Triebkraft der Entwicklung von sich unterschieden hat. In diesem Verhältnis lassen sich in Deutschland seit dem 19. Jh. vier unterschiedliche Konstellationen differenzieren, die jeweils andere Kultur-Begriffe inkludieren.

Als Träger der ersten Stufe kann man das Bildungsbürgertum im 19. Jh. benennen. Die klassische Bildung, repräsentiert durch Geschichte und (alte) Sprachen, soll als der Horizont gelten, in dem gesellschaftliche Veränderungsprozesse sich abspielen und zugelassen werden können.

Es zeigte sich jedoch – und das markiert den Übergang auf die zweite Stufe, die ich unterscheiden will –, daß dieser Rahmen der Entwicklungsdynamik des modernen Kapitalismus in Deutschland nicht standhalten konnte – und dies führte zu der tiefgreifenden Verstörung der Wertsysteme am Ende des Ersten Weltkrieges, auf die die politisch sich widerspiegelnde Spaltung der Kultur in der Weimarer Republik und die zwangsweise Uniformierung der Kultur im Nationalsozialismus reagierten.

Mit der Nachkriegszeit beginnt eine neue Konstellation im Verhältnis von Kultur und Wirtschaftsgesellschaft, nämlich die fraglose Akzeptanz der wirtschaftlichen Grundbestimmung gesellschaftlichen Lebens. Das ist die dritte Phase, in der die Kultur die dann erfolgreich operierende Wirtschaft begleitet und unterstützt. (Die scheinbare Kulturrevolution von 1968 stellt sich, nachträglich betrachtet, nur als etwas deutlicher bemerklicher Anpassungsschritt heraus.) Kultur ist gesellschaftliches Oberflächenphänomen, Garnitur des wirtschaftlichen Erfolges.

Interessant ist nun freilich die vierte Etappe, in die wir gegenwärtig eintreten. Nämlich die Infragestellung der erfolgreichen wirtschaftsgesellschaftlichen Integration der Gesellschaft, dokumentiert durch die sinkenden Chancen, Lebensführung und bezahlte Berufsarbeit dauerhaft zu koordinieren. Hier setzt, wenn

nicht alles täuscht, eine neue Bedeutung der Kultur ein: mehr zu sein als bloßer Begleiter der ökonomisch-politischen Wirklichkeit. Womit wir bei Michael Naumann angekommen wären.

