

**„Sie beten, als ob alles von Gott abhängt, und sie leben, als ob alles von ihnen abhängt“ –
Posttraditionale Vergemeinschaftung und religiöse
Produktivität in einer evangelikalen Gebetsbewegung**

Sebastian Schüler

1. Einleitung

Religionshybride Konstellationen, angesiedelt zwischen Religion und Kultur, Tradition und Moderne sowie Säkularisierung und religiöser Transformation, charakterisieren die spätmoderne religiöse Landschaft, so die Ausgangshypothese dieses Bandes. Hybridisierungen dieser Art finden sich sowohl in der Wiederentdeckung von Traditionen bei Kulturfesten als auch in der emotionalen Emergenz kollektiver Musikevents. Jedoch lassen sich auch derartige Transformationen religiöser Sozialformen und Praktiken in den eher traditionellen religiösen Bereichen verzeichnen. Am Beispiel einer evangelikalen Gebetsbewegung soll daher gezeigt werden, inwiefern diese Transformationen die Konstruktion religiöser Identität betreffen und wie diese im Alltag integriert und inszeniert werden.

Ausgehend von laufenden Feldforschungen widmet sich der Beitrag einer evangelikal-charismatischen Gebetsbewegung, auf deren Initiative hin in den letzten Jahren Gebetsräume eingerichtet wurden, in denen durch permanentes Gebet eine fortlaufende Gebetskette am Leben erhalten werden soll. Charakteristisch für die Gebetsräume ist, dass sie Orte des kreativen Ausdrucks von Gebet sein sollen und ihnen dadurch eine spezifische Ästhetik zu eigen ist. Ferner wird Gebet als zentrales Medium der aktiven Gestaltung des individuellen Lebensstils angesehen. An diesem Beispiel wird gezeigt, wie sich posttraditionale Evangelikale neu organisieren und neue Wege suchen, eine *holistische Spiritualität* (Heelas und Woodhead 2005) jenseits des evangelikalen Mainstreams zu leben. Der Beitrag diskutiert dabei die Rolle der Ästhetisierung des Alltags und die Konstruktion von Authentizität. Bevor näher auf dieses Fallbeispiel eingegangen wird, soll in einem ersten Schritt der Begriff „Religionshybride“ aus religionswissenschaftlicher Perspektive diskutiert und in einem zweiten Schritt das Feld des posttraditionalen Evangelikalismus kurz vorgestellt werden.

2. Theoretische Vorüberlegungen zum Begriff „Religionshybride“

2.1 Hybridität und Synkretismus

Der Begriff ‚Hybrid‘ verweist allgemein auf die Vermischung von zwei getrennten Systemen oder Entitäten. In diesem Sinne liegt es nahe, bei dem Begriff Religionshybride von einer Vermischung von Religionen oder von Religion und einem anderen gesellschaftlichen Teilsystem wie etwa Kultur, Politik, oder Kunst auszugehen. Die Problematik dieser Assoziationen liegt jedoch auf der Hand: Die Untersuchung der Vermischung von Religionen – im allgemeinen auch als Synkretismus bezeichnet – hat gezeigt, dass der Begriff unbrauchbar ist, da es keine historisch gewachsene oder neue religiöse Bewegung gibt, die nicht von anderen religiösen oder kulturellen Systemen beeinflusst wurde und daher als in sich geschlossenes System existiert (Berner 2010: 31ff). Religiöse Synkretismen stellen somit den religionshistorischen Normalzustand dar und nicht die Ausnahme. Dennoch ist es auch ein Merkmal fast jeder Religion, den Versuch zu unternehmen, sich durch dogmatische Grenzziehungen von Synkretismen frei zu halten. Die hierbei entstehenden Diskrepanzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie bilden ebenfalls typische Dynamiken in den Religionen (Seiwert 1995).

Die Verwendung solcher Begriffe wie Hybridität oder Synkretismus in der Religionsforschung ist selbst eine Konsequenz der Konzeptionalisierung von Religionen, wie sie durch die frühe Religionswissenschaft betrieben wurde. Der Versuch, bestimmte Religionen als „Weltreligionen“ zu bestimmen oder Religionen über ihre Glaubensinhalte zu systematisieren, hat dazu geführt, dass sich ein Bild von in sich homogenen religiösen Strukturen diskursiv in der Wissenschaft und Öffentlichkeit durchgesetzt hat (Kippenberg und Stuckrad 2003). Dieses „boundary-work“ hat – zumindest für den Blick des Forschers – klare Grenzen gesetzt und die Vorstellung darüber mitbestimmt, was Menschen einer bestimmten Religion glauben und was nicht (vgl. McGuire 2008: 187ff). Entsprechend mussten neue Konzepte (wie Synkretismus) in die Systematik aufgenommen werden, um solche empirischen Fälle zu verorten, die nicht in das Schema des Wissenschaftlers passten. Diesem Konzept der ‚Lehrbuchreligion‘ war auch die Vorstellung geschuldet, dass eine religiöse Person nur einen religiösen Glauben haben könne. Das Konzept multipler religiöser Identitäten wurde hingegen lange unberücksichtigt gelassen und erhielt erst im Zuge des Poststrukturalismus und einer postkolonialen Kritik an den essentialisierenden Kategorien und Theorien von Kultur, Religion oder Ethnie wieder neue Aufmerksamkeit (Kippenberg und Stuckrad 2003: 69f). Religiöse Synkretismen und Hybride sind somit als wissenschaftliche Kategorien problematisch, weil sie von religiösen (oder kulturellen) Identi-

täten als homogenen Entitäten ausgehen. Der Begriff Synkretismus wurde entsprechend oft kritisiert und findet auch wegen seiner negativen Konnotation von „rein“ und „unrein“ nur noch selten Anwendung in der Religionswissenschaft. Für den Begriff „Religionshybride“ wäre somit zu klären, inwiefern er als wissenschaftliche Kategorie brauchbar ist bzw. unter welchen Bedingungen er eine beschreibende und/oder erklärende Kraft besitzt.

