

Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie •

Postkonfessionelle Identitäten? Eine Begehung der Post- Evangelikalen Landschaft.

Arne-Florian Bachmann

Published on: Oct 31, 2017

License: [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

„Die Landkarte ist nicht die Landschaft.“

- Alfred Korzybski

1. Über den Begriff der konfessionellen Identität

Der Begriff der konfessionellen Identitäten^[1] ist nicht so eindeutig, wie es nahe zu liegen scheint. Wie statisch sind konfessionelle Identitäten? Kann man sie einfach aus kirchengeschichtlichen und theologischen Setzungen heraus beschreiben oder wäre das nicht eher eine Form der schlechten Abstraktion? Gerade aus dem Post-Strukturalismus und verwandten (differenz- oder alteritätstheoretischen) Erwägungen folgt ein Bild von Identität als stets irreduzibel von Selbstfremdheit durchzogen, als relational, fluide und antagonistisch.^[2]

Selbst wenn man die denkerischen Vorraussetzungen dieser Positionen nicht mitvollzieht, ergibt sich daraus dennoch die potenziell produktive Aufforderung zum „genauen Hinschauen“. Es bleibt das Desiderat einer stärkeren Aufmerksamkeit für Prozesse der praktischen Aushandlung von Identität, von Hybridbildungen, Abweichungen, Entgrenzungen (und damit einhergehend: neue Abgrenzungen), und Wechselwirkungen zwischen konfessionellen Identitäten. Ein besonderes Augenmerk kann dabei auch auf kreative Randzonen konfessioneller Identitäten gelegt werden, an denen sich durch den Austausch mit der Umwelt und der eigensinnigen Aneignung „von unten“ neue Formen der Rekombination ergeben.^[3]

Wenn konfessionelle Identität weniger ein unter idealen Gesprächsbedingungen vermitteltes oder von Institutionen bruchlos übertragenes in sich kohärentes Gedankensystem ist, dann folgt daraus die Notwendigkeit, die „theologischen Karten“ stets neu zu überprüfen. Durch eine Begehung von theologischen Landschaften muss sich gefragt werden, ob sich „weiße Flecken“ in den Landkarten aufgetan haben und ob es Verschiebungen und Abweichungen gegenüber der „offiziösen“ Beschreibungen und Selbstbeschreibungen gibt. So gesehen benötigte die ökumenische und konfessionskundliche Arbeit auch das Korrektiv durch empirische, phänomenologische und diskursanalytische Ansätze, die vorgefertigte Landkarten irritieren kann, um so eine Sensibilität für neue Entwicklung und Verschiebungen zu wecken.

2. Fluidisierung von Identitäten am Beispiel des Post-Evangelikalismus

Ein paradigmatisches Beispiel für eine solche Verschiebung kann die Entstehung von hybriden Identitätsformationen im so genannten Post-Evangelikalismus sein. Um eine deutschsprachige theologische Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen zu finden, muss man sich bemühen in einer Masterarbeit nachzuschauen. [4]

Etwas prominenter, aber anders akzentuiert hat dies Marcia Pally getan. Sie schreibt über die Entstehung der „Linksevangelikalen“ in den USA. Hier könnte man von einem „*progressive turn*“ innerhalb des Evangelikalismus seit ungefähr 2004 sprechen, in dem sich Evangelikale aus der Verklammerung durch die ultrakonservative Politik der neuen Rechten befreien wollten. [5]

Schwerer zu beschreiben – und nicht immer davon abzugrenzen – ist der Post-Evangelikalismus, bei dem es sich um eine komplexe Absetzungsbewegung von ehemals Evangelikalen in verschiedenen Konfessionen handelt. Man kann von einer (selbst-)kritischen Reflexivierung sprechen bei der evangelikale Deutungsmuster ent-selbstverständlich werden. Daraus folgen Identitätsformationen, die ein komplexes Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zum klassischen Evangelikalismus aufweisen. [6].

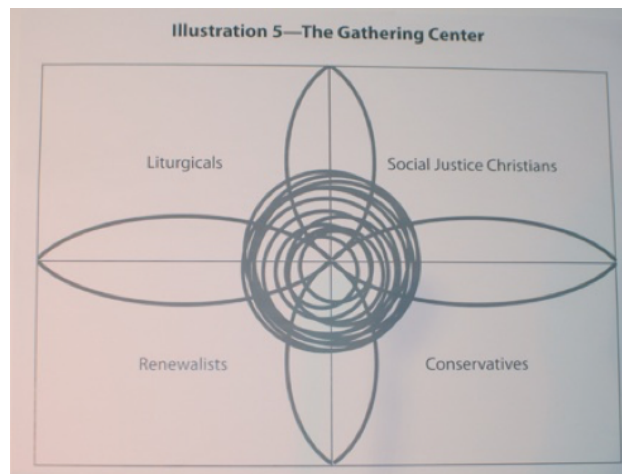
Der theoretische Zugriff mit dem die Konstitution des Post-Evangelikalen Feldes umschrieben werden soll, ist die Fluidisierung von ehemals stark konfessorischen Identitäten. Mit Fluidisierung bezeichnet Zygmunt Bauman die modernitätsbedingte Erosion von festen Formen der Zugehörigkeit. [7] . Die Metapher des Fluiden bezeichnet eine Labilisierung von starken Bindungskräften, weltanschaulicher Geschlossenheit und unzweideutigen Formen der Zugehörigkeit zu institutionell vermittelten Identitätsformationen unter dem Eindruck von Prozessen der Flexibilisierung und Beschleunigung. [8]

Anders gesagt ließe sich beschreiben wie Institutionen an Prägekraft verlieren und die Notwendigkeit zur „Ambivalenzbewältigung“ (Orientierung, Vereindeutigung und Ordnung) stärker „privatisiert“ werde. [9]

Dabei lassen sich auch Formen der Fluidisierung im religiösen Feld beobachten. [10] Fluidisierung soll hier als ein Prozess der Öffnung von Identitätsformationen verstanden werden. Fluidisierung soll aber nicht im Sinne eines soziologischen Determinismus als alleinige Erklärung für diese Prozesse benutzt werden, sondern heuristisch als eine Metapher, die dazu dienen soll die Aufmerksamkeit auf bestimmte Phänomene der Entgrenzung und Verschiebung von Identitäten zu lenken.