Die Theologie hat – wie sollte sie auch anders können – diese Wandlungen im Kultur-Verständnis stets begleitet. Albrecht Ritschl hat mit seiner ethisch-religiösen Auffassung vom Reich Gottes die Phase der klassisch-bürgerlichen Bildung kritisch kommentiert, indem er dem Kulturprozeß seine Selbstgenügsamkeit bestritt und ihn zugleich religiös zu vertiefen trachtete. Ernst Troeltsch, krisensensibel wie er war, hat die Besonderheit der Religion im Vergesellschaftungsprozeß herausgearbeitet, um der Irritation der Werte entgegenzutreten. Karl Barth hat dies bekanntlich für unzureichend gehalten und nur durch die schroffe Besonderung von Kirche und Theologie – sowohl gegenüber der polar-krisenförmigen Kultur Weimars als auch und erst recht gegenüber der politisch vereinnahmten Kultur im Nationalsozialismus – die Werthaltigkeit humaner Sozialität festhalten zu können vermeint. Demgegenüber ist die kulturelle Funktion der Theologie in der Nachkriegszeit sehr viel diffuser gewesen, zunächst die Vorkriegsalternativen noch einmal wiederholend. Auf Eindeutigkeit aber kam es auch gar nicht an, die war durch das erfolgreiche Wirtschaften von selbst gegeben. Auch als die theologische Szene sich zu ändern begann, hob das die gesellschaftliche Marginalität der Theologie nicht auf: Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg, beide theologische Zukunftstheoretiker, können in ihren Gesellschaftskonzepten kaum gegensätzlicher sein; die kulturelle Resonanz ihrer Divergenz ist verschwindend gering. Ich denke, man sollte diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Rechnung stellen, wenn es um die Analyse der religiösen und theologischen Lage in der Gegenwart geht. Von einer Position der gesellschaftlichen Marginalisierung aus sehen sich Kirche und Theologie auf der aktuellen Stufe der Kultur vor neue Herausforderungen gestellt. Nämlich Thematisierungen von Religion vorzunehmen, die erkennen lassen, daß und wie Religion sich als Aufbaumoment von Kultur verstehen läßt – gerade dann, wenn die vergangenen Modelle nicht mehr einfach wiederholbar sind. Der Weg dahin läßt sich meines Erachtens am ehesten gehen, wenn man sich des methodischen Instrumentariums der Hermeneutik bedient. Allerdings auch dies nun auf einer Entfaltungsstufe neuer Art. Hermeneutik, so könnte man allgemein sagen, wird nötig, wo sich Verstehen nicht mehr von selbst versteht. Und dieser Fall ist mit der ein einheitliches Weltbild zersetzenden Differenzierung der modernen Gesellschaft gegeben. Nun ließe sich zeigen, wie sich die Medien, über die sich hermeneutisch-methodische Verständigung artikuliert, ihrerseits verändern. Die klassische Hermeneutik im 19. Jh. versteht sich literarisch. Sie wird zur ausgesprochenen Kunst-Hermeneutik im 20. Jh. (etwa bei Gadamer) und zur ethisch aufgefaßten Diskurs-Hermeneutik bei Apel und Habermas. Gegenwärtig rückt auch wissenschaftlich der Kultur-Begriff in den Vordergrund, und ich behaupte, daß sich die hermeneutische Aufgabe am ehesten als Kulturhermeneutik begreifen läßt. Das Konzept einer Kulturhermeneutik aber ist es auch, was der Theologie hilft, den kulturellen Ort der Religion in der Gegenwart genauer zu bestimmen.

### *III. Die Methode der Kulturhermeneutik und ihr theologischer Begriff*

#### *1. Kulturhermeneutik*

Hermeneutik hat es, indem sie als Kunstlehre des Verstehens aufgefaßt wird (Schleiermacher), zugleich mit Selbstverstehen zu tun. Das läßt sich so zeigen: Verstehen von anderem setzt das Beziehenkönnen von anderem als einem Verschiedenen auf sich voraus. Dafür sind zwei Voraussetzungen anzunehmen.

Die erste lautet, daß ich als verstehendes Wesen selbst von einer inneren Beziehunghaftigkeit bin. Ich erlebe mich als in mir selbst differenziert – und das auf eine Weise, die mich nicht befürchten lassen muß, das Differenten würde mich zerreißen, ohne daß ich sagen könnte, ich wäre über alle mich selbst angehenden Lebensunterschiede in abstrakter und vollkommener Weise Herr. Es muß also, auf dem Grunde meiner selbst, eine Form der vorrationalen Verknüpftheit von Verschiedenem angenommen werden, die es mir erlaubt, abermals anderes auf mich zu beziehen, ohne davon in Abhängigkeit zu geraten. Schleiermacher hat diesen Boden des Verstehens „Gefühl“ genannt. Und bekanntlich hat er die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gefühls als eine nur religiös zu beantwortende Frage herausgearbeitet. Es kommt also nicht zuletzt auf die Deutung der Gegebenheitsweise des Gefühls an, die meine Kompetenz zum Verstehen von anderem ausmacht.