Der Begriff Religionshybride stößt aber auch dann an seine Grenzen, wenn er als Vermischung von Religion und Kultur oder Religion und Politik verstanden wird. Da es an eindeutigen Definitionen von etwa Religion oder Kultur fehlt, lassen sich auch keine konkreten Vermischungen dieser Ebenen ausmachen. In klassischen religionssoziologischen Diskursen wird hingegen davon ausgegangen, dass sich, im Zuge der Moderne, Gesellschaften immer weiter ausdifferenzieren und gesellschaftliche Teilbereiche wie Religion, Kultur, Politik, Kunst, Familie usw. je eigene Bereiche darstellen, auf die die Individuen nach ihren Bedürfnissen und Interessen zugreifen können. Während also für den Bereich Religion angenommen wird, dass er in den so genannten vormodernen Zeiten eine stärkere gesellschaftliche Rolle ausübte, wird davon ausgegangen, dass Religion in den modernen Gesellschaften eine immer geringere Rolle zukomme bzw. nur eine Möglichkeit darstelle, Sinn im Alltag zu erzeugen. Für das moderne Individuum besteht nun die Möglichkeit, sich diesem Bereich zuzuwenden und ihn sich subjektiv anzueignen (Berger 2000). Zugleich scheinen aber die Grenzen zwischen sakralen und profanen Bereichen immer mehr zu verschwimmen (Knoblauch 2009). Das religiöse Subjekt sieht sich also vor dem Problem, selbst entscheiden zu müssen, was es als „heilig“ ansieht. Die Hybridisierung findet dann aber in der Wahrnehmung der religiösen Akteure statt, welche die Ambivalenzen der Moderne und die Konsequenzen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung in ihren Alltag integrieren. Religionshybride sind entsprechend keine „pseudoreligiösen“ Phänomene jenseits der traditionellen Religionen und auch keine neue, postmoderne Religionsform. Der Begriff verweist eher auf die veränderten Strategien von Aneignung, Verhandlung und Umsetzung religiöser Identitäten in der Gegenwart.

2.2 Hybridität als Reflexivität

Spätestens seit Max Weber wird die Rolle von Religion in den modernen Gesellschaften diskutiert: Säkularisierung, Re-Säkularisierung und Transformationen religiöser Sozialformen sind seitdem zu Schlagworten in der Religionswissenschaft und Religionssoziologie avanciert. Ohne dass hier diese unterschiedlichen Diskurse nachgezeichnet werden können, kann zumindest davon ausgegangen werden, dass sich Religionen im Laufe ihrer Geschichte immer gewissen Trans-

formationsprozessen ausgesetzt sahen, die durch interne Reformbewegungen oder durch externe Einflüsse angeregt wurden. Für das 20. Jahrhundert lassen sich davon unterschiedliche anführen, die trotz ihrer historischen Dispositionen eine Dynamisierung erfahren haben: Globalisierung (ökonomisch, kulturell, medial), Migration, soziale Differenzierung, kulturelle und religiöse Pluralisierung, Virtualisierung, Konsumverhalten (Baumann und Behloul 2005: 9), Ästhetisierung (Reckwitz 2012), das Verhältnis von Subjekt und Öffentlichkeit oder aber der Zugang zu Wissen. Religionen – so wie andere kulturelle Systeme – reagieren auf diese Entwicklungen und nutzen sie zugleich.

In der Wahrnehmung verschiedener religiöser Akteure werden diese Veränderungen nicht selten auch als Heterogenität, Parallelität oder als Antagonismus gedeutet. Daraus resultieren wiederum diskursive Gegenüberstellungen etwa in der Unterscheidung von fundamentalistischen, traditionalistischen, liberalen oder progressiven Religionsgemeinschaften.¹ Es ist somit nichts Ungewöhnliches, wenn es in einer bestimmten religiösen Tradition zugleich fundamentalistische und liberale Positionen gibt, manchmal sogar in einer einzigen Person vereint. Nichts scheint sich mehr zwingend auszuschließen. Empfundene Ambivalenzen und Antagonismen werden gedeutet und anhand von vermeintlich entgegengesetzten Kategorien wie Religion und Kultur verhandelt. Zugleich zeigt dieser Prozess neue Handlungsstrategien auf der Ebene von Akteuren und Organisationen, die dann als hybride Zwischenlösungen deklariert werden.

Da sich der Begriff Religionshybride weniger als wissenschaftliche Kategorie bzw. als Klassifizierung bestimmter „religiöser“ Phänomene eignet, kann also danach gefragt werden, inwiefern auf der Ebene der religiösen Akteure hybride religiöse Stile produziert werden bzw. von den religiösen Akteuren als solche wahrgenommen werden. Inwiefern – so ließe sich fragen – gehen religiöse Akteure mit den sozialen und kulturellen Veränderungen in der Moderne um und stellen ihre eigene Religiosität als hybride Lebensstile dar bzw. suchen einen bewussten Umgang mit den empfundenen Ambivalenzen posttraditionaler religiöser Landschaften?

Vor dem Hintergrund dieser Frage können religionshybride Sinnkonstruktionen als reflexiver Umgang mit religiösen Traditionen, posttraditionalen religiösen Sozialformen und der Heterogenität gesellschaftlicher und kultureller Wirklichkeiten verstanden werden. Religiöse Heterogenität muss darüber hinaus als Normalfall gelebter Religion verstanden werden in Geschichte und Gegenwart (Seiwert 1995). Was der Begriff Religionshybride hier leisten kann, ist der für eine spätmoderne Gesellschaft typische reflexive Umgang mit eben jener Heteroge-

¹ Siehe exemplarisch für die religiöse Landschaft in den USA Sikkink 1998.

nität (Beck et al. 1996). Religiöse Akteure machen sich das Wissen um heterogene Strukturen und Weltdeutungen einerseits zu eigen; andererseits sehen sie sich von einer zunehmend differenzierten Gesellschaft mit diversen Subkulturen und parallel dazu verlaufenden ökonomischen Globalisierungs- und Nivellierungstendenzen dazu gezwungen, sich reflexiv mit diesen Entwicklungen auseinanderzusetzen. In der Konsequenz dieser Auseinandersetzung können dann unterschiedliche Sinn- und Sozialformen entstehen, von fundamentalistischen Reaktionären über liberale Pluralisten bis hin zu gegenkulturellen Bewegungen oder individuellen Weltentsagern. Typisch für diese religiösen Haltungen ist jedoch, dass sie oftmals Ergebnis reflexiver Prozesse sind und als solche Hybridität besitzen. „Hybridität“ findet dann für den religiösen Akteur in der Auseinandersetzung und im Umgang mit religiösen Modernisierungsprozessen und -diskursen statt. Nicht selten wird dabei die eigene religiöse Identität als hybrid erfahren und als solche inszeniert. Dabei werden in den religiösen Sinnkonstruktionen vermeintliche Gegensatzpaare wie Vormoderne und Moderne, Tradition und Posttradition, Religion und Kultur oder säkular und sakral aufgenommen und reflexiv an die religiöse Deutung angepasst. Die daraus resultierenden Modifikationen und Anpassungen individueller religiöser Sinndeutungen und religiöser Sozialformen können dann von den religiösen Akteuren als hybride Lösungen empfunden werden, die mit verschiedenen kulturellen Elementen spielen bzw. danach trachten, diese in neuen Formen zu vereinen bzw. in eine bestimmte Relation zueinander zu setzen. Dieser Prozess wird zudem oft von einem gewissen Pragmatismus begleitet. Religiöse Hybridität findet somit auf der Ebene der religiösen Akteure selbst statt, ohne dass der Begriff dort zwingend auftauchen muss.

