

Dr. Richard Ziegert
Nansteinstraße 12, 67065 Ludwigshafen

Wohin entwickelt sich der Protestantismus?^[1]

Wir sind nicht beim Orakel in Delphi. Es sind hier keine Hypothesen aufzustellen. Aber es ist möglich, anhand von Fakten und hellen und klaren Beobachtungen ein Puzzle zusammenzutragen, das uns ein wegweisendes Bild der gegenwärtigen Lage zeigt und uns „aus der Verknüpfung von Gegenwart und dem Weiterwirken ‚nachhallender Muster‘... Dinge vor Augen führt, die zukunftsrelevant sind, weil sie das Verhalten in der Gegenwart beeinflussen“^[2]. Wer beim Lesen einschlägiger Texte eins und eins zusammenzählen kann, erkennt, was sich verändert: Man identifiziert kontinuierliche Problemfelder, über die hier nur exemplarisch zu sprechen ist. Man stößt auf Netzwerke von Personen, die immer wieder zusammen oder einzeln bei ähnlichen Aktionen in ein und derselben religionspolitischen Zielrichtung auftauchen. Bei „Probepbohrungen“ passen häufig Berichte und Dokumente zum selben Vorgang nicht zusammen. Und dann beginnt man genauer hinzusehen: Man sammelt Daten, ordnet, vergleicht konsequent, was kirchenoffiziell oder von IDEA präsentiert wird mit den Erfahrungen anderer und der zum Thema bemühten Archivlage. Und dann tun sich noch mehr Risse auf, während manche kirchenöffentliche Meinung ein harmonisierendes Bild unterstützt, das beruhigend wirken und kritische Diskussionen vermeiden soll.

Richtig Klick hat es für mich gemacht als mir meine Frau im Mai 2001 das im Berliner Siedler Verlag gerade erschienene Buch von Frances Stonor Saunders auf den Tisch legte: „Wer die Zeche zahlt...“, ein Buch über den sich immer stärker religiös-nationalistisch aufladenden Kollektivgeist der US-Intellektuellen, den „amerikanischen Gott“^[3] und vor allem über das strategische „Westernizing“^[4] der gesamten europäischen Kulturpolitik von 1945 bis 1966 durch einen Kreis von Geisteswissenschaftlern, Journalisten und in Kulturarbeit, Politik und Wirtschaft an Schaltstellen tätigen Personen, die sich benutzen ließen, um die außenpolitischen Interessen Amerikas voranzutreiben - ein Unternehmen, das 1966 gewiss nicht weniger als vorher auch auf dem religiösen Feld weiterging. Man muss nicht Verschwörungstheoretiker werden, um hier doch sehr bald die aktuellen, zwar aus verschiedenen Quellen, aber mit einer gleichwohl annähernd identischen Interessenlage wirkenden Aktivitäten auch im religiösen Feld zu erkennen: „Der Verdacht der Strippenzieherei hinter den Kulissen entbehrt durchaus nicht immer einer gewissen Berechtigung... Die weltweit wirksamen Machenschaften des CIA lassen sich nicht nur auf die Einbildungskraft irgendwelcher Phantasten zurückführen“^[5].

Zu diesen „Machenschaften“ gehört „vorzüglich in Europa“ auch schon lange vor der Verabschiedung des „International Religious Freedom Act of 1998“^[6] die nach dem Mauerfall ab 1990 kaum mehr gehinderte strategische Beeinflussung der Religions- und Kirchenpolitik der in US-Optik „kommunistischen“ EKD-Kirchenwelt. Was in den 1950er Jahren der Religion Europas als völlig neues Denkgebäude aufzuoktroieren begonnen wurde, ist seitdem ein voll im Gang befindliches „Westernizing“: Es wimmelt auch in Deutschland nur so von Dozenten eines neuen „christlichen“ Idealismus, der an seine weltweite Sendung glaubt und das neue missionarische

Bewusstsein hat, von der Geschichte dazu auserwählt zu sein, nun endlich auch „das kirchliche Katastrophengebiet Westeuropa“ (P.L. Berger) einer irdischen Erlösung zuzuführen. Nicht nur Saunders hat hier den Blick auf strategisches Handeln gerade auch gegenüber dem Kirchenprotestantismus geöffnet, der durch neuere Darstellungen wie z.B. von Julia Angster zur „Westernisierung“ von SPD und DGB[7] strukturell ergänzt und illustriert wird: „CIA-Gelder flossen in jenen Nachkriegsjahren auch an die SPD und den DGB“[8]. Wir können ergänzen: sie flossen damals in verdeckter Weise über die Ford-Stiftung und sie fließen sicher vermutlich auch heute überall, wo „Westernizing“ stattfindet oder stattfinden soll über sorgfältig abgeschirmte unverdächtig erscheinende Stiftungen als Zwischenfinanziers. Wo nicht restlose Klarheit über die Quellen der Finanzierung kirchlicher Projekte herrscht, die mit US-Partnern oder Gruppen und Personen aus dem deutschen evangelikalen Spektrum stattfinden, kann aufgrund der heutigen Verhältnisse auch nicht ausgeschlossen werden, dass zur Steuerung der Richtung auch tatsächlich US-Regierungsgelder eingesetzt sind, die das, was sich hier ändert, in verdeckter Weise in Richtung der religionspolitischen Interessen der USA ändern sollen und wollen.

1. Es ändert sich - aber es wird auch geändert

Es geht bei unserem Thema aber zuerst um die Folgen eines bis heute unbewältigten enormen Traditionsbruchs für die Kirchenwelt, der schon für sich allein in der Lage ist, die gegenwärtigen Kirchenverhältnisse aufzulösen und deshalb eine kirchliche Lösungsstrategie erfordert. Diese Problemlage ist ein Thema und d.h. auch in jedem Fall ein Thema für sich. Es geht dann zweitens um die kirchliche Selbstdarstellung im gesellschaftlichen Feld, d.h. um die Inhalte, Formen und Institutionen der Vermittlung unseres Glaubens, die zugleich Kirche selbst vermittelt. Diese Frage ist in den neuen Bundesländern inzwischen von drängendster Brisanz, aber auch im Westen nicht weniger wichtig. Und es geht drittens um das solide Aufzeigen einer neuen Strömung, die einen machtvollen anderen Glauben, eine Art anderer Konfession darstellt, die dabei ist, sich den hier fast völlig wehrlos erscheinenden protestantischen Kirchenbestand einzuverleiben: Wer genau hinsieht erkennt die Akteure und identifiziert die Aktionen eines seit den 1960er Jahren offenkundig systematischen Aufbaus von Parallelorganisationen bzw. Ersatzinstituten und eines gleichzeitig laufenden Versuchs der strategischen Vereinnahmung der Intelligenz des Kirchenprotestantismus im Sinne des amerikanischen Gegenentwurfs für Religion und Gesellschaft. Der Erfolg seiner Protagonisten hat schon allein deshalb einen da und dort spürbaren und z.T. schon kritischen Umfang erreicht, weil sich das kirchliche Establishment offensichtlich bis zur Schmerzgrenze Illusionen macht über die Radikalität der von dieser Seite verfolgten religiös-politischen Absichten.

Als „Feuerwehr“ gegenüber dem neuen christlichen Fundamentalismus eingesetzte landeskirchliche Akteure wie z.B. Axel Nehlsen in Berlin mutieren wie selbstverständlich zum „Brandstifter“: Sie geben dem in seinen Skandalen bekannten „free-enterprise-democratic-evangelism“[9] öffentlich sogar selbst eine „kirchliche Weihe“, wie schon wieder die bunte Teilnehmerschaft und Programmatik des Berliner „Jesus-Tag(s)“ 2004 zeigt, wo genau all die Gruppen und Kräfte beisammen sind, für die auf jeden Fall Religionsfreiheit und freie Marktwirtschaft zwei Seiten

derselben Medaille sind. Vorsitzender des „Jesus-Tags“ ist inzwischen Nehlsen selbst, der damit alle in Deutschland schon vorhandenen politischen Gebetsinitiativen für einen institutionalisierten religiös-politischen Zentral-Event zusammenführen soll und offensichtlich auch will. Es geht vorwiegend um Politik und dann auch um eine bestimmte Auffassung von Kirche und Christsein, die nun die öffentliche Macht sucht. Wie selbstverständlich gibt Nehlsen schon in der Startnummer der personell von JMEM-Leuten getragenen Charismatiker-Zeitschrift „Come“ in seinem Artikel „Auf dem Weg zum Jesus-Tag 2004“ die Vision vor: „Was andere Nationen bereits erleben an geistlichen Aufbrüchen, an spürbarem Einfluss der Gemeinde Jesu auf die Gesellschaft - sollte das unmöglich sein?“[10]. Auch Nehlsen hat im Allianz-Gebetskalender für September 2004 die Sprache der „geistlichen Kampf- und Kriegführung“ übernommen, die das Gebet als magisch/suggestiv-christliche Handlung (miss)versteht, die in der automatisch folgenden Erhöhung ihrer Gebete in wahnhafter Weise die „Durchdringung gesellschaftlicher Bereiche mit den Werten des Evangeliums“ schon geleistet sieht: Wie bei den Charismatikern des positiven Denkens wird hier bloße subjektive „Glaubwürdigkeit“ schon als der missionarische Erfolg ausgegeben[11]. IDEA zitiert - sichtlich selbst erfreut: „Nehlsen wörtlich: ‚Wenn wir erwartungsvoll beten, dann wird das die Atmosphäre in Deutschland positiv verändern‘“[12]. Noch fehlt wie bei der amerikanischen „Christian Coalition“ die genaue Offenlegung und Präsentation der politischen Agenda, d.h. die entsprechenden politischen Transparente. Doch dies dürfte nur eine Frage der Zeit sein. Noch sollen die Allianz-Gebetskreise z.B. Basismaterial sammeln für das „politische Beten“ im Blick auf die Schulen d.h. hier „für eine verantwortungsvolle Schulpolitik“, wie das „Monatliche Allianzgebet mit Lausanner Gebetskalender“ für Oktober 2004 detailliert anleitet[13]: Das System, wie Gott wieder in die Politik zurückgeholt wird, ist also noch nicht ganz fertig, aber es zeigt schon, wie es aussehen und dann wie in den USA auch funktionieren wird. Was jetzt auch in Berlin noch trainiert wird, ist die „Stellprobe“, das Einsingen des religiös-politischen Habitus: Während pietistische Gruppen dem Jesus-Tag fernblieben, es distanzierte sich z.B. der Vorstand des pietistischen Gemeinschafts-Diakonieverbandes und der Inspektor des Gemeinschaftswerks Berlin-Brandenburg vom „Jesus-Tag“ wegen der unübersehbar charismatisch-pfingstlerischen Elemente, die „Geistliche Kriegführung“ eingeschlossen, grundsätzlich[14], stehen Landeskirchler wie Nehlsen, alles erkennbar negative Marketing wohl in Kauf nehmend, entschieden für dieses religiöse Unternehmen, weil es einen klaren gemeinsamen „überkonfessionellen“ Zweck gibt: Die politischen Absichten der Neuen Christlichen Rechten in Deutschland, die auch mit solchen Veranstaltungen ihre öffentlichen politisch-religiösen Dehnübungen macht. Die Parole eines ihrer Spitzenrepräsentanten, Peter Hahne, heißt denn auch genau so: „Holt Gott zurück in die Politik!“[15].

Für viele ist die Aufforderung, eine kritische Haltung gegenüber solchen scheinbar ganz frommen, aber in der Sache eben doch evangelikal-fundamentalistischen Missionsangeboten einzunehmen, etwas völlig Neues. Man ist ja noch gewohnt, dass es kirchliche Repräsentanten gibt, die sich mit „spürbarer Begeisterung“ auch für „erfolgreiche Missionskonzepte“ aus dem US-Kontext einbinden lassen, auch wenn diese die eigentliche religiöse Vermittlungsarbeit (noch) gar nicht geleistet haben und im Umfang ihrer Visionen auch gar nicht leisten können, weil auch sie nur Methoden einer äußerlichen Integration in ein entsprechendes Gruppenbewusstsein von „neu anfangen“ usw. anbieten: Viele davon Begeisterte, die damit subjektiv etwas Gutes für die Kirche wollen, durchschauen nicht die bloße Propaganda, die

religiöse Suggestion, das daran künstlich oder gewaltsam Gemachte und dann auch nicht die damit verbundenen politischen und religionspolitischen Absichten. Sie nehmen auch die inzwischen oft schrille Menschenrechtsrhetorik der evangelikalen Protagonisten für die Neue Christliche Rechte zwar zur Kenntnis, die für die neue große, in den USA mustergültig verwirklichte „Religionsfreiheit“ Werbung macht. Aber sie verstehen sie eigentlich nicht, wie auch viele fromme Allianzleute nicht, die in den „Allianzgebeten“ nun immer mehr „politisches Beten“ finden. Sie fragen meist noch nicht, um welche oder was für eine Religionsfreiheit es hier geht, weil sie es nicht gewohnt sind, Erklärungen zu verlangen und weil es in der Kirche auch bisher nicht nötig ist oder war, ein schönes und wertvoll erscheinendes „christliches“ Kooperationsangebot auf dem Feld der Mission kritisch zu beleuchten.

Etwas anderes ist freilich z.B. Rolf Schieders Beitrag für den EZW-Materialdienst 2004 über die hierzu relevante Gesamthematik „Zivilreligion“, der in Kenntnis der Lage ein Missverständnis verteidigt, das in subtiler Form die Übernahme des „american creed“ als Schutzmantel und äußeren Halt eines religionspolitisch gewollten, aber de facto niemals umsetzbaren „prinzipiellen Pluralismus“ befürwortet, der dem Fundamentalismus Tür und Tor öffnet. Irritierend wirkt die religionspolitische Intention spätestens in Schieders Diagnose: „Die Forderung, etatistische Verhältnisse und Mentalitäten durch einen Diskurs über Zivilgesellschaft zu verändern, hat an Plausibilität gewonnen“[16]. Man frage aber doch nach: Was sind bei uns und wo gibt es tatsächlich noch „etatistische Verhältnisse“ etc.? Eben weil sie nicht mehr da sind, werden sie genau von solchen Vertretern bemüht, die im Machtumfang genau dieses, eine etatistisch kontrollierte Religionsmoral an ihre Stelle zu setzen versuchen[17]. Die wenigsten sehen oder reagieren schon darauf, dass im Namen der Zivilreligion hier ein regelrechter Kreuzzug gegen den fälschlich so dargestellten „staatskirchlichen“ Protestantismus geführt wird[18]. Sensible Kirchenleute erklären beim Auftauchen dieser Fragen schnell, dass „sie jedenfalls nicht das trojanische Pferd in die Mauern der Kirche ziehen wollen“. Aber das neue Götterbild steht schon längst mitten drin und hat auch einige Anhänger gefunden, die als seine Priesterschaft, wo immer es sich anbietet, schon sehr offen die Lobgesänge des neuen Kultus der totalen religiösen Individualisierung und einer „freien“ privatwirtschaftlichen Kirchenorganisation anstimmen, der einen beim genauen Hinsehen nur erschreckend schlichten, im gut/böse- bzw. verloren/gerettet-Schema brachial-überwältigend arbeitenden evangelikalen Missionswillen „erfolgreich“ in kirchliche Wirklichkeit verwandeln soll. Die mit so viel Emphase, Lüge und Suggestion durchsetzte Lage ist kompliziert und schwierig zu erheben, aber bei einigem geistigen Aufwand nicht undurchschaubar. Halten wir zur exemplarischen Übersicht und Bewältigung des Themas einfach einmal die drei Haupt-Variablen des für die Kirche wichtigen laufenden Veränderungsprozesses fest, wie sie Peter Höhmann und Volkhard Krech in sehr ähnlicher Weise bestimmen, wenn sie sagen: „Jedenfalls muss sich die Diskussion auf die Organisationsstruktur, auf die Gesinnung, sowie auf das Zusammenspiel beider beziehen“[19]. Beim zweiten ist noch einiges zur Vermittlungsfrage nachzutragen, und auch das dritte wird inhaltlich noch viel genauer zu bestimmen sein:

1) Es gibt dringenden kirchlichen Handlungsbedarf betreffend die „Organisationsstruktur“: Es gibt einige überwiegend kirchlich-externe gesellschaftliche Veränderungen in Deutschland, die Kurs und Schicksal des Protestantismus wesentlich beeinflussen: Das Thema einer neuen Bestimmung von

Kirchenmitgliedschaft und einer Revision des Kirchensteuersystems spielt hier eine bzw. sogar die Schlüssel-Rolle bei der Bewältigung.

2) Es gibt kirchlichen Handlungsbedarf betreffend alle Äußerungen und Definitionen zur „christlichen Gesinnung“: Es sind hier gravierende interne Schwächen und sich eingeschlichene Veränderungen der kirchlichen Disziplin vorhanden, aber auch der Theologie, der geistigen Anstrengung, das eigene religiöse Erbe wahrzunehmen, sich anzueignen und unseren Glauben weiterzugeben, die das Thema Katholizität dem Blick eröffnet.

3) Es gibt im Zusammenspiel von 1) und 2) ungebetene Mitspieler von außen mit einer sich christlich aufführenden, aber in Wahrheit doch etwas anderen Botschaft: Es gibt politisch-strategische Bemühungen zur als „Befreiungsarbeit“ betrachteten Privatisierung und Kommerzialisierung der evangelischen Kirchenwelt. Während der „Alarm um die Bibel“ den deutschen Pietismus bewegte, hatte Erich Beyreuther schon in den 1960er Jahren sehr klar auf eine damit zusammenhängende, durch diesen „Bibelkampf“ verdeckte, aber am Ende vielleicht alles entscheidende Sache aufmerksam gemacht: „die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland“[20]. Er wies damit auch auf die inzwischen stattgefundene und 1960 endgültig abgeschlossene völlige Privatisierung der Kirchenwelt in den USA und auf ein ganzes Geflecht ihrer nun im Rahmen privater Religionswirtschaft engagierten Akteure und Aktionen in der deutschen Religionspolitik hin, wo sich inzwischen tausende zur christlichen Neu-Missionierung des heidnischen Deutschland „Gesandter“ Zug um Zug der bis zu ihren Grenzen beanspruchten Religionsfreiheit in Deutschland bemächtigen, um sie dann freilich in ihrem Sinn auch für ihre Gegner konsequent einzuschränken. Übersehen wir nicht: Der mit der Parole „Religionsfreiheit“ begründete Pluralismus ist im US-Verständnis tatsächlich nur „ein selektiver Pluralismus“, so sieht es völlig selbstverständlich auch der Generalsekretär der „Christian Coalition“ in den USA, Ralph Reed.

Eine im Rückblick auch für die EKD-Kirchenwelt sicher schicksalhaft weichenstellende Rolle hat hierfür das durch die ÖRK-Weltversammlung Uppsala 1968 geschaffene theologische Vakuum im Missionsverständnis gespielt. Auch wenn das Anliegen „christlich“ war, das ÖRK-Generalsekretär Visser't Hooft auf die Formel brachte, dass es nicht nur eine dogmatische, sondern auch eine ethische Häresie gäbe: Die groben Zweideutigkeiten im Anti-Rassismus-Programm („in der Geschichte auf das Kommen der neuen Menschheit zuzugehen“ etc. II,3)[21] wurden mit bloßer Emphase überspielt und auch später niemals mehr geklärt. Blitzschnell konnte deshalb die sofort einspringende und bis heute nicht wieder aufgelöste Evangelikalisierung des Missionsverständnisses innerhalb der EKD im Verein mit rechtskonservativ-kirchlichen Mentalitätsträgern erfolgen, die nun vor allem aus politischen Gründen keinerlei Interesse mehr daran hatten, die grenzüberschreitenden Handlungsweisen der Kirche bzw. ebenso des ÖRK wie der Evangelikalen auch überhaupt noch einmal kritisch differenziert in den Blick zu nehmen. Ihre Vertreter wurden so z.T. selbst unfreiwillig zu Türöffnern des schon lange ungeduldig wartenden US-Fundamentalismus und seiner die Gelegenheit wohl ergreifenden Religionswirtschaft bis ins EKD-Kirchenamt hinein. Die antikirchliche

Stoßrichtung der Gründung der „Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen“ (AeM) 1969 wurde innerhalb der EKD nie problematisiert: Wer es im Kirchenamt der EKD versuchte und z.B. auch heute das Treiben der „Lausanner Bewegung“ und ihrer kirchlichen Kooperanten in der AMD usw. kritisch beleuchten (lassen) will, holte sich bisher immer „eine blutige Nase“, weil damit ja doch Misstrauen gegen „Pietismus“ aufgebaut würde. Man hat 1969 aus schlechtem theologischem Gewissen die erste große Parallelorganisation der „Allianz“ gegen die Kirchen, die „Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen“ (AeM), akzeptiert. Ihre Gründung war aber schon völlig unabhängig von der ÖRK-Richtungsbestimmung in Uppsala 1968 „ein bewusster Schlag gegen die dann von den deutschen Landeskirchen in den 60er Jahren getroffene Entscheidung zur Gründung kirchlicher Missionswerke, in welche dann aus geistlicher Einsicht die Basler Mission, die Herrnhuter Mission, die Ostasienmission wie nahezu alle anderen großen deutschen Missionsgesellschaften ihre geistliche Erfahrung und ihre missionarischen Kräfte eingebracht haben: ‚Sie aber wollten nicht! Sie wollten nicht die Kirche, sie wollten nicht die Gemeinschaft der Kirchen“ [22].

Was der neue AeM-Aktionismus als kirchlichen Ertrag brachte, setzt sich aber konsequent fort als Entinstitutionalisierung der Kirchenwelt bzw. genauer: als ihre außenverstärkte und z.T. sogar direkt außengeleitete Selbstsäkularisierung: Der „biblische“ Gestus verliert die theologische Bildung, die missionarische Gemeinde verliert die Qualität des christlichen Kultus. Das missionarische Programm der neoevangelikalen Veränderer der Missionsorganisation heißt aus strategischen Gründen aber zunächst freilich nur: Dekonstruktion alles „Amtlichen“, Vereinfachung, Privatisierung der vorgeblich „staatlichen“ Landeskirchen, aber dann auch wie in den USA zugleich: ungehinderte Kommerzialisierung sämtlicher protestantischer Religionsbestände in einem immer dichteren Zusammenwirken von Akteuren von außen, Sponsoren aus der Wirtschaft und Vertretern und Sympathisanten des Evangelikalismus, die aus verschiedenen Motiven mit einer auf schlichte religiöse Standards zusammengestrichenen Missions-Botschaft dem religiös-politischen Monopolhabitus der Neuen Christlichen Rechten in Deutschland zuarbeiten - ein eigenes Thema.

4) Es gibt unter den beobachtbaren Veränderungen auch eine „Veränderung der Veränderung“, d.h. inmitten der Krise eine Zuversicht und neue Stabilität schaffende kirchliche Innovation: Unter den verschiedenen kirchlichen Reaktionen auf die hier ausgewählten Veränderungsprozesse 1)-3) zeigt sich subtil, aber doch immer deutlicher eine bestimmte Richtungsnahe als zukunftssträchtig, die mit einer neuen Betonung der „Kirchlichkeit“ ihrerseits den Protestantismus im Sinne einer gegenüber aller Privatisierung bewussten Auffassung der „Kirche als Kulturprinzip“ auch selbst weiter verändert. Das hinter solcher Programmatik stehende Motiv ist der Wille der Verhinderung, dass aus der EKD-Kirchenwelt nur eine noch große Freikirche wird, die langfristig freilich das Schicksal der heutigen Freikirchen insgesamt auch teilen muss, was heißt: Ende aller „unmittelbaren Verantwortung der Kirchen im gesellschaftspolitischen Bereich“ (Bischof Lilje), Überlassung aller kulturellen Gesamtdeutungen an den Staat und dessen politische Repräsentanten, Reduzierung des Kirchlichen auf kleinräumige fromme Gemeinschaftlichkeit.

Vermutlich liegt hier auch tatsächlich eine der chancenreichsten und zugleich wichtigsten Transformationen in einer völlig entschlossenen Verteidigung und

Weiterentwicklung des „Kulturprinzips Kirche“[23] gegen den religiösen Individualismus oder in einer, wie es von einigen ihrer Vertreter genauer benannt wird: dezente „Anglikanisierung“ des deutschen Protestantismus, die entschlossen den „mittleren Weg“[24] zwischen Freikirche und Katholizismus nimmt und kirchenpolitisch weiter ausgestaltet. Die gängigen Vorstellungen von der künftigen Rolle der Religion sind in Frage zu stellen: Es geht überhaupt nicht darum, ob die Religion in modernen Gesellschaften überleben werde, sondern um die Spannung zwischen dem Kulturprinzip Kirche und dem religiösen Individualismus.

Spätestens hier ist dann auch der Ort, wo ein Abgleich mit der in der Ausgangsproblematik nicht unähnlichen, aber in vielen Hinsichten völlig anders orientierten gegenwärtigen Entwicklung der katholischen Seite stattzufinden hat. Diese hat, in derselben Krise gefangen, ein viel klareres Leitbild und investiert vor allem nachhaltig und machtvoll „von oben her“ in Bildungsarbeit von gesellschaftlichen Multiplikatoren und macht zugleich den traditionellen Kern stark. Wir sollten gerade hier in Bensheim nicht vergessen: Das Schicksal des kirchlichen Protestantismus in Deutschland ist auch das Schicksal der evangelisch-katholischen Doppel-Volkskirche, die nur dann überlebt, wenn sich ihre religiösen Affinitäten zusammen weiter entwickeln können, was uns eine komplizierte oder auch teilweise paradoxe Strategie und neue Anstrengungen abverlangt: Noch zu schnell ermüdet unsere EKD-Kirchenwelt beim Einüben einer eigenen, aber religionspolitisch konsonanten Gangart, die der sehr langfristig dialektisch operierenden katholischen Inklusivismus-Attitude mit einer eigenen Strategie zu folgen in der Lage ist. Denn unübersehbar ist die maxitolerante katholische Religionspolitik gegenüber den US-Evangelikalen auch in Deutschland z.B. bei deren Drängen in die Schulen auch vom Kalkül bestimmt, damit den (deutschen) Protestantismus sich selbst schädigen zu lassen.

