

Kulturprotestantismus als Kulturhermeneutik

Dietrich Korsch

Kultur ist in aller Munde. Die Deutsche Bahn macht aus - in ihrer Bedeutung zurückgestuften Haltepunkten Kulturbahnhöfe und der Präsident der DFG, Frühwald, möchte die Geisteswissenschaften in Kulturwissenschaften umbenennen. Da sind wir mit unserem Thema Kulturprotestantismus wieder einmal am Puls der Zeit. Und können, um es zu behandeln, auch gleich auf eine ansehnliche Tradition zurückblicken: den Kulturprotestantismus in seiner Blütezeit vor etwa einhundert Jahren.

Nun ist es mit Traditionspflege so eine Sache; denn stets haben sich die Kontexte verändert, in denen sie stattfindet. Und daß es gegenwärtig zu einer inflationären Renaissance des Kulturbegriffs kommt, hätte vor 20 Jahren auch niemand vermutet. Insofern mischt sich in die vielleicht von manchen empfundene Befriedigung über den Wiederanschluß an eine angeblich verschüttete Vergangenheit auch eine gewisse Zurückhaltung. Oder: Der Impuls, noch einmal genauer hinzuschauen, was damals war und was heute sein müßte. Was hieß denn, damals, Kulturprotestantismus? In welcher gewandelten Bedeutung präsentiert sich heute der Kulturbegriff? Und wie sollte und könnte der Protestantismus darauf reagieren? Über diese drei Fragen möchte ich zu Ihnen sprechen.

I. Kulturprotestantismus als historisches Phänomen und als systematische Aufgabe

1. In seinem instruktiven Artikel in der TRE hat Friedrich Wilhelm Graf 1990 gezeigt, wie sich der Kulturprotestantismus der Jahrhundertwende und im ersten Drittel des 20. Jh. als religiöse (und darin auch theologisch-reflektierte) Umgangsweise mit den Folgeproblemen der Moderne verstehen läßt. Da diese, wie wir wissen, in hohem Maße ambivalent sind, stellt sich auch der Kulturprotestantismus als ein mehrdeutiges Phänomen dar, das zwischen gegensätzlichen politischen Optionen auf einem vermeintlich gemeinsamen religiösen Hintergrund schwankt. Der gemeinsame Hintergrund ist die Überzeugung, die Geschichte und Gesellschaft der Moderne weder aus religiösen Gründen bekämpfen zu müssen noch auch - abermals religiös motiviert - sich selbst überlassen zu können: Kulturprotestantismus zwischen Ordnungs-Orthodoxie und freigeistigem Fortschritts-optimismus.

Graf hat gezeigt, daß dieser kulturprotestantische Impuls seit den dreißiger Jahren versiegt ist; dabei ist es nicht überraschend, daß der Nationalsozialismus zu diesem Verschwinden beitrug; viel stärker interpretationsbedürftig ist die Tatsache, daß nach dem 2. Weltkrieg keine Anknüpfung an die Vorkriegszeit erfolgte. Will man diese Beobachtung verstehen, dann reicht es nicht zu, sie auf kurzfristige

Stimmungslagen oder innerkirchliche Streitfragen zurückzuführen; sie muß selbst in einem gesellschaftlichen Zusammenhang gedeutet werden. Das möchte ich jetzt tun und erlaube mir dazu einen schematisierenden Rückblick auf das Verhältnis von Religion und Kultur.

2. Die Ethnologen haben uns sehen gelehrt, wie eng in archaischen Gesellschaften Religion und soziales Leben miteinander verknüpft sind. Mit der hohen Integregationsdichte geht freilich eine mangelnde Flexibilität der gesellschaftlichen Entwicklung einher. Und dieser Gegensatz führt dazu, daß solche Gesellschaften sich entweder nicht bzw. nur sehr langsam entwickeln (sofern der Kultus diese Veränderungen erfolgreich bremst) - oder aber die alte Religion ihnen verloren geht; der Weg zu einer geringeren Dichte religiöser Kohärenz in der Gesellschaft scheint ein evolutionäres Gesetz zu sein.

Fest steht, daß mit dem Christentum und seiner strengen Unterscheidung von Gott und Welt ein religionsgeschichtlicher Sprung zu beobachten ist, insofern nun kategorial zwischen Religion und sozialem Leben überhaupt unterschieden werden kann. Die grundsätzliche Möglichkeit einer kategorialen Differenz ist natürlich, wie wir wissen, unterschiedlich deutlich ausgelegt und in Anspruch genommen worden. Das einheitskulturelle Modell des Mittelalters (wie es sich, modifiziert, im Katholizismus konserviert hat) und das differenzkulturelle Modell der Neuzeit (mit seinem protestantisch-konfessionsverschiedenen Hintergrund) bilden die klassische Alternative. Natürlich geht es inzwischen nicht mehr um die Schlüssigkeit oder Verbindlichkeit eines solchen Modells. Vielmehr hat die Eröffnung des Eigenrechtes der gesellschaftlichen Dynamik zu einer Situation geführt, in der diese die Rolle des bestimmenden Faktors übernommen hat. Die gesellschaftliche Entwicklung hat sich den Imperativen und Maßgaben der Religion entzogen; und genau das konstituiert das bürgerliche Zeitalter.