Die Aufgabe des Religionswissenschaftlers liegt nun darin, die Wahrnehmung und die religiöse Deutung emergierender posttraditionaler religiöser Identitäten und Sozialformen herauszuarbeiten und vor allem die Darstellung der religiösen Lebensstile als Hybride zu rekonstruieren. Dabei muss der religiöse Akteur jedoch den Begriff des Hybriden gar nicht selbst verwenden. Die Darstellung des eigenen religiösen Lebensstils als hybride Konstruktion kann sich (auch ohne Verwendung des Begriffs) durch den reflexiven Umgang mit und die Artikulation von Ambivalenzen äußern. Zugleich lässt sich die Performanz des religiösen Lebensstils als hybride Konstruktion wiederum als ein Ausdruck moderner bzw. posttraditionaler Religiosität deuten, die sich insbesondere durch den reflexiven Umgang mit der eigenen Religiosität und den religiösen Traditionen äußert. Der Begriff „Religionshybride“ wäre somit zunächst eine beschreibende Kategorie, um bestimmte Wahrnehmungen und Darstellungen von als ambivalent empfundener Religiosität in der Moderne durch religiöse Akteure zu rekonstruieren. Ob

sich der Begriff als Kategorie eignet, um einen bestimmten modernen oder post-modernen Religiositätsstil zu deklarieren, müssen weitere Untersuchungen zeigen. Im Folgenden soll zunächst auf eine aktuelle Entwicklung im evangelikal-charismatischen Christentum eingegangen werden, um im Anschluss an diese allgemeinere Hinführung einige Beispiele zu posttraditionalen Vergemeinschaftungen in einer evangelikal-charismatischen Gebetsbewegung anzuführen. Abschließend wird diskutiert, inwiefern die Befunde in dem hier angeführten Beispiel als Religionshybride verstanden werden können.

3. Die Neuen Evangelikalen und das Prinzip der Ganzheitlichkeit

3.1 Die Neuen Evangelikalen

Der Evangelikalismus gilt gemeinhin als eine aus den USA stammende und dort verbreitete protestantische Glaubensform, wobei insbesondere Aspekte wie die wörtliche Auslegung der Bibel, ein eindeutiges Konversionserlebnis (born-again-believer) oder aber eine persönliche Beziehung zu Gott als Charakteristikum genannt werden (Hankins 2009). In der Tat ist der Evangelikalismus aus den pietistischen, methodistischen und den Einflüssen der Erweckungsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts entstanden. In den letzten hundert Jahren hat sich diese ‚amerikanische Religion‘ nicht nur sehr erfolgreich in der ganzen Welt verbreitet, sondern gilt in ihren diversen Spielarten des Pentekostalismus oder charismatischen Christentums als die am schnellsten wachsende Religion der Gegenwart (Hochgeschwender 2007). Während sich in den USA Evangelikale traditionell in unterschiedlichen Denominationen, Kongregationen und sogenannten Megakirchen organisieren, finden sie sich in Deutschland eher in den Freikirchen wieder, die selbst oft einem größeren Verband angehören (etwa die Evangelische Allianz). Darüber hinaus sind viele Evangelikale auch in den deutschen Landeskirchen vertreten, wo sie sich insbesondere als eine innerkirchliche Reformbewegung präsentieren. Weltweit liegen die Schätzungen bei 300-500 Millionen Christen, die dem evangelikalen oder charismatischen Spektrum zugeordnet werden können.

Eindeutige Grenzen zwischen den hunderten von Denominationen und Kirchen lassen sich nur schwer ziehen, weshalb hier der Begriff *Evangelikal* als ein Oberbegriff verwendet werden soll. Viel interessanter als die exakte Unterscheidung zwischen Evangelikalen und Charismatikern etwa sind die seit wenigen Jahren entstehenden post-denominationalen und geradezu ‚hybriden‘ Formen des Evangelikalismus. Auch hier findet sich keine einheitliche Klassifikation dieser unterschiedlichen Bewegungen und Netzwerke, obwohl sie viele inhaltliche und

thematische Parallelen bzw. personale Überschneidungen aufweisen. Zu den bekanntesten Bewegungen gehören die sogenannten „Neuen Evangelikalen“ (Pally 2010) und die „Emerging-Church-Bewegung“ (Bielo 2012), wobei beide Begriffe neben der Selbstbezeichnung auch als kategorisierende Metabegriffe verwendet werden. Weitere Selbstbezeichnungen, die sich in diesem Kontext finden lassen, sind „Post-Evangelical“ (Tomlinson 2003), „Deep Church“ (Belcher 2009), „Organic Church“ (Cole 2005), „Missional Church“ (McNeal 2011), oder die „Red-Letter-Christians“ (Caliborne und Campolo 2012).²

Abgesehen von latenten Differenzen bzw. besonderen thematischen und theologischen Betonungen dieser unterschiedlichen Ansätze und Bewegungen, lassen sich dennoch einige Gemeinsamkeiten benennen:

