





# Räume der Begegnung

Religion und Kultur  
in evangelischer Perspektive

Eine Denkschrift  
der Evangelischen Kirche in Deutschland  
und  
der Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Gütersloher Verlagshaus

Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland  
und des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen herausgegeben  
vom Kirchenamt der EKD

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Räume der Begegnung: Religion und Kultur in evangelischer Perspektive; eine  
Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland / [im Auftr. des Rates  
der Evangelischen Kirche in Deutschland hrsg. vom Kirchenamt der EKD]. –  
Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus, 2002  
ISBN 3-579-02376-4

ISBN 3-579-02376-4

© Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh 2002

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die  
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagmotiv: Gemälde »Tanz ums Kreuz« von © Georg Baselitz, Holle.

Satz: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau

Druck und Bindung: Elsnerdruck, Berlin

Printed in Germany

# Inhalt

Vorwort .....	7
Einleitung.....	9
<b>I. Religion als Kultur – Religion ist mehr als Kultur</b>	<b>11</b>
1. Nachdenken über Kultur .....	11
a) Fremdheit im Eigenen und Befremdung von außen	11
b) Kulturdebatten und die Rolle der Religion .....	13
c) Von der christlichen Mehrheitsgesellschaft zum Religionspluralismus .....	15
2. Protestantismus und Kultur – exemplarische Beschreibungen .....	17
a) Kulturgeschichte des Christentums.....	17
b) Religion in der Kultur .....	19
c) Protestantische Kulturhermeneutik.....	20
3. Kultur in evangelischer Perspektive .....	23
a) Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott und die Unterscheidungsleistungen des Glaubens .....	23
b) Die Einheit von Kritik und Gestaltung der Kultur	26
<b>II. Kultur gibt es nur in Kulturen</b> .....	<b>29</b>
4. Die Pluralität von Kultur .....	29
a) Verengungen des Kulturbegriffs .....	29
b) Kultur als Selbstthematisierung .....	32
c) Kultur im Plural .....	33
5. Über das Triviale .....	36
a) Die Kraft des Trivialen .....	37
b) Der Kern des Trivialen .....	38
c) Neue Trivialformate .....	40
d) Das Triviale und die Religion .....	41

6.	Über das Kritische und Komplexe .....	43
	a) Kunstskandale .....	44
	b) Zugang zu modernen Künsten .....	45
	c) Die Begegnung mit den Künsten als Chance für die Gemeinden .....	48
7.	Lebensform – Zusammenleben in der multireligiösen Gesellschaft .....	50
	a) Grenzen der Individualisierung.....	50
	b) Beheimatung im Eigenen und Respekt vor dem Anderen .....	51
	c) Religionspädagogische Arbeitsfelder als Beispiel....	53
	d) Sich der Wirklichkeit aussetzen .....	56
	e) Das Eigene und das Andere im Protestantismus ....	57
8.	Der Kampf der Kulturen? Der Kampf um Kultur! ....	60
	a) Unbefriedigende Vorschläge .....	60
	b) Eine Kultur der Differenz entwickeln .....	61
<b>III. Kirchen bieten Räume der Begegnung .....</b>		<b>69</b>
9.	Weltkulturerbe »Glaube, Liebe Hoffnung« .....	69
	a) Weltkulturerbe? .....	69
	b) Glaube, Liebe, Hoffnung.....	72
10.	»Inkulturation« als kirchliche Aufgabe .....	76
	a) Ungleichzeitigkeiten der Entkirchlichung in Deutschland .....	78
	b) Kirche und Kultur in missionarischer Situation ....	83
11.	Die Kirche als Muse – Ihre Rolle als Gastgeberin und Produzentin von Kultur .....	87
	a) Wahrnehmung der aktuellen kulturpolitischen Vorgaben .....	88
	b) Die ästhetische Dimension von Religion .....	89
	c) Die Kirche als Gastgeberin .....	89
	d) Foren stärken .....	90
	e) Die Kirche als Produzentin von Kultur .....	91
Mitglieder der ad-hoc-Kommission »Protestantismus und Kultur« und der Steuerungsgruppe .....		96

## Vorwort

Kirchen sind Räume der Begegnung, auch der Begegnung zwischen Religion und Kultur. Sie bieten die Möglichkeit, unterschiedliche Perspektiven miteinander ins Gespräch zu bringen. Wir brauchen solche Begegnungen, um uns in der Welt immer wieder neu zu orientieren. Wir brauchen sie schon, um zu verstehen, wer wir sind. Überraschende Einsichten sind dabei hilfreich. Das Bild auf dem Umschlag dieses Buches, »Tanz ums Kreuz« von Georg Baselitz, ist eine solche die Gewohnheit unterbrechende Zumutung. Ein fremder Blick auf das Zentrum unseres Glaubens. Das Vertraute wird auf den Kopf gestellt, wir müssen uns einer ungewohnten Perspektive aussetzen. Als verkehrte Welt wirkt das nur dann, wenn wir immer schon zu wissen meinen, was oben und was unten ist. Die Zeugnisse der Bibel kennen die Brüchigkeit scheinbar fester Strukturen und Vorstellungen. Das Wort vom Kreuz erscheint zu allen Zeiten als Torheit und Skandal.

Mit der vorliegenden Denkschrift wollen die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) das Verhältnis von Religion und Kultur in evangelischer Perspektive darstellen. Wir brauchen, um unseren Glauben in konkret erfahrbare Gestalt zu leben, das offene Gespräch zwischen Kultur und Kirche. Es gilt, eine Kultur des Umgangs mit Differenzen zu entwickeln, die von zwei wesentlichen Voraussetzungen getragen sein muss: der Beheimatung im Eigenen und dem Respekt vor dem Anderen. Mit seiner Unterscheidung von Gott und Welt leistet der christliche Glaube einen unverzichtbaren und unverwechselbaren Beitrag zur Humanisierung des kulturell bestimmten Umgangs mit der Welt.

Im März 1999 initiierten die EKD und die VEF mit der Veröffentlichung des Impulspapiers »Gestaltung und Kritik – Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert« einen Konsultationsprozess zur Verhältnisbestimmung von Pro-

testantismus und Kultur. In den vergangenen drei Jahren ist dadurch in unseren Kirchen eine intensive Debatte in Gang gekommen. Dabei ist deutlich geworden, dass der Einfluss von Kultur und Gesellschaft auf die Kirchen und umgekehrt der Kirchen auf Kultur und Gesellschaft in der Geschichte unterschiedlich gewesen ist. Mehrheitskirchen haben andere Erfahrungen gemacht als Minderheitenkirchen. Evangelische Freikirchen haben – ihrem geschichtlichen Erbe entsprechend – überwiegend kritisch jene Kräfte hinterfragt, die sich als Kulturträger und Kulturpräger angeboten haben. So gilt auch heute vieles von dem hier Gesagten pointierter für die volkskirchlich geprägten evangelischen Landeskirchen als für die evangelischen Freikirchen. Solche Differenzierungen stehen hier aber nicht im Vordergrund. Vielmehr geht es – innerhalb der jeweiligen Kultur - um die Weitergabe des Evangeliums und um seinen gesellschaftlichen Bezug. So stellen sich die Kirchen gemeinsam unter die Verpflichtung, das Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus unter die Leute zu bringen. Zum Abschluss des Konsultationsprozesses ist vielen zu danken: denen, die sich mit Beiträgen zu Wort gemeldet haben, Frau Petra Bahr von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FESt) in Heidelberg, die den Konsultationsprozess ausgewertet hat, den Mitgliedern (vgl. S. 96) der den Prozess begleitenden Steuerungsgruppe und der ad-hoc-Kommission, die den Text dieser Denkschrift vorbereitet hat. Ein ganz besonderer Dank gilt Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, der nicht nur den Vorsitz dieser Arbeitsgruppen innehatte, sondern darüber hinaus in vielfältiger Weise den Konsultationsprozess vorangetrieben hat. Die vom Rat der EKD und dem Präsidium der VEF nun veröffentlichte Denkschrift versteht sich als eine Aufforderung, in den einzelnen Bereichen weiter an dem Thema zu arbeiten und damit die notwendige Kontinuität bei der Beschäftigung mit diesen Fragen zu sichern. In diesem Sinn will die Denkschrift eine Einladung sein, Räume der Begegnung konkret zu gestalten.

*Präses Manfred Kock*  
Vorsitzender des Rates der Evangelischen  
Kirche in Deutschland (EKD)

*Pastor Dr. Wolfgang Lorenz*  
Präsident der Vereinigung  
Evangelischer Freikirchen (VEF)



# Einleitung

Räume zu gestalten, in denen Religion und Kultur miteinander ins Gespräch kommen, ist eine Herausforderung für evangelische Kirchen. Der christliche Glaube lässt sich nur in konkreter und damit kulturell bestimmter Gestalt leben. Damit ist er immer schon Teil der Kultur. Zugleich enthält er Kraft der Unterscheidung von Gott und Welt eine eigene, unverwechselbare Sicht auf alle kulturellen Welt- und Selbstdeutungen des Menschen. Gerade darin ist er für die Kultur unverzichtbar.

Die Spannweite der evangelischen Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Kultur wird im folgenden Text entfaltet. Dies geschieht in drei Schritten. Angesichts der gegenwärtigen Dynamik des Wandels und zunehmender Fremdheitserfahrungen werden zunächst neue Möglichkeiten einer Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur erörtert; dabei wird im Sinne einer protestantischen Kulturhermeneutik nach den spezifischen Unterscheidungsleistungen des Protestantismus gefragt. In einem zweiten Schritt wird die Pluralität von Kultur als Chance für die angestrebten Begegnungen von Religion und Kultur entfaltet. Neben grundsätzliche Überlegungen treten beispielhafte Erörterungen über das Triviale wie über das Avancierte; ebenso werden Chancen und Probleme des Zusammenlebens in einer multireligiösen Gesellschaft betrachtet. Es gilt statt angstbesetzter Abgrenzungen eine Kultur der Differenzen und der Anerkennung zu entwickeln. In einem dritten Schritt werden aus dieser evangelischen Perspektive Konsequenzen für das Handeln der Kirchen gezogen: Der Bogen spannt sich von den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Prägungen unserer Kultur durch den christlichen Glauben über Kommunikationsformen des Glaubens bis zu konkreten kirchlichen Aufgaben.

Die evangelische Perspektive durchzieht dabei den gesamten Text. Wenn am Anfang auf eine explizierte Definition von »Protestan-

tismus« verzichtet wird, dann hat das seinen guten Grund im dynamischen Moment des Protestantismus. Eine Kultur des wechselseitigen Wahrnehmens und des gegenseitigen Respekts wird eine solche Offenheit, die dann jeweils im Konkreten Gestalt gewinnt, als Bereicherung annehmen.

# **I. Religion ist Kultur – Religion ist mehr als Kultur**

## 1. Nachdenken über Kultur

Kultur ist ein Schlüsselbegriff dafür, wie Menschen sich in ihrer Welt orientieren. Kultur meint die Gesamtheit von Sinnhorizonten, in denen Menschen sich selbst und ihre Welt mit Hilfe von Worten, Zeichen und Bildern gestalten und sich über ihre Deutungen verständigen. Kultur gestaltet sich stets in einer Pluralität solcher Sinnhorizonte.

### *a) Fremdheit im Eigenen und Befremdung von außen*

Das Nachdenken über Kultur hat immer damit zu tun, dass sich die Welt, in der Menschen sich eingerichtet haben, nicht mehr von selbst versteht. Vertraute Deutungen verlieren an Evidenz. Der allmähliche oder plötzliche Verlust von Selbstverständlichkeiten führt zu Irritationen und neuen Fragen. Traditionen, die einen festen Rahmen gaben, werden brüchig; Institutionen, auf die man sich verlassen konnte, verlieren ihre Bindungskraft; Lebensformen, die den eigenen Lebensentwurf bestimmten, werden zerbrechlich. Bisher akzeptierte Muster der Selbst- und Weltdeutung stoßen auf Skepsis; bisher anerkannte Vorstellungen vom guten oder rechten Leben vervielfältigen sich, lösen sich auf oder geraten in einen Deutungskonflikt.

Wann immer dergleichen geschieht, werden bisherige Selbstverständlichkeiten fragwürdig. Wenn wir zu Vertrautem auf Distanz gehen, ist es uns schon fremd geworden. Der Verlust von Evidenz verdichtet sich zur Erfahrung von Fremdheit im Eigenen. Das Nachdenken über Kultur entzündet sich also an der gesteigerten Wahrnehmung von Differenz. Es ist ein Hinweis und zugleich ein Medium für eine Umformungskrise.

Wie alle Krisen ist diese Umformungskrise nicht nur durch den Verlust alter Gewissheiten, sondern zugleich durch die Chance neuer Einsichten bestimmt. Wer über seine Kultur nachdenkt, fragt nicht mit Zwangsläufigkeit nur melancholisch nach dem unwiederbringlich Verlorenen. Sein Nachdenken sucht nicht einzig und allein nach den guten Gründen dafür, das Vertrauen in verlorene Selbstverständlichkeiten wiederherzustellen. Wer nach einer Verständigung über Kultur sucht, fragt auch nach neuen Möglichkeiten der Weltgestaltung, hat Lust an Innovation und hält nach einer menschenfreundlicheren Kultur für die Zukunft Ausschau.

Die Fremdheitserfahrung, auf die solches Nachdenken reagiert, kann sich auf die eigene Lebenswelt und Geschichte beziehen. Die Fremdheit gegenüber ehemaligen Selbstverständlichkeiten wird meistens im eigenen Lebensbereich erzeugt. Sie ergibt sich aus wissenschaftlichen Innovationen, dem Streit der Generationen, sozialen Bewegungen, wirtschaftlichen Entwicklungen undsofort. Differenzenerfahrungen entstehen zugleich aus der Pluralisierung von Lebensformen, Weltvorstellungen und Selbstverständnissen. Das verbreitete Schlagwort der »Modernisierung« fasst solche Entwicklungen zusammen, in denen Gewissheitsverlust und Freiheitsgewinn ein heikles Bündnis eingehen.

Seit Anfang der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ist ein erneutes Nachdenken über Kultur zu beobachten, das noch eine weitere Ursache hat. Es ist vor allem durch den Kontakt mit fremden Welten, mit anderen Kulturen und Religionen bestimmt, in denen uns unbekannte Selbstverständlichkeiten sowie uns unvertraute Vorstellungen vom Rechten und vom Guten herrschen.

Europa wächst zusammen; der Eiserne Vorhang, der bis 1989 ganze Welten trennte, ist verschwunden. Medienberichte bringen ferne Orte und fremde Lebensgebräuche ins abendliche Wohnzimmer; neue Kommunikationstechnologien lassen den Austausch mit Menschen auf fernen Kontinenten zur alltäglichen Gewohnheit werden; die weltweite Migration macht die Begegnung mit den Fremden und dem Fremden unausweich-

lich. Derartige Erfahrungen regen zu einer Vergewisserung der eigenen Kultur an; ja, der Vergleich mit dem Fremden nötigt zu der Frage nach der eigenen Identität.

Im Rahmen von überlieferten kollektiven, insbesondere nationalen Verständigungsmustern richtete sich das Nachdenken über Kultur vor allem auf die eigene Geschichte; mit ihr wurde die Gegenwart verglichen, um durch die Differenz das Eigene zu bestimmen. Mit der »Globalisierung« tritt demgegenüber eine Situation ein, in der wir Kulturen und Kultursegmente vergleichen, die gleichzeitig nebeneinander oder gar gegeneinander existieren. Wenn die »Welt ein Dorf« wird, rückt auch die fremdeste Kultur in die eigene Nachbarschaft; das exotische Leben ferner Welten spielt sich vor dem eigenen Küchenfenster ab.

Diese Erfahrung der Befremdung von außen wählt man weder selber noch treibt man sie aus eigenem Antrieb voran. Sie folgt weithin der gleichen Grundstruktur wie die Erfahrung der Fremdheit im Eigenen, enthält freilich ein ungleich größeres Konfliktpotential. Doch im einen wie im andern Fall wird das Nachdenken über die eigene Kultur und ihre Deutungsleistungen durch Vergleichen in Gang gebracht; auf dem Spiel steht das Gewinnen von Identität in der Erfahrung von Differenz.

### *b) Kulturdebatten und die Rolle der Religion*

Der Umgang mit diesen beiden Formen der Fremdheitserfahrung – der Befremdung von außen und der Fremdheit im Eigenen – zeichnet schon die deutschen Kulturdebatten um 1800 und um 1900 aus. Bereits an ihnen haben Theologie und Kirche sich auf ihre Weise beteiligt; dadurch wurde Religion als eigener, unverzichtbarer Deutungshorizont von Kultur allererst wahrgenommen. Auf Grund dieser Debatten konnte Religion in ihrem Eigensinn bestimmt und auf ihre Beziehung zu anderen kulturellen Symbolsystemen befragt werden. Sie wurde auf diese anderen kulturellen Bereiche bezogen, sollte sich aber gerade nicht in sie hinein auflösen. Religion wurde keineswegs auf

die Deutungsleistungen der bürgerlichen Moral, des Rechtes, der Wirtschaft, der Politik oder der Kunst reduziert, sondern zu ihnen in Beziehung gesetzt.

Um 1800 wurde die Entdeckung des Individuums in seiner Freiheit und Verantwortung als Träger der Kultur und ihrer Deutungsleistungen auch in der theologischen Debatte noch mit Nachdruck begrüßt. Hundert Jahre später kreisten die Debatten bereits um die Risiken dieses Freiheitsgewinns. Denn nun zeigten sich die ungewollten Nebenfolgen der Modernisierung und ihrer Spielräume. Nun wurde offenkundig, dass das vermeintlich von allen Zwängen befreite und nach allen Seiten hin bewegliche Individuum unter den Druck von Überforderung, Orientierungsverlust und geistiger Heimatlosigkeit gerät. In Kolonialismus, Krieg und Massenarmut zeigte sich die Eigendynamik wirtschaftlicher, politischer und wissenschaftlicher Entwicklungen im Zerrbild. Die Besinnung auf Kultur sollte dem modernen Menschen ein kollektives Seelenheilmittel gegen solche Gefährdungen verschaffen. Im Gegenzug zu der Erfahrung von Fremdheit und Entfremdung konnte das Nachdenken über Kultur zum Nährboden für Einheitsphantasien mit nationalistischem oder gar völkischem Charakter werden. Auch in den Kirchen wurden solche Phantasien mitgeträumt.

Die beiden Jahrhundertwenden um 1800 und 1900 zeigen beispielhaft, wie ambivalent die Besinnung auf Kultur sein kann. In beiden Fällen bildete sich eine Atmosphäre kultureller Selbstbesinnung, die über die Diagnose der jeweiligen Gegenwart hinaus auf die Klärung der eigenen Herkunftsgeschichte und auf Optionen für die Gestaltung der Zukunft gerichtet war. Die Gefahr, neu entwickelte Deutungsmuster zu überhöhen oder zu verklären, lag auf der Hand.

Von vergleichbaren Fragen ist auch die gegenwärtige Debatte zum Verhältnis von Religion und Kultur bestimmt. Sie steht aber unter veränderten Vorzeichen und nimmt kulturphilosophische sowie kulturtheologische Einsichten aus zurückliegenden Diskussionen in sich auf. Auch sie verbindet Gegenwartsdiagnose mit Vergangenheitsdeutung und Zukunftsvision. Für den

deutschsprachigen evangelischen Bereich hat diese neue Debatte zum Verhältnis von Religion und Kultur im Konsultationsprozess »Protestantismus und Kultur« ein Forum gefunden. Er wurde 1999 durch die Veröffentlichung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen »Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert« angestoßen. Die vorliegenden Überlegungen ziehen aus diesem Konsultationsprozess Folgerungen für eine heutige evangelische Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Kultur.

Eine wichtige Erfahrung der Diskussionen um 1800 und um 1900 wiederholt sich auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Kirche und Theologie beobachten auch die jetzigen Umformungsprozesse nicht von außen, aus einem Jenseits der Kultur; sondern sie sind selbst massiv in diesen Wandel einbezogen. Wer in der Perspektive des christlichen Glaubens nach Kultur fragt, entgeht ihr damit nicht, sondern ist immer schon in sie verwickelt. Er fragt deshalb nicht von außen oder von oben herab; er äußert sich nicht als unbeteiligter Beobachter der Kultur, sondern als Betroffener, der seine Fragen aus einer prägnanten Perspektive formuliert.

### *c) Von der christlichen Mehrheitsgesellschaft zum Religionspluralismus*

Der Verlust von Selbstverständlichkeiten trifft die traditionellen Formen der Religion auf vielen Ebenen. Globalisierungsdynamik und Migrationsbewegungen steigern den Kontakt mit anderen Religionen und relativieren die Reichweite des eigenen religiösen Weltverständnisses. Für Europa ist die Entwicklung aus einer christlichen Mehrheitsgesellschaft in einen faktischen Religionspluralismus unumkehrbar geworden. In Deutschland werden bislang als selbstverständlich angesehene Institutionen, in denen das Christentum kulturell einflussmächtig war, vom Religionsunterricht über die theologischen Fakultäten bis zur

Beteiligung an Rundfunkräten und Aufsichtsgremien kultureller Institutionen, in Frage gestellt. Mitwirkungsansprüche im öffentlich gestalteten Raum von Kultur müssen in vielen Fällen ausdrücklich begründet und neu ausgehandelt werden. Darin liegt zugleich eine große Chance, sowohl nach innen wie nach außen. Denn was sich nicht mehr von selbst versteht, muss den Menschen neu bekannt und ausdrücklich nahe gebracht werden. Dazu bedarf es einer Reflexion über das eigene Selbstverständnis.

Die Dynamik des Wandels betrifft auch das Innere der Religion. Die Religion selbst unterliegt einem Transformationsprozess. Viele Menschen kommen im persönlichen Umgang mit letzten oder ersten Fragen längst ohne die Sprache des Christentums aus. Die Bindungskräfte der Kirchen haben nachgelassen. Die Kirche wird nicht mehr als eine selbstverständlich das ganze Leben begleitende Instanz wahrgenommen. Sie erscheint eher wie ein episodisches Angebot, auf das je nach religiösem Bedürfnis zurückgegriffen wird. An die Stelle einer konfessionell durchgebildeten Lebensform tritt eine diffuse und vagabundierende Religiosität, die sich nur schwer fassen lässt. Eine solche Entwicklung festzustellen, bedeutet jedoch nicht, sie als uneinflussbar hinzunehmen. Vielmehr fordert die Entwicklung zu einem faktischen Religionspluralismus die Kirchen dazu heraus, ihr eigenes Profil zu verdeutlichen und in kommunikativer Weise zur Sprache zu bringen. Die Freikirchen, die auf dem Prinzip einer individuellen, frei gewählten Entscheidung zur Mitgliedschaft beruhen und sich als verbindliche Glaubens- und Lebensgemeinschaften verstehen, sind von diesen Tendenzen zur religiösen Indifferenz nicht minder betroffen. Der Bedeutungsrückgang von Traditionen und Institutionen bietet aber auch Chancen für den Protestantismus. Die Menschen sind herausgefordert, sich nicht nur Vorgeformtem anzuschließen, sondern selbst ihr »Credo« zu formulieren und für es einzutreten.

Christliche Sinnsplitter und Traditionsfragmente wandern in den Zitatenschatz der Popularkultur ein. Aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst, nehmen sie ein Eigenleben an und wer-



den mit Gelingensbildern, Mythen und Symbolen anderer Traditionen ins Spiel der Deutungen gebracht. Neue mediale Darstellungsformen erzeugen religionsähnliche Evidenz. Mit Körper- und Gesundheitskulten erobern sich neue Askese- und Demutspraktiken ihren Platz in der Lebenswelt. Konsumgüter avancieren von Gebrauchswerten zu Symbolwelten. Alternative Formen ritueller Vollzüge, von der Jugendweihe bis zu neuen Beerdigungsriten, gestalten lebensgeschichtliche Übergänge anstelle oder neben den kirchlichen Kasualien. Öffentliche Gebäude, Kinos, Museen, Banken oder Kaufhäuser werden im Stil von Sakralbauten errichtet. Ein zivilreligiöser Festkalender etabliert sich, während christliche Feiertage den äußeren Schutz des Gesetzes verlieren oder ihren inneren Sinn einbüßen. Auch die Medienrevolution der letzten Jahrzehnte macht vor der Religion nicht Halt. Die Umstellung von einer Lese- und Buchkultur auf visuelle Leitmedien trifft die gängigen Darstellungs- und Überlieferungsformen der christlichen Religion im Kern.