Daraus folgt nicht die Bedeutungslosigkeit der Religion. Aber sie hat sich auf ein kompliziertes Geflecht von gesellschaftlichen Institutionen und Funktionen einzustellen, in dem sie sich zur Darstellung und zur Geltung zu bringen hat. Schleiermachers Konzept einer funktional differenzierten Gesellschaft beinhaltet diese Aufgabe des Christentums, sich unter den Bedingungen sozialer Pluralität zu verorten. Dabei macht es das zwar verschwiegene, aber doch deutlich erkennbare Pathos dieser offenen Konstruktion Schleiermachers aus, daß er die erforderliche Pluralität der Funktionen nur gewahrt sieht, wenn die Religion (und damit der Ort individueller Gefühlserschließung samt ihren sozialen Folgen) nicht zur Bedeutungslosigkeit verkommt. Humanität ist durch die Christentums-geschichte befördert worden - und bedarf ihrer auch in Zukunft. Religion ist damit ein Leitfaktor in einem Begriff von Kultur, in den die ökonomisch-rechtlichen und die wissenschaftlich-religiösen Momente gleichberechtigt eingegangen sind. Es gibt daher, so meine ich, durchaus die Möglichkeit, bei Schleiermacher einen noch immer einheitlichen Kulturbegriff zu rekonstruieren. Ja, vielleicht kann man

sagen, daß sich hier der für uns immer noch insgeheim normative Kulturbegriff darstellt, nach dem unterschiedliche Vergesellschaftungsmechanismen miteinander kooperieren und sich gegenseitig in der Balance halten. Dafür ist aber eine doppelte Voraussetzung nötig. Nicht nur diejenige, daß Ökonomie und Recht auf Impulse von Wissenschaft und Religion reagieren; vor allem die andere, daß Wissenschaft und Religion ihrerseits eine (differenzierte) Einheit bilden, die man vielleicht als Einheit des Geistes beschreiben könnte. Es ist, auf dieser Basis bedacht, dann auch ganz unwahrscheinlich, daß der Begriff eines Kulturprotestantismus in Schleiermachers Zeit hätte gebildet werden können; obwohl die Sache, nämlich die religiöse Verantwortung für die evolutionäre Gesellschaft der Neuzeit, natürlich - und zwar: klassisch! - vorliegt.

Nun kennzeichnet es die Lage um die Wende zum 20. Jh., daß die beiden Voraussetzungen, die die Einheit des Kultur-Begriffs bei Schleiermacher absichern, nicht mehr oder nicht mehr fraglos gegeben sind. Das kann man wissenschaftstheoretisch etwa an einem Buch wie dem von Heinrich Rickert sehen: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Unverkennbar: Die Einheit des Geistes hat sich gespalten. Und das geht einher mit bzw. ist die Folge der Veralterung der Ökonomie und des Rechtes bzw. der Politik. "Kultur" wird hier zur Geisteswelt - im Unterschied zu den harten Sektoren der Gesellschaft, nämlich der im Verbund erfolgreichen Naturwissenschaft und Technik als Moment einer sich dynamisch entwickelnden Wirtschaft; und im Unterschied zu einem sich als positiv verstehenden Recht sowie einer auf die Nationalstaaten konzentrierten Machtpolitik. Es ist dieser Kulturbegriff, der dann für die Ausbildung von Begriffen wie "Kulturprotestantismus" verantwortlich ist (F.W. Graf hat auf die ungefähre Gleichzeitigkeit von "Kulturkatholizismus", "Kulturpolitik", "Kulturphilosophie", "Kulturliberalismus" und "Kulturkonservatismus" hingewiesen - TRE 20, 233).

Auch in diesem Stadium ist die Religion - in unserem Fall: der Protestantismus - keineswegs bedeutungslos geworden; nur steht er, neben diesen anderen Begriffen plaziert, in einem neuen Kontext. Denn nun ist nicht mehr die Frage nach einer Einheit der Kultur gestellt, die Geist und Gesellschaft noch einmal wieder zusammenfaßt, sondern nach den Möglichkeiten einer der Gesellschaftsdynamik nachgängigen Beeinflussung ihrer Entwicklung. Diese Option, wenigstens die längerfristige Entwicklung der Gesellschaft mitbestimmen zu können, wird aus dem Grund zu Recht gehegt, weil man mit dem Bewußtsein rechnen darf, daß die der gesellschaftlichen Dynamik unterworfenen Subjekte nach Orientierungen verlangen, die sie für - mehr oder weniger - unabhängig vom Werden und Vergehen halten. Es ist aber klar, daß solche Optionen, wenn man erst einmal das Orientierungsbedürfnis als Bezugspunkt entdeckt hat (d.h.: die Orientierungen nicht mehr als ohnehin und evident gegeben ansieht), sogleich in einer Mehrzahl auf-

treten und sich untereinander Konkurrenz machen, eben wie "Kulturprotestantismus" und etwa "Kulturkatholizismus".

Obwohl Graf Troeltschs begriffsgeschichtliche Zugehörigkeit zum Kulturprotestantismus für zweifelhaft hält, kann man sich das Programm eines Kulturprotestantismus um 1900 am besten an dessen Werk deutlich machen. Man kann sagen, dieses Programm erstreckt sich nach zwei Seiten. Auf der einen Seite geht es darum, die geistigen Steuerungsmöglichkeiten der - als dominant eingesehenen - gesellschaftlichen Dynamik zu verbessern. In diesem Sinne widmet sich Troeltsch der Aufgabe einer Klärung der Hintergründe objektiver Sittlichkeit aus religiöser Perspektive. Daraus ergibt sich aber auch, daß und inwiefern die gesellschaftliche Entwicklung eine stets mitlaufende religiöse Dimension besitzt; das ist vielleicht die einfachste, aber auch härteste Erklärung für Troeltschs "religiöses Apriori". Auf der anderen Seite geht es nicht um die Entwicklungen der modernen Gesellschaft, sondern um die Lebensbedingungen der Religion in ihr. Im Blick darauf ist es die Aufgabe des Kulturprotestantismus, den religiösen Subjekten das Bewußtsein zu vermitteln, daß ihre Glaubensvorstellungen keineswegs obsolet sind, sondern, wohl verstanden (und also auch: selbstkritisch durchschaut) ein Ingrediens der gesellschaftlichen Modernisierung sind. Ebendieses Bewußtsein befestigt sich durch eine religions- und kulturgeschichtliche Diagnose, die sowohl die kulturelle Unverzichtbarkeit von Religion dartut als auch die religiösen Vielfältigkeiten auf einige wenige Typen reduziert und also im offenen Pluralismus geschichtliche Verbindlichkeiten nichtbeliebiger Art aufdeckt. Man kann sagen, daß Troeltsch dieses Programm ja nicht nur entworfen hat; er hat durch seine publizistische und politische Tätigkeit selbst für dessen Umsetzung gekämpft. Kulturprotestantismus ist so gesehen eine bestimmte Verbindung von Theorie und Praxis; er ist Praxis der Theorie aus religiöser Überzeugung.

