

# DER GOTT DES ›ALTEN EUROPAS‹ UND DIE ›NEUE WELT‹

## MITTELEUPÄISCHES UND US-AMERIKANISCHES CHRISTENTUM IM VERGLEICH

*Johanna Rahner*

Wie wohl kaum eine Konfessionsgemeinschaft ist gerade die Baptistische Gemeinschaft von einer besonderen religions-soziologischen ›Gap‹ geprägt: ihren europäischen Ursprüngen und der USA als einem ihrer zentralen, konfessionellen Verbreitungsgebiete. Ein vertiefter Blick auf dieses soziologisch herausfordernde Spannungsfeld ›altes Europa‹ – ›Neue Welt‹ lohnt sich also, indes nicht nur aus einer baptistischen Perspektive. Der Titel des Beitrags klingt zugegebenermaßen etwas ambitioniert. Denn so einfach lassen sich weder die religiöse Landschaft Europas bestimmen, noch der Vergleich des ›alten Europa‹ mit den USA durchführen, geschweige denn, dass sich Gemeinsamkeiten und vor allem Unterschiede auf einfache Weise erklären ließen. Zu komplex ist das Phänomen der Religiosität in der späten Moderne auch bei uns geworden, sodass nichts gefährlicher erscheint als allzu simple Erklärungs- oder Deutungsmuster zum Besten zu geben.

Wo also beginnen? Am besten mit dem offensichtlichsten...

### 1. DIE ›GOTTESLÜCKE‹<sup>1</sup>

»Nur wenige gefühlte oder reale Unterschiede in Sachen Religion sind so dauerhaft wie die Rede von der ›Gotteslücke‹ zwischen Europa und den Vereinigten Staaten«, so Josef Joffe in der ›Zeit‹<sup>2</sup>, und er fährt fort: »Schon vor über 180 Jahren war Alexis de Tocqueville in seiner Abhandlung ›Über die Demokratie in Amerika‹ über die Tatsache erstaunt, dass in den USA im Gegensatz zu seinem Frankreich der ›Geist der Religion‹ und der ›Geist der Freiheit‹ eben nicht in gegensätzliche Richtungen marschieren, sondern in Amerika »sie aufs innigste vereint [sind], und [...] gemeinsam über ein und dasselbe Land« regieren.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Zum Begriff vgl. JOSEF JOFFE, Gott ist Amerikaner, in: Die Zeit Nr. 9 (2011); zitiert nach: Zeit-online; URL: <https://www.zeit.de/2011/09/Glaubensluecke> (Stand: 01.12.2019).

<sup>2</sup> Ebd.

Ebendieser Tocqueville ist es auch, der damit das bekannteste aller Stereotype im Vergleich der Religiosität zwischen Europa und USA prägt, dass nämlich die USA die ›Ausnahme‹ und Europa ›die Regel‹ darstellt.

Inzwischen haben Theologinnen und Theologen, aber auch Religionssoziologinnen und -soziologen aller Couleur zu Recht genau dagegen Einspruch erhoben. Der Blick in die Welt als Ganze zeigt nämlich, dass doch eher Europa die Ausnahme und USA bzw. der Rest der Welt die Regel sind. Das sich auf den ersten Blick immer mehr säkularisierende Westeuropa hat sich gerade nicht als Modell für die anderen Gegenden der Welt erwiesen, sondern ist als der Sonderfall offensichtlich geworden, der es immer schon war. Max Webers Diktum von der ›Entzauberung der Welt‹ durch Wissenschaft und Technik scheint seine Überzeugungskraft verloren zu haben. ›Modernisierung als Säkularisierung‹ ist eben doch nur ein »europäisches Projekt«<sup>3</sup> geblieben. Hatte der bekannte US-amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger noch im Jahre 1968 in der ›New York Times‹ die Prognose gewagt: »Im 21. Jahrhundert werden sich religiöse Gläubige wahrscheinlich nur noch in kleinen Sekten finden, aneinander gekuschelt, um einer weltweiten säkularen Kultur zu widerstehen«,<sup>4</sup> beweist der aktuelle Blick in die Welt das Gegenteil: Jenseits des alten Europas ist die Welt nicht nur religiös wie immer, sondern sie wird mancherorts religiöser denn je. Und Berger hat inzwischen auch für seine ›fulminante Fehleinschätzung‹ Abbitte geleistet.

Indes steckt – wie so häufig – auch in der These Tocquevilles noch ein Körnchen Wahrheit. Amerika und Europa haben in Sachen Religion auf zwei unterschiedliche Optionen gesetzt. Beide haben zwar »den gleichen Pfad in die Moderne eingeschlagen« – so beschreibt das Josef Joppe weiter – »bestimmt von Industrialisierung, Urbanisierung, Konsumismus und Demokratisierung. Dennoch sind die Vereinigten Staaten eine Bastion des Glaubens geblieben, wohingegen Europa sich seit Jahrzehnten kontinuierlich ›entchristianisiert‹. Das ist der große Unterschied, das ist die Gotteslücke zwischen den Kontinenten«.<sup>5</sup> Schauen wir aber näher hin. Richtig ist, dass Deutschland wie wohl weite Teile Europas von einem Prozess der Entkirchlichung, d. h. der Deinstitutionalisierung und Privatisierung von Religion geprägt sind. Religion wird hier immer weniger im kirchlichen Dispositiv vergesellschaftet. Aber diese Entkirchlichung ist nicht einfach mit einer Entchristlichung gleichzusetzen. Vielmehr können wir feststellen, dass – so Wolfgang Huber, der ehemalige Präses des EKD – »christliche Prägungen von Kultur und gesellschaftlichem Zusammenleben auch dort noch wirksam sind, wo man für sie kaum noch die Kirchen in Anspruch nimmt«; dennoch sollte »man die Augen nicht davor verschließen, dass die gesellschaftliche Rolle der Kirchen einem Wandel ausgesetzt« ist, »der durch die plötzlich

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Zitiert nach: Spiegel-Special ›Weltmacht Religion‹, 9/2006, 12.

<sup>5</sup> JOFFE, Gott (s. Anm. 1).

wahrgenommene ›Säkularisierung‹ in der Folge der deutschen Einigung eine erhebliche Verschärfung« erfährt.<sup>6</sup> Dieser kulturelle Wandel, der mit der veränderten Rolle der Kirche in Zukunft verbunden sein wird, ist sich die entscheidende Herausforderung. Das aber schon mit einer Entchristlichung in eins zu setzen, wäre etwas übereilt. Kann man dann noch die unterschiedliche Grundimprägung Europas und den USA in Sachen Religion, wie Josef Joffe vorschlägt, an einer schlichten – moralphilosophischen – Frage fest machen: »Muss man an Gott glauben, um ein moralischer Mensch zu sein?«. Über die Hälfte der Amerikaner sagen: Ja. Jenseits des Atlantiks sinkt dieser Anteil auf 33 Prozent in Deutschland, 27 in Italien und 13 in Frankreich. Glaubt man also, Religion habe nichts mit Moral zu tun, dann ist Gott in Europa wahrlich tot.«<sup>7</sup> Gott ohne Moral ist tot und Moral ohne Gott ist nicht möglich – Zwei starke Thesen, auf die man zurückkommen muss. Doch zunächst die Frage: Woher kommt eigentlich die Gottes-Lücke?