2. Das Problem der abnehmenden Kirchenmitgliedschaft

Bis etwa 1970 waren die Kirchenaustritte kein eigentliches Problem, sondern sogar besonderes Merkmal der deutschen Volkskirche: zu ihr gehörten fast alle obwohl man austreten kann. Der kulturhistorisch in vielen Bereichen singulär durchgreifende Traditionsbruch zwanzig Jahre nach der Neugründung der BRD hat hier durch das Aufbrechen der gesellschaftlichen Normkontinuitäten sozusagen die Schnüre am Bündel der gesellschaftlichen Normkohäsion aufgelöst[25]. Klassisch die für die Kirchenwelt daraus resultierende Situationsbeschreibung von 1971: „Entgegen der landläufigen Ansicht liegt ... der Schwerpunkt des Glaubens nicht in den Meinungen, die man sich mit mehr oder weniger Sachkenntnis über institutionell vorgeformte Glaubensinhalte zurechtmacht, sondern in dem, was man durch sein Gesamtverhalten als christliche Lebensauffassung frei bezeugt... Es hat sich als Illusion erwiesen, trotz des Versagens im Glaubensvollzug den Wesensbestand des Glaubens völlig intakt halten und so die vollkommene Integrität der eigenen Glaubensgemeinschaft beweisen zu wollen... Die Kirche kann sich nicht mehr als geschlossene orthodoxe Gesellschaft vorstellen, die alle heterodoxen, häretischen Gruppen von sich absondert, sondern sie muss sich mehr und mehr mit einem Pluralismus von Meinungen abfinden, der selbst den bisher für unantastbar gehaltenen Bestand der Glaubenssätze anzugreifen beginnt...“ [26]. Kirchensteuermemberschaft ist subjektiv fakultativ geworden und für viele immer öfter

in ihrem jeweiligen sozialen Umfeld entbehrlich. Die Emnid-Umfrage von 1992 zeigte: 72 % wollen keine Kirchensteuer mehr. Der Prozentsatz der Ablehnenden dürfte heute noch höher sein. Fast immer ist der angegebene Kirchenaustritts-Grund die Kirchensteuer, gleichgültig ob es sich um den offenen amtlichen Austritt oder um den stillen beim Melderegister handelt, wo einfach keine Konfession mehr angegeben wird: Andere Steuern müssen wir zahlen, diese können wir los werden. Es wäre ebenso falsch wie kirchlich unproduktiv, diese „Ausgetretenen“ hauptsächlich auf das Nichtbezahlen der Kirchensteuer zu fixieren, die ohnehin fast nur von kaum einem Drittel der Kirchenmitglieder geleistet wird. Da die Kirchensteuer keine (allgemeine) „Steuer“ mehr ist, kommt unweigerlich irgendwann in der Zukunft der Punkt, an dem die daraus kommenden Mittel für den dafür gewollten Zweck einfach nicht mehr reichen.

Die „Volkskirche“ als öffentliche Religions-Organisation wird auf diese Weise von den Kirchen selbst langsam aber sicher erledigt, wenn das Problem nicht gelöst wird, das heißt: eine Steuer muss immer allgemeine Steuer sein oder sie wird irgendwann nicht mehr sein, weil irgendwann gegen Null gehend immer mehr die Ausweichmöglichkeiten nutzen. Dies erfordert die Einführung eines allgemeinen Kultursteuerkonzeptes so wie es idealtypisch der Bonhoeffer-Verein seit Jahren politisch zu vermitteln versucht[27] gegen das bis heute bestehende Arrangement zwischen EKD und Deutscher Bischofskonferenz, das Fortbestehen der Kirchensteuer einzufordern[28]. Der Bonhoeffer-Verein propagiert mit der „Kultursteuer“ zugleich ein breit differenziertes Konzept von Beitragspflichten um den von der Kultursteuerleistung nicht gedeckten kirchlichen Finanzbedarf zusammenzubringen[29] und er drängt mit Recht: Je länger die Kirchen mit dem Einstieg in solche Konzepte warten, um so schwerer wird die politische Durchsetzbarkeit und um so niedriger wird der politisch erreichbare Prozentstatus sein, den der sächsische Minister Hans Geisler 1995 auf bis zu 2,5 % als ausreichende Finanzierungsgrundlage für alle diesbezüglichen Zwecke auch der Kirchen berechnete[30] - ein Prozentsatz, der heute schon politisch in solcher Höhe kaum mehr durchsetzbar sein dürfte.

Es dürfte nicht uninteressant sein, darauf hinzuweisen, dass bei einer Tagung der Ev. Akademie der Pfalz in Mainz am 1. April 1992 zum Thema „Kultursteuer“ bezeichnenderweise ausgerechnet der nichtkirchliche Part, vertreten durch den Speyerer Verwaltungsrechtler Helmut Quaritsch, die Kultursteuer nicht haben wollen wegen der zu großen und noch unmittelbareren gesellschaftskulturellen Stärkung der Kirchen als direkte Folge einer allgemeinen Kultursteuerabstimmung. Quaritsch meinte damals, hier werde das Individuell-Religiöse wieder insgeheim kollektiviert! Religion sei aber nur so lange wirklich frei, wie sie privat bleibe. Was Quaritsch auch beschäftigte, waren die bei nüchterner Betrachtung eigentlich nur minimalen Kursänderungen, die die Kultursteuer bedeutet, in seiner Optik: „das wäre doch nur eine Kirchensteuer in modernisierter Form“. In der Tat: „Das Modell (Kultursteuer, RZ) entspricht einer konservativ-evolutionären Reform der Praxis der Kirchensteuer, ohne das bestehende Regelsystem der Verfassung ändern zu müssen und damit den Typ der entwickelten kooperativen Trennung von Staat und Kirche aufzugeben“[31].

Man sieht beim Bonhoeffer-Verein jedenfalls klar, dass, wenn die Kirchen die moderne Wahlfreiheit der Menschen auch ihnen selbst als menschlichen Organisationen gegenüber akzeptieren und produktiv mit ihr umgehen, sie eine

Strategie zu entwickeln haben, die die modernen gesellschaftlichen Veränderungen - vor allem den demokratischen Pluralismus - konstruktiv aufnimmt. Dies meint: Das zu solcher Strategie im Kern gehörende Kultursteuerkonzept ist höchstwahrscheinlich sogar sehr viel „sicherer“ und auch für die Kirchenwelt passender als je gedacht: Es stabilisiert die Kirche(n) endgültig als öffentliches Werk im demokratischen Heute. Erwartbar werden sehr viel mehr als die Kirche Mitglieder hat bei einer allgemeinen Kultursteuer „Kirche“ ankreuzen: Denn dadurch ist die Förderung des Kirchlichen auch denen möglich, die der Kirche nicht förmlich angehören, aber in ihr immer noch eine Art Lebenshintergrund sehen, der im Fall des Falles reaktiviert werden kann. Eine solche Situation wird die kirchlichen Lebenswelten langfristig erheblich verändern: Wo korporative Selbstbestimmung der Kirche(n) und individuelle Religionsfreiheit des Bürgers in der Demokratie so in Übereinstimmung gebracht werden, dass das Mitgliedschaftsrecht auf die durch landeskirchliches Recht unauflösliche „geistliche Zugehörigkeit“ bezogen bleibt und deshalb dennoch für finanzielle Partizipation noch einmal „extra“ geworben wird, wird das Lebensgefühl unserer Zeit direkt aufgenommen und dies ist in jedem Fall hilfreich: Kommunikative Schwachstellen im Kirchensystem werden dann freilich ebenso schmerzlich wie schnell sichtbar und die Systemintervention wird dort gefordert, wo sie tatsächlich gebraucht wird. „Nur wenn die Kirche in dieser Weise ein ungefähres Spiegelbild der Gesellschaft ist, kann sie die Herausforderungen unserer Zeit realistisch wahrnehmen, die Menschen da erreichen, wo sie sind. Nur so kann sie der sektenhaften Verengung des ‚Wir unter uns‘ entgehen. Das ist in meinen Augen eine Konzeption der Volkskirche zukunftsfähiger Art...“[32]. Und Vietinghoff setzt seinem Statement noch hinzu: „Zu lange haben die Kirchen als Institutionen, mangels Innovationsdrucks überwiegend das Verhalten einer vorrangig am Status quo orientierten Massenorganisation an den Tag gelegt... Eine solche Großorganisation ist in ihrer Thematik defensiv und wirkt und handelt ängstlich. Sie läuft Gefahr; zu einer Verteidigungsorganisation absteigender Gruppen zu degenerieren. Dadurch wird in einem circulus vitiosus ihr Image schlechter und schlechter. Ihre Attraktivität für nachwachsende Leistungsträger sinkt und zwar bei haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern ebenso wie in der Zusammensetzung der Mitgliedschaft... Die zukünftige Mitgliederentwicklung wird uns in ungewohnter Brisanz zur Innovationskraft, zur Konkretion unserer Zielvorstellungen und zur Erfolgsförderung und Erfolgskontrolle zwingen“[33].

Auf eine andere signifikante und mit schweren Folgen einhergehende Veränderung im Mitgliedschaftsbewusstsein ist freilich noch aufmerksam zu machen, die uns nicht entgehen darf: Gemeint ist etwas, dessen Kern eine allgemeinere, dem religiösen Individualismus sich fraglos hingebende rituelle Freizügigkeit oder besser: Beliebigkeit darstellt, die einen immer auffälligeren Wildwuchs in der Praxis der Feier des Abendmahls erzeugt. Noch gravierender ist ein zweites, das in derselben Richtung liegt: das durch Lässigkeit oder Unaufmerksamkeit übersehene oder sogar inhaltlich aus der Begierde neuer „Attraktivität“ wissentlich von freichristlichen Gruppen und Gemeinden übernommene Taufverständnis, das auch die christliche Taufe nicht mehr als elementaren geistlichen Akt versteht. Taufe ist so „nicht mehr allein Handeln Gottes am Menschen, mindestens ist dieses Handeln nicht mehr eine einseitige und vorlaufende Tat Gottes am Menschen, sondern es ist an eine Zustimmung des Täuflings gebunden. In etwa wird er zu einem Partner Gottes; seine eigene Entscheidung wird eine unentbehrliche Komponente des Taufgeschehens“[34].

Damit ist rein äußerlich schon der altkirchliche Konsens restlos verlassen. Denn es wird so verdunkelt, dass Taufe der Beginn der Mitgliedschaft nicht (nur) in der eigenen „Konfession“ ist, sondern in der Kirche als ganzer, die wie im „credo unam sanctam ecclesiam“ alle Teilkirchen umfasst, nicht nur für die eigenen „Landeskirche“ gilt. „Keine existierende Kirche oder Gemeinde ist als solche identisch mit der Kirche Christi im eigentlichen Sinn! Aber in den Konfessionskirchen existiert die Kirche im eigentlichen Sinn, wenn Gott durch Wort und Sakrament Glaube, Heil und Gemeinschaft schafft“[35]. Deutlich anders als das „Getauftsein“ ist deshalb die „Mitgliedschaft in den institutionellen Teil- oder Landeskirchen zu verstehen, die auch „nicht die Unmittelbarkeit des göttlichen Willens für sich beanspruchen kann“ (Karl Martin). Im geistlichen Mitgliedsverständnis ist ein ökumenisches Denken über die christliche Taufe enthalten, das immer auch ein Verständnis des „Taufglaubens“ aktualisiert: Taufe ist reines Handeln Gottes, bei dem der Mensch völlig passiv bleibt, wie es in der Verwendung des passiven Aorist bei Paulus auch eindeutig ist. Es ist völlig gleichgültig, wer den Taufakt vollzieht oder an wem er vollzogen ist: hier handelt Gott allein. Es ist nicht etwa der Glaube, der das Leben durch die Taufe bewirkt, sondern allein die Kraft Gottes. Sie ist eine absolute Realität und wird nach der Verkündigung des Wortes Christi durch die Taufe mit dem Wasser für den Getauften das Endhandeln Gottes sein: Tod und Auferstehung zugleich, in einem Wort: die Taufe als das „Bad zur Wiedergeburt“, die ein ausschließlicher Akt der Barmherzigkeit Gottes ist ohne menschliches Zutun (Tit.3,5). Fast die gesamte freichristliche Szene bietet heute ein entobjektiviertes, nur noch rein „symbolisches“ Verständnis der Taufe. Es ist bis in den genauen Vollzug des Ritus hinein bestimmt von religiös-subjektiven Ergänzungen, denn, wie Hutten erkannte, Taufe ist so „an eine Zustimmung des Täuflings gebunden. In etwa wird er zu einem Partner Gottes; seine eigene Entscheidung wird eine unentbehrliche Komponente des Taufgeschehens“[36]. Es ist eine Herausforderung ersten Ranges für die Kirchentheologen, hier die von der Taufe abgeleiteten Mitgliedschaftsfragen völlig neu im Licht der Möglichkeiten einer demokratischen Gesellschaft zu durchdenken und praktische Gestaltungsvorschläge für eine Neuregelung des landeskirchlichen Mitgliedschaftsverständnisses zu machen.

Wenn es richtig und unvermeidlich ist, dass die Kirche als religiöse Überlieferungsgemeinschaft daran interessiert sein muss, ihren Ideen Kern bzw. ihr religiöses Lebensverständnis an die kommende(n) Generation(en) weiterzugeben, es andererseits ebenso richtig ist, dass ein gewisses Maß an Anpassung in alle erforderlichen Richtungen notwendig ist, weil die Akzeptanz der Überlieferungsbemühungen unausweichlich davon abhängt, dann ist aber ein Bewahren eines traditionellen Restes oder Kerns zur Identität absolut notwendig: das Loccumer Kolloquium von 1987 „Zukunft der Kirche“ nennt dies „Tradition als Gegengewicht“ und fordert, „die widerständigen Elemente der eigenen Tradition ernst (zu) nehmen“[37]. Die VELKD-Klausur zum Thema von 1997 nennt es die „Anerkennung eines geschichtlichen Erbes“[38] usw. ohne nähere ekklesiologische Verortung oder inhaltlich genaue Bestimmung. Aber nur solches würde wirklich helfen, alle sonstige Anpassung, die die Apologetik des Christentums mit der heutigen Sprache für das Humanum verbindet, ihrerseits an eine innere Wahrheit anzubinden, die das bleibende traditionale Moment offensiver denn je als Orientierungsmarke zur Geltung zu bringen hat.

Hier zeigt aber nun die katholische Kommunikation sehr radikale Tendenzen, sich dem heutigen kulturellen Code generell zu verschließen. Sie aktiviert viele ihrer

Abgrenzungsmöglichkeiten, die sich auf die lange Sicht schon immer für das römische System bezahlt gemacht haben, und dies wohl auch aus der rationalen Erwägung und Erkenntnis heraus, dass die Kenntnis christlicher Kernaussagen schon fast zur Unkenntlichkeit verdünnt ist. Katholische Religions-Analysten sagen unumwunden, dass auch alles progressiv-gesellschaftliche Hoffnungspotential, an das man kirchlich anknüpfen könnte, überall schon so gut wie erschöpft ist. Während „Rom“ in den USA wie auch in Deutschland die Nicht-Kirche in höchst willkommener Weise still und stückweise als Teil der öffentlichen Religion durch kalkuliertes Gewährenlassen beseitigen lässt - man legt sich, wo immer möglich, mit dem auch dafür nützlichen US-Evangelikalismus nicht an - entwickelt die Römische Kirche sich selbst überhaupt nicht in die zeitnah eigentlich passende Richtung mediengerechter Popular-Religion, sondern sie hat auch dabei einen viel längeren „kulturellen Atem“. Auch in ihren Massenveranstaltungen setzt sie nicht auf voll generalisierbare Identifikationsangebote, sondern mindestens gleichwertig auf strategische Aktivierung der Tradition. Sie fördert sogar einen massiven religiösen Atavismus oder Sakramental-Fundamentalismus, der die protestantische Seite noch teilweise durchaus irritiert, der aber vielen heute aber geradezu als „ultramodern“[39] erscheint - ein weites, anderes Feld, das die heutige „intellektuelle Sehnsucht nach Intoleranz“ in ihren kirchlichen Auswirkungen mit zu berücksichtigen hätte und teilweise auch erklären könnte.

Viel mehr als der Protestantismus ist der Katholizismus auf diese Weise tatsächlich irgendwie „modern“ geworden: Er hat die heutigen medial verstärkbaren Techniken der Zweideutigkeiten auf vielen Ebenen gelernt und führt mit einem dem einschlägigen Menschenrechtsvokabular täuschend ähnlichen Instrument eines „christlichen“ Inklusivismus auch dem Protestantismus einen nun so möglichen völlig neuartigen Typus des auch wiederum vormundschaftlichen Religions-Imperialismus vor.

Auch in den USA kann deshalb der Katholizismus trotz aller eigenen Skandale relativ gelassen darauf warten, dass die säkularen Konsequenzen der religionspolitischen Strategie der Neuen Christlichen Rechten, mit den Waffen der Redefreiheit den öffentlichen Raum für den Protestantischen Fundamentalismus immer weiter besetzen zu können, schon mittelfristig genau das Gegenteil erreichen, wenn nicht schon erreicht haben: eine absolut dominante Säkularisierung der Öffentlichkeit, die die frühere Übermacht und jetzigen Restbestand an öffentlicher Geltung der protestantischen Religionskultur endgültig relativiert oder sogar marginalisiert. Es ist nämlich genau nicht so, wie der politische Allianz-Beauftragte Wolfgang Baake aktuell meint, dass „sich die USA immer mehr zu einer religiösen Nation entwickeln“[40]. Solche Sätze sind reine Zweckpropaganda. Wie nicht nur Darell Guder statuiert, ist das Gegenteil der Fall: „Die christliche Stimme und der christliche Einfluss sind im öffentlichen Leben Amerikas inzwischen kaum noch von Bedeutung ... Man braucht nur die Erzeugnisse der amerikanischen Unterhaltungsindustrie anzuschauen, um zu erkennen, mit welcher Radikalität die westliche christliche Tradition an den Rand der amerikanischen Öffentlichkeit gerückt worden ist“[41]. Auch der hoch geschätzte Historiker des US-Neoevangelikalismus, Mark A. Noll, weint jetzt schon im voraus: „The popular media, elite print culture, mass circulation print culture, higher education, and the nations economic life all seem to me drifting in the main away from Christian values“; was vom Christentum in den USA bleibt „it will be a place of Mourning“[42]. Ausgenommen von dieser Trauer bleibt aber noch - worüber Noll sehr wohl schweigt - einzig und allein der Katholizismus, der sich in

seinem kirchenamtlichen Mainstream jedenfalls offiziell in bei aller Anpassung an die US-Zivilreligion durchaus erkennbarer Weise und mit erstaunlicher symbolischer Kraft dem Säkularismus verweigert oder sagen wir vorsichtiger: sich spürbar distanziert hält, dem innerhalb der USA der protestantische Fundamentalismus praktisch auch schon nicht mehr rückholbar zum Opfer gefallen ist, wie Ron Siders „bittere Bilanz“ zusammenfasst: „Gallup und Barna veröffentlichen eine Umfrage nach der anderen, die zeigen, dass Evangelikale genau so häufig einen Lebensstil wählen, der hedonistisch, materialistisch, egozentrisch und sexuell unmoralisch ist wie die Welt um sie herum... lauthals fordern wir als Christen von der Regierung die Rückkehr zu den alten Werten. Zugleich zeigen aber die Umfrageergebnisse, dass Christen auf vielen wichtigen Gebieten wenig anders leben als ihre ungläubigen Nachbarn“ [43].

Die katholischen Strategen werden deshalb vermutlich irgendwann schon einen deutlichen religionspolitischen Gewinn ziehen können aus dem, was Derek Davis so einfach prophezeit: „Das Konzept der Neuen Christlichen Rechten ist völlig falsch“[44]. Was bleiben und, weil es einfach gebraucht wird, was wieder kommen wird, ist dies: Eine irgendwo doch kirchliche, deutlich nicht-fundamentalistische Form des Christentums, eben Religion „as a public expression of the views of the majority“[45], wie es der Supreme Court 1992 in der berühmten „Santa-Fe“ Entscheidung formulierte. Wenn solches da wäre, wäre der „wall of separation“ rechtlich gegenstandslos, überwindbar. Man staunt: Mitten im gelobten Land der „Religionsfreiheit“ erinnert das oberste US-Gericht an die öffentliche Verpflichtung auch einer Religion, Kirche für alle zu sein, wie Martin Bucer sie nannte: „Die Kirche der Mehrheit“, eine öffentliche Kirche. Der Spruch des Supreme Court sagt prinzipiell nichts anderes als dies: 50 Jahre Versuche, aus dem Supreme Court in den USA eine Religionsinstanz zu machen, haben gezeigt, dass es nicht geht (was in Deutschland das Bundesverfassungsgericht gerade wieder ausprobiert). Aber auch dies geht nicht: Der gegenwärtige amerikanische protestantische Fundamentalismus taugt nicht zur Staatsreligion. Dieser verlangt zwar immer lauter Freiheit für sich, aber er gewährt selbst nicht Freiheit für alle. Er negiert die zivil-säkulare Rechtsordnung, d.h. er ist nicht bereit, eine dem öffentlichen Vernunft-Diskurs geöffnete relativ autonome Ebene des politischen Diskurses anzunehmen und dort mitzuarbeiten, was die Römische Kirche, eben als einzige vielleicht noch „Kirche“, freilich ebenso elegant wie effizient zu leisten in der Lage ist: Sie hat (noch) einen kirchlichen Monopolanspruch auf Sinndeutung. Klar ist jedenfalls: Wo es um Religion in öffentlichen Räumen geht ist der US-Fundamentalismus nicht befugt, aufzutreten: Auch die „Gideons“ dürfen in öffentlichen Schulen ihre Bibeln nicht verteilen geschweige denn für „biblische Gemeinden“ Werbung machen. Ein großes Vakuum beginnt zu entstehen, dessen Bewältigung die Reste der alten etablierten protestantischen Kirchenwelt in den USA, vor allem Anglikaner und Lutheraner, aber längst nicht mehr schultern können.

In Deutschland hat Paul Kirchhof das damit gegebene kategoriale Problem moderner aufgeklärt-rationaler Gesellschaften genau auf die Begriffe gebracht, die wie im Santa-Fe-Urteil des Supreme Court vor allem die so zentrale Unterscheidung zwischen öffentlich und privat wieder ins Licht rücken, die das allzu schöne Wort „Zivilgesellschaft“ zu schnell verdeckt: „Handelt hingegen der Staat, ist dieser nicht freiheitsberechtigt, sondern freiheitsverpflichtet; er beansprucht nicht Ungestörtheit, sondern garantiert die Ungestörtheit des Freiheitsberechtigten. Deswegen ist das religiöse Symbol des Lehrers oder Polizeibeamten etwas anderes als dasselbe

Symbol des Straßenpassanten. Das Gebet im Gerichtssaal unterscheidet sich vom Gebet im Familienkreis. Der religiöse Aufruf im Bulletin der Bundesregierung hätte eine grundlegend andere Qualität als derselbe Aufruf in einer Kirchenzeitung"[46]. Auch Kirche ist Kirche, weil sie in ihrem religiösen Habitus entschieden freier, toleranter und rationaler agiert als aller Fundamentalismus. Kirche ist auch auf der öffentlichen Ebene nicht Staat, sie unterscheidet sich von der Äußerungs- und Interessenlage der politischen Parteien, Gewerkschaften und sonstigen Interessenverbänden. Aber sie kann den Staat in einer unüberbietbaren Weise unter repräsentativen moralischen Kontrolldruck setzen, weil sie im öffentlichen Raum agierend aus ihrer Glaubensfreiheit heraus religiös sprechen kann, einen zumindest verbalen Handlungsspielraum hat, der geradezu danach ruft, in qualifizierter Weise in jener einzigartigen Doppeltheit ausgefüllt zu werden, die der Vernunft der Gesellschaft wie der Treue zum eigenen religiösen Ideenkern gerecht wird.

3. Die kritische Vernachlässigung der Katholizität

Nach der Erledigung der Strukturaufgaben z.B. auch in einer dem Kirchenverständnis entsprechend gestalteten Mitgliedschaftsregelung im Rahmen eines Bemühens um Öffentlichkeit kirchlicher Arbeitstrukturen und Lebensverhältnisse fangen die Mühen „im religiösen Feld" eigentlich erst richtig an, wenn es darum geht, über die lebensgestaltenden Konkretionen des Glaubens denkerisches Einverständnis und praktische Gemeinsamkeit zu erzielen und damit und darin auch das eigentlich „Geistliche" kommunikativ zum Ausdruck zu bringen: „Kein Organisations- oder Strukturaktionismus kann Glauben wecken und allemal kann er nicht die heute prägenden großen geistigen und gesellschaftlichen Trends umkehren... Nur zu gern erliegen wir dem Irrtum, uns durch Debatten über den Zustand der sichtbaren Institution Kirche von den weitaus drängenderen, aber viel schwierigeren Problemen des geistig-geistlichen Zustands der Kirche, der Bedeutung und Kraft von Theologie und Glauben heute freizeichnen zu können"[47].

Versuchen wir also, uns darüber zu verständigen, was die Grundzüge betrifft: Der gewohnt christliche Stil ermöglicht zunächst einmal ein oft genug doch durchaus plausibel kommunizierbares menschliches Verfahren, dessen Nicht-Verrechenbarkeit mit bloßen gesellschaftlichen Nützlichkeiten einen religiösen Gehalt erahnen oder sogar erkennen lässt: Hier stehen andere Werte im Hintergrund als Geld usw. Solches ist „menschlich", weil es fähig macht, die Vielfalt der Menschen anzunehmen, den/die andere(n) ausreden, erklären zu lassen, „über fast alle Themen, die es gibt, vernünftig, sachlich und mit Augenmaß streiten (zu) können"[48]. Der Protestantismus hat aber im Gegensatz zur katholischen Kirchenwelt große strukturelle Mühen, damit umzugehen, wie aus in maximaler Weise im „menschlichen Interesse" inklusivistisch intendierten und so tiefeschürfend wie möglich geführten Diskursen über Kernfragen des Lebens echte, religiöse Glaubensfragen werden und umgekehrt. Und erst recht hat der protestantisch-randständige biblizistische Atavismus evangelikaler Gruppierungen für solche „Katholizität" überhaupt kein Sensorium mehr, weil er sich in seiner prinzipiellen Laienhaftigkeit durch theologische Denkarbeit nicht einbinden lassen will, an „Kirche" nicht interessiert ist und weil sein Subjektivismus schon die Demut liturgischer Disziplin und sprachlicher Ordnung nicht erträgt.

Innerkirchlich bei der neuen Bemühung um Katholizität manchmal auch noch hinderlich ist ein in diesem Äußerungsfeld innerhalb der EKD auch immer wieder einmal anzutreffender sich von allen kulturellen, als „staatsnah“ diffamierten Vermittlungsformen fernhalten wollender Barmenprotestantismus samt der entsprechenden Bekennermentalität: Man skandiert „Barmen, Barmen“ (und dies meint ja immer nur das winzige Textstückchen mit Karl Barths Thesenreihe „Erklärung II“) und glaubt, dass man dann so automatisch auf dem richtigen Wege sei. Ein Gutes hat dies: Man hilft damit auch, all die hehren „theologischen“ Worte restlos kompromittierende vollständige „Entschließung von Barmen“ mit ihren fünf „Erklärungen“ samt der dazugehörigen Einbringungsrede von Hans Asmussen vergessen zu halten. Doch Kirchenkampfmithologie ist auch nur eine Form der Flucht vor der Realität der Gesellschaft. Kirche war nicht nur in Barmen, sondern ist immer und überall und vor allem heute in drängender Weise wieder aufgerufen, die Machtstrukturen dieser Welt in den Blick zu nehmen und durch das Zeugnis des Wortes verändern zu helfen, das vermittelt werden muss: Nicht nur in Predigt, sondern vor allem und zuerst und am wichtigsten in Unterricht, in Bildung. Selten im Voraus planbar sind die Momente der Herausforderung und Möglichkeit zu einer profilierten Stellungnahme im Namen der Kirche als ganzer. Aber wie die Kirche sich mit den Fragen und Stimmungen der Zeit offen und realistisch auseinandersetzt, auch wenn es schwierig ist und Angriffe nicht ausbleiben, dafür hat z.B. auch der Erzbischof von Canterbury im Falklandkrieg gegen die eigene Regierung und gegen die englische Medien-Öffentlichkeit Maßstäbe christlicher Rede und christlicher Handlungsaufforderung gesetzt, an die heute, im Nachhinein, von Kirche und Öffentlichkeit in England mit großem Stolz erinnert wird. Wir können eben als Kirche niemals zugleich säen und ernten.

