

Religion als Kultus und als Kultur. Worin besteht die kulturelle Kompetenz unseres Christentums heute?

Walter Sparn (Erlangen)

Das dritte Rostocker Kolloquium befasst sich mit Jugendkultur und mit Medienkultur unter dem Gesichtspunkt, dass die so bezeichneten Phänomene „exemplarische Begegnungsfelder von Christentum und Kultur“ sein können. Hier von *Christentum* zu reden, ist nur auf den ersten Blick fraglos; dann nämlich, wenn wir unser eigenes, beispielsweise evangelisches und kirchliches Christentum meinen. Keineswegs fraglos ist dagegen, wo und wie unsere Kultur, die zwar auch vom Christentum geprägt ist, sich dazu allerdings nicht ohne weiteres zustimmend verhält, nicht nur Kirchen, sondern dem Christentum begegnet; und noch weniger fraglos ist, wer darüber bestimmt, was dabei als Christentum zu gelten hat. Sind es die verfassten Sozialgestalten des Christentums, zum Beispiel die mecklenburgische Landeskirche und ihre leitenden Organe? Sind es die fürs Normative zuständigen Theologen? Oder befinden die Kulturwissenschaftler darüber? Und haben die „Kulturschaffenden“ dabei ein Wörtchen mitzureden?

Von der Begegnung zwischen Christentum und Kultur zu sprechen, stellt tatsächlich eine ziemlich anspruchsvolle Hypothese dar. Weil nicht von vornherein feststeht, worin diese Begegnung besteht und was sie bewirkt, setzt der Ausschreibungstext dieses Forums zu Recht in dem weiteren Horizont von *Religion* und *Religiosität* an - einer Religiosität, deren christlicher Charakter nämlich weder von vornherein, nur weil sie etwa christliche Traditionselemente verwendet, bejaht, noch auch von vornherein, nur weil sie etwa kirchlich verfassten Formen des Christentums nicht zugehören, verneint werden kann. Es steht ja keineswegs schon fest, welches die Instanz ist, die ein für allemal zu befinden hätte über die Christlichkeit der tatsächlichen Religiosität, wie sie individuell realisiert wird und wie sie in der kulturellen Praxis, in ethischen Orientierungen etwa oder in ästheti-

schen Produktionen, präsent ist. Der Ausschreibungstext erinnert auch daran: Zu Recht hat das Christentum in seiner gesamten Geschichte sowohl ein kulturkritisches als auch ein kulturproduktives Motiv zur Wirkung gebracht, wenngleich nicht immer in ausgeglichener Weise und selten unter Beteiligung aller seiner Träger zugleich. Das Christentum stellt aber in jedem Fall auch kulturelle Praxis dar, die sich je nach Situation ihren kulturellen Kontexten gegenüber besonders oder in diese oder bestimmte von ihnen einwandert, um sie auf diese Weise zu beeinflussen und von ihnen beeinflusst zu werden.

Die Formel „Christentum und Kultur“ sollte also nicht so verstanden werden, als würden zwei distinkte Entitäten allererst in Beziehung gebracht: Beide stehen längst in engster, freilich unterschiedlichster und (aus kirchlicher Sicht etwa) keineswegs nur wünschenswerter Verflechtung. Wenn man dies nicht beachtet, bleibt die Rede von so etwas wie „Jugendreligion“ oder „Medienreligion“ abstrakt; die Phänomene werden dann aufgrund eines fertigen, von außen herangetragen Maßstabs eingeschätzt, der dann naturgemäß meistens Defizite zu beklagen oder Fehlanzeige zu melden hat, tatsächlich aber nur einen blinden Fleck in der Wahrnehmung verschleiert. Es könnte ja sein, dass die fraglichen Phänomene in sich selbst ein eigenartiges Verhältnis von Christentum und Kultur repräsentieren. Dann wäre es diese innere Struktur, die christlich interessant ist, und zwar gleich, ob sie zunächst Wiedererkennen oder aber Befremden, vielleicht auch beides zugleich auslöst. Gewiss ist dies wiederum eine Begegnung von Christentum und Kultur, aber nicht bloß eine Begegnung im Kopf von Theologen, sondern eine konkrete Begegnung in den Gemengelagen des religiösen und kulturellen Lebens selbst.

1. Gegen abstrakte Modelle von „Christentum und Kultur“

Im Interesse dieser Begegnung zwischen Christentum und Kultur, und das heißt zuallererst: im Interesse unverzerrter Wahrnehmung der religiösen und der kulturellen Realitäten kommt es darauf an, eine solche Begegnung nicht zur Unzeit und nicht am falschen Ort zu unterstellen oder zu behaupten. Es ist wichtig, den Ort, die Zeit, die Umstände der Be-

gegnung zu berücksichtigen; insbesondere macht einen es großen Unterschied, ob primär Individuen dabei involviert sind, ob primär Milieus, oder ob Institutionen wie eine Kirche. Will man die Phänomene „Jugendkultur“ und „Medienkultur“ in ihrem religiösen Aspekt angemessen wahrnehmen, muss man sich daher über die religions- und kulturtheoretischen Voraussetzungen ins Klare setzen, die einen selber schon in der Wahrnehmung bestimmen. Nur so vermeidet man, jenen religiösen Aspekt entweder bloß zu behaupten oder ihn christlich zu vereinnahmen oder aber ein religiöses Potential von vornherein in Abrede zu stellen. Es genügt nicht, „das Christentum“ und „die Kultur“ in einer pauschalen, die konkreten Phänomene vernachlässigenden oder bloß auswählenden Theorie zu verknüpfen.

Die Kritik an einem abstrakten Gebrauch der Formel „Christentum und Kultur“ ist umso wichtiger, als diese Formel nicht nur in der Kulturtheorie der klassischen Moderne, sondern auch und gerade in der Theologie in dieser Weise gebraucht worden ist. Speziell in der neueren Theologie hat die positivistisch verstandene Formel eine bedeutende Rolle gespielt; lange Zeit versprach man sich eine hohe Orientierungsleistung von ihr. Die Bestimmung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Christentum und der Kultur war die Aufgabe zahlreicher Konzeptionen einer „Theologie der Kultur“. Diese Aufgabe stellte sich in einer ganz bestimmten religions- und kulturhistorischen Situation: „Christentum und Kultur“ ist eine *moderne* Formel. Was kennzeichnete diese Situation? Die spezifische Funktion der Formel lässt zwei Aspekte hervortreten.

Der eine „Sitz im Leben“ dieser Formel ist die moderne Erfahrung der *Partikularität* der westlichen, vom Christentum geprägten Kultur, die ein Zeitlang so erfolgreich war und sich darum letztlich als universale Kultur, als „die“ Kultur einschätzte. Seit etwa einhundert Jahren ist immer weniger zu leugnen, dass diese Kultur einschließlich ihres Christentums tatsächlich ein partikulares Phänomen ist und dies nicht imperialistisch überspielen kann (und aus Gründen des Friedens auch nicht mehr versuchen sollte). Der aus der Dritten Welt kommende Vorwurf der „kulturellen Gefangenschaft“ des Evangeliums in den

historischen (europäisch-amerikanischen) Kirchen hat diese sogar dazu bewegt, der alten Missionstheologie den Abschied zu geben zugunsten von Theologien der Inkulturation des Christentums und von inklusivistischen, sogarpluralistischen Religionstheologien.

Der andere, der Fragestellung des Forums nähere „Sitz im Leben“ der Formel ist die Erfahrung der *Säkularisierung* der modernen Kultur - „Säkularisierung“ hier präzise verstanden als gesellschaftliche Emanzipation aus der politischen Macht und der kulturellen Dominanz des konfessionell überlieferten und kirchlich verfassten Christentums. Diese Erfahrung wird nicht harmloser deshalb, weil jene Emanzipation zum Teil auch der Wirkungsgeschichte des Christentums selbst, zumal des reformatorischen Christentums, zugerechnet werden darf. Angesichts dieser Erfahrung sollte die Thematisierung von „Christentum und Kultur“ das in Differenz oder gar Diskrepanz Auseinandergetretene wieder verknüpfen oder doch in eine christlich bestimmte Beziehung setzen. Diese Versuche hatten allerdings unterschiedliche, ja gegensätzliche Intentionen, die denn auch zu sehr verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Christentum und Kultur führten. Am prominentesten wurden die gegensätzlichen Optionen durch Paul Tillich und Karl Barth formuliert. Beide sind auch heute noch der Aufmerksamkeit wert, vor allem freilich, weil sie nicht nur spezifische Positionen, sondern auch eine gemeinsame Problematik verkörpern.