3. Phyllis Tickle's Kartographie des Protestantismus in den USA

Um dies genauer zu fassen, gehe ich auf die amerikanische Journalistin Phyllis Tickle^[11] ein. Diese versuchte eine Karte des US-amerikanischen Christentums im Übergang zu zeichnen und dabei von soziokulturellen Umbrüchen induzierte Veränderungen religiöser Identitäten zu skizzieren. ^[12] Sie beginnt bei einer idealtypischen Darstellung der kirchlichen Landschaft mithilfe des sogenannten „*Quadrilaterals*“, eines Rechtecks mit vier Abschnitten. (120) Darin geht sie von vier Typen von christlichen Identitäten aus: den „*Liturgicals*“, den „*Social Justice Christians*“, den „*Renewalists*“ und den „*Conservatives*“.



Tickle, *Emergence*, S. 130.

Tickle, Emergence, S. 130

Entscheidend dabei ist, dass diese Identitäten nicht notwendigerweise mit kirchlicher Zugehörigkeit zusammenfallen. „Liturgicals“ bezeichnet Christen mit einem Fokus auf hoch-liturgischen Vollzüge. Mit „Social Justice Christians“ sind jene gemeint, die ihre christliche Identität besonders im diakonischen Engagement oder der Pflege einer „progressiven“ politischen Einstellung verstehen („Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“). Renewalist bezeichnet charismatisch geprägte Christen. Conservatives hingegen sind Christen, die den Fokus auf eine an der Bibel orientierte persönliche Frömmigkeit und die Weitergabe derselben legen.^[13] (126-127)

Tickle spricht davon, dass in den letzten Jahrzehnten zunächst Zonen des Übergangs zu beobachten waren. So gibt es Tendenzen charismatische Spiritualität mit sozialem Engagement zu verbinden.^[14] Es gibt Freikirchen, die hochliturgische Formen für

sich entdecken.^[15] Auch die charismatische Gemeindeerneuerung könnte als so eine Hybridbildung verstanden werden. Doch darüber hinaus entsteht auch eine Zone der Ununterscheidbarkeit („*Gathering Center*“), in der jene Kategorien, die durch eindeutige Unterscheidung Orientierung schaffen sollten, gerade an Prägnanz verlieren.

Man könnte polemisch sagen, dass Tickle zuerst Idealtypen schafft, um diese danach zu dekonstruieren. Dennoch beschreibt sich auch trefflich Prozesse, in denen religiöse Identitäten auch in der Selbstbeschreibung facettenreicher und uneindeutiger werden.

Bisweilen erinnert sie Tickles Rede vom „*Gathering Center*“ an die von Giddens her bekannte Rede vom „Dritten Weg“, welche die – in sich selbst ideologische – Behauptung beinhaltet, alle ideologischen Gegensätze seien in der „post-traditionalen Gesellschaft“ final überwunden worden.^[16] Dementsprechend spricht sie auch eher polemisch – und vermutlich in völliger Verkennung der Größenverhältnisse – von „reaktionären Rändern“ und von „Puristen“ in den jeweiligen Traditionen, die sich gegen eine solche Entgrenzung und Fluidisierung wehren (136-139). Die unreflektierte Teleologie, die eine solche Polemik speist, ist dabei kritikwürdig^[17], wenn auch die Dynamik der Entgrenzung und Hybridbildung durchaus zu beobachten ist. So findet gerade ein subkutaner Richtungsstreit im „evangelikalen Lager“ und darüber hinaus^[18] statt.^[19]

Es stellt sich – die hier nicht zu beantwortende – Frage nach dem Zusammenhang solcher Entwicklungen in den USA oder England mit denen in Deutschland. Ist der Post-Evangelikalismus in Deutschland lediglich eine „Wiederholung“ der Prozesse in den USA? Auch hier müsste man stärker nachvollziehen, wo eigentlich Verbindungslinien bestehen, wo Entwicklungen unterschiedlich oder sogar in Abgrenzung an US-amerikanische Prozesse ablaufen.

4. Tendenzen des Post-Evangelikalismus

Wie ließe sich nun die Tendenz zur Fluidisierung konfessioneller Identitäten am Beispiel des Post-Evangelikalen Feldes beschreiben, ohne auf eine Großthese wie der von Tickle zurückzugreifen? Die Alternative bestünde zunächst in der – stets mit dem Makel des Anekdotischen behafteten – Begehung einer Landschaft, um daraus erste skizzenhafte Beobachtungen zu schildern, die freilich einer konzentrierteren Beschäftigung an anderer Stelle bedürften. Dies ist sozusagen erst „hypothesengenerierend“ und müsste durch detaillierte Arbeit erst validiert werden. Wenn man so will, bräuchte diese neue Landschaft noch eine ausgiebigere

Kartographie. Deshalb sollen hier nur einzelne Trends beschrieben werden, ohne dem Anspruch auf empirische Validität, Quantifizierbarkeit oder wissenschaftliche Exaktheit hier volle Genüge leisten zu können. Es geht um theologische Revisionen, Liberalisierung, Re-Traditionalisierung, der Suche nach „Dritten Wegen“ und Entkirchlichung.

