

4.1 Evangelikalismus zwischen Moderne und Postmoderne

Martin Radermacher, Sebastian Schüler

Evangelikale Christen gelten in der öffentlichen Wahrnehmung und im umgangssprachlichen Sinn oft als typisches Beispiel für eine Religion mit anti-moderner Haltung, die moralisch und politisch konservativ sowie weltanschaulich rückständig ist. Andererseits scheinen Evangelikale gewisse Ideale einer soziologisch definierten ›Moderne‹ wie Selbstoptimierung und Effizienz geradezu zu verkörpern und moderne Entwicklungen wie digitale Medien und organisatorische Professionalisierung für sich zu nutzen. Diese Modernität des Evangelikalismus wird wiederum teilweise von evangelikalen Akteuren selbst kritisiert und zwar sowohl von konservativen als auch von postmodernen Vertretern. Damit verorten wir den Evangelikalismus in einem doppelten Spannungsverhältnis: In der Außenperspektive zwischen Anti-Modernität und Modernität und in der Innenperspektive zwischen Moderne und Postmoderne. Diese ambivalente Position zwischen Moderne und Postmoderne verleiht dem Evangelikalismus eine eigenwillige Dynamik und Vielfalt, die wir hier skizzieren möchten.

BEGRIFFSKLÄRUNGEN

Den Begriff ›Evangelikalismus‹ verwenden wir in diesem Kapitel, um damit in heuristischer Weise einen protestantischen Diskurs sowie die damit verbundene Praxis zu bezeichnen, die die direkte, persönliche Beziehung zu Gott und Jesus betont, dabei den steten Bezug auf die Bibel als göttlich inspirierter Schrift anstrebt und die Konversionserfahrung zum zentralen Moment der individuellen Biographie macht. Die Bezeichnung Evangelikalismus beinhaltet entsprechend auch pfingstliche und charismatische Bewegungen im Protestantismus, die in der Regel die genannten Glaubensgrundsätze teilen, sich jedoch in der Frömmigkeitspraxis unterscheiden, indem sie beispielsweise die Manifestationen des Heiligen Geistes besonders hervorheben.

Die Konzepte ›Moderne‹ und ›Postmoderne‹ sind in der wissenschaftlichen Fachliteratur äußerst umstritten (siehe z.B. Featherstone 1995; Kopp/Seppmann 2002). Grundsätzlich kann man beide Begriffe verwenden, um a) kulturelle und zeitlich aufeinander folgende Epochen zu bezeichnen, b) unterschiedliche und teils konträre normative und ideologische Positionen zu erfassen, und c) auf strukturelle Veränderungen hinzuweisen, die Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten in je unterschiedlicher Weise prägen.¹

Diesem Kapitel liegt eine relativ gängige soziologische Fassung der Konzepte zugrunde, die Aspekte der eben genannten Verwendungsmöglichkeiten einschließt. Diese geht davon aus, dass die Moderne im 18. oder frühen 19. Jahrhundert in den ›westlichen‹ Gesellschaften begann und durch soziale und geistesgeschichtliche Prozesse wie etwa Urbanisierung, Rationalisierung oder Technologisierung die ›traditionellen‹ Gesellschaftsformen verdrängte. Linda Woodhead vermutet zusätzlich, wie auch Eisenstadt (2008), dass es viele Modernen gibt, die mit unterschiedlichem Tempo und auf unterschiedliche Weisen entstehen (Woodhead 2009, S. 2).

Nach Woodhead gibt es fünf Veränderungen, die den Wandel von traditionellen zu modernen Gesellschaften kennzeichnen: 1. Entstehung von (säkularen) Nationalstaaten, 2. Kolonialismus als moderne Variante des Imperialismus (dadurch Verbreitung und Veränderung von Religion durch Kulturkontakte), 3. Kapitalismus und Rationalisierung (als Erbe der Aufklärung), 4. Gleichheitsstreben, Menschenrechte und Individualismus, 5. Säkularität und Säkularisierung (Woodhead 2009, S. 3ff.). Modernisierungsprozesse hängen darüber hinaus eng mit Tendenzen der Subjektivierung zusammen, d.h. der Betonung der subjektiven Seite menschlicher Existenz sowie der Selbstermächtigung des Subjekts gegenüber sozialen Restriktionen (Berger 1980, S. 33).

Auch wenn es kontraintuitiv scheinen mag, sind selbst so ›antimodern‹ wirkende Erscheinungen wie fundamentale religiöse und weltanschauliche Gruppierungen im Grunde zutiefst moderne Phänomene, weil sie nur im Rahmen der Moderne bzw. als Reaktion darauf verstanden werden können (siehe z.B. Becke 1996, S. 124; Riesebrodt 2000).² Nun sind evangelikale Bewegungen keineswegs immer auch fundamentalistisch, doch auch hier gilt, dass diese scheinbar ›antimodernen‹ Bewegungen nur im Kontext von Modernisierungsprozessen zu verstehen sind. Beispielsweise ist die sogenannte dritte Erweckungsbewegung in den Jahren um 1900 eine direkte Reaktion auf Debatten um den ›Sittenverfall‹ der Moderne oder um die Auswirkungen der Industrialisierung (Hochgeschwender 2007, S. 123).

1 | Zum Stichwort ›Moderne als Projekt‹ oder ›Moderne als Struktur‹ siehe Rosa (2013, S. 118).

2 | Zu protestantisch-fundamentalistischen Bewegungen in den USA im 20. Jahrhundert siehe auch Riesebrodt (1988).