Auch Tillichs Kulturtheologie hat eine kritische Komponente. Sie korreliert Religion und Kultur in deutlicher Abgrenzung von dem Modell, das der Kulturprotestantismus seit Friedrich Schleiermacher und Richard Rothe ausgebildet hatte. Dies sah die harmonische Ergänzung und konvergente Wirkung von Religionspraxis und Kulturarbeit vor, und unter der Voraussetzung der kulturellen Leitfunktion des Protestantismus konnte es sogar eine Verschmelzung von Kirche und Gesellschaft erträumen. Freilich hatte schon die Generation von Ernst Troeltsch solchen Visionen angesichts der sich offensichtlich durchsetzenden Herrschaft des militärisch-industriell-bürokratischen Komplexes den Abschied gegeben. Troeltsch selbst hielt allerdings eine wenigstens untergründige Synthese von

Christentum und Kultur nach wie vor für unentbehrlich um der humanen Steuerung der rasanten ökonomischen Dynamik willen; dem Christentum kam dabei die Rolle eher eines Widerlagers zu, das der objektiv nötigen Dimension religiöser Annahmen und moralischer Werte gesellschaftliche Sichtbarkeit geben sollte. Demgegenüber betont Tillich nun viel stärker die prophetisch-kritische Funktion religiöser Praxis für die kulturelle Entwicklung, stellt auch entschiedener die religiöse Tiefendimension jeder, auch der modernen, sowohl in ihrem wissenschaftlich-technischen Habitus als auch in ihrer politischen Organisation religionsneutral sich gebenden Kultur heraus¹. Nichtsdestoweniger zielt auch Tillich auf die *Synthese* von Religion und Kultur in der Weise der essentiellen Zusammengehörigkeit von Substanz und Form: „...denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion, und die notwendige Form der Religion ist die Kultur“². Die Basis dieser oft geäußerten Überzeugung ist eine sowohl philosophisch als auch theologisch formulierte Metaphysik, der zufolge die Wirklichkeit in ihren Polaritäten und entfremdeten Existenzformen in der dynamischen Einheit des göttlichen Logos versöhnt wird. Diese Versöhnung mag dem klassisch-modernen Denken, hier: der idealistischen Großerzählung vom Logos, plausibel erschienen sein, muss gegenwärtig jedoch wohl als unerschwinglich gelten. Eine solche immer schon vorhersehbare Versöhnung ist vielleicht nicht einmal wünschenswert im Blick auf die vereinnahmende Tendenz, in der Tillich die kulturellen und speziell die künstlerischen Ansprüche auf Autonomie in „Theonomie“ umbiegt.

Ganz anders, so scheint es, votieren die Befürworter der *Diastase* zwischen Christentum und Kultur. Barth begrüßt, darin beispielsweise mit Antipoden wie Werner Elert völlig einig, den zu beobachtenden Riss zwischen der zeitgenössischen Kultur einschließlich ihrer religiösen Überhöhung und dem Anspruch des Wortes Gottes zustimmend. Er schreibt ihm der Krisis zu, die vom Wort Gottes selber stets ausgelöst wird, wenn es er-

¹ Ähnliches besagt die neuere Unterscheidung zwischen dem Kulturprotestantismus als historisches Phänomen und als systematisch-theologische Aufgabe, vgl. Dietrich Korsch, Kulturprotestantismus als Kulturhermeneutik, in: Barbara Heller (Hg.), Kulturtheologie heute? Hofgeismar Protokolle 311, Hofgeismar 1997, 7-21.

² Paul Tillich, Kirche und Kultur (1924), in: ders., Main Works / Hauptwerke 2, Berlin/New York 1990,

geht: Menschliche Kultur und Religion, dem menschlichen Streben nach Autonomie dienstbar, verweigern sich de facto stets der Gottesherrschaft. Zwar versteht auch Barth die Kultur als eine vom Wort Gottes seinerseits gestellte Aufgabe, nämlich die Aufgabe der Verwirklichung der Bestimmung des Menschen; was dann menschlich-allzumenschlich verwirklicht wird, ist jedoch bestenfalls das Gleichnis einer Wahrheit, die jedem menschlichen Erzeugnis als solche jedoch äußerlich bleibt. Gegenüber Adolf von Harnack hat Barth dies so formuliert: „Schleiermachers Bangemachen vor der ‘Barbarei’ ist als unwesentlich und unsachlich abzulehnen, weil das Evangelium mit der ‘Barbarei’ so viel und so wenig zu tun hat wie mit der Kultur“³. Eine solcher Satz war, um wenig zu sagen, fahrlässig nicht nur in ethischer Hinsicht (wie sich bald zeigte), sondern auch hinsichtlich der kulturellen Verfassung des Christentums. Denn er unterstellt, dass das Christentum als kulturelle Praxis theologisch unerheblich sei oder gar ablenke vom eigentlichen Thema. Das Christentum kann sich zu kultureller Praxis dann aber nicht mehr konkret bejahend oder verneinend oder unterscheidend verhalten, sondern vermag allenfalls ein abstrakt bleibendes Nein! auszurufen.

Mit dieser Folge rückt die Barth'sche Diastase in überraschende Nähe zur Tillich'schen Synthese. Denn Tillichs Korrelation von Religion und Kultur definiert von vornherein, was möglicherweise Kultur ist, und auch sie macht daher den genauen Blick auf solche kulturelle Produktionen unnötig, die ihre religiöse „Substanz“ zu entschlüsseln schwermachen oder sich den überlieferten christlich-theologischen Lesarten der kulturellen Zeichenwelt⁴ hartnäckig verweigern. Genau dies ist das Defizit aller pauschalen Theorien über „Christentum und Kultur“: Sie sind in ihrer Homogenitätszumutung zu stark; sie

101-114, hier: 110.

³ Karl Barth, Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack (1923), in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Die Anfänge der dialektischen Theologie I*, München 1974, 325-329, hier: 327: „Die Kultur ist die durch das Wort Gottes gestellte Aufgabe der in der Einheit von Leib und Seele zu verwirklichenden Bestimmung des Menschen“; Karl Barth, *Die Kirche und die Kultur* (1926), in: ders., *Die Theologie und die Kirche*, München 1928, 364-391, hier: 368.

⁴ Wegen ihres Mangels an einem phänomenologischen und semiotischen Zugang zu „Kultur“ und zugunsten der These, dass die Kulturbedeutung des Protestantismus sich an seinem Begreifen der Lebenswelt als *Zeichenwelt* entscheide, werden beide, Tillich und Barth, kritisiert von Michael Moxter, Kultur als

sind zu schwach in der Wahrnehmung und Freisetzung von Heterogenität. Für die Wahrnehmung des kulturell und religiös Verschiedenen, Neuen, Fremden sind sie zu schwach jedenfalls in Zeiten eines kulturellen Pluralismus, dessen vielfältige Codierungen von Religion, oder sagen wir nur: von Bedeutung und Sinn, nicht in einen Meta-Code transponiert werden können. Das Wort „Christentum“ in jener Formel bleibt gegen den Anschein weitgehend unbestimmt; der Ausdruck ist eher geeignet, die jeweiligen Interessen an kultureller Teilhabe oder Macht unter scheinbaren Selbstverständlichkeiten, beispielweise der Einheit christlicher und bildungsbürgerlicher (Hoch-)Kultur, zu verschleiern.

II. „Religion“ und „Kultur“

Was kann aber, methodisch verantwortlich, an die Stelle der abstrakten, ex ante konstruierten Modelle des Verhältnisses von Christentum und Kultur treten? Der Ausschreibungstext dieses Forums weist darauf hin: Es bedarf eines Begriffs von *Religion*, der das Christentum konkret mit Kultur zu verknüpfen erlaubt, das heißt: sowohl in seiner spezifischen kulturellen Rezeptivität und Produktivität als auch in seinem spezifischen, religiös motivierten und orientierten kulturkritischen Potential.

Wenn die Begegnung von Christentum und Kultur die Bezeichnung „Begegnung“ verdienen soll, sind zwei Extreme ausgeschlossen: die völlige Gleichheit beider, so dass ihre Kommunikation auf bloß innere Varianz des Vertrauten reduziert wäre, und die völlige Verschiedenheit beider, die statt Kommunikation die schiere Bedrohung durch Fremdheit bedeuten würde. Das Christentum ist, gleich wie man sein Verhältnis zur Kultur in der religiösen Binnenperspektive versteht, stets ein kulturelles Phänomen, es besagt in jedem Fall (auch) kulturelle Praxis - und es ist mehr und anderes als kulturelle Praxis, nämlich insofern diese sich auch abgrenzen kann gegenüber Religion, jedenfalls gegenüber bestimmter, zum Beispiel christlich-religiöser Praxis. Für eine konkrete Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur muss man daher einen Religionsbegriff gebrauchen,

der koextensiv ist mit dem Begriff der *Kultur*. Diese Gleichumfänglichkeit beider Begriffe besagt nicht die Selbigkeit von Religion und Kultur, nur die mögliche Gleichörtlichkeit und Gleichzeitigkeit beider: In heuristischer Absicht unterstelle ich, dass da, wo kulturelle Praxis zu beobachten ist, auch religiöse Praxis vermutet werden darf, und umgekehrt. (Diese funktionalen Begriffe unterstellen natürlich ihrerseits eine materielle Kultur- bzw. Religionsgeschichte, hier die Behauptung, dass Religion überall auch als kulturelles Phänomen in Erscheinung trat und dass alle bislang aufgetretenen Kulturen auch religiöse Praxis enthalten.)