1. Suche nach einer neuen religiösen und/oder spirituellen Identität
2. Post-denominationale Ausrichtung; Selbstverständnis als fluide Bewegung oder Netzwerk
3. Betonung von Ganzheitlichkeit, wobei die zuvor als getrennt wahrgenommenen Bereiche ‚ganzheitlich‘ im Glauben vereint werden sollen; so etwa Glaube und Alltag, Körper und Geist, Mission und soziales Engagement, Tradition und (Post-)Moderne usw.
4. Subjektivität durch spirituelle (Selbst-)Erfahrungen; insbesondere die Suche nach existentiellen (Grenz-)Erfahrungen und weniger nach charismatischen, emotionalen Erlebnissen
5. Hohe Reflexivität der religiösen Akteure (allgemein höherer Bildungsgrad); kritische Haltung gegenüber religiösen Institutionen, Mitbestimmung öffentlicher Diskurse, Reflexion der Handlungsethik (etwa das Kaufen von Fair Trade Produkten)³
6. Soziales und/oder politisches Engagement mit dem Ziel, aktiv die Gesellschaft zu verändern, meist jedoch ohne dabei als eine (radikale) Parallelgesellschaft aufzutreten, sondern als Teil der Gesellschaft
7. Akzeptanz von kulturell und religiös pluralistischen Gesellschaften; zugleich Kritik an religiösem (auch christlichem) Fundamentalismus

Die hier aufgeführten sieben Punkte spiegeln – zumindest in Teilen – einen allgemeinen Trend der post-traditionalen religiösen Landschaft wider, die in rezenten religionssoziologischen Studien auch als „populäre Religion“ (Knoblauch 2009) oder ‚neue Spiritualität‘ ausgewiesen wird.

² Die hier angeführten Literaturverweise sind von Vertretern dieser religiösen Richtung verfasst und müssen daher als Quellenmaterial angesehen werden.

³ Als Beispiel eines christlichen Autors dazu vgl. Faix 2008.

Für diesen Bereich des so genannten neuen Evangelikalismus sticht zudem hervor, dass dieser quer zu den traditionellen Demarkationslinien verläuft. Das protestantische Christentum spaltet sich vor allem in den USA traditionell in zwei Bereiche auf: in Konservative und in Liberale.⁴ Während konservative Evangelikale ihre Identität in der Arena der so genannten Kulturkämpfe austragen und ihren Fokus auf Themen wie Homosexualität, Evolutionstheorie oder Abtreibung lenken, beziehen sich liberalere Christen und andere Mainstreamkirchen ebenfalls auf diese Themen, distanzieren sich aber von einer Fundamentalisierung der Gesellschaft. Den liberalen Positionen wird daher von konservativer Seite nicht selten eine Verweltlichung des Glaubens vorgeworfen. Dazu verhalten sich die Neuen Evangelikalen⁵ bzw. die „Emerging-Church-Bewegung“ geradezu als eine neue Alternative oder als ein ‚dritter Weg‘ innerhalb des Evangelikalismus, die einerseits neue Themen wie soziales Engagement und Umweltschutz erschließen und andererseits elementare evangelikale Grundprinzipien wie die Autorität der Bibel und die persönliche Beziehung zu Jesus Christus beibehalten. Von traditionell-evangelikaler Seite wird diese Bewegung nicht selten mit dem Vorwurf der Relativierung des Glaubens kritisiert. So finden sich entsprechend zahlreiche apologetische Schriften im Internet, wie dieser Auszug von David Kowalski, einem Pfarrer der evangelikalen Kirche ‚Assemblies of God‘:

“The cutting-edge heresy that is being welcomed by many Evangelicals today is known as the Emerging Church movement. While many participants in this movement undoubtedly know and love Christ, and while many of their criticisms of evangelical tendencies are well founded, their concessions to relativism inevitably lead them downward to serious doctrinal and moral deviations that they bring into the household of God.”⁶

Auch wenn einzelne Individuen der „Emerging-Church-Bewegung“ an einer theologischen Liberalisierung Interesse zeigen dürften, kann davon ausgegangen werden, dass die Mehrzahl der Personen, die sich dieser Richtung zugehörig fühlen, zum einen ihre evangelikalen Grundwerte beibehalten, zum anderen aber versuchen, neue Themen wie diakonisches Handeln und Umweltschutz zu Identitätsmarkern zu erheben. Die „Emerging-Church-Bewegung“ bzw. die Neuen Evangelikalen repräsentieren somit vielmehr einen neuen Mainstream, eine popularisierte Variante des Evangelikalismus jenseits von religiösem Fundamentalismus und Liberalismus. Steven Studebaker und Lee Beach gehen in ihren Beobachtungen zur

4 Diese Diskrepanz wird oft auch als „culture-wars“ deklariert (vgl. Hunter 1992).

5 Die hier verwendete Schreibweise in Großbuchstaben (Neue Evangelikale) wird als namhafte Bezeichnung beibehalten. Die Frage, ob es sich hier wirklich um etwas Neues im Sinne von noch nie Dagewesenem handelt, darf bezweifelt werden.

6 <http://www.apologeticsindex.org/290-emerging-church> [Zugriff vom 07.12.2012].

Emerging Church Kanada sogar davon aus, dass diese Reformbewegungen eine Antwort auf stagnierende bis abnehmende Mitgliederzahlen in den traditionellen evangelikalen Kirchen darstellt (2012). Als die drei zentralen Kriterien dieser Bewegung nennen sie erstens den Versuch der Überwindung der sogenannten „culture wars“ und mehr Aufmerksamkeit für Veränderungen innerhalb der jeweils eigenen Gemeinschaft, zweitens die Zurückweisung von durchorganisierten und spezialisierten Kirchenprogrammen, stattdessen die Anpassung an die lokale Kultur und aktuelle soziale Bedürfnisse, und drittens die Betonung einer umfassenden, holistischen Spiritualität.