## 2. Protestantismus und Kultur – exemplarische Beschreibungen

Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, das Verhältnis von Religion und Kultur an dieser Zeitenwende zu bestimmen. Die folgende Typisierung spiegelt drei Schwerpunkte, die in Beiträgen zum Konsultationsprozess über Protestantismus und Kultur hervortreten. Sie tragen in unterschiedlicher Richtung und Reichweite der Umformungskrise Rechnung, die das gegenwärtige Nachdenken über Kultur ausgelöst hat.

### *a) Kulturgeschichte des Christentums*

Gegen den Prozess eines kollektiven, auch innerkirchlichen Vergessens richtet sich das Bemühen, eine Kulturgeschichte des Protestantismus zu erzählen, die sich aus dem Bann klassischer Dar-

stellungen der Kirchengeschichte löst. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt ist das Thema, das in Rede steht. Es soll verständlich gemacht werden, *wie* die Welt, in der wir leben, geworden ist; das ist eine Form der Erinnerungsarbeit, die zugleich Zukunftsoptionen eröffnet. Einflüsse sollen hier in zwei Richtungen erkundet werden. Nach den Leitideen, Weltkonzepten, sozialen Realitäten und ästhetischen Darstellungsformen, die der Protestantismus prägte, soll ebenso gefragt werden wie nach denjenigen, die ihn prägten. Die Kulturbedeutung des Protestantismus hat offenkundig zwei Seiten.

Einerseits gilt es, den kraftvollen Beitrag des Protestantismus zu den Zentralsymbolen der modernen Kultur zu würdigen. Unter ihnen steht die Unbedingtheit der Würde aller Menschen als der Freien und Gleichen vorne an. Dabei geht es vor allem darum, in welchen konkreten Formen sich die Anerkennung der Menschenwürde Ausdruck verschafft hat. Sie hat seit der Reformation nicht nur im Recht, sondern in anderer Weise auch in der protestantischen Bildungstheorie und Bildungsbewegung Gestalt gewonnen. Beide Beispiele zeigen, dass es nicht ein Relevanzverlust sein muss, sondern eine bedeutende Übersetzungsleistung darstellen kann, wenn aus religiösen Zentralsymbolen säkulare Deutungskategorien und Leitvorstellungen werden. Denn gerade kraft dieser Kompetenz zur Übersetzung in andere »Sprachen« und Symbolsysteme wie Recht und Bildung, aber auch Ethik oder Wissenschaft konnte der Protestantismus seine kulturstiftende Kraft entfalten.

Andererseits gilt es aber auch, die Kräfte zu ermitteln und darzustellen, die diese ureigensten Zentralsymbole bestritten oder gar vernichtet haben. Sie reichen von der kirchlichen Agitation gegen die bildende Kunst über die Stigmatisierung des Fremden bis zur theologischen Sanktionierung des Massenmords an den Juden. Es ist unumgänglich, diese Einflussprozesse zurückzuverfolgen, um in die Irre führende Weichenstellungen *innerhalb* der religiösen Deutungspraxis selbst zu erkennen. So erweist sich insbesondere der Umgang mit dem Fremden als eine Nagelpro-

be für die religiösen Traditionen des Protestantismus und ihre kulturbildende Funktion.

Darüber hinaus ist es angebracht, den Radius zu erweitern, innerhalb dessen die Erzählung einer Kulturgeschichte des Christentums ihren Stoff auffindet. Die in der deutschsprachigen Behandlung des Themas übliche Konzentration auf die deutsche Nationalkultur lässt sich nicht aufrechterhalten; diese Geschichte muss in Zukunft vielmehr in europäischen Kapiteln erzählt werden. Die vielen Gestalten des Protestantismus in Europa in Vergangenheit und Gegenwart können die eigene wie die wechselseitige Wahrnehmung kritisch bereichern.

### *b) Religion in der Kultur*

Der Konsultationsprozess »Protestantismus und Kultur« enthält auch Ansätze dazu, das plurale Zeichenuniversum der gegenwärtigen Kultur auf seine religiöse Dimension zu befragen. Theologie und Kirche nehmen damit die Aufgabe einer Kulturdiagnose im Horizont des Christentums wahr. Eine solche Diagnose thematisiert das Ganze der kulturellen Wirklichkeit im prägnanten Brechungswinkel einer christlichen Perspektive. Was sind die vorherrschenden Artikulationsformen und medialen Vollzüge, in denen Menschen ihre Welt und sich selbst heute sinnvoll zu deuten vermögen? Welche Riten setzen sich an die Stelle überlieferter christlicher Formen? Was prägt unser Welt- und Menschenbild? Welche Sinnstrukturen lassen sich offenlegen, nach welchen Orientierungen richten wir unser Leben aus? Welche Erzählungen, Gelingensbilder und Symbole verdichten unsere Erfahrungen? Nach welchen Kriterien organisieren wir das, was wir wissen? Welche Werte markieren unsere Vorstellungen vom guten Leben? Was geht uns unbedingt an?

Solche Fragen verknüpfen sich immer mit konkreten Lebensphänomenen und kulturellen Ausdrucksgestalten. Hinter ihnen steht die grundlegende Frage danach, wo und wie gegenwärtig religiöse Sinnpotentiale erschlossen werden, die bei der

Suche nach den grundlegenden Bestimmungen des Lebens weiterhelfen. Unverkennbar zeigt sich bei solchen Überlegungen, dass die Nachfrage nach religiöser Orientierung nicht abgenommen hat. Unverkennbar ist aber auch, dass diese religiösen Sinnpotentiale längst nicht mehr ausschließlich in den klassischen Religionsgemeinschaften gesucht werden.

Verbindet sich die kulturgeschichtliche Fragestellung mit Ansätzen der Gegenwartsdeutung, so kann sich schon in den Fragen, die gestellt werden, eine Form theologisch verantworteter Kulturkritik anmelden, die neue kulturelle Verständigungsprozesse zu fördern vermag. Solche Überlegungen aus der Perspektive des christlichen Glaubens können die Wahrnehmungsfähigkeit für schleichende kulturelle Veränderungsprozesse schärfen. So greift die Frage, wie sich das Bild des Menschen durch die Entwicklung der Lebenswissenschaften verändert, weit über den Bereich der Medizin- oder Bioethik hinaus; denn sie führt in das Zentrum kultureller Selbstverständigung, die im Bild des Menschen eine religiöse Dimension einschließt. Hier ist die Kunst der Übersetzung religiöser Welt- und Selbstdeutungen in gesellschaftliche Verständigungsprozesse besonders gefragt. Auch in Zukunft wird darin ein entscheidender Maßstab für die kulturelle Kompetenz des Protestantismus zu sehen sein.

### *c) Protestantische Kulturhermeneutik*

Weder der historische Blick auf die Entstehung der Moderne noch der religionskundliche Blick auf die Gegenwartskultur entbindet die evangelischen Kirchen davon, eine eigene kulturtheologische Positionsbestimmung vorzunehmen. Denn nur dann können sie sich selbst und die kulturellen Phänomene erfassen, die unsere Zeit prägen. Die theologische Wahrnehmung der modernen Kultur ist dabei von einer doppelten Einsicht bestimmt. Zum einen eröffnet die christliche Religion in einem offenen Universum pluraler Zeichenhorizonte nur eine Perspektive auf Kultur neben anderen. Zum andern ist sie durch ein

bestimmtes Wahrheitsbewusstsein geprägt, das sie prägnant vertreten muss. Prägnanz ermöglicht kurzgefasste Positionsbestimmungen und schützt gerade so vor verdeckten Hegemonialansprüchen.

Auch wer die Kultur insgesamt aus der Perspektive des christlichen Glaubens betrachtet, kann das Eigenrecht und die Selbstständigkeit der Symbolwelten von Recht, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft oder Medien anerkennen. Die Haltung des christlichen Glaubens den anderen Symbolisierungsformen gegenüber ist von Respekt und dem Interesse an wechselseitiger Wahrnehmung bestimmt. Religion ist in evangelischer Perspektive nicht das Fundament, die Quelle oder die Abschlussfigur für die Mehrdimensionalität von Kultur. Es geht vielmehr um eine bestimmte Perspektive auf das Ganze der Kultur vor dem Horizont des Christentums in evangelischer Prägung. Auch wenn das Ganze der Kultur vor diesen Horizont tritt, begreift sich die christliche Religion zugleich selbst als eine Dimension von Kultur. Denn auch in ihr geht es wie in jedem anderen Sinnsystem um die abschließbare Deutung von Selbst und Welt in Zeichen – z.B. in Worten, Tönen und Bildern.

Daran zu erinnern, ist nicht banal; denn in der Geschichte des Christentums wurde häufig vergessen, dass der religiöse Sinnhorizont wie jedes andere Deutungssystem niemals als abgeschlossen gelten kann. In der christlichen Religion wird dieser unabgeschlossene, offene Charakter menschlicher Deutungsanstrengungen in eigentümlicher Radikalität begründet. Gott, der sich selbst im Medium von Zeichen, Worten und Gleichnissen offenbart, kann in ihnen doch niemals so vergegenwärtigt werden, dass er in den Darstellungen, die sich auf ihn beziehen, vollständig aufgeht.

Für den christlichen Glauben ist Jesus Christus das sichtbare, leibhafte Zeichen, in dem sich der unsichtbare Gott offenbart. Christus ist damit das genaueste und bestimmteste Zeichen für Gott. Aber so wie Christus von den Seinen weggeht, damit der Geist kommt, ist der unsichtbare Gott in Christus so gegenwärtig, dass niemals abschließend über ihn verfügt werden kann.

Christus ist deshalb das grundlegende Beispiel für den ungeschlossenen, offenen Charakter aller christlichen Symbole und Deutungen. Gott bindet seine Gegenwart nach evangelischem Verständnis an die sinnlichen Zeichen der Kultur; aber er überschreitet sie zugleich. Das zeigt sich in der christlichen Aufnahme des alttestamentlichen Bilderverbots (2. Mose 20,4). In Christus als dem Bild Gottes (2. Kor 4,4; Kol 1,15) kommt zur Darstellung, wie jedes Zeichen von Gott auf eine Wirklichkeit verweist, hinter der es doch zurückbleibt. In der Offenbarung Gottes in Christus liegt ein unabgegoltenener Reichtum an Sinn, der zu immer neuen Wandlungen der tradierten Formen anregt, in denen religiöser Sinn zum Ausdruck kommt.

Der evangelische Glaube begründet und entfaltet auf diese Weise die Unterscheidung zwischen dem, was in den Zeichen und Worten gegenwärtig ist, und dem, was in ihnen nicht aufgeht, zwischen dem, was verfügbar ist, und dem, was entzogen bleibt, zwischen dem, was ein Zeichen vergegenwärtigt, und dem, was nur abwesend in ihm anwesend ist.

In evangelischer Perspektive ist Religion damit nicht nur Zeichen- und Symbolproduzentin. Sie stellt nicht nur ein kulturbildendes Traditionsreservoir zur Verfügung, aus dem man sich bedient, um erste und letzte Fragen zu beantworten. Religion ist in evangelischer Perspektive vielmehr zugleich eine Reflexionsinstanz für den Umgang mit Kultur im Ganzen; denn sie macht den Umgang mit Zeichen als solchen und die Grenzen ihrer Symbolisierungskraft zum Thema. In anderer Weise und in anderen Bezügen gelten auch Medien und Künste als Reflexionsinstanzen von Kultur; denn auch hier macht sich der Mensch, nämlich in medialen und ästhetischen Vollzügen, selbst zum Thema. Diese Formen der Selbstthematizierung sind nicht diskursiv verfasst, wie das in der Wissenschaft, dem Recht oder der Politik der Fall ist. Sie tragen vielmehr vorbegrifflichen Charakter und werden zum Teil in leiblichen Erfahrungen angesonnen. Sie treffen damit auf andere Schichten des Menschseins als nur auf den Verstand; an ihrer Wahrnehmung ist der Mensch nicht nur kognitiv, sondern als leibseelische Einheit beteiligt. Hierin

liegt eine charakteristische Nähe zur Religion. Deshalb verdienen in evangelischer Perspektive das Verhältnis von Religion, Medien und Künsten, ihre Verwechselbarkeit und ihre Unterscheidbarkeit besondere Aufmerksamkeit.

### 3. Kultur in evangelischer Perspektive

Der eigenständige Charakter einer christlichen Perspektive auf die Kultur muss sich daran zeigen, wie die zentralen Leitunterscheidungen des christlichen Glaubens – die Unterscheidung von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf, von Gnade und Sünde, von Letztem und Vorletztem undsofort – in die kulturelle Kommunikation eingebracht werden. Nur dann zeigt sich, dass der christliche Glaube Selbst- und Weltdeutungen zur Geltung bringt, die für die Kultur unverzichtbar sind, weil sie in keinem anderen Sinnhorizont auf vergleichbare Weise zur Darstellung kommen. Wo das geschieht, hat der kulturelle Beitrag des christlichen Glaubens eine kulturschöpferische wie eine kulturkritische Dimension.

#### *a) Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott und die Unterscheidungsleistungen des Glaubens*

Die biblischen Überlieferungen und die Traditionen christlicher Lehre, die zusammen die Sprache des Glaubens bilden, reden in vielfältiger Weise davon, dass der Mensch, das *animal symbolicum*, in der Kultur nicht aufgeht, die er in seinen Zeichen schafft. Der Horizont des Unverfügbaren, vor dem der Mensch seine kulturbildenden Tätigkeiten entfaltet, verdichtet sich im trinitarischen Reden von Gott als dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Mit der trinitarischen Rede von Gott verbinden sich Mehrfachthematisierungen der Kultur, in denen der Mensch sein eigenes Handeln in die Perspektive des Bekenntnisses zu Gott als dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist rückt.

Im Bekenntnis zu Gott als dem *Schöpfer* des Himmels und der Erde nimmt der kulturschöpferische, selbstbestimmte Mensch sich in seiner Bezogenheit auf Gott und damit in seiner eigenen Begrenzung in den Blick. Das wirft ein neues Licht auf ihn selbst und auf die Kultur, die er schafft. In diesem Bekenntnis weiß sich der Mensch auf den bezogen, dessen schöpferisches Wirken dem eigenen Handeln immer schon vorausliegt und seinem Zugriff entzogen bleibt. Der Mensch als Schöpfer seiner kulturellen Welt erfährt sich als Geschöpf. Schon Martin Luther deutet dieses Bekenntnis im Kleinen Katechismus kulturtheologisch: Auch »Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, (...) Acker, Vieh und alle Güter« verdankt der Mensch dem Schöpfer. Nicht nur die Natur, sondern auch jene kulturellen Güter, für die der Mensch eindeutig selbst verantwortlich ist, führen auf Gott zurück. Die theologische Einsicht in die kulturelle Verfasstheit der Schöpfung zeigt, dass auch die Kultur als Resultat menschlichen Hervorbringens vorläufigen und endlichen Charakter trägt. Auch als Werk des Menschen haben seine kulturellen Projekte den Charakter einer Gabe – »das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit.« Im Schöpfungsglauben artikuliert sich ein scharfer Einspruch gegen alle Tendenzen zur Sakralisierung kultureller Leistungen und ein deutlicher Widerspruch gegen die Neigung, eigenen Sinnentwürfen letzte Gültigkeit zuzubilligen.

Auch das Bekenntnis zu *Jesus Christus*, der menschenzugewandten Seite Gottes und dem Heil der Welt, prägt die evangelische Perspektive auf die Kultur. Denn in diesem Bekenntnis wird deutlich, dass der einzelne Mensch mit seinen persönlichen Gaben, seiner individuellen Biographie und den Zufällen seines Lebensorts und seiner Lebenszeit mehr ist als das, was seine Herkunftskultur aus ihm gemacht hat. Jeder einzelne Mensch ist ein von Gott im Namen Jesu Christi ins Recht gesetzter und gewürdigter Mensch, trotz der Verwundungen und Beschädigungen seiner kulturellen oder leiblichen Existenz. Die Glaubenserfahrung, von Gott bedingungslos anerkannt zu sein, hat



in evangelischer Perspektive kulturprägende Bedeutung. In dieser Erfahrung der Anerkennung als Person ist eine Haltung begründet, die im Verhältnis zu Gott wie zu anderen Menschen wahrnimmt, dass der Bezug auf einen Anderen nicht lebensbedrohlich oder lebensfeindlich, sondern befreiend und heilsam sein kann. Die Anerkennung durch den Anderen setzt die Bereitschaft zur Anerkennung des Anderen frei. Denn »dass ich sein eigen sei«, wie Luther im Kleinen Katechismus weiter auslegt, bedeutet in der Konsequenz, dass auch der andere zum Eigentumsbereich Gottes gehört.

Das Vertrauen auf die befreiende Kraft des Evangeliums stiftet der Kultur einen Möglichkeitssinn ein, der im Bekenntnis zu Gott als dem *Heiligen Geist*, der lebendig macht und Einigkeit erzeugt, bestätigt wird. Mit diesem Bekenntnis verbindet sich der Mut, neue Möglichkeiten zu erproben und überraschenden Gesichtspunkten Raum zu geben und so erstarrte Formen der Kultur zu verflüssigen. Diese Dynamik richtet sich gegen die Fraglosigkeit des Etablierten und die Gefahr geistiger Ermüdung, durch die kulturelle Entwicklungen hingenommen werden, als handle es sich um anonyme naturgleiche Mächte. Kulturtheologisch vom Heiligen Geist zu sprechen, heißt also, die Verantwortlichkeit und Freiheit des kulturgestaltenden Menschen zu preisen, aber auch in Anspruch zu nehmen.

Die lebendig machende Kraft des Geistes lässt sich mit der reformatorischen Unterscheidung von Evangelium und Gesetz verdeutlichen. Diese Unterscheidung bewährt sich im Blick auf die Formen, in denen sich der Glaube artikuliert und überliefert, ohne dass sich ihre orientierende Kraft darin erschöpft. Dabei kommen mit »Gesetz« nicht nur Phänomene der Erstarrung religiöser Traditionen in den Blick, etwa ein Beharren auf gewohnten Formen und Lehrformeln; der Blick fällt auch auf einen frommen Eskapismus, der sich jeglicher Form verweigert. Und mit »Evangelium« kann nicht nur ein heilsames Überschreiten erstarrter religiöser Traditionen gemeint sein, sondern auch ein ebenso heilsames Selbstverständlichwerden innovativer Ausdrucksgestalten des Glaubens. Der Glaube, so wird daran deut-

lich, bedarf der gelebten Form, aber er verdankt sich nicht dieser gelebten Form. Auch wenn der Glaube unter den Bedingungen kultureller Pluralität nicht einfach als Fundament der Kultur im Ganzen angesehen werden kann, bleibt er doch maßgebliches Ferment für die Ausbildung von kultureller Kontinuität wie von kultureller Innovationsbereitschaft. Exemplarisch kann man an ihm den Umgang mit Symbolen und Bildern gerade deshalb lernen, weil er auch von dem weiß, der in diesen Symbolen und Bildern niemals aufgeht.

### *b) Die Einheit von Kritik und Gestaltung der Kultur*

So verbindet sich mit der trinitarischen Rede von Gott nicht nur eine Erinnerung an die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen als eines kulturschaffenden Wesens, sondern auch der Auftrag zur bewussten und selbstbewussten Gestaltung von Kultur. Im Horizont des christlichen Glaubens bedingen sich Kritik und Gestaltung von Kultur.

Dieses Verhältnis von Kritik und Innovation, von Aufbau und Abbau, von Tradition und Variation bezieht sich natürlich auch auf den Protestantismus selbst. Er ist auch selbst dem Risiko ausgesetzt, dass im Wechsel von Kritik und Gestaltung die Anschlussfähigkeit neuer Formen nie im vorhinein garantiert sein kann. Auch er sieht sich deshalb immer wieder der Gefahr kultureller Ermüdung ausgesetzt, die mit der Angst vor Traditionsverlust begründet wird. Aber zugleich kann er der Aufgabe nicht ausweichen, für die ihm aufgetragene Übersetzungsleistung die kulturelle Sprache der jeweiligen Gegenwart in Anspruch zu nehmen.

Die Kulturbedeutung des Protestantismus hat unter den Bedingungen einer Pluralität von Sinnhorizonten entscheidend damit zu tun, wie stilbildend das evangelische Unterscheidungswissen für den Protestantismus selbst ist. Wie gelingt es dem Protestantismus, mit seinen unbezweifelbaren institutionellen Verfestigungen innovativ umzugehen? Wie gestaltet er die in-

terne Pluralität protestantischer Richtungen und Strömungen? Wenn jedes Zeichen im Horizont des Andersseins Gottes nur eine Partikel der Wahrheit und nie das Ganze darstellt, dann muss der Glaube in evangelischer Sicht nicht nur ein vitales Interesse an seiner internen Vielfalt entwickeln – die Kirche als Forum pluraler Glaubensformen –, sondern auch eine Kultur der Anerkennung und des Streitens pflegen. Dass sich dies nicht von selbst versteht, zeigt ein Blick auf die eigene Geschichte unserer Kirchen. In einem oft schmerzhaften Prozess haben die evangelischen Kirchen aber gelernt, den von anderen Kirchen betonten Teil der Wahrheit als unerlässlich anzuerkennen und die von anderen entwickelten Formen als inspirierende Bereicherung zu sehen. Je deutlicher sich im Leben der Kirchen wie im Leben der einzelnen Protestanten das Ineinander von Aufbau und Kritik evangelischer Traditionen, Dogmen, Lebensformen ausbildet, desto größer ist die Chance, in andere kulturelle Bereiche hineinzuwirken. Doch zugleich bleibt dieses Hineinwirken an eine prägnante Deutlichkeit gebunden, mit deren Hilfe die pluralen Glaubensformen im Protestantismus als Formen ein und desselben Glaubens wahrgenommen werden können. Indem der Protestantismus so bei seiner Sache bleibt – den Geschichten, Symbolen und Bildern von Gott im Wissen um sein Anderssein – und beständig unterscheidet zwischen dem Gegebenen und dem, was im Gegebenen nicht aufgeht, kann er eigenständig in der Kultur und auf die Kultur wirken. Er ist auf spezifische Weise von anderen kulturellen Dimensionen unterschieden und zugleich auf diese bezogen. Denn das Unterscheidungskwissen, das den Glauben in evangelischer Sicht auszeichnet, widmet sich mit besonderer Aufmerksamkeit einem Problem, das sich in der Kultur insgesamt stellt. Es geht darum, wie die Formen sich bilden, aber auch wie die Formen lebendig bleiben, in denen sich kulturelle Selbstdeutungen ausdrücken. Formbildung und Formtranszendierung gehören für die Kultur zusammen.

Die Geschichte lehrt freilich auch, dass sich das dynamische Moment, das dem Protestantismus zueigen ist, mitunter ins Chao-

tische kehrt. Die Kritik der Zeichen und Bilder kann zur Ablehnung aller äußeren Form eskalieren. Chaotische, unüberschaubare Momente sind aber unvermeidbar, wenn Lebensformen sich dynamisch weiterentwickeln. Der Verzicht auf eine Fortentwicklung aus Scheu vor diesem Risiko ist indessen mit dem christlichen Gottesverständnis unvereinbar. Deshalb kann der Glaube in evangelischem Verständnis auf diese Dynamik nicht verzichten und deshalb auch ihren Gefahren nicht grundsätzlich ausweichen. Der Mangel an Einheitlichkeit, den römisch-katholische und andere Stimmen dem Protestantismus vorhalten, ist daher bei Licht betrachtet ein evangelischer Vorzug. Solange der Protestantismus das mitunter ermüdende Dilemma von Institutionenkritik und Institutionenaufbau nicht durch einen starren Begriff von Einheit auflöst und den Sinn für die zerbrechliche Balance von Ordnung und Spontanität wach hält, bleibt der Glaube in evangelischer Sicht für die Kultur bedeutsam.