Der nüchterne und darin eigentlich echt „protestantische“ Blick zurück zeigt: Die kirchliche Lage ist eigentlich schon seit 1919 ununterbrochen schwierig[49]: Sie zeigt unisono eine leitende Schwäche des kirchlichen Protestantismus: „Die evangelische Kirche lebt ... mit einer ‚unbegriffenen‘, lehrmäßig nicht eingeholten Wirklichkeit, (...) was weder nötig noch theologisch verantwortbar ist“[50]. Wo aber kann der Protestantismus seine christlich-religiöse Eindeutigkeit hernehmen? Wohl aus keinem anderen Grund als aus der „Katholizität“ jeder christlichen Kirche, aus dem gemeinsamen geistlichen Quellgrund all derjenigen christlichen Kirchen, die selbst auch solche die Katholizität suchende Kirchen sein wollen. Diese „Katholizität“ als den eigentlich kirchlichen Grund inmitten eines unsere Zeit kennzeichnenden Super-Relativismus, der sogar auch Vernünftiges relativiert, Gestalt gewinnen zu lassen erscheint offensichtlich doch sehr schwer: Denn jeder solche Versuch steht in der heute sehr starken Versuchung, den weltlichen Relativismus selbst zu benutzen, um irgendwie „Spirituelles“ erfolgreich zur Geltung zu bringen. Mustergültig führen uns das viele erfolgreiche „Religionsunternehmer“ aus den USA vor, die keine Scheu haben, mit den „Techniken der Positivität“ zu arbeiten, Hauptsache „es funktioniert“.

Aber jedes solcherart weltlich-„Religiöse“ ist nicht dasselbe wie die alte „Religion“: es ist nichts Kirchliches mehr dabei, ist kein „richtiger“ christlicher Glaube mehr an Gott, sondern höchstens nur noch ein „moral faith“, der den Willen des Einzelnen besetzt, der in seinem Wollen zwar die Überzeugung von einer Art „invisible power“ hat: Aber dieses Wollen hat nichts mehr mit einem Auftrag für und einem Bewusstsein von „Kirche“ zu tun. Schon 1934 sprach der bis zu Richard Rorty heute immer wieder zitierte Stammapostel der Zivilreligion John Dewey vom Ersatz von kultisch und organisatorisch objektivierbarer „religion“ durch „religious“, „religious quality“,

„religious outlook and function“[51] usw., deren rein imaginativer Charakter im Dienst des politischen Systems auch gar keine Anfechtungen mehr erzeugt. Was Kirchen dann und darin noch sind oder sein sollen, ist klar: ganz gewiss kein „System“ mehr, sondern nur noch eines von vielen gesellschaftlichen Subsystemen, das abhängig ist und bleibt von etwas, auf das es bzw. die Kirchen keinen entscheidenden Einfluss mehr haben oder jemals noch gewinnen können. Statt Kirche bzw. organisiertem „Christentum“ gibt es jetzt nur noch diffuse „Christlichkeit“[52], deren Wachstumsmöglichkeiten freilich völlig von der Steuerungsmacht der politischen Klasse, die Medienmacher eingeschlossen, abhängig sind. Für solch diffuse Religion sind die heutigen Lebensnormen, die „demands for grace“ nur noch „health, family, success“ - im Krisenfall zusammengehalten von einem immer mitlaufenden mechanisch-autosuggestiven „belief in miracles“[53], der das individuelle „Glaubenshandeln“ nicht mehr betrifft, das quasi immer noch unentrinnbar unter dem Gesetz bleibt. Oral Roberts, einer der zehn großen „Religious Leaders“ in den USA schloss eine seiner Sendungen regelmäßig mit dem „Schlussgebet“ ab: „Ich bete, während ich diese Hände ausstrecke, die ich Gott übergeben habe, dass ein Wunder in Deinen Finanzen, deiner Ehe und in deinem Verhältnis zu anderen Menschen jetzt beginnen möge, an diesem Tag und in diesem Moment. Das geschehe wirklich und wahrhaftig“[54].

Übersehen wir nicht: Die Kategorie des „miracle“ hat für den Bestand der US-Gesellschaft als ganze eine hohe Bedeutung, die religiös nicht von dem Gemeinschaftlichen der Kirchen aus, also aus dem Blick der christlichen „Ökumene“, sondern immer sofort mit einem global-politischen, weltgeschichtlichen Blick erfasst wird. Zwischen „Welt“ und „freiem Individuum“ gibt es nichts Drittes. Der Individualismus ist und bleibt für den US-Normalchristen auch in globaler Perspektive das allgegenwärtige Paradigma, das „explains and makes plausible all of personal and social reality“. Außer dem aufgebauten großen Welttheater und Welt drama gibt es kein „objektives“ Moment mehr innerhalb des diffusen common sense in den USA, auch keines mehr in „verfassten Kirchen“. Sein Gemeinschaftsverständnis bewegt sich in der religiös mehr oder weniger fundamentalistischen Grundstimmung des „sociocultural environment“: Hier ist Selbstheiligung Selbstverwirklichung innerhalb einer nennen wir es: Relevanzstruktur, die immer eschatologisch oder apokalyptisch, immer an der Zukunft interessiert und deshalb frei ist von der Rücksicht auf irgendwelche Traditionen und zugleich etwas einzigartiges leistet: Das Wissen und innere Beteiligtsein am apokalyptischen Weltszenario ist Ersatz für alles Soziale. Es ordnet die vorhandene soziale Welt, indem es ein wichtiges Überlegenheitsgefühl liefert. Auch der Katholizismus muss hier jedenfalls in der Öffentlichkeit Zugeständnisse machen: US-Christen bzw. Amerikaner sind restlos individualisierte, mobile, engagierte, optimistische und immer zukunfts zugewandte Menschen mit einem notorischen Kurzzeitgedächtnis. „For evangelicals 'individuals exist independent of structures and institutions, have free will, and are individually accountable for their own actions'“[55]. In beidem, der individuellen „Transformation“ durch Entscheidung und „by miracle“ geht freilich etwas ganz entscheidendes verloren: „The price to pay is, as we have seen, the abandonment of what rendered religion absolutely indispensable: the reaching of eternal salvation“ [56].

Auch wenn man als subjektiv Frommer den Glauben als eine absolut innerweltliche Aufgabe begreift, wo er mit den ihm anvertrauten Pfunden zu wuchern hat, gibt es dennoch kein Christliches ohne "Ewigkeit". Und hier hilft die kategorial überpersönliche, alles Individualistische überformende Katholizität, diesen christlichen

Ewigkeitsglauben als, wie ihn Bonhoeffer auch in seinen geistlichen Gedichten in einprägsame Worte gefasst hat, letzte und entscheidende religiöse Freiheitsdimension für den einzelnen Christen wie für alle Kirchen auch gleichsam immer wieder neu auf den Begriff zu bringen. Katholizität ist immer der Ausdruck der Konversion inmitten der Konversation, der Konversation der Christen untereinander wie der Kirchen als Gemeinschaften miteinander. Sie ist und bleibt für den christlichen Theologen der „strange attractor“[57], der zum Ausdruck bringt, wie Gott und unsere (gemeinsame) Antwort auf die Erfahrung Gottes etwas in dieser Welt schaffen oder bezeugen, das eine Ahnung von Ewigkeit hat, von dem, was über unser Raum- und Zeitgefühl, über unser Denken und unsere Vernunft hinaus geht und mit diesem „Hinausgehen“ das Christliche existenziell zum Ausdruck bringt: Gelassenheit, Frieden, Toleranz, Geduld, Versöhnlichkeit und ein allfälliges Bemühen um Distanz vom eigenen Ich, um Sakralität und Raumlassen für Heiliges, in das jedes Gegenüber immer bedingungslos frei eintreten kann, usw..

Es ist genau dieser unüberholbar freimachende Habitus von Katholizität, der auch eine Ideologie der „disintegrative inclusivity“ als ungenügend erkennt und auch dort, wo sie auch ein positiver Habitus ist, immer ergänzen muss und dann auch tatsächlich ergänzt: „Catholicity implies that there exist parameters for defining beliefs and practices that are truly Christian“[58]. Williams fasst sie in den schlichten Begriff „receptum“: „The receptum what maintained continuity and linked the contemporary Christian to the Christian legacy of the past.... The basis for unity and understanding“[59].

Auch in Amerika gibt es immer noch zwar wenige, aber doch einige an Katholizität interessierte, auch zum protestantischen Spektrum zu zählende Kirchen, die eine bedingungslos ökumenische Verbindlichkeit des Christlich-Gemeinsamen suchen. Bei uns nennt es die VELKD die „Anerkennung des christlichen Erbes“ oder „das Gegengewicht der Tradition“. Was das heißt, kann und muss genauer bestimmt werden als die Notwendigkeit, den christlichen Ideen Kern nicht nur als äußerliche Verfahrensregel für Kommunikation, d.h. als einen infiniten inklusivistischen Regress zu verstehen: Um das Christliche in seinem Inhalt zu verstehen muss nicht nur das Inklusive präsent sein, sondern - genau wie z.B. in Karl Barths Barmer „Theologische(n) Erklärung“ auch - ebenso das Exklusive als Nein oder Nicht. Um das Christliche in seiner Vergangenheit und Gegenwart umgreifenden Katholizität kenntlich machen zu können, muss einfach auch, wie Williams so klar sagt, auf „an exclusivity of defining moments and judgements“ geachtet werden, die seine christlich-religiöse Originalität unverwechselbar machen. Denn die Dialektik des christlichen Bezugs zur Welt und zur Ewigkeit zugleich erfordert immer beides: Inklusivität und Exklusivität, in einem Wort gesagt: Katholizität. Bei „ethischen“ Äußerungen der Kirche ist dann regelmäßig auch beides zur Geltung zu bringen: Das Wort der Versöhnung und die Verwerfung der Sünde, der auch der Glaubende, solange er in dieser Erdenwelt lebt, immer ausgeliefert ist. Dies hat in Uppsala 1968 eben auch allzu deutlich gefehlt.

Die in der Weite der christlichen Tradition wurzelnde Katholizität aufzunehmen ist und bleibt eine unverzichtbare Gestaltungs- und Kulturaufgabe der Kircheninstitutionen: Mehr als die Finanzen hat inhaltlich wie normativ die gleichermaßen sorgfältige Bemühung um Inklusivität wie Exklusivität das kirchliche „Controlling“ zu bestimmen: Wir verlieren unsere Identität als christliche Kirchen, wenn wir unsere Katholizität verlieren. Vielleicht „stimmen“ ja manche der

umstrittenen „inkluisiven“ Projekte unserer jüngsten Kirchengeschichte nur deshalb nicht, weil aus irgendwelchen (un)aufgeklärten Gründen nur das gewollte Inklusive gesehen wird und das dazu gehörende Exklusive aus Trägheit auch des Systems einfach nicht mehr bearbeitet wird.

Und es scheint in der Tat so: Bei nicht wenigen Großtaten der jüngsten Kirchengeschichte ist offensichtlich einfach vergessen worden, das Heutige an das Frühere theologisch manifest „anzukoppeln“. Es fehlt aber so weiterhin in schmerzlicher Weise und es rächt sich, dieses Fehlen des eigenen kritischen Potentials zu verdrängen oder zu verleugnen. Wir brauchen es auch und die Situationen, in denen das dann von der Kirche auch vor Ort gefordert wird, können wir uns vorher nicht aussuchen. Wir müssen auch bei allem Heutigen irgendwie doch bei dem bleiben, was schon die alte Kirche über die Verfallenheit des Menschen wusste und lehrte und dies genau so oft sagen wie die heute so viel angenehmeren, „schöneren“ Botschaften. Williams mahnt am Ende seines hier zitierten Beitrages : „Let us not confuse the universality of catholicism (or Protestantism, RZ) with a diffuse and disintegrative inclusivism“[60].

4. Das fremde Christentum aus den USA

Beyreuthers keineswegs isoliertes Monitum ist heute weithin vergessen: „Die Amerikanisierung des deutschen Lebenszuschnittes ruft eine kirchliche Gesamtproblematik hervor. Sie ähnelt der Nordamerikas immer mehr... Alarmierend ist das plötzlich viel schnellere Wachstum des amerikanischen Sektentums in Westdeutschland gegenüber dem bedeutend langsameren Ansteigen der Mitgliedszahlen bei den Freikirchen“[61]. Man beachte: Dies sagte Beyreuther Anfang 1960! Die Veränderungen, die damit nur angedeutet sind und die sich heute sehr steigern - starker Rückgang bei den Freikirchen, eine Konjunktur dazu passender pfingstlerisch-charismatischer Gemeindegründungsarbeit und zunehmende religionswirtschaftliche Ausrichtung und Umformung der Allianz-Arbeit in eine Bewegung der Neuen Christlichen Rechten - betreffen ein seit 1945 zielorientiert laufendes „Westernizing“, dessen offene innerkirchliche Diskussion noch kaum begonnen hat[62].

Man kann im Duktus von Beyreuthers apologetischer Aufmerksamkeit mit Robertson sicher zutreffend sagen: Ohne den wohl noch nirgends systematisch reflektierten personellen Druck mit vielen tausenden christlich-fundamentalistischer „Missionare“ aus den USA und ohne das strategisch-kommerzielle Marketing von US-Religionsfirmen, ihre machtvollen Spendensammelorganisationen eingeschlossen, und die subversive Aufladung der Kirchenkritik in den Medien und den politischen Parteien durch das kulturstrategische Wirken von und über US-Stiftungen nicht zu vergessen, gäbe es in Deutschland vermutlich überhaupt kein Staat-Kirche-Problem, auch nicht diese Diskussion(en) darüber, die wir haben und hatten. Die durch die Globalisierung ausgelöste Fokussierung der Welt- und Sozialgeschichte auf die USA seit 1945 hat die Problemstellung der Spannung zwischen Staat und Kirche, die aus der amerikanischen Geschichte seit 1760 her rührt, überhaupt erst zu einem Weltthema gemacht[63]. Nur deshalb steht auch unser deutscher wie europäischer Protestantismus unter einem nicht in allen Bereichen offen erkennbaren

Anpassungsdruck durch vielfältige soziale, politische und kulturelle Verhältnisse, die alle Verantwortlichen in Kirche und Diakonie inzwischen auf das äußerste fordern.

Die sowohl als unbewusste Anpassung wie auch als strategische Vernetzung von Personen, Strukturen und Aktivitäten laufende „Westernisierung“ hat freilich zwei Dimensionen, die unabhängig voneinander betrachtet werden müssen: Zuerst beinhaltet „Westernisierung“ in Deutschland die alles entscheidende völlige rechtliche Privatisierung oder besser: Entinstitutionalisierung des Kirchlichen, der wie in den USA das zweite andere, die völlig neue Profitlichkeit des Religiösen vorausgeht, die die Privatisierung geradezu erzwingt: Sie erzeugt aus diesen beiden Momenten heraus wiederum progressiv neu eine christlich sich gerierende „Kunden-Mission“, d.h. religiös-moralische „Bekehrungsarbeit, die sich rechnet“. Seit gut 100 Jahren haben sich US-Fundamentalisten so der neuen Medien bedient: „Bereits Charles Grandison Finney, der Vorreiter moderner Erneuerungsbewegungen führte den Erfolg seiner Predigten nicht auf ein göttliches Wunder zurück, sondern auf gute Planung und Organisation. Mit ihm begann die bis heute andauernde Liaison zwischen amerikanischer Popkultur und religiösen Erneuerungsbewegungen. Dwight Lyman Moody, ein ehemaliger Schuhvertreter, trieb diese Fusion weiter voran und durch ihn wurde die Evangelisationsbewegung der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts zum voll profitablen Geschäft, dessen Ziel die Massenproduktion von Bekehrungserlebnissen war. Billy Sunday vervollständigte den Prozess der Herauslösung der Erneuerungsbewegungen aus dem engeren Raum religiöser Institutionen und der Einbettung in die amerikanische Populärkultur. Obwohl er der letzte Massenevangelist war, der noch keine elektronischen Medien einsetzte, legte er doch wichtige Grundsteine für das religiöse Fernsehen heute: Sunday verwandelte religiöse Veranstaltungen in professionelle Unterhaltung. Die Effektivität seines Konversionsgeschäftes zeigt sich daran, dass seine Religions-Firma neben der Standard Oil Company zu den fünf erfolgreichsten Unternehmen im Land gezählt wurde. Die kalkulierten Kosten pro geretteter Seele beliefen sich auf zwei Dollar“[64]. Nach Sunday hat Billy Graham diesen Stil des christlichen Bekehrungs-Unternehmers weiterentwickelt und zu einem Idealtypus gemacht, den alle modernen US-Televangelisten von Falwell bis Robert Schuller, der sich ausdrücklich Grahams Schüler nennt, kopierten.

Unterhaltung, Sensationen, alle denkbaren suggestiven Mittel und technischen Installationen werden in solcher „Mission“ eingesetzt um Anhänger, d.h. genau: um zahlende Kunden zu gewinnen, noch genauer: Kunden, die möglichst sogar „den biblischen Zehnten“ zahlen. Der Fundamentalismus aller Spielarten verbindet seine Strategie der Anhängerwerbung fast überall mit diesem Ziel, dass diese heftig spenden oder den aus dem Brutto gerechneten Zehnten zahlen. Immer ist in evangelikalen Zusammenhängen dieses Thema präsent, oft sogar das einzige Anliegen der Predigt, die dem, der den Zehnten, das eigentliche „religiöse Geschäft“, verweigert, Krankheit, Misserfolg und den Segensentzug Gottes ankündigt. IDEA zitiert den Leiter von JMEM Kanada, wonach „Christen, die den Zehnten nicht geben, besonders häufig unerwartete Sonderausgaben erleben“[65]. Man ködert sie dafür mit dem Versprechen, dass sich dieses für den Spender dann auch „maximal rentiert“. Der Teilnehmer an solchen strikt auf persönliche Bedürfnisse abgestimmten religiösen Unterhaltungs- und Verkündigungsangeboten wird wiederum kategorial zur Ware. Da er in der Regel ja auch nicht „Mitglied“ mit vollen Rechten, sondern eben nur Kunde ist - Falwell gebraucht dafür die Wortschöpfung „Religionspartner“ -, erkennt er die Manipulation selbst oft genug nicht. Er lässt sich von rezepthaft zum

Zweck der psychischen Überwältigung der Teilnehmer mit suggestivem Eingangsaufwand inszenierten Evangelisationen in diese religiöse „Kultur“ eingliedern, die den oft komplizierten Lebensfragen nur mit primitivsten Hauruck-Lösungen begegnet. „Die brennenden Fragen des einzelnen werden letztlich nur zugedeckt“[66].

Dies alles ist nicht mehr Pietismus, nicht mehr intensiver persönlicher Glaube mit etwas mehr oder weniger am eigenen Bibellesen eingehängter Enge und Gesetzlichkeit, die in ihrem treuen Schematismus wegen ihres Glaubensernstes subjektiv wie meist auch nach außen glaubwürdig bleibt, sondern etwas völlig Neues: eine restlos privatisierte und individualisierte und kommerziell betreute „Glaubensentfaltung“ ohne Kirche, ein von freien Religionsunternehmern veranstaltetes christlich-religiöses Geschäft, in dem es dann auch Gewinner und Verlierer, Erfolgreiche und Bankrotteure gibt, d.h. eben dann auch ab und zu „bad pastors“[67], die bei kriminellen oder öffentlich unmoralischen Praktiken erwischt werden. Unzählbar sind inzwischen die „Schulungen“, die sich deutsche Prediger und Bibelschulabsolventen in den USA besorgen: sie kommen mit positivem Denken und mit Weisheiten „erfolgreicher Geschäfts- und Mitarbeiterführung als Christ“ abgefüllt zurück, die auf den einfachsten Nenner gebracht werden: „Christliche Organisationen - genauso wie weltliche Geschäfte - müssen gesteckte Ziele erreichen, um überleben zu können. Die Grundprinzipien, wie Christen Geschäft führen, sind in beiden Organisationen die gleichen“[68]. Sie führen die besondere amerikanische Mischung von Religiosität, Popkultur und praktischer Politik[69] fort in den Grenzpfählen eines todernst inszenierten gesellschaftlichen Egalitarismus-Theaters, dessen Matrix darin besteht, alles Existenzielle auf eine einzige Ebene zu ziehen: die Anerkennung durch Geld.

Exemplarisch hat Norman Vincent Peale (1898-1993), nach mehreren Büchern über Techniken „how to create your own happiness“ u.ä. durch sein Buch „Power of Positive Thinking“ von 1952 weltweit bekannt geworden, eine zutreffende Bewertung der im gesellschaftlichen Bewusstsein in den USA inzwischen gültigen praktisch restlosen Funktionalisierung von Religion geliefert. Denn Peale leitet dazu an, „to study prayer from an efficiency point of view“, d.h. das Gebet zielorientiert zur Erhöhung der „personal efficiency“ einzusetzen „for getting effective results from prayer“[70]. „Diese Attitude preist Religiosität vor allem als positive Gestimmtheit, Ich-Stärke und Hoffnung auf Selbstverbesserung, sie eskaliert bis hin zu einem in gesellschaftlichen Erwartungen erkrankten ‚Zwang zum Optimismus‘“[71]. „Es überrascht nicht, dass dieses Verständnis einer auf das Selbst zentrierten Religiosität tiefe Wurzeln hat in einem Land, in dem wichtige Kirchen (z.B. die Baptisten und die „Churches of Christ“) dem Prinzip der Erwachsenentaufe anhängen. Der Gedanke des Neubeginns durch Willensentscheidung findet hier seine Versinnbildlichung, er wirkt aber auch bei eher distanzierten Gemeindegliedern nach“[72]. Er wirkt sogar so weit, dass die „born-again-Attitude“ zu einem rituellen gesellschaftlichen Topos wurde - den der Südstaaten-Baptist Bill Clinton während seiner politischen Karriere meisterlich verwendete.

Zahllose „Churches“ - auch dieser christliche Begriff hat in den USA praktisch keine stringent religiöse Bedeutung mehr - praktizieren heute ihre sonntäglichen „Findings of New Beginning“ mit Peales Positivitäts-Techniken. Logischerweise tragen die „Priester“ dieser USA-typischen Civic Religion[73] keine Talare mehr, sondern den Designer-Anzug. Sie lehren den „christlichen“ Glauben an die Möglichkeit der

definitiven Stressüberwindung: das kategoriale Problem Nr. 1 der US-Lebensform[74]. Der Segen, den sie am Ende ihrer Events „spenden“, stellt das In-der-US-Freiheit-leben-müssen in das „Glücklich-werden-können“. Ihre Losungen heißen „Enjoy the day“ und „verlängere Dein Leben durch Teilhabe an unserem Glauben“. Sie verkünden, ihren dem Pressepult des US-Präsidenten äußerlich entsprechend gestylten „Ambo“ umkreisend, wie das „controlling of the own attitude“ wirklich funktioniert, während sich, wie tatsächlich bei der Houstoner Lakewood Church, zur Inauguration der globalen Wahrheit solcher Aufführung im Hintergrund wie ein Götterbild eine riesige Weltkugel permanent dreht. Sie ist das Symbol der missionarischen Selbstsicherheit und Signal „der beispiellosen Neuorientierung der amerikanischen Kultur. Die politisch relevanten Einteilungen in den USA gründen nicht mehr auf theologischer oder klerikaler Basis, sondern sind ‚kosmologisch‘. Sie betreffen nicht mehr spezifische doktrinaire Fragen oder Stilformen religiöser Praktiken und Organisation, sondern das fundamentale und damit vor allem ‚globale‘ Verständnis der Amerikaner in bezug auf Werte, Ziele, Wahrheit, Freiheit, kollektive Identität. Eine kulturelle Bruchlinie ... tritt wieder in Erscheinung - breiter und tiefer als zuvor - und trennt die Kulturkonservativen von den Kulturprogressiven“[75].

So lautet völlig kongruent zu diesem globalreligiösen Bewusstsein der Kommentar des Houstoner Lakewood-„Pastors“ Joel Osteen dazu: „Schaut euch die Europäer an: ihre negativen Seiten wird Gott umwenden - bald!“[76]. Der Erfolgssatz dieses neuen ausschließlich auf die kapitalistische Lebensform bezogenen psychologischen Christentums heißt wie bei allen „erfolgreichen“ Churches in den USA: „Discover the Champion in You“ (Sic!), der alle solche therapeutischen Statements begleitende Dauer-Refrain: „We believe in new beginnings“[77]. Was hier „neu“ ist, ist nicht der Wiedergewinn eines Seelenfriedens, sondern die Wiederaktivierung des handelnden Selbstbewusstseins. Paul Vitz hatte schon vor zehn Jahren gewarnt: „Viele erkennen die Tragweite dieses Themas noch nicht, gerade auch Theologen nicht“[78].

Wenn man das, was hier „verkündet“ wird, überhaupt noch Christentum nennen kann - de facto ist es bei kritischer Würdigung nicht mehr als der religiöse Mantel und Ausleger des gesellschaftlich vom System verordneten Narzissmus, d.h. nur „eine Psychologie, die zur Religion geworden ist“, die nur noch religiös aussieht, weil sie „mit Leidenschaft vertreten wird“[79], dann ist diese Psychologie „Christentum“ in einer in wesentlichen Hinsichten seines Ideenkerne beraubten Art und Weise: eine wie ein Schwellkopf bewegte christliche Symbol-Hülle, in der etwas viel kleineres transportiert wird, das sich hier zur geschäftsmäßigen Suggestion mit „vielen Nützlichkeiten“ aufgeplustert hat.

Um dieses religiöse Geschäftsgebaren, diesen religiösen Kundenfang eines autosuggestiv übersteigerten Christlichkeitsbewusstseins sichtbar zu machen genügt im Prinzip die Lektüre auch nur einer einzigen Nummer von „Charisma“ oder die Lektüre der einschlägigen Spendenaufrufe aus dem neoevangelikalen Spektrum: Auch die Berliner Anwalts-Kanzlei Pust und Partner, die die „Treuhandstiftung“ für die Graham-Deutschland-Initiative „Koalition für Mission“ und zahlreiche andere Aktionen und Gruppen mitverwaltet, die sich hierzu anschlussrational machen lassen, sammelt Geld, möchte den „Spendern den besten steuerlichen Nutzen verschaffen und Menschen zum Geben motivieren“, natürlicherweise am besten und richtigsten den Zehnten - wobei es sich gut trifft, dass genau soviel - 10 % des Einkommens - auch steuerlich abzugsfähig ist. Sie führen selbstverständlich auch biblizistisch-rationale Gründe dafür an: „Wir glauben, dass großzügiges Geben eine

Finanzanlage mit bester Zukunftsprognose ist (Matth. 6,20), Freude und Begeisterung freisetzt (1.Chron.29,9ff) und von Gott nachprüfbar belohnt wird (Maleachi 3,10)"[80].