Historische Vorläufer dieser religiösen Ausrichtung hat es immer wieder gegeben, so etwa die ‚Social Gospel Bewegung‘ (Curtis 2001) im 19. Jahrhundert oder die evangelikalen Linken (Swartz 2012) und Hippies (Shires 2006) in den 1960er Jahren. Die Neuen Evangelikalen schließen hier einerseits an gewisse Aspekte dieses historischen Erbes an, andererseits lässt sich eine Verlagerung des religiösen Ausdrucks feststellen: Während die ‚Social Gospel Bewegung‘ oder die evangelikale Linke der 1960er Jahre stark politisch motiviert waren, verbindet sich bei den Neuen Evangelikalen dies mit der Idee einer ganzheitlichen Lebensführung. Dabei ist unmittelbar die Handlungsebene betroffen, die sich zunehmend in das subjektive Erleben verlagert und zugleich religiöse Eigenverantwortlichkeit propagiert. Während sich also die evangelikale Rechte durch eine klare Trennung von Gottesreich (Gemeinschaft der Gläubigen) und Welt auszeichnet, versuchen die Neuen Evangelikalen diese Trennung zu lockern, indem sie religiöse und kulturelle Ambivalenzen zwar zulassen, diesen jedoch durch ein Verständnis von ganzheitlicher Lebensführung im Alltag entgegen. Diese spirituelle Ganzheitlichkeit soll sich dann dadurch auszeichnen, dass sie nicht in extreme Positionen verfällt, seien diese theologisch, politisch oder kulturell geprägt. So wirbt etwa das 2008 erstellte ‚Evangelikale Manifest – Eine Erklärung zur Evangelikalischen Identität und zum öffentlichen Engagement‘ für eine neue Identität jenseits klassischer Beschreibungskategorien: „Ebenso wenig sollte er (der Evangelikalismus) durch politische Kategorien wie ‚konservativ‘ und ‚liberal‘ oder durch psychologische Kategorien wie ‚rückschrittlich‘ oder ‚fortschrittlich‘ missverständlich gefüllt werden.“⁷

7 „Ein Evangelikales Manifest – Eine Erklärung zur Evangelikalischen Identität und zum öffentlichen Engagement“, hrsg. von Timothy George u. a. 2008: 6.

3.2 *Das Prinzip der Ganzheitlichkeit bei den Neuen Evangelikalen*

Ein weiteres Charakteristikum der Neuen Evangelikalen ist neben der Betonung sozialen Engagements der Versuch, evangelikalen Glauben und postmoderne Lebensstile zu vereinen. Nicht selten wurden Evangelikale mit christlichen Fundamentalisten gleichgesetzt, was dazu führte, dass Evangelikale sich häufig öffentlicher Kritik ausgesetzt sahen. Eine frühe Strategie des Evangelikalismus lag entsprechend darin, sich bestimmten modernen Medien und Stilen gegenüber zu öffnen. Die Verbindung von Religion und Popkultur ist somit in den evangelikalen Kreisen an sich nichts Neues. Versuche von Evangelikalen in den 1980er und 1990er Jahren, ihre Gemeinden und Gottesdienste für Jugendliche zu öffnen, indem Pop- und Rockmusik salonfähig wurden und spezialisierte Programme für alle Altersgruppen avancierten, haben zwar gefruchtet, wurden aber von den Post-evangelikalen als religiöser Populismus und spirituelle Verarmung kritisiert. Gläubige, die sich der „Emerging-Church-Bewegung“ zurechnen oder Teile der Neuen Evangelikalen bilden, rebellieren entsprechend gegen die stereotypen evangelikalen Kirchen der 1980er und 1990er Jahre und deren Verbreitung christlicher Popkultur und spezialisierter Kirchenprogramme (etwa Erweckungs-Events). Die Ursache für die von ihnen diagnostizierte Profanisierung des Glaubens sehen die Neuen Evangelikalen daher nicht in der Vermischung von Popkultur und Religion, sondern in deren Eventisierung, der die nötige spirituelle Tiefe fehle. Nebst ihrer Kritik blieb die Diskrepanz von traditionellen religiösen Werten und modernen Lebensstilen jedoch erhalten, was dazu führte, dass nach neuen Stilen und Möglichkeiten religiöser Lebensführung gesucht wurde. Dabei lag etwa in der „Emerging-Church-Bewegung“ weniger Augenmerk auf noch spezielleren Anpassungen an bestimmte Subkulturen, sondern darauf, ein bestimmtes gebildetes, alternatives Milieu anzusprechen, das sich durch seinen reflexiven Umgang mit diesen Diskrepanzen auszeichnet. Dieser Umgang kann als reflexiv eingestuft werden, da er die polarisierenden Tendenzen der ‚alten Evangelikalen‘ zu überwinden trachtet und Grenzen (etwa zwischen Frömmigkeit und Popkultur) aufzulösen sucht, wobei allerdings religiöse Markierungen bestehen bleiben; etwa durch die Betonung des einen Heilswegs.

Einen weiteren zentralen Aspekt in diesem Prozess bildet die zunehmende Betonung von spiritueller Ganzheitlichkeit. Auch dies entspricht einem allgemeineren Trend, für den vor allem esoterische Kreise und Weltanschauungen bekannt sind. Ganzheitliche Konzepte finden sich darüber hinaus verbreitet in alternativen Heilpraktiken und der so genannten Wellness-Kultur (Höllinger/Tripold 2012). Der Religionssoziologe Hubert Knoblauch geht davon aus, dass das Prinzip ganzheitlichen Denkens jedoch nicht nur auf den esoterischen Bereich

beschränkt bleibt, sondern eine allgemeine Popularisierung erlebt und sogar in den freikirchlichen und charismatischen Kreisen anzutreffen ist (2002: 296f). Wie hier bereits geschildert wurde, trifft dies in einem gewissen Grad auf die Neuen Evangelikalen zu. Jedoch bleibt die Frage offen, inwiefern hier eine konzeptionelle oder eine semantische Verbreitung holistischer Ideen vorzufinden ist. Im Falle der Neuen Evangelikalen taucht der Begriff der „spirituellen Ganzheitlichkeit“ zwar auf, damit ist jedoch nicht die Übernahme esoterischer Ideen (wie etwa Reinkarnationsglaube oder Synkretismen) in den Evangelikalismus gemeint. Andere Aspekte ganzheitlichen Denkens (Höllinger/Tripold 2012: 25-29) wie etwa Körper- und Erfahrungszentriertheit, die Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit, die Verbindung von Körper und Seele sowie eine soziale Netzwerkstruktur lassen sich wiederum auch bei den Neuen Evangelikalen finden. Der Begriff der Ganzheitlichkeit in evangelikalen und charismatischen Kreisen dient dabei zum einen der Abgrenzung gegenüber den klassischen kirchlichen Formen, die angeblich zu einseitige Betonungen etwa auf den Heiligen Geist oder soziale Programme legten, andererseits dient er zur Generierung einer neuen Theologie bzw. als Deutungsmöglichkeit des eigenen Lebensstils. Hierbei wird die Verbindung von Heiligem Geist, Körper und Seele genauso als ganzheitlich gedeutet und versucht, deren „Balance“ im Alltag umzusetzen, wie die Verbindung von Spiritualität, Mission und Diakonie. Die Übernahme einer ‚Semantik der Ganzheitlichkeit‘ dient den jeweiligen Gruppen und Individuen dazu, solche Bereiche wieder in eine ‚harmonische Balance‘ zu bringen, die aus ihrer jeweiligen Sicht zuvor voneinander getrennt oder zu einseitig betont wurden.