Nur ein solcher heuristischer, mit „Kultur“ korrelierender Begriff von „Religion“ dient wirklich der Analyse der konkreten Zusammenhänge von Christentum und Kultur. Denn er erlaubt, diese Zusammenhänge zu beschreiben in Gestalt der *Selbstunterscheidung* des Christentums als Religion von der Kultur, in der es sich jeweils aufhält und ausprägt, und umgekehrt in Gestalt der Selbstunterscheidung einer Kultur von der oder den in ihr präsenten bestimmten Religionen. Die Alternative zu einer solchen Korrelation (von Selbstunterscheidungen im Zusammenhang) wäre die Existenz eines dritten Ortes oder Phänomens ‘über’ Christentum und über Kultur, einen Oberbegriff für die Spezies „Kultur“ und „Religion“ darstellen würde. Ein solches übergeordnetes Drittes gibt es aber nicht (auch der Gottesbegriff wäre missbraucht, wollte man ihn hierfür beanspruchen, erst recht, wenn er ein Begriff bloß einer der beiden Spezies sein soll)

Die Selbstunterscheidung einer Kultur von „Religion“ und die Selbstunterscheidung einer Religion von „Kultur“ können sehr unterschiedlich ausfallen. Sind sie einigermaßen symmetrisch, so gestaltet sich ihr praktisches Verhältnis wahrscheinlich konfliktarm. Aber das muss keineswegs so sein. Das Christentum vollzieht eine Selbstunterscheidung von „Kultur“, die diese einer vergehenden Welt, den christlichen Glauben aber einer neuen Welt angehörig versteht - eine Unterscheidung, die bekanntlich immer wieder zu radikaler Kulturkritik führen konnte. Von dieser Kulturkritik blieb auch das Christentum

selbst nicht verschont, etwa in apokalyptisch-prophetischer Kritik an der christlichen Kirche als priesterlicher Institution. Gerade die so unterschiedlich verlaufende „Begegnung von Christentum und Kultur“ unterstellt jedoch sowohl „Kultur“ als auch „Religion“ im Sinne von etwas, das anzutreffen jederzeit und überall erwartet werden darf. Man kann beidemale hypothetische *Universalien* nennen. Sie bezeichnen nicht schon als solche die Realität - es gibt keine Religion an sich und keine Kultur an sich - aber sie erlauben, viele und unterschiedliche Realitäten jeweils in einer gemeinsamen Perspektive zu betrachten, hier in der Perspektive eben von „Religion“ oder aber von „Kultur“.

Beide Begriffe, „Religion“ und „Kultur“, sollten also im Interesse der Erweiterung unseres Blickfeldes heuristisch offen gebraucht werden, für Phänomene, die aus den geltenden und mitgebrachten Begriffen von „Religion“ und von „Kultur“ herausfallen, Begriffen, die material ja unvermeidlich an bisher wahrgenommenen Phänomenen gebildet wurden. Als funktionale Aufmerksamkeitsbegriffe erlauben sie, etwas materiell Neues oder Fremdartiges aufgrund einer ähnlichen Funktion für die jeweiligen Träger oder Betroffenen zunächst einmal als etwas möglicherweise Vergleichbares zu betrachten. Zunächst einmal, denn auch funktionale Begriffe können und müssen in anderer als der Suchabsicht dann auch materiell näherbestimmt gebraucht werden, nämlich dann, wenn das Neue in Beziehung gesetzt werden soll zu dem, was man als wirkliche „Religion“ und als inhaltliche „Kultur“ kennt oder gar bejaht, zum Beispiel die „christliche Religion“ oder die „moderne Kultur“. Um etwas vage Wahrgenommenes als Bestimmtes zu erkennen, muss der zunächst bloß funktionale Begriff in Beziehung zum (unvermeidlich eigenen und beschränkten) substantiellen Begriff gesetzt werden; nur ein solcher doppelter Begriffsgebrauch erbringt Erkenntnisfortschritt. Schon ein funktionaler Begriff von „Religion“ oder von „Kultur“ kann ja nicht ohne die Existenz konkreter religiöser bzw. kultureller Phänomene gebildet, und ohne Rückbezug auf solche kann er auch nicht verändert oder erneuert werden⁵. Aber umgekehrt braucht jede religiöse und jede kulturelle Praxis,

⁵ Vgl. Verf., Religion, in: GuL 5 (1990), 101-111; Religion verstehen, in: Kristian Fechtner u.a. (Hgg.),

die partikular und kontingent existiert und dies akzeptiert, einen Begriff für das, was außer ihr selbst noch sein könnte, was sie selbst ist, und sei es auf ganz andere Weise. Eine solche Partikularität, und daher ist eine solche methodische Überlegung nicht überflüssig, kennzeichnet zweifellos sowohl das Christentum als auch die Moderne.

Es ist nicht unwichtig, sich auch vor Augen zu führen, was die funktionale Betrachtung von Religion und von Kultur *nicht* leisten kann. Sofern sie nicht doch auch materiell näher bestimmt ist, ist sie es auch praktisch nicht. Funktionale Begriffe werden zunächst nicht normativ, das heißt insbesondere: Sie werden in *ethischer* Hinsicht neutral gebraucht. Auch der schiere Aberglaube kann und sollte zunächst als Phänomen von religiöser Praxis, auch krasse „Unkultur“ sollte, wie dieses Wort ja auch nahelegt, zunächst als Phänomen kultureller Praxis wahrgenommen werden; das schließt keineswegs aus, dass man die fraglichen Phänomene ethisch kritisiert und praktisch ablehnt. Aber selbst die größten Verbrechen sind Phänomene spezifisch menschlichen Verhaltens, sie können und dürfen nicht statt auf unsere Kultur (und ihre Katastrophe) auf so etwas wie eine determinierende und darum entlastende oder gar rechtfertigende „Natur“ abgeschoben werden. Die heuristische Akzeptanz auch von fremden und abstoßenden Phänomenen als kulturelle oder religiöse Praxis ist deshalb so wichtig, weil nur auf diesem Wege der „Kampf der Kulturen“ vermieden oder befriedet werden kann. Nur auf diesem Wege wird die jeweils eigene Kultur oder Religion nicht unversehens *exklusiv*. Denn nur zu schnell wird fremde kulturelle oder religiöse Praxis, besonders wenn sie bedrohlich erscheint oder so erscheinen soll, als „untermenschliche“ Unkultur oder „primitive“ Irreligion abgestempelt

Religion wahrnehmen, FS Karl-Fritz Daiber, Marburg 1996, 45-56; Die Sorge, dass der funktionale Religionsbegriff dem substantiellen Religionsbegriff konkurreiere und diesen gleichsam liquidieren könnte, scheint mir auf einem Missverständnis zu beruhen, so bei Gottfried Künzlen, Das funktionale Religionsverständnis. Grenzen und Gefahren, in: Reinhard Hempelmann, Ulrich Dehn (Hgg.), Dialog und Unterscheidung, FS Reinhart Hummel, Berlin 2000, 89-97.

- und zum Abschluss freigegeben. Das ist leider eine historische Erfahrung des westlichen Kultur- und Religionsimperialismus; sie sollte sich möglichst wenig wiederholen.