Die andere Voraussetzung besagt, daß auch das, was zu verstehen ist, als selbstdeutungsverknüpfte Deutung mir begegnet. So daß ich stets annehmen kann oder gar annehmen muß, daß in dem mir Begegnenden ein Sinn steckt, der sich verstehen läßt. Und sei es auch der der Sinn-Konfusion oder Sinn-Verweigerung; denn ohne Sinn-Erwartung auch kein Erleben von Sinn-Verweigerung. So und darin wird aber mein eigener Lebens-Sinn erweitert, bereichert, kritisiert, umgestellt – ich erfahre mich in solchem Verstehen als lebendig.

Kultur wird zum Gegenstand, zum Entfaltungsfeld von Hermeneutik, wenn realisiert wird, daß der Aufbau solcher Selbstverständigung, derartiger Selbstbilder, in der Gegenwart eine Vielzahl von Momenten zusammenknüpft, ohne daß man eine Leitkategorie für eine Selbstdeutung dieser Art angeben könnte. Es ist nicht die klassische Bildung (welcher Jugendliche wählte sich als Selbstdeutungs-Korrelat eine Figur der griechischen Mythologie?). Es ist nicht die ästhetische Erfahrung an großen Kunstwerken, Bildern, Dramen, Musikstücken, die auf die Ebene der letzten Selbstdeutungsschicht durchschlägt. Es ist nicht der ethische Diskurs, der – gegen seinen eigenen Anspruch – letztvergewissernd wirkt. Sondern es handelt sich um ein sehr vielfältiges Ensemble, in das Ingredienzen aller dieser Deutungsformen eingegangen sind. Die klassischen Gestalten der Mythologie in moderner Travestie (Luke Skywalker statt Herkules und Ödipus), die umfassend wahrnehmende Ästhetik (in der Videoclips neben Mona Lisa rangieren – oder Mona Lisa im Videoclip), die ethische Orientierung (aber vor allem im Nahbereich meiner überschaubaren sozialen Bezugsgruppe). Verbunden ist diese kulturelle Selbstdeutungsaktivität mit expressiver Selbstdarstellung, von der Designermode der Kleidung bis zum Design des eignen Körpers im Tatoo – Selbstidentifikationen und Selbstzuordnungen zu sozialen Teilgruppen. Das narzißtische Bedürfnis

schaft sich Raum gegen die vor- und übergeordneten Deutungsvorgaben autoritativ auftretender Institutionen.

Gerhard Schulzes nicht zu Unrecht vielzitierte Studie über die „Erlebnisgesellschaft“ ist ein schönes Exempel für diese Art der Kulturhermeneutik – viel weniger ja ein kulturkritisches Lamento als, statt dessen, eine Anleitung zur Unterscheidung selbstvergewissernder Lebensstile. So jedenfalls würde ich mich auf Schulze beziehen: Er hat gezeigt, wie kulturell vielfältig die Medien und Mechanismen sind, durch die sich ein Hof von Deutungen aufbaut, der mir im Weltumgang Sicherheit gibt, indem er Mannigfaltigkeit und Kontingenzen reduzieren hilft.

„Implizit enthalten die vielen situationsspezifischen Orientierungen, mit denen wir täglich unserer Arbeit nachgehen, konsumieren, Kontakte pflegen usw., eine übergreifende Auffassung darüber, wozu wir überhaupt leben. Die zahllosen aneinandergereihten und sich überlagernden Einzelaktivitäten des Alltags stehen in einem kaum bewußten, mehr gefühlten Zusammenhang mit der persönlichen Grundeinstellung zum Sinn des Lebens schlechthin. Zwar sind nur wenige Menschen dazu in der Lage, über diese Grundeinstellungen spontan auf Befragen Auskunft zu geben, gleichwohl verfügen sie darüber. Leben bedeutet immer den Versuch, sinnvoll zu leben.“<sup>6</sup>

Diese Weisen des Weltumgangs, in denen sich Weltwahrnehmung, Selbstdeutung und Selbstdarstellung verknüpfen und so gewissermaßen den eigenen Lebensstil formen, geraten mit innerer Zwangsläufigkeit in zwei unterschiedlich zu beschreibende Schwierigkeiten: vor ein Interdependenzproblem und vor ein Kohärenzproblem.