## II. Kultur gibt es nur in Kulturen

### 4. Die Pluralität von Kultur

Der Kulturbegriff wird für unterschiedlichste Phänomene verwendet. Wir reden von Alltags- und Hochkultur, von Gesundheits- und Esskultur, von National- und Agrikultur und vielem anderen mehr. Der Kulturbegriff hat in den letzten Jahrzehnten eine solche Vielfalt an Bedeutungen gewonnen, dass man sich darüber verständigen muss, was jeweils gemeint ist. Man kann bestreiten, dass dies oder das unter den Kulturbegriff fällt. Aber man kann den Kulturbegriff nicht derart verengen, dass darunter nur noch hochkulturelle Erzeugnisse zu verstehen wären, die in Opernhäusern und Gemäldegalerien präsentiert werden. Damit würde man zum Beispiel all das aus dem Blick verlieren, was als sogenannte triviale, Alltags- und Popkultur im Leben vieler Menschen von weitaus größerer Bedeutung ist.

#### *a) Verengungen des Kulturbegriffs*

Wir können insbesondere zwei Verengungen des Kulturbegriffes nicht akzeptieren. Die erste liegt vor, wo eine kulturkritische Perspektive absolut gesetzt wird. In dieser Gefahr stehen insbesondere religiöse, also auch protestantische Betrachtungen von Kultur. Radikale kulturkritische Positionen reklamieren für sich eine Position außerhalb der Kultur. Sie stellen die kulturelle Entwicklung als eine Verfallsgeschichte dar, welcher der Glaube entgegen zu setzen sei. Vulgarisierung und Profanisierung beherrschten, so sagen sie, die Medien. Theater, Kino, Musik und Kunst verdürben die Sitten und verletzten den guten Geschmack. In dieser Perspektive wird ein Deutungsmonopol für die eigene Position, für das eigene Verständnis des protestanti-

schen Glaubens beansprucht. Zudem wird die Eigenlogik kultureller Formen übersehen. Man beurteilt zum Beispiel die zeitgenössische Kunst unvermittelt anhand religiöser Überzeugungen und erspart sich die Mühe (und den Genuss) der ästhetischen Reflexion. Deshalb paart sich die radikale Kulturkritik häufig mit der kritiklosen Akzeptanz bestimmter kultureller Ausdrucksweisen, als seien zum Beispiel Schlager mit christlichen Texten die einzig adäquate protestantische Antwort auf die Entwicklung der modernen Musik. Da sich jede Religion in kulturellen Formen ausdrücken muss (was nicht heißt, dass sich Religion in Kultur erschöpft), müssen sich religiöse Ausdrucksweisen der kulturellen Entwicklung immer wieder neu stellen. Das schließt Kritik ebenso selbstverständlich ein wie ein Deutungsmonopol aus.

Die zweite Verengung zeigt sich dort, wo »Kultur« als »Nationalkultur« gilt und Völker und Nationen als die entscheidenden Kulturträger angesehen werden. Die Rede von der Nationalkultur beharrt auf Grenzen, die von der Alltags- und der Hochkultur permanent überschritten werden. Der Sinn dieser Rede liegt darin, gegen die Vielfalt an kulturellen Phänomenen die angebliche Uniformität einer Kultur der je eigenen Nation zu setzen. In der nationalkulturellen Perspektive erscheint Vielfalt primär als Bedrohung und Verunsicherung. In dieser Perspektive wird versucht, Sicherheit herzustellen, indem das, was als unvertraut und bedrohlich erscheint, den Fremden zugeschrieben wird.

Auch die Bezeichnung »multikulturelle Gesellschaft«, so unausweichlich sie zuweilen erscheint, ist problematisch. Denn auch sie legt nahe, dass die kulturelle Vielfalt in einem Land hauptsächlich durch die Einwanderer hervorgerufen werde und wir ohne Einwanderung in kulturell einheitlichen Ländern leben würden. Nicht akzeptabel ist es also, die kulturelle Vielfalt primär nach dem Schema »Wir/Fremde« zu sortieren. Diesem Schema kann kein Vorrang vor den Unterscheidungen zwischen Frauen und Männern, Armen und Reichen, Alten und Jungen und sofort eingeräumt werden. Vor allem aber gehen wir als Protes-

tanten davon aus, dass die Individuen und nicht eines der Kollektive, denen sie angehören mögen, die grundlegende Bezugsgröße sind. Sie und nicht die Völker sind die Ebenbilder Gottes.

Das heißt allerdings nicht, dass Menschen völlig isoliert voneinander lebten oder leben könnten. Individuen stehen in sozialen Beziehungsgeflechten. Sozialität und Individualität sind zwei Seiten menschlicher Lebensführung. Das gilt gerade auch für die kulturelle Lebenspraxis. Kultur kann weder auf Kollektive noch auf Individuen allein zurückgeführt werden. Kultur, die nicht von Individuen angeeignet wird, vergeht wie Musik, die niemand mehr macht und hört. Umgekehrt benötigt jede individuelle Inkulturation soziale Angebote. Niemand erfindet seine Kultur allein.

Daraus ergibt sich eine grundlegende Konsequenz für einen protestantischen Kulturbegriff. Wenn jede Kultur unabdingbar eine individuelle und eine soziale Dimension hat, ist es falsch, einem Kollektiv, zum Beispiel einem Volk oder einer Religionsgemeinschaft, eine uniforme Kultur zuzuschreiben. Da jede Kultur individuell angeeignet wird, prägt jede Kultur unterschiedliche Gestalten aus. Niemand teilt die Kultur seines oder ihres Nachbarn in Gänze. Das spezifisch Protestantische daran ist, die Individualität eines Menschen nicht seiner Sozialität, zum Beispiel seinem Volk oder seiner Kirche, nachzuordnen. Die Unterschiedlichkeit von Menschen ist auch dann zu achten und zu beachten, wenn sich Menschen freiwillig in Kollektiven zusammen finden. Das gilt auch für die Gemeinschaft des Glaubens. Evangelische Kirchen unterscheiden sich von anderen Bekenntnissen und Religionen; aber das macht weder die einen noch die anderen zu uniformen Kollektiven. Der Protestantismus hat viele Gesichter, in denen sich die Lebendigkeit unseres Bekenntnisses verkörpert.

## *b) Kultur als Selbstthematizierung*

Vermeidet man solche Verengungen, gerät ein entscheidender Aspekt von Kultur in den Blick: die sich ständig wandelnde Vielfalt an Formen und Inhalten, in denen sich Menschen als Einzelne und als Kollektive in ihrer Welt thematisieren. Erst durch Selbstthematizierungen sind wir uns und ist uns unsere Welt gegeben. Wir machen uns die Welt zugänglich, indem wir uns in der Welt verstehen. Diese Suchbewegung ist nie abgeschlossen. Sie schlägt sich im Wandel und der Vielfalt kultureller Formen nieder. In kulturellen Formen, in Bildern und Gesängen, in Schmuck und Video-Installationen, in Fernsehserien und Romanen wird vermittelt, wie sich Menschen verstehen.

Kultur in der Moderne ist eine Dimension des menschlichen Lebensvollzugs, die sich von anderen Dimensionen wie zum Beispiel der Politik, der Wirtschaft oder der Wissenschaft abgrenzt. Das heißt nicht, dass Kultur mit diesen anderen Dimensionen nichts zu tun hätte. Vielmehr ist sie der Inbegriff der Deutungsleistungen, durch die wir uns und die Welt, also auch die Politik, die Wirtschaft, die Wissenschaft undsofort, verstehen. Auf diese kulturelle Arbeit am Selbst- und Weltverständnis sind alle Lebensbereiche angewiesen. Umgekehrt provozieren Veränderungen in anderen Bereichen der Gesellschaft Entwicklungen im kulturellen Verständnis.

Schon allein aus diesen Gründen ist eine strikte Definition von Kultur nicht angemessen. Zum einen kann »Kultur« nicht messerscharf von anderen Sozialbereichen abgetrennt werden. Zum anderen bezeichnet »Kultur« wesentlich die Suchbewegung von Menschen nach sich selbst und nach der Welt, in der sie leben. »Kultur« bezeichnet einen Prozess ausdrücklicher Selbstthematizierungen, der vom gesellschaftlichen Streit über Sinnformen, ästhetische Ausdrucksweisen, über Wertungen und Grundorientierungen bis zum selbstvergessenen Ausdruck in spontanen künstlerischen Produktionen und in alltäglichen Routinen reicht. »Kultur« als den Inbegriff von Selbstthematizierungen



von Menschen in ihrer Welt zu bestimmen, zielt also nicht nur auf die Ebene bewusster oder theoretischer Reflexionen. Viele Selbstthematierungen sind spontan oder werden in der alltäglichen Routine gar nicht also solche wahrgenommen. Die Frage, welche Kleidung oder welche Musik gerade heute angemessen ist, findet manchmal größte Aufmerksamkeit und wird ein andermal nebenbei entschieden. Gleichwohl stellen wir uns in diesen Ausdrucksweisen dar.

Überdies bringen viele Selbstthematierungen unsere Leiblichkeit und Sinnlichkeit zur Geltung. Besonders deutlich wird dies in aktiven und spontanen ästhetischen Produktionen, die sich gerade nicht auf Reflexionsprozesse verengen lassen. Im Tanz oder in der Interpretation eines Musikstückes werden die Grenzen zwischen Tun, Empfinden und Denken überschritten. Man fühlt sich mitten drin, vergisst den Alltag und sich selbst. Man ist für einen kurzen oder langen Augenblick, was man tanzt, was man singt, was man spielt. Selbstverständlich spielen Erfahrung und Reflexion in ästhetischen Produktionen eine Rolle, aber sie erschöpfen sich nicht darin.

### *c) Kultur im Plural*

Wir verwenden »Selbstthematierung« als Kurzbezeichnung für dieses weite Feld von Suchbewegungen, die zu immer wieder neuen Gestaltungsformen und Ausdrucksweisen gerinnen. Dieser Prozess führt immer nur zu einem partiellen und vorläufigen Ende. Deshalb spricht man von Kultur besser im Plural. Es gibt nicht eine Kultur der Menschen, der Deutschen oder der Protestanten. Schon beim Nachbarn hängen andere Bilder, schon die Kinder hören andere Musik. Die Pluralität kultureller Formen ist unverzichtbar, weil jede Selbstthematierung auch die Individualität der Personen bzw. die Besonderheit der Personengruppen artikuliert.

Solche Selbstverständnisse dürfen nicht vorschnell nach diesem oder jenem angeblich gewissen Maßstab beurteilt werden. Eine

protestantische Perspektive auf Kultur muss grundlegender ansetzen. Sie muss davon ausgehen, dass sich menschliches Selbstverständnis jedweder Art nur in kulturellen Formen ausdrücken kann. Wir betonen mit der Pluralität aller Kultur die Offenheit und Wandelbarkeit aller kulturellen Festlegungen. Jede bestimmte kulturelle Form steht in einem Horizont anderer sinnvoller Möglichkeiten, die von anderen Personen, für andere Verwendungen, an anderen Orten und in anderen Zeiten genutzt werden (können). In der Kultur loten Menschen Sinnhorizonte aus. Aus Sicht jeder Festlegung stellt sich der Horizont anders dar, ohne dass er erreicht werden könnte. Es gibt immer andere Möglichkeiten, andere Töne und Bilder, andere Moden und Geschmäcker. Deshalb ist ein verantwortungsvoller Umgang mit kulturellen Formen dazu verpflichtet, alternative Möglichkeiten immer wieder zu prüfen. Das setzt voraus, sich auf zunächst Unvertrautes einzulassen, um seinen Sinn zu verstehen. Nur auf diese Weise kann ein Urteil gefunden werden, das den kulturellen Ausdrucksweisen nicht äußerlich bleibt.

Das gilt insbesondere auch für die Ausdrucksweisen, in denen wir unseren Glauben und unsere Tradition vergegenwärtigen. Auch das protestantische Selbstverständnis ist in die kulturelle Entwicklung verwoben. Wir bedienen uns notwendigerweise kultureller Ausdrucksweisen im Gottesdienst wie auf der Straße. Deshalb ist es unhaltbar, kulturelle Phänomene von oben herab zu beurteilen, als stünden wir als Protestanten außerhalb der Kultur. Wir können unseren Glauben, unsere Maßstäbe und unsere Kritik nur in kulturellen Ausdrucksweisen artikulieren, ohne dass ein für alle mal klar sein könnte, was als »angemessene« Form anzuerkennen ist. Diese Einsicht motiviert uns zur Selbstreflexion und zur Offenheit gegenüber der Vielfalt kultureller Phänomene.

Heißt dies, dass sich der Protestantismus in der Kultur erschöpft? Ist Religion im allgemeinen und das protestantische Bekenntnis im besonderen nur ein Aspekt von Kultur? Was unterscheidet ein protestantisches Selbstverständnis von säkularen Selbstverständnissen? Für unser Selbstverständnis ist Gott konstitutiv.

Gott erschöpft sich in keiner denkbaren kulturellen Ausdrucksweise. Was auch immer wir von ihm sagen, es ist ungenügend, weil er unverfügbar ist. Dieser Dialektik können wir uns nicht entziehen. Unsere Selbstthematizierungen kreisen um Gott, aber jede Darstellung des Unverfügbaren ist bedingt. Kein Zeichen von Gott, kein Wort, kein Symbol, kein Bild, keine Musik kann endgültig und zureichend sein, wiewohl es ohne solche Zeichen keine Darstellung von Gott gibt. Wer von Gott nicht schweigen will, setzt sich dieser Dialektik aus. Jede Gotteserfahrung artikuliert sich in kulturellen Formen, die der Gotteserfahrung nicht gerecht werden. Von Gott ist immer mehr zu sagen als das, was gerade gesagt werden kann. Deshalb ist jede protestantische Selbstthematizierung vorläufig. Sie sucht immer wieder neu nach adäquaten Ausdrucksweisen.

Dies sollte uns in weit stärkerem Maße als bislang motivieren, die Entwicklung kultureller Formen in allen ihren Spielarten genau zu beobachten. Wir müssen den Ausdrucksweisen unseres Bekenntnisses mehr Aufmerksamkeit schenken, um innerhalb und außerhalb unserer Kirchen verständlich und anziehend zu sein. Das setzt in unseren Kirchen die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit alltags- wie hochkulturellen Entwicklungen voraus. Wir müssen insbesondere den Dialog mit Künstlerinnen und Künstlern suchen. Von einem Dialog aber kann ernstlich nur dann die Rede sein, wenn die Gesprächspartner in ihrer Eigenständigkeit anerkannt werden. Kunst muss nach ästhetischen Maßstäben beurteilt werden, auch dann, wenn sie Glaubensinhalte zum Gegenstand hat. Welche ästhetischen Formen welche Glaubensinhalte angemessen gestalten, entzieht sich der rein theologischen Beurteilung und kann nur in der Kooperation mit Künstlerinnen und Künstlern erarbeitet werden. Es geht nicht, um dies zu wiederholen, um die kritiklose und traditionsvergessene Übernahme jeder Mode, als könnte man dadurch die Aktualität des christlichen Glaubens belegen. Aber die Einsicht, dass wir in einer unhintergehbaren kulturellen Vielfalt leben und den Protestantismus nie endgültig gestaltet haben werden, widerspricht der Tendenz zur Abschottung – gleichviel ob

sie als Arroganz gegen das Triviale oder als Inanspruchnahme des gesunden Menschenverstands gegen das Avancierte daherkommt.

## 5. Über das Triviale

Kunst schafft Gemeinschaft, aber sie markiert auch Grenzen und macht Differenzen sichtbar. Sie bestärkt die Menschen in ihrem Leben und sie stellt ihre Art zu leben radikal in Frage. Auch im Protestantismus stehen beide Optionen eng beieinander: Ich-Stärke und eine starke Gemeinschaft haben gleichermaßen Platz. Das beinhaltet einerseits das Potential zur Selbsterneuerung der eigenen Tradition, provoziert andererseits aber auch Konflikte in der Gemeinschaft.

Man könnte nun meinen, der Protestantismus habe aus dieser Tradition heraus ein besonders entspanntes Verhältnis zu den entsprechenden kulturellen Formen – den populären und den reflektierend komplexen Künsten – entwickelt. Aber das ist nicht der Fall. Das Populäre, vor allem in seiner trivialen Variante, steht im Verdacht, banal, affirmativ und durch Kommerzialisierung korrumpiert zu sein. Das Avancierte hingegen wird häufig als aggressiv, arrogant und ausgrenzend erlebt. Diese Deutung, die in Einzelfällen zutreffend ist, versperrt den Zugang zu dem breiten Spektrum, das beide Formen bieten. Sie beruht unter anderem auf Ängsten, denen eine Unsicherheit in den eigenen protestantischen Ausdrucksformen zugrunde liegt. Weil das Vertrauen in die eigene Fähigkeit, sich selbstgewiss und offen in Religion wie Kultur zu bewegen, gestört ist, wird die Kultur als Konkurrentin zur Religion wahrgenommen: Dass die Familie sonntags ins Kino oder zum Sport statt in den Gottesdienst geht, dass der Abend statt mit dem Tischgebet mit der Tagesschau beginnt, gilt als Beweis für das Aufgehen der Religion in der Kultur.

## *a) Die Kraft des Trivialen*

Worin aber liegt das Potential des Trivialen? Worin besteht seine Kraft? Zunächst einmal fällt die überwältigende Präsenz des Trivialen auf. Millionen Menschen verfolgen den Schlager-Grand-Prix, lassen sich von Rosamunde Pilcher rühren oder von Stephen King in Schrecken versetzen. Ihre pubertierenden Kinder hören »No Angels«, bängen mit den Helden der Vorabendserien, und ihre Wohnzimmer schmücken Ikea-Poster mit Pastell-Landschaften drauf und dicken, bunten Holzrahmen drum herum.

Auch wenn hohe Auflagen und Quoten nicht automatisch auf hohe Qualität schließen lassen, steht die Überzeugungskraft des Trivialen doch außer Frage. Nicht nur, aber auch auf Grund seiner schieren Masse muss die Kirche sich fragen, wie das Triviale es schafft, derart viele Menschen in seinen Bann zu ziehen. Und zwar nicht, um das Triviale dann als Kopie selber in Dienst zu nehmen, sondern zunächst einmal, um die Menschen in ihren kulturellen Bedürfnissen und Ausdrucksweisen überhaupt zu verstehen.

Zudem sind die Vorzüge des Trivialen, die zum Gutteil mit denen der Populärkultur identisch sind, aus Sicht der Religion außerordentlich interessant: Das Triviale stiftet Gemeinschaft und begleitet die Menschen durch ihren Alltag, es nimmt sie in ihrem Bedürfnis nach Nähe und Entdifferenzierung ernst. In der Art und Weise, wie das Triviale emotional wirkt, ist es der Religion viel näher, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. Das Triviale weiß um diese Nähe: Es ist reich an religiösen Metaphern; kirchliche Inszenierungen und Rituale gehören selbstverständlich in sein Repertoire. Umgekehrt könnte der Umgang mit dem Trivialen auch für die Religion Gewinn bringen, weil sie hier etwas darüber erfährt, wie Menschen sich emotional berühren lassen und wie Sicherheit beim Gebrauch von Metaphern und Ritualen entsteht.

Allerdings darf man sich die Massenkultur des Trivialen keineswegs als eine einheitliche Kultur vorstellen. Was früher

einmal Volkskultur hieß, ist heute ein Segment unter vielen. Die Teilnahme am Trivialen vollzieht sich dabei für den einzelnen in unterschiedlichen Bereichen. Dies bietet die Möglichkeit, zwischen den einzelnen Segmenten bzw. Sparten zu wechseln; selbst ein Wechsel zwischen dem Trivialen und dem Komplexen ist alltäglich. Einerseits begegnet einem das Triviale überall: bei Stephen King, bei Ikea und in der TV-Serie »Klinik unter Palmen«, in den Nachrichten und in Verdis Opern. Andererseits sind diese Zuordnungen riskant geworden. Stephen King ist Gegenstand komplexer literaturkritischer Betrachtungen; bei Verdi ist das Triviale ein Stilmittel unter vielen, ohne dass das Werk als solches trivial wäre. Denn trivial – im Sinne von vereinfachend – kann nicht nur der Gegenstand, sondern auch der Blick auf ihn sein.

### *b) Der Kern des Trivialen*

Doch trotz der postmodernen Differenzierungsprozesse, in deren Verlauf sich die alte Ordnung von U und E in hunderte unterschiedlicher Kategorien und Stile aufgelöst hat, ist der Kern des Trivialen erhalten geblieben: »Trivium« hieß im Lateinischen der Dreiweg und bezeichnete im mittelalterlichen Universitätswesen die drei grundlegenden Fächer Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Wer hingegen heute vom Trivialen spricht, meint damit einfach das, was am (Drei-)Weg liegt, was auf der Straße verhandelt und von jedem verstanden wird. Dabei ist das Triviale auf seine Weise komplex und hat allein in den vergangenen Jahren etliche neue Formen entwickelt und alte variiert.

Auf diesem Weg konnte es sein Schmuttelimage in weiten Bereichen ablegen und genießt heute weitgehend Wertschätzung. Das Triviale hat sich sogar so weit in alle anderen Kulturbereiche ausgebreitet, dass man von einer Trivialisierung der Kultur sprechen muss. Die Attraktivität für Künstler und Kulturschaffende aus allen Bereichen liegt in der Bindungskraft, die es entwickelt, indem es menschliche Bedürfnisse möglichst genau er-

fühlt und in eine allgemein verständliche und nachvollziehbare Form übersetzt. Diese dauerhafte Qualität macht das Triviale robust. Weder die Diffusionstendenzen in eine globale Populärkultur, welche Bach genauso wie Michelle aufsaugt, noch die Diffamierungen einer durch den Verlust der Diskurshoheit unter Druck geratenen Bildungselite konnten ihm langfristig etwas anhaben.

Grob lässt sich das Triviale in zwei Grundmuster einteilen: in die Welt des schönen Scheins und in die Inszenierungen des Alltags. Wenn Michelle »Wer Liebe lebt« singt, behauptet sie eine Welt jenseits der Zwänge des Alltags. Diese Grenzüberschreitung funktioniert nur, weil die Menschen sich wider besseres Wissen und lebenspraktische Erfahrungen in eine andere Wirklichkeit hineinragen lassen wollen. Gute Schlager erkennt man daran, dass sie diese Passage ganz mühelos ermöglichen. Wie andere populäre Kunst funktionieren sie im Hier und Jetzt oder gar nicht. Sie verlangen unbedingte Nähe und Hingabe. Reflexion ist für ihre Wirkung eher hinderlich. Der Reiz des Trivialen liegt gerade in der wörtlich zu verstehenden Anspruchslosigkeit, die vom Publikum nichts verlangt als dabei zu sein. Das Triviale ist selber zwar nicht zweckfrei, schafft aber den Menschen einen zweckfreien Raum ähnlich dem Spiel.

Events wie der Schlager-Grand-Prix haben quasi kultischen Charakter. Das macht sie auch für Menschen außerhalb des Trivialmilieus attraktiv. Außerdem ist das Triviale für die Bildungseliten auch deshalb interessant, weil Milieuüberschreitung als Zeichen besonderer kultureller Versiertheit gilt. Denn kulturelle Kompetenz demonstriert der Mensch heute weniger durch Bildung im klassischen Sinn als durch Formensouveränität. Ob jemand standardisierte Situationen richtig einzuschätzen weiß, ob er mit den unterschiedlichen Ereignismustern vertraut ist, ob er die ästhetischen Stile den entsprechenden sozialen Milieus zuordnen kann, darauf kommt es an.