Als letzter Punkt dieser Diagnose der Neuen Evangelikalen lässt sich ein allgemeiner Trend zur Transformation religiöser Sozialformen – weg von traditionellen Strukturen und hin zu religiösen Subjektivierungen und neuen religiösen Bewegungen und Netzwerken – deklarieren. So verkündet auch das bereits erwähnte Evangelikale Manifest: „Evangelikale [sind] Nachfolger Jesu in einer Art und Weise, die nicht an Kirchen oder religiöse Gruppierungen gebunden ist.“⁸ Das religiöse Subjekt kann demnach Mitglied einer bestimmten Kirche oder Denomination sein, zugleich aber an unterschiedlichsten religiösen Netzwerken und Events partizipieren, ohne sich dabei in einem theologischen Konflikt zu befinden. Die Betonung ein „Nachfolger Jesu“ zu sein, zeigt bereits den Versuch, sich von denominationellen Zuordnungen abzuwenden und eine allgemeine Christenheit zu betonen, die aber in einem bestimmten, hier evangelikalen Verständnis auftritt. Der Evangelikalismus hat schon immer unterschiedliche Sozialformen angenommen von Megakirchen bis zu Hauskreisen. Für die Neuen

8 „Evangelikales Manifest“ (Timothy George u. a. 2008: 6).

Evangelikalen gilt jedoch mehr als zuvor, dass Netzwerk und Bewegung zu zentralen Metaphern und realen sozialen Ausdrucksformen spätmoderner religiöser Vergemeinschaftungen und Identität werden. Gerade die Begriffe von Netzwerk und Bewegung sind Teil des Selbstverständnisses einer modernen Kommunikationsgesellschaft geworden und bestimmen auch das Selbstbild von Evangelikalen zunehmend. Neben der verstärkten sozialen Organisation in Netzwerken und Bewegungen lässt sich auch ein neues Interesse an Hausgemeinschaften beobachten, die sich in den Vorstädten und in ländlichen Gegenden etablieren und dort das Prinzip einer ganzheitlichen Lebensführung umzusetzen versuchen (siehe Fallbeispiel weiter unten).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die so genannten Neuen Evangelikalen auf der Suche nach einer neuen Identität sind, die einerseits nach außen ein selbstbestimmtes Bild, eine antifundamentalistische Grundhaltung und eine innere Einheit repräsentiert, und andererseits nach innen gewisse Prinzipien kommunizieren, die sich als spirituell, ganzheitlich und sozial bestimmen lassen. Religionshybride lassen sich entsprechend dort finden, wo es vorher soziale und semantische Trennungen von Entitäten oder Gesellschaftsbereichen gegeben hat (Religion, Kultur, Kunst, Politik, usw.) bzw. Normativierungen von Traditionen (religiöse Rechte und Linke). Hybridisierung findet in diesem Fall als ganzheitliches spirituelles Erleben statt, das von einigen Neuen Evangelikalen (sicherlich nicht allen) propagiert wird, um mit gewissen empfundenen Ambivalenzen im Alltag umzugehen.

Im Folgenden möchte ich diese Gedanken an einem konkreten Fallbeispiel exemplarisch darstellen. Die 24-7-Prayer-Bewegung kann als ein typischer Ausdruck für den hier als Neue Evangelikale oder „Emerging-Church-Bewegung“ deklarierten Bereich angesehen werden. Auch hier lassen sich Hybridisierungen aufspüren, weil zuvor als getrennte Sphären wahrgenommene Bereiche (Religion und Kultur) jetzt eine Symbiose erfahren sollen.

4. Posttraditionale Vergemeinschaftung und ganzheitliche Spiritualität

4.1 Beschreibung der 24-7-Prayer-Bewegung

Die 24-7-Prayer-Bewegung entstand Ende 1999 in Chichester, Südengland. Der damalige Jugendpastor Pete Greig reiste nach Deutschland, genauer nach Herrnhut, wo er die Herrnhuter Brüdergemeine besuchte. Inspiriert von dem Gründer der Brüdergemeine Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, der bereits im 18. Jahrhundert die Idee einer hundertjährigen Gebetskette hatte, kehrte Greig

in seine Gemeinde zurück und schlug vor, einen Monat lang ununterbrochen zu beten, 24 Stunden am Tag und sieben Tage die Woche. Es wurde dafür eigens ein Gebetsraum eingerichtet, der die Möglichkeit bot, die Gebete kreativ durch Malen, Zeichnen oder Basteln auszudrücken. Eine Gebetsstaffel wurde organisiert, so dass immer jemand in dem Gebetsraum war, um dort zu beten. Es ging dabei in erster Linie nicht um bestimmte Gebete, sondern einfach um das Ziel, dass die Gebetskette nicht abreißen sollte. Wofür gebetet wurde, war den einzelnen Personen überlassen.

Die Idee war so erfolgreich, dass die Gebetskette von anderen Gemeinden und Gruppen aufgegriffen wurde, um das endlose Gebet nicht abbrechen zu lassen. Schnell verselbstständigte sich die Idee – erst zu einem überregionalen Netzwerk und später zu einer internationalen Bewegung. Dutzende von Gruppen auf der ganzen Welt beten heute parallel für jeweils eine Woche oder einen Monat. Internetseiten wurden aufgesetzt, in die sich Gruppen eintragen und Informationen austauschen können. Die aktivste Webseite ist die internationale Seite⁹, auf der sich mittlerweile unzählige Beiträge, Audio-Dateien und Videos finden lassen. Das Internet und besonders Dienste wie Facebook, YouTube und Twitter wurden zu wahren Katalysatoren dieser Bewegung und zeitigen einen noch nicht gänzlich erforschten Einfluss auf gegenwärtige Religiosität.

Die zentrale Idee der Bewegung erschließt sich aus deren Motto „Prayer, Mission and Justice“. Das Gebet steht im Zentrum jeder Aktivität und deckt den Bereich der Spiritualität ab. Mission und Gerechtigkeit sollen entsprechend nicht als einzelne Programme verstanden werden, sondern immer aus Gebet entstehen und stets an Gebet zurückgebunden werden. Alle drei Bereiche sollen ganzheitlich aufeinander bezogen sein und ineinander wirken.