Als postmoderne (Vor-)Denker werden meist Philosophen wie Michel Foucault, Jacques Derrida oder Roland Barthes genannt, die durch ihre dekonstruktivistische und poststrukturalistische Perspektive Kritik an den Idealen der Moderne, wie etwa immerwährendem, linearem Fortschritt, geäußert haben. Insbesondere Jean-François Lyotard hat in den 1970er Jahren mit seiner These über das Ende der großen Erzählungen den postmodernen Relativismus populär gemacht (Lyotard 1986). Die Postmoderne als kulturelle Bewegung zeichnet sich entsprechend durch eine kritische Haltung gegenüber der Moderne und eine Betonung der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Entwicklungen aus (siehe hierzu z.B. Bauman 2003, S. vii–viii).

Nach Woodhead ist die Post- oder Spätmoderne im Vergleich zur Moderne durch drei zusätzliche Eigenschaften gekennzeichnet: 1. Globalisierung, 2. Medialisierung, 3. Postsäkularität, was bedeutet, dass Säkularität nicht mehr die einzige Variante des Umgangs moderner Gesellschaften mit Religion ist (Woodhead 2009, S. 9ff.).

Der Stellenwert von Religion in Moderne und Postmoderne wird in der Theoriebildung unterschiedlich eingeordnet. Seit den 1960/70er Jahren gibt es drei Hauptströmungen von Modernetheorien, die das Verhältnis von Moderne und Religion zu bestimmen versuchen: 1. Die Säkularisierungsthese auf der einen Seite, derzufolge Modernisierung mit Säkularisierung einhergeht (siehe z.B. Berger 1973; Pollack 2003; Bruce 2008), 2. die Individualisierungs- bzw. Privatisierungsthese, derzufolge Modernisierung zu einer Transformation des Religiösen und damit zu einer Verlagerung des Religiösen ins Subjektive/Private führt (Luckmann 1991, S. 7ff.; s.a. Wilke 2010, S. 48f.) sowie 3. das religiöse Marktmodell, wonach moderne Gesellschaften sich durch Pluralisierung auszeichnen, was auch die Vitalität auf dem religiösen Markt verstärke (Finke/Stark 2005).

Die drei Modelle schließen sich nicht zwingend gegenseitig aus, sondern haben teils fließende Übergänge. Die typisch evangelikale Betonung des Individuums erlaubt zwar eine Stützung der zweiten These, doch basiert die evangelikale Landschaft in den USA seit Jahrhunderten ebenso auf dem Modell des religiösen Marktes. Zudem ist in den letzten Jahren ein leichter Rücklauf der Kirchenbesuche in den USA unter den Evangelikalen zu verzeichnen, was auf einen Säkularisierungstrend verweisen könnte.³

3 | Siehe die Umfrage des Pew Research Center von 2015: www.pewforum.org/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/, Stand: 4.10.2016.

ZUM VERHÄLTNIS VON PROTESTANTISMUS UND MODERNE

Dass es ein besonderes Verhältnis zwischen der sogenannten Moderne und dem Protestantismus zu geben scheint, hat sich nicht zuletzt in der bekannten Kapitalismus-Protestantismus-These von Max Weber niedergeschlagen (Weber 2000), derzufolge die »protestantische Ethik« calvinistischer Prägung dem Kapitalismus den Weg bereitet hat. Auch wenn diese These teilweise als anachronistisch aufzufassen ist, kann das Verhältnis von Protestantismus und Moderne nach wie vor als ein kraftvolles (sozialwissenschaftliches) Narrativ verstanden werden. Auf der einen Seite dieser Erzählung steht das Konzept »Moderne« mit seinen Attributen von Fortschritt, Rationalität und Individualisierung (im Sinne von Selbstermächtigung). Auf der anderen Seite steht die protestantische Idee des selbstermächtigten religiösen Subjekts, des Schriftprinzips (*sola scriptura*) und der Frömmigkeit als Innerlichkeit und Haltung, nicht als Form des Sakraments. Im Zentrum dieser Meistererzählung steht das Subjekt, das sich von den religiösen Zwängen emanzipiert hat und sein Schicksal selbst in die Hand nimmt. Webb Keane hat dafür den Ausdruck des moralischen Narrativs der Moderne benutzt:

»The moral narrative of modernity is a projection onto chronological time of a view of human moral and pragmatic self-transformation. This moralization of history can (but doesn't necessarily) produce a largely tacit set of expectations about what a modern, progressive person, subject, and citizen should be« (Keane 2013, S. 160).

Keane (2007) hat in seiner viel diskutierte Theorie den Zusammenhang von Protestantismus, Moderne sowie Säkularisierung auf eine spezifische »semiotische Ideologie« des Protestantismus zurückgeführt. Laut Keane lässt sich das, was als Moderne gilt, nicht hinlänglich definieren. Jedoch geht er davon aus, dass es ein globales Narrativ zur Moderne gibt, das immer moralisch besetzt sei, wenn es darum geht zu bestimmen, welche Gesellschaft als modern gilt und welche (noch) nicht modern ist. Den Ursprung dieses Narrativs sieht er im Protestantismus bzw. in dessen Ideologie des reinen Geistes, der alles Materielle als Fetischismus kritisiere. Keane geht zunächst davon aus, dass Religionen, die einen Transzendenzbezug aufweisen, im Allgemeinen dazu gezwungen sind, diese transzendente Idee durch soziale und materielle (auch sprachliche) Medien auszudrücken. Dies würde jedoch eine gewisse »Verunreinigung« der transzendenten Idee bewirken bzw. jede Transzendenzidee müsste sich im Umkehrschluss immer wieder einer gewissen rituellen Reinigung unterziehen. Ziel dieser Reinigung sei es, das ideale Konzept »Person« durch Attribute wie individuelle Freiheit, den reinen Geist, oder Emanzipation hervorzuheben und von materiellen und körperlichen Zwängen zu befreien. Dieses moralische Projekt der Moderne wäre entsprechend vom Protestantis-

mus ausgehend über die europäische Aufklärung bis in die moderne Wissenschaft und Politik vorgedrungen.