Das Interdependenzproblem zeigt sich im Konflikt unterschiedlicher Lebensstile. Im privaten Horizont läßt sich dieser veranschaulichen am Beispiel einer Heirat von Menschen aus unterschiedlichen Milieus. Nicht nur für die Ehepartner, in milderer Weise auch für die Angehörigen, stellen sich ganz neue Koordinierungsprobleme für Selbstsicht und Sozialverhalten – alles Gründe dafür, daß dieser Fall denn auch gar nicht so häufig auftritt. Hier ist die Frage, wie stabil, d.h. erweiterungsfähig, die innere Verstehensbasis ist, wie also, mit Schleiermacher zu reden, die Grunddeutung des Gegebenseins des Gefühls aussieht, Kohärenzprobleme zeigen sich unter Belastungsdruck des eigenen Lebensstils – vor allem bei den lebensstypischen Kontingenzerfahrungen von Scheitern, Abschied und Tod, aber auch in der Tiefe der Integration von erfreulichen Erfahrungen wie Geburt und Gelingen. Hier kommt es auf die Frage an, ob die Erschütterung der Lebenserfahrung auch die Erschütterung des Sinngrundes darstellt.

Religiöse Elemente, so meine ich im Anschluß an Schleiermacher, enthält jede Lebensdeutung, aber Lebensdeutungen differieren auch wiederum darin voneinander, daß sie diese religiöse Basis unterschiedlich und unterschiedlich stabil in sich tragen.

6) Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M./New York 1992, 232.

## 2. *Wie sieht auf diesem Hintergrund ein theologischer Begriff solcher Kulturhermeneutik aus?*

Die religiöse Dimension des kulturgeprägten Lebensstils besteht darin, daß eine bestimmte Konstellation von Weltumgang, Selbstdeutung und Selbstdarstellung – mindestens für bestimmte Zeit – die Funktion letzter Lebensvergewisserung übernimmt. Woher kommt diese Vergewisserung? Worin gründet die Verlässlichkeit, die sie vermittelt?

Die christlich-theologische Deutung dieses Sachverhalts läßt sich vom Zentralgedanken des Christentums her geben: Daß menschliches Leben in dieser Dimension von Lebenssinn und Gewißheit geführt werden kann, geht zurück auf die Menschwerdung Gottes. Gott wird Mensch: Damit ist Gott als schlechthin normierende Größe auf der Ebene des zu Normierenden, im menschlichen Leben, präsent. Das Normativitätsgefälle, das auch in solchen prärationalen Stilfragen unser Leben durchzieht, wird als grundsätzlich gültig und als grundsätzlich gut erfahren. Und dies darum, weil die normierende Instanz ihre normierende Funktion nicht an uns oder gegen uns, sondern durch uns zur Geltung bringt. Anders gesagt: Das Selbstvollziehen gerade solch letztvergewissernder stilförmiger Normierung macht das Eigentümliche menschlichen Lebens vor Gott aus. Dieses Selbstvollziehen ist aber gerade als Normsetzen im Unterschied zum als vorfindlich aufgefaßten, unmittelbar gegebenen Leben zu denken. Ja, radikal und schlüssig nur so, daß man sagen muß: Erst und allein dieser Selbstvollzug von Normierung im Blick auf Gott schafft diejenige innere Stabilität, die zum Normativitätsgedanken gehört, aus ihm allein aber nicht zu gewinnen ist.

Wenn es der Raum erlaubte, ließe sich zeigen, inwiefern es einer Vergegenwärtigung der Jesusgeschichte und einer Entfaltung der Christologie bedarf, um diesen Gedanken vollends zu konkretisieren. Jetzt muß ich mich damit begnügen, die Vollzugsformen solcher Selbstsetzung von Normativität oder solcher Stilbildung anzugeben. Sie bestehen in zwei Verfahrensweisen, in Selbstkritik und Selbstverantwortung.