Theologisch gehört die Bewegung in den Bereich des evangelikal-charismatischen Christentums, wobei die Bewegung selbst größten Wert auf einen überdenominationalen Anspruch legt. Gebet dient dabei als kleinster gemeinsamer spiritueller Nenner, der theologische oder kulturelle Unterschiede überbrücken soll. Die Betonung eines Antidogmatismus lässt die Bewegung geradezu liberal erscheinen, sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein gewisses evangelikales Grundverständnis wie der Glaube an die absolute Wahrheit der Erlösung durch Jesus Christus oder die Offenbarung Gottes durch die ganze Bibel erhalten bleibt. Anders als bei eher fundamentalistisch ausgerichteten Evangelikalen gilt die Bibel zwar als zentraler Bezug des Glaubens und als Ressource für Fragen im Alltag und der Kontemplation, wird aber nicht strikt literarisch ausgelegt, was auch die vermeintlichen Konflikte wie Evolution oder Schöpfung aus dem Fokus

9 www.24-7prayer.com [Zugriff vom 07.12.2012].

der Bewegung rückt. Stattdessen lässt sich eine Rezentralisierung von religiösen Handlungen im Alltag in das erlebende und eigenverantwortliche Subjekt beobachten, wobei die theologischen Simplifikationen nicht darüber hinwegtäuschen sollten, dass die Mehrheit der Beteiligten an dieser Bewegung einer gehobenen Mittelschicht zuzurechnen sind und viele einen höheren Schulabschluss oder ein Studium vorweisen können.

4.2 *Gebet als religionsproduktiver Faktor*

Die fortlaufende Gebetskette beinhaltet schon selbst ein produktives Moment. Gebet wird zum treibenden Faktor, der zum einen das eigene Leben verändern soll, zum anderen soziale Veränderungen (etwa soziale Gerechtigkeit) durch übernatürliche Intervention herbeiführen soll. Die Gebetskette selbst symbolisiert und erzeugt eine soziale Dynamik, an der die einzelnen Individuen selbst teilhaben können – und dies nicht nur als Konsumenten, sondern als Produzenten religiöser Sinnstiftung. Entsprechend wird in dieser Bewegung auch der Einzelne immer wieder als „history maker“¹⁰ dargestellt, als jemand, der die große Geschichte Gottes mit den Menschen aktiv mitgestalten kann. Zugleich begreift sich die Bewegung selbst als ein Glied in einer Kette von christlichen „history makers“, die quer durch die Geschichte wichtige spirituelle Anstöße gegeben haben. Nicht selten werden hier unterschiedliche Personen von Franz von Assisi über John Wesley und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf bis hin zu Dietrich Bonhoeffer genannt.

Aber nicht nur die Metapher der Kette bzw. des Netzwerks erfährt beim 24-7-Prayer eine Verinnerlichung, sondern auch der Begriff Bewegung wirkt repräsentativ für ein spätmodernes Lebensgefühl. Auf der internationalen Webseite von 24-7-Prayer, aber auch bei YouTube, finden sich fünf Kurzportraits der Bewegung, die jeweils einen anderen Aspekt vorstellen. Das Video mit dem Titel „Prayer as a Movement“ spielt mit der Metapher auf mehreren Ebenen. So wird das Video bei YouTube mit dem Satz beworben: „Plenty of organisations claim to be ‚movements‘, but 24-7 really is!“¹¹ In dem Video wurden Mitglieder der Bewegung aufgefordert, Bewegung szenisch darzustellen, was dann als Körper- und Tanzbewegungen Ausdruck findet. Die Metapher wird somit geradezu verkörpert und erhält eine Mehrfachdeutung von der sozialen Bewegung zur Körperbewegung des Einzelnen und dient dabei als Ausdruck eines spätmodernen Selbst-

10 siehe diesen Beitrag auf der internationalen Webseite: <http://www.24-7prayer.com/news/2410>; siehe auch dieses Video von 24-7-Prayer: http://archive.org/details/247_Prayer_History_Maker [Zugriff vom 07.12.2012].

11 <http://www.youtube.com/watch?v=4haCSbpE3zQ>, siehe auch: <http://24-7shorts.com/prayer-as-a-movement> [Zugriff vom 07.12.2012].

verständnis. Individuelles und Kollektives, Lokales und Globales werden hier sinnbildlich vereint und als Lebensgefühl in Szene gesetzt.

Ein weiterer Aspekt, durch den Gebet zu einem religionsproduktiven Faktor wird, liegt in der Ästhetisierung von Gebet. Wie schon erwähnt, organisiert sich die Gebetskette durch die Einrichtung von Gebetsräumen, die dazu einladen sollen, Gebet kreativ auszudrücken. Gebetsräume werden in der Regel mit entsprechenden Utensilien ausgestattet, mit denen Gebete auf unterschiedliche Art und Weise kreativ umgesetzt werden können. Viele Räume haben große Papierbögen an den Wänden, auf die Gebete, Gebetsanliegen sowie Psalmen und Gedichte geschrieben werden können. Die Idee ist, dass sich der Gebetsraum mit der Zeit füllt und selbst zu einem Kunstwerk heranwächst, das die sonst stummen oder leisen Gebete materialisiert. Nicht alle Gebetsräume sehen daher gleich aus. Die Gebetsräume weisen jedoch eine wiedererkennbare Ästhetik auf. 24-7-Prayer bietet auf seiner Webseite sogar ein Dokument an, in dem beschrieben wird, wie man einen Gebetsraum am besten einrichtet. Aber auch das ‚24-7 Prayer Manual‘, geschrieben von Pete Greig und mit dem Untertitel ‚Anyone, Anywhere Can Learn To Pray Like Never Before‘, gibt nicht nur Anleitungen zum Erlernen von Gebet, sondern auch Hinweise zur Einrichtung eines Gebetsraums (Greig und Blackwell 2009). Darüber hinaus bietet die Bewegung – bisher vor allem in Großbritannien – die Möglichkeit an, einen mobilen Gebetsraum in Schulen einzurichten. Das christliche Element wird dabei teilweise leicht minimiert und der Raum als ein allgemeiner spiritueller Erfahrungsraum verstanden: „Prayer spaces get called all kinds of things – sacred spaces, reflective rooms, soul spaces – but their purpose is the same; to welcome children and young people (and teachers) into space where they can explore prayer in simple, honest, creative ways.“¹²