4.1 Revision: Missionale Theologie und transformative Praxis

Eine recht gut zu beschreibende und institutionell zu verortende Entwicklung ist die Hinwendung zur missionalen Theologie. Die missionale Theologie ist eine Theologie, die im Anschluss an Karl Barth und an die *missio dei* Konzeption (Willingen 1950) durch Missiologen wie David Bosch[20] und Lesslie Newbigin[21] entwickelt wurde. Grundlegend ist die Idee, die Sendung in die Welt trinitarisch (anstatt soteriologisch oder ekklesiologisch) zu grundieren und somit Gott zum Sender und Gesandten zu machen, der sich heilsam auf die Welt bezieht. Dadurch wird die (theologisch verstandene) Mission der Kirche vorgeordnet und die Kirche auf eine ihr vorrausgehende und außerhalb ihrer selbst liegende Sendung hin orientiert. So ist weder die kirchliche Mitgliedschaft noch das persönliche Seelenheil das *telos* der Sendung Gottes. Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit der Kritik an aggressiven Proselytentum oder anderen Formen von eskalierenden kirchlichen Sendungsbewusstseins bei gleichzeitiger Beibehaltung des Missionsbegriffs.

Aus der missionalen Theologie soll eher eine weltzugewandte kirchliche Praxis folgen, die Kirche auf Gottes zurechtbringendes und restauratives Wirken in der Welt hin orientieren soll.

Die Hinwendung zur missionalen Theologie ist gleichzeitig eine Abwendung vom Heilsindividualismus, der auf das persönliche Seelenheil und eine von der Heiligungsbewegung geprägte asketische Lebensführung ausgerichtet war. Bosch möchte das kirchliche Zeugnis in der Welt dagegen umfassender verstehen. Neben den Zeugnis in „Wort und Sakrament“ gelte es, „Kirche mit anderen“ zu sein, an Inkulturation und Kontextualisierung zu arbeiten, diakonisches Handeln mit dem Eintreten für Gerechtigkeit zu verbinden und ökumenische und interreligiöse Arbeit voranzutreiben.[22] Dabei verbindet Bosch diakoniewissenschaftliche, befreiungstheologische, evangelistische, inkarnatorische, ökumenische und interkulturelle Ansätze zu einer umfassenden Theologie der Mission unter dem Eindruck der Sendung Gottes in die Welt.

Im Post-Evangelikalen Feld führt das zu dem Versuch, Kirche nicht als insularen Rückzugsraum aus einer „verdorbenen Welt“ zu verstehen, sondern als solidarisch auf die Welt bezogen.

Die entscheidende „Stellschraube“, die dies ermöglichte, war theologisch gesprochen nicht zuerst die Frage nach biblischer Hermeneutik oder nach Soteriologie, sondern eine veränderte Eschatologie. Es scheint so, dass besonders über die Eschatologie die Beziehung zur eigenen Lebenswelt ihre (pessimistisch, optimistisch oder hoffnungsvolle) Färbung bekommt.^[23] Hier wäre das Werk des britischen Neutestamentler N.T. Wright zu nennen, dass in seiner Bedeutung für die Formierung des Post-Evangelikalen Spektrums und eines gewandeltes Verständnis kirchlicher Praxis nicht überschätzt werden kann.^[24] N.T. Wright kann als einer der historisch-kritisch arbeitenden Neutestamentler gelten, die sich als dezidiert sprachfähig in Bezug auf die evangelikale Welt erwiesen haben. Er verbindet seine historische Jesus- und Paulusforschung mit einem anti-apokalyptischen Verständnis christlicher Eschatologie. Er wirbt für eine umfassende „Reich Gottes Eschatologie“, aus der sich die Mission der Kirche herleite und die gerade jeden apokalyptisch gefärbten Heilsindividualismus ausschlösse.^[25]

In Deutschland wird die missionale Theologie in einigen freien Ausbildungsstätten vertreten und seit neuesten an der CVJM Hochschule in Kassel. Dort bietet die Hochschule Studiengängen wie „Transformationsstudien“ angeboten. Dort können meist kirchliche Mitarbeitende nach theoretischer Schulung eigene Praxisprojekte entwickeln und reflektieren. Auf der Website lässt sich entsprechend ein Panorama „missionaler, inkarnatorischer“ Gemeindepraxis erahnen.^[26] In Praxi wird dabei auch nach einer neuen Form des urbanen Christentums gesucht, das vor allem über die ökumenische Vernetzung, der Gemeinwesenarbeit und des „Community Building“ entstehen soll.^[27]

Hier zeigt sich ein Prozess der Verschiebung von Identitäten durch die Revision eines zentralen evangelikalen Programmbegriffs. In der Neufassung des Begriffs spiegelt sich der Bedarf für ein verändertes Verhältnis zur Welt ohne zentrale evangelikale Anliegen in Gänze aufzugeben. Hier scheint die missionale Theologie eine Möglichkeit zu bieten, inhaltlich begründet Kritik an eskapistischen und „manichäischen“ Tendenzen in manchen Strömungen des evangelikalen Spektrums zu äußern: gegen die Tendenzen zur Selbstgettoisierung ermöglicht missionale Theologie eine engagierte Zuwendung zur eigenen Lebenswelt. Anstatt eines jenseitsorientierten

Heilsindividualismus hat sie eine kommunitaristische, diakonische und diesseitsorientierte Stoßrichtung ohne dabei inhaltlich an Profil zu verlieren.

4.2 Liberalisierung: Liberale Tendenzen in Exegese und Ethik

Während N.T. Wright kaum als klassischer Vertreter historisch-kritischer Forschung gelten dürfte, so tritt seit einigen Jahren ein Neutestamentler aus der Pädagogischen Hochschule in Ludwigsburg, Prof. Siegfried Zimmer, in der evangelikalen Welt auf und erklärt unter dem Label „Worthaus“ seinem Publikum die Historisch-Kritische-Methode. Dabei fällt auf, dass er sprachfähig gegenüber freikirchlich und pietistisch geprägten Publikum ist und dennoch der Sache nach scharfe Kritik an klassisch Evangelikaler Hermeneutik oder Ethik übt. Zimmer versucht die Historisch-Kritische Methode als einen Zugewinn nicht als Gefahr für die persönliche Frömmigkeit darzustellen.