Wird die Frage nach „Christentum und Kultur“ ernstgenommen als die Frage nach der konkreten Verflechtung unseres Christentums mit und seiner Selbstunterscheidung von unserer eigenen oder von fremder Kultur und Religion, dann muss sich mithin unser Christentum als „Religion“ unterscheiden von seiner faktischen (sozialen, psychischen, religiösen) Verfassung. Unbeschadet der Bejahung der eigenen konkreten Gestalt von Religion bedeutet dies, kein Monopol auf „Religion“ überhaupt zu beanspruchen, auch kein Definitionsmonopol darauf, was seriöse „Religion“ sei. Das ist keine Flucht in die Neutralität. Denn auch der außenperspektivische Religionsbegriff ist, wie angedeutet, niemals völlig neutral, sondern immer auch materiell imprägniert, so dass auch hier Konfliktstoff gegeben ist. Und er kann den binnenperspektivischen Begriff, also das religiöse Selbstverständnis der Träger religiöser Praxis, niemals ersetzen⁶. Aber er erlaubt zu korrelieren, ohne zu nivellieren. Nach „Religion“ lässt sich dann überall fragen, wo Menschen in ihrer kulturellen Praxis sich in einer spezifischen Weise verhalten: Sie gehen dann so mit sich um, dass sie ihre Identität nicht nur als einstellige Relation, d.h. nicht nur nach dem Schema von Reiz und Reaktion zwischen dem Ich und einem Anderen vollziehen, auch nicht bloß in einer zweistelligen Relation, d.h. in der Unterscheidung von Ich und dem anderen der Welt insgesamt, sondern in einer dreistelligen Relation. Sie werden ihrer selbst inne in der Korrelation einer Weltbeziehung, einer Selbstbeziehung und einer Beziehung, welche die Uneinholbarkeit der Unterscheidung von Selbst und Welt als solche weiß, aushält und annimmt. Sie stehen also in einer Transzendenzbeziehung, im Falle der sog. Hochreligionen: in einer Gottesbeziehung. In dieser Beziehung wird die Voraussetzunghaftigkeit menschlichen Lebens - die Abgründigkeit und Unabschließbarkeit der Frage: „Wer bin ich?“ - nicht verdrängt oder wegzuarbeiten versucht,

⁶ Zur Unterscheidung und Wechselwirkung von Außen- und von Binnenperspektive vgl. Walter Sparr, Von innen, von außen. Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie, in: NZSTH 38, (1996), 247-268.

sondern in symbolischen Sprachhandlungen der Frömmigkeit und des Kultus an sich selbst vollzogen.

Es versteht sich, dass einen funktionalen Religionsbegriff zu gebrauchen, auch einen funktionalen *Kulturbegriff* erfordert, der von der materiellen Bestimmtheit, die selbstverständlich jeder Kultur eignet, einstweilen möglichst absieht- eben um Fremdes und Neues nicht von vornherein unter ein Verdikt zu stellen. Wenn man beispielsweise der Meinung wäre, die kulturelle Gestalt eines evangelischen Gottesdienstes sei ein für alle Male an die Musik des Bach'schen Typs gebunden, dann bräuchte dieses Forum sich gleich gar nicht an einem Techno-Gottesdienst zu versuchen. Ob eine kulturelle Praxis mit unserem Christentum kompatibel ist, muss man allemal erst erkunden; keine bestimmte, auch nicht die (von mir überaus geschätzte) bildungsbürgerliche „Hochkultur“, hat axiomatischen Rang. Die hier fällige Selbstrelativierung der gängigen kirchlichen Kultur ist allerdings schwierig, weil sie die Kritik des sie praktisch umgebenden und mit Erwartungen an sie selbst verbundenen Kulturbegriffs einschließt.

Die zeitgenössische Rede von „Kultur“, zumal die ihrer Funktionäre und Financiers, muss man in diesem Zusammenhang als problematisch bezeichnen. Zumal wenn sie politisch instrumentalisiert wird, dissimuliert sie nur allzu gern ihre materielle Partikularität, d.h. zielt auf Rechtfertigung kultureller Dominanz, wie dies neustens der Begriff der „Leitkultur“ unschwer erkennen lässt. Aber auch im Blick auf die so verhängnisvolle Dissoziation von Naturwissenschaften und Kultur(wissenschaften) zeigt sich, dass der gebräuchliche, unklar materielle Kulturbegriff für unsere Fragestellung nicht zureicht. Anders als die individuelle Pflege der Weltbeziehung (*cultura agri*) und der Selbstbeziehung (*cultura animi*) steht er für die Erzeugnisse kollektiver und diachron geleisteter menschlicher Arbeit, und zwar für die zwischen den naturalen Bedingungen menschlichen Überlebens und den Individuen vermittelnden Gebilde; er meint also die für das Mängelwesen Mensch überlebenswichtigen Erzeugnisse der historischen Evolution. Zumal Naturwissenschaften und technische Zivilisation sind derart „Kultur“- und können daher zur Er-

satzreligion werden. Der ältere Begriff des „Geistes“ (der Geist einer geschichtlichen Epoche, der „Geist des Christentums“) ist freilich noch weniger geeignet, weil er dualistischen Seins- und Erkenntniskonzepten nahesteht, d.h. „Kultur“ als Herrschaftsbeziehung des Geistigen zum bloß Materiellen versteht.

Glücklicherweise spricht, in Gang gesetzt durch die Selbstkritik der neueren Ethnologie, die gegenwärtige Kulturanthropologie und -theorie von „Kultur“ bewusst funktional und heuristisch, um nicht, wie geschehen, den eigenen, trotz aller methodischen Vorsicht immer auch materiellen und perspektivischen Kulturbegriff unversehens für „die“ Kultur einzusetzen, also andere Kulturen theoretisch an der eigenen zu messen und praktisch der eigenen unterzuordnen⁷. Für unsere Frage ist dabei besonders interessant, dass die Rede von „Kultur“ deren Nachbarschaft zum „Kultus“ nicht verdrängen muss, der symbolisierenden Pflege der Beziehung zur Transzendenz, zum Heiligen, zum Göttlichen. Das Konsultationspapier der EKD/VEF von 1999, „Protestantismus und Kultur“, hat zu Recht den funktionalen, am Leitmedium Sprache und Ausdruckshandeln orientierten Kulturbegriff adaptiert und dementsprechend auch „Religion“ als Begegnungsfeld des Protestantismus und der Kultur thematisiert⁸.

III. Christliche Frömmigkeit als kulturelles Phänomen

Nun kann unsere Frage in genauer bestimmter, erfahrungsnäherer Form gestellt werden: In welchem Aspekt ist unser Christentum ein kulturelles Phänomen, zugleich aber mehr und anderes als „Kultur“ (insofern diese sich von „Religion“ unterscheiden kann oder will)? Kraft welcher kommunikativen Struktur ist es mit anderen Formen kultureller Praxis vergleichbar, ohne auf diese reduziert werden zu können? Da diese Frage unser Verhältnis zu anderen Formen auch des Christentums mitbetrifft (die christliche Pluralität ist

⁷ Für diese Entwicklung sei ihr wichtigster Initiator genannt: Clifford Geertz, *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten* (After the Fact, 1995), München 1997.

⁸ EKD/VEF, *Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert* (EKD-Texte, 64), Hannover 1999, II.1 (S. 23ff). Der hier gebrauchte Kulturbegriff bedarf allerdings der Präzisierung, weil er sowohl einen eigenständigen gesellschaftlichen Bereich als auch einen Aspekt ande-

ihrerseits immer eine sowohl religiös als auch kulturell ausdifferenzierte): Unter welchem Aspekt und kraft welcher kommunikativen Struktur ist unsere spezifische Christlichkeit, ohne dass diese nivelliert werden müsste oder auch nur dürfte, mit anderen Formen der Christlichkeit vergleichbar, so dass der praktische Umgang mit ihnen und dessen Effekte möglich und wünschbar sind?

Ich möchte die These stark machen, dass im Christentum die individuell und in Milieus gelebte *Frömmigkeit* die wichtigste kulturelle Codierung von Religion bzw. die wichtigste Religionsform kultureller Praxis ist. Ich füge im Sinn des oben Gesagten gleich hinzu, dass dies vielleicht eine spezifisch evangelische Sicht ist; ihre analytische Reichweite kann erst in der Koexistenz und im Dialog verschiedener Christentümer ermittelt werden. Ich schlage einstweilen vor, das in unserer Sichtweite gegenwärtige Christentum zu verstehen als Ensemble vielfältiger, sowohl religiös als auch kulturell beschreibbarer Lebensstile⁹ oder, wie ich lieber sagen möchte: Frömmigkeiten. Kraft der in ihr selbst liegenden kommunikativen Struktur verbindet Frömmigkeit ästhetisch und ethisch die gegenständliche Seite religiöser Praxis mit deren ungegenständlicher Dimension.

Durch den Verweisungscharakter, den sie lebt, macht Frömmigkeit ihre je eigentümliche Christlichkeit in religiöser und kultureller Kommunikation verständlich - und nicht zuletzt attraktiv.

Der theologisch engagierte Gebrauch des Wortes „Frömmigkeit“ sah und sieht sich nicht wenigen Einwänden ausgesetzt¹⁰. Sie reichen von der prinzipiellen Weigerung der Dialektischen Theologie, sich mit dem menschlich-allzumenschlichen Phänomen Fröm-

rer gesellschaftlicher Bereiche wie Politik oder Wirtschaft besagen soll, a.a.O. 3.1 (S. 18).