Anders verhält es sich mit den Inszenierungen des Alltags, wie sie vor allem in den Trivialserien des Fernsehens vorkommen. Hier geht es weniger um Grenzüberschreitung als um ein le-

benspraktisches Ausmessen dieser Grenzen. Menschliche Grundthemen – Liebe, Freundschaft, Krankheit, Tod – werden nach den Vorgaben der Konsensgesellschaft behandelt: Das kommunikative Grundmuster ist die Verhandlung; die Spannung entsteht durch kalkulierbare Tabubrüche; Widersprüche und Konflikte werden solange ausgehalten, wie sie das Happy End nicht gefährden. Nach diesem Muster werden auch relevante Gesellschaftsthemen wie Gentechnik, Homosexualität, Liebe im Alter, Burnout in der Arbeitsgesellschaft einbezogen.

### *c) Neue Trivialformate*

Die Qualität des Trivialen lässt sich vor allem daran messen, inwieweit es in der Lage ist, in einfacher Weise grundlegende Themen der eigenen Zeit zu reflektieren. Dabei ist die Qualität weitgehend unabhängig von den Entstehungsbedingungen. Die kulturindustriellen Produktionsformen, die der Gewinnmaximierung oder Quotensicherung dienen, mindern weder automatisch die Qualität des Produktes noch bestimmen sie die Werte, die es vermittelt. Dem widerspricht nicht, dass sich in den letzten Jahren auch einige moralisch fragwürdige Trivialformate entwickelt haben.

Den neuen Trivialformaten liegt der Versuch zugrunde, durch Authentizität vorspiegelnde, nicht-fiktive Formen jene Nähe zu erzeugen, die durch die Unterwerfung des Lebens unter die Herrschaft der Medien gefährdet ist. Talkshows, Reality-TV und die Homestories der Magazine sind Versuche, den Alltag als Trivialerzählung zu inszenieren. Nicht die Kunst ist trivial, sondern das Leben. Der neue Prototyp ist das Format »Big Brother«: Essen, Schlafen, Fußnägel schneiden – derlei Handlungen wird hier Kultstatus zugesprochen. Nicht die Transzendierung des Alltäglichen ist das Ziel – das Alltägliche selbst wird wie ein Fest zelebriert. Dabei hat das Triviale seinen Kunstan-spruch auf ein Minimum reduziert. Es bildet ein zirkuläres Wesen aus, das auf Grenzüberschreitung in künstliche Erfah-



rungsräume verzichtet. Die Folge ist ein kultureller Autismus, der primär auf Selbstvergewisserung zielt.

Der Reiz dieser neuen Trivialformate beschränkt sich weitgehend auf das Soziologische: Sie ermöglichen Einblick in fremde Milieus – religiöse Äußerungen eingeschlossen. Das unterscheidet sie von den trivialen Kunstformen, die auf Transzendierung setzen und Möglichkeiten und Wege erkunden, um das Andere sinnlich erfahrbar zu machen.

#### *d) Das Triviale und die Religion*

Auch deshalb sind Schlager, Fernsehserien und Liebesfilme gespickt mit religiösen Anspielungen, mit Metaphern von Himmel und Hölle, Verheißung und Erlösung. David gegen Goliath, die Vertreibung aus dem Paradies, der Verrat durch den Freund und Jünger, Brudermord, Babylon – für das Triviale sind solche Grundkonstellationen besonders attraktiv, weil sie besonders verlässlich und voraussetzungslos sind. Unberührt von theologischen Überlegungen tastet es die Religion allein auf ihre Wirkung hin ab. Dabei gibt es offenbar weder zu den religiösen Metaphern noch zu den christlichen Inszenierungen eine Alternative. Hochzeit, Taufe, Beerdigung, katholische Beichte, Gottesdienst – im dramatischen Repertoire des Trivialen haben sie eine zweite Heimat gefunden. Auch der Kirchenraum erscheint hier ungebrochen ehrfurchtgebietend und geheimnisvoll – ein idealer Ort für Krimis und Thriller, um das Betreten von Feindesland zu inszenieren und dem Bösen, in blankem Gottvertrauen, ins Auge zu schauen.

Und wie verhält es sich mit der Endlosschleife an Huldigungen der unbedingten Liebe, wie man sie vom Schlager kennt? Gewiss, der Schlager spricht weder von christlicher Nächstenliebe noch von der Liebe Gottes. Er hat seine eigenen Gesetze und ist von sich aus nicht religiös. Doch die ewige und unanfechtbare Liebe, die hier besungen wird, ist den Christen nicht fremd. Es ist eine Liebe, welche die Grenzen unserer irdischen

Beziehungsdramen souverän überschreitet und einfach glaubt, was in der Realität kaum einer für möglich hält. Im schönen Schein der Schnulzenwelt scheint das Andere auf, auch wenn das Triviale im Gegensatz zum Religiösen auf kein Göttliches verweist.

Offenbar gibt es ein vitales Interesse des Trivialen an den religiösen Erzählungen und Inszenierungen. Aber welches ist das Interesse der Religion am Trivialen? Es liegt in der Technik, Komplexität in emotionale Eindeutigkeit zu übersetzen. Oder anders gesagt: Das Triviale ist einer von mehreren Wegen, um der protestantischen Verkopfung zu entkommen. Sinnlich, körperlich, dem Augenblick zugewandt – derartige Lebensäußerungen hat der Protestantismus in seiner Geschichte wenig gepflegt. Damit aber ist ihm ein ganzes Spektrum an Möglichkeiten, dem eigenen Glauben Gestalt zu geben, entgangen. Seine Unsicherheit im Umgang mit Metaphern und Ritualen ist die eine Seite. Eine andere zeigt sich in der Verlegenheit, die häufig aufkommt, wenn Protestanten ihren Glauben bekennen wollen. Die Schwierigkeit, im Gottesdienst Herzlichkeit und menschliche Wärme zu erzeugen, die viel zu leisen Stimmen, wenn die Gemeinde ihre Lieder singt – das alles hat auch etwas mit mangelndem Vertrauen in Formen zu tun, die sich nur über das Gefühl erschließen.

Die standardisierten Trivialformen können ganz unterschiedliche Milieus einbinden, weil sie Distanz auflösen und Nähe schaffen. Solche Formen sind nicht nur leicht zu verstehen, sie sind auch einfach anzuwenden. So einfach wie früher das Tischgebet. Man denkt nicht lange darüber nach, sondern tut es, weil es gut tut. Mit Hilfe solcher Rituale schlägt der Glaube Wurzeln im Alltag, er wird durch die rituelle Handlung erfahrbar und selbstverständlich.

Triviale Kunstformen und Rituale funktionieren in manchem ähnlich. Die einen wie die anderen wollen die Gemeinschaft festigen und Beteiligung ermöglichen; beide sind eindeutig, selbstgewiss und bejahend. Gerade diese Bejahung aber, diese grundsätzliche Zugewandtheit, ist vielen Protestanten nicht

selbstverständlich. Ihr Vertrauen in Formen, die sich ihrer Kontrolle entziehen, ist gering. Rituale aber verlangen Hingabe an die Form. Sie setzen kein Verständnis, sondern ein Erfühlen ihrer Bedeutung voraus, das durch stetiges Wiederholen trainiert wird. Fühl-Sicherheit, die keineswegs auf Tanzen oder Singen beschränkt ist, ist ein besonderer Aspekt kultureller Kompetenz, der unter anderem im Umgang mit dem Trivialen erworben werden kann.

Viele Gemeinden haben das längst erkannt und benutzen sowohl spontane als auch ritualisierte Trivialformen in ihren Gottesdiensten. Wenn diese Gottesdienste gelingen, wirken sie besonders herzergreifend und lebendig. Die Menschen fühlen sich angenommen, wenn man sie dort abholt, wo sie stehen. Entscheidend ist aber, dass man sie dann nicht dort stehen lässt. Ein Gottesdienst, der auf Transzendierung verzichtet, der das Heilige nicht gegen das Profane verteidigt, wird selber trivial. Das Triviale gibt den Menschen die Chance zur Teilhabe, aber woran sie teilhaben, wird ohne Überschreitung unbedeutend und verliert seine Faszination.

## 6. Über das Kritische und Komplexe

Anders als das Populäre, das den emotionalen Konsens sucht, zielen die modernen Künste, welche die Komplexität unserer Lebenszusammenhänge erfassen wollen, nicht auf die Zustimmung vieler. Im Gegenteil: Ein starkes Künstler-Ich artikuliert sich oft gegen die Gemeinschaft und gegen die Tradition. In diesem Sinne stört das Kritische und Komplexe für eine bestimmte Zeit das Einssein der Gemeinschaft mit sich selbst. Diese Störung ist zwar für die Selbsterneuerung von Gemeinschaften und Traditionen notwendig, kann aber besonders in unsicheren Umbruchsituationen als feindlich erlebt werden.

### a) *Kunstskandale*

Das Publikum empfindet die Kunst in solchen Fällen als arrogant, aggressiv und unwillig, sich an die gemeinschaftlichen Standards von »gutem Geschmack« und »guten Sitten« zu halten. Solche Reaktionen sind keineswegs typisch christlich, wie Pöbeleien bei gewalttätigen und sexuellen Bühnenhandlungen in Theaterstücken von Sarah Kane oder Elfriede Jelinek genauso zeigen wie manche politischen Stammtischreden. Dennoch werden jene Auseinandersetzungen oft besonders unerbittlich geführt, in denen gläubige Menschen ihre religiösen Gefühle verletzt sehen. Produktiv ist der Umgang mit solchen Konflikten nur, wenn sie von beiden Seiten mit Respekt vor dem Anderen ausgetragen werden. Fehlt diese gegenseitige Achtung, zielt die Tabuverletzung gar ausschließlich auf das Verächtlichmachen des Anderen, auch seiner religiösen Einstellungen, muss dem um der Kultur der Differenz willen widersprochen werden. In solchen Fällen ist die Kraft des kritischen Unterscheidens nötig; sie freilich setzt Kompetenz und Urteilsfähigkeit voraus.

Die Liste von Skandalen ist lang: Sie reicht von Herbert Achternbuschs Film »Das Gespenst« bis zu Terrence McNallys Theaterstück »Corpus Christi« und den Kirchenfenstern des Glas Künstlers Johannes Schreiter. Solche Konflikte, die im extremen Fall Gerichte zu entscheiden haben, aber nicht lösen können, beeinflussen in der Öffentlichkeit das Bild von Christen in einer Richtung, in der sie deshalb als intolerant und kulturell inkompetent erscheinen. Außerdem strahlen sie in die Gemeinden aus, wo sie scheinbar jene Menschen bestätigen, welche den modernen Künsten eher reserviert gegenüber stehen.

Problematisch ist dabei nicht, dass Menschen ihrem Gefühl der Kränkung Ausdruck geben – das ist ihr gutes Recht. Es ist in vielen Fällen auch angebracht, vielleicht sogar notwendig. Problematisch ist es jedoch, wenn, es ihren Argumenten an Kompetenz mangelt. Die Einwände gegen das Theaterstück »Corpus Christi«, das Jesus und seine Jünger als Homosexuel-

le darstellt, haben sich beispielsweise kaum auf eine kunstkritische Argumentation eingelassen: dass das Hauptmotiv möglicherweise einfach banal ist, spielte für die Gegner des Stückes kaum eine Rolle. Kunstfremd war auch ein großer Teil der Argumente beim Streit um die Schreiter-Fenster in der Heidelberger Heiliggeistkirche Mitte der achtziger Jahre. Damals protestierten viele Heidelberger vor allem gegen das besonders kräftige Rot der neuen Kirchenfenster. Obwohl das Rot auf das Blut Jesu anspielt, empfanden sie es als aggressiv und ruhestörend. Andere legten Widerspruch ein, weil die Welt der modernen Wissenschaften durch Schreiters Fenster Eingang in die Kirche halten sollte. Dass gerade dadurch die Geltung des Evangeliums auch gegenüber den Wissenschaften hervorgehoben werden sollte, blieb unbedacht. Die Abstraktion der Fenster machte nicht neugierig, sondern wurde rundweg abgelehnt.

Mangelnde Kompetenz kann man freilich oft auch auf der anderen Seite feststellen; – insbesondere dann, wenn Künstler religiöse Symbole verwenden, deren ursprünglicher Sinn weitgehend unbekannt ist. Auch diese Art von mangelnder Kompetenz kann jedoch die Geringschätzung religiöser Überzeugungen nicht rechtfertigen.

### *b) Zugang zu modernen Künsten*

Die Ablehnung der Schreiter-Fenster resultierte offenbar zu einem nicht geringen Teil aus der Schwierigkeit, überhaupt Zugang zu den modernen Künsten zu finden. Denn diese erschließen sich nur selten aus sich selbst heraus im Moment der Betrachtung. Erst Kunstkenntnis und ein Repertoire an Erfahrungen ermöglichen den Zugang. Die modernen Künste sind der babylonische Turm des 21. Jahrhunderts: Ihnen liegen so viele Sprachen, Dialekte und Slangs zugrunde, dass ein einziger Mensch sie allein nicht erlernen kann; möglichst viele von ihnen zu lernen, erfordert erheblichen Aufwand.

Diesen Aufwand betreiben die evangelischen Kirchen seit langem. Sie laden Künstlerinnen und Künstler zu Ausstellungen in ihre Räume ein, ihre Kunstbeauftragten befassen sich alle vier Jahre intensiv mit der Documenta, die Akademien bieten Seminare an, es gibt eine eigene Filmzeitschrift etc. Und doch reicht das alles offenbar nicht aus: ein Konflikt wie der um die Schreiter-Fenster kann nur deshalb so eskalieren, weil es nicht genug Menschen in den Kirchen und ihren Gemeinden gibt, die willens und in der Lage sind, den notwendigen Disput kompetent auszutragen.

Was fehlt, ist ein breiter, in den Gemeinden verwurzelter Konsens darüber, dass die evangelischen Kirchen ein besonderes Interesse an der Auseinandersetzung mit den modernen Künsten haben: Ein Glaube, der selbstsicher in der Moderne beheimatet sein will, ist auf eine komplexe Gestalt angewiesen, welche er in der populären Ästhetik allein nicht finden kann.

Dabei gibt es neben den Differenzen auch gleiche Interessen zwischen Protestantismus und Künsten zu entdecken. Zu ihnen gehört die Überzeugung, dass menschengemachte Ordnungen – hier ästhetisch, dort sozial – nicht einfach hinzunehmen, sondern auf ihren Sinn hin zu befragen sind.

Kunst sucht nach neuen Formen und verhält sich gegenüber bestehenden Formen kritisch. Dieses Moment der Kritik bleibt auch bei der Rückübersetzung der Ästhetik in die Lebenspraxis in seinem Kern erhalten. Allerdings kann sich diese Kritik sehr unterschiedlich artikulieren. Die Geschichte der Avantgarden des vergangenen Jahrhunderts erzählt nicht nur davon, wie eng Ästhetik und Lebenspraxis zusammenhängen, sondern auch wie verbal aggressiv Künstler bisweilen ihre Programme und Manifeste durchsetzten und verteidigten. Futurismus, Surrealismus, Dadaismus, sozialer Realismus – lauter »-ismen«, denen ein Anspruch auf Wahrheit zugrunde liegt. Das schmälert zwar keineswegs die Bedeutung jener Avantgarde-Bewegungen, die zu Recht bis in die Gegenwart ausstrahlen, markiert aber einen bedeutenden Unterschied zur Gegenwart, der für das Verhältnis zwischen Kirche und Künsten nicht unerheblich ist.

Denn einen Anspruch auf Wahrheit erheben die modernen Künste heute nicht mehr. Die Vorstellung von einer Avantgarde, die sich als ästhetische wie gesellschaftliche Vorhut definiert und glaubt, den richtigen Weg in eine ideale Zukunft zu kennen, ist mit dem Ende der Ideologien des 20. Jahrhunderts obsolet geworden. Die Kunstproduktion zu Beginn des neuen Jahrtausends ist eine Suchbewegung mit ungewissem Ausgang. Das heißt jedoch nicht, dass Kunst darauf verzichtete, nach ihrer Relevanz zu fragen. Nur erschließt sich diese Relevanz nicht mehr aus einer Fortschrittsidee, die als maßgeblicher Fixpunkt über allem Kunstschaffen steht, sondern muss sich in jeweils konkreten ästhetischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen bewähren.

Diese Zusammenhänge können kompliziert sein. Denn durch die Hintertür hat sich ein neuer praktischer Universalismus durchgesetzt, der die Stile, Genre, Epochen, Medien miteinander vernetzt und in Beziehung zueinander setzt. Vor dem Kunstgenuss steht deshalb die Arbeit der Dechiffrierung. Billiger ist die Spiegelung unserer durch die Medien geprägten Wahrnehmung anscheinend nicht zu haben.

Die Künste zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind anstrengend. Sie sind aber keineswegs immer so schwer zugänglich, wie ihnen manchmal nachgesagt wird. Dass sie von Pop und Medien durchdrungen sind, macht sie gerade für junge Menschen, die in diesen Kulturwelten leben, interessant. Dafür weiß die Bildungselite manchmal die neuen Zeichen nicht mehr zu deuten. Solche Verwirrungen durch den Generationenwechsel, der in den letzten Jahren etwa im Sprech- und Tanztheater sowie in der Literatur stattgefunden hat, machen neugierig – endlich bewegt sich wieder etwas.

c) *Die Begegnung mit den Künsten als Chance  
für die Gemeinden*

Die Aufbrüche in den Künsten sind für die Kirche eine Chance. Den neuen Generationen fehlt zwar das Charisma extremer Selbstgewissheit, wie sie die programmatischen Avantgarden des 20. Jahrhunderts auszeichnete, aber sie sind offen und pragmatisch. Weil Kirchenräume nicht »leer« sind, sondern über eine traditionsgebundene Ordnung und wirksame Symbolgeflechte verfügen, laden sie zur Auseinandersetzung ein. Die Kirche ist eine der letzten verbliebenen festen Bezugsgrößen, an denen sich die Kunst reiben kann.

Hierzu allerdings bedarf es eines Rahmens. Die Gemeinden müssen ihre Räume für die Begegnung mit der Kunst und den Künstlern zur Verfügung stellen; sie müssen Anlässe inszenieren, bei denen Künstler und Gemeinde gemeinsame Themen entdecken. Die Gemeinden müssen Orte werden, an denen Konflikte ausgetragen und Erfahrungen gesammelt werden. Denn entscheidend ist das Kunsterlebnis und die Begegnung mit den Künstlerinnen und Künstlern. Ob Poetry-Slam oder Stockhausen – Kunsterfahrung lässt sich schwer über Dritte vermitteln: das Gespräch mit dem Künstler anstelle des Gesprächs mit dem Kunstexperten, der Blick in die Werkstatt anstelle des Museumsbesuchs, Erfahrung statt Belehrung. So kann sich der Dialog zwischen Kunst und Religion mit Leben füllen. Allerdings wird es die Gemeinden auch verändern. Als Orte des Rückzugs, als Kuschelecke gegen die Dynamik und Kälte der Moderne taugen sie dann weniger.

Wer neue Erfahrungen sucht, geht das Risiko des Scheiterns ein. Evangelische Kirchen können dieses Risiko selbstbewusst in Kauf nehmen, weil sie Sicherheit in eigenen Traditionen finden und den Umgang mit derartigen Risiken aus der Tradition kennen. Der Protestantismus kann auf seine lange und reichhaltige Musiktradition vertrauen, die er durch professionelles Kulturmanagement pflegen und stärken muss. Dabei kann er auf ein einzigartiges Netz kirchenmusikalischen Engagements von Kinder-



chören, Posaunenchören, Jugendbands, Kantoreien bis zu international renommierten Chören und inzwischen fest verankerten Projekten der neuen Musik auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zurückgreifen. In den evangelischen Gemeinden sind mehr als 500.000 Kinder, Jugendliche, Frauen und Männer in Chören aktiv. Solche Stärken machen Mut, fremdes Terrain zu betreten und vernachlässigte Künste wie Tanz, Schauspiel oder Oper zu entdecken. Die Choreographien von John Neumeier, der den »Messias« als Ballett inszenierte und die »Matthäus-Passion« in der St. Michaelis-Kirche in Hamburg tanzen ließ, haben gezeigt, welche Ausdruckskraft gerade in den Körperkünsten steckt.

Es gibt Gemeinden, die mit neuen Formen erfolgreich experimentieren. Ein besonders gelungenes Beispiel sind die Operngottesdienste in der Nürnberger Egidienkirche: Hier hatte ein Bibelkreis zusammen mit der Oper Nürnberg ein Programm mit Gebeten aus sehr unterschiedlichen Arien von Puccini bis Tschaikowski zusammengestellt, aber auch eine Liturgie erarbeitet. Die außerordentlich gut besuchten Veranstaltungen waren also keine Konzerte in der Kirche, sondern tatsächlich Gottesdienste, welche die Gemeinde wie jene, die ein Konzert zu besuchen glaubten, gleichermaßen mitrissen.

Die Kirche muss solche Experimente in den Gemeinden fördern und unterstützen. Nur Gemeinden, die darauf vertrauen können, dass sie von ihrer Kirche auch im Falle des Scheiterns getragen werden, werden solche Wagnisse eingehen. Die Initiative allerdings liegt bei den Gemeinden. Wie viel auch wenige bewegen können, zeigt gerade das Nürnberger Beispiel: Hier war es ein einfacher Bibelkreis, der das umfangreiche Projekt geplant und durchgeführt hat.

## 7. Lebensform – Zusammenleben in der multireligiösen Gesellschaft

Religion verändert in der individualisierten Gesellschaft der zeitgenössischen Moderne ihre Gestalt. Dies ist eine weithin akzeptierte These. Religion wird für die Individuen nicht zuerst durch ihre dogmatischen Inhalte, ihre Symbolwelten, ihre rituellen Begehungen zugänglich. Sondern sie gewinnt für die einzelnen Bedeutung in der Vergewisserung ihrer Lebensgeschichte – und zwar im Sinne einer Vergewisserung über das Ganze dieses individuellen, je besonderen, unverwechselbaren Lebens. Religion kommt an dem Ort ins Spiel, wo das menschliche Individuum das Ganze seines Lebens reflektiert und sich nicht nur in der Vielfalt seiner Rollen in einer hochgradig differenzierten Gesellschaft wahrnimmt – als Vater bzw. Mutter, als Berufstätige, als Mitglied des Schwimmvereines oder der Kirche undsofort.

### *a) Grenzen der Individualisierung*

Die Reichweite der These von der individualisierten Gesellschaft ist jedoch begrenzt. Sie überschätzt die sozialen Auswirkungen der Individualisierung. Denn die traditionellen gesellschaftlichen Grenzen – wie Geschlecht, Nation, Schicht und/oder Klasse – werden durch Individualisierung nicht einfach entmächtigt, sondern behalten ihr Gewicht. Sie bewirken weiterhin eine Ungleichheit der Entscheidungsmöglichkeiten; sonst hätte die Tochter einer türkischen Änderungsschneiderin in Castrop-Rauxel die gleichen Lebenschancen wie der Sohn eines Hamburger Reedereibesitzers (oder wenigstens wie die Tochter eines Theologieprofessors). Aber auch die Folgerungen aus der Individualisierungstheorie für die Geltung religiöser Symbolwelten sind fragwürdig. Es reicht nicht, Religion nur im Blick auf ihre Bedeutung für die individuelle Selbstreflexion zu betrachten; sondern sie muss vor und jenseits individueller Lebensdeutung erzählt

werden, erlebt werden, Gestalt gewinnen. In vielen Fällen lässt sich zudem zeigen, dass Menschen sich durch ihre Symbolwahl zugleich der Macht der symbolischen Ordnung unterstellen; Inhalt und Geltung der religiösen Erzähltradition bleiben eben nicht auf den Akt individueller Entscheidung begrenzt. Auch in einer spätmodernen, weitgehend individualisierten Gesellschaft speist sich der Einfluss der Religion auf das Lebensgefühl von Menschen aus der Geltung und Bedeutung der traditionellen, überkommenen religiösen Symbolwelten – auch da, wo deren Macht durch Individualisierung, Bedeutungs- und Traditionsverlust dem Anschein nach gebrochen ist.