Was aus diesem Überblick und dieser Erinnerung klar werden sollte, ist dies: Wenn es einen gehaltvollen Begriff des Kulturprotestantismus geben soll, dann muß dieser Begriff wesentlich bestimmt werden durch eine Analyse des jeweiligen Standes der gesellschaftlichen Entwicklung und der Rolle des Kulturbegriffs in ihr. D.h. negativ: An die Traditionsgeschichte des Kulturprotestantismus kann man nicht - im Sinne einer Wiederaufnahme verschütteter Themen - einfach anknüpfen. Insofern kann Kulturprotestantismus heute zwar methodisch von Schleiermacher und Troeltsch lernen, aber nicht die dort vorliegenden Problemstellungen repetieren. Die jeweils aktuelle Selbstverortung vorzunehmen, darin besteht m.E. die systematische Aufgabe des Kulturprotestantismus. Das ist es, was sich aus seiner Geschichte ergibt. Und aus der komplexen Beziehung von gesellschaftlicher Lage einerseits und kategorialer Schärfe der theologischen Leitbegriffe andererseits läßt sich vielleicht auch am ehesten die scheinbar diskontinuierliche Geschichte des Kulturprotestantismus begreifen.

Inwiefern die heutige Wahrnehmung dieser Aufgabe sich von den Fassungen bei Schleiermacher und Troeltsch unterscheidet, möchte ich Ihnen in den beiden folgenden Teilen plausibel machen.

II. Der Funktionswandel der Kultur in der Gegenwart

1. Ich gehe noch einmal von der Beobachtung F.W. Grafts aus, daß die kulturprotestantische Tradition mit dem Nationalsozialismus abbricht, aber auch im Nachkriegsdeutschland nicht wieder breit aufgenommen wird. Warum ist das so?

Das hat offenbar mit dem Bruch in der Funktion der Kultur zu tun, den der Nationalsozialismus bewirkt hat. In ihm ist eine archaisierende Mythologie mit rationalisierender Technologie verbunden und unter dem Druck von Krieg und Kriegswirtschaft ökonomisch und moralisch zur Durchsetzung gebracht worden. Gewaltsam ist der Versuch gemacht worden, eine neu-alte Einheitskultur etablieren zu wollen.

Nach dem Krieg ist diese politische Mythologie beseitigt und die Möglichkeit eines ökonomischen Neubeginns genutzt worden. Es hat in den fünfziger Jahren keine der weltanschaulich-politischen Strömungen der Vorkriegszeit die Stelle einer kulturellen Leitgröße besetzen können. Die scheinbare Mehrstimmigkeit der politisch-kulturellen Optionen in den Anfangsjahren der Bundesrepublik hat aber den Sachverhalt verstellt, daß es wesentlich die Vorstellung vom "Wirtschaftswunder" gewesen ist, die für die Akzeptanz der neuen gesellschaftlichen Formen gesorgt hat. Allerdings ist der Schein einer konsensgetragenen Kultur der Bundesrepublik schon bei der ersten leichten Erschütterung, der - aus heutiger Sicht minimalen - Rezession von 1966/67 zerstört worden. Seither, also: seit 1968, ist die Leitfunktion der Ökonomie für die Funktion der Kultur erkannt - und gesellschaftspolitisch umstritten.

Dabei ist es nicht eigentlich die sachliche Diagnose, die kontrovers ist. Was sich nämlich in den ersten zwanzig Jahren der Bundesrepublik ereignet hat, ist die relativ ideologiedistante Konstitution des bürgerlichen Subjekts als Wirtschaftssubjekt. Das, so scheint mir, ist der harte Kern der Dynamik der "Individualisierung", die man allerorten benannt findet. Am ehesten kann man nämlich aus dieser Sicht erklären, inwiefern diese "Individualisierung" einhergeht mit einer entsprechenden "De-Individualisierung" (die im Schlagwort der späten fünfziger Jahre "Vermassung" hieß). Der Streit geht dann um die Rolle der diese Bewegung begleitenden Kultur: Bildet sie, wie man auf der konservativen Seite wollte, ein beständiges Widerlager? Stellt sie also eine eigenständige Weise von Vergesellschaftung bereit? Oder kann sie, wie die Linke vermutete, diese Rolle nicht mehr spielen, weil sie ökonomisch in Dienst genommen wurde? So daß sie sich als unnötig, überflüssig darstellt für die Integration der Gesellschaft über-

haupt - aber darum eben auch als "frei" begriffen und gestaltet werden kann: der Impuls für die linke kulturelle Avantgarde.

Nun anmerkungsweise erwähne ich, daß diese - wie ich meine: harte und erfolgreiche - Konstitution des Subjekts als Wirtschaftssubjekt mit dafür ausschlaggebend gewesen ist, daß die soziale Bindewirkung der Religion entscheidend abgenommen hat. So wie man "Kultur" nicht mehr "braucht", so wenig "braucht" man noch Religion. (In diesen Zusammenhang würde auch eine Reflexion der Kulturvermittlung bzw. Kulturträgerschaft durch die Massenmedien gehören.) Weiter sei angemerkt, daß die Theologie der fünfziger und sechziger Jahre diese gesellschaftliche Dynamik nicht wahrgenommen hat. Sie hat sich in der Regel ganz innerhalb der politisch-kulturellen Optionen gehalten und diese noch einmal verdoppelt; damit hat sie zu ihrem eigenen Bedeutungsverlust mit beigetragen. Hinzu kommt, daß die klassische Perspektive zumindest der evangelischen Theologie die Frage nach Kirche und Staat war; insofern war sie für die staatspolitischen Fragen im Kalten Krieg aufgeschlossener als für die gesellschaftlichen Entwicklungen im Westen selbst. Und wo die gesellschaftlichen Fragen erörtert wurden, geschah es entweder auf der Linie einer theologischen Moralisierung (bei den Linken) bzw. auf einer Linie der Rechtfertigung des politischen Pluralismus (bei den Liberal-Konservativen).