⁹ Diese Figur gebrauchen etwa Rudolf Bohren, *Lebensstil. Fasten und Feiern*, Neukirchen-Vluyn 1986, jetzt mit der starken Begründung in einer religiösen Hermeneutik der Kultur, d.h. einer Hermeneutik der Pluralität: Dietrich Korsch, *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*, Tübingen 1997, bes. 17ff.

¹⁰ Zur historischen Anamnese und kategorialen Reflexion des Begriffes vgl. Walter Sparn, *Frömmigkeit - ein theologischer Begriff?* in: ders. (Hg.), *Frömmigkeit als humanwissenschaftlicher und als theologischer Gegenstand*, Gütersloh 2001, 380f.; ders., *Art. Frömmigkeit II. Fundamentaltheologisch*, in: *RGG*⁴, 3 (2001) (im Druck); zum Stand der Forschung vgl. Bernd Jaspert (Hg.): *Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe*, Paderborn 1995.

migkeit zu befassen - anstatt mit dem Wort Gottes, das wie alles Menschenwerk so auch die Frömmigkeit einschließlich der christlichen, ja gerade diese, seiner prophetischen Kritik aussetze. Die Einwände reichen bis zur schlichten Feststellung, dass die umgangssprachliche Bedeutung der Wortfamilie „fromm“ ihren ernsthaften Gebrauch sehr erschwere, wenn nicht ausschließe. In der Tat hat selbst der kirchliche Sprachgebrauch „Frömmigkeit“ subjektivistisch und emotional, ja sentimental verengt und, um seinen ethischen Aspekt gekürzt, bloß die innere Empfindung oder das feierliche Gefühl damit bezeichnet - eine regressive oder illusionäre Selbstinszenierung privatistischer Innerlichkeit. In der Außenperspektive, übrigens nicht nur in der der Umgangssprache, sondern auch in der anspruchsvollen Literatur oder im Theater, erschien das dann als unselbständige, bloß konventionelle Religionsausübung, oft auch als dumm oder sogar als heuchlerisch, als „frömmelnd“.

Um sich nicht mit dieser semantischen Erblast zu beschweren, hat die neuere Theologie das wiedererwachte Interesse an der persönlichen und gemeinschaftlichen religiösen Praxis, ihren Ausgestaltungen und ihrer Pflege, mit einem andern Wort verbunden: *Spiritualität*. Nicht nur die Praktische, sondern auch die Systematische Theologie rehabilitiert, ohne das erwähnte kritische Moment zu leugnen, unter diesem Titel die religiöse Erfahrung in der hermeneutisch und lebensweltlich orientierten Theologie; sie bezieht sich auf Formen der religiösen Praxis, die teils in der christlichen Vergangenheit wiederentdeckt, teils in der Begegnung mit den östlichen Religionen neu wahrgenommen wurden, wie Meditation oder Mystik. Jenes Wort hat offensichtliche Vorzüge, denn es geht auf eine ehrwürdige Tradition auch im Christentum zurück, es ist sprachlich und sachlich von vornherein ökumenisch, und es scheint vor allem passend für eine religionskulturell plurale Situation. „Spirituell“ ist die gemeinsame Eigenschaft sehr vieler und ganz unterschiedlicher, auch nichtchristlicher Formen religiöser Praxis.

Es liegt mir nun fern, den Ausdruck „Frömmigkeit“ gegen den Ausdruck „Spiritualität“ auszuspielen. Es scheint mir aber doch wichtig, beiden nicht einfach zu identifizieren. Was „Spiritualität“ angeht, so kann damit nicht nur sehr Unterschiedliches gemeint sein; es ist in der Regel auch eine Religiosität gemeint, welche die traditionale und institutionelle Bestimmtheit von Religion verflüssigt. Von „Spiritualität“ spricht man gern, wenn man die Vielgestaltigkeit und Universalität des Geistwirkens Gottes betont, die über die traditionell gegebenen und vielleicht nur gewohnheitsmäßigen Bestände religiösen Verhaltens hinaus neue Gestaltungsräume und Vergesellschaftungsformen eröffnet, auch jenseits der dogmatisch profilierten, oft als verengt empfundenen und juristisch verfassten, oft als gesetzlich erlebten Kirchen. Man sollte nicht vorschnell mit dem Verdikt „spiritualistisch“ hantieren; doch ist es ein Problem, dass „Spiritualität“ den Zusammenhang von religiöser, ethischer und ästhetischer Praxis nicht unterscheidend benennt, sondern die *religiöse* Praxis mit der Aufgabe der *Lebensführung* und dem (keineswegs einfach machbaren) Werden der *Lebensgestalt* gleichsetzt- oder aber umgekehrt die letzteren Aspekte völlig abtrennt und für unerheblich erklärt, so in esoterischer Tendenz. Doch gerade in der Markierung des differenzierten Zusammenhangs der religiösen, der ethischen und der ästhetischen Dimension von Religion besteht die Leistungsfähigkeit des Begriffs „Frömmigkeit“ (was nicht ausschließt, dass man die Semantik von „Spiritualität“ entsprechend definiert und gebraucht¹¹).

Den Ausdruck „Frömmigkeit“ in diesem Sinn zu gebrauchen, erscheint nur auf den ersten Blick als schwierig. Es handelt sich vielmehr um den erfahrbaren Tatbestand, dass die *Lebensgestalt* eines frommen Menschen verschieden ist von seiner religiösen Praxis im genauen Sinn des Wortes, von seiner Gottesbeziehung, wie sie im gläubigen Vertrauen, im Gebet etwa, sich vollzieht; und dass die *Lebensgestalt* dieses Menschen mehr und anderes ist als seine *Lebensführung*- und dies eben aus religiösen Gründen, nämlich we-

¹¹ Ein Stück weit in diese Richtung gegen Hans-Martin Barth, *Spiritualität*, Göttingen 1983; Wolfhart Pannenberg, *Christliche Spiritualität*, Göttingen 1986; vgl. auch Michael von Brück, *Neue Spiritualität und christliche Frömmigkeit*, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 169-179.

gen seiner Unterscheidung von eigenem Handeln („Werke“) und Gottes Handeln („Glaube“). Diese Erklärung ist, das gebe ich gern zu, in evangelischer Terminologie formuliert; aber sie ist der Intention nach gemeinchristlich. Der Begriff „Frömmigkeit“ bezeichnet *christliche* Religiosität, diese aber konkret, nämlich in der jeweiligen Perspektive eines gegebenen, einzelnen Christentums, hier: des reformatorischen. Der Begriff vermeidet so den Anschein zeit-, raum- und personenindifferenter Allgemeinheit, setzt sich also nicht in einer Weise absolut und universal, die gerade religiös, im Blick auf die Unterschied von religiöser Autorität und gesellschaftlicher Macht, fatal wäre.

Eine solche Universalität, die konkrete religiöse Herkunft und Prägung nicht nur übergreift, sondern auch zu verdecken geeignet ist, wäre auch darin problematisch, dass sie die Innerlichkeit vom Außen abkoppelt, von der Partizipation an konkret existierenden religiösen Gemeinschaften und von der ethischen Praxis in der Welt, die leicht ihren „Eigengesetzlichkeiten“ überlassen wird. Dies ist, wie gesagt, auch eine Tendenz des Begriffes „Spiritualität“; es war der Fehler des kulturprotestantischen Begriffs des „religiösen Apriori“, mit dem alle Menschen ausgestattet seien. Es war zumal der Fehler des verbreiteten empiristischen Missverständnisses der kulturtheoretischen Fassung des Frömmigkeitsbegriffes durch Friedrich Schleiermacher - als sei Frömmigkeit rein das „Gefühlsleben“ in seiner Unbetroffenheit von und Unerheblichkeit für das Leben eines Menschen in seinen kulturell kommunikativen, insbesondere den ethischen und ästhetischen Kontexten.

Einen die eigene Partikularität nicht verleugnenden, sondern kommunikativ vollziehenden und eben dadurch möglichst universal plausiblen Frömmigkeitsbegriff kann man nicht ex ante definieren. Man muss eine Heuristik der gelebten Frömmigkeiten betreiben und sie einerseits auf die dort inhärenten, andererseits auf die in der eigenen Frömmigkeitsprägung präsenten Normen beziehen. Da ich dies zunächst nur im Horizont der evangelischen Christlichkeit tun kann, erinnere ich an an den Ursprung der evangelischen

Bezeichnung hierfür, eben „Frömmigkeit“. Dieses Wort ist durch die Bibelübersetzung Martin Luthers gebräuchlich geworden; es stand für eine eigengeprägte Physiognomie des Christentums in der Welt, für eine spezifische religiös-kulturelle Form.