Auch Monique Scheer (2012) sieht im Anschluss an Keane diese Ideologisierung des Geistes im Umgang von Protestanten mit ihren Gefühlen verwirklicht. Mit ihrem Blick auf eine Geschichte des protestantischen Fühlens beobachtet sie, dass die Ideologie des von allem Körperlichen und Materiellen gereinigten Geistes vor allem im protestantischen Bürgertum im 19. Jahrhundert gut zum Vorschein kommt. Dem protestantischen Bildungsbürger waren demnach körperlich ausgedrückte Gefühle wie sie in den Erweckungsbewegungen zelebriert wurden ein »Ekel«. Vielmehr galt es, das Gefühl reifen zu lassen, es abzuwägen und dadurch zu einer inneren Haltung werden zu lassen, die nicht affektiv und damit von kurzer Dauer sei. Die Kontrolle über das eigene Gefühl galt entsprechend in diesen Kreisen als modern, während deren körperlicher Ausdruck durch Weinen, Lachen oder affektiver Ausrufe als primitiv und daher anti-modern galt. Dies sagt selbstverständlich nicht viel darüber, ob es so etwas wie die Moderne wirklich gibt, aber es zeigt, wie eine semiotische Ideologie des protestantischen Selbst mit dem Narrativ über die Moderne verbunden wurde und entsprechend den moralischen Umgang mit Gefühlen steuerte.

Nun sieht es nach dieser Theorie so aus, als ob Evangelikale und andere charismatische Christen, die dazu tendieren, ihre Gefühle besonders körperlich zum Ausdruck zu bringen, anti-modern seien. Diese Position würde jedoch nur dem protestantisch-moralischen Narrativ der Moderne folgen. Die hier skizzierte Theorie zeigt vielmehr, dass es unterschiedliche Praxen der Herstellung von Gefühlen im Protestantismus gibt und dass diese bisweilen in den protestantischen Lagern stark diskutiert werden. Evangelikale und charismatische Christen nutzen gerade die Körperlichkeit, um Subjektivität und Innerlichkeit herzustellen und fordern damit die protestantisch-bürgerliche Ideologie heraus (Scheer 2012, S. 190). Umgekehrt musste sich das charismatische Christentum immer wieder den Vorwurf der emotionalen Popularisierung und der Überbetonung von Gefühlen gegenüber den Inhalten gefallen lassen. Dieser Diskurs spiegelt sich auch in den ambivalenten Strömungen im Evangelikalismus wieder, die sich teils an moderne und post-moderne Veränderungen angepasst haben und teilweise vor dieser Annäherung warnen. Was Keane (und im Anschluss auch Scheer) aufzeigen, ist daher das komplexe, ambivalente Verhältnis von Protestantismus und Moderne, das in unterschiedliche religiöse Ausdrucksformen – eher charismatisch bzw. eher schriftbetont – im Evangelikalismus mündet.⁴

4 | Eine Diskussion zum theoretischen Ansatz von Keane bzgl. des Konzepts der »Christian Moderns« kann hier nachgelesen werden: <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/01/19/giving-up-the-holy-ghost/>; Stand: 02.10.2016.

ZUM VERHÄLTNISS VON EVANGELIKALISMUS UND MODERNE

Das bereits skizzierte ambivalente Verhältnis von Protestantismus und Moderne hat im Kontext des – vor allem amerikanischen – Evangelikalismus im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts eine Zuspitzung erfahren: Einerseits überhöhen vor allem die pfingstlichen und charismatischen Spielarten des Evangelikalismus die protestantische Subjekt-Orientierung, indem das persönliche, charismatische Erleben des Heiligen Geistes besondere Aufmerksamkeit in der alltäglichen Frömmigkeit und in der Gemeinde erfährt. Andererseits gelten gerade Evangelikale oft theologisch nicht nur als fundamentalistisch, sondern auch gesellschaftlich und politisch als besonders konservativ und bisweilen auch als anti-modern. Aber auch wenn die Entstehung des fundamentalistischen Protestantismus – vor allem in den USA – durchaus als eine Reaktion auf die Moderne gelesen werden kann, wird dieser vermeintliche Anti-Modernismus dem komplexen Verhältnis des Evangelikalismus zur Moderne nicht gerecht, wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen.

Spätestens mit der sogenannten Modernismus-Fundamentalismus-Debatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts spalteten sich Protestanten in zwei Lager: Diejenigen, die den ›modernen Fortschritt‹ (im umgangssprachlichen Sinn) befürworteten und theologisch eher liberale Positionen einnahmen und diejenigen, die gegen jegliche Modernisierungsbestrebungen des Christentums waren und die sich selbst als fundamental bezeichneten (Hankins 2009, S. 22ff.). Die Modernisten zogen dabei viele Glaubensfundamente in Zweifel, wie etwa die jungfräuliche Geburt Jesu oder die Möglichkeit von Wundern. Mit der Entwicklung des sogenannten Neo-Evangelikalismus ab den 1950er Jahren wird sprachlich meist zwischen liberalem Mainline-Protestantismus und eher fundamentalistischem Evangelikalismus unterschieden, obwohl eindeutige Unterscheidungen kaum möglich sind (Hankins 2009, S. 44). Diese Trennung zwischen liberalem und evangelikalen Protestantismus kann nicht nur als eine Folge der Auseinandersetzung mit der Moderne verstanden werden, sondern wird auch immer wieder als Ursprung der sogenannten *Culture Wars* genannt, dem evangelikalen Kampf gegen den Einfluss säkularer (und damit moderner) Kultur (Hunter 1992; siehe auch Klinkhammer, Kapitel 3.1.1 »Die Evangelikale Bewegung und ihr Verhältnis zu nicht-christlichen Religionen«).