Auch hierbei begegnet wieder der von Norman Vincent Peale bekannte christliche Nützlichkeitsaufguss: Er mobilisiert, „was Begeisterung vermag" oder „Leidenschaft", nicht mehr und freilich auch nicht weniger. Es gibt hier in der Tat Effekte, die viele auch persönlich begeistern und überzeugt sein lassen: Begeisterung „überzeugt und gewinnt, besiegt Angst und Sorge, der Begeisterte arbeitet leichter und erreicht mehr ... Begeisterung wirkt Wunder, bringt Ziele näher, überwindet Schwierigkeiten, steckt an, beeinflusst das Kommende, gibt den Ausschlag"[81]. Wie Peale es sagt: „Echte religiöse Überzeugung kann eine Quelle der Begeisterung sein, die uns hilft, im nicht immer leichten Lebenskampf zu bestehen (...) Die christliche Lehre will die Menschen mit Freude und Begeisterung erfüllen, damit sie auf dieser Welt bestehen können"[82]. Peale, für den „Jesus auch Energie verkörpert, Tatkraft, Lebenskraft", legte in der Tat in den USA die Grundlage für eine historisch völlig neue Funktionalisierung des Religiösen, die das alte Kirchliche mit einer neuen wochenend-freizeitlichen „Menschen-begeisterungsindustrie" zuzudecken begonnen hat.

Vergleicht man die christlich-religiösen Landschaften „im alten Europa" damit, so zeigen sich aber doch zwei konkurrierende und miteinander absolut unvereinbare Auffassungen von christlicher Religion. Das Stillehalten oder auch vorsätzlich-wissende Nicht-Handeln gegenüber diesem neuen US-Super-Begeisterungs-Christentum in den kirchlichen Leitungsgremien verschafft ihm eine unzutreffende, aber doch vielfach wirksame Autorisierung an der kirchlichen Basis, in den Gemeinden. Sie wird als Begründung eines neuen Christentums unter dem „amerikanischen Kalifat" in Anspruch genommen, das vom „alten Christentum", das es mit seiner „humanitären Gewalt fast zerschlagen hätte"[83], aber nur noch eine Karikatur übrig lässt.

5. Der „zweite Blick" auf das US-Christentum

Passiv, noch ohne eine große Gegenwehr scheint das „alte" Christentum der kaum mehr nur subtilen Überschreibung durch den christlichen Amerikanismus ausgeliefert zu sein - aber dies muss nicht so bleiben. Der in den USA „christlich" befürwortete Irak-Krieg 2004 hat dieses neue Schisma des Christlich-Religiösen weltweit wieder etwas sichtbarer gemacht und ermöglicht uns heute einen „zweiten Blick" auf die angeblichen Segnungen aus den USA. Jetzt ist doch deutlich, dass sich hier zwei konkurrierende weltanschauliche Weltdeutungen und Systeme mit völlig unterschiedlichen Macht- und Moralverständnissen gegenüberstehen: das „abendländisch-europäische" behauptet die bei aller Kooperation letztlich immer konstitutiv bleibende Spannung und Distanz der Kirche zur Politik, das andere bemüht sich auf der Grundlage einer privatisierten Religionswirtschaft, die zuallererst die Zivilreligion zu pflegen hat, um die funktionale Verschmelzung von Religion und Politik in den USA, die das ökonomisch-kapitalistische System der USA zugleich zum globalen Leitwert erheben möchte und erhebt.

Vergessen wir nicht: Auch in den USA „war es im 19. Jahrhundert noch möglich, dass ein Gericht Religion definierte, damals wurde ein Kult nach seiner Tradition, Moralität, Gottesdienstordnung eingeschätzt. Für unkonventionelle Rituale gab es keinen Schutz. Diese Denkweise ist seit einiger Zeit hinfällig. Religion ist, was der Einzelne dafür hält"[84]. In der Tat liegen auch innerhalb der USA die entscheidenden Veränderungen noch gar nicht allzu lange zurück: Erst seit der Entscheidung des Supreme Court in der Sache „Everson v. Board of Education of the Township of Ewing" im Jahre 1947 wurde der bis dahin ausschließlich für Bundesrecht maßgebliche „wall of separation between church and state" auch maßgebliches Recht innerhalb aller Bundesstaaten, in denen bis dato noch staats- bzw. landeskirchliche Verhältnisse galten, die in vielen US-Bundesstaaten quasi öffentlich-rechtliche Qualität hatten[85]. Erst in diesem Urteil des Jahres 1947 wurde Jefferson berühmte Metapher von der „Mauer der Trennung zwischen Kirche und Staat" zu einer höchstrichterlichen Rechtsregel erhoben[86], was sie bis dahin nie war und nie sein konnte. Und bis zum Jahre 1960 hatte die neue fundamentalistische Religionswirtschaft immer noch eine ernst zu nehmende Konkurrenz innerhalb der USA selbst: den „alten Kirchen", den Lutheranern, Baptisten, Anglikanern standen seit 1926 anteilmäßig kostenlose Sendezeiten bei nahezu allen Sendern zur Verfügung: „Die konservativ-evangelikalen Organisationen waren davon ausgeschlossen"[87]. Kostenlose Sendezeit bekamen nur die altetablierten Denominationen, weil deren Bedeutung „im öffentlichen Interesse" lag und weil sie dem „Federal Council of Churches" angehörten, vergleichbar unserer Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK): „Fundamentalistische Organisationen gehörten nicht dazu"[88].

Nach der Entscheidung des Obersten Gerichtshofs von 1940 „zugunsten völliger Religionsfreiheit" auf Bundesebene, was schon damals meinte: für freien Religionswettbewerb und gegen das letzte „Landeskirchentum" in einigen US-Bundesstaaten, gründeten rechtskonservativ-evangelikale Kräfte die „National Religious Broadcasters Company", die mit dem Slogan: „Wirtschaftsfreiheit und Religionsfreiheit gehören zusammen" sofort eine offensive politische Strategie und Programmatik verfolgte. Sie erreichten durch mit Geld aus der Wirtschaft unterstützte zähe politische Lobbyarbeit, dass 1960 endgültig das Medienmonopol der „alten" Kirchen fiel und nun alle „churches" „gleichberechtigt" waren. Da die alten Kirchen mit ihrer Mitgliedschaft hauptsächlich politisch „links", d.h. christlich-sozial orientiert waren, konnten sie mangels Sponsoren aus der Wirtschaft aber nicht mehr mithalten. Sie mussten den mit Stiftungsgeldern aus der Wirtschaft bestens gepolsterten Evangelikalen das Feld praktisch vollständig überlassen. Schlagartig war das neue evangelikale Fernsehnetzwerk in den USA durch die Zerstörung des Monopols der etablierten Kirchen ab 1960 in einer komfortablen Situation: Die „FCC" (Federal Communications Commission) entschied, dass auch die etablierten Kirchen ihre Sendezeiten ohne Rabatt bezahlen müssen. Gesendet wurde dann fast nur noch, was Profit einbrachte. 1977 wurde schon 92 % des religiösen Fernsehens auf kommerzieller Basis gesendet: „Das evangelikale Netzwerk von unterstützenden Parakirchen und die Innovationsfreudigkeit der Produzenten, die permanent auf der Suche nach neuen Spendern waren, zahlten sich aus. Das Monopol ... ging in die Hände der evangelikalen Bewegung über"[89]. Das Ergebnis des Kampfes um Religionsfreiheit als Religionsgleichheit innerhalb der USA war die neue Monopolisierung des christlichen Fundamentalismus.

Diese neuen „Evangelikalen“ freilich haben eben genau die bis dato aggressiv positivierten „wall of separation“ plötzlich auch als Hindernis ihrer eigenen Mission und politischen Bemühungen begriffen und dann sofort mit der Propaganda begonnen, „that this is a christian Nation“[90]. Sie können, weil sie keine Kirche (mehr) sind, diese Propaganda aber nur so zum Erfolg führen, dass sie konsonant vorhandene, aber mit säkularen Interessen grundlegend verbundene zivilreligiöse Optionen in der Politik mit ihrer Stimme stärken. Die mit der Keule „Religionsfreiheit“ bewerkstelligte Zerschlagung der „öffentlichen Kirchen“ führte konsequent zu dieser neuen völligen Auslieferung des Christlichen an die Politik. Wie diese dann praktisch aussieht, zeigt Samuel P. Huntington im Wallstreet-Journal vom 17. Juni 2004: Er spricht völlig unverblümt von "Americas Christian identity ... America is a predominantly Christian nation with a secular government. Non-Christians may legitimately see themselves as strangers because they or their ancestors moved to this 'strange land' founded and peopled by Christians - even as Christians become strangers by moving to Israel, India, Thailand or Morocco. Americans have always been extremely religious and overwhelmingly Christian"[91]. Es ist in der deutschen Wahrnehmung der zeitgenössischen Entwicklung in den USA zu wenig berücksichtigt, dass längst vor den Kämpfen um Abtreibung und Homosexualität der eigentlich ursächliche Auslöser des politischen Engagements der neuen Christlichen Rechte „the rapid rise of Islam in America“[92] war, weil dieser die christliche „Übermacht“ zu gefährden schien: „Es gibt heute in Amerika mehr Muslime als Presbyterianer“[93].

Um die kulturpolitischen Hintergrund-Ursachen von Huntingtons "Kampf der Kulturen" zu verstehen, muss man sich das amerikanische Islam-Problem bzw. seine Rezeption im allgemeinen Bewusstsein vergegenwärtigen: „The argument, that America is losing its Christian Identity due the spread of non-Christian religions was advanced by several scholars in the 1980s and 90s... Muslims amounted to at least 3,5 million in 1997... in the words of Prof. Diana Eck, that 'religious diversity' has shattered the paradigm of America". Schon Billy Graham war vor allem von dieser Angst befangen bzw. hat diese Angst kräftigst vermarktet: Nach der „Nordamerikanischen Konferenz über Evangelisation unter Moslems vom 15.-21. Oktober 1978 in Glen Eyrie Colorado Springs (organisiert und getragen vom US-Komitee des „Lausanner Komitees für Weltevangelisation und von World Vision International, die schon vor „Lausanne 1974“ eine gemeinsame „Strategic Working Group“ gebildet haben, die das weltweite Engagement beider regelt und in der keine Europäer vertreten sind), deren Memorandum mit den Worten schließt: „Wir bitten Gott, uns zu helfen, treue Diener seiner Liebe in der gesamten moslemischen Welt zu sein“, hat Graham in bzw. seit Glen Eyrie die „Schlussformel von Lausanne 1974 „Alle Welt soll sein Wort hören“ „as Cato in Rome“ immer um die Worte ergänzt: „... und mögen Moslems ihm begegnen“[94]. Es darf deshalb nicht übersehen werden, dass auch das aktuelle Engagement der „Allianz“ in Deutschland in Sachen Islam in einem wesentlichen Umfang von diesen US-Erfahrungen und -Interessen mitgeprägt und bestimmt ist.

Beyreuther hatte in dem einen Sinne Recht: Amerika ist das Lehrstück, wie es bei uns auch kommen kann, aber bei aktivierter Wachsamkeit nicht kommen muss. Wenn die eigene reformatorische oder christlich-europäische Religions-Autonomie wiederentdeckt wird, erlaubt dies, auch religionspolitisch auf eigenen, anderen Beinen als der US-Version von „Religionsfreiheit“ zu stehen. Wenn die Theologie in diesen Horizonten wieder „anspringt“, ist durchaus zu erwarten, dass dann die

innereuropäische kirchliche Kommunikation und auch die politische Integration ein „amerikanisches Kalifat“ (S. Margolina) dann doch noch verhindern kann.

Dass hierfür schon die Anfänge der US-Missionen in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts Vorarbeit leisteten, hat damals kaum jemand wirklich wissen können. Und die kommunistische Bedrohung aus dem Osten hat jahrzehntelang zusätzlich geholfen, dass die Kirchen sich das amerikanische religionskulturelle Overprotecting wenn auch oft genug deutlich widerstrebend doch gefallen ließen. Übersehen wir nicht: Auch in den USA selbst ist der Export des „American Gospel“ erst allmählich, Stück für Stück in Gang gekommen. Die Stabilisierung der Kirchen durch die Weimarer Reichsverfassung hat hier die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts anlaufende Amerikanisierung des religiösen Feldes deutlich bremsen können, wie ein Blick in die Jahrgänge der „Christlichen Welt“ von 1919 bis 1930 gut belegt. Aber der Zweite Weltkrieg war kaum vorbei und „Amerika entdeckte bald, dass es noch eine weit wirkungsvollere Waffe gab: Gott ... Gott war dabei, als 10.000 mit Bibeln gefüllte Ballons über den Eisernen Vorhang geschickt wurden; er zeigte sich, als der Kongreß am 14. Juni 1954 den Beschluss fasste, das amerikanische Fahngelöbnis um die Worte ‚eine Nation unter Gott‘ zu erweitern und damit, laut Eisenhower, ‚die Transzendenz des religiösen Glaubens in Amerikas Erbe und Zukunft‘ bekräftigte ... Gott tauchte sogar auf jedem Dollarschein auf, nachdem der Kongreß 1956 ‚In God We trust‘ zum offiziellen Leitspruch der Nation erhoben hatte“[95]. Es wäre ein anderes Thema, den religiösen Mantel zu charakterisieren (und seine Maßschneider dazu), der die Gewalt der Aufrüstung im „Kalten Krieg“ religiös verhüllte und die nicht nur verbalen Grausamkeiten gegen die als „Barbaren“ mindestens vogelfreien Kommunisten rechtfertigte. Wenig kennzeichnet schlaglichtartig die neue religiöse Lage wie dies: „Als der CIA 1961 den riesigen Komplex in Langley in der Wildnis von Virginia bezog, ließ Dulles in der Vorhalle des Gebäudes ... eingravieren: ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen (Joh. 8,32)““[96]. Natürlich stand das Beharren auf der „Wahrheit“ für Dulles hier für sein prinzipiell nationalreligiöses Verständnis von christlicher Mission: „Wir wurden in dem Glauben groß, dass die Vereinigten Staaten, und nur die Vereinigten Staaten, der Menschheit den Weg weisen zu einem besseren und reicheren Leben. Diese Mission stand uns immer vor Augen ... Weltmission war für uns ein Hauptthema“[97].

In diesem Sinn hatte auch kein geringerer als Henry Luce, der Besitzer und Herausgeber des Time-Life-Imperiums den bald auch in Deutschland immer einflussreicher werdenden Theologen Reinhold Niebuhr in den USA zur öffentlichen Leit-Stimme gemacht, oder sagen wir besser: für die Begleitpropaganda der Missio Americana eingekauft. Rolf Schieder hat in seinem oben zitierten Beitrag im EZW-Materialdienst Reinhold Niebuhr fälschlich als engagierten Kritiker der US-Zivilreligion dargestellt, der „bereits in den dreißiger Jahren die amerikanische Frömmigkeit als einen oberflächlichen und eitlen Glauben an den eigenen Glauben kritisiert“ habe. Abgesehen davon, dass eine solche Bewertung Niebuhrs schon für diesen Zeitraum materialreich zu konterkarieren wäre, wenn man genauer hinsieht: Niebuhrs Kritik ging gezielt gegen die altetablierten Kirchen und deren unfruchtbare „Orthodoxie“. Restlos ungerechtfertigt erscheint Schieders Urteil, wenn man Niebuhrs späteres Wirken etwa ab 1938 betrachtet, das „Gott und Geld doch ganz sicher immer auf einer Seite zusammen wusste“[98]. Man darf aber nicht zweckapologetisch Niebuhrs Wirken und speziell seinen unerhörten Einsatz für das US-Zivilchristentum verharmlosen: Wenn Reinhold Niebuhr davor warnte, „sich

leichtfertig von der christlichen Einsicht in die menschliche Natur zu verabschieden" und dies meint für Niebuhr konkret: „auf fundamentalistische Herausforderungen nicht in einem fundamentalistischen Geist zu reagieren"[99], dann hat dies eine bestimmte, nur innerhalb des US-Kontextes verständliche Bedeutung: „Niebuhr dementierte am wirkungsvollsten die Hoffnung der Optimierbarkeit des menschlichen Lebens und der Weltordnung aus christlichem Antrieb heraus, die Menschen hätten sich vielmehr der Einsicht in die Beschränktheit ihrer Existenz und der Überordnung des göttlichen Willens zu beugen"[100]. Aber dies war eben keine echte liberale Positionsnahme: „Diese „neoorthodoxe Tendenz, für die Niebuhr und einige seiner Weggefährten standen, hatte mit ihren liberaleren Diskussionspartnern dabei zumindest eines gemeinsam: Sie ‚akademisierten‘ die Glaubenspraxis in den Mainline-Kirchen, ließ sie also im Vergleich zu fundamentalistischen Gemeinschaften als blutarm und kopflastig erscheinen"[101] - was Peter L. Berger dann in unserer Gegenwart exakt identisch wiederholt: Die „dogmatischen Botschaften" der Kirchen sind nicht mehr allgemein nachvollziehbar, deshalb der angebliche Niedergang der organisierten, d.h. der nicht privatrechtlich, sondern institutionell-öffentlich verfassten Kirchen[102], und deshalb für Niebuhr und Gesinnungsgenossen der andere Weg: „Die diffusesten, allgemeinsten Identitäten sind heute die verlässlichsten; sie möglichst pauschal und symbolisch auszusprechen erscheint einigermaßen risikofrei. Die Zustimmung möglichst vieler Amerikaner zu finden, indem man ihnen versichert, dass sie die vortrefflichste aller Nationen bilden und dass diese Vortrefflichkeit dem Glauben an Gott entspringt, erscheint angemessen gegenüber einer Gesellschaft, der Religion einerseits immens wichtig ist, die aber andererseits mit einer ständig wachsenden Verwirrung durch die sich wandelnden Erscheinungsformen von Religiosität konfrontiert wird"[103].

Um den besonderen Charakter von Niebuhrs amerikanischem „Kirchen-Kritizismus" zu verstehen, muss man heute nur noch einmal an seinen symbolträchtigen Rückzug aus seinen frühen resignativ-pazifistischen Engagements, darunter auch an seinen in den US-Medien breit plakatierten spektakulären Ausstieg aus der „Pacifist Fellowship of Reconciliation" schon im Jahre 1934 (!) erinnern, der mit seiner Gründung einer nun stockkonservativ-reaktionären Zeitschrift „Christianity and Crisis" einherging[104]: Niebuhr wurde vor allem auch damit der zynische Zerstörer der ebenso kirchlich-traditionellen wie vernunftoffenen religiös-kirchlichen Liberalität in den USA und bereitete den Weg für die vielen entscheidenden politischen Rücksichtslosigkeiten gegenüber den etablierten Kirchen in den kommenden Jahren. In den 1940er Jahren begründete Niebuhr damit den „New Mainstream", eine nun entschieden nationalreligiös ausgerichtete Theologie, die unter Einschluss der Katholiken und Juden - die Kriegsergebnisse und Kriegserlebnisse hatten erreicht, „that the melting pot had become segmented in tree parts Protestant, Catholic and Jewish"[105] - die „traditional Protestant hegemony" durch die neue Monopol-Form des „Triple Mainstream"[106] ersetzte, zusammengehalten durch eine religiös-politische Verschärfung der ohnehin schon historisch bedingt kritischen zivilreligiösen Elemente. Ein Schlaglicht auf die daraus resultierende totalitär-national ausgerichtete neue Religionspolitik geben die „Affirmations" der berühmten „500-Worte-Erklärung" der „National Conference of Christians and Jews" im Februar 1942 während der „Woche der Brüderlichkeit" verabschiedet. Daraus nur als Beispiel:

„We, the undersigned individuals of the Protestant, Catholic, and Jewish faiths. Viewing the present catastrophic results of the Godlessness in the world... realize the necessity for stressing those spiritual truths which we hold in common...We

believe in God...We reject all deterministic interpretations of man and all reduction of his moral duties to mere custom or social adjustment...We believe the republican form of government to be the most desirable for our nation and for countries of similarly democratic traditions. Any political form, however, can bring liberty and happiness to a society only when moral and religious principles are accepted and practiced. We believe, with the founders of this republic, that individual rights are an endowment from God[107].

50 Jahre später ereignet sich dann der für die Neue Religiöse Rechte so entscheidende „climactic moment“ in der National Convention der Republikanischen Partei 1992, als religiöse Leitsätze direkt zum politischen Programm wurden: „Although salient points on the agenda of the religious right had been written into the party's platform“: Es ging um die Verhinderung weiterer Liberalisierung in einer Nation, „that we can still call God's country“[108]. Praktisch gleichzeitig zur Gründung der Plattform des Triple-Mainstream 1992, Hutchison sagt: "in the same wartime years", wurde der Gebrauch des Terminus "Judeo-Christian" allgemein, von dem manche meinen, Niebuhr sei der Ideengeber gewesen: „In the 1940s, however, Judeo-Christian became a shorthand term for a worldview, and a set of beliefs, that Jews and Christians held in common“[109]. Wohl keiner der deutschen Theologen, die nach 1945 diesen Terminus übernahmen und ihm auch in Deutschland eine Konjunktur verschafften, hat seine zivilreligiöse Herkunft aus den USA und die inhärente politische Funktionalisierung der „Triple-Religion“ hinreichend reflektiert oder kommuniziert. Es wäre lohnend und aufschlussreich zugleich, die unterschiedliche Befruchtung dieser zivilreligiösen Leitmetapher in der deutschen Theologie anhand der Rezeptionsgeschichte bzw. Implantationsgeschichte dieses Terminus „Jüdisch-Christlich“ genau nachzuzeichnen. Es passt genau dazu, gerade heute die Kritik aus Amerika zur Kenntnis zu nehmen, in der Präambel zur Charta Europäischer Grundrechte fehle gerade das Wichtigste: die „Nennung der jüdisch-christlichen Tradition“[110]. Denn der Schild des „jüdisch-christlichen“ Triple-Mainstream schützt in den USA jedenfalls in zivilreligiöser Form das „neue Paradigma“, „eine wesentlich von der utilitaristischen Theorie der rationalen Wahl geleitete Richtung. Sie geht von der Annahme aus, dass Menschen sich am ökonomischen Prinzip der Nutzenmaximierung orientieren: Individuen gewichten ihre Entscheidungen nach den antizipierten Kosten und Erträgen ihrer Handlungen so, dass sie ihre Nettoerträge maximieren ... Auf der Grundlage dieser Handlungslogik stellt das ‚Neue Paradigma‘ nun die Behauptung auf, dass Religion wie ein Markt funktioniert. ‚Markt‘ ist hier keineswegs als Metapher gemeint, sondern wird als Grundprinzip der Regulierung von Religion verstanden. Es sei gerade die Konkurrenz zwischen religiösen Organisationen auf einem freien Markt, die zum dauerhaften Fortbestand, ja zur verstärkten Religiosität der Menschen beitrage. Je mehr Konkurrenz zwischen Religionen herrsche, umso religiöser seien die Menschen ... Während etwa in den USA der freie Markt der Religion die enorme Religiosität der Bevölkerung erkläre, seien die monopolistischen Tendenzen der europäischen Religion schuld an der abnehmenden Religiosität der Europäer“[111]. Vergessen wir nicht: Diese These, „die monopolistischen Tendenzen der europäischen Religion (seien) schuld an der abnehmenden Religiosität der Europäer“ wird von einem der Begründer der Markt-These, Peter L. Berger, in Deutschland seit langem schon machtvoll vertrieben[112]: besonders effektiv z.B. über Themenkongresse und Publikationen großer deutscher Stiftungen ebenso wie inzwischen merkwürdigerweise auch über einige EKD-Initiativen selbst, die, wie noch zu

besprechen sein wird, in ihrem Aufgabensektor mit Peter L. Berger doch wohl den Bock zum Gärtner gemacht haben.

Wer sich diese, vor allem auch die genaue Kenntnisnahme der europäischen Religions- und Kirchenverhältnisse („Trotz einer offensichtlichen Monopolstellung der katholischen Kirche weise Italien enorm hohe Werte für Kirchlichkeit und Religiosität auf, die mit denen der USA durchaus vergleichbar seien“[113]) ideologisch entschieden zur Seite schiebende Beeinflussungslage vergegenwärtigt, begreift: Niebuhrs initiatorisch-machtvoll-intellektuelle „Ironisierung“ der kirchlich-religiösen Verhältnisse war nichts Positives, auf das man heute auch nur irgendwie anschlussrational zurückkommen kann und darf. Sie hatte höchst fatale Folgen: Sie machte den Platz frei für anderes, sie machte konkret und aus politischem Kalkül den Fundamentalismus in den USA und dann auch in Europa hoffähig. Und so wundert auch nicht, dass Niebuhr als Theologe sich von allem Kirchlich-Kritischem distanzieren, in der Praxis aber ganz andere und dann sogar sehr wohl abgeschirmte weltliche Interessen für sich und für die US-Außen- und Kulturpolitik (die Religionspolitik eingeschlossen) verfolgen konnte: Niebuhr war nicht nur der Ehrenpräsident des riesigen, man wird später wohl sagen können: (leider) auch sehr erfolgreichen CIA-Kultur-Unterwanderungs-Unternehmens „Kongreß für kulturelle Freiheit“, sondern sogar der Vorsitzende des Beratungskomitees für den politischen Planungsstab, der die Schaffung des CIA selbst überwachte. Kein anderer als Niebuhr war es, der in unzähligen Beiträgen in Luce's Medienimperium „Gott zu einem Instrument nationaler Politik zu machen“[114] versuchte und dem dies auch im Verein mit anderen Neokonservativen in den USA am Ende gelang. Das ihrer „Theologie“ entspringende „neue Paradigma“ ist zusammengefasst der ebenso schlichte wie furchtbare „monistische Lehrsatz: dass sich die Zukunft ‚zwischen den beiden großen Lagern der Menschheit‘ entscheiden werde - ‚zwischen denen, die Gott ablehnen, und denen, die ihn verehren‘... Die Komplexität der Welt war damit auf einen Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Dunkel reduziert“[115].