## 2. SÄKULARISIERUNG SELBSTGEMACHT?

Natürlich hat sie auch und gerade historische Gründe. Aber eine Beobachtung Joffes muss nachdenklich stimmen, wenn er nämlich die Behauptung aufstellt, dass das

»Band zwischen Glauben und Freiheit in der europäischen Geschichte immer schwach [war]. In seinen schlimmsten Zeiten bekämpfte das Christentum sogar die Freiheit. Die katholische Kirche predigte Autorität und Gehorsam. War sie Angriffen ausgesetzt wie der Reformation, schlug sie brutal zurück. [...] [...es war] in Europa gefährlich, zum falschen Gott zu beten, und erst Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die vollen Bürgerrechte unabhängig vom ›richtigen‹ Glauben gewährt.«<sup>8</sup>

War Religion in Europa immer ein Feind der Freiheit, das Christentum/die Kirchen ein Unterdrückungsinstrument!? Diese These erregt Widerspruch!

Sie beruht zunächst auf der richtigen Beobachtung, dass das Verhältnis von Religion und Politik in Europa durch eine, über Jahrhunderte vehement verteidigte, unheilige Allianz von Thron und Altar geprägt war. Doch diese Allianz erweist sich nicht nur für die Nicht-Mehrheits-Kirchen als durch und durch ambivalent. Nicht nur wird hier »die Souveränität von Königen und Machthabern

<sup>6</sup> WOLFGANG HUBER, Religion und Politik in Deutschland und den USA – ein Vergleich: Beitrag vom 09.06.2004; EKD-Publikationen/Archiv; zitiert nach URL: [https://www.ekd.de/vortraege/040609\\_huber\\_religion\\_politik.html](https://www.ekd.de/vortraege/040609_huber_religion_politik.html) (Stand: 01.12.2019).

<sup>7</sup> JOFFE, Gott (s. Anm. 1).

<sup>8</sup> Ebd.

über die Glaubensfrage gestellt«<sup>9</sup> – man denke nur an den Augsburger Religionsfrieden: *cuius regio eius religio* oder den Westfälischen Frieden, wo die weltanschaulich neutrale Staatsmacht die religiöse Gewalt bändigt. Am Ende bleibt den Kirchen die Rolle »die Macht der Fürsten mit der Legitimität des ›Gottesgnadentums‹ zu umhüllen und dafür werden sie dann »mit vielfachen Privilegien belohnt.«<sup>10</sup> Darüber hinaus verkennt diese Allianz die religiöse Legitimität und Legitimation der modernen Freiheitsbewegungen; nicht umsonst sind Glaubens- und Gewissensfreiheit doch Werte, die gerade von religiösen Minderheiten im Gefolge der Reformation mühsam gegen die Verbindung von religiösem ›mainstream‹ und Staatsmacht erkämpft werden mussten.

Darüber hinaus sind die über kurz oder lang aus der unheiligen Allianz erwachsenden Konflikte schon vorprogrammiert. Wer »in Europa die Obrigkeit angreifen wollte, musste [auch] die Kirchen angreifen.«<sup>11</sup> So entsteht die große Meta-Erzählung des säkularisierten Europas, dass sich Freiheit eben nur gegen die Religion etablieren kann, d. h. in Europa Revolutionen notwendig immer antiroyal und (!) antiklerikal sind. Die Französische Revolution wird, trotz anfänglicher Sympathien nicht weniger katholisch-intellektueller Kreise in Laienschaft und Klerus, gerade durch diese antiklerikalen Exzesse zum Fanal im kulturellen Gedächtnis der Katholischen Kirche. Diese reagiert im 19. Jh. bekanntlich so, dass sie alle Anliegen dieser ›neuen Zeit‹ in Bausch und Bogen verdammt – sei es der ›Wahn‹, ja die ›Pest‹ der Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, die doch dem Irrtum das gleiche Recht wie der Wahrheit einräumt, oder Ideen wie Gleichberechtigung und Demokratie, die die gottgewollte Ordnung auf dem Kopf stellen. Mit einer solchen Reaktion verbaut sich die Katholische Kirche über ein Jahrhundert lang (vielleicht sogar bis heute) ihre Anschlussfähigkeit an die Moderne. Und dieser Konflikt von Religion und Revolution hat sich in die Kulturgeschichte Europas wie kaum ein anderer eingeschrieben und bestimmt das Thema Religion bis heute: »Um in Europa zu den Progressiven zu gehören, muss man eher areligiös sein. ... Wer plakativ religiös ist, kann nicht ganz dicht sein.«<sup>12</sup>

Demgegenüber vollzieht sich gesellschaftlicher Umbruch und Revolution in den USA bekanntlich auf eine grundlegend andere Weise: »Der Baum der Freiheit, um einen Ausdruck Jeffersons zu variieren, musste nicht mit dem Blut der Geistlichkeit getränkt werden« – so Josef Joffe: »Amerika kann seine Revolution durchführen, ohne Kirchen niederzubrennen und Priester zu ermorden [...]. Wo der Glaube der Freund der Freiheit war, brauchten deren Verfechter den Glauben

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

nicht als Feind der Aufklärung zu bekämpfen.«<sup>13</sup> Im Gegenteil! Die Befreiungskämpfe in den USA, man denke nur an die Sezessionskriege, sind sogar zutiefst religiös motiviert. D. h., in den USA stärkt Freiheit die Religiosität und umgekehrt. Es ist also keine Frage des Christentums selbst, sondern seiner je unterschiedlichen politischen Grundoptionen. Und die fallen unterschiedlich aus. Warum?

Hier wird ein zweiter nicht zu unterschätzender Faktor sichtbar, der die Option ›Glaube‹ in den USA anders konturiert: Die USA kennen keine Staatskirche und kein Kirchenmonopol. Bis heute verhindert der Erste Zusatzartikel der Verfassung eine irgendwie geartete religiöse Bindung oder Einflussnahme des Staates. Alle Religionen befinden sich jenseits der ›wall of separation‹, d. h. jenseits des staatlichen Verzichts irgendwie Einfluss zu nehmen oder eine Religionsgemeinschaft wie auch immer zu privilegieren. Gerade dieses ›hohe Maß an Religionsfreiheit, die vergleichsweise Stabilität politischer Rahmenbedingungen und der Verzicht auf staatliche Privilegien für bestimmte Religionsgemeinschaften‹ ergibt – so Michael Blume – ›ein nahezu ideales ›Freilandexperiment‹ in Sachen Religiosität.«<sup>14</sup> So wird Amerika »zum sprichwörtlichen ›ersten freien Markt der Religionen‹, wo Monopole nicht geduldet waren. *God's own country*, das von Gott geliebte Land, gehörte stets vielen Göttern«;<sup>15</sup> mit einem breiten Angebot, das für jeden etwas vorhält.

Konkurrenz belebt auch das religiöse Geschäft. Die Pluralisierung des Angebots lenkt indes auch die Nachfrage. Weil der Wettbewerb unter den religiösen Anbietern größer ist, hat sich eine größere Vielfalt und ein besseres Angebot entwickelt. Das lässt sich, so Michael Blume, konkret belegen: »Während Prediger in Europa ihr Gehalt meist direkt oder indirekt aus Kirchen- oder Staatssteuermitteln erhalten und abgesteckte Kirchenbezirke verwalten, sind ihre Kolleginnen und Kollegen in den USA auf die Spenden der Gemeinde angewiesen, um die auch andere werben. Und das heißt dann eben auch: Wer langweilig oder unglaubwürdig predigt (oder auch: lebt), wird im wettbewerblichen Umfeld der USA als Prediger seltener bestehen als in europäischen Kontexten.«<sup>16</sup> Will man weiter im ökonomischen Jargon bleiben, so sind die Hindernisse für einen freien Religionsmarkt in Europa deutlich höher, hier herrscht im Prinzip eine Art ›Protektionismus‹:

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> MICHAEL BLUME, Die Religiosität der USA – Glaubensdynamik aus vier Faktoren, 1; zitiert nach URL: <http://www.blume-religionswissenschaft.de/pdf/ReligiositaetUSABlume1110.pdf> (Stand: 01.12.2019).