Auch gegenwärtig sehen 64 % der evangelikalen Führungspersönlichkeiten einen natürlichen Konflikt zwischen Evangelikalismus und alltagsprachlich verstandener Moderne (in den USA sind es sogar 71 %), wie eine globale Umfrage des *Pew Research Centers* aus dem Jahr 2011 gezeigt hat. Demnach werden insbesondere die Säkularisierung, der Materialismus bzw. Konsumismus sowie Sexualität und Gewalt in der populären Kultur als Bedrohungen wahrgenommen. Dies führt nicht selten zu einer Ablehnung der säkularen Umwelt und zu einer Kampfesrhetorik gegen das ›Weltliche‹. Diese ›Bedrohungen der

Moderne werden zudem oftmals als Zeichen für das bevorstehende Ende der Welt interpretiert, was einer typisch apokalyptischen Krisenrhetorik in der Geschichte protestantischer Frömmigkeitsbewegungen entspricht. Gleichzeitig gehen viele Evangelikale einem modernen Lebensstil nach; eine Verdammung moderner Technologien bleibt die Ausnahme (etwa bei den Amischen). Entsprechend geht der Evangelikalismus auch eine Symbiose mit bestimmten Aspekten der Moderne ein, etwa wenn er versucht, sich an aktuelle Veränderungen in der Populärkultur anzupassen und neue Medien, neue Gottesdienststile oder neue Organisationsformen anzunehmen. Dies kann auch als ein missionarischer Versuch gelesen werden, weil dadurch junge Leute angesprochen oder durch den Einsatz moderne Massenmedien (Televangelismus) viele Leute erreicht werden sollen. Evangelikale und pentekostale Christen haben dazu schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts moderne Medien genutzt. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Missionarin Aimee Semple McPherson, die den ersten christlichen Radiosender gründete (Sutton 2007).

Neben dem Einsatz von modernen Medien ist ein weiterer typischer Aspekt des modernen Evangelikalismus dessen Ausdifferenzierung und Spezialisierung spätestens seit den 1950er Jahren. Damit ist weniger die Entstehung neuer Kirchengemeinden und theologischer Ausrichtungen gemeint, sondern eine Ausdifferenzierung des Angebots und die damit verbundene Möglichkeit, spezifische Nischen zu erreichen. Auf der einen Seite finden wir ein ausdifferenziertes Angebot innerhalb von Gemeinden, die spezielle Kurse und Gruppen für ihre Mitglieder anbieten, seien es Eheseminare, Single-Treffen, Kurse zum christlichen Umgang mit Geld oder Angebote etwa als Freiwillige im Ausland zu missionieren und soziale Dienste auszurichten. Ein Paradebeispiel für diese Ausdifferenzierung christlicher Angebote sind Megakirchen, die eine Vielzahl von Vorlieben und Interessen in ihren Gemeinden bedienen. Auf der anderen Seite finden wir eine für den Evangelikalismus typische Symbiose mit den milieuspezifischen Kulturformen der Moderne, etwa in Angeboten für christliches Yoga, devotionale Fitness (Radermacher 2013), christliche Rock-, Pop-, Rap-, Punkmusik (Moberg 2008) und andere Musikstile (siehe auch Emling/Schira, Kapitel 3.3.8 »Evangelikalismus und populärkulturelle Musik«), aber auch alternative christliche Lebensstile wie die Jesus People Bewegung, die eine Symbiose von Hippiebewegung und Evangelikalen darstellt.⁵ Es scheint kaum einen Bereich säkularer Populärkultur zu geben, der nicht von Evangelikalen aufgegriffen und adaptiert wurde. Diese Art der Popularisierung stellt einen wesentlichen Aspekt der Anpassung des Evangelikalismus an die Moderne dar. Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle populären Anpas-

5 | Evangelikale stehen insofern in einer ambivalenten Beziehung zur Kulturrevolution (Schäfer 2013), deren Werte sie einerseits ablehnen (siehe z.B. Roof 2009, S. 288), ohne andererseits davon gänzlich unberührt zu bleiben (siehe z.B. Miller 1999, S. 21-22).

sungen innerhalb des Evangelikalismus kritiklos hingenommen werden. Vielmehr sind diese immer auch Gegenstand interner Auseinandersetzungen darüber, wie weit der Evangelikalismus sich den jeweiligen Moden und Idealen der Moderne – wie etwa ständiger Fortschritt und Wachstum – anpassen darf.

Diese spezifische Verbindung von Evangelikalismus und Moderne (Massenmedien, Konsum, Populärkultur) hat spätestens seit den 1990er Jahren auch Kritik in den eigenen Reihen hervorgerufen. Kritiker zeichnen sich nicht durch reaktionäre Positionen und eine anti-moderne Haltung aus, sondern sie verstehen sich meist als Vertreter einer postmodernen Variante des Evangelikalismus. Dieser Variante kommt neben der Kritik an bestimmten Aspekten der Moderne noch eine weitere entscheidende Eigenschaft zu: Die Betonung der spirituellen, oft auch kontemplativen oder gar mystischen Seite des Glaubens. Das Verhältnis des Evangelikalismus zur Postmoderne soll daher im nächsten Abschnitt eingehender beleuchtet werden.