Diese seit 2011 sehr gut besuchte Vortragsformat soll als exemplarisch für eine Öffnung des evangelikalen Feldes dienen. Der Zulauf, den dieses Format genießt, kann als ein Indiz dafür gelten, dass es Bedarf für eine neue Beschäftigung mit biblischer Hermeneutik unter jungen evangelikalen gibt, die auch zum Bruch mit biblizistischen und fundamentalistischen Theologien bereit sind.

Entscheidend ist hier die Suche nach einer (selbst-)kritischer intellektuellen Auseinandersetzung, ohne dabei die persönlichen Verwobenheit mit dem Text (narrative Identität) zu verlieren.

Außerdem gibt es im Post-Evangelikalismus wie auch schon im Linksevangelikalismus Tendenzen zu Abkehr von konservativen Commitments in ethischen und politischen Fragen. Die politischen Verschiebungen (stärkere Zuwendung zu Fragen wie sozialer Gerechtigkeit und Umweltschutz) zeigte Marcia Pally anhand einiger Zahlen sowie mit Hilfe von prominenten Verlautbarungen wie des Evangelical Manifesto aus dem Jahr 2008.[\[28\]](#) Auch in Deutschland lassen sich solche Verschiebungen beobachten.[\[29\]](#) Auch in ethischen Fragen gibt es starke Neujustierungen. Auffällig ist das vor allem beim Thema des Umgangs mit Homosexualität. Als Fallbeispiel für viele der hier genannte Prozesse hin zu einer Post-Evangelikalen Identität kann die Düsseldorfer Mosaik Kirche dienen.[\[30\]](#) Sie ist vermutlich die erste Deutsche Freikirche, die Homosexuelle nicht nur gesegnet, sondern getraut hat. Sie beschreiben im Zuge einer Podcast Folge[\[31\]](#), welche Prozesse dem vorausgingen (eine gemeinsame 2-jährige Beschäftigung mit biblischer Hermeneutik, Klärungsprozesse unter dem Mitgliedern etc.) und welche Brüche dies mit sich brachte. Auch die Reaktionen auf die

Ausstrahlung der Podcast Folge in den verschiedenen sozialen Netzwerken können als paradigmatisch für Differenzierungsprozesse des Post-Evangelikalen Feldes gelten.

4.3 Suche nach Dritten Wegen: Integrativ-ganzheitliche Ansätze

Auch darüber hinaus gibt es Tendenzen von Liberalisierung und Entgrenzung. Brian McLaren ist ein einflussreicher (populär)theologischer Schriftsteller, der Bücher schrieb wie „A generous Orthodoxy. Why I am a missional, evangelical, post/protestant, liberal/conservative, mystical/poetic, biblical, charismatic/contemplative, fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, catholic, green, incarnational, depressed- yet hopeful, emergent, unfinished Christian“[\[32\]](#). Hier spricht sich die bei Tickle schon zu beobachtenden Sehnsucht nach einem alle Gegensätze übergreifenden, inklusiveren Glauben, der in allen Traditionen wertvolle neue Anstöße findet. McLaren sucht dabei nach eine „Dritten Weg“ zwischen liberaler und konservativer Theologie, da er sowohl den Konservativen als auch den Liberalen Theologien einen einseitigen Modernismus vorwirft. Beide würden auf einem fundamentalistischen („foundationalist“) Wahrheitsverständnis aufbauen – im einen Fall die Bibel in ihrer Irrtumslosigkeit als Fundament, zum anderen die als universell gesetzte Erfahrung. So sucht McLaren nach einer integrativen postfundamentalistischen („postfoundationalist“) Theologie.[\[33\]](#)

Zuletzt sind hier katholische Mystiker wie Richard Rohr zu nennen, die in diesem Strang der Post-Evangelikalen Landschaft stark rezipiert werden. Für diese sind insbesondere das Versprechen eines „non-dualen“ Denkens, sowie eine kontemplative, körperliche Spiritualität anziehend.[\[34\]](#) Hier scheint die Tendenz zur Entgrenzung, zur Suche nach „Dritten Wegen“[\[35\]](#), nach Ganzheit und der mystischen Vertiefung des alltäglichen Lebens im Vordergrund zu stehen.

Hier zeigt sich sehr deutlich die Tendenz zur Entgrenzung im Post-Evangelikalen Feld. Doch ließen sich hier auch die meisten theologischen Rückfragen stellen. So könnte gefragt werden, wie in diesem Strang des Post-Evangelikalismus starke Geltungsansprüche im Namen einer „neuen Offenheit“ verdeckt werden. Und ob die starke Öffnung auf der einen Seite mit subtilen nicht mehr reflektierten Ausschlüssen auf der anderen Seite einhergeht.

4.4 Re-Traditionalisierung

Eine Möglichkeit der Entwicklung im Post-Evangelikalen Feld ist die (erneute) Anlehnung an bestehende konfessionelle Identitäten. Ein Beispiel für die Hinwendung

zu lutherischer Theologie ist die amerikanische Pastorin Nadia Bolz-Weber, die als prototypisch für eine Tendenz zur Re-Traditionalisierung und Re-Kontextualisierung gelten kann. Aus einer pfingstlich-fundamentalistischen Gemeinde stammend wandte sie sich später lutherischer Theologie zu und gründete eine urbane lutherische Gemeinde, zu der etwa ein Drittel Menschen aus der „LGBT-Community“ zählten. Die Pastorin des „House for All Sinners and Saints“ in Denver tritt neben ihrer pastoralen Tätigkeit auch als öffentliche Theologin auf. Sie versteht sich selbst in theologischen und liturgischen Fragen als „orthodoxe Lutheranerin“. [36] Doch wird die lutherische Theologie und Liturgie „für die eigenen Bedürfnisse [37] rekonfiguriert und rekontextualisiert. [38] Sie spricht davon, dass man eine ausgiebige inhaltliche Beschäftigung mit der eigenen Tradition geleistet haben muss, um kirchliche Arbeit „mit Integrität“ auf neue Weise zu gestalten. [39]