2. Interessant ist nun, daß die kontroverse Interpretation der nach wie vor zutreffenden gesellschaftlichen Diagnose vom Subjekt als Wirtschaftssubjekt, wie sie die Zeit seit 1968 beherrscht hat, ihre zwingende Kraft verloren hat. Denn was wir gegenwärtig erleben, scheint eine Krise zu sein, die das Modell einer ökonomischen Vergesellschaftung selbst betrifft. Dabei ist die aktuelle Lage die konsequente Folge dieses Modells und seines Erfolges. Am plausibelsten für eine Beschreibung scheint mir ein Zugang von den Zeitstrukturen her. Der Zugriff der Ökonomie auf die Lebenszeit der Subjekte nimmt ab. Sei es, daß die Arbeitszeit sich durch den Gebrauch von immer differenzierteren Maschinen reduziert; sei es, daß immer mehr Menschen aus dem Prozeß der Erwerbsarbeit überhaupt herausfallen. Diese - ambivalente - Folge der Reduktion des Zeitzugriffs der Ökonomie auf das Leben bedeutet auf alle Fälle eine Verringerung der aktiven Teilhabe am produktiven Wirtschaftsprozeß. Diese Bewegung geht aber einher mit einer keineswegs reduzierten, sondern womöglich gesteigerten ökonomischen Funktionalisierung der Subjekte, nach der sich der Wert des Lebens nach dem Grad seiner Teilhabe am Wirtschaftsprozeß bestimmt - und zwar auf jeden Fall konsumtiv (wenn schon nicht mehr produktiv). Die aktive Teilnahme an der Ökonomie sinkt - die passive Teilhabe als Wirtschaftssubjekt wächst: das ist die Schere, die sich jetzt auftut. Und diese Spannung ist der Ort der neuen Funktion des Kulturbegriffs.

Es läßt sich leicht sehen - um das Gesagte noch einmal zu variieren -, daß die Reduktion der aktiven Teilnahme bei gleichzeitiger Ausdehnung der passiven

Teilhabe den durchgreifenden Erfolg der ökonomisch vermittelten Vergesellschaftung verhindert. Es müssen also andere Größen an die Stelle treten, die in der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik von der Ökonomie selbst ausgefüllt wurde. Das, meine Damen und Herren, scheint mir der Hintergrund der seit einiger Zeit laut erhobenen Forderungen nach Werten, nach Ethik, nach Religion. Um es noch einmal möglichst genau zu bestimmen: Gefragt ist eine solche ethisch-religiöse (womöglich auch: ästhetische) Kultur nicht als (etwa: umfassende) Rahmenbestimmung des modernen Wirtschaftens oder als (eigenverantwortliches und insofern steuerndes) Widerlager zur ökonomischen Verfaßtheit, sondern zum Zwecke der Bearbeitung von Nebenfolgen des ökonomischen Erfolges, die auf die Vergesellschaftung selbst zurückzuschlagen drohen. Gefragt ist also nicht nach einer neuen bürgerlichen Gesamtkultur (wie bei Schleiermacher) oder nach einem wertbezogenen Gegengewicht zur Selbstläufigkeit des modernen Wirtschaftslebens (wie bei Troeltsch). Sondern nach solchen Vergesellschaftungsmechanismen, die einmal von der Ökonomie besetzt waren, nun aber nicht mehr völlig auszufüllen sind.

Die Propagierung der Kultur (wie auch das Verlangen nach Werten und Religion) steht nun in diesem Zusammenhang. Es läßt sich von hier aus dann auch leicht erklären, inwiefern eine neue Einheitskultur unmöglich intendiert sein kann. Denn nach wie vor ist es das erfolgreiche Wirtschaften, das die grundsätzlich sozialisierende Aufgabe übernehmen soll; es ist ja der wirtschaftliche Erfolg, der für die nicht mehr beherrschbaren Nebenfolgen sorgt. Daher reicht eine stets partielle Vergesellschaftung aus - es muß nur "Kultur" (oder "Werte" oder "Religion") her, egal von welcher Art, solange sie nicht dysfunktional wird. Die Unbetroffenheit der gesellschaftlichen Schlüsselstellung der Ökonomie ist, so vermute ich, wiederum die härteste Basis des gesellschaftlichen Pluralismus.

Das heißt: Die gegenwärtige Wirtschaftsentwicklung macht Kultur auf neue Weise nötig, nämlich als mitwirkender Faktor der Vergesellschaftung. Das ist die neue, gegenüber Schleiermacher und Troeltsch veränderte Funktion der Kultur. In diesem Horizont aber ist Kultur stets nur im Plural möglich.

Die Religion ist Teil der Kultur und hat mit ihr deren Funktionswandel durchgemacht. Sie kann sich - nach meinem Dafürhalten - dieser veränderten Funktionsbestimmung nicht entziehen, sondern muß auf sie reagieren. Das wird sie - bewußt oder unwissentlich - tun. Die Theologie kann und soll diese Reaktionen reflexiv begleiten. Damit sie das situationsadäquat tun kann, muß sie auf eine Wiederholung der Optionen des Kulturprotestantismus nach den Modellen bei Schleiermacher und Troeltsch verzichten.

Die Religion muß in der gegenwärtigen Funktion der Kultur zwei Aufgaben zugleich erfüllen, und das ist, wie wir sehen werden, nicht leicht. Sie muß einerseits für regionale Identitäten sorgen. Und sie muß - jedenfalls als christliche und

insbesondere als protestantische - zu einer Durchlässigkeit regionaler Identitäten beitragen. Diese doppelte Aufgabe erfüllt der Protestantismus am besten, wenn er sich - in der Form des Kulturprotestantismus - als Kulturhermeneutik versteht. In welchen Strukturen das geschehen kann, möchte ich im dritten Teil zeigen.