<sup>15</sup> JOFFE, Gott (s. Anm. 1).

<sup>16</sup> BLUME, Religiosität (s. Anm. 14), 5.

»Wenn jemand ein religiöses Start-up auf den Markt bringt, dann wird das Angebot seine eigene Nachfrage erzeugen. [...] Nicht so in Europa. Das Modell ist die »offizielle« Pfarrkirche. Wie soll sich ein Start-up gegen etablierte Kirchen behaupten, die wie in Deutschland vom Staat anerkannt und unterstützt werden?«<sup>17</sup>

Die »Angebotsvielfalt« verändert aber auch das »Konsumverhalten«. Church-hopping ist die geeignete Form einer spätmodernen Spiritualität, in der die religiöse Suche im Zentrum steht:

»Das religiöse Leben, die religiöse Praxis, an der ich mich beteilige, muss nicht nur von mir gewählt werden, sondern sie muss mich auch ansprechen – sie muss im Sinne meiner spirituellen Entwicklung deutbar sein.«<sup>18</sup>

Die spätmoderne »Spiritualität der Suche« wird durch ein breites Angebot befriedigt: »Ist die eigene Kirche zu liberal, zu konservativ, zu phantasielos, so kann man umsteigen, statt auszusteigen.«<sup>19</sup> US-Amerikaner machen von dieser Möglichkeit reichlich Gebrauch.

»In einer Pew-Studie aus 2007 gehörten 44 % nicht mehr der Religionsgemeinschaft an, in der sie aufgezogen wurden. Auch nach Abzug von Wechseln innerhalb einer religiösen Tradition, beispielsweise von einer evangelischen Kirche in eine andere, verblieben 28 % der Befragten, die mindestens einen Glaubenswechsel vollzogen hatten.«<sup>20</sup>

Europa, näherhin Deutschland, kennt dieses Phänomen nicht; zumindest nicht in diesem Ausmaß. Hier tritt man – wenn überhaupt – eher aus statt über! Das liegt sicher auch daran, dass konfessionelle Zugehörigkeit in weiten Teilen des alten Europas, zumindest diesseits des »eisernen Vorhangs«, selten ein Ergebnis einer eigenen Entscheidung oder Wahl, als vielmehr der Geburt war. Religiosität ist bei uns daher häufig kein selbstgewählter Teil der eigenen Biographie. Und weil Monopole auf Dauer immer langweilig werden, hat es Europa schlicht verlernt, Religion auch als eine Angelegenheit von Angebot und Nachfrage zu verstehen und so die religiöse Option als Entscheidungsoption ernst zu nehmen. Der einzige Ort, an dem bei uns diese Tatsache noch irgendwie bewusst wird, ist dann in der Regel der Kirchenaustritt; und selbst der geschieht häufig weniger aus Entscheidung denn aus Indifferenz. In einem weit geringeren Maße finden wir

<sup>17</sup> JOFFE, Gott (s. Anm. 1).

<sup>18</sup> CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2012, 811.

<sup>19</sup> MICHAEL ZÖLLER, Gottes eigenes Land, in: Die Tagespost vom 15.02.2003; zitiert nach: BLUME, Religiosität (s. Anm. 14), 4.

<sup>20</sup> BLUME, Religiosität (s. Anm. 14), 4.

noch die andere Option, wenn z. B. in Deutschlands Osten, dem über Generationen eingebläuten Staatsatheismus der Abschied gegeben und die Entscheidung getroffen wird, sich – gegen die eigene Sozialisation – doch als religiös musikalisch zu definieren.

Ein drittes kommt hinzu, wieder ein eher sozio-politisches, denn wirklich religiöses Argument: »Gesellschaften, in denen es eine breite Mittelschicht gibt und ein (Sozial- und Umverteilungs-)Staat Lebensrisiken abfedert, weisen durchschnittlich sehr viel geringere Religiosität auf als Gesellschaften mit hohen Einkommensunterschieden und schwachem Sozialstaat wie die USA« – so Michael Blume.<sup>21</sup> Schon

»Adam Smith nahm an, dass der religiöse Wettbewerb der Bereitstellung von gemeinschaftsbildenden Lehren sowie vor allem Dienstleistungen im Bildungs- und Betreuungsbereich diene, mithin auch schichtspezifisch sei. Demnach wäre die durchschnittliche Nachfrage nach religiöser Vergemeinschaftung maßgeblich durch die sozialen Rahmenbedingungen (und z. B. die Rolle des Staates) gegeben, die Qualität des Angebotes hinge dagegen auch von der Frage ab, ob es einen Wettbewerb um die Suchenden gibt.«<sup>22</sup>

Während diese spezifische ›Nachfrage‹ in den USA aufgrund des ›schwachen Staates‹ durch die Religionsgemeinschaften gestillt wird, sie also das notwendige Netz an sozialen Beziehungen und Sicherheiten mit bereitstellen und so die soziale Härte des ›schwachen Staates‹ abdämpfen, ist es in Europa der für alles zuständige, ›moderne Wohlfahrtsstaat‹ der hier zum gewollt-ungewollten Konkurrenten der Kirchen wird:

»Mit seinem Wohlfahrtsapparat hat Vater Staat die Mutter Kirche verdrängt. Der Staat verheiratet und beerdigt, dazwischen heilt, ernährt, unterrichtet und beherbergt er. Wohltätigkeit hängt nicht vom Glauben ab, sondern entspringt einem Rechtsanspruch.«<sup>23</sup>

In den USA bringen also andere sozial- und gesellschaftspolitische Grundkonstellationen auch grundlegend differente religiöse Driften hervor: »Nirgendwo sonst befeuert die Religion eine vollkommen säkulare, auf Eigenverantwortlichkeit und Erlösung im Hier und Jetzt ausgerichtete Ideologie. Nennen wir sie ›Amerikanismus‹«, so Josef Joffe in einem unverkennbar an Max Webers Calvinismus-These erinnernden Resümee.<sup>24</sup> Dass hier Europa auch und gerade aus

<sup>21</sup> A. a. O., 5.

<sup>22</sup> A. a. O., 6.

<sup>23</sup> JOFFE, Gott (s. Anm. 1).

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

religiösen Gründen eine andere Option gesetzt hat, zeigt ein kurzer Blick in die Entstehung unserer Sozialsysteme im 19. Jh. und ihre gerade auch religiös motivierten Akteure, von Kolping zur Werthmann und der Caritas, von Raiffeisen zu Wichern und der Diakonie etc. Ab Mitte des 20. Jh. hat sich dieser religiös inspirierte Teil des gesellschaftlichen Subsystems wie gesehen von seinen religiösen Wurzeln emanzipiert und so einer Säkularisierung letztlich sogar Vor-schub geleistet – Ironie der Geschichte.