Zum Verhältnis von Evangelikalismus und Postmoderne

Wendet man den Blick nun auf jene Evangelikale, die sich selbst als postmodern verstehen, so ergibt sich ein Bild, das sich vom ›typisch Evangelikalen‹ darin unterscheidet, dass postmoderne Evangelikale meist eine kritische Haltung zu (religiösen) Institutionen einnehmen, experimentell mit der Gestaltung von Gottesdiensten umgehen, theologische Doktrinen ablehnen, Bio- und Fair-Trade-Produkte kaufen sowie sich für soziale Belange und Umweltschutz engagieren.⁶ Postmoderne Evangelikale sehen in der säkularen Gesellschaft zwar eine Herausforderung, jedoch keine Bedrohung.

Jedoch ist es genauso falsch oder irreführend von ›dem‹ postmodernen Evangelikalismus zu sprechen wie es falsch wäre, von ›dem‹ Evangelikalismus zu reden. Vielmehr müssen verschiedene Richtungen unterschieden werden. Dazu zählen einerseits der Diskurs und die intellektuelle Auseinandersetzung um die Möglichkeit eines postmodernen Evangelikalismus und andererseits verschiedene Gemeinden und Bewegungen, die von diesen Auseinandersetzungen mit dem Konzept der Postmoderne inspiriert wurden und die sich oft als ›Emerging Church Bewegung‹ (ECB) oder als ›Emerging Conversation‹ bezeichnen (s. unten).

1) Der evangelikale Intellektuelle James K.A. Smith beispielsweise bezieht sich in seinem Buch *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church* (2006) dezidiert auf als typisch postmodern geltende

6 | Ein Beispiel für ›postmodernen‹ Evangelikalismus, der sozial und ökologisch sein will, ist das Manifest: »Every Living Thing: An Evangelical Statement on Responsible Care for Animals« (<http://blogs.thearda.com/trend/featured/an-environmental-tipping-point-evangelicals-going-to-the-dogs-and-cats-with-major-statement-on-animal-welfare/>; Stand: 02.10.2016).

Philosophen und plädiert dafür, dass evangelikale Christen kritischer mit sich selbst und ihrer Verbindung mit der Moderne werden müssen. Das Buch bildet den ersten Band in der Reihe »The Church and Postmodern Culture« (Baker Publishing Group), in der auch andere einschlägige Werke wie etwa *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church* (2007) von John D. Caputo erschienen sind. Auch Carl Raschke betont in seinem Werk *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* (2004) seine kritische Position gegenüber den Idealen der Moderne und verweist auf ein tief sitzendes Dilemma, welches der (Mainstream-)Evangelikalismus bisher kaum lösen konnte: Das ständige Bestreben, weder in zu liberale Positionen, noch in den Fundamentalismus abzudriften. Generell ist die postmoderne Variante des Evangelikalismus bemüht, gegen die öffentliche Wahrnehmung des Evangelikalismus als einer anti-modernen, fundamentalistisch-religiösen Bewegung vorzugehen, indem selbstkritisch ein neues Selbstbewusstsein forciert und damit auch ein neues Image geschaffen werden soll. Als ein Beispiel für eine solche selbstkritische Reflexion kann das sogenannte »Evangelical Manifesto: A Declaration of Evangelical Identity and Public Commitment« von 2008 genannt werden, das von führenden Evangelikalen in den USA verfasst und unterzeichnet wurde.⁷ Darin heißt es:

»The two-fold purpose of this declaration is first to address the confusions and corruptions that attend the term *Evangelical* in the United States and much of the Western world today, and second to clarify where we stand on issues that have caused consternation over Evangelicals in public life.«

Diese Beispiele zeigen, dass der postmoderne evangelikale Intellektuellen-Diskurs sicherlich nicht repräsentativ für den gesamten Evangelikalismus steht, jedoch einen nicht zu unterschätzenden Reflexionsprozess innerhalb dieses Milieus ausgelöst hat, der auch bis in die Praxis des evangelikalen Alltags vorgedrungen ist, wie die folgenden Beispiele zeigen.

2) Als typisch postmoderne Variante des Evangelikalismus können die seit Mitte der 1990er Jahre entstandene Emerging Church Bewegung (auch Emerging Evangelicals, siehe Bielo 2011) und deren verwandte Strömungen (Organic Church, Deep Church, Fresh Expressions usw.) genannt werden. Im Folgenden werden wir daher von der Emerging Church Bewegung (ECB) als einer übergeordneten, beschreibenden Kategorie sprechen, die auch alle anderen evangelikalen Bewegungen beinhaltet, die ähnliche Ansichten vertreten, sich selbst jedoch nicht zwingend als Emerging Church im engeren Sinne bezeichnen.

Als charakteristisch für die ECB kann nicht nur deren Versuch angesehen werden, Kirche grundlegend neu zu gestalten und zu denken (obwohl dies

7 | www.anevangelicalmanifesto.com/; Stand: 26.09.2016.

auch als ein typisches Merkmal für diverse Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen im Evangelikalismus gilt), sondern auch deren explizite Kritik an als typisch modern geltenden Aspekten des Evangelikalismus (Schüler 2013b). Die ECB wird daher teilweise aus ihren eigenen Reihen, von außen oder von ihren Kritikern als postmodern, progressiv, als »neu« (Pally 2010) oder im politischen Sinne manchmal auch als links bezeichnet. Anders als bisherige Erweckungsbewegungen setzt die ECB nicht auf Massenevangelisationen oder charismatische Prediger, die den Heiligen Geist neu entfachen wollen, sondern auf stark subjektive Erfahrungen und individualisierte Lebensführungen. Die ECB kritisiert daher insbesondere die Homogenisierung und Standardisierung der Gottesdienste, die nur noch dem Amusement gelten und schöne Gefühle evozieren sollen. Hier findet sich eine klassische Kritik an der Zurschaustellung von Gefühlen wie sie weiter oben bereits beschrieben wurde (Scheer 2012). Die Anhänger der ECB wenden sich wieder stärker nach innen, suchen zum Teil mystische Erlebnisse und wollen dennoch aktiv an der Gesellschaft teilhaben und sich ihrer gesellschaftlichen Kultur anpassen. James Bielo (2013) spricht daher von dem Versuch, zwei Transformationen gleichzeitig zu navigieren, die Transformation des Selbst sowie die Transformation der Gesellschaft.