### *b) Beheimatung im Eigenen und Respekt vor dem Anderen*

In Deutschland leben 7,3 Millionen Ausländer; das sind neun Prozent der Gesamtbevölkerung. Drei Millionen Menschen gehören muslimischen Gemeinschaften an. Die rechtliche Neuregelung der deutschen Staatsangehörigkeit, die nicht mehr an die Abstammung gebunden ist, wird eine Entwicklung verstärken, der zufolge Menschen mit deutschem Pass ganz unterschiedlichen kulturellen und religiösen Traditionen zugehören. Deutschland ist de facto eine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft; die politische Debatte um eine »deutsche Leitkultur« sollte nicht verstellen, dass Multikulturalität für Deutschland nicht zuerst eine normative Bestimmung, sondern einen empirischen Sachverhalt einer durch Mobilität und Differenziertheit geprägten europäischen Gesellschaft beschreibt.

In unserem Land leben Menschen unterschiedlicher religiöser Orientierung, aber auch Menschen ohne Religionszugehörigkeit in ein und demselben Gemeinwesen. Für beides muss eine gute Gestalt gefunden werden: für Beheimatung im Eigenen und Respekt vor dem Fremden. Dies gilt für pädagogische Prozesse, für das Leben in den Gemeinden, für Begegnungen auf der Straße oder im Supermarkt, für das Zusammenleben in der Nachbarschaft.

In der pädagogischen Beziehung zwischen der erwachsenen und heranwachsenden Generation sollen – über alle institutionellen Differenzen zwischen verschiedenen Bildungseinrichtungen hinaus – Lehrende zeigen, was sie an der eigenen kulturellen und religiösen Lebensgestalt der Weitergabe für wert halten. Und sie sollen es auf eine Weise zeigen, in der sie die Selbsttätigkeit der Heranwachsenden unterstützen. Denn diese sollen sich in die mitgeteilten Gestalten, Erzählungen und Begehungen hineinfinden und sie selbst in Gebrauch nehmen können. Vor jeder pädagogisch absichtsvollen Inszenierung zeigen Erwachsene schlicht durch ihre Lebensführung, was sie an ihrer eigenen kulturellen und religiösen Lebensform lieben und für wert halten. Beheimatung im Eigenen zeigt sich nicht allein und nicht zuerst in ausdrücklicher Selbstthematisierung oder in bewusster innerer Zustimmung, sondern in der Einübung von Lebensvollzügen und im Bemühen um gestaltete Lebensformen. Dadurch, wie sie leben, zeigen Menschen, was sie lieben. Was sie für ihr eigenes Leben achten, geben sie am wirkungsvollsten einer nächsten Generation weiter. Beheimatung im Eigenen ist nur in seltenen Fällen (auch in den anscheinend »urwüchsigen« Beziehungen wie z.B. Familie und Freundschaft) eine spontan eintretende Lebensgewissheit. Sie verliert sich, wenn sie nicht geübt wird. Das ist die eine Seite.

Die andere Seite ist, dass ohne Wahrnehmung des Anderen das Eigene gar nicht zugänglich wäre. Das ist ein vielschichtiger Vorgang. Vielen getauften Christen tritt heute das Eigene selbst als das Fremde, das Unbekannte und Unvertraute gegenüber; das geschieht keineswegs nur dann, wenn sie die Zugehörigkeit zur Kirche aufgekündigt haben. Das Eigene ist für sie etwas, in dem sie nicht mehr zu Hause sind: Die Ratlosigkeit gegenüber den liturgischen Abläufen bei einem lange nicht geübten Gottesdienstbesuch motiviert dann viele dazu, sich dieser Erfahrung so bald nicht wieder auszusetzen.

Die Wahrnehmung des Anderen kann zur Bedingung der Beheimatung im Eigenen werden. Im Alltag wird das deutlich, wenn christliche Schülerinnen und Schüler, die in ihrer religiösen Tra-

dition nicht mehr zu Hause sind, muslimischen Jugendlichen begegnen, die in der eigenen Religion stärker verwurzelt sind. Solche Begegnungen provozieren Rückfragen an das Eigene: wie verhält es sich bei uns mit dem Gebet, mit dem Bekenntnis, mit der sozialen Verpflichtung für die Armen, mit dem Respekt vor der eigenen Leiblichkeit und der Verbundenheit mit einem nicht austauschbaren Ort? Die »fünf Säulen« des Islam werden so – als Wahrnehmung des Anderen – zum didaktischen Leitfaden bei der Spurensuche nach dem Eigenen.

Die Beheimatung im Eigenen und der Respekt vor dem Anderen – beide Seiten müssen in eine Balance gebracht werden, wenn das Miteinander-Leben der Verschiedenen gelingen soll. Diese Balance kann in alltäglichen Begegnungen wie in pädagogischen Prozessen leicht verfehlt werden. Das wäre beispielsweise der Fall, wenn Schülerinnen und Schüler im evangelischen Religionsunterricht mit den »fünf Säulen« des Islam und der Lebensgeschichte des Propheten Mohammed vertraut gemacht werden, den biblischen zehn Geboten, den Gleichnissen Jesu oder den Einsichten der Reformation dagegen weiterhin kenntnislos und desinteressiert gegenüberstehen.

### *c) Religionspädagogische Arbeitsfelder als Beispiel*

Die Spannung zwischen Traditionsabbruch und Weitergeltung religiöser Symbolwelten tritt vor allem in religionspädagogischen Arbeitsfeldern in den Blick, allerdings je nach Religionszugehörigkeit in unterschiedlicher Brisanz. Für Jugendliche christlicher Herkunft spielt »Religion« im praktischen Lebensvollzug immer weniger eine Rolle; die Beteiligung an kirchlicher Sitte oder die religiöse Strukturierung des Alltags durch Tischgebet oder Bibellese ist ihnen zumeist unbekannt. Dies unterscheidet sie von vielen muslimischen, aber auch von jüdischen Schülerinnen und Schülern.

Die Shell-Jugendstudie »Jugend 2000« zeigt einen deutlichen Rückgang der kirchlichen Bindung von Jugendlichen während

des zurückliegenden Jahrzehnts. Für Jugendliche aus christlich geprägten Milieus wird das beispielhaft gezeigt für den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod (von 56% 1991 auf 32% 1999 bei den Jugendlichen West, von 39% auf 28% bei den Jugendlichen Ost), für die Gebetspraxis (manchmal oder regelmäßig: von 39% auf 28% bei den Jugendlichen West, von 21% auf 11% bei den Jugendlichen Ost) und für den Gottesdienstbesuch (mindestens einmal in den letzten vier Wochen: von 21% auf 16% bei den Jugendlichen West, von 10% auf 7% bei den Jugendlichen Ost). Bei den muslimischen Jugendlichen, die in dieser Studie zum ersten Mal mit befragt wurden, liegen die Ergebnisse durchgängig etwa doppelt so hoch; entsprechend höher ist die Verbindlichkeit religiöser Lebenspraktiken anzusetzen. Diese Ergebnisse müssen auch den nachdenklich stimmen, der gegen die Auswahl oder die Formulierung der untersuchten Fragen Einwände erheben möchte.

Der Religionsunterricht in einer (christlich) mehrkonfessionellen und multireligiösen schulischen Situation hat – unabhängig von seiner rechtlichen und organisatorischen Gestalt – die Aufgabe, Beheimatung im Eigenen und Respekt vor dem Anderen miteinander zu verbinden und in eine Balance zu bringen, wie dies bereits 1994 der Titel der EKD-Denkschrift zum Religionsunterricht »Identität und Verantwortung« zum Ausdruck bringt. In Zusammenarbeit mit Lehrerinnen und Lehrern anderer Fächer und im Rahmen gemeinsamen Bemühens um eine lebensförderliche Schulkultur gehen Religionslehrerinnen und -lehrer an Schulen aller Schultypen immer wieder engagiert an diese Aufgabe heran. Auch in der Ausbildung der Lehramtsstudierenden haben sich gerade in diesem Feld Problembewusstsein und Kompetenz in jüngerer Zeit verstärkt. Gerade der konfessionsgebundene Religionsunterricht muss sich angesichts dieser Aufgabe bewähren.

Seinen Ort als ordentliches Lehrfach in der öffentlichen Schule ist in weiten Teilen Deutschlands anerkannt; empirische Studien haben seine breite Akzeptanz bestätigt. Aber regional unter-

schiedlich gelagerte Bedingungen erfordern heute – im Rahmen der entsprechenden Bestimmungen des Grundgesetzes unterschiedliche rechtlich-organisatorische Ausgestaltungen. Deshalb ist im vergangenen Jahrzehnt eine engagierte Debatte über rechtliche und organisatorische Formen geführt worden, in denen diese Aufgabe sich wahrnehmen lässt. In der Denkschrift der EKD »Identität und Verständigung« wird eine Fächergruppe vorgeschlagen, in der evangelischer und katholischer, aber auch islamischer und jüdischer Religionsunterricht sowie ein Fach Ethik/Philosophie jeweils eigenständig, aber aufeinander bezogen zusammenarbeiten. Alle diese Fächer sind ordentliche Lehrfächer der staatlichen Schule; die Religionsgemeinschaften wirken (gemäß Artikel 7,3 des Grundgesetzes) im Hinblick auf die Inhalte und das Lehrpersonal für den jeweiligen Unterricht mit. Das wechselseitige Gespräch zwischen den beteiligten Fächern kann sich in der gemeinsamen Planung von Themen, Unterrichtsreihen und Projekten, in gemeinsamen oder wechselseitigen Besuchen von Räumen, Ritualen und Personen der jeweiligen Religionsgemeinschaft oder auf andere Weise konkretisieren.

In Berlin und Brandenburg haben die Kirchen dieses Modell auf ihre Situation hin konkretisiert, indem sie vorgeschlagen haben, im Rahmen eines »Wahlpflichtbereichs« die Kooperation in bestimmten Projektphasen verpflichtend im Rahmenplan vorzusehen (»Begegnungsmodell«). Hamburg ist neben einer starken Erosion der Kirchengliederung und einer stark ausgeprägten multireligiösen Situation, wie sie auch in anderen Großstädten zu beobachten ist, von einem weitgehenden Verzicht der katholischen Kirche auf unterrichtliche Präsenz in der öffentlichen Schule betroffen. In Fortsetzung der bisherigen Stellung des evangelischen Religionsunterrichts wird mit dem »Religionsunterricht für alle« in Verantwortung der evangelischen Kirche versucht, dieser speziellen Situation Rechnung zu tragen und Religionsunterricht so zu erteilen, dass möglichst viele Schülerinnen und Schüler davon profitieren. Um dies zu erreichen, werden Vertreterinnen und Vertreter

verschiedener Religionsgemeinschaften zu seiner Gestaltung herangezogen.

Insgesamt geht es in religiös pluralen Situationen darum, orientiert an der Lebenswirklichkeit und ausgerichtet auf die Zukunft der Schülerinnen und Schüler die Gestalt der jeweiligen Konfession/Religion herauszuarbeiten und damit zugleich die ganze Lebenswirklichkeit der Schülerinnen und Schüler in den Blick zu nehmen. Darin unterscheiden sich die genannten rechtlich-organisatorischen Wege für einen Religionsunterricht von dem Brandenburgischen Ethik-Pflichtfach LER (Lebengestaltung – Ethik – Religionskunde), in dem Religion nur in der religionskundlichen Außenperspektive vorkommen oder allenfalls noch als Sache von »authentischen Vertretern« der Religionsgemeinschaften in einem ansonsten ohne konfessionelle Verbindlichkeit verantworteten Unterricht auftauchen kann. Dieses Defizit kann nur ausgeglichen werden, wenn der Religionsunterricht in Brandenburg als eigenständiges Lehrfach auf verlässliche Weise mit dem Unterricht in LER gleichgestellt und gleich geachtet wird.

#### *d) Sich der Wirklichkeit aussetzen*

Die öffentlich wirksam gewordene Debatte um den Religionsunterricht hat vor allem durch die Kontroverse um LER in den letzten Jahren eine Eigendynamik angenommen. Das kann den Blick dafür verstellen, dass vor allem im praktischen Vollzug die Aufgabe gelöst werden muss, Beheimatung im Eigenen mit Respekt vor dem Anderen zu verbinden. Das grundlegende Problem im Zusammenleben von Menschen verschiedener kultureller und religiöser Orientierung wird dann verfehlt, wenn die Lebenswirklichkeit und ihre Probleme in der Auseinandersetzung um Parolen untergehen.

Der Streit beispielsweise darüber, ob muslimische Lehrerinnen während des Unterrichts ein Kopftuch tragen dürfen oder ob der Ruf des Muezzin den christlichen Nachbarn zuzumu-



ten ist, spiegelt diffuse und für viele Menschen beängstigende Konfliktlagen allenfalls auf symbolische Weise. In Plattenbauten Tür an Tür mit Nachbarinnen und Nachbarn zu leben, deren Sitten in Kleidung und Musikhören, Kochen und ehelichem Leben, Verwandtschaft und Freundschaft, Geruch und religiösen Bräuchen fremd sind, ist dagegen alltägliche Lebensrealität. Ihr sind besonders häufig deutsche Mitbürgerinnen und Mitbürger ausgesetzt, die durch Bildung und soziale Situation für die Offenheit gegenüber Fremden schlecht vorbereitet sind. Insbesondere in der türkischen Bevölkerung nimmt in der dritten in Deutschland lebenden Generation die Bereitschaft weithin ab, sich mit der sozialen und kulturellen Realität im Lande auseinanderzusetzen; auch der Wille, die deutsche Sprache zu lernen, geht teilweise zurück. Die Brisanz der Konflikte, die sich auf diese Weise anbahnen können, unterstreicht die Dringlichkeit der Aufgabe, um die es geht.

### *e) Das Eigene und das Andere im Protestantismus*

Diese Aufgabe ist der Gesellschaft im Ganzen gestellt. Der Protestantismus kann aus seiner eigenen Orientierung heraus zu ihr einen spezifischen Beitrag leisten.

Für den Glauben in evangelischer Perspektive ist das Eigene selbst gerade nicht das Eigene. Gott tritt den Menschen und der ganzen geschöpflichen Welt als der rettende und erhaltende Andere gegenüber. In Erzählung und Feier, in Nachdenken und Bekenntnis, in der Erfahrung einer Gewissheit, die nicht aus eigener Vollmacht entsteht, zeigt Gott sich als der, der Himmel und Erde gemacht hat und das Werk seiner Hände nicht fahren lässt. Gott gewinnt Gesicht und Gestalt in seinem rettenden Eintreten für sein Volk Israel, im Leben, Sterben und Auferstehen des Jesus von Nazareth. Aber dass er Gesicht und Gestalt gewinnt, macht ihn für die, die an ihn glauben, nicht zum Eigenen. Sie hören das Evangelium als ein

Wort, das ihnen gesagt wird, bevor sie es selbst weitersagen können. Weder eigene noch fremde religiöse Erfahrungen lassen sich »machen«, sie bleiben Gabe und Geschenk. Im Gottesdienst, im gestalteten miteinander Feiern bricht die Begegnung mit der biblischen Botschaft in unser Leben befreiend ein.

Die Einsicht, dass sich das menschliche Subjekt nicht eigener Anstrengung und Leistung verdankt, ist nicht auf die evangelische Glaubenserfahrung beschränkt; in säkularer Gestalt ist sie in bestimmenden Konzeptionen der europäischen Bildungsgeschichte wirksam geworden. Auch Menschen, die ihre eigene Lebenskonzeption nicht religiös begründen, kennen die grundlegende Erfahrung des Urvertrauens; auch diese Erfahrung gewinnen Menschen nicht durch Besinnung aufs Eigene; sondern sie widerfährt ihnen in einem gelingenden Beziehungsschicksal (zur Mutter und in den ersten tragenden und versorgenden Beziehungen). »Ich« werde nur durch Begegnung mit »den Anderen« und »dem Anderen«: Diese fundamentale Einsicht verbindet bildungstheoretische Konzeptionen seit Wilhelm von Humboldt mit philosophischen und psychoanalytischen Überlegungen. »Identität« überzeugt als Bildungsziel wie als Lebenskonzept nur, wenn sie weder rigide (im Sinne der Abgrenzung von Anderem) noch undeutlich (im Sinne der Preisgabe von Eigenem) verstanden wird.

Evangelische Kirchen haben größere Chancen als viele andere Institutionen, aber auch Gruppen und Personen in unserer Gesellschaft, beide Seiten der heute nötigen Aufgabe wahrzunehmen und so die Beheimatung im Eigenen und den Respekt vor dem Anderen miteinander zu verbinden. Noch immer finden sich Gemeinden in nahezu jedem Stadtteil und in jedem Dorf, noch immer ist der schulische Religionsunterricht grundgesetzlich geschützt und an einem Großteil der Schulen aller Alters- und Bildungsstufen präsent. Es geht darum, Räume und Zeiten bereitzustellen, in denen das Erleben von Gemeinschaft frei von Gewaltneigung gegen Fremdes eingeübt werden kann; Räume und Zeiten, in denen die Wahrnehmung von Fremden

die Rückfrage nach dem Eigenen provoziert. Dann bildet sich auch der Raum für die eigenen Erzählungen und Feiern, die eigenen rituellen und symbolischen Traditionen neu. Dann kann auch neu nach dem Grund des politischen und diakonischen Engagements für alle, die es brauchen, also nach den Grundlagen einer Kultur der Solidarität und des Helfens gefragt werden.

Aufgabe evangelischer Kirchen ist es, Räume der Gastfreundschaft zu schaffen, in denen sich die Neugier auf das Andere mit der Einübung in das Eigene an immer neuen Themen und gegebenenfalls auch an Konflikten zu einer guten Gestalt verbinden kann.

Evangelische Gemeinden sind durch ihre faktische Präsenz vor Ort zur Begegnung mit den Fremden, den Anderen herausgefordert. Sie sind aber vor allem durch ihr theologisches Selbstverständnis vor diese Aufgabe gestellt. Denn die Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Anderen gehört zu den zentralen Themen der evangelischen Tradition. In unterschiedlichen historischen Situationen ist der Vorrang des Anderen in der Wahrnehmung des Eigenen immer wieder als Inbegriff der religiösen Erfahrung hervorgehoben worden: als das, was mich unbedingt angeht; als das Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit; als Glauben an das Wort von Gebot und Verheißung; aber auch als Vorrang der Nächstenliebe vor der Selbstliebe. Was das Leben ausmacht, kann nicht aus eigener Kraft gemacht oder auch nur gewollt werden. Für diese lebensbegründenden Gewissheiten eine gute Gestalt zu finden, ist die Spur, auf der ein protestantischer Beitrag zur Pluralität als Lebensform entstehen kann. Diese Lebensform protestantischer Gewissheiten betrifft den persönlichen Lebensvollzug, ist aber nicht auf ihn beschränkt. Sie ist vielmehr auch in den kulturellen und politischen Orientierungsbemühungen der zeitgenössischen Moderne zur Geltung zu bringen.

## 8. Der Kampf der Kulturen? Der Kampf um Kultur!

Kulturelle Differenzen sind notwendig. Jede Selbstthematisierung, sei es die einer Person, einer kleinen oder großen Personengruppe, streicht Besonderheiten heraus, findet das eine bedeutsam, das andere unattraktiv. Jede entwickelt ihre je eigenen (lebens-)geschichtlichen Erzählungen, Bilder und Traditionen. Durch solche Selbstthematisierungen verstehen wir uns als Personen bzw. Personengruppen. Darum müssen wir uns abgrenzen. Von Protestantismus zum Beispiel kann man nur reden, wenn man ihn (wenigstens implizit) von anderen Konfessionen und Religionen unterscheidet. Damit stellt sich die Frage, wie mit kulturellen Differenzen umzugehen ist.

### *a) Unbefriedigende Vorschläge*

Falsch wäre die Vorstellung, man könne kulturelle Grenzen in dem Sinne überwinden, dass sie als Unterschiede gänzlich verschwänden. Hinter diesem Anspruch hat sich historisch in aller Regel nichts anderes verborgen als der Hegemonieanspruch einer bestimmten Gruppe. Insbesondere Mehrheiten stehen in der Versuchung, ihre Überzeugungen und Handlungsmuster Minderheiten aufzuzwingen. Die Forderung nach Assimilation verliert spätestens dann ihre Legitimität, wenn einer Person oder einer Gruppe ihre Eigenart nur deshalb bestritten wird, weil sie anders ist als unsere.

Umgekehrt kann man kulturelle Unterschiede nicht pauschal akzeptieren. Das käme einem grenzenlosen Relativismus gleich, der keinen Wahrheitsanspruch und keine Kritik mehr zuließe. Auch wenn wir uns nicht im sicheren Besitz der einzigen Wahrheit wähnen, muss es möglich sein, sich zum Beispiel gegen Kinderarbeit oder die Todesstrafe zu wenden, gleichviel wie stark diese Praktiken im Selbstverständnis und der Tradition anderer Länder verankert sein mögen.

## *b) Eine Kultur der Differenzen entwickeln*

Wenn man beide falschen Perspektiven – die überzogene Assimilationsforderung und den verabsolutierten Relativismus – beiseite setzt, tritt die Frage, wie mit kulturellen Differenzen umzugehen ist, in ihrer ganzen Schärfe hervor. Diese Frage hat in den letzten Jahrzehnten stetig an Bedeutung gewonnen. Sie ist eine der entscheidenden Fragen für das gegenwärtige und zukünftige Zusammenleben der Menschen. Denn kulturelle Vielfalt ist nicht nur der Reichtum menschlicher Möglichkeiten. Kulturelle Differenzen können zugleich zum Anlass und zur Ursache mannigfaltiger Konflikte bis hin zu Kriegen werden. Insbesondere ethnisch-nationale und religiöse Selbstverständnisse bergen das Potential, gewaltsame Konflikte in einem Staat, zwischen Staaten und auch in der Gestalt privatisierter Gewalt zu provozieren oder mit dem Anschein der Legitimität zu versehen.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, das sei schon immer so gewesen (was natürlich kein Grund zur Beruhigung ist). Tatsächlich aber hat sich die Lage in der jüngsten Vergangenheit erheblich verändert. Die großen Kulturen der Welt sind sich näher gerückt, was neuartige Konfliktmuster heraufbeschwört. Einerseits gehört es zu den Folgen des Kolonialismus und der weltweiten Wanderungsbewegungen, dass sich die Kulturen durchmischen; in weiten Teilen der Welt leben Menschen unterschiedlicher Herkunft und Religion nebeneinander. Andererseits hat die Entwicklung der Medien unseren Blick auf die Welt verändert; Ereignisse rund um den Erdball werden live in die Wohnzimmer übertragen. Das hat unser Bewusstsein geschärft, wie abhängig wir im eigenen Land von weltweiten Entwicklungen sind.

Dieses Näherrücken der Kulturen verunsichert viele Menschen. Die stetige Erfahrung von Fremdheit in der Nachbarschaft wie im Fernsehen stellt die Gewissheit des eigenen Selbstverständnisses in Frage. Das ist gut, sofern es für das eigene Selbstverständnis sensibilisiert. Aber viele Menschen erfahren diese In-

fragestellung als Bedrohung und reagieren dementsprechend mit Abwehr. Wer das eigene Selbstverständnis und die eigene Lebensweise gefährdet sieht, neigt dazu, pauschale Urteile zu fällen. Das nährt in Europa die Angst vor »Überfremdung«, während die westliche Kultur in Teilen der islamischen Welt als Bedrohung der eigenen Werte und Traditionen pauschal verurteilt wird.

Die Rede vom »Kampf der Kulturen« zielt auf diese veränderte Konstellation. Die Grenzen zwischen den großen Kulturen und Religionen der Welt, die zugleich zwischen Weltregionen und mitten durch einzelne Länder verlaufen, drohen zu den Frontlinien zu werden, an denen die Kämpfe des 21. Jahrhunderts ausgefochten werden. Die Unterschiedlichkeit der Kulturen, so die Prognose und Befürchtung, werde zu dem grundlegenden Gegensatz, der die Menschheit wie zuvor der Ost-West-Konflikt spalte. Von diesem aber unterscheidet sich die jetzige Situation wesentlich. Die neuen Grenzen sind primär kulturell bzw. religiös definiert. Sie verlaufen nicht parallel zu den politischen Grenzen zwischen Staaten, ökonomischen und militärischen Bündnissen. Der Kampf zum Beispiel zwischen »der« jüdisch-christlichen und »der« islamischen Welt kann in der ganzen Welt mit allen Mitteln von der Diffamierung bis zum Massenmord geführt werden.