Vergessen wir nicht: Reinhold Niebuhr (1892-1971) und seine Schülerschaft haben schon lange vor 1950ff die politisch-religiöse Melange verkörpert und propagiert, die immer mehr Politik, mehr Soziologie, mehr Anthropologie als Religion war. Sie, die Theologie am Ende dann doch darauf reduzierten, „das auszusagen, was jeder schon glaubt“, wurden als von Europa aus weithin unerkannte „Gefangene der eigenen Kultur“ die entscheidenden „key figures in the Protestant movement that envisioned a new global role for America and American Churches after World War I“[116](!). Sie waren schon lange vor Graham („highly important to American society and politics over the next half-century“), der dann in etwa Niebuhrs öffentliche Funktion übernahm und im Verbund mit weiteren „conservative Christian leaders“ für die weitere Fundierung der Religiösen Rechten in den USA in populärer Version ausbauen konnte, in der deutschen akademischen Welt sehr erfolgreiche Agenten der US-Zivilreligion auch in Europa. Wie der US-Außenminister Powell drei Tage vor dem 11. September 2001 formulierte: „Wir verkaufen das freie Wirtschaftssystem, das amerikanische Wertesystem, ein Produkt, für das es eine große Nachfrage gibt“[117], so sind in Niebuhrs Kielwasser auch eine beträchtliche Anzahl deutscher Theologen wasserklare „Verkäufer der Freiheit“ geworden, eine Titulatur mit einer noch anderen Bedeutung, die genau betrachtet auch kaum vermeidlich ist: Schon in den 50er Jahren wies der „Protestant Council of New York“ seine Radio- und Fernsehredner an: „In a real sense we are ‚selling‘ religion, the good news of the gospel“[118].

6. Eine Zivilreligion auch für Deutschland

Unübersehbar geht im Fortgang dieser Entwicklung in den USA die Mitglieder-Substanz der „alten“ Kirchen immer mehr in ein Netzwerk von Einrichtungen über, die inzwischen weltweit die volle Gleichschaltung der Lebensinteressen auf die Wellenlänge des „american way of life“ vorantreiben. Für sie ist „Freiheit eine Gabe Gottes“ - gemeint ist damit die uneingeschränkte Freiheit des Geldverdienens. Dieser „American Creed“ - der Ausdruck ist nur annähernd übersetzbar - verbreitet sich seit gut 30 Jahren immer ungehemmter auch in Deutschland, wo z.B. John Angelina in München, Wolfhard Margies und Martin Henkel in Berlin, Terry Jones in Köln und Peter Wenz in Stuttgart, von der Führungsriege der „Allianz“ gegen die Kritik der landeskirchlichen Weltanschauungsbeauftragten aggressiv in Schutz genommen, ein Wohlstands- und Heilungsevangelium verkünden („Gebete wirklich Gläubiger wirken in jedem Fall“), nach dem „der Gläubige durch das ‚Proklamieren des göttlichen Wortes‘ in den ‚Besitz‘ materieller Güter und Gesundheit sowie zur Verbesserung seiner Lebenssituation insgesamt gelangen soll“[119]. Unter allen dort genannten Kritikpunkten „ist nicht zuletzt der Gedanke, dass der christliche Glaube einem Reichtum und Fortschritt garantieren soll, aus christlicher Sicht besonders absurd“[120]. Solche politisch-religiösen Bewegungen sind ähnlich wie in den USA sehr kräftig in Skandinavien[121], in Italien und am allermeisten in Mittel- und Südamerika, wo der christliche Amerikanismus auch personell am stärksten „foreign“ präsent ist mit einer autoritaristischen Neudefinition der politisch-sozialen Orientierung: Autorität und Gehorsam sind in Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft das „methodologische Prinzip“ [122].

Der „11. September“ hat das weltweit verzweigte Netzwerk dieser Menschen- und Geldmassen im Großformat bewegenden US-Religionsmultis mit einem enormen Schub versehen, der die unheilvolle Symbiose von Religion und Gewalt nun auch in Europa wieder neu lebendig machen hilft: Die von immer mehr Religionsunternehmern auch in Deutschland benutzte Blaupause der US-Zivilreligion sucht in der Gestalt eines religiös-politischen Netzwerks auch in unseren politischen Verhältnissen unübersehbar für den, der sehen will, die imperative Macht zu werden. Der von allen Stars der Christlichen Rechten von Billy Graham bis Pat Robertson verkündete Glaube an die „heilige“ Weltmission Amerikas, an die USA als „auserwähltes Volk Gottes“ mit dem „wahren Christentum“ wird mit den Methoden des Showgeschäfts, hochmodernen Werbe- und Marketingmethoden im Dienst einer auf das amerikanische Gesellschaftsmodell zulaufenden globalen Heilsgeschichte und seit längerem auch mit strategischer Unterstützung des US-Regierungsapparates vorangetrieben. Sogar „verdeckte Zahlungen und politische Operationen spielen eine Rolle“. Wenn man US-Partner auf diese auch die gegenkirchlichen Parallelstrukturen in Deutschland z.T. erst ermöglichenden Geld-Transfers anspricht, wird fast immer gelogen. Und wer in den USA selbst gegen diese machtvolle fundamentalistisch-nationalreligiöse Bank opponiert, wird einfach „abgeschaltet“, wie dies der Pfarrer der „Lutherischen Kirche - Missouri Synode“ David Oberdieck nach seiner Kritik an der Beteiligung von Bischöfen am „Gebet für Amerika“ erlebte[123]. Es gibt in den USA praktisch keine theologisch-kirchlichen Alternativen mehr zu dieser Entwicklung. Alle religiösen Gruppierungen machen inzwischen mehr oder weniger mit. Und es gibt dort in den Medien auch fast keinen

anspruchsvollen investigativen Journalismus mehr, der hier noch kritisch-rationale Aufklärungsarbeit leisten könnte und würde. Wie Uwe Carsten Heye, der es wissen muss, statuiert, sind ausgenommen die „New York Times“ und die „Washington Post“ (die man in den USA merkwürdigerweise nur eingeschränkt kaufen kann) praktisch alle Printmedien in den USA schon gleichgeschaltet.

Hartmut Lehmann, eine in Sachen Pietismus maßgebliche Stimme, hat gerade eben noch einmal in seiner Einschätzung des „American Exceptionalism“ den für ihn „verblüffende(n) Transfer von religiösen Motiven in eine religiös fundierte politische Mission“ unterstrichen: Es sind „heute in den USA gerade evangelikale und fundamentalistische Kreise, die militärische Kampagnen der Amerikaner wie zuletzt in Afghanistan oder Irak vorbehaltlos unterstützen. Ein Vergleich zwischen der Bedeutung der Religion in Europa und in Amerika ist deshalb so wichtig, weil wir es hier mit zwei völlig unterschiedlichen Ausprägungen des Verhältnisses zur Religion innerhalb der ‚westlichen Welt‘ zu tun haben ... Während es in Europa ... seit den 1960er Jahren zu einer tiefgreifenden, umfassenden und in den Konsequenzen durchaus radikalen Säkularisierung gekommen ist, spielen religiöse Argumente nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen und politischen Leben in den USA inzwischen eine derart große theatralisch-maskenhafte Rolle, dass die im First Amendment postulierte ‚wall of separation‘, also die Trennung von Kirche und Staat, zu fallen scheint“[124]. Sie bröckelt offensichtlich schon seit einiger Zeit nicht nur aus solchen Gründen: Marvin Olasky hat in einer bemerkenswerten Übersicht die Geschichte des anderen, des „amerikanischen Mauerfalls“ seit der Errichtung der Religions-Mauer im Jahre 1947 im Supreme Court selbst aufgezeichnet. Schon 1952 hat die Entscheidung „Zorach v. Clausen“ die wieder andere Richtung des Ausbaus der „friendly relationship between church and state“ gewiesen: „We are a religious people whose institutions (sic! R.Z.) presuppose a Supreme Being ... (We) find no constitutional requirement which makes it necessary for government to be hostile to religion and to throw its weight against efforts to widen the effective scope of religious influence“[125]. Olasky zitiert zwei weitere Entscheidungen aus den 60er und 70er Jahren, die deutlich machten: "the line of separation, far from being 'a wall', is a blurred, indistinct und variable barrier"[126]. Auch wenn damals noch viele religionspolitische Hoffnungen des US-Fundamentalismus unerfüllt blieben: Im Supreme Court ist gerade bei den Minderheitsvoten der Einfluss der „Mauerspechte“ der evangelikalen Washington-Lobby Zug um Zug gewachsen: Kein geringerer als Chef-Richter Rehnquist selbst hat in einem wichtigen Minderheitsvotum in den 1980ern festgestellt: „The ‚wall of separation between Church and State‘ is a metaphor based on bad history, a metaphor which has proved useless as a guide to judging. It should be frankly and explicitly abandoned“[127]. Damit ist "das hervorstechende Merkmal der Manifestation von Religion als Zivilreligion in den USA: die nachdrückliche Betonung der Nichtzuständigkeit des Staates für die Religions- bzw. Weltanschauungskommunikation bei gleichzeitiger Betonung des religiös-weltanschaulich verankerten Sinnes und Auftrags von schlechthin allem Tun und Lassen des - selbst für Religion und Weltanschauung nicht zuständigen - Staates"[128] als politisch wie logisch nicht haltbares Paradox eingestanden. Es wundert nur, dass die einschlägig bekannten und verbal in meist immer denselben Zeitungen so heißlaufenden Befürworter der US-Version von Religionsfreiheit in Deutschland dies alles wohl wissen, aber verschweigen. Aber es wird auch immer klarer, welches Spiel damit getrieben wird.

Das eigentliche Thema der ganzen Debatte und Auseinandersetzungen um Religion in der Öffentlichkeit sind die Versuche, die öffentliche Religion nun nicht nur in den USA als wirtschaftskonforme Zivilreligion neu zu profilieren. Damit sollen bestimmte Religionsformen (Islam etc.) abgewehrt und andere (entweder christliche im Sinne des „positiv-nationalen Christentums“ oder des „jüdisch-christlichen“ Triple-Mainstream) privilegiert werden können. In der Verfolgung einer neuen Interpretation des First Amendment, nach der Atheismus - also die religiöse Seite des Säkularismus („the danger of establishing secularism“) - auch genau aus allem Öffentlichem ausgeschlossen sein muss, hat alles „religious patronize“ der Regierung ausschließlich den Religiösen zu gelten; mit der Regierung Bush erhofft sich deshalb die Neue Christliche Rechte (NCR) „to remedy these Constitutional and policy defects“, die bisher die allgemeine „Christophobia in America“ öffentlich bestimmten[129]. Man kann diese staatsreligiöse Bigotterie - Christophobie auf der einen Seite, „göttliche Berufung Amerikas“ auf der anderen Seite - gut erkennen, wenn man in der Ausgabe des Wallstreet-Journal vom 17. Juni 2004 liest, wie Samuel P. Huntington noch einmal diese das „Christliche Amerika“ monopolisierende Linie auch der Rechtsprechung des Supreme Court angeblich „seit Urzeiten“ betont: „We are a Christian people, the Supreme Court declared in 1811. In the midst of Civil War, Lincoln also described Americans as 'a Christian people'. In 1892 the Supreme Court again declared, 'This is a Christian nation'. In 1917 Congress passed legislation declaring a day of prayer in support of the war effort and invoking Americas status as a Christian nation. In 1931 the Supreme Court reaffirmed its earlier view: 'We are a Christian people'“[130].

Wir dürfen deshalb Lehmanns These in zwei Richtungen ergänzen: In den USA selbst sind erst recht seit dem Zweiten Weltkrieg viele alte und neue Kräfte am Werk, „(to) blast a hole in the church-state ‚wall of separation““[131]: Die „Löcher“ verbinden, was seit 1947 „unverbunden“, getrennt war: Sie schaffen eine neue scheinbare Einheit von Politik und Religion, die aber keinerlei echte theologische Basis in den christlichen Kirchen mehr hat. Das politische Engagement der NCR wird zugelassen, weil die außenpolitischen Abenteuer und Interessen wie ebenso die zunehmend kritischeren innenpolitischen Verhältnisse der USA aber eine verbal-religiöse Abschirmung auch immer umfänglicher benötigen. Für die neuen globalpolitischen Zwecke reicht die alte religiöse Decke nicht mehr: eine neue muss „mehr“ abdecken, d.h. mindestens „jüdisch-christlich“ sein und Protestanten, Katholiken und Juden ebenso bedienen wie ins Boot holen. Eine entsprechend verlängerte „zivilreligiöse Religionswirtschaft“ sorgt dafür, dass diese Unterstützung bleibt, heute ohne relevante öffentliche Einsprüche auch mit Regierungsgeldern gefördert.

Wie die obigen Ausführungen zeigen war die Trennung von Staat und Kirche in den USA schon immer mehr Mythos als Realität[132], ein Mythos, der die Verselbständigung der Wirtschaftsfreiheit und die allfällige politische Verzweckung des Religiösen zur Hypostasierung der alle Lebenszusammenhänge bestimmenden Wirtschaftsfreiheitsgesellschaft der USA abschirmte und darin selbst Religion wurde, die „American economic religion“, die bald auch ihre Priester und Theologen hatte, die das „economic gospel of efficiency“[133] verkündeten und lehrbar machten, das „gut und böse durch effizient und nichteffizient ersetzt“[134]. Doch schon für das 19. und frühe 20. Jahrhundert gilt, dass „the religious and the political 'unambiguously reinforced each other““[135]. Nach dem Bürgerkrieg in den USA übernimmt um 1900 schon der neoevangelikal geglättete christliche Fundamentalismus Zug um Zug

diese Klammerfunktion. Denn Amerika „is a christian nation“[136] weil sie eine solche sein muss. „America is a church“, auf jeden Fall „a nation with a soul of a church“[137] usw..

Was die politische Machtbeteiligung der Neuen Christlichen Rechten tatsächlich leisten kann und wird, wenn sie denn auch nur Teil-Erfolge haben sollte, ist, daß sie im wohl schon überschrittenen geschichtlichen Zenit der "American economic religion"[138] dieser im Selbstverständnis gewollt christlichen Staatsreligion eine öffentliche Stütze, die freilich in ihrer realen Bedeutung „nicht allzu hoch zu veranschlagen“ ist [139]. Innenpolitisch freilich ist durch die schon unter Präsident Clinton 1996 durchgeführten „charitable-choice“-Regelungen eine Weichenstellung vorgenommen worden, die nicht nur die Mittelvergabe aus dem Bundeshaushalt an Wohltätigkeitsorganisationen religiösen Ursprungs bzw. mit religiösen Beiprogrammen ermöglichte, sondern unter der Bush-Administration „die Einschaltung religiöser Organisationen offenkundig für ein allgemeines gesellschaftliches ‚roll back‘ zu nutzen. Die Geldmittel und riesigen Zuschüsse aus dem Regierungsetat sollen quasi als ‚Trojanisches Pferd‘ etwas verwirklichen, was die unmittelbare Staatsverwaltung (noch) nicht leisten kann: Leistungen nur noch mit der gleichzeitigen Anleitung zu dem für einen christlichen Amerikaner in einer „christlichen Nation“ ‚richtigen‘ Leben nach konservativ-christlichen Grundsätzen zu gewähren“[140]. Und außenpolitisch wird jetzt weltweit der in seiner Herkunft sich protestantisch verstehende Evangelikalismus für die Propagierung des „Economic gospel of efficiency“ eingesetzt und dient damit direkt auch der innen- wie außenpolitischen Stärkung der USA selbst. Nichts scheint zu hindern, dass innerhalb und außerhalb der USA die diesen Einstellungen entsprechenden politischen Interessen weiter auf dem Vormarsch sind und alle religiösen Organisationen zu letztlich unverbindlichen „wählbaren Anbietern auf dem Markt des ‚self-improvements‘ degradiert werden, denen im Gegenzug keine langfristige Loyalität ihrer ‚Nutzer‘ mehr entgegengebracht wird“[141]. Wenn Hartmut Lehmann also dringlich fordert, „die Ursachen dieser Differenz (zwischen Europa und den USA, RZ) zu erforschen“, so ist dies angesichts der mit dem „Westernizing“ Europas laufenden Überwältigungsversuche auch des europäischen Kirchenprotestantismus eine durchaus drängende Frage. Wer hinsieht, begreift: Es geht dringlich darum, wie sich der deutsche Protestantismus in der Abwehr fundamentalistischer Vereinnahmungen gegen die Auflösung seiner Strukturen und der dazu gehörenden Kultur, also gegen die Zerstörung des Kulturprinzips Kirche, effizient zur Wehr setzen kann.

7. Priester für das Trojanische Pferd

Dass das seit 1990 durch das Zerstören der östlichen Gegengewichte endgültig ungehinderte „Westernizing“ der EKD-Kirchenwelt de facto nicht bearbeitet wird, hat vor allem die Ursache, dass die von Lehmann erkannte Differenz zwischen Europa und den USA im Begriff der Kirchengaufgaben noch nicht wahrgenommen bzw. sogar vorsätzlich abgestritten wird, um keine Diskussionen mit dem deutschen Evangelikalismus mehr auszulösen, den man für die Saturierung des Missionsimpetus kirchlich in irriger Meinung noch brauchen zu können glaubt. Eine Schlüsselstellung innerhalb der EKD nehmen hierbei inzwischen auch Repräsentanten einiger EKD-Institutionen und kirchlicher Werke ein, die mit verschiedenen Stellungnahmen Agenturen und Aktionen der US-Mission in

Deutschland unterstützen, z.B. bei der unverhohlenen Positivierung der DeMoss-Aktion „Kraft zum Leben“ oder bei dem in unsere Kirchenwelt drängenden Graham-Spendensammler „Samaritans Purse (mit der Aktion „Weihnachten im Schuhkarton“), bei dem christlich-konservativen US-Spendensammler „World Vision“ oder bei der religiös-politischen Träger-Koalition des Berliner Jesus-Tags usw.. Vor allem die Graham-Lobby hat im Rat der EKD mehrere Stützpfiler, die aus Überzeugung handeln und jeden Versuch, hier kirchlich eine kritische Einstellung zu fördern oder zu ermöglichen, mit harten Bandagen abwehren.

Die Parteinahme hat in der Tat einen weithin schon voll ideologischen Charakter: Nirgends erscheint bei solchem atlantisch-religiösen Lobbyismus eine Reflexion der in der Regel nicht mehr rückholbar externalisierenden Folgen für kirchlich Engagierte, die dann von den „Partnern“ vereinnahmt und abgeworben werden: Die Kirchen gewinnen in solchen Kooperationen nichts, sie verlieren dabei nur Kirchenmitglieder und oft sogar engagierte Teile ihrer bisher ausschließlich oder überwiegend kirchlich orientierten Spenderklientel. Dennoch stellen einige Kirchenleute tatsächlich diesen US-Religionsfirmen einen kirchlichen „Persilschein“ aus und verteidigen sich wie der EZW-Leiter Reinhard Hempelmann dabei mit dem Argument „Mission neu entdecken“ und „den Erneuerungsbewegungen Raum in der Kirche geben“ zu wollen. Aber was wird mit solchen Unternehmungen „neu“ in der Kirche? Ungeniert helfen sie, die mit der „Allianz“ oder mit Grahams Lausanner Komitee „Koalition für Evangelisation Deutschland“ verbundenen Organisationsformen für die EKD-Kirchenwelt anschlussfähig zu machen, obwohl deren Organisationen ausschließlich privatrechtlich verfasst sind und ihr Missionsstil von einem fast magischen Bibelglauben geprägt ist, der viele Formen psychischer Überwältigungsarbeit toleriert. Die kirchlichen Unterstützer lenken so aktiv mit ab von den ebenso instabilen und von aufwendiger PR dauerabhängigen und wie so oft auch undurchsichtigen Finanzverhältnissen dieser Organisationen und wirken als z.T. sogar sehr erfolgreiche Lobbyisten, die EKD-Kirchensteuergelder beschaffen können für fundamentalistische Missionswerke, „die auf dem Boden der Evangelischen Allianz geboren sind: z.B. die Billy-Graham Evangelisationen, ProChrist, Jesus-House, der ‚Wal‘ auf der Expo ...“[142] und deren Partner und Kooperationsprojekte, deren überregionale Beheimatungen fast immer zu einer Zentrale in den USA führen, die in den dortigen religiös-politischen Hintergrund der „Neuen Christlichen Rechten“ eingebunden ist: Nicht zufällig wird das Anliegen der Allianz von ihrem Vorsitzenden Peter Strauch jetzt auch im NCR-Vokabular beschrieben: „die Evangelische Allianz nimmt Verantwortung wahr in ihrer Stadt, baut Kontakte zu Politikern auf“, sie „bringt Gott zurück in die Politik“ und so weiter.

Es irritiert außerordentlich, dass sich hier gerade der Leiter des EKD-Instituts EZW in keiner nachhaltigen Weise um die Protokollierung der kritischen Profile dieser in unsere Kirchenwelt drängenden neoevangelikalen Religionswirtschaft bemüht, so wie er es selbst als Teil des Dienstauftrags beschreibt: „Beobachten, begegnen, beschreiben, verstehen, deuten, beurteilen“[143]: Sein als EZW-Buch neu herausgegebenes „Handbuch der Evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden“ von 1997 bietet wie schon beim Vorherausgeber praktisch ausschließlich unproblematisiert abgedruckte Selbstpositivierungen der neoevangelikalen Szene, aber keinerlei klare „Beurteilung“: Nirgends werden die religionspolitischen Verschiebungen sichtbar gemacht, nirgends wird z.B. der darin so häufig auftauchende Bezug dieser Gruppen zu Grahams Lausanner Bewegung auch nur anproblematisiert. Stattdessen teilt das EZW-Buch ein vielsagendes

Schweigen über viele neue aggressiv-missionarische Formen des Christentums, deren inhärente Zwanghaftigkeit die sektenhaften Züge nicht verbergen kann, die jeder alteuropäisch ausgebildete Theologe spätestens bei der Lektüre der „Lausanner Verpflichtung“, Grahams Lieblings- und „Lebenstext“, sehr wohl erkennt. Es bedeutet deshalb auch überhaupt nichts, wenn Hempelmann am Berliner Jesus-Tag 2004 die Werbungsseite für die Heilungsveranstaltungen von Benny Hinn im Programmheft kritisiert[144]: Die Kritik lässt den eigentlichen Skandal unerwähnt: Dass Benny Hinn damit ein Geschäft macht und der Trägerkreis des Jesus-Tags ebenfalls, der sich aus Benny Hinns Kasse das Programmheft so mit bezahlen lässt und gar nichts dabei findet, das dies so ist.

Man muss nur heute noch einmal die von Graham für die „Internationale Missionsarbeit“ 1974 in Minneapolis gedruckten einschlägigen „Studienhefte zum Internationalen Kongress für Weltevangelisation“ zur Hand nehmen, um den subtilen Gewalthabitus des evangelikalischen „Reframing“[145] und die kompromisslose religiös-kulturelle Überwältigungsattitüde dieser innerweltlich, unverkennbar zivilreligiös orientierten „Mission mit allen Mitteln“ zu erkennen, die von der Ideologie lebt, „dass diejenigen, die keine Wiedergeburt erleben, für immer verloren sind“[146]. Im Namen Gottes befördert Grahams „Lausanner Bewegung“ eine aggressiv-frontale Kulturmissionierung, die sich um die u.U. verheerenden sozialen Folgen ihrer nur mit sozialmoralischen Kategorien identifizierbaren Trennung von Bekehrten und Unbekehrten nicht scheren will. Es ist unvermeidlich, dass dies unsere kirchliche Mission - wie immer diese heute neu bestimmt wird, die aber gewiss eine subjektive „Bekehrung“ oder „Wiedergeburt“ niemals zur Bedingung des Christseins machen kann - öffentlich diskreditiert. Nirgends reflektiert Reinhard Hempelmann die autoritäre Selbstermächtigung des Graham-Clans, mit „Weltversammlungen“ der kirchlichen Ökumene eine vorgeblich geistlichere Parallelorganisation hinzuzufügen oder besser: überzuordnen, die für ihre private Religionsfirma den Kirchenbegriff formal wie inhaltlich usurpiert und ihre wirtschaftliche Stärke und mentale Überlegenheitsattitüde über das (ungläubige) Kirchenchristentum offen und ungeniert nach außen kehrt. Nirgends erscheint auf der EZW-Ebene eine Darstellung und Aufklärung der Strategien des zum „Josua des christlichen Amerikanismus“[147] avancierten Religionsunternehmers Billy Graham und seines „Lausanner Komitees“, das den „festen Griff der Bruderschaft“ in der „Allianz“ und der freichristliche Gruppenwelt inzwischen gut erkennen lässt.

Beyreuther hat die trotz vieler schon am Anfang sehr treffender landeskirchlicher Bedenken kritisierte blinde Kooperation der „Allianz“ mit dem Billy-Graham-Trust seit 1953 nachgezeichnet, die sich allein dadurch eine institutionelle Identität und wachsende Bedeutung neben der EKD und dann immer mehr gegen sie verschaffte. Beyreuther hat aber auch gezeigt, dass Graham in Deutschland noch bis in die siebziger Jahre nur in der kategorialen Transformation seiner Inhalte durch den Übersetzer Peter Schneider gewinnen konnte: „die Übersetzung war stärker der Bekehrungsterminologie verpflichtet als Grahams präzise gesprochene Alltagssprache“: Zug um Zug hat die „Allianz“ versucht, mit der Organisation von Graham - Großveranstaltungen ihre Selbständigkeit und den organisatorischen Gestaltgewinn im Gegenüber zu den Landeskirchen zu vergrößern. Der Vorstoß des Jahres 1965 führte z.B. zur Einberufung des jährlichen „Allianztages“ für alle Vertreter von Orts-Allianzen und Gebietskonferenzen gemeinsam mit dem Hauptvorstand, eine zweite und noch formellere Schiene nach der Allianz-Gebetswoche im Januar. Schon auf dem zweiten Allianztag 1966 wurde

beschlossen, nun auch den rechtlichen Namensschutz für die Allianz durchzusetzen „und einen Ordnungsrahmen zu schaffen: Wir wollen einen größtmöglichen Schutz in einer Zeit schwärmerischer Verirrung ... durch den gemeinsamen Evangelisationseinsatz auf vielen Ortsebenen und durch die Großveranstaltungen mit Billy Graham hat die Allianz an Kraft, Bedeutung und Festigkeit gewonnen. Die evangelikalen Kräfte im Weltprotestantismus ... bewegen sich jetzt aufeinander zu ...“.

Was damit auch schon damals wirklich gewollt war, haben nur wenige Insider sehen können. Der EKD-Öffentlichkeit blieb noch lange verborgen, dass hier schon von Anfang an eine radikale Umdefinition von Ökumene versucht wird innerhalb eines durch die US-Mission und deren Konzepte bestimmten missionarisch-evangelikalen Ordnungsrahmens. Genau in dieser Richtung liegt z.B. auch der Anker einer signifikanten Auffälligkeit eines vorläufig noch inoffiziellen Dialogs mit Vertretern der „Kirche des Nazareners“ (die alle versprochenen Antworten auf den kritischen Fragenkatalog bis heute schuldig geblieben sind) im November 2002 in Berlin: Die Beteiligten werden die auffälligst selbstbewusst wiederholte rigide Relativierung der Bedeutung des EKD-VEF-Verhältnisses zugunsten des doch religionspolitisch doch sehr viel höherwertigen „internationalen Diskurses“ durch den VEF-Präsidenten Lorenz gewiss nicht mehr vergessen können[148].