Deshalb kann hier von einer Re-Traditionalisierung gesprochen werden. Der britische praktische Theologe Leonard Sweet spricht auch von einer „ancient-future“ Theologie, in der es um die Notwendigkeit für anamnetisch-kreative „Wiederholung“ („repeat without repition“) [40] von Theologien und liturgischen Formen geht. [41] Für Bolz-Weber besteht die Hinwendung zum Luthertum als eine heilsame Abwendung von dem moralischen Perfektionismus der Erweckungs- und Heiligungsbewegung. FN Gleichzeitig entdeckt sie lutherische Theologie als Antidot gegen eine Kultur der Selbstoptimierung. Darüber hinaus verbindet sie lutherische Anliegen mit einer Betonung der Vulnerabilität und erweitert sie um eine Theologie des Fremden. [42]

4.5 Entkirchlichung

Nicht immer geht die Auflösung von weltanschaulichen Sicherheiten und Zugehörigkeiten mit einer vertieften theologischen Nachdenklichkeit einher, die zu neuem Engagement führt.

In einer qualitativen Studie vom Marburger Institut empirica [43] erforschten ein Team aus Theologen und Soziologen Prozesse der von ihnen so genannten „Dekonversion“. [44] Es handelt sich um Prozesse der Abkehr vom eigenen Glauben in der Postadoleszenz [45]. Obwohl diese Studie nicht nur auf Evangelikale beschränkt ist, so widmet sich die Studie doch insbesondere denjenigen, die von einer krisenhaften Abkehr von einem ehemals intensiven Glauben berichten. (51-52).

Durch ihre Befragung konnten Künkler, Faix und Hoffman eine Typologie von 8 Typen von Dekonversions-Narrativen erzählen. In jeder dieser Typen dominiert einer von vier Leitmotiven, die als Gründe für die Dekonversion genannt wurden: Moral, Intellekt,

Identität und Spiritualität (71) Unter dem Leitmotiv Moral fallen die Eingeengten und die Verletzten. Die Eingekten litten unter sozialen Druck durch eine meist inoffizielle Moral und durch ungeschriebene Regeln.^[46] Bei der Gruppe der Verletzten waren (physische, psychische und sexuelle) Übergriffigkeit, burn-out und Machtfragen entscheidend für die Abwendung vom Glauben.^[47] Beim Leitbild „Intellekt“ liegt der Unterschied in der Studie, ob es sich um einen desangagierten, intellektuellen Zweifel („Die Zweifelnden“) oder um einen stark engagierten Zweifel handelt, der die eigene Persönlichkeit betrifft („Die Grübelnden“) handelte. Beim Leitmotiv Identität gab es Personen, die von einer starken Spaltung der Persönlichkeit berichteten und vom „Gefühl in zwei Welten zu leben“. (98). Die kognitive Dissonanz verstärkte sich weiter, wenn eine Abweichung von heteronormativen Leitbildern der Gemeinde ergab. Bei der Gruppe der „Entwachsenen“ wiederum spielte sich der Dekonversionsprozess undramatisch und hintergründig ab. (105-108). Die Gruppe der „Geplagten“ sprechen von einer spirituellen Krise, die ausgelöst wurde durch Schicksalsschläge, Leiderfahrungen und der damit einhergehenden „Theodizee-Frage“. (109-112) Dagegen sprechen die „Enttäuschten“ von einer Frustration des eigenen Glaubens, der unerfüllt und existentiell belastend geworden ist. (119-120).

Diese Studie wurde genutzt, um auf problematische und bedrückende Theologien oder kirchlicher Praktiken aufmerksam zu machen. Im Anschluss an die Studie gaben die Verfasser einen Sammelband unter dem Titel *„Warum wir mündig glauben dürfen“* heraus. Dieser setzte sich gezielt mit den kritischen Punkten evangelikaler Theologie und Praxis auseinander. Dabei wurden folgende Punkte genannt: eine unterentwickelte biblische Hermeneutik, eine falsche Betonung der Sicherheit (*securitas*), die Unfähigkeit zum Pluralismus, Unterwerfung unter geistliche Autoritäten und die damit einhergehenden Machtmissbräuche und das Fehlen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben.

Ein weitere Entwicklung, die als eine Absetzungsbewegung zu verstehen ist, ist das Verlassen von organisierten Gemeinschaftsformen. Der australische Soziologe Alan Jamieson gab dazu eine Studie unter dem Titel *„A Churchless Faith“*^[48] herausgegeben, in deren Rahmen er in Australien 162 qualitative Interviews mit insgesamt 108 Personen geführt hat. Die Teilnehmer der Studie kamen ausschließlich aus evangelikalen oder charismatischen Kirchen und waren im Durchschnitt 15,8 Jahre in ihrer jeweiligen Kirche involviert, teilweise in Leitungsverantwortung. (S. 6-17)

Auch er erstellte eine Typologie von biographischen Verläufen und Motiven für das Verlassen der eigenen Kirche. Dabei unterschied er verschiedenen Gruppen von

„kirchenlos Glaubenden“. Eine Gruppe („*disillusioned followers*“, 17,5 %) blieb grundsätzlich evangelikal, verließen ihre Kirche aber aufgrund individueller Differenzen. Durch neue Medien, Bücher und Magazine blieben sie aus der Distanz aber mit der evangelikalen Welt verbunden. (S. 46-60)

Eine andere Gruppe („*reflexive exiles*“, 29 %) hatte eine längere Phase der Ablösung von evangelikalen Glaubensformen hinter sich. Bei ihnen überwog ein reflexiv-kritisches Verhältnis zum Evangelikalismus, der sich aber nicht in einem neuen theologischen oder kirchlichen Engagement äußerte. (S. 60-75)