Dies setzt eine Spirale der Entdifferenzierung und der Gewalt in Gang. Uns werden Muslime als solche verdächtig. »Ganz normale Deutsche« schreiben beleidigende Briefe an islamische Glaubensgemeinschaften in Deutschland; britische Rechtsradikale prügeln auf britische Muslime ein; in Pariser Vororten bilden Jugendliche mit demselben Pass in der Tasche Banden entlang ethnisch-religiöser Grenzen; in Düsseldorf attackieren muslimische Jugendliche die Synagoge jüdischer Deutscher aus Protest gegen die israelische Palästina-Politik. Die Liste ließe sich fast nach Belieben verlängern. An ihrem Ende stehen die blutigen Gewalttaten im Kosovo, im Sudan, in Indonesien, in New York. Der »Kampf der Kulturen« scheint schon Realität zu sein. Aber diese Parole sitzt der Logik des Kampfes auf, anstatt sie durch-

schaubar zu machen. Die Logik des »Kampfes der Kulturen« ist Entdifferenzierung. Die Parole suggeriert, die Zugehörigkeit zu einer der Kulturen bzw. Religionen der Welt sei der grundlegende Unterschied, vor dem alle anderen Unterschiede verblassen. Menschen werden als bloße Vertreter wahrgenommen und in eine Kollektivhaftung genommen, gleichviel ob und in welchem Sinne sie sich eine Kultur oder Religion zu eigen machen. In der Logik des Kampfes wird man aller Unterschiede beraubt, damit der eine große Unterschied zwischen »uns« und »ihnen«, zwischen Freund und Feind behauptet werden kann. Darin zeigt sich das Verhängnisvolle der gegenwärtigen Entwicklung. In dem Maß, in dem die Logik des Kampfes unser Weltverständnis beherrscht, werden immer mehr Menschen in den Kampf einbezogen. Das Gefühl der Bedrohung, das Muslime zum Beispiel in Deutschland in ihrer Gegenreaktion auf die Reaktionen nach dem Anschlag in New York ausbilden, stellt den Bodensatz dar, aus dem sich künftige radikale »Verteidiger des Islam« entwickeln können. Wer die Spirale der Gewalt stoppen will, muss die Spirale zunehmender Entdifferenzierung im kulturellen Selbst- und Fremdverständnis durchbrechen.

Wenn dies denn in der Sprache des »Kampfes« ausgedrückt werden soll, so handelt es sich um einen »Kampf um Kultur«. Das heißt nichts anderes, als eine Kultur der Differenzen zu entwickeln. Denn Kultur realisiert sich nur in Kulturen. Menschliche Selbstthematizierungen sind plural und nicht abschließbar. Wir haben an unterschiedlichen Geschichten teil, vor deren Hintergrund wir uns immer wieder neu und anders verstehen. Jeder Anspruch, die ganze und alleinige Wahrheit zu besitzen, blockiert die eigene Entwicklung und stellt für andere eine Bedrohung dar. Unkultur ist nicht diese oder jene vermeintlich primitive oder barbarische Kultur. Unkultur ist die Spirale der Entdifferenzierung und Gewalt, durch die Menschen, nur weil sie vermeintlich oder tatsächlich anders sind, um ihr kulturelles und letztlich physisches Lebensrecht gebracht werden.

Entdifferenzierung ist der Anfang von Gewalt. Die Unkultur der Entdifferenzierung führt im Inneren dazu, dass alle Unterschiede zwischen uns – den Protestanten, den Christen, den Deutschen, den Europäern undsofort – abgeblendet werden. Im Gegenzug wird der eine fundamentale, alles überragende Unterschied zu den andern postuliert. Im Inneren gibt es nur noch Gleiche und Freunde, im Äußeren nur noch Ungleiche und Feinde. Die Pluralität der Kulturen, die Vielzahl an Unterschieden wird zur Mauer zwischen Freunden und Feinden verhärtet. Die Entdifferenzierung führt im Inneren zur Unterdrückung von Pluralität und im Äußeren zur Konstruktion kollektiver Feindschaft. Die kulturelle Vielfalt wird im Inneren wie im Äußeren preisgegeben. Verhärtete Identitäten treten an ihre Stelle.

Um die Spirale von Entdifferenzierung und Gewalt zu durchbrechen, die zu einem globalen Kampf der Kulturen eskalieren könnte, fordern wir, eine Kultur der Differenzen zu entwickeln. Eine Kultur der Differenzen führt gerade nicht dazu, eigene Identität(en) zu verwischen und zu verlieren. Ganz im Gegenteil sind Unterschiede notwendig, um ein eigenes Profil – sei es als Individuum oder als Glaubensgemeinschaft – herausarbeiten zu können. Es gibt keine Identität, wenn man sich nicht von anderem unterscheidet. Wer die Vielfalt an Unterschieden kennenlernt, erhält eine Vielfalt an Möglichkeiten, das Selbstbild zu differenzieren. Kulturelle Vielfalt und Identität schließen sich gerade nicht aus. Je mehr es gelingt, über kulturelle Unterschiede hinweg ins Gespräch zu finden, desto größer wird die Chance, die eigene(n) Identität(en) unverkrampft und selbstbewusst zu entwickeln. Das gilt für die innerprotestantische Pluralität ebenso wie für das Verhältnis zwischen den Weltkulturen.

Eine Kultur der Differenzen könnte das Ziel einer universalistischen Menschheitskultur mit dem Eigenrecht der je besonderen Kulturen und Religionen versöhnen. Denn eine Kultur der Differenzen kann nur tragfähig sein, wenn sie auf wechselseitiger Anerkennung beruht. Dann aber ist sie universalis-



tisch. Hierzu können die Weltreligionen durch eine Fortsetzung und Intensivierung ihres Dialoges einen wesentlichen Beitrag leisten. Sein Ziel besteht darin, dem religiös begründeten Kampf zwischen Kulturen die Legitimation zu entziehen. Der erste Grundsatz einer Kultur der Differenzen liegt in dem Verzicht auf Gewalt als Mittel zur Durchsetzung der eigenen kulturellen oder religiösen Überzeugungen. In Analogie zur Religionsfreiheit könnte man von Kulturfreiheit sprechen.

Eine Kultur der Anerkennung wäre blind und zum Scheitern verurteilt, wenn sie nicht von der Entwicklung einer Streitkultur begleitet würde. Wir brauchen ein Selbstverständnis und eine interkulturelle Praxis, die den Streit zwischen Kulturen nicht verhindern, sondern zivilisieren. Die wechselseitige Anerkennung wird erst belastbar, wenn man lernt, über Unterschiede hinweg zu kommunizieren. Das aber schließt zwangsläufig Dissens und Streit ein. Wäre man sich über alles Wichtige einig, dann handelte es sich nicht um eine Kultur der Differenzen, sondern des Konsenses. Den aber wird es in dieser Welt nicht geben. So haben wir als Protestanten an den anderen christlichen Konfessionen und an den anderen Religionen manches zu kritisieren und müssen uns Kritik gefallen lassen. Jede Besonderheit hat zur Konsequenz, sich gegen andere Besonderheiten zu setzen. Deshalb bleibt jede Anerkennung blind, wenn sie die Besonderheiten der anderen nicht wahrnimmt und den daraus zuweilen erwachsenden Streit nicht annimmt.

Eine Kultur der Anerkennung lässt die Vielfalt der Kulturen nicht unberührt. Auf Dauer wird sich eine Kultur der Differenzen nur friedlich stabilisieren können, wenn sie belastbare Standards des Zusammenlebens entwickelt. Der Ausgangspunkt dafür liegt darin, die Besonderheiten der Kulturen anzuerkennen und nach zivilisierten Möglichkeiten der Auseinandersetzung zu suchen. Dann würde deutlicher als heute sichtbar werden, dass sich keine Kultur in ihren Besonderheiten erschöpft. Vielmehr wurzeln in den je besonderen Gestalten menschlicher Selbst- und Welt-

verständnisse immer wieder gleiche oder doch ähnliche Versprechen, Fragen und Orientierungen. Trennendes zu zivilisieren, Unterschiedliches zu kennen und Gemeinsames herauszufinden, ist die Aufgabe einer Kultur der Differenzen. Sie geht nicht davon aus, dass es eine Weltkultur und ein Weltethos gibt, das sich in die je besonderen Kulturen und Religionen ausdifferenziert. In dieser Perspektive wird die Besonderheit der einzelnen Kulturen sekundär und zugleich die gemeinsame Menschheitskultur auf den kleinsten gemeinsamen Nenner verdünnt. Statt dessen sieht eine Kultur der Differenzen den Reichtum der Kulturen als bewahrenswerten Ausgangspunkt und die Herstellung interkultureller Gemeinsamkeiten als Ziel und als Aufgabe. Eine Weltkultur der zivilisierten Differenzen, der Anerkennung und der Auseinandersetzung wäre unvergleichlich reicher, lebendiger und stabiler als ein Weltethos, das sich auf die angeblich allen Kulturen gemeinsamen Werte konzentriert.

Eine Kultur der Anerkennung und eine Kultur des Streites sind die beiden Seiten einer Kultur der Differenzen. Wir glauben nicht, es lasse sich allein auf diesem Wege verhindern, dass die globalen Konfliktlinien sich zu Frontlinien verhärten. Aber die bisherigen Versuche eines globalen Konfliktmanagements und der Etablierung gemeinsamer Standards haben die kulturelle Dimension der Konflikte und der möglichen Lösungen zu wenig beachtet. Die Suche nach einer Kultur der Differenzen würde mithelfen, das Völkerrecht und die Achtung der Menschenrechte weiter zu entwickeln und ihnen Anerkennung zu verschaffen. Die Suche nach einer Kultur der Differenzen könnte die Tendenzen der politischen, ökonomischen, wissenschaftlichen und rechtlichen Globalisierung begleiten, zur Orientierung und Stabilität beitragen und schließlich Verständnis und Kommunikationswege über Differenzen hinweg verbessern. Sie ist kein Allheilmittel, aber sie ist ein notwendiges Element in einer Welt, die von kulturellen Differenzen durchzogen ist.

Statt einem Kampf der Kulturen das Wort zu reden, sollten wir einen Kampf um Kultur aufnehmen. Um Kultur zu kämpfen

heißt, sich all dem zu widersetzen, was die Entfaltung menschlicher Selbstverständnisse behindert, soweit sie nicht die Rechte anderer beschneiden. Damit richten wir uns nicht nur gegen die gewaltsame Austragung von Konflikten. Das ist nur die Spitze des Eisberges. Vielmehr hat die kulturelle Entfaltung von Menschen Voraussetzungen, die politisch, ökonomisch und rechtlich zu gewährleisten sind. Das schließt insbesondere die Ausweitung von Bildungschancen ein. Bildung fördert die Aneignung des kulturellen Erbes auch über Grenzen hinweg. Deshalb ist die Verkürzung von Bildung auf Ausbildung für den Arbeitsmarkt ein Irrweg. Ebenso notwendig ist eine Kultur- und Kunstpolitik, die sich von dem Mythos befreit, privates Kultur-Sponsoring könne diese Staatsaufgabe übernehmen. Wie freie Bildungsinitiativen so haben auch Maßnahmen der privaten Kulturförderung wichtige ergänzende Bedeutung. Aber Bildungs-, Kultur- und Kunstpolitik müssen Teil der staatlichen Verantwortung bleiben und wesentlich (wenn auch nicht ausschließlich) dem Ziel dienen, eine Kultur der Differenzen ein- und auszuüben.

Der Gedanke einer Kultur der Differenzen bezieht sich nicht nur auf globale oder politische Problemstellungen. Aus protestantischer Perspektive beruht die Forderung nach Anerkennung der anderen Kulturen und Religionen letztlich auf dem Grundsatz der Individualität jedes Menschen. Da keinem Menschen sein Glaube aufgezwungen oder sein Selbstverständnis vorgegeschrieben werden darf, ist die Entwicklung einer Kultur der Differenzen auch für unseren alltäglichen Umgang angezeigt. Das gilt insbesondere auch für unsere Gemeinden und Kirchen. Die Glaubensvielfalt im Protestantismus ist sicherlich immer wieder ein Problem, weil es dadurch zuweilen schwer wird, mit einer Stimme zu sprechen. Das aber darf uns nicht von der Erkenntnis abbringen, dass die innerprotestantische Pluralität eine Errungenschaft ist. Die Alternative dazu ist eine zentralistische Organisation des religiösen Lebens. Sie ist der reformatorischen Tradition fremd. Unser religiöses Leben gewinnt an Lebendigkeit und Selbstbewusstsein, wenn wir unse-

re Glaubenspraxis in eine Kultur der Anerkennung einbinden, die einen offenen und respektvollen Dialog unterschiedlicher Auffassungen einschließt. Dies wird auch über unsere Gemeinden und Kirchen hinaus ausstrahlen. Denn selbstbewusste Klärung und Vertretung der eigenen Überzeugungen, gepaart mit Offenheit und Sensibilität für Anderes und Neues, ist gerade da attraktiv, wo Traditionen allein keine Glaubensgewissheit mehr stiften.

### III. Kirchen bieten Räume der Begegnung

#### 9. Weltkulturerbe: »Glaube, Liebe, Hoffnung«

Was sind mögliche Leitlinien für christliche Orientierung und kirchliches Handeln in einer Welt kultureller Pluralität? Schon die bisherigen Überlegungen sind von dieser Frage durchzogen. Beheimatung im Eigenen mit dem Respekt vor dem Fremden zu verbinden, eine Kultur der Differenzen zu entwickeln, sich von der Wirkmächtigkeit des Trivialen zum Ernstnehmen des Ritualen veranlasst zu sehen, die Begegnung mit den Künsten zu riskieren: das sind Einsichten, die sich im bisherigen Gang der Überlegungen eingestellt haben. Sie sollen noch einmal anders gewendet werden, indem wir fragen: Worin bestehen die Prioritäten kirchlichen Handelns in einer Zeit sich verschärfender kultureller Pluralität? Das eigene Erbe ernst zu nehmen, sich um eine erneute Inkulturation des christlichen Glaubens zu bemühen und den Künsten eine Muse zu sein: das sind drei Leitlinien, die weiter erläutert werden sollen.

##### *a) Weltkulturerbe?*

»Was verbindet die Pyramiden Ägyptens mit dem Grand Canyon des Colorado oder den Mont Saint-Michel mit dem Tadsch Mahal, die Inkastadt Machu Picchu in Peru mit dem Ngongoro-Krater in Tansania?« So fragt die UNESCO, die Kulturorganisation der Vereinten Nationen, und antwortet: »Es sind Zeugnisse vergangener Kulturen und einzigartige Naturlandschaften, deren Untergang ein unersetzlicher Verlust für die gesamte Menschheit wäre. Sie zu schützen liegt deshalb nicht allein in der Verantwortung eines einzelnen Staates, sondern ist Aufgabe der Völkergemeinschaft.« Die »Internationale Konven-

tion für das Kultur- und Naturerbe der Menschheit«, die von der UNESCO 1972 verabschiedet wurde, regt dazu an, auf die besonderen Kostbarkeiten zu achten, die uns durch Natur- und Menschheitsgeschichte anvertraut sind.

In die Liste des Weltkulturerbes werden in der Hauptsache Naturdenkmäler und in noch größerer Zahl Baudenkmäler aufgenommen, die in Deutschland beispielsweise von den Potsdamer Schlössern bis zur Völklinger Hütte reichen. Aber auch Beethovens 9. Sinfonie hat unlängst Eingang in die Liste des Weltkulturerbes gefunden. »Einzigartigkeit« und »Authentizität«, also historische Echtheit, bei Naturdenkmälern darüber hinaus »Integrität« gelten als die wichtigsten Kriterien dafür, dass etwas in die Liste des Weltkulturerbes aufgenommen werden kann. Überdies, so heißt es, muss ein überzeugender Erhaltungsplan vorliegen.

Schon diese Beschreibung zeigt, dass es beim »Weltkulturerbe« – ganz gegen den ersten Eindruck, den dieser Begriff bei manchen wecken mag – nicht nur um ein museales Bewahren des Ererbten geht. »Erben« hat es ja immer damit zu tun, Überliefertes für Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen. Weltkulturerbe in diesem Sinn ist eher den anvertrauten Talenten zu vergleichen, die richtig gebraucht werden, wenn man mit ihnen wuchert, die aber missbraucht werden, wenn man sie vergräbt (Mt 25, 14-30).

Trotzdem ist es höchst befremdlich, die grundlegenden Erfahrungen des christlichen Glaubens als zum »Weltkulturerbe« gehörend anzusehen. Unter dem Glauben verstehen wir eine Macht, die unser gegenwärtiges Leben prägt und unsere Zukunft bestimmt – sogar über den Tod hinaus. Er ist mehr als eine bloße Überlieferung. Aber er hat in der Geschichte eine Prägekraft entwickelt, die sich in unserer Kultur auf vielfältige Weise auswirkt. Christen bauen darauf, dass diese Prägekraft auch in der Zukunft wirksam sein wird. Wie sähe unsere Welt aus, wenn sie ohne dieses Erbe auskommen müsste?

Wenn wir fragen, wie Deutschland oder Europa ohne das Christentum aussähe, erscheint die Frage nach dem christlichen Glau-

ben als »Weltkulturerbe« als keineswegs abwegig. Setzt man sich diesem Gedankenexperiment aus, dann drängen sich einige Vermutungen als besonders nahe liegend auf.

Die Struktur der Zeit würde sich tiefgreifend verändern. Nicht nur die Zeitrechnung nach und vor Christi Geburt fiel weg, sondern wohl auch der Rhythmus der Siebentagewoche, der aus dem Judentum stammend durch das Christentum der Welt weitergegeben wurde. Wahrscheinlich würde der für den Menschen notwendige zweckfreie Wechsel von Arbeit und Ruhe zugunsten von Rationalisierungs- und Effizienzvorgaben beeinträchtigt werden, so dass die Begrenzung der menschlichen Arbeit durch eine gemeinsam geteilte freie Zeit aufgegeben würde. Tage, die dem Gottesdienst gewidmet wären, erschienen ohnehin als entbehrlich.

Die räumliche Struktur, in der wir uns bewegen, würde sich ebenfalls tiefgreifend verändern. Kirchtürme, an denen Glaubende wie Glaubensferne Orientierung suchen, Klöster, die zur Einkehr einladen, Wegkreuze, die den wie selbstverständlich genommenen täglichen Weg mit dem Passionsweg Jesu in Verbindung bringen – all das ist bisher tief in die Struktur unseres Lebensraums eingefügt. Gewiss bliebe von all diesen Bauwerken noch etwas übrig – aber doch allenfalls als verblässende Erinnerung an das, wofür sie stehen: Gottesdienst und Gebet, Glaube und tätiges Christsein.

Wie stünde es ohne den lebendigen Impuls christlicher Nächstenliebe um die gleiche Würde jedes Menschen, um den behutsamen Umgang mit dem werdenden Leben und dem Sterben der Menschen, um den Schutz der Schwachen? Würde der Wärmestrom sich erneuern, auf den eine Kultur des Helfens angewiesen ist?

Wenn man an die Wirkungsgeschichte des Christentums in Europa denkt, kann man freilich von seiner Gewaltgeschichte, von der Unterdrückung von Minderheiten, von der Kriegführung im christlichen Namen und auch von der beharrlichen Ausbeutung der Natur nicht absehen. Der Schutz von Minderheiten, die Absage an die Gewalt, die gleiche Würde aller Men-

schen und auch die Pflicht zur Bewahrung der Natur mussten oft gegen die großen Kirchen geltend gemacht werden. Nicht selten geschah das durch Christen, die das Evangelium ernster nahmen und ihm konsequenter zu folgen suchten, als dies im etablierten Christentum der Fall war. Der Widerspruch gegen die Unterdrückung der Indios erfolgte im Namen eines christlich begründeten Naturrechts. Reformierte Kirchen und nonkonformistische christliche Gruppen leisteten den entscheidenden christlichen Beitrag zum neuzeitlichen Verständnis der Menschenrechte. Gegen den Widerstand kirchlicher Autoritäten musste der Gedanke durchgesetzt werden, dass jeder Mensch seinem Gewissen folgen müsse, weil er vor Gott und nicht vor Menschen zu letzter Rechenschaft verpflichtet sei. Es waren zuerst einzelne und kleine Gruppen, die zur »Bewahrung der Schöpfung« aufriefen, bevor die Kirchen begannen, sich dieses Thema zu eigen zu machen. Aber all diese Motive verdankten sich, auch wenn sie gegen kirchliche Machtansprüche geltend gemacht werden mussten, den Impulsen des christlichen Glaubens selbst. Auch der durch das christliche Liebesgebot geförderte Solidaritätsgedanke, der die Abwendung der Not des Nächsten zur persönlichen wie zur öffentlichen Pflicht erklärte, hatte in der Gestalt des barmherzigen Samariters sein prägendes Urbild. Im vollen Bewusstsein all des Zwiespältigen in der Wirkungsgeschichte des Christentums hat es doch einen erhellenden Sinn, die kulturellen Wirkungen des Christentums in der Metapher des »Weltkulturerbes« zusammenzufassen. Wer das tut, sieht sich freilich auch vor die Aufgabe gestellt, für die Bewahrung und Weitergabe dieses Erbes Sorge zu tragen.

### *b) Glaube, Liebe, Hoffnung*

Freilich liegt der lebensbestimmende und zum Leben befreiende Charakter des christlichen Glaubens nicht in der einen oder anderen kulturellen Wirkung begründet. Er hat seinen Grund vielmehr in dem schöpferischen Ja Gottes, das jedem einzelnen



Leben wie der Welt im Ganzen gilt. Zwar spricht die Bibel auch von Gottes »Nein« zu allem lebensfeindlichen und selbstzerstörerischen Handeln der Menschen. Aber dieses »Nein« hebt das »Ja« nicht auf, sondern steht in seinem Dienst. Von diesem schöpferischen Ja handeln die biblischen Erzählungen in dem großen Bogen, der sich von der Schöpfung bis zur Vollendung der Welt spannt. Von diesem schöpferischen Ja handeln auch die Berichte über Leben und Geschick Jesu von Nazareth. Sein Kreuz wird für den christlichen Glauben zum Zeichen für Gottes rückhaltlose Selbsthingabe. In ihr geschieht die Versöhnung der Menschen mit Gott; durch sie wird die Versöhnung der Menschen untereinander möglich.

Die biblische Überlieferung beschreibt die Folgen dieser Botschaft für den Vollzug des menschlichen Lebens an drei Grundelementen humaner Existenz: Glaube, Liebe und Hoffnung (vgl. 1. Kor 13,13). Es handelt sich um Erfahrungen, die in jedem menschlichen Leben präsent sein können. Doch das Christentum verleiht ihnen einen spezifischen und unverkennbaren Sinn. Glaube, Liebe und Hoffnung sind Wirkungen des göttlichen Geistes. Im Licht von Gottes schöpferischem Ja verhelfen sie dazu, zum Grund des eigenen Lebens, zur Gemeinschaft mit anderen und zur Verheißung über den Tod hinaus Ja zu sagen.

Unter den drei Erfahrungen, die durch das Evangelium ihren spezifischen Sinn erhalten, hat die Reformation auf ganz besondere Weise den *Glauben* ins Licht gerückt. Er bedeutet in erster Linie nicht ein Fürwahrhalten richtiger Lehrsätze oder eine zustimmende Kenntnisnahme von Sachverhalten. Der Glaube ist vielmehr das unbedingte Vertrauen auf die schöpferische und befreiende Zuwendung Gottes. Als dankbare Antwort auf Gottes zuvorkommende Güte ist er kein menschliches Werk, sondern verdankt sich dem Wirken des göttlichen Geistes. Durch diesen geistgewirkten Glauben allein vermag der Mensch seinerseits Gottes schöpferische Anerkennung anzunehmen. Nur im Glauben, nicht durch seine eigenen Leistungen ist er deshalb vor Gott anerkannt und »gerechtfertigt«.