III. Kulturprotestantismus als Kulturhermeneutik

1. Der Impuls zu einer protestantischen Kulturhermeneutik

Im Pluralismus der Gegenwartskultur nimmt der Protestantismus eine eigentümliche Rolle ein. Einerseits ist er, gerade infolge seiner Zersplitterung in verschiedene Kirchentümer und seiner Erscheinungsweise als kirchliche Frömmigkeit und als freie religiöse Überzeugungslage, bewußtermaßen selbst Teil des Pluralismus. Andererseits drängt er, aufgrund seines religiösen Profils, auf die Überwindung von Abgrenzungen und auf den Aufbau von positionsübergreifenden Verbindlichkeiten.

Mit seinem spezifischen religiösen Profil realisiert der Protestantismus die religionsgeschichtliche Artbestimmung des Christentums, nach der es eine universalistische Erlösungsreligion ist, deren Pointe darin besteht, daß Universalismus und Erlösung sich über den allein durch die Person Jesu genau erkennbaren Gott aufbauen. Daß das Christentum nach protestantischem Verständnis eine universalistische Erlösungsreligion ist, bringt sich dabei einmal in seinem eigenen Begriff zur Geltung. Denn die universelle Allheit wird eben nicht im Modus der bloßen Behauptung oder der abstrakten Forderung proklamiert, sondern so verstanden, daß sie sich selbst durch die Teilhabe an der Erlösung allererst aufbaut. Insofern weiß sich der Protestantismus gerade in seiner äußeren Partikularität auf ein ihn selbst einschließendes Allgemeines bezogen. Daß sich die protestantisch aufgefaßte Universalität des Christentums aber allein über die Erlösung herstellt, bedeutet auf der anderen Seite, daß eben auch alle Bestandteile der Kultur als aus sich selbst transformationsfähig verstanden werden; der geschichtliche Wandel, dem Kulturen unterworfen sind, enthält grundsätzlich auch die Möglichkeit in sich, daß sie zur Darstellung der Erlösung tauglich sind; daß sie sich also, ohne dabei ihr Eigensein zu verlieren, als Medien der über die Errettung sich aufbauenden Allgemeinheit entziffern lassen. Anders gesagt: Nach seinem Begriff ist der Protestantismus selbst Teil der Kultur, die des Bezuges zur göttlichen Errettung bedarf; und darum ist auch umgekehrt nichts in der Kultur, das nicht der Darstellung der Errettung fähig werden könnte. Oder noch knapper: Der Protestantismus verbindet auf konstitutive, aber inhaltlich variable Weise die Bestimmtheit des Christentums und die kulturelle Verfaßtheit menschlichen Lebens miteinander. (Und wenn sich das nicht an jeder einzelnen protestantischen Konfessionsgemeinschaft zeigt, so doch im faktischen Nebeneinander der verschiedenen konfessionellen Gruppen.) Aufgrund dieser religionsgeschichtlichen

Struktur kann sich der Protestantismus einer aktiven und auf Grenzüberschreitung dringenden Teilnahme an der pluralistischen Kultur nicht entziehen.

Können wir also davon ausgehen, daß der Protestantismus seiner religiösen Bestimmtheit zufolge auf eine interaktive Teilnahme am Pluralismus nicht verzichten kann, so zeigt er sich in seiner inneren Gestaltung als dazu auch durchaus fähig. Denn fragt man nach dem Gemeinsamen in den unterschiedlichen protestantischen Denominationen und im überkirchlichen protestantischen Gemeinbewußtsein, dann wird man am ehesten auf das Stichwort eines selbstverantworteten Glaubens stoßen. Mich interessiert nun nicht, wie die unterschiedlichen Inhaltsbestimmungen dieses Glaubens aussehen; hier werden sich auch sofort große Differenzen auftun. Aber daß überhaupt auf "Glaube" abgestellt wird, bringt zum Vorschein, daß das entscheidende Merkmal des Protestantismus der Vollzug religiöser Selbstdeutung ist. Dieser Vorgang, sich selbst - mehr oder weniger von Reflexion begleitet - zu deuten, unterscheidet ein protestantisches Religionsverständnis dann auch von einer religiösen Strategie, die meint, neue (alte) Werte propagieren zu sollen. Vielmehr erweist sich die protestantische Haltung darin als von eigentümlicher Unabhängigkeit gegenüber derlei Setzungen, daß sie alle diese Positivierungen wieder kritisch zu unterlaufen in der Lage ist. [(Allerdings ist mit dieser religiösen Sichtweise auch ein Problem verbunden, auf das ich später noch einmal zu sprechen komme: Kann der Protestantismus selbst traditionsschöpferisch sein?)]

Nun liegt jedoch, folgen wir dem ersten Gedanken vom Ineinander der religiösen und der kulturellen Bestimmtheit im Protestantismus, eine solche auf Authentizität zielende Selbstdeutung immer nur in bestimmter positiver Fassung, in begrenzten Lebensumständen vor. Ich meine, daß der Begriff des Stils am ehesten geeignet ist, diese Konstellation zu bezeichnen. Nämlich dann, wenn man einen leistungsfähigen Stil-Begriff (etwa im Anschluß an Schleiermacher) entwickelt, nach dem Stil, die von bestimmten Grundeinsichten und elementaren Erfahrungen geprägte Selbstdarstellungsform eines Lebens überhaupt meint. Als ein Mensch mit einer bestimmten Stilprägung weiß ich mich kontingent bestimmt durch Lebensumstände, die ich mir nicht ausgewählt habe. Diese Lebensumstände haben mich aber nicht nur heteronom verformt, sondern sind so zu meinen eigenen geworden, daß ich mit ihrer Hilfe mich und andere verstehen und deuten kann. Stil meint also, ganz formal gesprochen, eine jeweilige (aber auch wiederum nicht schlechthin individuelle) Intergration von Kontingenz und Deutungsaktivität. So viel zu dem Impuls für eine protestantische Kulturhermeneutik.