Die „*Transitional Explorers*“ (18 %) befanden sich eher in einem ausgedehnten Schwellenstadium des Glaubens, in dem sich Kritik und Zweifel mit einer erneuten Wertschätzung des Glaubens mischten. Teilweise lag bei dieser Gruppe auch ein Konversion zu anderen Religionen oder der Übergang zu anderen Spiritualitätsformen vor. (S. 75-91)

Die letzte Gruppe („*Integrated Wayfinders*“, 35,5 %) fand sich in einem Stadium der erneuten Zuwendung zum Glauben vor. Jamieson spricht auch bewusst von einer Phase der „Zweiten Naivität“. (S. 91-106)

Hier zeigt sich, dass die Abwendung von evangelikaler Identität nicht notwendigerweise mit einem Übertritt zu einer anderen Konfession oder zu anderen konfessionellen Identitäten einhergeht. Vielmehr ist bei einigen „Post-Evangelikalen“ der Prozess der kritischen Selbstklärung, der Rekombination und der Suche nach alternativen Formulierungen des christlichen Glaubens zu beobachten.

5. Entstehung neuer theologischer Öffentlichkeiten

Die Entstehung des Post-Evangelikalen Feldes ist in der Form kaum denkbar ohne die sogenannten Neuen Medien. Obwohl es die genannten Absetzungsbewegungen vermutlich schon seit längerer Zeit gibt, ist entscheidend, dass durch die neuen Medien die Kommunikation und Reflexion dieser Prozesse vereinfacht wird. Die entscheidende Bedingung für die Entstehung des Post-Evangelikalen Feldes waren nicht nur neue Ideen oder der Zerfall von alten Identitäten, es waren die neuen Medien, die erlaubten, diese Prozesse durch den inhaltlichen oder persönlichen Austausch reflexiv werden zu lassen. Dabei wurde auch nach innovativen theologischen Ansätzen gesucht.

So waren es insbesondere Blogs[\[49\]](#) und Podcasts[\[50\]](#), die auch im deutschen Raum eine vitale theologische Gesprächskultur ganz abseits der klassischen institutionell

verankerten Theologien entstehen ließen. Durch diese Medien wurden die Möglichkeit geschaffen, im Gespräch konfessionelle Identitäten und Theologien zu thematisieren und so eine eigene Kultur der Auseinandersetzung zu schaffen. Durch das Entstehen neuer theologischer Öffentlichkeiten konnten auch Laien an theologischen Austausch- und Selbstklärungsprozessen Anteil haben.

Darüber hinaus gibt es einen Zug zum ökumenischen Austausch, der durch andere Plattformen wie Kirche² [\[51\]](#) oder Emergent Deutschland[\[52\]](#) umfasst.

Dort entstehen Kooperationen des Post-Evangelikalen Spektrums mit anderen Initiativen z.B. aus katholischen oder befreiungstheologischen Hintergründen. Folglich ist hier nicht nur von einer neuen theologischen Öffentlichkeit, sondern auch von neuen ökumenischen Impulsen zu sprechen.

6. Fazit

In dieser vorläufigen „Begehung“ des Post-Evangelikalismus konnten erste Konturen einer Landschaft sichtbar werden, die noch nicht hinreichend kartographiert ist. So ist zum Beispiel das Ausmaß des Post-Evangelikalen Feldes überhaupt nicht geklärt. Doch zeigt sich auch, dass in einer vernetzten Welt die quantifizierbare Größe nicht das entscheidende Merkmal für die Vitalität von Bewegungen sein muss. Vielmehr spielen auch der Grad der Vernetzung, die Intensität der inhaltlichen Auseinandersetzung und die Ausstrahlungskraft auf andere Felder eine wichtige Rolle.

Es sollte hier gezeigt werden, dass manche theologischen Landkarten dringend überholungsbedürftig sind. Dafür konnte der Post-Evangelikalismus als paradigmatisches Beispiel dienen. Die Bedeutsamkeit dieser Entwicklung kann für drei Disziplinen dargestellt werden:

Zum einen kann der Post-Evangelikalismus für die religionswissenschaftliche und konfessionskundliche Betrachtung interessant werden, da er ein Beispiel für die Verschiebung von Identitäten bietet. Gerade durch den Rückgriff auf neue Medien könnten hier auch die Dynamiken der Rezeption und eigensinnigen Rekombination von Theologien beispielhaft analysiert werden. Auch die transnationalen Entwicklungen, sowie die Eigenarten der deutschen Entwicklung könnten durch eine Netzwerk-Analyse erhellt werden.

Zum zweiten ist der Post-Evangelikalismus theologisch von Interesse, da hier beobachtet werden kann, wie neue theologische Öffentlichkeiten im Entstehen begriffen sind. Hier wird nicht nur (auch von Laien) auf akademische Theologie

zurückgegriffen, sondern diese auch kritisch diskutiert und eigensinnig interpretiert. Dadurch entstehen Verschiebungen in den klassischen theologischen „Frontstellungen“ und neue Problemkonstellationen werden aufgeworfen.

Zuletzt ist der Post-Evangelikalismus ökumenisch interessant, da in ihm ein Zug zum ökumenischen Gespräch sichtbar wird. Im Post-Evangelikalismus wird eine „Ökumene von unten“, sichtbar, die sich einer Diskussionskultur äußert, die alte Gräben hinter sich lässt – und dadurch neue Abgrenzungen mit sich bringt.