### 3. GESELLSCHAFTLICHE DRIFTEN: RELIGION UND POLITIK

Der Vergleich soll sich nun aber nicht nur auf die unterschiedlichen Entstehungs- und Wachstumsbedingungen von Religiosität in Europa bzw. den USA konzentrieren, sondern muss natürlich auch den je unterschiedlichen Status von Religion im gesellschaftspolitischen Kontext heute beleuchten. Unterschiedliche Religionskulturen kommen nicht nur aus unterschiedlichen sozio-politischen Konstellationen, sie verbinden sich eben auch wieder zu unterschiedlichen sozio-politischen Beziehungsgeflechten, d. h. sie entwickeln auch heute unterschiedliche Verbindungen zwischen Religion und Politik. Die massive Einflussnahme bestimmter religiöser Institutionen auf die Politik, das religiöse Lobbying, erscheint hier als der wohl offensichtlichste Unterschied der religiösen Szene in Europa und den USA. Während sich durch die historische Allianz von Thron und Altar die Kirchen in Europa quasi ins politische Abseits manövriert haben (oder sie sind, wie in Polen, gerade dabei das in ähnlicher Weise zu tun), scheint religiöses Lobbying in den USA zur Politik zu gehören wie der Burger zum Grillfest. Freilich lohnt auch hier ein zweiter, etwas tiefer reichender Blick.

Die für europäische Augen heute so auffällige Verflechtung ist nämlich kein Selbstläufer. Daher hält der ehemalige EKD-Präses Wolfgang Huber zu Recht fest<sup>25</sup>:

»Die Rolle der Religion in der amerikanischen Politik hat seit der Rede von Martin Luther King einen tiefen Wandel durchlaufen. Noch vor drei Jahrzehnten war die Rolle der Religion im Verständnis der amerikanischen Politik kein herausgehobenes Thema.«

Das ändert sich – so Huber weiter – mit den 1970er Jahren. Denn die

<sup>25</sup> HUBER, Religion (s. Anm. 6).



»zweite Hälfte der Siebzigerjahre war bekanntlich die Zeit, in der das Phänomen des religiösen Fundamentalismus weltweit neu erwachte. Damit begann für die USA [zwar] kein völlig neues Kapitel ihrer Geschichte. [Aber] Erneut erkannte man das Mobilisierungspotential eines religiös konservativen, evangelikal geprägten Protestantismus, wie er insbesondere im ›Bible Belt‹ der Südstaaten lebendig war.«<sup>26</sup>

Es ist gerade die ›christliche Rechte‹, die der amerikanischen Zivilreligion eine neue Deutung gibt, in der frühere, eher ironische Zuschreibungen eines universalen amerikanischen Sendungsbewusstseins plötzlich geradezu erschreckend real werden:

»Die USA wurden nun« – so Huber – »als ›Shining City upon the Hill‹ und als ›God's Chosen Nation‹ dargestellt. Dieses Sendungsbewusstsein wurde »gegen eine ›Religion des säkularen Humanismus‹ in Stellung gebracht, die man als den herrschenden Geist der Zeit ansah. Oder anders – und mit einer Formulierung von Jürgen Habermas – gewendet: Die ›entleerende Säkularisierung‹ hat dem religiösen Fundamentalismus geradezu Raum geschaffen. Ihre Dynamik empfängt die amerikanische Erwählungstheologie aus ihrer endzeitlichen Ausrichtung. Die Rechristianisierung Amerikas gilt als Vorarbeit für die Wiederkunft Christi.«<sup>27</sup>

Die Dynamik dieser apokalyptisch-dualistischen Denkform prägt seither die sozio-politische Verflechtung der amerikanischen Religionsszene und konterkariert dabei jene ›alte‹ Gestalt von religiös beeinflusstem politischen ›Kampf‹, die sich mit Namen wie Martin Luther King und der Bürgerrechtsbewegung verbindet und die die christlichen Werten wie Gerechtigkeit, Freiheit, Kampf gegen Diskriminierung, für Menschenrechte, Schöpfungsverantwortung etc. nicht als nationales, sondern als universales ›Menschheits‹-Projekt verstanden hat, das auch Europa und die USA auf besondere Weise verband.<sup>28</sup>

Dieses politische Groß-Projekt der ›christlichen Rechten‹ scheidert indes zunächst zu Beginn der 1980er Jahren an den global-politischen wie sozio-ökonomischen Umbrüchen, erfährt aber Ende der 1980er Jahre ein Revival, freilich mit einer veränderten ›politischen Agenda‹. Die ›Christian Right‹ wird gewissermaßen mehrheitstauglich: Keine ideologische Auseinandersetzung im Stile eines Kampfes gegen einen ›säkularen Humanismus‹ mehr; statt mitunter gewalttätig gegen Abtreibungsbefürworter vorzugehen, tritt man für ein umfassendes Recht auf Leben ein (mit der Todesstrafe als die uns Europäer immer wieder verblüffende Ausnahme); es werden nicht mehr die herrschenden Schulcurricula kritisiert, weil sie die Evolutionslehre enthalten, sondern man tritt

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. ebd.

nun für die Lehren des Kreationismus im Namen der Lehr- und Lernfreiheit ein; kurz: Man verpackt seinen Fundamentalismus politisch-strategisch und vermeidet allzu spalterische Kulturkampf-Attitüden.<sup>29</sup> Man besetzt den Begriff der (angeblich) ›schweigenden‹, ›moralischen Mehrheit‹ und füllt ihn in durchaus lautstarker, fast bekenntnishafter Weise, die jeden Widerspruch als ›Elite-Denken‹ zu desavouierten versucht.<sup>30</sup> Hier werden schon Grundzüge der für die Wahl Donald Trumps dann relevant werdenden Anti-Establishment-Attitüden sichtbar.

Diese Strategieänderung trägt nun dazu bei, »dass die evangelikal geprägten Kirchen eine wachsende Resonanz auch bei bisherigen Anhängern der protestantischen mainline-churches«<sup>31</sup> finden - und bei eher traditionalistisch eingestellten Katholiken! Die waren seit dem New Deal als eher traditionell liberal und progressiv links eingestellte Wählerschaft eine feste Bank der Demokraten. Nun aber beginnen sie zu einem stattlichen Teil die Republikaner zu wählen. Das hängt sicher auch mit den zunehmenden Polarisierungen innerhalb des Katholizismus in den USA selbst zusammen. Es gibt wohl kaum eine Ortskirche der Catholica, die so deutlich in die beiden Extreme - liberal-progressiv bzw. reaktionär-traditionalistisch - zerfällt wie der US-amerikanische Katholizismus. Das ist auch ein Ergebnis der langen bleiernen Zeit unter den beiden Pontifikaten Johannes Pauls II. und Benedikt XVI. und den dadurch ausgelösten Polarisierungen in der Katholischen Kirche.

Doch zurück zur ›Christian Right‹. Die »1990er und 2000er Jahre zeigen« - so wiederum Wolfgang Huber - »ein quantitativ erstaunliches Wachstum amerikanischer Frömmigkeit«<sup>32</sup>. Es ist die Zeit der boomenden Megachurches (Besucherdurchschnitt bei Gottesdiensten ca. 2.000 Personen), die sich Ende der 1990er zu sog. ›Gigachurches‹ weiterentwickeln (Besucherdurchschnitt bei Gottesdiensten 10.000 Personen). »Der Zuspruch zu den Mega- und Gigachurches hat sich [...] in den letzten zehn Jahren fast vervierfacht (drei Millionen Gläubige gegenüber 897.000 vor zehn Jahren).«<sup>33</sup>

Dieser Kirchentyp und der damit verbundene Frömmigkeitsstil sind tatsächlich neu! Megachurches stellen gewissermaßen eine spätmoderne Form religiöser Vergemeinschaftung dar, die die kulturellen und sozialen Veränderungsprozesse der letzten beiden Jahrzehnte - nicht nur innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft - kreativ aufnehmen, konstruktiv bearbeiten und

<sup>29</sup> Vgl. ebd.

<sup>30</sup> Vgl. ROBIN W. LOWIN, Die US-amerikanische Trennung von Kirche und Staat, in: IRENE DINGEL/CHRISTIANE TIETZ (Hrsg.), Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung, Göttingen 2012, 51-64; bes. 55-58.