Auch das 2001 herausgegebene EZW-Buch „Panorama der neuen Religiosität“ bietet in seiner Darstellung der evangelikalen Bewegung S. 409-498 keine genaue Aufklärung: Hempelmann beschreibt darin „das Konzept einer evangelistisch-missionarisch orientierten Ökumene ..., das konfessionelle Eigenheiten zurückstellt und im missionarischen Engagement und Zeugnis den entscheidenden Ansatzpunkt gegenwärtiger gemeinsamer christlicher Verpflichtung sieht“[149]. Er wiederholt dabei seine unbelegte Behauptung, dass Grahams „Lausanner Bewegung“ zum „klassischen Typ der Gemeinschaftsbewegung“ gehöre, der „vor allem Landeskirchler und Freikirchler miteinander verbindet“[150]. Genau dies trifft aber nun nicht zu. Denn hier ist ein Graben, der nicht überbrückt werden kann und den der EZW-Leiter konstant leugnet. Für die strategischen Veränderungen der Religionslandschaft in den USA und die weltweiten religiös-politischen Auswirkungen auf den Evangelikalismus auch in Deutschland gibt es bei ihm keine Problemanzeigen. Er kann oder will nicht sichtbar machen, wie sehr das Wirken z.B. auch der US-Religionswerke mit der „Graham-Religion“ die Notwendigkeit der Wahrnehmung der Differenz und der Abgrenzung des Kirchenchristentums von dieser neuen, inhaltlich in der Zivilreligion und organisatorisch in privatrechtlicher Religionswirtschaft, aber nicht mehr in etablierten Konfessions-Kirchen verankerten Form eines christlichen Amerikanismus angezeigt sein lässt, dessen religiöse Propaganda auch aus kommerziellen Gründen weder an echten kirchlichen Strukturen noch an einer in deren Perspektive eben niemals profitabel organisierbaren Nachhaltigkeit des christlichen Wirkens interessiert ist.

Um Hempelmanns religionspolitische Intentionen zu ergründen, könnte vielleicht sein einschlägig positionelles Engagement für die im Verein mit den beiden Ökumeneinstituten (Evang. Bund, Bensheim, und Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn) von ihm mit der EZW konzeptionierte Tagung „Neue Freikirchen als Phänomen innerchristlicher Pluralisierung“ in Paderborn 25./26. November 2002 helfen: Die „Fachkonsultation für Ökumenebeauftragte und Beauftragte für Weltanschauungsfragen“ hatte nicht nur schon im Konferenzdesign alle kritischen

Deutungen der „neuen Freikirchen" bzw. der Gemeindegründungsszene und dazu vor allem auch alle religionspolitischen Fragen ausgeschlossen gehalten, sondern außer Hempelmans persönlichem Vortrag auch nichts an systematischer Reflexion der Problemlage aus der Erfahrung der landeskirchlichen Weltanschauungsbeauftragten zugelassen, die, zur Konferenzlegitimation zwar allesamt eingeladen, als Teilnehmer nur passiv und mit fachlichem Ingrimm die einseitig positiven Erklärungen Hempelmans registrieren konnten. Harald Lamprechts empörende Nachrichtenverfassung über diese Tagung („neue Freikirchen sind vor allem Protestphänomene gegen mangelnde Flexibilität und mangelnde Freiheit in großkirchlichen Gemeinden ..." - eine in dieser Zuspitzung unzutreffende, ja völlig abwegige Perspektive)[151] verfälschte das in Paderborn in der Diskussion durchaus rationale Selbstbild der Mit-Veranstalter dann noch ein zweites Mal in der von Hempelmann intendierten Richtung.

Betroffen und ehrlich sprach der katholische Mit-Veranstalter Thönissen am Ende der Tagung in Paderborn von „Ratlosigkeit" als „Summe der gemeinsamen Beratung". Ganz anders war dann aber auch von dieser Tagung in der Presse zu lesen: Ein von der EZW aus dieser Konferenz geformter Propagandaruf für ein in diesem Feld Freikirchen usw. angeblich problemfreies Verständnis von „Pluralität", das den weiteren Aufbau von Koalitionen für Aktionen im Bereich der Zivilreligion zumindest nicht mehr hindern kann. Es ging bei dieser Tagung vermutlich von vornherein um nichts anderes als um subtil vorbereitete Religionspolitik für die künftigen Koalitionsbedürfnisse der Neuen Christlichen Rechten, in die nach und mit den Pfingstlern und Charismatikern in der „Allianz" nun Zug um Zug auch die katholische Seite eingebunden werden soll. Dafür hatte diese Tagung Störendes im religiösen Feld zu beseitigen - offenkundig ihr einziger Veranstaltungs-Zweck. Auch der von Hempelmann in die Tagungsberichterstattung der EPD-Dokumentation Nr. 8 vom 17. Februar 2003 aus durchsichtigen Erwägungen nachträglich eingestellte Beitrag von Harald Lamprecht „Neue Freikirchen aus der Perspektive eines Weltanschauungsbeauftragten" trägt zur Abwehr der schon kommunizierten Kritik an der Tagung selbst zwar etwas kritisches Material gegenüber dem Komplex der pfingstlerisch-charismatischen Gruppen- und Gemeindewelt nach. Aber auch dies geschieht in unübersehbar gebremster Problematisierung. Lamprechts Schluss: „Jede Kirche hat die Sekten, die sie verdient", ist nicht nur eine feuilletonistische Geschmacklosigkeit, sie schließt die wirklich wichtigen, rationalen Perspektiven vor dem Hinsehen zu.

Es entbehrt nicht gewisser Tragik, dass so gerade vom Leiter der EZW über die von Graham und Co. getragene „Lausanner Bewegung" und ihre Partnerunternehmungen völlig Irreführendes verbreitet wird, das die kulturellen Grundlagen der Kirchenwelt umso stärker unterspülen kann, je intensiver diese sich für ihre zivilreligiösen „Kreuzzüge" die Zuarbeit nicht nur der Allianz und der neoevangelikalen Gruppen und Unternehmen sichern, sondern auch die naive Unterstützung gutwilliger Kirchenfunktionäre, die keine Mittel oder Möglichkeiten haben, das Treiben der Akteure und politischen Nutznießer evangelikaler Religionswirtschaft in Deutschland zu durchschauen und sich deshalb auch auf das Urteil der EZW verlassen. Es ist ein Signal für weiterreichendes Engagement, wenn EZW-Leiter Hempelmann in Sachen der Aktion „Kraft zum Leben" der US-DeMoss-Stiftung den EZW-Referenten Michael Utsch veranlasst, sein in Abwesenheit von Hempelmann am 5. Januar 2002 gegebenes moderat kritisches Interview (Utsch zutreffend: hier geht es um „Leistungsfrömmigkeit": „Wenn ich richtig glaube, bin ich

im Leben erfolgreich, glücklich und zufrieden"[152]) schon am 8. Januar 2002 durch einen positiveren Kommentar zu ersetzen: „Das Buch ‚Kraft zum Leben‘ enthält keinerlei gesellschaftliche oder politische Aussagen, sondern will die persönliche Gottesbeziehung fördern"[153], um dann selbst auch zwei Wochen später vor dem Rat der EKD in Arnoldshain die Frage, „wer hinter der Aktion steckt" [154] usw. nicht wirklich präzise und erschöpfend zu klären. Es ist kaum anzunehmen, dass Hempelmann nicht erkennen kann, dass es hier um etwas anderes als eine „evangelistische Großaktion" geht, deren konstitutive Organisations-Prinzipien von den DeMoss-Leuten leider „gröblich ignoriert worden seien": Da in der EKD bis dahin alles ruhig geblieben ist kann Hempelmann in Arnoldshain noch einen Schritt weiter gehen und nun die Aktion der DeMoss-Stiftung sogar „im wesentlichen positiv"[155] darstellen. Der kaum mehr übersehbare prinzipielle Kritikabbruch des EZW-Leiters gegenüber allen expansiven Auftritten von Agenturen und Firmen, die wie die DeMoss-Stiftung die US-Zivilreligion in Deutschland im Programm haben, hat offensichtlich Methode. So wächst gerade auch in Deutschland, der „unglücklichen Kolonie der USA"[156], der Einfluss des US-Religionsverständnisses kontinuierlich, da immer mehr Hindernisse vor allem auch innerhalb der EKD, besonders im Rat der EKD selbst, fallen: Die Sache mit der DeMoss-Stiftung ist ja schon lange kein Einzelfall.

Was wir in den vergangenen 15 Jahren an politischen Erpressungsversuchen unserer Regierung und an Unterstützung z.B. der Scientology-Psychosekte durch State Department, die US-Botschaft und ihre Konsulate in Deutschland erlebten, ist nicht untergegangen, im Gegenteil: nur die Schwerpunkte haben gewechselt. Die US-Administration stützt heute so massiv wie nie zuvor den Export ihres „New Evangelicalism" auch nach Deutschland, der indirekt mit Regierungs-Mitteln über Stiftungen für seine Expansionsarbeit in ganz Europa, aber noch viel mehr und mit ungeheurem Kräfteinsatz in Mittel- und Südamerika und aktuell auch in den islamischen Ländern ausgestattet wird. Aber auch für das deutsche Engagement des US-Evangelikalismus ist mit dem Amtsantritt von George W. Bush alles komfortabel besser geworden: „Bushs initiative allows funds to go directly to religious groups ... allow the state to fund religion directly as private welfare"[157]. Was heute offen gehandhabt wird, begann schon vor Jahren, als US-Stiftungen sehr bald z.B. die Rolle der katholischen Universität Löwen für den Reformkatholizismus in Mittel- und Südamerika und der Sozialinstitute ihres geistigen Kopfes Francois Houtart begriffen, den man mit Recht den „Vater der Befreiungstheologie" nennen darf. 1964 und noch einmal 1969 wurden ihm aus den USA auch über die Ford-Stiftung „einige 100.000 \$" für Forschungsmittel zur Verfügung gestellt oder auch noch mehr: man war dabei, wollte alle Informationen und suchte und hatte Einfluss auf die Forschung und die Ausbildungsinstitutionen[158] der „Befreiungstheologen". Dass hier der CIA seine Hand im Spiele hatte, kann als sicher gelten, wie auch dass das typische CIA-Handlungsmuster strukturell unverändert in unsere Gegenwart zu übertragen ist: „Bei der Unterstützung linker Gruppen beabsichtigte man weder, diese zu zerstören, noch sie zu beherrschen; statt dessen ging es darum, ihr Denken diskret zu überwachen. Sie sollten die Möglichkeit erhalten Dampf abzulassen, und im Extremfall wollte man ihre öffentliche Wirkung dämpfen und womöglich auch auf ihre Aktionen einwirken, falls sie zu ‚radikal‘ würden"[159].

8. Die Lobby der „Religionsfreiheitskämpfer“

Die wenigsten unserer Kirchenführer können sich wahrscheinlich vorstellen, wie intensiv der mit Botschafter-Rang ausgestattete und nun frei von regierungsamtlichen Fesseln und Rücksichten tätige oberste US-Religionsfreiheitswächter Robert A. Seiple seine deutsche Lobby in und außerhalb des Allianz-Netzwerks betreut und welche und wieviele Leute dies inzwischen sind. Auch Seiples World-Vision-Vergangenheit ist immer noch Gegenwart: Denn es fällt doch ins Auge, dass von der Allianz-Gruppenwelt seit längerem Projekte von World Vision umfänglich bedient werden[160], World Vision 2004 sogar mit dem Segen der EKD mit 255.000 EUR als Hauptsponsor des kirchlichen Gospelfestivals im September 2004 auftritt und die Kirche als Werbeträger und Seriositätslieferanten für sich selbst benutzt. Für den US-Spendensammler World Vision, wie seine Tochterorganisation Samaritans Purse, die heute den Grahams gehört, einst von Bob Pierce zur Weltmission gegründet, seit langem schon unschwer auch als Instrument der Neuen Christlichen Rechten angesehen werden kann, arbeitet offen das „Geistliche Rüstzentrum Krelingen“, dessen Leiter Reuter, bis dato zugleich auch der Vorsitzende des deutschen Graham-Vereins, seit 2003 als Leiter von World Vision Deutschland fungiert. Es darf wohl angenommen werden, dass hier aus kommerziellen wie religionspolitischen Gründen strategisch zusammengearbeitet wird und wie gewohnt auch die „Allianz“ hier Zuarbeit und PR-Unterstützung leistet wie im Gegenzug von den Finanzen dieser US-Religionsmultis profitiert. Schon länger ist man hier miteinander im Geschäft: Zu den 12 Stamm-Mitgliedern der „Kommission für Religionsfreiheit“ der „Weltweiten Evangelischen Allianz“, deren Vollmitglieder bis heute auffälligerweise nur US-Korporationen bilden(!), gehört z.B. Diane Knippers, die Präsidentin des ultrakonservativen, regierungsnahen „Instituts on Religion and Democracy“. Sie ist eine repräsentative Stimme der Religion und Wirtschaft in einem zusammen sehenden US-Kultlobby, die in der mystisch-imperialen Weltsicht der USA ihre Gemeinsamkeit hat. O-Ton Knippers: „Die Globalisierung der Märkte und der amerikanischen Werte ist den Vereinigten Staaten von der Bibel aufgetragen“[161].

Zu den „Politischen Beratern“ dieser „Kommission für Religionsfreiheit“ gehört neben dem EKD-Ratsmitglied und CDU-MdB Hermann Gröhe, der beinahe sogar Präses der EKD-Synode geworden wäre, als Zentralfigur eben genau der immer häufiger auch in Berlin anzutreffende Robert A. Seiple, seit Anfang Februar 1997 (bis 1999) Leiter des dem State Departement angegliederten „Bureau for Democracy, Human Rights and Labor“ (BDHRL), das europäische Länder, vor allem Deutschland, „heftig angegriffen und in der Liste der Länder, welche die Religionsfreiheit missachten, gleich hinter China eingestuft“ hat. Für das 1998 vom US-Kongress verabschiedete neue „Gesetz zur Sicherung der Religionsfreiheit in der gesamten Welt“ wurde im BDHRL eine neue Abteilung eingerichtet: das „Office of International Religious Freedom“: „Mit Seiple als bevollmächtigten Botschafter an der Spitze, dem fünf Beamte des Außenministeriums zugeordnet sind, besitzt der neue Ausschuss in allen US Botschaften einen Vertreter“; Seiple ist ein Ex-Marine, „dessen Lieblingsspruch lautet: ‚Die individuellen Freiheitsrechte sind allgemein gültig, weil sie eine Gabe Gottes sind‘“[162].

Sagen wir es direkt: Seiple ist ein idealtypischer Vertreter der imperialsten Form der US-amerikanischen Freiheitsideologie. Elf Jahre lang stand er an der Spitze der

„ultrakonservativen World Vision Inc.“, eines der weltweit finanzstärksten wie wegen ihrer - wie die Kritik feststellte - viel zu wenig an Nachhaltigkeit des Wirkens interessierten Methoden umstrittensten „christlichen“ Spendensammelwerke. Seiple ist auch die treibende Kraft des ersten Berichts des neuen „Office of International Religious Freedom“ im September 1998, der Deutschland, Frankreich, Österreich und Belgien wegen Verletzungen der Religionsfreiheit anklagt. Besonders die französische parlamentarische Untersuchungskommission wird von diesem Arm der US-Regierung „in die Nähe blinder Verfolgungswut gerückt“[163]. Die von der „Kommission für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz“ unter Mitarbeit von Gröhe, Knippers, Schirmacher und Seiple verabschiedeten und bei der UNO bzw. UNESCO eingereichten Texte, z.B. der letzte „Geneva Report on Global Religious Freedom“ der „World Evangelical Fellowship (WEF) to the United Nations in Geneva vom 28. März 2001, ist in weiten Passagen fast gleichlautend mit den im Interesse der US-Kultlobby verfaßten besonders gegen Frankreich und Deutschland gerichteten Hetz-Elaboraten der Seiple-Behörde selbst: z.B. die „Country Reports on Human Rights Practices“ vom Februar 2001 des Bureau of Democracy, Human Rights and Labor (BDHRL), der „2000 Annual Report on International Religious Freedom: Germany“ des BDHRL vom 5. September 2000 und zuletzt das „Testimony before the Committee on International Relations US House of Representatives, 14. Juni 2000: The Treatment of Religious Minorities in Western Europe“ vom „Ambassador-at-Large for International Religious Freedom Robert A. Seiple“ höchstpersönlich autorisiert.

Seiple hat zwar 2001 seinen im „International Religious Freedom Act“ von 1998 für ihn passgenau geschaffenen Botschafter-Posten verlassen - weil er darin am Gängelband des State Department und gerade für kritische Operationen immer von dem doch etwas vorsichtigeren Außenminister Powell abhängig eben doch nicht das erreichen durfte, was Wolf Specter und die anderen Initiatoren dieses Gesetzes 1998 wollten: Heute arbeitet Seiple mit seinem von verschiedenen US-Stiftungen gesponserten „Institute for Global Engagement“ frei von allen Fesseln des State Departement ausschließlich für „Religionsfreiheit“ vorzüglich auch bei uns. Es ist sicher nicht ohne Bedeutung, wenn Seiples Mitarbeiter auch in Deutschland plötzlich in wichtigen Zeitschriften publizieren: Hier muss man freilich auch doppelt lesen und bei fast jedem Satz noch einmal fragen: Warum? Wozu? Und man muss auch das personelle Geflecht beachten: Es gehört wohl auch zu den zu registrierenden Umständen dieser Veränderungen, dass sich Seiples deutscher Partner Hermann Gröhe weder in seiner offiziellen Bundestags-Vita noch in seinen Wahl-Vorstellungen innerhalb der EKD-Gremien jemals zu seiner Zusammenarbeit mit Seiple oder seiner Zugehörigkeit zu Spitzengremien der nationalen und internationalen Allianz-Religionsfreiheits-Lobby offen bekannt hat.

Was auf vielen Ebenen gleichzeitig und in sicher nicht unvernetzter Weise auch schon innerhalb der EKD-Kirchenwelt spürbar geschieht zeigt exemplarisch das Engagement der PEW-Foundation, einer der größten privaten Stiftungen in den USA: Es wird wohl kaum so zu verstehen sein, dass diese sich nun tatsächlich selbstlos der EKD „angenommen“ hat. Die PEW-Foundation betreibt u.a. „The PEW-Research-Center. For the people and the press“, das im Rahmen des „The PEW Global Attitudes project“ unter der Leitung des wohl kaum zufällig öfter bei EKD-Veranstaltungen als Hauptredner auftauchenden austro-amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger (O-Ton Berger: „Westeuropa ist das kirchliche Katastrophengebiet“[164]) mit dem kompletten Apparat der früheren Studien- und

Planungsgruppe der EKD ein religionspolitisches Forschungsprojekt betreibt mit dem vielsagenden Namen „Eurosecularity“. Wozu dies am Ende dienen wird, liegt auf der Hand, nicht nur wenn man die Liste des das PEW Global Attitudes Projekt steuernden International Advisory Board zur Kenntnis nimmt, dem Madeleine Albright vorsitzt und in dem Henry Kissinger eine gewichtige institutionelle Stimme hat. Was hier am Werke ist, ist die unverhüllte Kundschafts-, Unterwanderungs- und religionspolitische Überwältigungsmaschine der Vox Americana. Natürlich will „PEW“ für die Entscheidungsträger in der Politik objektive Daten sammeln, wie das in den USA auch bekannt ist. Aber diese Daten sind auch zu interpretieren. Und dies beginnt natürlich schon bei der Art des Sammelns, bei den systematischen Vorentscheidungen, was man sehen oder nicht sehen will.

Den Betrachter mag dabei erstaunen, dass der Einfluss der Neoevangelikalen in der EKD-Synode bzw. auch der ihrer bekannten Vertreter im Rat der EKD schon so weit reicht, das sensible Instrumentarium der kirchlichen Selbstanalyse den völlig unkontrollierbaren Interessenzugriffen der PEW-Leute unter Bergers Ägide auszuliefern. Dies verwundert noch einmal mehr, weil doch auch die persönliche Distanz Bergers zum Fromm-Sein und zum evangelischen Glauben kirchlichen Insidern sowieso bestens bekannt ist. Wie soll hier, wo in Sachen Kirchensoziologie hochgradig immer auch aus Glaubensinteressen begründete Interpretationen sowohl die statistischen Erhebungsinstrumente wie die Wertungen (ob man will oder nicht) am Ende doch bestimmen, wie soll hier ein subtil zynisch mit dem Glauben der Massen operierender „Sociologist“ der Missio Americana (O-Ton Berger: „America is a nation of Indians - that is, people eager for religious expression, governed by an elite of Swedes - that is, sophisticated secular intellectuals who think religion is probably all bunk“[165]), in einem strategisch entscheidenden Feld für die EKD das Sagen haben dürfen, nur weil man vielleicht in der falschen Scham einer Minderwertigkeit befangen ist, die angesichts der von Berger strahlend repräsentierten globalen Kompetenz einem Kirchenfunktionär als „peinliche klerikale Provinzialität“[166] erscheinen soll? Hat der betreffende Landesbischof nicht doch damals beim EKD-Auftritt Bergers 1993 in Osnabrück im Stil zwar etwas grob, aber doch mit sehr klarem geistlichem Verstand begriffen und auszudrücken versucht, was hier an Ausverkauf der Kirche vor sich geht?

Man übersehe nicht: Ähnlich wie seinerzeit Niebuhr hat auch Peter L. Berger sich den inzwischen mächtigen Neokonservativen in den USA angedient: Er „bekennt, dass er sich in seiner früheren Einschätzung der Säkularisierung geirrt hat“[167]. Ja mehr noch: er bescheinigt 1999 dem (US-) Fundamentalismus indirekt die Qualität der Normalreligion: „Berger actually claims that secularism is the unusual phenomenon, not fundamentalism“[168]. Schon 1993 hat Berger festgestellt: „Heute ist der Fundamentalismus die mächtigste Glaubensbewegung ... mächtiger jedenfalls im geographischen Ausmaß als der militante Islam“. Es war wohl ein sehr bezeichnendes Missverständnis, solche Meditationen als „weltzugewandte lutherische Gedankengänge“ zu charakterisieren[169]. Dass hier keine genuin christliche, sondern eben nur die US-konforme Zivilreligion des konservativen „New Paradigma“ meditiert wird, hat man damals nicht sehen wollen. Man hätte es gekonnt, wenn man wirklich kritisch auch an Bergers Markt-Religionsverständnis herangegangen wäre.

Dass Berger bei der PEW-Foundation andockte, kann deshalb nicht überraschen: Ganz sicher haben die wenigsten in der EKD von der kulturpolitischen Vernetzung

und vom Sitz im Leben der PEW-Foundations, deren Gründer fundamentalistische Christen waren, Genaueres gewusst: Wie bei wenigen Stiftungen gab die Familie Pew der einen ihrer beiden Stiftungen sogar „spezifische Anweisungen, die ihre ausgeprägt fundamentalistischen Überzeugungen und die Förderung des freien Unternehmertums zum Inhalt hatten ... Sie unterstützten auch zahlreiche religiöse Organisationen, darunter die Billy Graham Evangelistic Association, die National Association of Evangelicals und das Moody Bible Institut. Der (Pew-) Freedom Trust förderte auch das Hoover Institute und das American Enterprise-Institute"[170], mit einem Wort: den militärisch-industriellen Komplex. Dass in den USA gerade Stiftungen politisch „anfällig sind, für die Versuchung, tiefgreifenden Wandel fördern zu wollen' ... zeigt sich beispielsweise gerade auch in der Entwicklung von Pew"[171].

Die übliche Delegation des Projektmanagements an außerkirchliche Einrichtungen erleichtert das Wegsehen vom in der Zustimmungspflichtigkeit vielleicht wohl geahnten Preisgeben kirchlicher Rechte und Möglichkeiten, die eigentlich so nicht preisgegeben werden dürften. Denn es geht hier um inhaltliche Fragen höchster Bedeutungslagen. Es geht um die Steuerung und Zukunftsplanung des EKD-Kirchenwesens. Wer von den Verantwortlichen hat je gefragt: Welche Implikationen ergeben sich aus solcher Zusammenarbeit mit US-Stiftungen, die in der Regel eine politische Grundrichtung haben und deren Geldquellen dennoch fast immer völlig dunkel und abgeschirmt bleiben? Was hat die andere Seite wirklich davon? Wo kommen die Gelder für diese Stiftung und ihre Aktivitäten her? Kann es nicht sein, dass hier, wie bei der „Westernisierung" von SPD und DGB in den 50er Jahren umfängliche Geldmittel für das westernizing nun auch der EKD über einen oder zwei Vermittler sogar direkt vom CIA zukommen[172]? Weshalb steht das EKD-Projekt nicht in der öffentlichen Liste des im Internet einsehbaren PEW Global Attitudes Projekt? Welche vertraglichen Bindungen ist die EKD selbst damit auch für die Zukunft eingegangen? Hätten die Landeskirchen nicht darüber informiert oder gar gefragt werden müssen? Und überhaupt: Wer prüft bei der EKD die bei den Projekten unter Beteiligung evangelikaler Organisationen immer zahlreicheren Verwicklungen von in- und ausländischen Stiftungen und Sponsoren mit einem wirklich kritischen Blick? Wer sorgt sich überhaupt noch um die Wirkungen der Externalisierung von kirchlichen Adressen, Infrastruktur-Daten und um die kommerzielle Funktionalisierung unserer kirchlichen „Man-Power"? Wenn man noch keinen Anfang gemacht hat, dann wird es jetzt höchste Zeit dazu.

Es fällt jedenfalls ins Auge, dass hier auch innerhalb der EKD offensichtlich noch keine kritischen Fragen gestellt werden, wenn Stiftungen aus den USA oder gar direkt mit dem US-Neoevangelikalismus verbundene Hilfswerke wie der Graham-Spendenverein oder das hier mit Wilfried Reuter in Personalunion mit dem Graham-Trust verbunden operierende „World Vision" sich mit hohen Summen als „Sponsoren" für kirchliche Zentralveranstaltungen anbieten, darin mit dem Verbundlogo der EKD Eigenwerbung betreiben und im Kernbereich des der Kirche noch verbliebenen spendenstarken Bürgertums schon wieder einen neuen Raum für weitere Parallelorganisationen vorbereiten oder gar schaffen, der schon mittelfristig den kirchlich tragenden Mitgliedsstamm in andere Interessenzusammenhänge externalisiert. Es ist schon bei harmlos erscheinenden Engagements der Landeskirchen und der EKD besonders oft genug so, dass die genauen Verhältnisse eines „christlich-kirchlichen" Kooperationspartners überhaupt nicht bekannt sind oder nicht erfragt werden, der vor allem seinen finanziellen Schwerpunkt in den USA hat.