Wir wachsen immer schon mit bestimmten Sinnvorgaben auf. Und immer schon nimmt Sinnbilden einen gewissen Unterschied zum unmittelbaren Lebensvollzug ein. Erst indem wir aber, durch die eigene Entwicklung und durch die gewachsene Kompetenz der Selbstdeutung, dahin kommen, unser eigenes Leben als Kritik (nicht eo ipso: als Verwerfung!) der Sinnvorgabe zu verstehen, gewinnt der Lebenssinn Festigkeit und Stabilität. Diese Selbstkritik vollzieht sich dann durchgreifend, wenn uns bewußt wird, daß das Abschiednehmen von der bloßen Herkunft sich allein gründen kann auf die Kontingenz eines ganz anderen am Ort des eigenen Lebens. Das ist die Erfahrung, die ein Mensch im Glauben macht. Am Ort meines Lebens, gegen die Ambivalenz aller Tradition und Erfahrung, einer zu sein und ganz.

Dieses Moment der Selbstkritik führt zur Selbstverantwortung. Nämlich der bewußten Übernahme der Gestaltung des eigenen Lebens – in kommunikativem Aushandeln des eigenen Weges mit den anderen und der Tradition.

Insofern kann man sagen: Der Glaube an Gott führt zu autonomer Ethik. Und

diese ist verbunden mit dem Dank an Gott. Es ist aber diese Grundfigur des Glaubens im Leben, der sich als Muster bewährt für die Analyse von letztvergewisserten Lebensdeutungen überhaupt. Denn genau und nur dann, wenn die Stabilität des Gegebenseins des Gefühls, um noch einmal Schleiermachers Ausdruck zu gebrauchen, sich von Gott herleitet, läßt sich eine solche Selbst-Identität denken, die zugleich selbstgewiß und veränderungsbereit ist.

Insofern kann die theologische Deutung des Problems der Kulturhermeneutik in theoretischer, aber auch in praktischer Hinsicht einen Beitrag zur aktuellen Verständigung über die Lage unserer Kultur bieten. Darauf sei jetzt abschließend die Aufmerksamkeit gelenkt.

#### *IV. Aktionsformen, Medien und Institutionen der Kulturhermeneutik*

##### *1. Kultur als Sinnproduktion und Wertselektion*

Wenn die Bestimmung des gegenwärtig eigentümlichen Standes der Vergesellschaftung zutrifft, zeigt sich die Kultur auf widersprüchliche Art mit der Wirtschaftsgesellschaft verknüpft. Einerseits symbolisiert die Kultur in ihren verschiedenen Hervorbringungen dasjenige, was sich den unmittelbaren Verwertungsimpulsen entzieht; andererseits aber ist diese Freiheit gerade der auf sich selbst rückbezüglichen Ökonomie geschuldet; schließlich, und das macht die Angelegenheit nochmals verzwickter, ist sie selbst Teil der ökonomischen Welt und entweder Renditeerwartungen unterworfen oder öffentlicher (oder privater) Förderung bedürftig. Wie immer diese Widersprüche näher zu beschreiben sind, gemeinsam ist der Funktion der Kultur doch, daß sie Sinnstrukturen produziert und Wertvorstellungen selektiert – und zwar solche, deren Abzweckung nicht unmittelbar auf der Hand liegt. Musikhören mag zwar sei es beruhigen, sei es aufputschen – das Hören selbst ist aber nur mittelbar zu diesem Zweck eingesetzt; es geht immer auch um das, was gehört wird (was immer es sei); und ohne dieses Was müßte auch die einsetzbare Funktion scheitern.