Mitglieder der ECB werfen dem Evangelikalismus oft vor, dass sich dieser zu sehr mit den Ideologien der Moderne verbündet hätte: Es ginge zu oft um Geld und um das Gewinnen von neuen Kirchenmitgliedern, zudem würden Freunde und Verwandte zwar in die Kirche eingeladen, aber dann sich selbst überlassen. Kirche habe sich zu einer Organisation entwickelt, die ihren eigenen Erhalt mehr im Blick habe als die Menschen in ihr. Zudem seien die kirchlichen Angebote zwar ausdifferenziert, jedoch auch standardisiert und würden nur noch ihrem Selbstzweck dienen. Das Ziel von Kirche sei daher nicht zwingend Wachstum um des Wachstums willen, sondern Kirche solle dynamischer werden und einen Ort von Beziehungen darstellen, wo jeder Verantwortung für sich und die anderen übernehme. Kirche soll entsprechend einen ›holistischen‹ Ansatz haben und den Menschen ganzheitlich einbeziehen und nicht nur über spezielle Programmangebote bedienen (Schüler 2013a).

Da hier nicht ausführlicher auf die Entwicklungen und typischen Merkmale der ECB eingegangen werden kann, soll eine kurze Beschreibung ausreichen:

- **Netzwerk und Bewegung:** Im Unterschied zu den eher als modern geltenden neo-charismatischen Kirchen, die seit den 1960er/70er Jahren entstanden sind, betonen viele Gruppen in der ECB nicht nur, dass sie nicht-denominational sind, sondern dass sie über-denominational bzw. ökumenisch ausgerichtet sind.
- **Gemeinschaft:** Oft ist die Rede von einer Kirche in doppelter Gestalt oder einer ›mixed economy‹, da die entstehenden Gemeinschaften nicht als institutionelle Alternative zu den bestehenden Kirchen gedacht sind, sondern

als eine Ergänzung zu diesen bzw. als ›Hubs‹, von wo aus sich neue Ideen entwickeln können. Jedoch haben sich auch ganz eigene Gemeinden im Bereich der ECB gebildet. Diese suchen meist den Anschluss an bestehende Gemeinden auch aus anderen christlichen Denominationen (katholisch, orthodox usw.).

- **Kultureller Kontext:** Die ECB verfolgt die Idee, dass jede/r angenommen werden soll wie er/sie ist, unabhängig von den jeweiligen (sub-)kulturellen Präferenzen. Darüber hinaus soll der jeweilige kulturelle Kontext einer gegebenen Gesellschaft angenommen und nicht aufgrund einer strengen Trennung von weltlich und christlich abgelehnt oder dämonisiert werden. Das Narrativ, welches das Selbstbild der ECB prägt, ist daher, dass sich die Kirche zwar modernisiert habe, indem moderne Angebote geschaffen wurden – etwa durch Gottesdienste mit Pop- und Rockmusik oder durch die Veranstaltung von großen, christlichen Events –, diese jedoch nicht in der Lage seien, die Menschen zu erreichen oder anzusprechen, die nichts mit der Kirche zu tun haben oder der Kirche kritisch gegenüber stünden. Die Lücke, die die ECB schließen möchte, ist, Menschen in ihren jeweiligen kulturellen Kontexten zu begegnen.
- **Missionales Verständnis:** Viele Gruppen und Individuen in der ECB betonen einen sogenannten missionalen Ansatz gegenüber einer missionarischen Aktion. Mission soll Bestandteil der eigenen Lebensführung werden und Menschen dienen. Entsprechend wird Mission meist eng mit sozialem Engagement verknüpft (siehe auch Nagel, Kapitel 3,3.6 »Evangelikalismus und soziale Fürsorge I: Wohlfahrt«). Die missionarische Überzeugung soll daher weniger mit Argumenten oder Emotionalisierungen erfolgen, sondern durch den Aufbau von persönlichen Beziehungen.
- **Gebet:** Das Gebet zählt bei den meisten ECB-Gruppen als essentieller Bestandteil nicht nur des Glaubens, sondern von Gemeinschaft. Jegliche Entscheidungen und Handlungen sollen daher aus Gebet entstehen und nicht aus rationalen Überlegungen. Zugleich erhält Gebet eine mystische und kreative Note, die dem Einzelnen helfen soll, einen ganzheitlichen Glauben zu leben (s.a. Schüler 2013a und 2013b).
- **Geschichte und Geschichten:** In der ECB wird häufig eine sogenannte narrative Theologie vertreten. Dies bedeutet, dass für ein neues Geschichtsbewusstsein eingetreten wird, das sich für die zweitausend Jahre Christentumsgeschichte sensibilisiert (was in vielen evangelikalen Bewegungen eher nicht der Fall ist) und darüber hinaus eine Verbindung von der Bibel als der Geschichte Gottes mit den Menschen zur Gegenwart herstellt, wonach diese Geschichte heute weitergeht. Entsprechend wird jede/r Gläubige/r zu einem ›History Maker‹ stilisiert, der die Geschichte mit Gott weiterschreiben kann. Ein anderer Aspekt narrativer Theologie ist, dass das Erzählen von persönlichen Geschichten einen besonderen Stellenwert einnimmt und die klassische Predigt ersetzt.