So z.B. bei der in Deutschland sogar zur ACK gehörenden und mit dem seltsam selbstgestrickten „RdöR“-Titel bei nur noch 1.800 Mitgliedern mit einem öffentlich rechtlichen Anerkennungsverhältnis ausgestatteten Heilsarmee, in den USA an oberster Stelle der Spendensammler, heute nahe bei einer Milliarde \$ Spendeneinnahmen liegt? Keine kirchliche Stellungnahme erforscht und problematisiert diese für viele Folgerungen maßgebliche Schwerpunktfrage und Interessenbestimmung[173], die auch dafür verantwortlich ist, dass die Heilsarmee seit 1974 in Grahams Lausanner Bewegung mitarbeitet und im Verbund der Kritik aus den USA 1978 die Mitgliedschaft im Genfer ÖRK eingestellt hat. Auch hier bedarf es wohl einer neuen Wahrnehmung und informationellen Aufarbeitung der Verhältnisse, um die Kraft zum kritischen Blick auf das andere sogenannte Christentum neben unserer Kirchenwelt aufzubringen.

Was im Falle der innerhalb der USA fraglos zum Kern des Neoevangelikalismus gezählten Heilsarmee[174] noch mit einem aus verschiedenen Gründen erst zu entwickelnden Problembewusstsein vielleicht hinreichend erklärt werden kann, kann im Falle World Vision freilich nicht mehr gelten. Hier liegen schon seit langem umfänglich substantiierte innerkirchliche wie öffentliche Erfahrungen und Dokumentationen früher Kritiker vor, deren mögliche Aktualisierung durch die gerade in diesem Jahr immer enger werdende EKD-Kooperation schlicht verhindert wird. Die a priori berechtigte Sorge der „alten“ Kritiker von World Vision gilt der Unabhängigkeit der Kirche und der kirchlichen Musikkultur angesichts nicht nur dieser, sondern auch vieler anderer Mechanismen der Einflussnahme eben durchaus nicht interessefreier Sponsoren. Das EKD-Sponsoring von World Vision hat das logisch unterstellbare Ziel, nicht nur kirchliche Kritiker von World Vision zu neutralisieren, sondern die Kirche insgesamt in ihrer Funktion als Gegenmacht der „Free-Enterprise-Religion“ weiter unter Kontrolle zu bekommen. Aber wer kann das schon glauben?

Es bedarf in der Tat des gewiss nicht einfachen Entschlusses zum systematisch-kritischen Hinsehen in allem, was heute Religionspolitik beinhaltet: Auf subtile Weise geraten durch das World-Vision-Engagement innerhalb der Kirche schon mittelfristig alle kritischen Positionen in die Gefahr, durch neue Finanzierungsmodelle eingeschränkt zu werden: Auch World Vision bietet mit ihrer umfänglichen personellen wie logistischen Beteiligung an Grahams „Strategic Working Group“ im Verbund der Lausanner Bewegung dem US-Neoevangelikalismus kirchliche Zugriffsmöglichkeiten in Deutschland, die bisher so nicht vorhanden waren. Sagen wir es klar: Es geht bei diesem World-Vision-Engagement um den Einfluss auf die symbolische und kulturpolitische Macht der Kirche. Wie gefährlich dieses Zulassen des kirchlichen Sponsoring durch Religions- und Spendensammelfirmen des US-Evangelikalismus ist, wird jede nähere Beschäftigung mit den Problemfeldern eigentlich sehr bald eröffnen: Es ist zuerst ein Rückzug der EKD selbst von zentralen Aufgaben, für die Sponsoren zur Finanzierung ins Feld geführt werden. Denn damit wird praktisch die eigene Irreführung subventioniert: Zieht sich die Kirche aus der Finanzierung ihrer eigenen religiösen Musikkultur zurück, gerät sie in eine immer stärker anwachsende Abhängigkeit von Sponsoren insgesamt. Hat die Kirche als steuernde, fördernde, begleitende Institution ihrer eigenen Kultur erst einmal abgedankt, ist es vermutlich nicht mehr möglich, diesen Prozess umzukehren. Denn wer garantiert der Kirche, dass sich die heutigen Sponsoren nicht schon bald von diesem oder jenem Feld zurückziehen, weil sich etwas besseres, einträglicheres findet, das ihnen auch einen höheren Imagetransfer ermöglicht? Wer verhindert, dass World Vision seine Spendenmillionen (gleich woher sie stammen) morgen

woanders einsetzt? Gewiss muss zwischen kurzfristiger Unterstützung einzelner Vorhaben und einer langfristigen Sicherung der Kircheninstitutionen unterschieden werden.

Aber hier geht es offensichtlich schon um viel mehr: Um die Neugestaltung und auch innere Neuprogrammierung eines kirchlichen Kernbereichs, der von Anfang an und noch dazu praktisch vollständig den Gesetzen des Marktes unterworfen, ja bedenkenlos den Politurbedürfnissen eines christlich-fundamentalistischen Spendensammlers ausgeliefert wird. Der Fall des World-Vision-EKD-Gospel-Sponsoring 2004 zeigt: Offensichtlich wird innerhalb der EKD die grundsätzliche Veränderung des Begriffes wie der Wirklichkeit der kirchlichen Kultur durch solches Sponsoring noch nicht erkannt, weil diejenigen, die diese Veränderung wollen, ihre Absichten noch weithin hinter dem Berg halten. Es geht nicht nur um den Einzelfall einer möglichen Manipulation der Öffentlichkeit (z.B. durch Werbespots von World Vision mit der Bezugnahme auf „Kirche“), sondern bei solchen kirchlichen Veranstaltungen geht es um die Existenzbedingung der Freiheit des Wortes auch innerhalb der Kirche. Sagen wir es zugespitzt: Das Engagement von World Vision zeigt und beleuchtet einen exemplarischen Schauplatz eines längst im Gang befindlichen symbolischen Krieges um die Macht im Religionsbetrieb unserer Gesellschaft: Denn mit World Vision tritt eine in den USA strategisch gut vorbereitete kommerzielle Logistik gegen eine noch von vielen diffusen, ungeklärten, ja oft völlig widersprüchlichen Theologismen geleitete kirchliche Funktionärsriege an, die trotz allem anzuerkennendem Bemühen der Professionalität der anderen Seite wahrscheinlich noch längere Zeit hinterherarbeitet und noch dazu niemals so autonom war, wie sie jetzt und immer wieder auch in maßgeblichen Stimmen (auch im Fall World Vision) zu behaupten vorgibt. Auch die kirchliche Kultur ist und war niemals das Ghetto der Selbständigkeit, das sich autonom halten kann und konnte, weder damals im hypermythologisierten „Kirchenkampf“ noch heute. Sagen wir es ein zweites Mal zugespitzt: Die neuen Sponsoren weisen der Kirche auch neue Funktionen zu, nicht zuletzt auch die eigentlich kirchlich unerträgliche primitive Funktion, blanker Werbeträger für US-Spendensammelfirmen zu sein. Solange dies nicht erkannt und in den Folgen nicht reflektiert wird, haben es Sponsoren wie die Anwälte der Religionswirtschaft innerhalb der Kirche noch lange, noch viel zu lange sehr leicht, Einfluss zu gewinnen.

Es ist keine Überzeichnung der in und mit unserer Kirche laufenden Entwicklung, wenn wir feststellen: Von Anfang an hat die Globalisierung des „american creed“ im Doppelsinn des Wortes der Kultur und besonders auch der Religion gegolten[175]. Die US-Religionswirtschaft verfolgt in Deutschland und speziell gegenüber der EKD-Kirchenwelt kategorial und substantiell identisch eine klar erkennbare Eroberungsstrategie, vielleicht sogar genau so sehr taktisch aufgestellt und durchgearbeitet, wie sie akribisch bei Frances Stonor Saunders „Wer die Zeche zahlt...“[176] dokumentiert ist: als strategisch mit allen Mitteln vorangetriebene Infiltration jeder Nische des europäischen Kulturbetriebs durch freiwillige und unfreiwillige Sympathisanten der US-Wirtschaft und US-Kultur. Einsatz verdeckter Regierungsgelder über als Strohmännchen fungierende Stiftungen[177], inszenierte Diskurse, Sponsoring von Veranstaltungen und Veröffentlichungen, verdecktes Managing von einschlägigen wissenschaftlichen Zeitschriften und Tendenzblättern, Vergabe von für bestimmte VIPs Aufmerksamkeit schaffenden „Preisen“ (bei denen immer interessant ist, wer ab dem dritten Mal den Preis erhält: in der Regel die einzufangende Zielperson), Vermarktung und Vernetzung von wichtigen Autoren,

Entscheidungsträgern und „Key-Persons“ mit US-Instituten, subversive „schwarze“ PR-Aktionen gegen Gegner, durch Verlockungen oder Erpressungen erzwungene persönliche Abhängigkeiten - all dies gehört zur Normalität jeder von der US-Wirtschaft immer umfänglicher kontrollierten „Kulturarbeit“ - auch bei uns. Wer wie Julia Angster ein politisch relevantes „Feld“ mit einem solchen Raster länger durchrecherchiert erkennt die Handlungsmuster, Akteure, Profile und Umfänge der Aktionen sehr bald.

Der Einfluss des US-Fundamentalismus in Deutschland zielt seit langem und immer umfänglicher auch auf die Parteienlandschaft. Die wohlkalkulierte religionspolitische Lobbyarbeit ist inzwischen schon mindestens ein respektables „Netzwerk“ geworden. Auch die CDU-Wirtschaftskreise sind durch amerikanisierte „Key-Persons“ so beeinflusst, dass auch hier die Stimmen immer zahlreicher und im Äußerungsrang gewichtiger werden, die von der politischen Bühne aus für das uneingeschränkte „Westernizing“ Deutschlands auch in Sachen Kirchen und Sekten werben: Immer häufiger sind Interviews und wissenschaftliche Beiträge[178] eindeutig so ausgerichtet, unsere Religions- und Kirchenverhältnisse umzupräparieren für die erlösende Übernahme der US-Version von Religionsfreiheit, Demokratie und Marktkapitalismus. Dafür wird das entsprechende Sündenregister bzw. die initiatorische Bekehrungsagenda für Deutschland ausgewalzt: Sekten, in aller Regel aus den USA oder dort mit der Zentrale beheimatet, würden angeblich unterdrückt, es gäbe „keine volle Religionsfreiheit in Deutschland“, es fehle „die echte Gleichberechtigung aller Kirchen und Religionsgemeinschaften“, so auch der schon immer das US-Verständnis von Religionsfreiheit verteidigende Baptist Erich Geldbach[179]. Für dessen Äußerungslage erhellend sind auch die pauschal despektierlichen - und, was die Frage der Missionen betrifft, in der Sache schlicht auch unzutreffenden Wertungen in den Ausführungen zu Werk und Vermächtnis seines Lehrers Ernst Benz[180]: „Für die Enge des deutschen Landeskirchentums mit seinen satten, unbeweglichen Beamtenstrukturen hatte er nur Spott ... nicht durch das deutsche Landeskirchentum, dem er ‚Missionsfaulheit‘ vorwarf, sondern durch freikirchliche, charismatische, pfingstliche und sonstige Kirchen und Missionsgesellschaften (war das Christentum) zu einem global player geworden“[181], was genau besehen so auch gar nicht stimmt.

Gleichwohl: Das rationale Hindernis liege hauptsächlich darin, dass die deutschen Kirchen noch nicht privatwirtschaftlich verfasst, sondern noch halb oder ganz „staatlich“ seien; das Verhältnis von Kirche und Staat müsse „entzerrt werden, um die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche zu erhöhen“, was erst die „völlige Abschaffung der Kirchensteuer“ ermögliche[182], so der O-Ton des von den US-Verhältnissen tief faszinierten Kurt J. Lauk, Präsident des CDU-Wirtschaftsrats. Wie er erliegen leider auch immer mehr Kirchenleute der Ideologie, die Überwindung des „überwiegend im protestantisch geprägten Europa herausgebildeten Atheismus“ wurzele in der Befreiung „von der Sklaverei der Kirchensteuer“[183].

9. Verantwortung für die „Kirche als Kulturprinzip“

Wer behauptet, in einer wichtigen Analyse alle entscheidenden Variablen beisammen zu haben, kann sich schnell irren. Es ist deshalb auch hier mit großer Vorsicht das zu suchen und zu beschreiben, was jenseits bloßer Abwehr bzw.

Neutralisierung von Negativem eine aktive optimistische Perspektive aufzeigen könnte, die uns gerade für die Zukunft als Kirche besser macht und zugleich alle Beteiligten zum vollen persönlichen Einsatz motiviert. Aus der Sicht und Erfahrung von einigen Jahren „Sektenarbeit“ ergeben sich darin Einsichten, die doch schon bestimmte Prioritäten erkennen und als gemeinsame kirchliche Aufgabe sinnvoll erscheinen lassen. So schmerzt es den mit dem Blick auf die Religions- und Sektenwelt Vertrauten, dass an vielen Stellen unserer protestantischen Kirchenwelt nicht mehr oder eben auch noch nicht gewusst wird, dass eine christliche Kultur wesentlich mit dem „Kultus“, d.h. mit dem Gottesdienst und einem christlich-traditional gebundenen sozialen Feld zu tun hat, das schon mit der Taufe ganz andere Glaubensinhalte und auch andere lebensgestaltende Kategorien als „Nützlichkeit“ oder „Besser-sein“ und „Stressbefreiung“ setzt. Dass man in diesem Feld thetisch von „Sinn ja, Gottesdienst nein“ sprechen und deshalb auch die amerikanische DeMoss-Aktion mit der missionarischen Streuung des Buches „Kraft zum Leben“ noch einmal kirchlich positiviert[184], hat seinen vermutbaren Grund in der subtilen, aber nichtsdestoweniger grundlegend unkirchlich-fundamentalistischen Rechtfertigung subjektiv-frommer Gesetzmäßigkeit. Der damit verbundene fromme Vollmachtshabitus passt zu diesen Aktionen der US-Zivilreligionsfirmen ausgezeichnet: Denn dieser liefert die normativen Blaupausen für den Willen zum äußerlichen Erfolg, der für die neoevangelikal konditionierte US-Zivilreligion automatisch mit dem Begriff Wahrheit zusammenfällt: „Wenn wir christliche Milieus mit Ausstrahlung in die Gesellschaft hinein wollen, müssen wir öffentlich Anspruch darauf erheben, dass der christliche Glaube wahr ist“, müssen wir „betont als christliche Gegenkultur auftreten“[185]. Wie sollte dies aber religiös glaubwürdig geschehen können ohne die den „Kulturwert“ zuerst nach innen glaubwürdig bezeugende christlich-gottesdienstliche Kultuswelt?

Es bleibt nach aller Klärung der äußeren Strukturen Aufgaben wie (1.) Kirchen/Kultursteuern und Ordnung der Organe und (2.) nach Erledigung unserer religiösen Bildungs- und Vermittlungsaufgaben in der Gegenwart, genau so wie Höhmann und Krech aus der vierten EKD-Kirchenmitgliedschaftsstudie in identischer Wahrnehmung zwei heute unabwiesbare Folgerungen gezogen haben, (3.) die Daueraufgabe bestehen, den Blick zu lenken auf die immer wiederkehrenden Haftpunkte unseres kirchlich-religiösen Suchens, d.h. auf unverwechselbare rituelle Elemente der eigenen Religion, die als Traditionsgehalte und Traditionsformen durchaus interessant und attraktiv werden können. Es ist keine Zumutung, wenn wir sagen: Der kirchliche Stil muss am Ende immer klar erkennbar sein. Und auch dies gilt: Die Form muss religiös stimmig sein, wenn man etwas wahrnehmen will. Und sie muss sogar selbstverständlich sein. Viele Kleinigkeiten haben in der Tat einfach geregelt zu sein[186]. Denn sie sind auch wichtig, weil sie die natürlichen Grenzen der Subjektivität aufzeigen, die wir auch uns selbst gegenüber zu beachten haben: Kirchlich Disziplin zu halten erfordert einen eigenen geistigen wie materiellen Dauer-Aufwand.

Schon früh hierzu wegweisend Gesagtes ist innerkirchlich nicht aufgenommen worden: 1986 schon hat Diakoniewissenschaftler Schober bei einer unvergessenen Veranstaltung im Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg ein Umdenken in Richtung eines kirchlich mehr leistenden „anglikanischen Pluralismus“[187] gefordert, der das Ansehen von Kultus und kirchlichem „social meaning“ zugleich verbessern und wieder deutlicher zusammenbringen kann. Schober meinte damit die Konzentration auf die Qualität des Gottesdienstes und die gleichzeitig viel intensivere

Pflege von konsequent den kirchlichen Vereinen, Akademien und Laiengesellschaften möglichst umfänglich anvertrauten Gemeinschaftsaufgaben. Er meinte auch, dass Pfarrer an ihrer Kleidung erkenntlich sein sollen und dass im Gottesdienst ebenfalls zur Traditionalität des Äußerlich-Rituellen eine Neubelebung des Feierlichen und eine noch viel weiter ausgreifende Höferschätzung der Kirchenmusik gehöre - gerade heute, wo Musik so umfassend den Alltag dominiert, wie noch nie zuvor: „Ein Lebensbereich ohne Durchdringung mit Musik ist einerseits zunehmende unvorstellbar, es wächst die Erkenntnis, dass auch Kirche auf Musik nicht verzichten kann" - es wächst in der säkularen Musikflut aber auch das Bedürfnis nach „anderer" Musik: Die aus historischen Gründen vielfach anzutreffende marginale Verankerung der Kirchenmusik erscheint deshalb als Problem, es vermehren sich in den letzten Jahren die innerkirchlichen Stimmen, die „eine qualifizierte Musikpflege für notwendig halten"[188]. In jedem Fall: Der Teilnehmende soll sich aufgehoben fühlen und ohne subjektive Leistungsaufforderung gerne mitsingen, mitbeten und sich innerlich einstimmen können. Nur so, wenn alle sozialen Zwänge losgelassen sind (und im Gottesdienst nicht neu aufgebaut werden), kann dann wirklich jene Selbstüberprüfung, Selbstreinigung und positive Orientierung des Lebens stattfinden, die dem Menschen durch die Kirche eine innere Sicherheit vermittelt, die ihn über die irdischen Grenzen seiner Existenz hinausbringt und ihm/ihr die Kraft gibt, einer geistlichen Linie entlang zu leben, einen (vielleicht auch schweren) Weg zu gehen und bei dem, was „Kirche" ist, die Begleitung und Hilfe zu einer immer wieder erneuerten Metanoia als einem vor Gott verantwortlichen Leben zu finden.

Ein solches entschieden Gottesdienst- bzw. Kultus-zentriertes Verständnis von „Protestantismus" bzw. moderner, mit der Reformation geistig fest verbundener Christlichkeit bedarf keines Reflexes auf Mitgliederzahl - auch nicht in negativer Weise. Es findet seine Bestätigung der Wahrheit allein in der geschichtlichen Existenz der „Kirche" und in der völlig freien persönlichen Entscheidung und in der Kommunikation der positiven Wirkung wahrer religiöser Haltung und Lebensbewältigung: „Glaube, Innerlichkeit, Frömmigkeit und Weltverantwortung sind wirklich möglich" (Wolf Rüdiger Schmidt). Für den Pfarrer wird die mehr priesterliche Rolle, die das für den Glauben nicht Verhandelbare auf eine neue Weise kommunikativ manifestiert, und die im Katholizismus in der Praxis mindestens ebenso angefochtene habituelle Qualität jedes Gottesdienstes in der Zukunft größere Bedeutung erlangen müssen - oder der Protestantismus wird erfahren, dass er dann wirklich nur noch „eine Religion des Übergangs" ist.

Entschieden ist der verqueren, den Bibelfundamentalismus innerprotestantisch mehr und mehr tolerierenden Evangelikalisierung des Missionsverständnisses zu widerstehen, ebenso der daraus immer wieder quellenden Versuchung, dem heutigen Pfarrer viel zu schnell und zu umfänglich die Rolle des Volksmissionars aufzudrängen: Der vor allem aus der IDEA-Ecke kommende Medien-Druck zur „missionarischen Arbeit" und zur gemeindlichen Eventstrategie kann und darf niemals den Gottesdienst und den geistigen und materiellen Aufwand dafür relativieren. Auch wenn wir als protestantische Ausleger von Bibel und Tradition sehr viel Spielraum haben und tendenziell und immer beinahe jede moderne Anpassung und Innovation der eigenen religiösen Überlieferung „gut reformatorisch" als Befreiung des echten Kerns oder der inneren Wahrheit der Überlieferung aus zeitbedingten Umkleidungen oder aus Verfallsformen interpretieren könnten, dürfen zwei Dinge nie und niemals vergessen werden, die uns helfen, hier das rechte Maß

nicht zu überschreiten: Die menschliche Antwort auf jede Gotteserfahrung ist und bleibt eine Auslegung, die auf jede Form von Verbalinspiration getrost verzichten kann und muss - denn das Wissen um Gott zeigt sich nur dadurch und darin, dass ein Mensch schon auf Gott geantwortet hat! Und das andere: Jede religiöse Anpassungsleistung, jede „Reformation“ selbst ist immer ebenfalls nur eine neue zeitbedingte Hülle, ein „irdenes Gefäß“, das die christlich-religiöse Herausforderung nur unvollkommen beschreiben kann: Dem Auftrag und Anspruch des Glaubens kann ein Mensch ohnehin nie vollständig genügen. Wir dürfen nie vergessen: Alle religiöse Profession bewegt sich „stets an der Grenze des Frevels, der sich an eben jener Hierophanie versündigt, der er dienen will“[189].

Ein neuer Anlauf aus der Krise unserer EKD-Kirchenwelt in eine weitere Zukunft hinein kann etwas bewirken, vielleicht sogar eine neue Renaissance eines kirchlichen Bewusstseins und die leidliche Stabilisierung des gesellschaftlichen Bedeutungsgehalts ihres Protestantismus. Aber: Wir dürfen es uns nicht zu einfach machen und die Kräfte nicht unterschätzen, die von innen und außen an unserem Kirchensystem als eben „der Kirche“ zerren und sich anschicken, den „alten“ Kirchen das Feld wegzunehmen, das die geistigen und geistlichen Kräfte des Christentums einst besetzt hatten, und es dem „aggressiv-positiven Christentum“ der Neuen Christlichen Rechten auch bei uns zu übereignen. Es ist tragisch, dass Kirchenpolitik in unseren Landeskirchen weithin Tagespolitik und Personal-Interessenpolitik kirchlicher Gruppen geworden ist. Wenn wir einen apologetisch kraftvollen Weg suchen, der wieder völlig neu und entschieden durch religiös hochbesetzte Worte und Handlungen Erwartungen erzeugt, die an die profane Erfahrung gerichtet sind, dann sollten wir daran denken, was M.D. Chenu, der große katholische Konzilstheologe, mir einmal sagte: „Wenn Sie in Sachen Kirche etwas planen, dann müssen Sie mindestens auf zwanzig Jahre voraus arbeiten, und wenn Sie sehen wollen, was daraus wird, dann müssen Sie mindestens zweihundert Jahre warten“[190]. Mehr als den protestantischen Kirchen unserer Zeit bewusst ist, sind sie schon lange hineingerissen in eine Auseinandersetzung, die sie durchaus ihre historische Existenz kosten kann, auch wenn sie in ihrer Apologetik darum noch kaum etwas wissen. R.Z.

[1] Überarbeitetes Vortragsmanuskript Konfessionskundliches Institut Bensheim 12. Mai 2004, abgeschlossen am 21.9.2004.

[2] Bruno Fritsch: Ansprache zur Eröffnung der Jubiläumstagung „Zukunftsbilder Schweiz“ 25. November 1995, in: Zukunftsforschung 24. 1995, Nr. 4, 3.

[3] Frances Stonor Saunders: Wer die Zeche zahlt. Der CIA und die Kultur im Kalten Krieg, Berlin 2001 (Engl. Erstausgabe London 1999 unter dem Titel: Who paid the Piper?), 192.

[4] „Westernizing“ meint wie im US-Kontext immer selbstverständlich: „pagan nations adopt capitalism and Western democracy“, so exemplarisch bei Joe E. Barnhart: The Billy Graham Religion, Philadelphia 1965, 234 oder bei Steve Bruce: Fundamentalism, Cambridge 2000, 117: „to westernize an islamic country“.

[5] Rudolf Jaworski: Verschwörungstheorien aus psychologischer und aus historischer Sicht, in: EZW-Texte Nr. 177/2004, 33-51, 46.

[6] Zur Genese des „International Religious Freedom Act of 1998“ vgl. die auffällig alle Kritikpunkte abmildernde Schilderung bei T. Jeremy Gunn: Die USA und ihr Einsatz für Religions- und Glaubensfreiheit, in: Religion-Staat-Gesellschaft 3. 2002, 235-264. Gunn ist Mitarbeiter von Robert A.

Seiple's „Institute for Global Engagement“, das die den Religious-Freedom-Act initiiierende „Wolf-Specter-Perspektive“ politisch zur Geltung bringt.

[7] Julia Angster: Konsenskapitalismus und Sozialdemokratie. Die Westernisierung von SPD und DGB, München 2003; vgl. die Rezension von Werner Abelshäuser in der FAZ 5. April 2004, S. 7. Abelshäuser polemisiert gegen den Begriff „Westernisierung“, realisiert aber nicht, dass dieser in den USA völlig geläufig ist

[8] Mich. Naumann: Feuerkopf des Kalten Krieges. Zum Tod von Melvin J. Lasky, in: DIE ZEIT, 27.5.2004, 50.

[9] Vgl. die schöne Erläuterung des "free-entrepreneurial democratic evangelism" bei Charles W. Dunn: Faith, Freedom, and the future, Lanham 2003, 60.

[10] COME 1, Oktober 2002, 54f.

[11] Axel Nehlsen: Wir beten für den Jesus-Tag am 11. September, in: Monatliches Allianzblatt mit Lausanner Gebetskalender 3/2004, 3. Juli 2004, unpag. 16f.

[12] Vgl. IDEA-Spektrum 26/2004, 9.

[13] Monatl. Allianzgebet mit Lausanner Gebetskalender 4/2004 unpag. 6f.

[14] Vgl. IDEA-Spektrum 26/2004, 9: „Durch Gebet soll Deutschland verändert werden“; IDEA-Spektrum 38/2004 6f.

[15] IDEA-Spektrum 38/2004, 59.

[16] Vgl. Rolf Schieder: Was ist Zivilreligion und wer braucht sie?, in: Materialdienst EZW 67. 2004, 163-168, 167.

[17] Vgl. Rolf Schieder aaO. 168. Ein eigenes Thema wäre auch die nötige Kritik der den Verhältnissen in und aus den USA tendenziell ausweichenden Beiträge in dem auch von Rolf Schieder hg. Tagungsband des Bielefelder ZiF von 1994: Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001. Die irritierend ausweichende Linie Schieders erscheint deswegen seltsam willkürlich, weil Schieder durch Mitarbeit am Studienprogramm des Lutherischen Weltbundes über „Kirche und Zivilreligion“ (1981-1987) das Problem genau kennt. Schieder, der 1987 noch die Sache der Zivilreligion „beim Namen nennen wollte, um die alten Gespenster auszutreiben“ und „über die Bedingungen und Gefahren zivilreligiösen Erlebens aufzuklären“ (epd-Dokumentation 47/1987, 15f) schweigt heute dazu in vielsagender Weise.