<sup>31</sup> HUBER, Religion (s. Anm. 6).

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

bedürfnisorientiert umsetzen. Am besten lassen sich Megachurches daher als marktgerechte Antwort auf die Generation der religiös-suchenden, konfessionell ungebundenen bzw. sich nicht mehr binden wollenden Babyboomer verstehen. Megachurches zeichnen sich durch die Fähigkeit aus, neue religiöse Formen und erneuerte Angebote traditioneller Spiritualität so zu verbinden, dass sie gerade für kirchlich eher Fernstehende – und die gibt es auch in den USA in steigendem Maße – auf neue Weise attraktiv werden: ein Mischangebot aus Innovation und Konvention. Dieses Angebot ist konsumentenorientiert, ›benutzer‹freundlich und zeitgemäß, die Predigten sind authentisch und lebenspraktisch, die Ausstattung stylisch, die Performance (Gesang, Licht, Technik etc.) ausgeklügelt und kunstgerecht durchkonzipiert. Man bespielt routiniert die modernen ›social media‹ und nutzt sie gekonnt zu Information und Organisation. Die Gottesdienste sind hochprofessionell und können mit jeder Hollywood- oder Las-Vegas-Show konkurrieren. Weil hier das Herz jeder Megachurch schlägt, ist kein Aufwand zu hoch.

Wie die Shopping-Malls, in denen sie zumeist zu finden sind, offerieren Megachurches Religiös-Spirituelleres für jede Geschmacksrichtung, alles unter einem Dach. Sie vermitteln ein modernes, lebendiges Bild von Kirche, das einer orientierungsoffenen und zugleich -suchenden, pragmatisch-flexiblen und vor allem mobilen Generation Heimat bietet und zugleich flexibel und anpassungsfähig ist. Attraktiv sind die Megachurches, die sich selbst bewusst als nicht traditionell und überkonfessionell verstehen, gerade für die überdurchschnittlich gebildete, mobile und technikaffine Mittelklasse der amerikanischen Vorstädte. Die lebt Glaube ganz bewusst als Option und erfährt die Megachurches als eine spirituelle Heimat mit einer wohldefinierten und ›wertigen‹ religiösen Identität, auf die man sich ›voll‹ einlassen kann. Das muss nicht unbedingt in einem offenen Fundamentalismus enden, dennoch ist die Glaubensorientierung zumeist theologisch konservativ, traditionell evangelikal, aber eben ›mega‹, verbunden mit einem ausgeprägten visionären Sendungsbewusstsein, das Originalität und Unverwechselbarkeit betont und dennoch für ein breites Publikum identitätsstiftend wirkt. Man vermeidet Zuschreibungen wie liberal oder konservativ, die einzelnen Vertreter sind auch nicht so einfach auf diese Zuschreibungen festzulegen. Denn die Gemeinden inszenieren sich bewusst offen, tolerant, vielfältig, die meisten sind bewusst multikulturell, *mixed-race*, und schichtenübergreifend. Allesamt sind sie geeint durch die von allen geteilte religiöse ›vision and mission‹; ebenso integrativ wie plakativ und mit einem Hang zum Antiintellektualismus. Diese ermöglicht dann Bindung und Identifikation, weil sie als authentisch, passend und ›echt‹ erfahren wird.

In diese Entwicklung fügt sich nun die ›christliche Rechte‹ auf eine bestimmte Weise ein; sie kommt sozusagen im *mainstream* an. Wolfgang Huber interpretiert diesen Weg als mäßigende Einbindung und dem Einstimmen der

christlichen Rechte in die für alle geltenden amerikanischen Grundwerte.<sup>34</sup> Allenfalls im Konfliktfall (z.B. 9/11) warten sie noch mit dem traditionellen Repertoire einer religiös aufgeladenen, politischen Rhetorik mit stabilem Freund-Feind-Dualismus und manichäistisch-dualistisch imprägnierter Weltsicht auf (vgl. das die politischen Reden George W. Bushs nach 9/11 prägende Bild von der ›Achse des Bösen‹). Doch zeichnet sich in den letzten Jahren und angesichts der Wahl Donald Trumps hier noch einmal eine Verschiebung ab.

Auch wenn die Beobachtung richtig ist, dass religiöse Themen auf den ersten Blick bei den letzten Wahlen nur noch eine nachgeordnete Bedeutung hatten, und die ›religious gap‹ zwischen Republikanern und Demokraten kleiner geworden ist, bleibt doch das Phänomen einer Interessensgemeinschaft von religiös konservativen und politisch reaktionären Kräften, die bei dieser Wahl und im weiteren Verlauf der bisherigen Präsidentschaft Trumps sichtbar geworden sind. Sie ist indes kaum mehr werteorientiert (Wie sollte Donald Trump auch zu den Werten z.B. eines Baptisten aus dem *bible-belt* passen?), sondern machtzentriert. Beide Seiten gehen interessanterweise davon aus, dass sie den jeweils anderen als geeignetes Mittel zum Zweck benutzen könnten. Und für wen sich das als Illusion erweisen wird, scheint offen!

Inzwischen begreift aber zumindest ein Teil der religiösen Elite, die sich bisher in diesem Teil des politischen Spektrums getummelt hat, wie stark die bloße Instrumentalisierung religiöser Motive bereits vorangeschritten ist, sodass sie sie letztlich moralisch desavouiert, und kehrt dieser Vermischung von religiösen Fragen und Politik den Rücken. Diese Abkehr ist freilich bisher auf die religiösen Eliten und die Frauen beschränkt, sodass auch hier die ›gender- und ›education-gap‹, die die vielerorts beklagte, tiefe Spaltung der US-amerikanischen Gesellschaft heute insbesondere kennzeichnet, ihre Spuren hinterlässt. Der Kulturkampf ist in vollem Gange, wenngleich auf ganz andere Weise als erwartet.

Religiöse Überzeugungen erweisen sich hier nur noch als oberflächliche, eher dünne Firniss, unter der sich ganz andere, soziologisch fundierte, politische Polarisierungen verbergen. Dabei wird durchaus die religiöse Klaviatur bedient, freilich bereits in einer funktionalistischen Dekonstruktion:

»Trump wird hier erst gar nicht zum tugendhaften, moralischen Retter stilisiert, sondern stellt im apokalyptisch eingefärbten Schauspiel der Politik das Mittel zum Zweck dar. Trump wird zur Figur mit absolutistischem Handlungsspielraum, die den Christen die »Fülle an Macht« geben wird, »ihr« Land wieder nach ihrem Wunsch zu gestalten. Er übernimmt eine Rolle ähnlich dem Antichristen, indem er die finale (Wieder-)Aufrichtung des moralischen christlichen Amerikas herbeiführen soll. In diesem sollte das (protestantische) Christentum wieder seinen angestammten Platz im Zentrum besetzen. Und Trump weiß diese Klaviatur zu bespielen. Er präsentiert

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

sich als der Mann ›who knows how to fix things‹. Es scheint für ihn eine Auszeichnung zu sein, dass er dabei vor nichts zurückschrecke. Nichts halte ihn davon ab, sich auch über bestehendes Recht und moralische Regeln hinwegzusetzen. Trump gefällt sich in der Rolle als amoralischer Macher-Typ, der anderen den Weg zurück an die Macht verheißt.«<sup>35</sup>