[1] Der Begriff der kollektiven oder konfessionellen Identität wird im Folgenden als eine *soziale* Tatsache behandelt. Er dient zur Orientierung in der sozialen Welt. Ob und wie *theologisch* von Identitäten zu handeln ist, wäre gesondert zu klären. Beim Autor besteht die Vermutung, dass die Rede von Identitäten zumeist in eine Struktur der vorgeblichen Selbst-Habe zu zählen und als solche zu problematisieren sei. [2] Beispielhaft dafür sei hier genannt: Mouffe, Chantal, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M. 2015 und Bedorf, Thomas, Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Frankfurt a.M., 2010. [3] De Certeau, Michel, Die Kunst des Handelns, Berlin 1988, S. 55-77. [4] Vgl. Keller, Hella, Evangelikale Bewegungen und Freikirchen. Christen auf neuen Wegen zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus im deutschsprachigen Raum, Hamburg 2010, S. 51-62. [5] Vgl. Pally, Marcia, America's 'New Evangelicals' – Those Who Have Left the Right, in: Caroline Y. Robertson-von Trotha (Hg.). Die Zwischengesellschaft. Aufbrüche zwischen Tradition und Moderne? (Kulturwissenschaft interdisziplinär, 10), Baden-Baden 2016, S. 119-127. [6] Wobei anzumerken ist, dass schon die Definition dieses klassischen Evangelikalismus umstritten ist: vgl. Keller, Hella, Bewegungen, S. 51-54. [7] Vgl. Bauman, Zygmunt, Flüchtige Moderne, Frankfurt a.M. 2003, S. 7-23 und Lüddeckens, Dorothea, Walthert, Rafael, Fluide Religion. Eine Einleitung. In: dies. (Hg.), Fluide Religion, Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld 2010, S. 9-19. Ein Verwandter von dieser Diagnose ist der von Peter Berger beschriebene Zwang zur Häresie, nachdem der Bezug zur eigenen religiösen Tradition nur ein reflexiv gebrochener sein kann: Vgl. Berger, Peter L., Der Zwang zur Häresie, Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1992, S. 46-79. [8] Vgl. Bauman, Moderne, S. 136-153. [9] Vgl. Bauman, Moderne, S. 25-66. [10] de Groot, Kees, Three Types

of Liquid Religion, in: *Implicit Religion*, 11, S. 277-296. Auch verfügbar unter: <https://pure.uvt.nl/ws/files/1077756/threetypesIR.pdf> [zuletzt eingesehen am 15.9.2016]. [11] Tickle, Phyllis, *The Great Emergence*, Grand Rapids 2008. [12] Eine genauere Auseinandersetzung mit den teilweise problematischen Voraussetzungen ihrer Theorie müsste an anderer Stelle erfolgen. Das größte Manko ihrer Überlegungen ist dabei natürlich das hier Thematisierte: sie untermauert ihre Hypothese nicht empirisch und verbleibt so im Spekulativen. [13] Bei solchen Typologien ist immer zu fragen: nach welcher Logik werden diese Typen gewonnen und was wird ausgeblendet. Leider wird an dieser Stelle die innere Logik der Typologie nicht erklärt. [14] So hat die Vineyard Bewegung zum Beispiel das Eintreten für „soziale Gerechtigkeit“ als einen Kernwert formuliert: <http://www.vineyard-dach.net/vineyard/dach-wer-sind-wir/unsere-werte.html> [15] So konvertierte Frank Schaeffer, der Sohn von Francis Schaeffer, einer der wichtigsten Figuren bei der neokonservativen Wende der evangelikalen Bewegung, 1992 mit seiner gesamten Gemeinde zur griechisch-orthodoxen Kirche: vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Frank_Schaeffer [zuletzt eingesehen am 16. September 2016] [16] Giddens, Anthony, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt a.M. 1997. [17] Gegen ihre erklärte Absicht, keine lineare Entwicklung zu beschreiben, so zeigt sich dennoch in der Beschreibung ein zu einfache Logik des Fortschritts. Es scheint als seien diese Entwicklungen notwendig. [18] So kann man (weiterhin) eine Koalition zwischen evangelikalen und anderen konservativ-christlichen und rechtspopulistischen Gruppen in der Lebensschutz-Bewegung und beim Protest gegen das so genannte „Gender-Mainstreaming“ beobachten. [19] So lässt sich derzeit ein subkutaner Richtungsstreit im evangelikalen Lager beobachten, der durch Äußerungen von Micahel Diener, dem damaligen Vorsitzenden der DEA eingeleitet worden ist, die eine vorsichtige Öffnung beim Thema Homosexualität andeuten ließen. Als Reaktion gegen verschiedene Formen der Öffnung und Entgrenzung gründete Ulrich Parzany daraufhin das Netzwerk „Bibel und Bekenntnis“. Die Notwendigkeit dafür die „Reihen schließen zu wollen“, zeigt aber auch schon die Unsicherheit und Bewegung, die im evangelikalen Feld herrscht. Dazu vgl. Thielmann, Wolfgang, Leitlein, Hannes, *Im Glauben zerissen*, in: *zeit-online* am 23. Januar 2016, URL: <http://www.zeit.de/2016/04/evangelische-kirche-glaube-spaltung> [20] Bosch, David J., *Transforming Mission, Paradigm Shifts in the theology of Mission*, New York 2004. [21] Newbiggin, Lesslie, *Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Gesellschaft*, Bern 1988. [22] Bosch, *Mission*, S. xi-xii. [23] Für den pfingstlich-charismatischen Bereich hat dies Peter Althouse in einer Studie nachgewiesen, wo er den positiven Einfluss der Eschatologie Jürgen