Nun zeichnet es die kulturelle Sphäre aus, daß sie nicht nur produktiv tätig ist, sondern auch noch über vielfältige Vermittlungsformen und differenzierte Reflexionsinstanzen verfügt. Public relations einerseits, Kunstkritik andererseits selektieren ihrerseits die Produktionen, und es bildet sich ein kaum überschaubares Geflecht von Hervorbringungen, Kommentierungen und Rezeptionsformen aus. Freilich tritt auch der Fall auf, daß bestimmte Abgründe verschwiegen werden; nicht immer sind die Publikationsmedien an Publizität interessiert, nicht immer auch finden Produktionen kultureller Art Rezeptoren.

Vielfältig sind nicht nur die Vollzugsformen der Kultur, sondern auch die Orte, an denen sich der kulturelle Prozeß einer Sinnbildung und Wertermittlung abspielt. Neben den klassischen Orten der Öffentlichkeit (Zeitung, Fernsehen, Museen, Theater) kommen subkulturelle Medien in Betracht, Treffpunkte, informelle Meinungsbildungen, Generation von Szenen etc. Ganz unüberschaubar ist noch, m.E., die mediale Funktion des Internet.

## 2. Die Rolle einer theologischen Kulturhermeneutik

Was nun ist die Rolle der Theologie in diesem Feld? Ich meine, eine dreifache:

a) Auszubilden ist ein Bewußtsein, ein Begriff von der Präsenz des Religiösen in der Vielfalt der Kultur. Es muß darum gehen, sowohl diejenigen kulturellen Gestaltungen, die sich selbst als Religion bezeichnen, als auch diejenigen, die anonymerweise oder sogar gegen die eigene Aussage religiöse Funktionen wahrnehmen, in dieser Rolle anzuerkennen. Das heißt: Festschreibungen, die zwischen Kultur und Religion schlicht trennen oder zwischen richtiger Religion und Pseudoreligion eine Mauer ziehen wollen, führen nicht weiter.

b) Aus diesem Grundgedanken folgt einmal das Postulat einer Beteiligung theologischer Deutung an der reflexiven Selbstvergegenwärtigung der Kultur. Nicht im Sinne einer normativen Kontrolle, auch nicht im Sinne einer apologetischen Anknüpfung für höhere religiöse Zwecke, sondern zugunsten einer genaueren Selbstaufklärung der kulturellen Phänomene auf ihre lebenssinnvergewissernde Rolle hin. Theologisch kundige, d.h. um das Wesen des Christentums wissende, kulturelle Deutung wird so gerade das kulturraumspezifisch Besondere in seiner sinnvermittelnden Funktion stärken; nicht also darauf aus sein, diesen Sinn nun ihrerseits wiederum religiös integrieren zu wollen. Eine theologische Kulturhermeneutik öffnet sich so für eine Religion der Kultur – die es ja längst gibt, die nicht wieder abzuschaffen ist, die sich auch weder kirchlich aneignen noch kirchlich zurückschneiden läßt. Techno etwa ist so ein Phänomen; ob es darum freilich schon triftig ist, Techno in der Kirche zu veranstalten, ist mir keineswegs klar. Ist das nicht schon wieder ein Stück Anbiederung statt Anerkenntnis von Selbständigkeit?

c) Dieser Anerkenntnis der Kulturreligion (vor allem: in der Mitarbeit theologischer Deutung bei der Reflexion von kulturellen Sinnproduktionen) entspricht umgekehrt der sinnproduktive Anteil einer christlichen Religionskultur. Es kommt darauf an, auch die letztvergewissernde Leistung des Glaubens als eine solche zu begreifen, die im Zusammenhang einer erscheinenden Kultur erbracht wird. Insofern ist die kulturelle Gestalt des Christentum diesem keineswegs nur äußerlich; vielmehr zeigt es sich stets in den kulturellen Sinnbildungsprozeß verwoben (und kann und muß übrigens auch auf diesem Feld seine Eigentümlichkeit gedanklich unter Beweise stellen). Am Beispiel Kirchenraum, der ja auch von dem EKD-Text starkgemacht wird: im Kirchenraum überschneiden sich kulturelle und religiöse Dimension. Das Kulturgut Kirche bezieht seinen Rang gerade von seiner religiösen Zweckbestimmung her; wo sie nicht mehr erkennbar wird, wird auch die Kulturwirkung verlorengehen. Und umgekehrt: Der religiöse Raum stellt sich kulturell dar – und bedarf auch gerade darum einer sorgfältigen Pflege (das gilt zumal für moderne „Zweck“-Bauten).