2. Das Prinzip und drei Wege einer protestantischen Kulturhermeneutik

Das Prinzip einer protestantischen Kulturhermeneutik will ich aus dem Gedanken der Deutung entwickeln. Die Reflexion auf die Situation gegenwärtiger Kultur und Gesellschaft hatte ergeben, daß für die soziale Integration

(mindestens) zwei kategoriale Bestimmungskräfte anzunehmen sind: die allgemeine ökonomisch-rechenhafte Vernetzung von Subjekten als Wirtschaftssubjekte einerseits und kulturell-pluriforme, partikulare Identitätsvergewisserung andererseits. Auf die problematischen Interferenzen zwischen beiden Determinanten hatte ich ebenfalls hingewiesen. Ich setze nun ein bei diesen im engeren Sinne kulturellen, inhaltlich sehr viel reicheren Sozialbindungsmechanismen, die, so war meine Diagnose, gegenwärtig in neuer Funktion wieder bedeutsam werden. Man kann diese Medien mit einem (bei Cassirer und Wittgenstein gebrauchten) Begriff als Lebensformen bezeichnen. Diese Lebensformen sind komplexitätsreduzierende Kommunikationsvoraussetzungen. Wenn man danach fragt, wie sich solche Voraussetzungen herstellen, dann kann man sagen: durch Muster und Regeln. Und diese wiederum besitzen die Form von Deutung, das heißt: sie geschehen im Aufbau und Gebrauch von Symbolen. Deutung meint dabei, in einem recht einfachen Sinne: das Setzen von etwas zum Zweck der Überbrückung von Differenz (zu anderem oder zu sich selbst). Symbole heißen in diesem Zusammenhang: Ich muß das, was ich zum Zweck von Deutung gebrauche, als etwas versinnlichen; als Wort oder als Bild oder als Handlung.

Lebensformen also gehen einher mit Lebensdeutungen. Und Deutungen verlaufen in der Form von Darstellungen, sie tragen eine auch für andere Menschen zugängliche und beobachtbare Außenseite. Dieser Umstand ermöglicht, daß sich die Reflexion auf diese Darstellungen richtet. Daß sie nach dem Zusammenhang zwischen Symbolen fragt (was gehört mit wem zusammen), daß sie Stufungen entdeckt (was wirkt sich bestimmend auf anderes aus) - und daß sie irgendwann auf den Abbruch solcher Symbolisierungen stößt. Vor solche Abbrüche stößt man regelmäßig, weil die Symbolisierungen ja in der Absicht gebraucht werden, Weltorientierung zu erleichtern statt zu verkomplizieren. Die rationale (hermeneutisch verfahrenende) Analyse trifft also auf solche Symbole, die den Charakter von Vergewisserung tragen. Dabei kann das, was vergewissert, durchaus von verschiedener Reichweite sein; einmal ganz situationsbezogen, ein andermal das gesamte Leben begleitend. Wenn das so ist, dann lassen sich aber auch Zusammenstellungen von Symbolen geben, die als Leitvorstellungen für bestimmte Lebensformen gelten können; dann zeigt sich eine mehr oder weniger streng rekonstruierbare Kohärenz zwischen diesen Vorstellungen, die vergewissern. Der Unterschied der Reichweite solcher Abschlußsymbole wirkt sich aus auf die Selbsterfassung derjenigen, die im Gebrauch dieser Symbole Deutungen vornehmen. Es gibt eben sehr begrenzte Deutungen, die dann auch den häufigen, fallweise nötigen Wechsel des eigenen Selbstverständnisses mit sich bringen. Und es gibt höher generalisierte Deutungen, die für eine längere Konstanz der eigenen Selbstauffassung sorgen. Solche Symbolsysteme von höherer Allgemeinheit und tieferer Vergewisserungswirkung kann man Religion nennen; es ist dabei klar, daß sowohl der Übergang zwischen Lebensdeutungen überhaupt und re-

ligiösen Deutungen fließend ist - als auch eine erhebliche Spannbreite zwischen den religiösen Deutungen sich auftut.

Unternimmt man den Versuch, die christlich-religiöse Selbstdeutung protestantischer Provenienz in dieses Schema einzuordnen, dann kann man sagen: Als monotheistische Religion zeichnet sich das Christentum dadurch aus, daß es mit dem Wort "Gott" ein universales Abschlußsymbol von intensivster Tiefenwirkung gebraucht. Wer sich als vor Gott stehend weiß, kennt sich als einen Einzelnen, der sich in allen Lebensvollzügen auf Gott verlassen kann. Ist schon jede Deutung von der Art, daß das deutungskräftige Symbol die Differenz überwindet, die zugleich gesetzt ist, so ist dieser Sachverhalt im Wort "Gott" in größtmöglicher Schärfe zum Ausdruck gebracht: Nur Gott selbst kann die Differenz schließen, die zwischen Gott und Mensch besteht. Dieser Charakter des christlichen Monotheismus ist im Protestantismus am deutlichsten ausgeprägt. Hier wird die in jeder Deutung vorliegende Differenz so zum Schema von Differenzdeutung vertieft, daß sie überhaupt nicht mehr anders zu synthetisieren ist als durch das letztvergewissernde Symbol selbst, nämlich Gott. Und das Wissen um diesen Sachverhalt heißt: Glaube. In diese Figur kommt, religiös gesprochen, das Bewußtsein reiner Erlösungsbedürftigkeit zum Ausdruck.

Das protestantische Christentum nimmt also eine solche Transformation im Deutungsgedanken vor; der es erlaubt, es als Deutung des Deutungsschematismus überhaupt zu verstehen. Damit wird aber zugleich der Anschluß an religiöse und nichtreligiöse Lebensdeutungen gehalten, die ja ihrerseits demselben Muster von Deutung folgen, ohne darüber die theologisch bestimmbare Eigenart des Glaubens zu nivellieren.

Es ist also der Deutungsgedanke, wie ich ihn hier im Ansatz entfaltet habe, der eine kulturhermeneutische Aufgabe des Protestantismus erfüllbar macht. Auf welchen Wegen das vor sich gehen kann, will ich in drei abschließenden Überlegungsgängen skizzieren. Damit möchte ich zugleich eine Hypothese für eine kulturhermeneutische Fassung des Kulturprotestantismus formulieren, die wir in unserer Tagung erproben können.