Es ist diese Einsicht des Paulus, die von der Reformation erneut ins Zentrum des christlichen Glaubensverständnisses gerückt wurde. Sie hat der Unterscheidung der Person von ihren Handlungen den Weg geebnet. Der Mensch ist mehr, als er selbst aus sich macht. Er ist nicht mit seinen Erfolgen oder Misserfolgen, seinen Taten oder Untaten, seinen Leistungen oder Fehlleistungen gleichzusetzen. Mit dieser Unterscheidung gibt das Christentum eine radikale Begründung für die unveräußerliche und radikal gleiche Würde jeder menschlichen Person. Nicht die Anerkennung, die Menschen sich selbst verschaffen, sondern allein die Anerkennung, die vor Gott gilt, begründet diejenige Achtung, auf die jeder Mensch jedem anderen gegenüber einen Anspruch hat, zu der er aber auch seinerseits jedem anderen gegenüber verpflichtet ist. Wechselseitige Achtung aber erweist sich immer wieder als Grundlage menschlichen Zusammenlebens und als Eckstein einer humanen Gesellschaftsordnung. Jede nahe Lebensgemeinschaft – in Ehe und Familie oder in anderen Formen vertrauensvoller und verlässlicher Partnerschaft – lebt aus der Gnade des Neubeginns und aus dem Geschenk der Vergebung; sie lebt daraus, dass niemand von uns unwiderruflich auf das eigene Misslingen und die eigenen Fehler festgelegt ist. Die Unterscheidung zwischen der Person und ihren Taten lassen wir auch für Straftäter gelten; deshalb muss der Respekt vor der Würde des Täters im Strafprozess wie im Strafvollzug gewahrt werden. Von besonderem Gewicht ist die Anerkennung der menschlichen Würde unabhängig von den dem Menschen möglichen Leistungen an den Grenzen des Lebens: im Schutz des werdenden menschlichen Lebens wie in der Fürsorge für Kranke, Behinderte oder Sterbende.

Der Glaube ist selbst nicht eine menschliche Leistung, sondern eine geistgewirkte Gabe. Deshalb sucht er nach Ausdrucksformen, die wir deshalb mit gutem Grund als »Spiritualität« bezeichnen, weil wir Menschen in ihnen auf die Gabe des Geistes zu antworten versuchen. Spiritualität kann man als Kultur des Glaubens bezeichnen. In ihr gewinnt der persönliche Glaube

Gestalt. Sie bedarf der Übung. Für sie neue Formen zu suchen, ist jeder Generation aufzugeben. Sie bewahrt davor, sich der Weltlichkeit der Welt einfach anzuliefern. Aber sie bewahrt ebenso davor, gegenüber den gelebten Formen des Glaubens gleichgültig zu sein. Dass im Protestantismus an vielen Orten ein bewusstes spirituelles Leben neu begonnen hat, ist eines der wichtigsten Hoffnungszeichen in der evangelischen Kirche.

Wie der Glaube, so werden auch die Erfahrung und das Gebot der *Liebe* im christlichen Denken unmittelbar im Gottesverständnis verankert. Gott selbst ist Liebe; »wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm« (1. Joh 4,16). Deshalb werden die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe unmittelbar zusammengefügt. In diesem Doppelgebot der Liebe ist das von der jüdisch-christlichen Tradition freigesetzte universalistische Ethos auf die kürzeste Formel gebracht. Universalistisch ist dieses Ethos, weil es die Liebe zum Nächsten nicht auf diejenigen beschränkt, die uns von Haus aus nahe sind. Jeder Mensch, der uns zum Nächsten wird, wird dadurch zum Appell an unsere solidarische Zuwendung; ja, die Nächstenliebe schließt sogar die Liebe zum Feind ein.

Trotz dieser universalistischen Ausweitung bleibt das christliche Liebesgebot jedoch, recht verstanden, von rigoristischer und rigider Überforderung frei. Es verkennt den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Liebe nicht. Es verbindet deshalb die Liebe zum Nächsten mit der Liebe zu sich selbst und gibt ihr dadurch ein menschliches und menschenmögliches Maß. Das Menschenmögliche im Einsatz für die »Geringsten« wirklich zu tun, ist der Impuls, den das Christentum für die persönliche Lebensführung wie für eine gesellschaftliche Kultur des Helfens vermittelt hat.

Der Wunsch nach Heil und gelingendem Leben gehört zu den Erwartungen, die jeder Mensch in sich selbst aufspüren und in seiner Umgebung wahrnehmen kann. Christliche *Hoffnung* erkennt diese Erwartung an, ohne den Menschen in der Vorstellung zu wiegen, dass er sie sich selbst erfüllen kann. Dass die

Zukunft ein Raum offener Möglichkeiten ist, in dem sich das schlechthin Neue und deshalb auch für uns selbst Unverfügbare ereignet, gibt der christlichen Hoffnung ihren eigentümlich radikalen Zug. Sie beruft sich auf den Gott, »der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei« (Röm 4,17). Eine solche Hoffnung ermöglicht ein angstfreies Verhältnis zur Zukunft, das an der Endlichkeit des eigenen Lebens und der Zerbrechlichkeit der eigenen Lebensverhältnisse nicht zerschellen muss. Sie ist ein Widerpart gegen alle politischen Selbsterlösungsillusionen oder wissenschaftlich begründeten Allmachtsphantasien, sie widersteht ebenso allen Tendenzen zu einer kollektiven Selbstzerstörung.

Weil die christliche Hoffnung die letzte Wahrheit Gott überlässt, verwahrt sie sich gegen jeden Versuch, letzte Wahrheiten mit Gewalt durchzusetzen – und sei es unter Berufung auf eine Situation des vermeintlich apokalyptischen Kampfes zwischen Gut und Böse. Wenn eine solche gewaltsame Durchsetzung der Wahrheit sich auf den Namen Gottes beruft, dann ist das, im Licht der christlichen Hoffnung betrachtet, eine Lästerung des Gottesnamens, nicht ein Bekenntnis zu ihm.

Die christliche Hoffnung unterscheidet zwischen Gottes Zukunft, in der allein die Offenbarung einer letzten Wahrheit erwartet werden kann, und der irdischen Zukunft, auf deren vorläufige Gestaltung verantwortliches menschliches Handeln sich richtet. Darin liegt ihr Beitrag zur Humanisierung des Umgangs mit der Zukunft.

## 10. »Inkulturation« als kirchliche Aufgabe

Christen wollen die Erfahrung von Glauben, Liebe und Hoffnung mit anderen Menschen teilen. Deshalb ist ihnen die Gemeinschaft der Kirche wichtig. Sie wollen diese Erfahrung anderen weitergeben und ihnen den Zugang zur Gemeinschaft der Glaubenden erleichtern. Was ihnen wichtig ist, soll auch für andere wichtig werden können.

Doch wenn Menschen in der Kirche heimisch werden sollen, muss die Kirche in der Welt der Menschen zu Hause sein. Das sind die zwei Seiten eines Prozesses, den man als »Inkulturation« bezeichnen kann: Menschen werden in der Kultur der Kirche heimisch, weil die Kirche in ihrer Kultur zu Hause ist.

Das Kunstwort »Inkulturation« geht auf die Ethnologie zurück. Es bezeichnet das Hineinwachsen der Menschen in die jeweilige Kultur der Gesellschaft. Dadurch ist auch die Verwendung des Wortes in der Missionstheologie geprägt. Das Wort »Inkulturation« meinte die Verschmelzung des christlichen Glaubens mit der Kultur des jeweiligen Missionsgebiets. Trotz gegenteiliger Beteuerungen haftet ihm deshalb eine gewisse Einseitigkeit an. Es verbindet sich leicht mit der Vorstellung, die jeweilige Kultur werde als Instrument der Mission gebraucht. Das soll, wie das Zweite Vatikanische Konzil gesagt hat, gerade deshalb möglich sein, weil in jede Kultur so etwas wie ein »göttlicher Same« eingesenkt sei. Demgegenüber verstehen wir »Inkulturation« hier konsequent als einen Prozess wechselseitiger Wahrnehmung und Kommunikation. Die Kirche kann nur bei den Menschen sein, wenn sie sich auf ihre Kultur einlässt; umgekehrt begegnen Menschen dem christlichen Glauben in der Kirche immer in einer bestimmten kulturellen Gestalt.

In keiner der beiden Richtungen ist ein solcher Prozess der »Inkulturation« mit kritikloser Hinnahme zu verwechseln. Dass die Kirche bei den Menschen zu Hause ist, bedeutet nicht die kritiklose Hinnahme ihrer Kultur in all ihren Elementen; und dass Menschen in der Kirche heimisch werden, heißt nicht, dass sie alles kritiklos nachsprechen, was die Kirche sagt. Aber wenn die Kirche im Namen der biblischen Botschaft Kritik an Zuständen in der Welt vorzubringen hat, hebt sie damit Gottes Ja zu dieser Welt nicht auf. Und auch wenn Menschen nur in Teilen die Sprache nachzusprechen vermögen, der sie in der Kirche begegnen, können sie trotzdem die Botschaft aufnehmen, die für sie zum einzigen Trost im Leben wie im Sterben werden kann. Wenn die Kirche ihrem Auftrag treu bleiben will, hat sie dafür keinen anderen Weg als diese doppelte Inkulturation: Menschen in der

Kirche Heimstatt zu bieten, indem sie selbst den Menschen nahe ist.

In Deutschland stellt sich diese Aufgabe gegenwärtig in einer besonders dringlichen Weise. Die Zeit der deutschen Teilung hat auf ihre Weise einen Prozess der Entkirchlichung vorangetrieben, der erst nach der Vereinigung des Landes ins allgemeine Bewusstsein getreten ist. Die Entfremdung weiter Bevölkerungsteile von der Kirche ist im Osten und im Westen Deutschlands unterschiedlich verlaufen; auch im Blick auf die Aufgaben, die sich heute stellen, sind deshalb unterschiedliche Akzente angebracht.

### *a) Ungleichzeitigkeiten der Entkirchlichung in Deutschland*

Wir leben in einer plural geprägten Gesellschaft. Auch am Verhältnis der Menschen zur evangelischen Kirche wird das deutlich. Neben Unterschieden zwischen Stadt und Land und zwischen Nord und Süd besteht vor allem eine bemerkenswerte *Ost-West-Differenz* im Verhalten der Menschen zur Kirche. Dies betrifft nicht nur die Anzahl der Kirchenmitglieder, die im östlichen Teil Deutschlands teilweise unter zwanzig Prozent gesunken ist, sondern auch die Kenntnisse und die Erfahrungen mit einer protestantischen Tradition, die unsere Kultur bis heute direkt, in Abgrenzung oder als Zitat beeinflusst. Denn selbst die Traditionen, die sich auf das Christentum auch noch in der Abwendung von ihm bezogen, sind vom Traditionsabbruch betroffen. Zeichen, Bilder und Zitate werden nicht mehr selbstverständlich eingeordnet. Diese Ungleichzeitigkeit von fortwirkender »Prägung« und fortschreitendem »Vergessen« bestimmt einen Teil der kulturellen Wirklichkeit.

Im Zuge der Säkularisierung sind wesentliche Aspekte des christlichen Menschenbildes in viele Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere der Rechtskultur, eingewandert und in ihnen selbstverständlich geworden. Dadurch bestimmen christliche Vorstellungen weit über die Grenzen der Kirche hi-

naus das gesellschaftliche Zusammenleben. Zugleich hat sich aber im Zusammenhang dieser, im reformatorischen Verständnis des Glaubens durchaus angelegten Verweltlichung die Bindung an die Kirche gelockert; die Verbindung zu den christlichen Wurzeln wichtiger Vorstellungen von einem humanen Zusammenleben wurde gekappt. Die Inhalte, die durch einen Säkularisierungsprozess hindurchgegangen sind, treten nun den Glaubenden als etwas Fremdes gegenüber. Und Glaubenslose oder Kirchenferne gehen erst recht mit christlichen Inhalten wie Menschenwürde oder Gnade um, ohne von deren Herkunft und Verankerung im christlichen Glauben etwas zu wissen oder sich darum zu kümmern. In beiden Hinsichten begegnet sich eigentlich Vertrautes als vermeintlich Fremdes. Die Beziehung, die zwischen christlichen Ursprüngen und säkular gewordenen Leitvorstellungen besteht, ist weithin unbekannt. Unsere Welt ist eben nicht nur plural, sondern auf eine spezifische Weise zugleich brüchig geworden: Kommunikation ist unterbrochen, Traditionen sind abgebrochen.

Für den Osten unseres Landes ist besonders folgenreich, dass es sich hierbei um einen Abbruch handelt, der schon zwei, drei oder sogar vier Generationen zurückgeht. Wer in diesem Bereich heute der christlichen Tradition verständnislos gegenübersteht, ist im Zweifelsfall nie aus der Kirche ausgetreten. Die fehlende Mitgliedschaft in einer Kirche wird nicht als Verlust empfunden und auch nicht als bewusster Akt einer Abkehr oder eines Protestes vollzogen. Es handelt sich um Menschen, die vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben. Dieses doppelte Vergessen ist Inhalt einer neuen Sozialisationstradition von bemerkenswerter Stabilität, wie sich exemplarisch im anhaltenden Zulauf zur Jugendweihe zeigt. Doch im Blick auf den christlichen Glauben ist die Traditionsweitergabe abgebrochen; es gibt kaum direkte Berührungspunkte mit der Welt des Glaubens; die Familie als Ort der Glaubensweitergabe fällt gänzlich aus.

Natürlich hängt das Phänomen einer weitreichenden Entkirchlichung mit der Militanz der antikirchlichen und antichristli-

chen Propaganda der SED, insbesondere in ihrer Bildungspolitik – vor allem in Kindergarten, Schule und Hochschule – zusammen. Ironisch lässt sich sogar feststellen, dass diese Bildungspolitik in keinem anderen Bereich so »erfolgreich« war wie hier. Doch so treffend diese Erklärung ist, so reicht sie doch allein nicht aus. Mindestens zwei weitere Aspekte kommen hinzu. Zum einen haben Vertreibung und Flucht aus der DDR bis 1961 und dann noch einmal die Ausreisen der achtziger Jahre eine Auszehrung des bürgerlichen Milieus bewirkt. Gerade die protestantische Ausprägung des christlichen Glaubens hat in Deutschland indes ein enges Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaftsschicht entwickelt und ist in ihrer gesellschaftlichen Prägekraft mit Kultur und Mentalität dieser Schicht eng verbunden. Genau dieses Milieu ist aber in der DDR mehrheitlich beseitigt bzw. in den Westen getrieben worden, so dass es nicht mehr in der Lage war, die Gesellschaft zu durchdringen und zu beeinflussen. Vergleichbare Entwicklungen waren auch in der Landbevölkerung zu beobachten, die durch die Kollektivierung der Landwirtschaft in ihrem existentiellen Kern getroffen wurde.

Zum andern war die DDR-Gesellschaft durch eine extreme Privatisierung alles Gesellschaftlichen bestimmt. »Privat geht vor Katastrophe« war nicht nur ein gängiger Slogan, sondern bestimmte wesentlich den Lebensalltag der Menschen in der DDR. Die für die westlichen Gesellschaften wichtige Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft bzw. zwischen Privat und Öffentlichkeit wurde in der Nischenkultur Ostdeutschlands faktisch durch eine andere Unterscheidung ersetzt. Sie hieß: Veröffentlichte Ideologie oder privates Wohlergehen. Zusammen mit der Enteignung der Gesellschaft durch den Staat beziehungsweise die herrschende Partei führte diese Unterscheidung nicht nur einen Traditionsverlust, sondern auch einen Strukturverlust der Gesellschaft herbei. Eigentümliche Folgen hatte das auch für die Kirche. Denn hier pflegte man – oft von außen, manchmal aber auch von innen – zwischen »uneigentlichen« und »eigentlichen« Aufgaben der Kirche zu unterscheiden. Wie stark man



dabei ins Fahrwasser der Entgegensetzung von veröffentlichter Ideologie und privatem Wohlergehen geriet, blieb zumeist unbemerkt.

Die kulturelle Dimension des Protestantismus wurde sowohl von den Kirchenfernen als auch von denen, die sich zur Kerngemeinde zählten, in viel zu geringem Maß wahrgenommen. Gleichzeitig ist ein gegenläufiges Phänomen unverkennbar. Erste Berührungen mit der kirchlichen Botschaft ergaben und ergeben sich gerade über die kulturellen Aspekte des kirchlichen Lebens: Kirchenmusik, Bildungsarbeit, sozialpolitisches Engagement. Freilich wird die Teilnahme an diesen Bereichen kirchlichen Lebens oft auch gegenüber dem Inhalt der kirchlichen Verkündigung isoliert. So ist im Rückblick nicht zu verkennen, dass nicht allen Teilnehmenden an Friedensgebeten der Wendezeit in einem unmittelbaren Sinn am Beten gelegen war. Zugespitzt, aber darin doch nicht untypisch mag die Äußerung einer Kunsthistorikerin beim Nachhauseweg von einem Leipziger Kirchenkonzert sein: »Wissen Sie, beides stärkt mich, Bachs Matthäus-Passion und die revolutionären Lieder der Arbeiterklasse.« Die Mehrheit im Osten Deutschlands für die Kulturbedeutung des Protestantismus und mehr noch für den Inhalt der christlichen Botschaft zu öffnen, wird langen Atem brauchen.

Die Entwicklung im Westen Deutschlands ist stärker durch eine Abfolge von Austrittswellen bestimmt; die sprunghaft angestiegenen Kirchaustrittszahlen im Gefolge der Studentenbewegung von 1968 sind dafür das bekannteste Beispiel. Eher noch zusätzlich verstärkt hat sich im Zuge des Individualisierungsprozesses bei vielen eine reservierte Haltung gegenüber Institutionen oder auch eine offene Abwehr jeder eigenen Mitverantwortung für sie. Deshalb treten religiöse Fragen und kirchliche Bindung oft auseinander. Auch von religiös suchenden Menschen wird einer Zugehörigkeit zur Kirche Einengung, ja Freiheitsverlust unterstellt.

Auslösend für Kirchaustritte können – das zeigen Erhebungen bei wieder Eingetretenen – neben solchen allgemeingesell-

schaftlichen Entwicklungstendenzen auch kritische Vorbehalte gegen konkrete Äußerungen im kirchlichen Namen oder enttäuschende Erfahrungen mit kirchlichen Amtsträgern sein. Häufiger, als es von kirchlich Verantwortlichen oft angenommen wird, findet also eine direkte Auseinandersetzung statt, an die von Seiten der Kirche angeknüpft werden müsste. Häufig gibt auch eine ausdrückliche Entfremdung von der kirchlichen Kultur oder ein diffuses Befremden über sie den Anstoß dazu, der Kirche den Rücken zu kehren. Die faktische Inkulturation der Kirche ist von großer Bedeutung dafür, ob Menschen die Inkulturation in der Kirche – das Heimischwerden in ihr – gelingt oder misslingt.

Für Menschen im Westen Deutschlands beginnt ein solcher Prozess kaum jemals beim Nullpunkt. Dass gar keine Erfahrungen mit der Kirche vorliegen, ist nur selten der Fall. Häufiger muss an negative Erfahrungen angeknüpft werden. Diese haben oft mit dem kulturellen Erscheinungsbild der Kirche zu tun: der Liturgie ihrer Gottesdienste, den angeblich schwer verständlichen Predigten, dem Bildungsanspruch des Konfirmandenunterrichts, dem als eintönig erinnerten Religionsunterricht und sofort. Freilich kommt dabei oft im Gewand vermeintlich eigener Erfahrung daher, was in Wahrheit nur das herrschende Urteil innerhalb des eigenen Milieus widerspiegelt. Es gibt auch Milieus, in denen es zum guten Ton gehört, nicht Mitglied einer Kirche zu sein.

Die Tendenz zur Entkirchlichung hat für die Freikirchen teilweise andere Auswirkungen als für die evangelischen Landeskirchen. Einerseits wirkt sich der Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen in der Öffentlichkeit auch auf die Freikirchen aus. Die Verbindlichkeit des freikirchlichen Gemeindelebens und die Erwartung an dessen kontinuierliche und aktive Mitgestaltung lassen sich angesichts der vorherrschenden Tendenz zur Individualisierung und zur eklektischen »Patchwork-Religiösität« nur schwer vermitteln. Andererseits schafft der zunehmende religiöse Pluralismus auch eine höhere Akzeptanz für die Vielfalt des Protestantismus und seine unterschiedlichen

Sozialgestalten. In dem Maße, in dem die Zugehörigkeit zu einer Kirche immer weniger eine gesellschaftliche Konvention ist, sind die Kirchen herausgefordert, sich kraft ihrer Überzeugungen und Sinnangebote zu bewähren. Dies entspricht dem freikirchlichen Ideal, das in anderen demokratischen Ländern, allen voran in den USA, seit Jahrhunderten gesellschaftlich verwurzelt ist.

Die Freikirchen sind von ihrem Selbstverständnis her und aufgrund ihrer Entstehung als missionarisch-aktive Gemeindebewegungen darauf ausgerichtet, den Menschen zum Glauben und zur verbindlichen Mitgliedschaft einzuladen. Daher sind die Herausforderungen, die eine gesellschaftliche Marginalisierung der Kirchen mit sich bringt, ihnen grundsätzlich nicht fremd. Die von der DDR-Staatsführung konsequent unternommene Verdrängung der Kirchen aus der Öffentlichkeit entwickelte sich für die Freikirchen zu einer gravierenden Problematik, deren Auswirkungen im Einzelnen noch nicht verarbeitet oder gar überwunden sind.

### *b) Kirche und Kultur in missionarischer Situation*

In einer plural gewordenen Gesellschaft pluralisieren sich auch die Einstellungen zur Kirche. Antikirchliche Einstellungen aus eigener Überzeugung, Vorbehalte aus Anpassung an Zeitgeist und Milieu, absolute Gleichgültigkeit, skeptische Neugier auf das Fremde, religiöses Suchen, distanzierte Teilhabe und engagiertes Beteiligtsein sind Beispiele für die Vielzahl möglicher Haltungen zur Kirche. Bei vielen wandeln sich solche Einstellungen auch im Lauf der Lebensgeschichte. Solche Unterscheidungen haben Konsequenzen für den Zugang der Kirche zu den Menschen, für ihr Verständnis von Mission.

Die oft von beiden Seiten mit Angst besetzte Konfrontation zwischen Glaubenden und »Entkirchlichten« ist zu schlicht und führt deshalb in die Irre. Ihr ist entgegenzuhalten, dass aus der verbreiteten Gottvergessenheit nicht auf eine Gottverlassenheit

unserer Welt geschlossen werden kann. Vielmehr gilt für diese Welt, wie sie ist, Gottes gnädiges Ja. Eine »theologische Kultur der Bejahung« (E. Jünger) ist deshalb der Ausgangspunkt für das »Werben um die Welt«, das der Kirche als Antwort auf Gottes Ja zu dieser Welt aufgetragen ist. Die Kirche muss gerade in einer solchen Situation als eine Gemeinschaft erkennbar werden, in der Menschen miteinander auf das schöpferische Ja Gottes mit ihrem Amen antworten. Damit folgt sie einer biblischen Grundorientierung, für die man sich beispielhaft auf eine Äußerung des Apostels Paulus berufen kann. Von Jesus Christus als dem Sohn Gottes sagt er einmal: Er »war nicht Ja und Nein, sondern es war Ja in ihm. Denn auf alle Gottesverheißungen ist in ihm das Ja; darum sprechen wir auch durch ihn das Amen, Gott zum Lobe« (2. Kor 1,19f.).