- Soziales Engagement: Ein besonderer Schwerpunkt der ECB ist die Betonung von sozialem Engagement (Steenland/Goff 2014), womit diese Bewegung grob in die Geschichte des Social Gospel eingeordnet werden kann, einer theologischen Haltung, die die Welt bereits als Reich Gottes anerkennt (auch Kingdom Theology, s. Moore 2004). Soziales Engagement (auch als Justice bezeichnet) umfasst bei der ECB jegliche Form zwischenmenschlicher Hilfe im Alltag und soll meist eng mit Gebet und Mission verknüpft werden (Schüler 2013b). Darüber hinaus engagieren sich einige Gruppen auch im Umweltschutz (Green Christianity).

Inwiefern die hier im engeren Sinne als *Emerging Church Bewegung* bezeichnete Variante eines sich selbst als postmodern verstehenden Evangelikalismus als eine neue ›Welle‹ des Evangelikalismus bezeichnet werden kann, bleibt strittig. Marcia Pally (2010) geht davon aus, dass bereits 25 % der US-amerikanischen Evangelikalen dieser Strömung im weiteren Sinne zugerechnet werden können. Auch erfahren die ECB und ihre alternativen Varianten eine gewisse Popularisierung durch die Verbreitung von Büchern und die Präsenz im Internet. Ob es sich hierbei nur um eine Art der Jugendkirche handelt, die ähnlich wie die Jesus People ein Phänomen ihrer Zeit sind, oder ob sich aus den Ideen und Ansätzen der ECB zukünftige Prägungen des Evangelikalismus ergeben, ähnlich wie die aus den Jesus People hervorgegangene Vineyard-Bewegung, wird sich zeigen müssen.

FAZIT

Diese Beispiele verdeutlichen, dass das Verhältnis des Evangelikalismus zur Moderne bzw. Postmoderne durchgehend ambivalent ist und unterschiedliche Mentalitäten erzeugt. So kritisieren Evangelikale die Moderne oder stereotypisieren sie als ›säkulares Zeitalter‹ genauso wie es Evangelikale gibt, die sich selbst als modern oder gar als postmodern bezeichnen und dies für eine wichtige Entwicklung des Evangelikalismus halten. Entsprechend lassen sich einerseits kontroverse Diskurse innerhalb des Evangelikalismus zum Verhältnis zur Moderne beobachten und andererseits sind auch wissenschaftliche Aussagen dazu oftmals ambivalent, wenn es etwa zu der Frage kommt, wie sich der Evangelikalismus in modernen Gesellschaften behaupten kann.

Nach Stolz, Favre und Bucharth gibt es verschiedene Möglichkeiten, diese evangelikale Präsenz zu erklären:

»Nach Auffassung einiger Forscher kann das evangelisch-freikirchliche Milieu in einem modernen pluralistischen Kontext überleben, weil es sich von der übrigen Gesellschaft stark absetzt – mit Hilfe von geografischen, sozialen und normativen Grenzen (Nischen-

theorie, *strictness theory*). Für andere Soziologen wiederum lässt sich die Ausbreitung des evangelisch-freikirchlichen Milieus nicht mit der Abschottung von der Gesellschaft erklären, sondern mit seiner Fähigkeit, sich in die Moderne zu integrieren und sich ihr anzupassen; die Moderne wird so geradezu zur Voraussetzung für seinen Erfolg. Laut der Markttheorie können die evangelischen Freikirchen auf dem Markt des Religiösen eine dynamische und wettbewerbsstarke Position halten, weil sie ein religiöses Produkt anbieten, das in Form und Inhalt den heutigen Bedürfnissen der Individuen entspricht. Für die Verfechter der Theorie der subkulturellen Identität schließlich lässt sich gerade dank der modernen pluralistischen Gesellschaft eine solide evangelisch-freikirchliche Identität aufbauen. Die Evangelisch-Freikirchlichen lassen sich auf die als Feindesland wahrgenommene Welt ein, um sie zu verändern. So können sie ihrem Milieu ein scharfes Profil und ein klares Ziel geben« (Stolz/Favre/Buchard 2014, S. 13f.).

Was jeweils als modern/postmodern gilt, kann je nach Autor/Position sehr unterschiedlich ausfallen. Jedenfalls ist zu beobachten, dass die Frage nach der Anpassung an oder die Ablehnung von als modern/postmodern geltenden Aspekten meist starke Diskurse unter Evangelikalen auslöst, die dem Evangelikalismus eine eigene Dynamik verleihen, die bis heute anhält und dessen Anpassungsfähigkeit erklären kann.

Weiterführende Literatur

Bielo, James S. (2011): *Emerging Evangelicals. Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity*, New York, NY.

Ein Einführungswerk zur Emerging-Church-Bewegung auf Basis langjähriger ethnografischer Feldforschungen.

Miller, Donald E. (1999): *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium*, Berkeley, CA.

Auf Basis empirischer Untersuchungen der evangelikalen Gemeinschaften »Calvary Chapel«, »Vineyard Christian Fellowship« und »Hope Chapel« schildert Miller aktuelle Entwicklungen des US-amerikanischen Evangelikalismus.

Riesebrodt, Martin (1988): *Fundamentalismus und »Modernisierung«*. Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen in den USA im 20. Jahrhundert. In: Kodalle, Klaus-Michael (Hg.). *Gott und Politik in USA. Über den Einfluss des Religiösen*, Frankfurt a.M., S. 112-125.