3. Drei Wege protestantischer Kulturhermeneutik

Die Grundform, nach der ich mir eine protestantische Kulturhermeneutik vorstellen kann, ist aus dem letzten Gedanken zur Deutung herzuleiten. Sie besteht darin, kulturelle Deutungen (unterschiedlicher Intensität und Reichweite) und explizit christlich-religiöse Deutungen aufeinander zu beziehen und ineinander zu spiegeln. Ich wähle als mögliche Exempel aus den Bereich ästhetischer Phänomene, den Bereich verständigungsorientierter Kommunikation und den Bereich der Bildung subjektiver Kompetenz.

a) Ästhetik

Ästhetische Phänomene sind, sehr allgemein gesprochen, der sinnliche Ausdruck des Unbegrifflichen. Wenn ihre Wahrnehmung mit dem Bewußtsein verbunden ist, daß diese Ausdrucksform als solche sachgerecht und unersetzbar ist, kann sich der Blick für die religiöse Funktion öffnen, die von derlei ästhetischen Gestaltungen eingenommen wird. Bei dieser Betrachtung kann man auch wieder das gestufte Schema anwenden, das ich vorhin für Deutungen überhaupt vorgeschlagen habe: daß es flüchtige Reize des Gefallens gibt, die sich schnell abnutzen, und daß es, graduell gestuft, authentische Kunstwerke gibt, die den Rezipienten mit sich selbst als Betrachter/Hörer/Leser konfrontieren. Gewahrt man den religiösen Hintergrund der Kunst (auch und vielleicht gerade in der Moderne), dann wird aber auch ein Horizont eröffnet, der die Variationsfähigkeit der Kunst und die Transponierbarkeit von Kunstwerken durchsichtig macht. Der erratische Block des einzelnen Werkes wird derart aufgesprengt, ohne daß es seine gestaltete Kraft verlieren muß. Mit anderen Worten: Eine Deutung ästhetischer Phänomene (und an deren Spitze: der Kunst) aus der Perspektive der Religion ist nicht nur erlaubt, sondern auch ästhetisch sachgerecht. Kunst ist nicht Medium schlechter religiöser Apologetik, sondern die religiöse Betrachtung dient der Erschließung des Potentials der Kunst selbst.

Nun die umgekehrte Sichtweise: Religion als Element der ästhetischen Welt. Deutungen fassen sich in symbolische Darstellungen, hatte ich gesagt. Und die sind ja nicht nur für Reflexion offen, sondern zunächst einmal für sinnliche Wahrnehmung in der Erwartung einer Gefühlsresonanz. Nun heißt es Eulen nach Athen tragen, wenn ich in unserem Kreis an die Notwendigkeit erinnere, religiöse Darstellung (von Bauten über kultische Vollzüge bis zur religiösen Rede) als Kunstwerke (oder kunstwerkanaloge Produktionen) zu gestalten. Erst diese Gestaltung aber öffnet die Religion über theoretische "Sinnvermittlung" hinaus für umfassendere Lebensdeutungen. Es sei hier nur noch einmal unterstrichen, daß es nicht nur unsere künstlerische und liturgische Tradition ist, die uns auf die Verknüpfung von Religion und Ästhetik verpflichtet, sondern auch und gerade die aktuelle Tendenz der Kultur, die sich gesteigert der Versinnlichung bedient. Und es sei auch die Beobachtung nicht verschwiegen, daß unsere liturgischen Vollzüge fast regelmäßig große Distanz zu künstlerischer Gestaltung halten. Kunst in der Kirche ist inzwischen häufiger zu finden als das Selbstverständnis des Gottesdienstes als Kunstwerk. - Welche Schwierigkeiten sich dann auch wieder daraus ergeben, daß die Darstellung von Religion in den Wahrnehmungsbereich ästhetischer Phänomene fällt (weil die Funktion der Ästhetik sich geändert hat), steht auf einem anderen Blatt; wir werden am konkreten Beispiel vielleicht hier und dort in unseren Diskussionen darauf stoßen.

b) Kommunikation

Wenn Ästhetik das Unbegriffliche darstellt, dann kann man hier sagen: Kommunikation spricht das Unsagbare aus. Oder anders: Jede Verständigung lebt in einem Horizont des Unverstandenen und/oder Unverstehbaren. Es ist daher eine sinnvolle Aufgabe, das Bewußtsein für die Risikohaftigkeit des Verstehens und die Übermacht des Unverständnisses zu wecken. Gerade dann wird die Unbeherrschbarkeit des Verstehens, das hohe Gut des Einverständnisses wieder empfindbar. Daß Verstehen trotz des permanent drohenden Unverständnisses möglich ist - das ist die religiöse Dimension der Kommunikation.

Solche Durchlässigkeit des Verstehens und solche Offenheit des Einverständnisses zu erzielen, ist aber insbesondere dann nötig, wenn, wie in der Gegenwart, Selbstdeutungen sich exklusiv geben und den Kontakt zu anderen Selbstdeutungen zu vermeiden suchen: also das in der Multikulturalität stets mit aufscheinende Fundamentalismusproblem. Dieselbe Konstellation läßt sich auch für unsere politisch-soziale Sprache beobachten: Festlegungen, die ritualisiert verteidigt werden, ohne daß sie sich flexibel auf die veränderten Lebensverhältnisse der Menschen zurückbeziehen lassen; aus Furcht, das Verbindende aufzugeben, werden Formeln gebraucht, die sehr bald nicht mehr erreichen, die sie erreichen wollen.

Auch hier gilt: Die Wahrnehmung des religiösen Hintergrundes von Kommunikation kann Transformationen und Transpositionen erleichtern; wieder keine religiöse Apologetik, sondern Beförderung kultureller Durchlässigkeit.