All diesen Entwicklungen gegenüber scheint wiederum das ›Alte Europa‹, insbesondere Deutschland, vollkommen immun zu sein; und dies auf eine mehrfache Weise. Religiöse Fundamentalismen haben hier immer noch weniger Chancen, als in anderen Teilen der Welt. Das ›Erbe der Aufklärung‹ scheint zumindest in diesem Bereich noch nicht seine Wirkung verloren zu haben; das zeigt gerade der Blick auf die Bundesrepublik. Der zwangssäkularisierte-atheistische Osten bleibt trotz intensiver Bemühungen evangelikal-pfingstlerischer Gruppierungen religiös bedürfnislos bis unmusikalisch (was signifikant gegenüber dem Westen der Republik, aber auch gegenüber anderen vergleichbaren Gesellschaften Europas, z. B. Österreichs und der Schweiz, in den religionssoziologischen Untersuchungen hervorsticht). Und auch im Westen und innerhalb der eher religions- oder kirchennahen Bevölkerungsteile ist ein Abgleiten in fundamentalistische Religionsdeutung eher ein Binnenphänomen der Religionsgemeinschaften selbst, das die Verteilung innerhalb des religiösen Bereichs verschiebt, aber nicht zu einer signifikanten Erhöhung des Religionsanteils selbst führt. Für einen politischen Aufstieg einer ›christlichen Rechten‹ fehlt bei uns schlicht der religiöse Resonanzboden; hier haben die schon gut 100 Jahre andauernden Säkularisierungsprozesse ganze Arbeit geleistet. Und auch die

»gleitende Erosion volkscirchlicher Milieus hat noch keine [fundamentalisierende] Gegenbewegung ausgelöst. Die kirchlichen Bemühungen um einen missionarischen Aufbruch kommen nur schrittweise in Gang und haben ein anderes Ziel: Nicht der Anschluss an fundamentalistische Wahrheiten, sondern eine aufgeklärte religiöse Identität ist das Ziel«

– so Wolfgang Huber.<sup>36</sup> Indes scheint sich in den letzten Jahren auch in Europa eine Verschiebung besonderer Art abzuzeichnen.

Bedingt durch einen gesamtgesellschaftlich durchaus spürbaren Erfolg des Populismus, samt islamophober Fremdenfeindlichkeit als Markenkern, wird auch bei uns nicht nur ein längst überwunden geglaubter, offener Rassismus wieder hoffähig, xenophob inspirierte Diskurse um Begriffe wie Heimat, Leit-

<sup>35</sup> GREGOR SCHERZINGER, Am Ende einer Ära. Religion im US-Wahlkampf, zitiert nach: feinschwarz vom 26. September 2015, URL: <https://www.feinschwarz.net/am-ende-einer-aera-religion-im-us-wahlkampf/> (Stand: 01.12.2019).

<sup>36</sup> HUBER, Religion (s. Anm. 6).

kultur, christliches Abendland etc. führen zu einer nicht gekannten Extremisierung des Denkens und der Sprache, die zumindest versucht, irgendwie religiös imprägniert zu sein. 2018 hatte Stephen Bannon, der Chef-Ideologe des ›Trumpismus‹, offen seine Unterstützung der Europagegner bei der Europawahl angekündigt. Die religiös überformte Xenophobie der ›Christian Right‹ – die WASP fürchten um die von ihnen geprägte amerikanische Leitkultur (idealisierte Einwanderungsepoche; Gründerväter) – verbindet sich hier offensichtlich mit der Ausländerfeindlichkeit der europäischen Rechten, die sich eigentlich wenig religiös (Italien, Ungarn) und wenn, dann eher katholisch konservativ bis reaktionär (Polen und Frankreich) empfindet. Beide politischen Lager eint allenfalls ein offener Islamhass und ein mehr oder minder subtiler Antisemitismus, ersterer ersetzt die traditionelle Rede von der jüdischen Weltverschwörung als verbreitetem rechtem Gedankengut, obwohl das in Gestalt der Anti-Soros-Kampagne (von Ungarn bis in die USA) nun wieder fröhliche Urständ feiert und so den subtilen zum offenen Antisemitismus werden lässt! Manichäistisch-dualistische Weltbilder – eigentlich Spezialität der USA – gewinnen auch in Europa zunehmend Resonanz. So nimmt das Schwarz-Weiß – Freund-Feind denken zu und populistische Lösungen und einfache Antworten gewinnen an Attraktivität. Die Xenophobie wird zum entscheidenden Bindeglied, deren religiöse Imprägnierung ist aber sekundär bzw. instrumentell, obgleich sich auch bei uns so etwas wie ein identitär denkendes, rechtes Christentum entwickelt.

#### 4. NEUE HERAUSFORDERUNGEN: RELIGION UND ZIVILGESELLSCHAFT

»Während in den USA eine breit verankerte Zivilreligion existiert und nahezu keine strukturellen Koppelungen zwischen Religions- und Politiksystem vorhanden sind, ist dieses Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland umgekehrt. Auf der Grundlage einer wechselseitigen Unabhängigkeit von Kirche und Staat existieren beachtliche strukturelle Koppelungen, zugleich gibt es allenfalls eine Art negativer Zivilreligion.«<sup>37</sup>

Also: Zivilreligion ist kein europäisches/deutsches Modell! Woran liegt das?

Das bundesrepublikanische Modell positioniert sich mit seinem ›kooperativen‹ Verständnis des Verhältnisses von Religion und Staat – der berühmten ›hinkenden Trennung‹ – bewusst anders als die USA oder Frankreich. Das liegt vor allem daran, dass aufgrund des historisch bedingten Durchmischungsverhältnisses keine der christlichen Konfessionen je den Status einer dominierenden und damit andere ausschließenden ›Staatsreligion‹ einnehmen konnte, aber stets

<sup>37</sup> Ebd.

die eigene Konfessionalität ›im Angesicht des anderen‹ etabliert werden musste. Das führt zu einem intellektuellen Wettstreit, d. h. zur offenen Diskussion theologischer Positionierungen als notwendigem Bestandteil religiöser Identität. Zugleich stellt die geistesgeschichtliche Tradition der Aufklärung die Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit vor ganz andere Herausforderungen, als dies anderswo der Fall war.

»Deutschland unterscheidet sich in dieser Hinsicht (konfessioneller Dualismus und staatskirchenrechtliche Parität) von den meisten europäischen Nachbarn. Diese ältere Differenz zu anderen nationalen Entwicklungen blieb auch erhalten, als sich mit der Aufklärung die sozialen und normativen Bezüge der Universität Schritt für Schritt so änderten, dass sie zum Ort von freier Lehre und Forschung wurde. Auch mit der neuhumanistischen Reform der Universitäten blieben die theologischen Fakultäten und Institute in Deutschland Teil des entstehenden dynamischen universitätszentrierten deutschen Wissenschaftssystems des 19. Jahrhunderts.«<sup>38</sup>

Eine ganz eigene Prägung der deutschen Schul- und Universitätslandschaft ist die Folge ebenso wie ein grundlegend anderes Verhältnis von Religionsgemeinschaften und säkularem Staat.