Luther übertrug das ältere Wort „fromm“, einen Ausdruck für sächliche und persönliche Vorzüglichkeit im Sinn von „nützlich“ oder „förderlich“ bzw. von „rechtschaffen“, „tüchtig“ oder „verlässlich“, auf das rechte, beste Verhältnis zu Gott, als inhaltliche Bestimmung von „Gottesfurcht“, „Gottesdienst“, „cultus“. Möglich war diese Übertragung von der ethischen auf die religiöse Sprache aufgrund der Analogie des „recht“, der reformatisch verstandenen „Gerechtigkeit“ Gottes. Der neue Ausdruck verknüpft also, doch gerade ohne sie ineinander zu setzen, ethische Praxis („Werke“) mit religiöser Praxis („Glaube“). Es ist sogar besonders auffällig, dass Luthers Sprachgebrauch die Spannung zwischen der ethischen Herkunftsbedeutung und der neuen religiösen Bedeutung nicht einbnet. So kann er „Frömmigkeit“ im religiösem Aspekt loben und sie gleichwohl, als „Menschenwerk“, scharf kritisieren. Die hierin zutage tretende *Ungleichartigkeit* von Handeln und Glauben besagt für die Frömmigkeit, in der beides dann in rechter Weise verknüpft ist: „...daß also dieses Leben nicht eine Frömmigkeit ist, sondern ein Frommwerden ... nicht ein Wesen, sondern ein Werden, nicht Ruhe, sondern eine Übung. Wir sinds noch nicht, wir werdens aber... Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg.“¹² Auffällig ist ferner, dass Luther evangelische Frömmigkeit stets als Spannung zweier gegenläufiger Lebensbewegungen beschreibt: einer Ausrichtung und Bewegung nach *innen*, ins Gewissen, in das betende „Reden des Herzens mit Gott“ einerseits und einer Ausrichtung und Bewegung nach *außen*, zum Nächsten, in „Stand und Beruf“, d.h. in den Austausch mit der Welt andererseits.

¹² Martin Luther, (Grund und Ursach aller Artikel ... ,1521) WA 7, 336, 31ff.

Man könnte hier noch viel mehr Erhellendes berichten, es geht jetzt nur um die Markierung zweier Züge im „Gesicht“ evangelischen Christentums: sein Charakter nicht als gleichbleibendes Wesen, sondern als in der Zeit und im Leben sich vollziehenden *Werden* und sein Charakter nicht als in sich ruhende oder gar sich verschließende Identität, sondern als ein- und ausatmendes Leben, als Bewegung des Austauschs, des konkreten, nämlich *kommunikativen* Beieinandervon Identität und Alterität.

Evangelische Frömmigkeit besagt ein christliches Leben, in dem das religiöse Bei-sich-sein und das ethische Beim-andem-sein sowie das ästhetische Mit-andem-sein sich in beweglicher Spannung, in einem dynamischen Fließgleichgewicht verbinden. Es ist dabei entscheidend, dass diese Konstellation als solche und ganze religiös begründet und immer wieder erneuert wird: Im religiösen Bei-sich-sein selber ist schon unabweislich Differenz und Alterität gesetzt. Dies ist die im rechtfertigenden Glauben, als so *in me*, akzeptierte und realisierte Differenz von *extra me* und *in me*. Dies ist eine zugespitzt evangelische, insofern partikulare Begründung, wie sie eben in der eigentümlichen Physiognomie des evangelischen Christentums plausibel wird; aber diese Plausibilität ist auch von außen erkennbar und, da nicht durch Negation nach außen definiert, als christliche Praxis religiös schätzbar oder, im Falle der Irreligiosität des Beobachters, doch kulturell identifizierbar.

Die, wenn ich so sagen darf, kulturelle Leistungsfähigkeit der Frömmigkeit im beschriebenen Sinn besteht darin, dass sie im Lebensvollzug in der Zeit und in der Gesellschaft ihre religiöse Bestimmtheit immer wieder erneuert, in eben diesem Prozess jedoch zugleich eine pluralitätstolerante religiös-kulturelle Praxis darstellt. Sie ist deshalb konvivenz- und dialogfähig, weil und insoweit ihre Physiognomie, ihr Habitus die Entsprechung von leibhaftem Äußerem und verborgenem Inneren glaubhaft macht. Sie macht diese Entsprechung dadurch überzeugend, dass sie im Vollzug ihren Verweisungscharakter nicht aufhebt, sondern an sich selbst vollzieht: so, dass ihre Ausrichtung auf Gott hin und die auf die Welt hin sich nicht ineinanderschieben und dass ihre Bewegung auf Iden-

tifikation hin und die auf Differenz hin sich in einem sei es ruhigeren, sei es spannungsreichen Fleißgleichgewicht erhalten und erneuern.

IV. Gegenwärtige kulturelle Verpflichtungen evangelischer Frömmigkeit

Die hier in Rostock thematische Begegnung von Christentum und Kultur erfordert, und ich greife meine anfängliche These wieder auf, die Aufmerksamkeit auf die jeweils konkrete, als religiöses und als kulturelles Phänomen konkrete Gestalt des Christentums. Für viele von uns ist dies die Gestalt, die ich erneut als evangelische Frömmigkeit zu bezeichnen vorschlage. Denn „Frömmigkeit“ besagt nicht freischwebende Spiritualität, sondern zweierlei zugleich: individuelle religiöse *Bestimmtheit*, in der Regel im Kontext und in der Korrelation mit einem entsprechend bestimmten Milieu, und die Fähigkeit zur Konvivenz mit religiöser (und damit ineins: mit kultureller) *Pluralität*. Die beschriebene Frömmigkeit in ihrer doppelten Bewegtheit und ihrem Verweisungscharakter beruht im Verhältnis zum Außen auf einer wohlbegründeten *Selbstdistanz* zur eigenen Religiosität als einem religiös-empirischen, d.h. kulturellen Phänomen; eine Selbstdistanz, die zum dialogischen Lernen mit und von anderen religiösen und kulturellen Lebenswelten geradezu auffordert, jedenfalls keinen Anlass zur Angst vor Selbstverlust gibt. Sie begründet überdies eine praktikable Unterscheidung zwischen dem religiös Eigenen und den begegnenden religiösen und kulturellen Prägungen einerseits, der tatsächlich oder möglicherweise gemeinsamen Kultur und ihren ethischen und ästhetischen Möglichkeiten (und Unmöglichkeiten) für die eigene Frömmigkeit andererseits. Denn Frömmigkeit ist nicht nur subjektiv gewollte und erzeugte *Lebensführung*, sondern ist darüber hinaus die aktiv und passiv bestimmte *Lebensgestalt*; eine Lebensgestalt, die sich in vieler Hinsicht objektiven Faktoren verdankt.

Die in der Frömmigkeit liegende Verknüpfung von Eigen-Sinn und Selbstdistanz begründet eine Fähigkeit zur Veränderung seiner selbst und zum Mitsein mit anderem, die in der gegenwärtigen kulturellen und religiösen Situation eine wesentliche Bedingung für

die Erhaltung und Erneuerung unseres Christentums darstellt. Ob man diese Situation programmatisch als „postmodernen“ Pluralismus bezeichnet oder nicht, ist dabei unwesentlich. Ob es unserer Generation gelingt, die inzwischen als unrealistisch erwiesenen, quasi-religiösen Erwartungen der klassischen Moderne an die Allmacht der Wissenschaft, der Politik und des „neuen Menschen“ fruchtbar zu enttäuschen und die klassisch moderne Fortschrittsgewissheit vom quantitativ-technokratischen aufs qualitativ-kulturelle zu ermäßigen, steht noch sehr dahin. Daran zu arbeiten, dürfte in jedem Fall sinnvoll sein; für fromme Menschen aber ist es aufgrund authentischer Motive und Orientierungen unabweislich. Dabei gibt es religiöse und kulturelle Rahmenbedingungen, mit denen produktiv umzugehen meines Erachtens am besten eben das religiös-kulturelle Verhalten namens „Frömmigkeit“ geeignet ist.