Die umgekehrte Sicht: Wie durchlässig ist die religiöse Kommunikation selbst? Wie kann sie ihre Symbolwelten auf die individuellen Lebensvollzüge hin spezifizieren? Wie kann sie das Lebensdeutungspotential der Dogmatik wieder deutlich machen? Inwiefern und auf welchem Wege verhilft diese Übersetzungskompetenz zu einer befreienden Variation von Selbstdeutungen in der Seelsorge? In welcher Weise kann die religiöse Rede (im Musterfall der Predigt) solche Transformationen auch wieder stilförmig typisieren und generalisieren? Wie können kirchenamtliche Verlautbarungen zu Fragen des Gemeinwohls ihren Schein eines bloß deduktiv erzeugten Kommentars mit positionellem Interesse verlieren?

Ich belasse es dabei, nur diese Fragen zu stellen. Was ich damit deutlich machen möchte, ist dies: Kulturprotestantismus als Kulturhermeneutik verlangt nach einer die eigenen Abgrenzungen und Festlegungen, die dogmatischen Herkünfte und organisatorischen Gemeinplätze durchschauenden Verflüssigung der protestantischen Traditionsbestände. Wir müssen, meine ich, auch unsere Ausbildung und Fortbildung auf den Gewinn kulturhermeneutischer Kompetenz einstellen. Und nur wenn der hermeneutische Umgang mit den eigenen konfessionellen und kirchlichen Beständen geübt ist, kann, ohne Verlust an Klarheit, die kulturhermeneutische Aufgabe im Gesamtspektrum unserer Kultur erfolgreich in Angriff genommen werden.

c) Bildung

Mit diesem letzten Stichwort komme ich auf den vielleicht schwierigsten Punkt einer protestantischen Kulturhermeneutik zu sprechen. Nämlich auf die Frage, ob in diesem Konzept nicht nur eine Übersetzung und Transformation von schon gegebenen Vorstellungen erzielt werden kann, sondern auch eine Erzeugung von traditionsfähigen Beständen.

Dabei ist zunächst noch nicht dies die Schwierigkeit, daß sich als Hintergrund einer Bildung, die zu einer Befähigung des Subjektes zur Konstanz seines Selbstbildes unter den Bedingungen des Pluralismus führt, die Religion eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielt. Das läßt sich so relativ einfach zeigen, daß die Kompetenz zum Umgang mit Vielfältigkeit in dem Maße steigt, wie das letztvergewissernde Selbstdeutungssymbol sich zugleich generalisiert und individualisiert. Darum will ich dazu auch gar nichts weiter sagen.

Aber wie läßt sich in der Welt der protestantischen Religion selbst ein Aufbau von Tradition vorstellen, die doch vorausgesetzt sein muß als Material von Variation und Durchsichtigmachen? Muß dann nicht doch auf eine kirchliche Sozialisation zurückgegriffen werden, die eben die Freiheit des auflösenden, neu konstellierenden Umgangs mit der religiösen Deutungstradition nicht kennt? Und kann eine solche Konzeption unter den gegenwärtigen Bedingungen überhaupt erfolversprechend sein?

An dieser Überlegung zur Notwendigkeit eines kirchlichen Traditionsaufbaues ist auf alle Fälle dies richtig, daß sich vorstellungs- und handlungsprägende Sprachformen (also: Sprach- als Lebensformen) stets nur immer in Gestalt regionaler, partikularer Sozialisationserfahrungen vermitteln. Insofern ist eine über eine bestimmte Sprache sich verständigende religiöse Gemeinschaft alternativlos. Und es ist auch nicht sinnvoll, in diese Medien des Erwerbs religiöser Kompetenz im gleichen Moment die diese auch wieder überschreitenden Mechanismen einbauen zu wollen.

Auf der anderen Seite aber ist es so, daß auch schon der Aufbau solcher religiöser Sprach- und Vorstellungswelten nicht unter Absehung von sonstiger, wie immer rudimentärer oder elaborierter, Lebensdeutung geschieht. Schon der traditionskonstitutive Aspekt der religiösen Sprache ist kulturvermittelt. Auch hier kommt der Protestantismus also nicht über seine kulturtransformierende Rolle hinaus; er braucht das Material von Lebensdeutungen, an denen er arbeitet.

Gleichwohl kann es bei der allein kirchlichen Erscheinungsform des Protestantismus nicht bleiben. Daß es so etwas wie einen "freien Protestantismus" gibt, ist nicht nur kein Schade, der auf mangelnde kirchliche Bindungswirkung zurückgeht, sondern ein unverzichtbarer Erwerb des Protestantismus, sich nicht nur kirchlich, sondern auch als öffentliche Überzeugungsform darstellen zu können. Mit anderen Worten: Es ist das Gegenüber von kirchlichem und freiem Protes-

tantismus, das, im Wechselspiel mit einander und in Offenheit füreinander, am ehesten die doppelte Aufgabe wahrnehmen kann, religiöse Kultur zugleich zu formen und dann auch wieder zu verwandeln.

Der Protestantismus nimmt, auf diese Weise kulturhermeneutisch betrachtet, eine Mittelstellung ein zwischen unterschiedlichen opaken Lebensdeutungen einerseits und der nur im individuellen Gewissen, im Glauben zu erfahrenden Letztvergewisserung, vor Gott und mit Gott zu leben. Das ist vielleicht ein unbequemer, aber sinnvoller Ort im Zusammenhang humaner Kultur.

Ich habe, auf dieser Gedankenlinie einer protestantischen Kulturhermeneutik, eine ganze Anzahl von Aufgabenstellungen angedeutet, die bereits jede für sich eine Fülle von Anstrengungen kostet. Dabei ist, so muß man aus der Besinnung auf den Stand der gegenwärtigen Kultur und ihre Funktion in der Gesellschaft sagen, der Erfolg solcher Bemühungen fraglich. Auch dies kennzeichnet die eigentümliche Zwischenlage des Protestantismus als Kulturprotestantismus, daß er seinen Erfolg zwar beabsichtigen muß, nicht aber unter eigener Regie verwalten kann. Es spiegelt sich darin aber lediglich die Tatsache, daß der Protestantismus sowohl zur Seite seiner kulturellen Voraussetzungen hin wie auch im Blick auf sein religiöses Ziel nichts für sich sein kann. Darum ist Kulturhermeneutik auch keine unrechte Aufgabe für den Protestantismus.