Entsprechende Überlegungen lassen sich auch für den Gottesdienst anstellen in seinem kommunikativen und in seinem religiösen Sinn.

d) Wo kommt in diesem Zusammenhang die Kirche zu stehen? Ich schlage vor, sie als diejenige freie Institution zu verstehen, die Bezüge herstellt zwischen der Religion der Kultur und der Religionskultur des Christentums. Das heißt: Sie wäre nicht zu verstehen als auf sich selbst stehende, in sich ruhende Agentin in einem

kommunikativen Kulturprozeß, Rivalin anderer Kulturanbieter, sondern Agentur der Ausbildung von theologischer Kompetenz einerseits, religiöser Gewißheit andererseits. Also nicht nur Partei im Kampf um kulturelle Deutungsmacht („Protestantismus und Kultur“), sondern Institution der Reflexion kultureller Expression auf die in ihr jeweils enthaltenen religiösen Spielräume.

Zwei Beispiele wiederum: Kirchenmusik als Aufgabe der Institution Kirche. Sie steht, der Struktur nach gedacht, an derselben Stelle wie die Kirche selbst. Es kommt nicht darauf an, unter den Musikanbietern einen eigenen Rang einzunehmen, also marktförmig zu konkurrieren. Sondern auf den Transfer von Kunst und Religion im Medium der Kunst. Das heißt aber andererseits auch: Die Kirchenmusik ist nicht bloß frommer Ausdruck, sondern unterliegt denselben Qualitätsgesetzen wie alle kulturelle Produktion.

Schließlich: Bildende Kunst – hier insbesondere: Ausstellungen. Kirchen als Ausstellungsräume können, von ihrer Architektur und ihrer religiösen Aufgabe her, eine Dimension der Kunst verdeutlichen, die die Galerien und Museen nicht besitzen – und zwar gerade dann, wenn es sich bei den gezeigten Werken nicht um Darstellungen religiöser Themen handelt. Wie denn auch umgekehrt gilt, daß unter Umständen der Versuch, mit religiösen Themen zu arbeiten, in der Moderne einen Qualitätsverlust befürchten läßt.

Die Institution Kirche als – in diesem Sinne – vermittelnde Institution ist unverzichtbar, gerade um des Transfers von Religion und Kultur willen, den sie nicht unter ihrem Zugriff hat. Die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wäre das Anliegen einer theologischen Kulturhermeneutik im Prozeß der Meinungsbildung über „Gestaltung und Kritik“.

---

*„Der Protestantismus hat sich von Anfang an als Bildungsbewegung verstanden. Sein Bildungsauftrag ist weder auf bestimmte Themen noch auf bestimmte Lebensphasen begrenzt. Er zielt auf die Förderung von Urteils- und Kommunikationsfähigkeit und nicht bloß auf die Vermittlung religiösen Spezialwissens. Er kann sich nicht in der Mitwirkung innerhalb der staatlichen Bildungseinrichtungen erschöpfen, sondern schließt Bildungsaktivitäten der Ortsgemeinden ebenso ein wie profilitierte Bildungseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft. Insbesondere in den Wissenschaftsinstitutionen ist es heute erforderlich, den Stellenwert des Orientierungswissens gegenüber dem reinen Verfügungswissen zu stärken. Christliche Theologie hat deshalb an der Universität nicht nur einen historisch begründeten, sondern auch einen aktuell notwendigen Ort.“*

*Gestaltung und Kritik II. 5*