Um diese Bewegung vom göttlichen Ja zum menschlichen Amen geht es in dem, was heute in einem guten Sinn als die Mission der Kirche bezeichnet werden kann. Der Begriff gilt manchen als verbraucht. Sie setzen Mission als »äußere Mission« mit einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Kultur gleich, die ohne Zweifel der Vergangenheit angehört. Es handelt sich um ein – sehr vergrößertes – Bild von Mission, das im wesentlichen an den Missionsbemühungen des 19. Jahrhunderts ausgerichtet ist. Mission wird dann im Dienst einer imperialen Kultur gesehen: Der Überlegenheitsanspruch der europäischen Kultur wird mit dem christlichen Missionsauftrag in eins gesehen. Im Gefolge der kolonialistischen Expansion der europäischen Staaten setzen die christlichen Missionare ihren Fuß auf außereuropäischen Boden.

Wie gesagt: Dieses Bild ist vergrößert. Es unterschätzt die Eigenständigkeit, welche die christliche Mission auch in jener Zeit gegenüber dem kolonialistischen Umfeld bewahrte, in dem sie zu agieren hatte. Nelson Mandela hat an diese andere Seite erinnert, als er darauf hinwies, dass für ihn und andere die geistige und geistliche Grundlage für den Befreiungskampf, dem sie sich verschrieben, in den südafrikanischen Missionsschulen gelegt wurde.

Der Hinweis auf die Missionsgeschichte reicht also nicht zu, um die Frage zu beantworten, ob die christlichen Kirchen in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor einer missionarischen Aufgabe stehen oder nicht. Jedes Nachdenken über dieses Thema sieht sich indessen mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass der Begriff der Mission umgangssprachlich weithin mit negativen Vorstellungen verbunden wird. Missionieren und Indoktrinieren werden häufig gleichgesetzt. Wer sich Mission zur Aufgabe macht, dem unterstellt man, dass er die Überzeugungen seiner Adressaten nicht ernst nimmt und Argumente nicht gelten lässt. Mission gilt deshalb weithin als eine Form religiösen Handelns, die in eine Situation vor der Aufklärung zurückverweist und sich mit der religiösen und weltanschaulichen Pluralität, in der wir leben, nicht verträgt. Kritiker des Christentums haben den »Missionsbefehl« sogar zu den »Todsünden« des Christentums gezählt. Es ist deshalb vorgeschlagen worden, auf den Begriff der Mission ganz zu verzichten und stattdessen von der »Kommunikation des Evangeliums« zu sprechen.

Aber es führt in die Irre, wenn die Aufgabe der »Kommunikation des Evangeliums« gegen die Zielsetzung ausgespielt wird, durch Mission Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Eine christliche Kirche, die sich ihrem Missionsauftrag verweigert, gäbe sich – und damit auch ihre Botschaft – auf; denn die alternative Konzeption, dass die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Glaubens einfach kraft der Geburt weitergegeben wird, steht ihr nicht zu Gebote. Statt auf den Begriff der Mission zu verzichten, muss es darum gehen, ein geklärtes Verständnis für den Missionsauftrag der Kirche unter den Bedingungen der Gegenwart zu gewinnen.

Dabei ist zunächst festzustellen: Eine Verkoppelung des Missionsauftrags mit der Vorstellung von einer konstitutiven kulturellen Überlegenheit der eigenen Lebensform ist verfehlt. Was heute Mission genannt werden kann, ist Kommunikation; es vollzieht sich in der Einheit von Hörbereitschaft und Auskunftsfähigkeit. Mission ist Dialog; das Gespräch über den Glauben

ist ihre entscheidende Form. Zu diesem Gespräch gehört der Respekt vor den Überzeugungen anderer; gemeinsam vollzieht sich in ihm die Suche nach verbindender und verbindlicher Wahrheit. Jedes Gespräch lebt von der Wechselseitigkeit; es kann alle Gesprächspartner in gleicher Weise verändern. Es ist das Ende des Gesprächs, wenn einer der Gesprächspartner bloß als Empfänger von Botschaften betrachtet wird. Die Einsicht, dass wir in einer Pluralität von Sinnwelten leben, hat insofern auch Konsequenzen für das, was heute Mission heißen kann. Die Herausforderung besteht darin, dass Christen ihr Zutrauen zum Evangelium als dem für ihr Leben entscheidenden Halt ins Gespräch bringen und sich der kritischen Nachfrage im Gespräch aussetzen.

Zur Mission in diesem – gegenüber manchen früheren Vorstellungen neuen – Sinn gehört auch die »ansprechende Indirektheit«, in der Menschen heute auf die Botschaft der Kirche hingewiesen werden. Nicht nur das diakonische Handeln der Kirche, sondern ebenso die kulturelle Präsenz des Christlichen in der Gesellschaft ist ein Medium dieser »ansprechenden Indirektheit«. Auch um ihres Missionsauftrags willen ist die Kirche dazu verpflichtet, die Orte aufzusuchen, an denen die Menschen mit ihren Fragen zu Hause sind. Orte kultureller Kommunikation haben dafür eine herausragende Bedeutung. An diese Orte zu gehen, heißt aufs Hören eingestellt zu sein. Eine so verstandene Mission durch »aufmerksames, konzentriertes Zuhören ... setzt allerdings voraus, dass es eine redende Kirche gibt, die sich des Evangeliums nicht schämt« (E. Jüngel).

Nicht der Anspruch auf kulturelle Überlegenheit, sondern die Bereitschaft zu kultureller Kommunikation befähigt die Kirche dazu, ihren Missionsauftrag in einer Weise wahrzunehmen, die der Situation kultureller Pluralität entspricht.

## 11. Die Kirche als Muse – Ihre Rolle als Gastgeberin und Produzentin von Kultur

Die Kirche und ihre kulturellen Lebensäußerungen sind eine Farbe im kulturellen Webmuster der Gesellschaft. Anders ausgedrückt, bilden sie ein Angebot in einer offenen Struktur von Sinnhorizonten. Die evangelische Kirche ist weder eine Teilmenge noch gar ein Gegenüber zur Kultur. Sie partizipiert am freien kulturellen Diskurs der Gesellschaft und ist selbst in erheblichem Maße Produzentin von Kultur. In der Kirche gewinnt die Religion Gestalt und Raum in Bauten und Ritualen, in der Tradierung biblischer Geschichten, in der kritischen Rezeption christlicher Geistesgeschichte, in Gottesdienst und Verkündigung, in Musik und Bildung.

Verbreitet ist jedoch die Tendenz, christliche Kultur vorrangig als Binnenangebot eines bestimmten kirchlichen Milieus wahrzunehmen. Diese Beobachtung hat die evangelische Kirche dazu motiviert, mit dem Impulspapier »Gestaltung und Kritik« von 1999 ein Gespräch mit Kulturschaffenden aus verschiedenen Bereichen anzufangen. Dass die Analyse richtig und ein solches Gesprächsangebot überfällig war, wird dadurch offenkundig, dass die Impulse der EKD und der VEF zunächst in eine Art innerkirchlicher Verständigung mündeten und bei den eigentlich als Zielgruppe betrachteten Schauspielern, Regisseuren, Musikern, Schriftstellern, bildenden Künstlern oder Architekten weithin ohne erwähnenswerte Resonanz blieb.

Die Kluft zwischen »säkularen« Kulturschaffenden und der evangelischen Kirche scheint dadurch dokumentiert zu sein. Dann aber geht es darum, sie in eine fruchtbare Spannung zu verwandeln und so zu nutzen. Dass die Kirche dem Eigenen gerade im Fremden begegnet, gilt in einer zugespitzten Weise für ihr Verhältnis zu den Künsten. Freilich setzt das voraus, dass sie Fremdheit in der Begegnung mit den Künsten auch aushält und vor-schnelle Anpassungserwartungen genauso wie eigene Vereinnahmungsstrategien vermeidet. Überhaupt geht in diesem Fall allen Strategien die Bereitschaft zur Wahrnehmung voraus. Für

die Kirche, ihre Leitungsorgane sowie für ihre Vertreterinnen und Vertreter ist es somit notwendig, die kulturelle Landschaft in Deutschland, in Europa und in der Welt neu wahrzunehmen. Dies sollte auch in der Ausbildung in der Kirche seinen Niederschlag finden.

#### *a) Wahrnehmung der aktuellen kulturpolitischen Vorgaben*

Die evangelischen Kirchen sehen sich in entscheidenden kulturpolitischen Positionen mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken einig (vgl. dessen Äußerung: Kultur als Aufgabe von Staat und Kirche, Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn 1999). Sie unterstützen eine staatliche Kulturpolitik ohne unangemessene Einflussnahme oder gar Zensur. Sie unterstützen Pluralität und Dezentralität der Kulturpolitik in Deutschland. Sie fordern, dass die Beteiligung an Kultur auch für soziale Schichten zugänglich ist, die finanziell schlecht ausgestattet sind. Sie fordern verlässliche Ausgaben für Kultur in den öffentlichen Haushalten, auch in Zeiten finanzieller Engpässe. Sie unterstützen die Möglichkeit gemischter Kulturförderung von privater und öffentlicher Seite und setzen sich für ein Steuerrecht ein, das privates Kulturengagement anregen und unterstützen kann. Sie werben ferner für die Unterstützung von Stiftungen mit kulturellen Förderzwecken und regen auch hier an, das Steuerrecht so zu gestalten, dass die Errichtung von Stiftungen attraktiver wird. Sie setzen sich kulturpolitisch für eine Sicherung der sozialen Lage von Kulturschaffenden ein. Dazu gehört ein verbesserter Schutz durch das Urheberrecht ebenso wie die Möglichkeit, Einkünfte steuerlich über mehrere Jahre zu verteilen. Sie stehen für eine Bildungspolitik, zu deren vorrangigen Zielen die ästhetische Erziehung junger Menschen gehört.



## *b) Die ästhetische Dimension von Religion*

Religion sucht nach Ausdruck. Sie findet ihn in einer organisierten Gestalt, zum Beispiel in der Kirche. Glaube und Spiritualität, aber auch die kritische Auseinandersetzung mit ihnen, suchen nach Ausdruck. Sie gewinnen ihn in ästhetischen Formen: in Malerei und Musik, in gestaltetem Wort und gefeiertem Sakrament, in Architektur, in Film und Theater, in Literatur und Dichtung. Die evangelische Kirche hat in den vergangenen Jahrzehnten ihr Augenmerk besonders auf die soziale Dimension christlichen Glaubens und kirchlichen Handelns gelegt; deren ästhetische Dimension wird derzeit erst wiederentdeckt. Es ist zu hoffen, dass die Entdeckung der ästhetischen Dimension des Glaubens auch der ethischen Debatte Anstöße gibt. In diesem Sinn könnte von kirchlichen Institutionen Inspiration ausgehen.

Die erneute Einführung eines eigenen künstlerischen Angebots auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag Mitte der neunziger Jahre signalisierte eine wachsende Wahrnehmungskompetenz der Gemeinden und kirchlichen Repräsentanten im Feld der Künste. Es signalisierte aber auch die Notwendigkeit, sich mit den mannigfaltigen Weltdeutungen durch kulturelle Sinnangebote kreativ auseinanderzusetzen.

Will die Kirche sich nicht nur im Binnenmilieu bewegen, so muss sie zum einen die Instrumente der kulturellen Wahrnehmung und des kulturellen Diskurses stärken und pflegen. Zum andern gilt es, die Rolle der evangelischen Kirche als Kulturproduzentin zu erkennen, zu gestalten und kulturpolitisch zu verorten.

## *c) Die Kirche als Gastgeberin*

Wichtige Instrumente kultureller Wahrnehmung sind für die Kirche Akademien und Universitäten, wissenschaftliche Institute und Erwachsenenbildungseinrichtungen, konfessionelle

Schulen und Fachhochschulen, Kunst-, Film- und Fernsehbeauftragte, die evangelischen Verlage, Preisverleihungen und Jurys, und sofort. Die Zeit nach 1945, in der viele Einrichtungen dieser Art neu gegründet wurden, zeichneten sich durch ein hohes Verantwortungsgefühl der evangelischen und katholischen Kirche für die kulturelle Gestaltung der neuen Demokratie aus. Die Verdienste, welche die Kirchen in dieser Zeit um die offene Gesellschaft erworben haben, sind unbestritten. Die damals ins Leben gerufenen Institutionen und Räume sind bis heute vorhanden. Ihr Einfluss auf das Denken und Handeln von Kirche und Gemeinde ist jedoch in aller Regel gering. In den kirchlich interessierten Milieus gehören kulturelle Gestaltungsaufgaben der Kirche zu den nachgeordneten Aufgaben. Es handelt sich, wie man heute sagt, nicht um Prioritäten, sondern um »Posterioritäten«.

#### *d) Foren stärken*

Die Bedeutung kultureller Gestaltungsaufgaben für das Handeln der Kirche wird damit jedoch falsch eingeschätzt. Will man diese Fehleinschätzung korrigieren, muss die Arbeit der kirchlichen Foren, die sich mit kulturellen Phänomenen befassen, stärker als bisher beachtet werden. Mit ihrer Hilfe sollte die Wahrnehmung kultureller Entwicklungen zu einem regelmäßigen Thema kirchenleitender Gremien werden. Denn nur dann ist es möglich, kulturelle Entwicklungen auch bei der Planung kirchlichen Handelns zu berücksichtigen. Die Foren der Begegnung verdienen es, in ihrer Gestaltungsfreiheit gestärkt zu werden. Auskünfte, Informationen und Anregungen sollten ihnen weit intensiver als zumeist üblich abverlangt werden; doch sie sollten nicht wegen des Finanzdrucks unter lähmende Bevormundung geraten.

Eine plurale Gesellschaft mit ihren offenen Strukturen der Sinndeutung braucht Räume der Begegnung, des Austausches und der Inspiration. Eine Kirche, die den Beitrag des Evange-

liums zu dieser Sinndeutung erkennbar machen will, braucht sie auch.

Das müssen Räume der Gastfreundschaft sein, die von einem professionellen Kulturmanagement gestaltet sind und nicht den Eindruck einer Instrumentalisierung von Kunst und Kultur hinterlassen. Vorrangig sollen Veranstaltungen gefördert werden, die Begegnungen inszenieren. Die Kirche präsentiert sich dabei in einer Moderatorenrolle, die wissbegierig und respektvoll die Sinndeutungsmuster dieser Zeit wahrnimmt, ihnen eine diskursoffene Sprache verleiht und sich um eine inspirierende Atmosphäre des Gesprächs bemüht. Wer sich in ein informiertes Gespräch einbeziehen lässt, wird auch mit seiner Kritik wahrgenommen. Denn nur wer Öffentlichkeit zu gestalten bereit ist, kann legitimerweise öffentlich kritisieren.

#### *e) Die Kirche als Produzentin von Kultur*

Die Kirche reagiert nicht nur auf kulturelle Entwicklungen. Sie setzt auch selbst solche Entwicklungen in Gang. Bis zur Zeit der Aufklärung gehörte sie neben den Fürstenhäusern zu den wenigen potenten Arbeitgebern für Künstler. Das prägt unsere Kirchengebäude, unsere Städte, unsere Museen oder unsere Konzertsäle bis zum heutigen Tag auf unübersehbare und unüberhörbare Weise. Auch in einer Gesellschaft der mannigfaltigen Sinndeutungen sollte die Kirche sich diesem Erbe verpflichtet fühlen. Sie ist Auftraggeberin zum Bau von Kirchen und zur Innengestaltung von sakralen Räumen; sie beschäftigt Musikerinnen und Musiker; sie ist Initiatorin von Ausstellungen und Eignerin einer eigenen Filmgesellschaft; sie besitzt eigene Presseorgane und anderes mehr.

Als Kulturproduzentin hat sie zwei Aufgaben:

Sie trägt Sorge für die künstlerische Auseinandersetzung mit den Themen der christlichen Religion. Sie inspiriert einen kreativen und eigenständigen Umgang mit biblischen Texten und

Geschichten. Sie befreit die Bibel von einer klerikalen Gefangennahme durch ihre Ausleger und gibt die Stoffe für einen künstlerischen Umgang mit ihnen frei.

Für eine evangelische Wahrnehmung ist z.B. das Theaterstück »Corpus Christi« ein durchaus diskussionswürdiger Versuch, zeitgenössische künstlerische Mittel zu verwenden, um sich mit biblischen Stoffen auseinanderzusetzen. Die gewalttätigen Auseinandersetzungen und die Blasphemiedebatte, die der Inszenierung dieses Stücks folgten, hängen auch mit einer verzögerten Reaktion der kirchlichen Gremien vor Ort zusammen, die ein durch sie moderiertes Gespräch erst anboten, als die Eskalation schon weit fortgeschritten war.

Die evangelische Kirche wirbt um Respekt für die Grenzen im künstlerischen Umgang mit christlich geprägten Symbolen und Räumen. Sie sucht in der Blasphemie-Debatte das Einverständnis und die gegenseitige Fürsprache anderer Religionsgemeinschaften. Sie will dadurch deutlich machen, dass christliche Glaubensüberzeugungen ebenso zu respektieren sind wie jüdische oder islamische. Wer die religiösen Überzeugungen anderer missachtet, schwächt auch die Kraft des kulturellen Erbes.

Die evangelische Kirche gibt jedoch dem profilierten und profilierenden öffentlichen Diskurs den Vorrang, wenn es darum geht, die künstlerische Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition zu verstehen und zu bewerten. Sie respektiert die Autonomie der Kunst und will gerade deshalb die produktive Auseinandersetzung mit ihr in Gang setzen. Ohne Berührungsängste begibt sie sich auch auf das Feld des »Trivialen« und der Massenkultur. Dort, wo es angezeigt ist, agiert sie mit ihren Themen auch nach unternehmerischen Maßstäben.

Beispielsweise hat die Evangelische Kirche in Deutschland die Produktion des Spielfilms »Bonhoeffer – Die letzte Stufe« aktiv unterstützt, auch mit finanziellen Mitteln. Sie hat weiterhin den Vertrieb dieses Films durch Öffentlichkeitsarbeit in Schulen und Gemeinden gefördert. Die Folge war, dass ca. 100.000 Menschen diesen Film im Kino gesehen haben; die Zuschauerinnen

und Zuschauer der Fernsehausstrahlung im Dezember 2000 sowie die Nutzer der verliehenen Kopien kamen und kommen noch hinzu.

Der Schatz der evangelischen Kirche ist die Bibel. Sie ist ein literarisches »Weltkulturerbe« ersten Ranges. Ein Kulturgut erstes Ranges ist ebenfalls das Evangelische Gesangbuch. Gerade in den Chorälen zeigt sich die sprachschöpferische Kraft des Protestantismus auf dem Feld der Poesie. Literatur ist rezeptionsoffen. Große und beständige Literatur ist in besonders hohem Maß rezeptionsoffen. Diesen Prozess fördert die Kirche unter Künstlern. Sie kann und sollte es verstärkt tun: mit der Erschließung des Zugangs zu Literatur durch Evangelische Büchereien und ihre öffentliche Würdigung durch Literaturpreise, mit der Öffnung von Kirchenräumen für das Theater, mit der Förderung von Filmprojekten mit christlichem Inhalt, mit dem Ankauf von Rechten und Lizenzen von Filmen religiösen und biblischen Inhalts im internationalen Filmhandel und mit deren Verbreitung auf dem deutschen Markt.

Je intensiver dergleichen erfolgt, desto nachdrücklicher stellt sich die Frage nach der Einhaltung qualitativer Standards. Die Kirche muss für solche Standards eintreten – so umstritten sie im Einzelfall auch sein mögen. Genau deshalb aber gehört es zu den Aufgaben der Kirche und ihrer Repräsentanten im kulturellen Diskurs, kulturpolitisch, aber auch finanziell Themen zu fördern, mit denen sich die Mehrheit der anderen Kulturproduzenten aus kommerziellen Gründen nicht auseinandersetzen kann oder will. Im Bereich des Fernsehens beispielsweise trägt die Kirche dazu bei, dass künstlerische Produktionen in den thematischen Feldern: »Dialog der Religionen«, »Kinder«, »alte Menschen« oder »Erinnerungskultur« ermöglicht werden. Sie stärkt auf diese Weise das notwendige Gegengewicht zum thematischen Hauptstrom, der beispielsweise in deutschen und amerikanischen Serienprodukten durch die Milieus der Reichen, Jungen und Schönen geprägt ist.

Beispiele können das Gesagte verdeutlichen: Eine Tochtergesellschaft der evangelischen Filmgesellschaft EIKON, STUDIO TV,

produziert die wichtigsten Kinderserien für das Zweite Deutsche Fernsehen und den Kinderkanal. Evangelische und römisch-katholische Kirche haben mit den öffentlich-rechtlichen Fernsehanstalten gemeinsam eine Kinderfilmproduktion gegründet, die deutsche Qualitätsfilme für Kinder produzieren wird. Ein runder Tisch »Kinderfernsehen« wurde eingerichtet, an dem Qualitäts- und Jugendschutzfragen gemeinsam mit den Fernsehanstalten verhandelt werden. Die evangelische Filmgesellschaft EIKON hat die qualitativ wertvolle vierteilige Serie »Jahrestage« nach dem Roman von Uwe Johnson produziert, die im Jahr 2001 unter die vier weltbesten Produktionen im internationalen Wettbewerb um den Fernsehpreis »emmy« vordrang.

Solche Entwicklungen erfordern finanziellen Einsatz. Will die Kirche als Gesprächspartnerin und Gastgeberin für Kulturschaffende und als Kulturproduzentin handlungsfähig sein, muss sie ihr Kulturmanagement stärken. Sie braucht Ansprechpartner und Moderatoren im kulturellen Diskurs mit der nötigen Kompetenz und Ausstattung. Mit großen Stiftungen und kulturell engagierten Unternehmen müssen professionelle Kulturpartnerschaften gesucht werden. Die Kirchenräume sollten für gemeinsame Projekte mit Galerien, Theatern oder Kinos vor Ort geöffnet werden. Eigene kirchliche Kulturstiftungen können für all das eine wichtige Basis bilden. Gut ausgestattete Kunstpreise können eine wichtige Wegmarke sein, um den kreativen und kritischen Dialog zwischen Kirche und bildender Kunst wiederzubeleben.

Der Kontakt zu Künstlern in der Gemeinde kann zu einem anregenden Baustein für den Gemeindeaufbau werden. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang die vielerorts in Gang gekommene Citykirchenarbeit, die sich durch Kirchenführungen, Ausstellungen, Filmdiskussionen in der Kirche, liturgische Experimente und andere Initiativen auszeichnet. In vielen Fällen schließt diese Arbeit die Kooperation mit örtlichen Kulturveranstaltern ein.

Die kulturelle Kompetenz der evangelischen Kirche wird nicht an den Aktionen der kirchlichen Leitungsebene gemessen, auch

nicht an Denkschriften und Diskussionspapieren, sondern an der Qualität des Diskurses mit den evangelischen Repräsentanten an kulturellen Begegnungsorten aller Art und am Interesse der Gemeinden, mit Künstlern am Ort in ein engagiertes und uneigennütziges Gespräch zu treten.

Mitglieder der ad-hoc-Kommission  
»Protestantismus und Kultur«

Petra Bahr, Heidelberg  
Dr. Jürgen Doppelstein, Wedel  
Dr. Lothar Elsner, Stuttgart  
Dr. Thomas Erne, Köngen  
Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann, Hamburg  
Prof. Johanna Haberer, Erlangen  
Dr. Klaus Holz, Schwerte  
Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, Berlin, *Vorsitzender*  
Klaus-Dieter Kaiser, Hannover, *Geschäftsführer*  
Angelika Ohland, Hamburg  
Dr. Andrea Strübind, München

Mitglieder der den Konsultationsprozess  
begleitenden Steuerungsgruppe

Petra Bahr, Heidelberg  
Stefan Berg, Berlin  
Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler, München  
Dr. Rolf Hanusch, Berlin  
Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, Berlin, *Vorsitzender*  
Klaus-Dieter Kaiser, Hannover, *Geschäftsführer*  
Christine Kürschner, Hannover  
Prof. Dr. Hans-Richard Reuter, Münster  
Tina Siekmann, Wiesbaden  
Dr. Andrea Strübind, München