Solche Rahmenbedingungen¹³ sind beispielsweise und plakativ gesagt: die Individualisierung der Lebenswelten und die daraus erwachsenden Anforderungen an die Einzelnen, mit geringerer Anleitung durch kanonische Traditionen und Stützung durch unterfangende Institutionen mit ihrem Leben zurechtzukommen; das Verblassen der früher in Gestalt von „Weltanschauung“ oder „Weltgeschichte“ allgemein gegenwärtigen und bedeutsamen „Meistererzählungen“ und die daraus erwachsende Nötigung, sich in kleinere und vielleicht auch mehrere Bedeutungsräume und Sinngeschichteneinzubringen; die Uner-schwinglichkeit der früheren Epik der „Persönlichkeit“, deren Lebensgeschichte als folgerichtiges Werden dessen zu entschlüsseln schien, was man entelechisch immer schon war, und die daraus erwachsende Nötigung zur autobiographischen Konstruktion des Lebenssinnes, anders gesagt: die Nötigung zur „Kultur“ des Selbst im Horizont seiner kulturellen Umwelten¹⁴.

¹³ Vgl. Michael N. Ebertz, Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: IJPT 1997, 268-301; neuere theologisch engagierte Analysen bei Joachim Kunstmann, Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven, Weinheim 1997. Hans-Georg Ziebertz, Religion, Christentum und Moderne, Stuttgart 1999; Wolf-Eckart Failing u.a. (Hgg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2000.

¹⁴ Vgl. Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1997. Für die literarische „Hochkultur“ vgl. auch die

Ich möchte abschließend drei kulturelle Möglichkeit und Aufgaben namhaft machen, die unserer Christentum qua Frömmigkeit in der gegebenen Situation wahrzunehmen hat: die Vergegenwärtigung von Historie durch die Hermeneutik der christlichen Tradition, die (etwas provozierend gesagt) synkretistische Fortentwicklung und Diffusion des religionskulturell Eigenen; die diakritische Besonderung des Christlichen im Vollzug des christlichen Gottesdienstes, des Kultus¹⁵.

Eine erste aktuelle Aufgabe christlicher Frömmigkeit ist die *hermeneutische*: die gegenwärtige Aneignung unserer religiösen Herkunftskultur. Diese Aufgabe wird niemand bestreiten, insofern es kein Christentum gibt, das nicht die Erinnerung an Jesus Christus lebendig gegenwärtig hat, und mithin diese Erinnerung pflegen muss. Es wäre allerdings ein Irrtum zu glauben, dass diese Erinnerung beliebig aufgerufen werden könnte, aus dem Stand sozusagen. Das aktuelle Erinnern setzt einen langfristigen und im wesentlichen ununterbrochenen Prozess der Überlieferung dieser Erinnerung voraus. Auch das evangelische Schriftprinzip ist eine Gestalt des christlichen Traditionsprinzips; allerdings eine spezifische: Es besagt die Erwartung, dass die (durch die Alten Kirchen kanonisierten!) Erinnerungstexte kraft des Heiligen Geistes, der auch ihre Niederschrift auslöste, sich selbst auslegen; und daher jeder kulturell einmal stabilisierten Tradition auch kritisch gegenüberzutreten und so ihren Leser durch alle kulturelle Vermittlungen hindurch mit Jesus Christus selbst zu konfrontieren vermögen¹⁶. Nichtsdestoweniger ist dies ein tätiger Umgang mit der Tradition, und er ist unabweislich, weil das Christentum, was es als Religion ist, nicht ohne den kulturellen Vorgang einer Hermeneutik seiner *Tradition* ist. Dieser hermeneutische Prozess in der Zeit ist ein konstitutives kulturelles Merkmal jeglichen Christentums; den hieraus ergehenden hermeneutischen Imperativ zu befolgen,

Interpretation Wolfgang Koeppens und Peter Handkes durch Lutz Friedrichs, *Autobiographie und Religion in der Spätmoderne*, Stuttgart 1999.

¹⁵ Eine ausführliche Beschreibung und Begründung dieser Aufgaben durch Walter Sparn findet sich in: *Informationes Theologiae Europae* 9 (Frankfurt a.M. 2000), 285-300.

¹⁶ Vgl. Verf., Art. Schriftprinzip, in: *LThK*³ 9 (1999), 266-268.

macht kulturelle Praxis zur christlich-religiösen.

Produktiv für die konkrete Begegnung von Christentum und Kultur ist hierbei der Umstand, dass die verstehende Aneignung der christlichen Tradition, wie sie die Anerkennung eines biblischen Kanons erfordert, den diachronen Überlieferungsprozess verschränkt mit einem synchronen Auslegungsprozess: dem *Selbstverstehen* der Leser und Ausleger der Bibel, dem Einzeichnen ihres konkreten Selbst und seiner kulturellen Konstituenten in die ausgelegten Texte. Dieses Lesen mobilisiert unvermeidlich, oder besser: absichtlich alle hermeneutischen *Medien*, die es erlernt hat, die dabei allerdings tiefgreifend verändert werden können (denn im geglückten Fall wird es zum Gelesenwerden durch das lebendige Wort Gottes). In der Tat hat sich die hermeneutische Dynamik des Christentums fast aller je gegebenen oder begegnenden kulturellen Formen bedient, vom philologischen Kommentar bis zur Poesie, zur Musik und zur bildenden Kunst. Es ist niemals von vornherein schon entschieden, dass eine kulturelle Ausdrucksgestalt sich hermeneutisch dysfunktional verhält zur Erinnerungs- und Aneignungsaufgabe gegenwärtiger Frömmigkeit. Vorurteile, die heutzutage der populären oder „trivialen“ Kultur wie dem Techno entgegengebracht werden, sind ähnlich auch früheren kulturellen Veränderungen der überlieferten Frömmigkeit entgegengehalten worden; zu Recht meist vergeblich.

Eine zweite aktuelle Aufgabe christlicher Frömmigkeit ist die *synkretistische*: die passive und aktive Wahrnehmung des Inkulturation von Christentum¹⁷. Diese Aufgabe liegt in der synchronen Dimension von Frömmigkeit, in ihrer Fähigkeit zur Kommunikation in den jeweiligen, sich kulturell und insbesondere ethisch und ästhetisch, aufspannenden Gegenwärtigen. Wir sind gewohnt, dass Frömmigkeit durch performatives und symbolisierendes Verhalten zwischen Menschen in sozialen Räumen mitgeteilt und erlernt wird; erst die in neuerer Zeit erfahrene Konvivenz des Christentums mit anderen Religio-

¹⁷ Zur Rechtfertigung des Begriffs „Synkretismus“, über „Inkulturation“ o.ä. hinaus, vgl. Walter Sparr, Art.

nen hat darüber hinaus die je spezifische Kulturalität dieser Räume und das Faktum der Inkulturiertheit auch des eigenen Christentums, also die Veränderlichkeit seiner kultureller Codierungen, vor Augen geführt. Diese Veränderlichkeit ist inzwischen auch in unserer westlichen Welt unübersehbar. Die Emanzipation der religiösen Hermeneutik aus der konfessionellen und dogmatischen Disziplin der Kirchen hat sehr vielfältige Inkulturationen des überlieferten Christentums auch bei uns zur Folge.

Solche Inkulturationen sind nicht schon als solche über jeden Zweifel erhaben, im Gegenteil, sie sind stets mit einem nicht geringen *Risiko* verbunden; die vorgängige Verdacht gegen jeglichen „Synkretismus“ ist insofern durchaus berechtigt. Dieses Risiko ist jedoch gar nicht vermeidbar, wenn anders das Christentum niemals und nirgendwo eine homogene Kultur ausgebildet hat, sondern sich stets auch im Medium von fremder Kultur artikulierte oder, mit anderen Worten, die „Begegnung“ von Christentum und Kultur immer neu vor sich hatte¹⁸. Die Unterscheidung zwischen Aneigenbarem und Abzustoßendem fällt nie ein für alle Mal, sondern muss immer neu getroffen werden. Allerdings ist die Regel einer solchen Entscheidung etwas christlich Eigenes: der Gebrauch der Gottesnamen nicht als Prädikationen, sondern als Eigennamen. Wo der Name Jesus Christus als Bezeichnung einer religiösen Funktion gebraucht und durch diese in seinem Gehalt definiert wird, da schlägt Synkretismus, das Potenzial einer dynamischen Identität, allerdings in „Theokratie“ um, den bloßen Austausch von göttlichen Prädikaten für einen vorgegebenen und weiterhin gleichbleibenden religiösen Sachverhalt.

Doch diesseits dieses Umschlags besteht die kulturelle Verpflichtung unseres Christentums einerseits in der („rezeptionsästhetischen“) *Wahrnehmung* und Einschätzung der gegenwärtigen kulturellen Diffusions-, Sedimentierungs- und Transformationsprozesse von Christentum; Prozesse, die sich auch in der sogenannten Hochkultur vollziehen, die

Synkretismus, in: TRE 32 (2001), 552-536.