Weder das laizistische Modell Frankreichs noch das zivilreligiöse der USA können hier als Vorbild dienen. Die einen schließen aus; die anderen haben keine auch religions-kritisch aufklärende Kriteriologie, sondern alles ist gleich-gültig. Denn unter dem Prinzip der absoluten Trennung von Kirche und Staat verwehrt das laizistische Modell Frankreichs letztlich »den gesellschaftlichen Gruppen die Partizipation an der Konturierung des Sinnhorizontes des Gemeinwesens«, »die auf diesem Gebiet besondere Kompetenzen erworben haben.«<sup>39</sup> Es marginalisiert Religion. Demgegenüber stellt in den USA das gleiche Prinzip gerade »die entscheidende äußere Möglichkeitsbedingung für die Entfaltung des pluralen religiösen, [...] – zunächst: christlichen – Lebens dar, auf dem die Gesellschaft insgesamt basiert.«<sup>40</sup> Sie bezieht ihre Fähigkeit zur Toleranz freilich aus der Verweigerung »über den Umkreis der eigenen Religionsgemeinschaft hinaus Andersdenkenden seine Überzeugungen mit rationalen Gründen anzuhängen. Erst recht ist [der Glaubende] nicht legitimiert, aufgrund seiner religiös-sittlich gewonnenen Einsichten Kritik an öffentlich-rechtlichen Strukturen anzumelden. Darum ist der religiöse Mensch auf der anderen Seite aber auch immun gegen

<sup>38</sup> WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Bonn 2010, 9.

<sup>39</sup> ROLF SCHIEDER, Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a. M. 2004, 200.

<sup>40</sup> HANSJÜRGEN VERWEYEN, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000, 25.

jede auf das Prinzipielle zielende Religionskritik«<sup>41</sup>. Demgegenüber präferiert die Bundesrepublik Deutschland (in Rechtsnachfolge der Weimarer Republik) ein anderes religionspolitisches Modell, das die Religionsgemeinschaften vor ganz andere Herausforderungen gestellt.<sup>42</sup> Sie sind zunächst Befragte: Kommunikations- und Kritikfähigkeit, aber auch wissenschaftsgeleitete Selbstverständigung sind die notwendigen Forderungen an die Religionsgemeinschaften. Aber sie sind auch Fragende und Gefragte!

Exemplarisch zeigt sich dies an dem in der Bundesrepublik öffentlich geführten gesellschaftlichen Diskurs um die Fundamente des demokratischen Staatsgebildes, seine gesellschaftlich prägenden Normen und Werte, samt deren Voraussetzungen und Begründungsfähigkeit.<sup>43</sup> So hat gerade die Debatte um die Nennung des Gottesbezugs in den Diskussionen um eine Europäische Verfassung deutlich gemacht, dass die *nominatio dei* in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik für eine im europäischen Kontext ganz eigene Option steht. In ihr formuliert – so Georg Essen in Anspielung auf das Böckenförde-Paradoxon – ein säkularer, freiheitlicher Staat sein eigenes, »elementares Interesse [...] an Sinnvorgaben, die [er] selbst um der Freiheit willen nicht verbürgen kann«<sup>44</sup>. Für die normativen Grundlagen dieses Staatsgebildes kann religiösen Überlieferungen zwar keine geltungsfundierende, wohl aber eine »sinnorientierende Bedeutung« zukommen. Dies erweist sich besonders »dort als unverzichtbar [...], wo nach explizit religiösen Sinnvorgaben gefragt wird, auf die der Staat bleibend angewiesen ist«; demnach wird produktiv aufgegriffen, dass Religionen als Ressourcen nicht nur nützlich, sondern notwendig sind, gerade weil religiöse Überzeugungen ihren »verheißungsvollen Sinnüberschuss«, samt einer kriti-

<sup>41</sup> Ebd. 25 f.

<sup>42</sup> Zur Geschichte und die besonders relevanten politischen Weichenstellungen des 19. und beginnenden 20. Jh. vgl. bes. HEINRICH DE WALL, Die Entstehung der deutschen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, in: IRENE DINGEL/CHRISTIANE TIETZ (Hrsg.), Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung, Göttingen 2012, 101–120.

<sup>43</sup> Vgl. z. B. ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, in: FRANZ-JOSEF BORMANN/BERND ILLRENBORN (Hrsg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg 2008, 325–345; DERS., Die sozialen und politischen Ordnungsideen der Französischen Revolution, in: DERS., Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie. Frankfurt a. M., 1999, 11–24.

<sup>44</sup> GEORG ESSEN, Harmonische Erbschaftsverhältnisse? Theologisch-philosophische Grenzreflexionen zur Erinnerungskultur des säkularen Verfassungsstaates, in: DERS. (Hrsg.), Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag. Freiburg i. Br., 179–203, 200.



schen Funktion (auch dem säkularen Staat gegenüber) nur dort entfalten, wo sie gerade nicht »funktional auf staatliche Legitimationsbedürfnisse bezogen werden.«<sup>45</sup>

Wir haben es hier mit einem außergewöhnlichen und einzigartigen Modell zu tun. In den letzten Jahren ist es nun auch gegen eine deutlich spürbar werdende gesamteuropäische Drift zu einer – so möchte ich es einmal nennen – (mehr oder minder) freundlichen Übernahme des religiösen Potentials durch den säkularen Staat zu verteidigen. Nachdem nämlich die alten ideologischen Grabenkämpfe des strengen Laizismus endgültig ad acta gelegt scheinen, zeichnet sich eine gewisse Konvergenz zu einer neuen Verhältnisbestimmung ab. Sie beinhaltet drei zentrale Elemente: allgemeine (negative!) Religionsfreiheit, staatliches Neutralitätsgebot und ein kooperatives Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften. Für letzteres gilt die Regel: Je näher die Ziele der religiösen Gruppen zu denen des säkularen Staates stehen, um so weitreichender ist die Kooperation und umgekehrt. Vereinfachend gesagt: Grundrechte für alle, Kooperation mit denen, die sie respektieren.

Bei näherem Hinsehen stellt das aber den Versuch dar, Religionsgemeinschaften in das Getto einer »kalten Religion« (Rüdiger Safranski)<sup>46</sup> zu verbannen. Eine »kalte« Religion ist auf das Gesellschaftsdienliche heruntergekühlt, kann sich allenfalls noch als »Kontingenzbewältigungsinstitution« (Hermann Lübbe) nützlich erweisen oder befriedigt jenes Bedürfnis nach moralischer Letztbegründung, das im Gefühl der spätmodernen Unübersichtlichkeit dem Eigenen doch zu wenig zutraut und so Gott bzw. die göttliche Sanktionierung von Moral nur noch als anthropologisches Placebo benutzt (Robert Spaemann). Das »Kerngeschäft« wird auf gesellschaftlich anschlussfähige, funktionale Aspekte reduziert. Ich denke, dazu gehören auch und gerade zivilreligiöse Inszenierungen, die auch bei uns zunehmend nachgefragt werden.

All diese Reaktionsmöglichkeiten sind letztlich aber aus theologischer Sicht defizitär, denn sie bedeuten einen weitgehenden Verzicht auf eine positive Wahrnehmung und Weiterentwicklung des Potentials des Religiösen als mögliche Ressource des gesellschaftlichen Zusammenlebens auch in einem »säkularen

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Eine »kalte Religion« kommt nach Safranski »ohne ernsthafte Transzendenz aus. Sie ist immanent ausgerichtet, pragmatisch, karitativ, rhetorisch. Die Glaubenswelt ist so weit psychologisiert und soziologisiert, dass daraus ein Gemisch wird aus Sozialethik, institutionellem Machtdenken, Psychotherapie, Meditationstechnik, Museumsdienst, Kulturmanagement, Sozialarbeit. Hoffnungen auf Erlösung haben sich, wo es sie noch gibt, von der äußeren auf die innere Bühne verlagert. [...] »Kalte« Religionen sind solche [...], die vernünftig geworden sind, die sich auf das Gesellschaftsdienliche herunterkühlen lassen. Mit einem Wort: die von dieser Welt und allein für diese Welt sein wollen« (Gott ist doch nicht tot. In: Cicero – Magazin für politische Kultur 05/2004, 46).