[18] So typisch der verbal inszenierte Kampf gegen die "staatliche" Kirchensteuer von Manfred K. Bahmann: Die Freiwilligkeitskirche - Kirche der Zukunft, in: Oliver Roland (Hg.): Die Kirche der Zukunft - Wie soll sie sein, Mannheim 2002, 81-89.

[19] Peter Höhmann und Volkhard Krech: Die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Alles wie gehabt?, in: Praktische Theologie 39.2004, 3-12, 10.

[20] Erich Beyreuther: Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung, Hildesheim 1980, 245-264.

[21] Norman Godall / Walter Müller-Römheld: Bericht aus Upsala 1968, Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des ÖRK Upsala 4.-20. Juli 1968, Genf 1968, bes. 20ff.

[22] Gerhard Simpfendörfer, Walter Schlenker: Landeskirche - wohin?, in: Pro Ökumene, 1988.

[23] Vgl. Michael Zöllner: Washington und Rom. Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur, Berlin 1995.

[24] Dazu John Corrie: Anglican mission and the "via media", in: Anvil, Cambridge, 21. 2004, 35-41.

- [25] Vgl. bei Gerhard Ringshausen: Der westdeutsche Protestantismus auf dem Weg in die Minderheit, in: KZG 1/2004, 232-244.
- [26] Helmut Riedlinger: Was heißt Glauben? In: Anton Böhm/Helmut Riedlinger/Gerhard Schmidtchen: Glaube und Demoskopie, Karlsruhe 1971, 41-55, 51.
- [27] Vgl. Detlef Bald/Karl Martin (Hgg): Aufbruch nach der Wende. Militärseelsorge, Kultursteuern und das Staat-Kirche-Verhältnis, Baden-Baden 1997, dt.: Alberto Saggese: Kirche und Staat in Italien. Die Minderheitskirchen und die 0,8 % Regelung, in: Una Sancta 53.1998, 169-272; ebenso: Petra Ziegler: Acht Promille für einen guten Zweck. Die Kultur- und Sozialsteuer in Italien, Evang. Kirchenboten Speyer 19/2999, 9; Hajo Stabenau: Kultur- bzw. Sozialsteuer - eine allgemeinverbindliche staatsbürgerliche Pflicht, in: Gesellschaft im Wandel -Welche Zukunft hat Kirche? Wegsuche zwischen Bedeutungskrise und Identitätsbejahung. Im Auftrag des Dietrich Bonhoeffer Vereins hg. von Karl Martin und Konrad Moll, Bad Harzburg 1998, 87-92. Zuletzt: Karl Martin (Hg.): Abschied von der Kirchensteuer. Plädoyer für ein demokratisches Zukunftsmodell, Oberursel 2002.
- [28] Der Rat der EKD und die deutsche Bischofskonferenz: Plädoyer zur Beibehaltung des deutschen Staatskirchenrechts. Eine gemeinsame Stellungnahme „Zum Verhältnis von Staat und Kirchen im Blick auf die Europäische Union“, epd-Dokumentation Nr. 33, 1995.
- [29] Der Bonhoeffer-Verein hat am 6. Juli 2002 in Frankfurt auch einen zu ihm gehörenden "Initiativkreis Kirchensteuerreform" ins Leben gerufen, der für die Kultursteuer-Frage eine breitere Bewusstseinsbildung ermöglichen und politische Gestaltungsarbeit für die Differenzierung der ergänzenden Finanzstrukturen leisten soll.
- [30] Hans Geisler: Zur Diskussion einer „Sozial- und Kultursteuer“ in: Evang. Verantwortung 9/1995, 12.
- [31] Vgl. Detlef Bald in Martin/Moll 1998 aaO. 86.
- [32] Eckart von Vietinghoff: Kirchliche Zukunftsperspektiven. Folgerungen für die Kulturarbeit, in: Kultur gestalten in einer "schlanken" Kirche, Neustadt a.d. Aisch 2002, 37-47, 43.
- [33] Vietinghoff aaO. 40f.
- [34] Kurt Hutten: Seher, Grübler, Enthusiasten, 5. Aufl. Stuttgart 1958, 472f.
- [35] Reinhard Frieling: Überlegungen zu „Kirche im eigentlichen Sinn“, in: Lena Lybaek, Konrad Raiser, Stefanie Schardien (Hg.): Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung, Münster 2004, 42-50, 49.
- [36] Hutten aaO..
- [37] Karin Lorenz (Hg.): Zukunft der Kirche. Kolloquienreihe "Kirchenverständnis", Schluß-Bericht 1987, 9.
- [38] VELKD-Texte 74: Dienst und Gestalt der Kirche in einer vielgestaltigen Öffentlichkeit, 2.Aufl. 1997, 6.
- [39] Vgl. dazu bei Josef Niewiadomski: Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament, in: Katechetische Blätter 129.2004, 94-101; ebenso: Birgit Jeggler-Merz: Zwischen „Ausverkauf“ und „Rigorismus“: zur Chance gottesdienstlicher Feiern in nachchristlicher Gesellschaft, in: Diakonia Mainz, 35. 2004, 82-87.
- [40] Wolfgang Baake: Was Europa und Amerika trennt, in: PRO. Christliches Medienmagazin 4/2004, 4.
- [41] Darell L. Guder: Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche in den USA, in: Nordamerika. Kirche und Mission, Jahrbuch Mission 2004, Hamburg 2004, 44-58, 45.

- [42] Mark A. Noll: How the religious Past frames Americas Future, in: Charles W. Dunn: Faith, Freedom, and the Future. Religion in Americas Political Culture, Lanham 2003, 19-40, 37.
- [43] Vgl. Ron Sider: Der Skandal des christlichen Lebensstiles. Statistiken zeigen, dass wir nicht leben, was wir predigen, in: Aufatmen Nr. 2/2004, 60f.
- [44] S. Steven P. Brown: Trumping Religion. The New Christian Right, the Free Speech Clause, and the Courts, Tuscaloosa Al. 2002, 139f, 143ff.
- [45] Steven P. Brown aaO. 74ff.
- [46] Paul Kirchhof: Die postsäkulare Gesellschaft, in: FAZ 3. Juni 2004, 8.
- [47] Eckart von Vietinghoff aaO. 42.
- [48] Florian Schuller: Jenseits der hehren Worte, in: Brückenschläge, Würzburg 2002, 289-304, hier 295.
- [49] Vgl. Richard Ziegert (Hg.): Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neunkirchen 1994.
- [50] Rüdiger Schloz: Das Bildungsdilemma der Kirche, in: Joachim Matthes (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel, Gütersloh 1990, 215-230, 229.
- [51] John Dewey: A Common Faith, New Haven 1934, 9 und passim.
- [52] Ebenso klar wie schmerzlich in den Schlußfolgerungen: Yves Lambert: New Christianity, indifference and diffused spirituality, in: The Decline of Christendom in Western Europe, Cambridge 2003, 63-78.
- [53] Zur Rolle des „miracle motif“ als alltäglichem Problemlösungs-Notausgang vgl. bei Douglas R. Sharp: Evangelicals, Racism, and the Limits of Social Science Research, in: Christian scholars review, Holland, Mich., 33.2004, 237-261, 244f.: „because society is viewed as merely the aggregation of individuals, social change is achieved by personal change and renewal - most important by people becoming Christians“ (245).
- [54] Zit nach Hans Schwarz: Die elektronische Kirche als Ausdruck amerikanischer Religiosität, in: Klaus M. Kodalle (Hg.): Gott und Politik in den USA, Frankfurt 1988, 87-99, 96f.
- [55] Bei Sharp aaO. 243, Zitat aus Michael O. Emerson .and Christian Smith: Divided by faith. Evangelical Religion and the Problem of Race, Oxford 2002, 76f.
- [56] Lambert aaO. 74f.
- [57] Daniel H. Williams: The Disintegration of Catholicism into Diffuse Inclusivism, in: Pro Ecclesia, Northfield Minn. 12. 2003, 389-393, 390.
- [58] Williams aaO. 392.
- [59] Williams aaO.
- [60] Williams aaO. 393.
- [61] Erich Beyreuther: Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Frömmigkeit und Theologie, Ges. Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung, Hildesheim 1980, 245- 264, 254f.
- [62] Vgl. Richard Ziegert: Ein titanischer Fehler. Die Bemühungen zur Schaffung einer evangelikalen Zivilreligion in Deutschland, nicht veröffentlichtes MS 7. März 2004, ergänzte Fassung vom 2. April 2004.
- [63] So genau Roland Robertson: Religion und Politik im globalen Kontext der Gegenwart, in: Michael Minkenberg/Ulrich Willems: Politik und Religion. PVS-Sonderheft 33,2002, 581-594, 585.

[64] Berrit Bretthauer: Geschäftsmänner Gottes auf Erden: Fundamentalismus und Medien in den USA, in: Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt 1998, 232-255, 236f. Immer noch die beste Schilderung des Paradigmas im Roman von Sinclair Lewis: Elmer Gantry, 1927 (!) erschienen. Zu Billy Sunday als Idealtypus des „free-enterprise democratic evangelism“ vgl. George Marsden: Ideas That bring down Empires: An Evangelical Case for Scholarship, in: Charles W. Dunn (Ed.): Faith, Freedom, and the Future. Religion in American Political Culture, Lanham 2003, 55-64, 60.

[65] IDEA-Spektrum 49/2001, 16f.

[66] Thomas Kern: Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1997, 219f, vgl. auch 267ff und bes. 285-296.

[67] Vgl. bei Anson Shupe: Wolves within the fold: religious leadership and abuses of power, New Brunswick, N.J. Rutgers Univ. Press, 1998, ebenso: Anson Shupe, William E. Stacey and Susan Darnell: Bad Pastors. Clergy misconduct in Modern America, New York University Press 2000.

[68] Ausblicke 1997, Jahresprogramm des Janzteams, 8.

[69] Ein schönes Beispiel: Linell E. Caddy: Categorical Imperatives: Religion, Spirituality, and the secular in American Life, in: American Journal of theology and philosophy 25.2004, 140-156.

[70] Bei Craig Prentiss: The Power of Positive Thinking, in: Religions of the United States in practice, Vol. Two, Princeton 2001, 251-267, 267.

[71] Bei Rainer Prätorius: In God we trust, 188.

[72] Bei Prätorius aaO. 108f.

[73] Guth, Beal u. a. benennen die Inhalte dieser "civic religion" genauer: "The civic gospel measure incorporates six items: (1) that the United States was founded as a Christian nation, (2) that free enterprise is the only economic system truly compatible with Christian belief, (3) that religious values are under attack in contemporary America, (4) that government needs to act to protect the nations religious heritage, (5) that there is only one Christian view on the most political issues, (6) and that is hard for political liberals to be true Christians" (James L. Guth/Linda Beal/Greg Crow/Beverly Gaddy/Steve Montreal/Brent Nelsen/James Pening/ Jeff Walz: The political activity of Evangelical Clergy in the Election of 2000: A case study of Five Denominations, in: Journal for the Scientific Study of Religion, West Lafayette Ind., 42. 2003, 501-514, 506f.

[74] Vgl. dazu Anthony N. Fabricatore u.a.: Stress, Religion, and Mental Health. Religious Coping in mediating and moderating roles, in: The international journal for the psychology of religion 14. 2004, 91-108.

[75] James Davison Hunter: Der amerikanische Kulturkrieg, in: Peter L. Berger (Hg.): Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften, Gütersloh 1997, 29-84, 36f.

[76] Joel Osteen in der Lakewood Church, Commercial Channel NBC-Dow Jones, 4. April 2004, 10.20 Uhr MEZ.

[77] So exemplarisch bei www.lakewood.cc: „Church“ heißt heute das sonntäglich besuchte „family center“.

[78] Paul Vitz: Der Kult ums eigene Ich. Psychologie als Religion, Gießen 1995, 13 (amerikan Originalausgabe: Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship, 2. Aufl. 1994).

[79] Paul Vitz aaO. 11.

[80] Pust und Partner Treuhand-Stiftung, Internet-Startseite www.treuhandstiftung.de vom 28. Mai 2004.

- [81] So die Kapitelüberschriften. Unter diesem Titel „Was Begeisterung vermag“ erschien 1994 in Deutschland (München, Orbis) Norman Vincent Peales Millionen-Auflage Buch: *Enthusiasm makes the difference*.
- [82] Peale aaO. 159f.
- [83] Sonja Margolina: Vor dem amerikanischen Kalifat, in: FAZ 19. Februar 2003, 39.
- [84] Rudolf Stamm: Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten, in: NZZ 13. Januar 2001, 7.
- [85] Vgl. bei Steven P. Brown: *Trumping Religion. The New Christian Right, the Free Speech Clause, and the Courts*, Tuscaloosa Al. 2002, 62ff.
- [86] Vgl. auch bei Hans G. Kippenberg/ Kocku von Stuckrad: *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003, 106f.
- [87] Bretthauer aaO. 238.
- [88] Bretthauer aaO..
- [89] Bei Bretthauer aaO. 240. Es gibt heute in den USA nur noch vereinzelte ökumenische Sendungen und lokale Gottesdienstübertragungen einzelner Denominationen außerhalb der neuen religiösen Rechten in den USA und auch hier gehen die Zahlen fortlaufend noch weiter zurück.
- [90] Charles W. Dunn: *Faith, Freedom, and the Future*, Lanham 2003, XI.
- [91] Samuel P. Huntington: „Under God“. *The Wallstreet Journal Europe* Thursday 17. June 2004, A8.
- [92] Dunn aaO. XX.
- [93] Darell L. Guder aaO. 45.
- [94] Lausanner Komitee für Weltevangelisation: *Lausanne geht weiter. Die Pasadena-Konsultation. Der Willowbank-Report. Die Lausanner Verpflichtung. Der Glen-Eyrie-Report*, deutsch Stuttgart 1980, 237f.
- [95] Frances Stonor Saunders: *Wer die Zeche zahlt* aaO. 268.
- [96] Saunders aaO. 269. Es ist in den USA dann beliebt geworden, die CIA-Losung zur öffentlichen Inschrift zu machen z.B. auch bei der University of Texas in Austin (Bei Marvin Olasky: *Christophobia and the American Future*, in: Charles W. Dunn *Faith, Freedom, and the Future. Religion in American Political Culture*, Lanham 2003, 53).
- [97] John Foster Dulles: *Krieg oder Frieden*, deutsch Wien 1950, 262.
- [98] Rolf Schieder in *EZW-MD* 67.2004, 163-168; Robin Lovin: Reinhold Niebuhr in contemporary scholarship. A Review Essay, in: *Journal of religious ethics*, Atlanta Ga, 31. 2003, 489-505, 493.
- [99] Wolfgang Huber: *Religion und Politik in Deutschland und den USA. Ein Vergleich*. Vortrag beim Berliner Verein Atlantikbrücke 9. Juni 2004, *epd-Dokumentation* 30/2004, 20-26, 21.
- [100] Rainer Prätorius: *In God we trust* aaO. 81.
- [101] Bei Prätorius aaO..
- [102] Exemplarisch: Bob Altemeyer: *The decline of organized religion in Western civilization*, in: *The international journal for the psychology of religion*, Mahwah NJ., 14.2004, 77-89.
- [103] Berger bei Prätorius aaO. 192.
- [104] Vgl. dazu William R. Hutchison: *Religious Pluralism in America*, Upsala 2003, 161-197, 165f.

[105] Bei Hutchison aaO. 169.

[106] Bei Hutchison 196f.

[107] Toward Brotherhood: Annual report 1942 of the President of the National Conference of Christians and Jews (New York NCCJ, 1942) 19. Vgl. dazu bei Hutchison aaO. 197.

[108] Bei Hutchison aaO. 232.

[109] Bei Hutchison aaO. 198.

[110] Wie Klaus Harpprecht berichtet, zit. bei Wolfgang Baake: Was Europa und Amerika trennt, PRO. Christliches Medienmagazin 4/2004, 4.

[111] Hubert Knoblauch: Über den Tellerrand hinaus. Empirische Religions- und Kirchensoziologie im internationalen Kontext, in: Praktische Theologie 39.2004, 33-36, 34.

[112] Bei Knoblauch aaO. 34 bes. Anm. 8.

[113] Bei Hubert Knoblauch aaO. 35.

[114] Saunders aaO. 270 und 433 Anm. 8.

[115] Bei Saunders aaO. 270.

[116] Robin Lovin: Reinhold Niebuhr in contemporary scholarship. A Review Essay, in: Journal of religious ethics, Atlanta Ga, 31. 2003, 489-505, 493.

[117] Katja Gelinski: Verkäuferin, in: FAZ 18. Oktober 2001, 16.

[118] Marty aaO. S. 60 (bei Klaus M. Kodalle, Zivilreligion in Amerika: Zwischen Rechtfertigung und Kritik, in Klaus M. Kodalle (Hg.): Gott und Politik in den USA. Über den Einfluss des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme, Frankfurt 1988, 19-73, 51).

[119] Vgl. dazu Handbuch Religiöse Gemeinschaften, 5. Aufl. 2001, 144; Berliner Dialog 1, Ostern 1995, 18.

[120] Über die fragwürdigen Hintergründe von Margies, Henkel, Angelina u.ä. und deren „Geistliche Kampf- und Kriegführung“ z.B. im VELKD-Handbuch Religiöse Gemeinschaften, 5. Aufl. Gütersloh 2000, 144, wie auch im Kommentar „Wort des Lebens - Gemeinden und die ‚Wort des Glaubens - Lehre‘. Kritische Informationen aus christlicher Sicht, in: Berliner Dialog 1, Ostern 1995, 18.

[121] Vgl. dazu Birgit Halkjaer: Wort-des-Lebens-Gemeinden und die Wort des Glaubens-Lehre, in: Berliner Dialog 1 Ostern 1995, 18-20.

[122] Zu Italien Otto Kallscheuer: Intransigenz und Postmoderne. Gibt es einen katholischen Fundamentalismus?, in: Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt 1998, 133-155, 145.

[123] Vgl. IDEA Nr. 147 vom 13. Dezember 2001 4.

[124] Hartmut Lehmann: Die unvorhersehbaren Auswirkungen der Migration, in: FR 27. April 2004

[125] Marvin Olasky: Christophobia and the American Future, in: Charles W. Dunn (Ed.): Faith, Freedom, and the Future. Religion in American Political Culture, Lanham 2003, 41-54, hier 46.

[126] Olasky aaO. 46.

[127] Bei Olasky aaO. 46.

[128] Eilert Herms: Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität, in: Theolog. Quartalschrift 183.2003, 97-127, 116f.

- [129] Bei Olasky aaO. 47. Vgl. auch die Kommentare zum US-Atheismusstreit" in der „Washington Post" vom 1.3.2003 und 1.5.2003 (kommentiert bei Prätorius aaO. 171f).
- [130] Bei Samuel P. Huntington: „Under God". The Wallstreet Journal Europe 17. Juni 2004, A8.
- [131] Bei Olasky aaO. 49.
- [132] Vgl. Rita Nakashima Brock: The Fiction of Church and State Separation: A proposal for greater Freedom of Religion, in: Journal of the American Academy of Religion, Atlanta Ga. 70. 2002, 855-861.
- [133] Robert H. Nelson: What is "Economic Theology"?, in: Princeton Seminary Bulletin 25. 2004, 58-71, 76f.
- [134] Bei Nelson aaO. 63: "In the daily affairs of government, the terms "efficient" and "inefficient" during the twentieth century became the operative substitutes for "good" and "evil".
- [135] Steven P. Brown: Trumping Religion. The New Christian Right, the Free Speech Clause, and the Courts, Tuscaloosa Al. 2002, 16.
- [136] Brown aaO..
- [137] Bei Nelson aaO. 72-76.
- [138] Bei Nelson aaO. 76: „however, the time of American economic religion may be fading".
- [139] Bei Prätorius aaO. 172.
- [140] Bei Prätorius aaO. 179.
- [141] Bei Prätorius aaO. 189.
- [142] Der Allianz-Vorsitzende Peter Strauch im Interview: Einheit ist kein Wunschtraum, in: EINS, Das Magazin der Evangelischen Allianz Deutschland, Startausgabe Mai 2004, 12-15, 12.
- [143] Reinhard Hempelmann: Evangelische Weltanschauungsarbeit als ökumenische Aufgabe, in: Evangelische Kirche in Deutschland / Kirchenamt: Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit, Ausgabe 2000, 150-155, 151.
- [144] Vgl. IDEA-Spektrum 38/2004, 7.
- [145] Zum Problem des „Reframing" und seiner darin enthaltenen typisch US-evangelikalen Überwältigungstechniken siehe das Kapitel 10 „Evangelisation als religiöse Kommunikation" bei Detlef Pollack: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003 (205-239).
- [146] Studienheft zum Internationalen Kongress für Weltevangalisation in Lausanne 1974, Definition und theologische Grundlagen der Evangelisation „Für die ganze Welt", Minneapolis 1974, deutsch Stuttgart 1974, 33.
- [147] Joe E. Barnhart: The Billy-Graham-Religion, Philadelphia 1972, 232)
- [148] Vgl. Erich Beyreuther: Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, bes. 126-139, 140. 165.
- [149] Hempelmann, Panorama aaO. 418.
- [150] AaO. 417.
- [151] Harald Lamprecht in Evang. Orientierung 1.2003, 11f:
- [152] Michael Utsch: heute.online-Interview 5.1.2002, 3.

[153] EZW-Presseerklärung vom 8. Januar 2002.

[154] www.ekd.de/ezw/aktuelles vom 9. Januar 2002. Noch einmal abgedruckt im Materialdienst der EZW Heft 2, 2002, 33-34.

[155] Vgl. IDEA Spektrum 5, 2002, 7.

[156] „Deutschland ist eine unglückliche Kolonie“, Interview mit Richard Sennett in der WamS 29.9.2002.

[157] Vgl. bei Rita Nakashima Brock: The fiction of Church and State Separation: A Proposal for Greater Freedom of Religion, in: Journal of the American Academy of Religion, Atlanta, 70. 2002, 855-861, 855.

[158] Vgl. Andrea-Isa Moews: Eliten für Lateinamerika. Lateinamerikanische Studenten an der Katholischen Universität Löwen in den 1950er und 1960er Jahren, Köln 2002, bes. 208ff.

[159] Bei Saunders aaO. 98.

[160] Vgl. IDEA Nr. 73, 18. Juni 2003, 11.

[161] Vgl. Bruno Fouchereau: Sektendiplomatie im Namen der Freiheit, in: Le Monde diplomatique, deutsche Ausgabe, Mai 2001, 1.

[162] Fouchereau aaO..

[163] Fouchereau aaO..

[164] Rüdiger Schloz: Zur Zukunft der Kirchenmitgliedschaft, in: Evang. Theologie 63. 2003, 76-79, hier 76.

[165] Bei David Aikman aaO. 176 (Source: www.acton.org).

[166] Bei Susanne Schullerus-Kessler in: DAS 31. Dezember 1993, 19.

[167] Beleg bei Zeidan aaO. 62.

[168] Peter L. Berger (Hg.): The Desecularization of the World: resurgent Religion and World Politics, 1999, 1-11 (The Desecularization of the World: A Global Perspective). Vgl. Dazu auch bei Zeidan aaO. 62, Anm. 6.

[169] Susanne Schullerus-Kessler: Die Pfingstler gewinnen Macht. Der amerikanische Religionssoziologie Peter L. Berger und sein Blick auf die Veränderungen im Christentum, in: DAS 31. Dezember 1993, 19.

[170] Bei Hunter, Der amerikanische Kulturkrieg aaO. 68ff.

[171] So Hunter aaO. 64.

[172] Vgl. Julia Angster und Michael Naumann Anm. 5 und Anm. 6.

[173] Weder im EZW-Handbuch der Evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden Neuausgabe Berlin 1997, noch bei Georg Schmidts „Kirchen, Sekten, Religionen Zürich 2003, noch im VELKD-„Handbuch Religiöse Gemeinschaften“ 5. Aufl. Gütersloh 2000 findet sich eine die internationale Tätigkeitsebenen der Heilsarmee auch nur ansatzweise vertiefende Darstellung oder gar Problematisierung ihrer Verflechtung mit dem US-Evangelikalismus und mit der Religionspolitik von Grahams Lausanner Bewegung.

[174] Vgl. bei Prätorius aaO. 89.

[175] Vgl. die Themenheft Kulturelle Globalisierung, Beilage zu „Das Parlament“ 22. März 2002 (Heft 12/2002).

[176] Frances Stonor Saunders aaO. Vgl. Anm. 2.

[177] Vgl. René A. Wormser: Foundations. Their Power and influence, New York 1958, bes. 288ff.

[178] Eine gewichtige Rolle spielt hier die seit 1999 erscheinende Zeitschrift „Religion-Staat-Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen“, die von Gerhard Besier und Hubert Seiwert herausgegeben wird. Die unübersehbar den amerikanischen Gegenentwurf propagierende politisch-ideologische Zweck-Linie der Autoren ist inzwischen so auffällig, daß erstmals im Heft 1/2004 der Verlag Duncker und Humblot sich in einem zusätzlichen Verlagsvorwort für die unübersehbar weltanschaulich-tendenziösen Beiträge dieses Heftes entschuldigte.

[179] Vgl. IDEA Nr. 23/ 25. Februar 2004, 5.

[180] Zur Beziehung von Benz und Geldbach bei Walter Fleischmann-Bisten: „Einen besseren Mann können die Bochumer für diesen Lehrstuhl nicht bekommen“. Erich Geldbachs Beitrag zur Kirchengeschichte, Konfessionskunde und Ökumenik, in: Lena Lybaek, Konrad Raiser, Stefanie Schardien: Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung, FS Erich Geldbach, Münster 2004, XV-XXXI, hier XVI..

[181] Erich Geldbach: Ökumene und Religionswissenschaft. Ernst Benz, sein Werk und sein Vermächtnis, in: Udo Tworuschka (Hg.): Religion und Bildung als historische Forschungsfelder, FS für Michael Klöcker z. 60., Köln 2003, 97-100, 98.

[182] Vgl. epd 18. Januar 2004.

[183] Vgl. IDEA-Spektrum 20/2004, 9.

[184] Bei Hansjörg Hemminger: Gottesbeschwörungen. Über Säkularität und Sinn, in: Materialdienst der EZW 66. 2003, 83-94, 87, 91f.

[185] Bei Hemminger aaO. 91.

[186] So mustergültig in der sensiblen Aufnahme heutiger kirchlicher Bedürfnislagen bei Gert Kelter: Gott ist gegenwärtig. Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes, Groß Ösingen 2003.

[187] Dazu als repräsentative wie hilfreiche Orientierung: Daniel W. Hardy: Finding the Church. The dynamic truth of Anglicanism, London 2001.

[188] Matthias Krampe: Evangelische Kirchenmusik - Stiefkind oder Hoffnungsträger? in: Amt und Gemeinde, Wien, 55. 2004, 28-30.

[189] Richard Schaeffler: Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen, in: Hartmut Zinser (Hg.): Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 243-261, 260.

[190] Mündlich zum Verfasser bei einem Besuch in LaTourette, Lyon, August 1972.

Quelle: Pfälzisches Pfarrerblatt (http://www.pfarrerblatt.de/text_52.htm)