¹⁸ Zu Recht vom „protestantische(n) Urrisiko“ spricht in ähnlichem Zusammenhang Albrecht Grözinger; *Theologie und Kultur*, in: Barbara Heller (Anm. 1), 23-37, hier: 35.

aber um nichts weniger bedeutsam auch in der Welt der Filme zwischen „König der Löwen“ und „Matrix“, „Titanic“, vieler Comics und natürlich der Bestseller-Romane wie „Harry Potter“ zu beobachten sind¹⁹. Diese Aufmerksamkeit soll keineswegs die eigene kulturelle *Produktivität* der christlichen Frömmigkeit einschränken. Aber diese würde steril und schließlich bloß museal, wenn sie schon im Vorhinein zu wissen glaubte, welche kulturellen, etwa welche künstlerischen Formen und Medien ausgeschlossen bleiben müssten. Ihre andere („produktionsästhetische“) Aufgabe ist es vielmehr, experimentell alle aktuellen Formen und Medien auf diese Eignung zur kulturellen Codierung unserer Frömmigkeit hin zu prüfen - zumal solche, in denen die Diffusion oder Metamorphose mit der Gefahr der Alteration des Christlichen zu beobachten ist - und eigens solche Formen zu entwickeln. Der Inkulturation des Christentums, nicht zuletzt seiner lebensgeschichtlichen Integration, dient auch der Techno-Gottesdienst heute Abend - ohne Frage ein synkretistisches Unternehmen mit nicht ganz sicherem Ausgang.

Eine dritte aktuelle Aufgabe christlicher Frömmigkeit ist die eben schon angesprochene *diakritische*: die jeweils neue Bestimmung des hier und jetzt Christlichen. Genauer gesagt besteht diese Aufgabe nur in einer Vorbereitung, nämlich in der Inszenierung der Erwartung und der Bitte, dass Gott selbst die jeweils konkrete Grenze zwischen dem Innen des Christentums und seinem Außen zieht, in positiver Relation zu seiner Welt als natürlicher und kultureller Umwelt, in negativer Relation zur „Welt“ im hamartiologischen Sinn des Worts. Diese Inszenierung stellt der christliche Gottesdienst dar, der Kultus. Er ist als eigens, zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort von bestimmten Menschen vorbereitete und durchgeführte Veranstaltung eine kulturelle *Besonderung* des Christentum, vom Kirchengebäude (oder einem andern Raum) über den Ritus bis zum Verhalten der Teilnehmer auch von außen erkennbar - bis hin zum ästhetischen und ethischen Eindruck einer

¹⁹ Unter den neueren Publikationen vgl. besonders Hans-Martin Gutmann, *Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen*, Gütersloh 1998; Günter Thomas (Hg.), *Religiöse Funktion des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven*, Wiesbaden 2000.

„Gegenkultur“²⁰. Mit dieser Inszenierung ist jedoch nicht verbürgt, dass sich wirklich ein Gottesdienst statt etwa eines Götzendienstes vollzieht; die Gegenwart Gottes lässt sich überhaupt nicht sichern. Vorbereiten lässt sich dieser Kairos nur in Gestalt der Erwartung, wohl auch der gewissen Erwartung, dass unsere kultische Inszenierung durch die Selbstvergegenwärtigung Gottes zum wahren Gottesdienst wird.

In diesem wahren Gottesdienst werden dann unsere kulturellen Codierungen des Christentums hoffentlich bestätigt, sie werden aber auch gereinigt von ihrer Instrumentalisierung durch menschlich-allzumenschliche Religions- oder Kulturbedürfnisse. Möglicherweise werden sie auch falsifiziert und exorziert, als anderen Mächten und Gewalten dienstbar; dieses prophetische, religions- und kulturkritische Potential sollten wir nicht einmal bei einem agendarischen Sonntagsmorgen-Gottesdienst ausschließen. Umgekehrt sollten wir der Verifikation unserer kulturellen Medien und symbolischen Formen auch in einem Techno-Gottesdienst oder in einem anderen Event der Jugendkultur nicht von vornherein zweifeln - vielmehr Gott vertrauend unserm Mut zum Experiment zusammennehmen.

Diese drei religiös-kulturellen Aufgaben in der konkreten Begegnung von Christentum und Kultur im einzelnen und vor Ort zu formulieren, ist die Aufgabe nicht der reinen Theorie, sondern der theologischen Urteilsfähigkeit der mit solchen Aufgaben befassten Einzelnen und Gruppen; sie sind religiöse „Kulturschaffende“, um dieses Wort noch einmal und so positiv wie möglich zu gebrauchen. Es war aber meine Aufgabe als theologischer, religiöse Praxis in der Binnenperspektive christlicher Frömmigkeit betrachtenden Kulturwissenschaftler, plausibel zu machen: Diese Aufgaben gehören einer religiösen Identität zu, die sich gerade im Kontext kulturell heterogener Praxis nicht vor die Alternative von Selbstbehauptung und Selbstverlust gestellt sieht, sondern sich in evangelischer

²⁰ Heinzpeter Hempelmann, *Evangelium und Kultur - Evangelium als Kultur*, in: *Theologische Beiträge* 1/2000, 4-26, hier: 16. Insofern ist es auch richtig, „das Evangelium als Kultur“ zu bezeichnen, freilich nicht mit dem an der falschen Stelle anspruchsvollen Zusatz „als Kultur eigenen Rechtes“, a.a.O. 10.

Freiheit kulturell zu konkretisieren vermag.

Zusammenfassung: Der Vortrag (1) kritisiert die klassisch-modernen, teils kulturell teils religiös abstrakten oder positivistischen Modelle des Verhältnisses zwischen „Christentum und Kultur“, um (2) den funktionalen Begriff der Religion als einen heuristischen Begriff einzuführen, der sowohl für die Betrachtung des Christentums in seinem kulturellen Aspekt als auch für die Wahrnehmung von religiösen Funktionen kultureller Praxis geeignet ist. Erschlägt (3) vor, das gegenwärtige Christentum in seiner religiös-kulturellen Pluralität als Lebensstile oder (lieber noch) als Frömmigkeitsformen zu beschreiben. Denn kraft ihrer inneren Gegenläufigkeit und ihres Verweisungscharakters verbindet „Frömmigkeit“ die ungegenständliche und die gegenständliche Seite religiöser Praxis als ethische und ästhetische Kultur und macht so materiell christliche Selbstdeutung religiös und kulturell kommunizierbar.

Aus dem, was man als (evangelische) Frömmigkeit beschreiben kann, folgen (4) kulturelle Aufgaben; deren Erfüllung befähigt zur Wahrnehmung und zur Einschätzung nicht-konventionell codierter Religiosität wie der in der „Jugendkultur“ oder in den „Medien“. Es sind dies vor allem die *hermeneutische* Aufgabe der Aneignung der religiösen Herkunftskultur; die *synkretistische* Aufgabe der Wahrnehmung und Beförderung lebensgeschichtlicher und gesellschaftlicher Inkulturation von Christentum; die *diakritische* Aufgabe der kulturellen Besonderung eines christlichen Kultus in der Erwartung seiner religiösen Bewahrheitung durch die Gegenwart Gottes.

Zusammenfassung: Der Vortrag (1) kritisiert die klassisch-modernen, teils kulturell teils religiös abstrakten oder positivistischen Modelle des Verhältnisses zwischen „Christentum und Kultur“, um (2) den funktionalen Begriff der Religion als einen heuristischen Begriff einzuführen, der sowohl für die Betrachtung des Christentums in seinem kulturellen Aspekt als auch für die Wahrnehmung von religiösen Funktionen kultureller Praxis geeignet ist. Er schlägt (3) vor, das gegenwärtige Christentum in seiner religiös-kulturellen Pluralität als Lebensstile oder (lieber noch) als Frömmigkeitsformen zu beschreiben. Denn kraft ihrer inneren Gegenläufigkeit und ihres Verweisungscharakters verbindet „Frömmigkeit“ die ungegenständliche und die gegenständliche Seite religiöser Praxis als ethische und ästhetische Kultur und macht so materiell christliche Selbstdeutung religiös und kulturell kommunikabel.

Aus dem, was man als (evangelische) Frömmigkeit beschreiben kann, folgen (4) kulturelle Aufgaben; deren Erfüllung befähigt zur Wahrnehmung und zur Einschätzung nichtkonventionell codierter Religiosität wie der in der „Jugendkultur“ oder in den „Medien“. Es sind dies vor allem die *hermeneutische* Aufgabe der Aneignung der religiösen Herkunftskultur; die *synkretistische* Aufgabe der Wahrnehmung und Beförderung lebensgeschichtlicher und gesellschaftlicher Inkulturation von Christentum; die *diakritische* Aufgabe der kulturellen Besonderung eines christlichen Kultus in der Erwartung seiner religiösen Bewahrheitung durch die Gegenwart Gottes.