Ein klassischer Aufsatz zum Spannungsverhältnis von Fundamentalismus und Moderne in Bezug auf evangelikale Strömungen in den USA.

BIBLIOGRAPHIE

- Bauman, Zygmunt (2003): *Intimations of Postmodernity*, London.
- Becke, Andreas (1996): *Hinduismus zur Einführung*, Hamburg.
- Berger, Peter L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Berger, Peter L. (1980): *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Bielo, James S. (2013): »FORMED«. *Emerging Evangelicals Navigate Two Transformations*. in: Steensland, Brian/Goff, Philip (Hg.). *The New Evangelical Social Engagement*, New York, NY, S. 31-49.
- Bielo, James S. (2011): *Emerging Evangelicals. Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity*, New York, NY.
- Bruce, Steve (2008): *God is Dead. Secularization in the West*, Malden, MA.
- Caputo, John D. (2007): *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Grand Rapids, MI.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2008): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist.
- Featherstone, Mike (1995): *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (2005): *The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, NJ.
- Hankins, Barry (2009): *American Evangelicals: A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement*, Lanham, Boulder, New York etc.
- Hunter, James Davison (1992): *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York.
- Hochgeschwender, Michael (2007): *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.
- Keane, Webb (2007): *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Keane, Webb (2013): *Secularism as a Moral Narrative of Modernity*. In: *Transit: Europäische Revue*, Heft 43, hg. vom Institut für die Wissenschaft vom Menschen (IWM) in Wien, S. 159-170.
- Kopp, Hermann/Seppmann, Werner (Hg.) (2002): *Gescheiterte Moderne? Zur Ideologiekritik des Postmodernismus*, Essen.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.
- Lyotard, Jean-François (1986): *Das postmoderne Wissen*, Graz.
- Miller, Donald E. (1999): *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium*, Berkeley, CA.
- Moberg, Marcus (2008): *The Internet and the Construction of a Transnational Christian Metal Music Scene*. In: *Culture and Religion* 9, S. 81-99.
- Moore, Russel D. (2004): *The Kingdom of Christ. The New Evangelical Perspective*, Wheaton.

- Pally, Marcia (2010): *Die Neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinne durch fromme Politik*, Berlin.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung, ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen.
- Radermacher, Martin (2013): ›Theologies of the Body‹. *Devotional Fitness in US Evangelicalism*. In: Jonkers, Peter/Sarot, Marcel (Hg.). *Embodied Religion. Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Utrecht, S. 265-277.
- Raschke, Carl A. (2004): *The Next Reformation. Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*, Grand Rapids, MI.
- Riesebrodt, Martin (1988): *Fundamentalismus und ›Modernisierung‹. Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen in den USA im 20. Jahrhundert*. In: Kodalle, Klaus-Michael (Hg.). *Gott und Politik in USA. Über den Einfluss des Religiösen*, Frankfurt a.M., S. 112-125.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München.
- Roof, Wade Clark (2009): *American Presidential Rhetoric from Ronald Reagan to George W. Bush. Another Look at Civil Religion*. In: *Social Compass* 56, S. 286-301.
- Rosa, Hartmut (2013): *Historischer Fortschritt oder leere Progression? Das Fortschreiten der Moderne als kulturelles Versprechen und als struktureller Zwang*. In: Willems, Ulrich/Pollack, Detlef/Basu, Helene/Gutmann, Thomas/Spohn, Ulrike (Hg.). *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, S. 117-141.
- Schäfer, Axel R. (Hg.) (2013): *American Evangelicals and the 1960s*, Madison.
- Schüler, Sebastian (2013a): *Establishing a ›Culture of Prayer‹. Holistic Spirituality and the Social Transformation of Contemporary Evangelicalism*. In: Giordan, Giuseppe/Woodhead, Linda (Hg.). *Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 4: Prayer in Religion and Spirituality*, Leiden, S. 263-280.
- Schüler, Sebastian (2013b): »Sie beten, als ob alles von Gott abhängt, und sie leben, als ob alles von ihnen abhängt«. *Posttraditionale Vergemeinschaftung und religiöse Produktivität in einer evangelikalen Gebetsbewegung*. In: Berger, Peter A./Hock, Klaus/Klie, Thomas (Hg.): *Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten*, Wiesbaden, S. 243-266.
- Scheer, Monique (2012): *Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit*. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15, S. 179-193.
- Smith, James K.A. (2006): *Who's Afraid of Postmodernism?: Taling Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Grand Rapids, MI.
- Stensland, Brian/Goff, Philip (Hg.) (2014): *The New Evangelical Social Engagement*, Oxford.

- Stolz, Jörg/Favre, Olivier/Buchard, Emmanuelle (2014): Die evangelischen Freikirchen. Ein »Phänomen«? In: Stolz, Jörg/Favre, Olivier/Buchard, Emmanuelle/Gachet, Caroline: Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich, S. 13-24.
- Sutton, Matthew A. (2007): Aimee Semple McPherson and the Resurrection of Christian America, Cambridge.
- Weber, Max (2000): Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05, Weinheim.
- Wilke, Annette (2010): Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde. In: Werbick, Jürgen/Worbs, Marcin (Hg.). Säkularisierungsprozesse in Deutschland und Polen, Oppeln, S. 21-63.
- Woodhead, Linda (2009): Introduction. Modern contexts of religion. In: Woodhead, Linda/Kawanami, Hiroko/Partridge, Christopher H. (Hg.). Religions in the Modern World. Traditions and Transformations, London, S. 1-12.