Moltmanns auf theologische Revisionen im pfingstlich-charismatischen Feld nachgewiesen hat: Althouse, Peter, *Spirit of the Last Days, Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*, London, New York 2003. [24] Exemplarisch sei hier Wrights Buch „Surprised by hope“ genannt, dass schon im Titel, der auf C.S. Lewis Autobiographie „Surprised by Joy“ anspielt, an eine (post-)evangelikale Leserschaft gerichtet zu sein scheint: Wright, N.T., *Surprised by Hope. Rethinking heaven, the resurrection, and the mission of the Church*, New York, 2008. [25] Vgl. Wright, Hope, S. 189-207. [26] Die Projekte reichen von kirchlich getragenen Mehrgenerationenhäuser über die Förderung von ökumenisch-diakonischer Zusammenarbeit in Großstädten: <http://www.transformationsstudien.de/praxisprojekte.html> [27] Vgl dazu: Sommerfeld, Harald, *Mit Gott in der Stadt*. [28] Vgl. Pally, Marcia, *Die neuen Evangelikalen*, S. 100-129. [29] Exemplarisch dazu sei eine Studie aus dem Jahr 2009 unter – im Weitesten Sinne – Evangelikalen Christen, genannt, in der das Bewusstsein für soziale und globale Ungerechtigkeit und der Wunsch nach größerer Auseinandersetzung damit sehr hoch bewertet wurde: Faix, Tobias, *Weitblick – Was Christen über Armut denken. Die Compassion-Studie*. Schwarzenfeld 2009. Außerdem sei hier auf einschlägige linksevangelikale Projekte wie der Micha-Initiative verwiesen, die sich auf den globalen Kampf gegen extreme Armut fokussiert: <http://www.micha-initiative.de/das-ist-micha> [30] URL: <http://www.wirsindmosaik.de/cms/home.html> [31] URL: <https://soundcloud.com/remixpodcast/episode-9-emfo16> [32] McLaren, Brian, a Generous Orthodoxy, Why I am a missional, evangelical, post/protestant, liberal/conservative, mystical/poetic, biblical, charismatic/contemplative, fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, catholic, green, incarnational, depressed- yet hopeful, emergent, unfinished Christian, [33] Dabei kann er sich auf Autoren wie Nancy Murphy beziehen, die eine umfassende „postfundamentalistische“ Fundamentaltheologie vorgelegt haben, die diese Tendenz zum „Dritten Weg“ zwischen Konservativismus und Liberalismus verkörpert: Vgl. Murphy, Nancy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*, New York 2007. [34] Vgl. Rohr, Richard, *Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker*, München 2010. [35] Vgl. die Diskussion zum „nun-dualen Denken“ bei Peter Aschoff, einen wichtigen Vertreter der Post-Evangelikalen Bloggerlandschaft in Deutschland: <http://www.elia-gemeinschaft.de/wordpress/2010/02/19/theologie/die-suche-nach-dem-dritten-weg> [36] Vgl. Bolz-Weber, Nadia, *Pastrix. The Cranky, Beautiful Faith of a Postmodern Sinner and Saint*, New York 2013, S. 42-59. [37] Auch, wenn diese Formel Skepsis

hervorrufen, so geht es ihr nicht um eine „Rekontextualisierung für andere“, sondern um die gemeinsame eigensinnige Aneignung. Auf der Website heißt es, jedes Gemeindemitglied sei „co-creators of liturgy“:

<http://www.houseforall.org/whoweare/> [38] <http://www.houseforall.org/whoweare/>

[39] Vgl. Bolz-Weber, Pastrix, S. 196-205. [40] Die Rede von der Wiederholung verweist dabei auf eine Figur, die von Kierkegaard und Walter Benjamin bis hin zu Derrida und Jean-Luc Nancy anzutreffen ist. Zur Figur der Wiederholung schreibt Nancy: „Im Phänomen der Wiederholung, der Wiederaufnahme, des Wiederaufwerfens oder der Wiederkehr zählt nie das Identische, sondern das Verschiedene. Denn das Identische verliert in seiner eigenen Wiederkehr von vornherein seine Identität“:

Nancy, Jean-Luc, Die Dekonstruktion des Christentum, Zürich-Berlin 2008. [41]

Sweet, Leonard, Living an Ancient Future Faith, The 1997 Princeton Lecture on Youth, Church and Culture, Princeton 1998, S. 122-123. [42] Vgl. Bolz-Weber, Nadia,

Accidental Saints. Finding God in all the wrong people, New York 2015, 3-21.

[43] <http://www.institut-empirica.de/Willkommen.html> [44] Die Sprachregelung

„Dekonversion“ wird hier von den Autoren der Studie nicht ohne Vorbehalte übernommen. Dennoch scheint kein anderer Begriff der teilweise traumatischen Dynamik der hier geschilderten Prozesse zu entsprechen. Vgl. KÜNKLER FAIX

OUDSOUdie Diskussion zum Begriff, S. 10-11. [45] Ähnlich wie bei dem Begriff

Identität wird auch hier Glauben hier erst einmal als empirischer Sachverhalt beschrieben. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Glaubensbegriff müsste

hingegen anders verfahren. [46] Faix, Künkler, Hoffman, Glaube, S. 74. [47] 78-

84. [48] Jamieson, Alan, A Churchless Faith. Faith Journeys beyond the Church,

London 2002. [49] Ein Beispiel wäre der Blog von Peter Aschoff, einem

postevangelikalen Blogger, der nach Jahren als freikirchlicher Pastor nun sein Vikariat in der Bayrischen Landeskirche absolviert: <http://www.elia-gemeinschaft.de/wordpress/>

[50] Als beispielhaft dafür kann der Remix-Podcast gelten, der auf hohem Niveau Fragen wie den christlichen Liebesbegriff, post-metaphysische Theologien und die Auseinandersetzung mit feministischer Theologie besprochen wird:

<https://soundcloud.com/remixpodcast> In der englischsprachigen Welt ist der Podcast

„Home brewed Christianity“ einschlägig, der auch Theologen wie Jürgen Moltmann

und Catherine Keller zu Gast hatte: <https://homebrewedchristianity.com> [51] Eine

Plattform, die selbst nicht Post-Evangelikal ist, aber aus dem Umfeld missionaler

Theologie stammt. Kirche² ist eine Kooperation des Bistum Hildesheim mit der

Hannoverschen Landeskirche: <http://www.kirchehochzwei.de/cms/> [52] Emergent

Deutschland ist eine Netzwerk, dass den offenen Diskurs über die Zukunft der Kirche

vorantreiben möchte und dabei Post-Evangelikale mit anderen Christen vernetzen möchte: <http://emergent-deutschland.de>