Zeitalter«. Sie legen zugleich das kritische Potential religiöser Überzeugungen still. Darauf hat z.B. Benedikt XVI. nicht nur in seiner Diskussion mit Jürgen Habermas nachdrücklich hingewiesen.<sup>47</sup> Erst wenn man aber Religionen als potentielle Ressource wie als Herausforderung ernstnimmt, können sie als kritisch hinterfragende Quelle von Sinnorientierung verstanden werden. Dazu ein letzter Punkt.

## 5. HAT DAS CHRISTENTUM IN EUROPA NOCH EINE CHANCE, WENN JA: WELCHE?

Was ist dran an Wolfgang Hubers These, dass man die Entkirchlichung Europas nicht mit seiner Entchristlichung verwechseln sollte? Das Christentum ist in den vergangenen 15 Jahren in der Bundesrepublik nicht stärker geworden, aber auch nicht schwächer, sondern die religiöse Lage in Deutschland ist bunter geworden. Die Buntheit bezieht sich auch auf die Inhalte subjektiver Glaubens- und Unglaubensgebäude. Neben dieser Buntheit ist ein zweites Merkmal Beweglichkeit. »Ein Drittel erlebt sich mehr oder minder als religiös mobil: Sie sind Fragende, Skeptische und Suchende.«<sup>48</sup> Doch nicht nur ›Atheisierende‹, sondern auch viele Kirchenmitglieder sind heute in Bewegung. Neben dem Christentum sind naturalistische und existenzialistische Lebensdeutungen und Weltbilder mindestens ebenso weit verbreitet.

»Es sieht nicht danach aus, als würde in absehbarer Zeit in Europa das Christentum durch eine (gar kämpferische) Religionslosigkeit mit atheisierendem Grundton abgelöst. Vielmehr entwickelt sich eine eher produktive Polarität von Glaubenden (an Gott, das Göttliche) und nicht Glaubenden (die aber auch in ihrem Sinn glauben: an die Natur, das Leben, den Menschen), von ›Sterblichen‹ (die nur ein Leben auf dieser Erde kennen) und ›Nichtsterblichen‹ (die ein ganz anderes Leben nach dem Tod erhoffen). [...] In religiös-weltanschaulicher Hinsicht erweisen sich die untersuchten Kulturen als instabil einerseits, als bunt und in produktiver Bewegung andererseits. Der Ausgang der laufenden Entwicklung ist offen. Das Ergebnis aber ist zunehmend gestaltbar.«<sup>49</sup>

<sup>47</sup> JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI., Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates: JÜRGEN HABERMAS/JOSEPH RATZINGER, Dialektik der Säkularisierung, Freiburg 2005, 39–60.

<sup>48</sup> So die theologische Bewertung der Ergebnisse der Bertelsmann-Studie durch PAUL M. ZULEHNER, Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? 8, zitiert nach URL: [https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSSt/Presse/imported/downloads/xcms\\_bst\\_dms\\_23401\\_23402\\_2.pdf](https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSSt/Presse/imported/downloads/xcms_bst_dms_23401_23402_2.pdf) (Stand: 01.12.2019)

<sup>49</sup> Ebd.

Entkirchlichung in Europa ist also tatsächlich nicht mit seiner Entchristlichung zu verwechseln, aber mit einer deutlichen Pluralisierung und Individualisierung.

Freilich, auch hier lohnt ein zweiter Blick, denn nur wer bereits vorurteilsbeladen die Entwicklung als Verlustgeschichte definiert und das Ganze dann noch als Verfall etikettiert, wird zum Resümee kommen, dass die Welt heute nur einem reinen Diesseitskult frönt und – wenn man von Werten spricht – sie nur an ein *Laissez faire* denkt. Indes ist eine solche Wahrnehmung nicht einfach nur einseitig, sie führt auch zu einem völlig verzerrten Bild der Wirklichkeit. Denn die Sehnsucht der Menschen nach Gott ist nicht einfach verschwunden. Sondern die Frage nach Gott wird auch »in der Gegenwartskultur [...] mit Nachdruck gestellt, aber: nicht mehr ungebrochen, nicht mehr ohne Irritation durch die Abgründigkeit der Welt.«<sup>50</sup> Wer daher die »Freiheitsleidenschaft der Moderne« auf einen Beliebigkeitsrelativismus reduziert, hat von dieser Leidenschaft noch nichts verstanden.<sup>51</sup> Dem steht nun aber eine zunehmend sichtbar werdende, kirchliche Berührungsangst vor dem modernen Menschen gegenüber. Dieser kirchliche Marsch ins Getto wird allenfalls durch eine zelotisch angeschärfte Bekenntnissprache und eine verständigungsunfähige Militanz mühselig verbrämt.<sup>52</sup> Man weiß dann allzu genau, was wirklich katholisch oder christlich ist und wer drinnen und wer draußen ist. Diese Option forciert zugleich das Bild der »kleinen Herde« als Selbstbild von Kirche, die als Reaktion auf eine negative gesellschaftliche Entwicklung der Welt den Rücken kehrt. So fällt es leicht Grenzen zu ziehen; Verbindlichkeiten zu definieren und all das, was nicht ins Schema passt, als nicht katholisch auszuschließen. Identität ist hier notwendig eine Identität Gleichgesinnter, die Andersdenkende automatisch ausschließt.

Stattdessen plädiert Johann Baptist Metz im Anschluss an Karl Rahner nachdrücklich für eine »natürliche Gotteskompetenz« eines jeden Menschen.<sup>53</sup> Sie spielt sich jenseits jener so bedenklichen ekklesiologischen Verschlüsselung, ja Vereinnahmung der Gottesrede ab, die Gläubig-Sein mit erschütterungsfreiem und verblüffungsresistentem Katechismuswissen verwechselt. Stattdessen setzt sie auf das Zuhören-können; sie fordert heute in Gestalt der »Fremdprophetie« einer tiefen Sehnsucht nach authentischem Menschsein Kirche und Theologie zu einer Antwort heraus. Es sind die unaufgebbaren Fragen, die den Menschen immer wieder dort treffen, wo er spürt, dass er in dieser Welt nicht ganz zuhause

<sup>50</sup> MAGNUS STRIET, Was ist »katholisch«? Ein Bestimmungsversuch im Horizont »der« Moderne, in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS/GERHARD KRUIP/SASKIA WENDEL (Hrsg.), »Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch«. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 58–70, 62.

<sup>51</sup> Ebd. 68.

<sup>52</sup> Vgl. JOHANN BAPTIST METZ, *Memoria passionis*, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2011, 115.

<sup>53</sup> Metz, *Memoria* (s. Anm. 51), 108 ff.

ist. Gottesrede ist heute von diesen Fragen her bestimmt. Es sind, wie Papst Franziskus sagt, die existentiellen Grenzen, die Ränder des Scheiterns, des Schmerzes, der Sinnlosigkeit, der Fragen, auf die wir keine Antwort mehr haben, wo wir mit unserm Latein am Ende sind, die unsere Gottesrede herausfordern. Und es sind die Erfahrungen dieser Randexistenz, die Erfahrung des Verlustes, einer Wirklichkeit der nicht aufgehenden, menschlichen Rechnungen machen, die heute die eigentlichen Quellorte der Theologie, der Rede von Gott und der Ort von Kirche sein sollen.<sup>54</sup> Solchermaßen nejustiert, hat das Christentum auch in Europa noch eine Chance.

---

<sup>54</sup> Vgl. JORGE MARIO BERGOGLIO, Rede im Vorkonklave; zitiert nach URL: <http://blog.radio-vatikan.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (Stand: 01.12.2019).