Gebetsräume – ob in Schulen oder an anderen Orten – sollen eine möglichst niedrige Hemmschwelle bieten, um selbst Gebet ‚auszutesten‘. Das Beten in eigenen Worten wird hier neben klassische Gebetsformeln wie das ‚Vater unser‘ gestellt, und beidem wird Raum gegeben. Der kreative Ausdruck von Gebet soll zudem das Beten sinnlich-ästhetisch erlebbar machen. Ganz in der Tradition des Evangelikalismus, der die direkte Beziehung zu Jesus Christus als zentralem Element des Glaubens betrachtet, wird hier Erlebnisreligion angeboten, die zugleich einen kontemplativ-mystischen Charakter aufweist, im Unterschied zu einem rein charismatischen Erlebnis. Die Selbsterfahrung steht somit noch vor der Gotteserfahrung. Die religiöse Praxis definiert sich dabei geradezu selbst durch das bloße Tun. Die Ästhetisierung unterstreicht und festigt das Erlebnis und legitimiert zugleich die Pragmatik der religiösen Handlung. Dabei können auch

12 <http://uk.24-7prayer.com/schools-and-youth/> [Zugriff vom 07.12.2012].

unterschiedliche traditionelle Symbole unterstützend herangezogen werden. So finden sich in manchen Gebetsräumen klassische Kruzifixe oder selbstgebaute Altäre, deren Symbolik zugleich die Kreativität der lokalen Gruppe repräsentiert. Dem Gebet kommt zudem eine doppelte Funktion zu: Es dient einerseits als religionsproduktiver Faktor und treibende Kraft der Bewegung, andererseits dient es der mystischen Selbsterfahrung des Individuums und als Orientierungs- und Entscheidungshilfe im Alltag. Die Praxis des Gebets verbindet somit die Privatheit der individuellen Erfahrung und die Öffentlichkeit der Bewegung durch mediale Inszenierungen und öffentliches Handeln. Die Pragmatik des Gebets und der aus dem Gebet folgenden Handlungen repräsentiert dabei den Impetus einer spätmodernen Theologie, die weniger auf Dogmatik oder Bibelexegese baut als vielmehr auf alltagsweltliche Anpassungen und eine „trial-and-error“-Vorgehensweise. Entsprechend kann diese Ausrichtung der Bewegung auch als eine Form der populären Religion verstanden werden, wie sie Hubert Knoblauch als Merkmal spätmoderner Spiritualität diagnostiziert (2009).

4.3 *Vergemeinschaftung zwischen Tradition und Moderne*

Neben der Gebetskette hat sich die Bewegung zudem durch lokale Gemeinschaften weiter institutionalisiert. Die Gemeinschaften entsprechen keinen klassischen Gemeinden mit Pastor und Sonntagsgottesdiensten, sondern eher Hausgemeinschaften oder lokalen Gruppen, die sich vor allem in privaten Räumen treffen, gemeinsam essen, beten und sich in sozialen Projekten engagieren und Nachbarschaftspflege betreiben. Derzeit gibt es etwa ein Dutzend solcher 24-7-Prayer-Gemeinschaften, die meisten davon in Großbritannien, aber auch in Spanien, Deutschland, der Schweiz, den USA und Mazedonien haben sich Gemeinschaften gebildet. Jede Gemeinschaft verpflichtet sich, die zentralen Grundwerte der Bewegung anzunehmen. Diese Werte gliedern sich zunächst in zwei leitende Ziele und drei Prinzipien. Die drei Prinzipien entfalten sich wiederum in jeweils zwei Handlungen. Die zwei leitenden Ziele werden wie folgt definiert: „A 24-7 Boiler Room exists to love God in prayer and to love its neighbours in practice. These purposes are contextualised in community and expressed in a defined location.“¹³ Um Gebet im Alltag zu implementieren, wird so oft wie möglich still oder laut in alltäglichen Situationen gebetet, entweder allein in der Kassenschlange im Supermarkt, gemeinsam mit einem festen Gebetspartner einmal am Tag zu einer festen Uhrzeit oder auch kollektiv am Abend nach einem gemeinsamen Essen. Entsprechend wird auch von einem „Rhythmus des Gebets“ gesprochen, der den

13 <http://www.24-7prayer.com/features/447> [Zugriff am 07.12.2012].

Alltag gestaltet. Die drei Prinzipien, die auf den beiden Zielen aufbauen, lauten: „1. Authentic: True to Christ. 2. Relational: Kind to People. 3. Missional: Taking the Gospel to the World.“ Daraus leiten sich wiederum die insgesamt sechs Handlungen ab: „Prayer, Creativity, Justice, Hospitable, Missional, Learning“.¹⁴

Entwickelt wurden diese Werte in dem von Andy Freeman geschriebenen und von Pete Greig eingeleiteten Buch ‚PunkMonk: New Monasticism and the Ancient Art of Breathing‘ (2007). Darin beziehen sich die Autoren auf eine keltisch-monastische Tradition, wonach Klöster als Orte des Gebets dargestellt und utopisiert werden. Die Hybridisierung des Titels macht bereits deutlich, dass hier moderne, junge und vor allem unkonventionelle Menschen (Punks¹⁵) angesprochen werden sollen, die nun als Mönche des ‚dritten Milleniums‘ eine alte Spiritualität ‚wiederentdecken‘ und in die Moderne tragen.

Eine 24-7-Prayer-Gemeinschaft, die bisher am ehesten den monastischen Stil aufzugreifen gewillt war, existierte von 2006 bis etwa 2009 in einem Dorf etwa 40 Kilometer südlich von Leipzig. In einer alten Schule mitten im Dorfkern lebten zu Spitzenzeiten der Gemeinschaft etwa 18 Erwachsene und Kinder unter einem Dach mitten in der sächsischen Provinz. Die Suche nach einem passenden Ort wurde auch hier pragmatisch gelöst, so kam einer der Bewohner ursprünglich aus der Region, die anderen kamen aus ganz Deutschland, aber auch aus England. Um dort zu leben, nutzten einige Bewohner ihre gesamten Ersparnisse, weil für die Wenigsten Arbeit zu finden war, in einer Region, die ohnehin schon von hoher Arbeitslosigkeit geprägt war. Ein Gebetsraum wurde eingerichtet und dekoriert und die alte Dorfkirche wurde für Gottesdienste genutzt. Die Gemeinschaft diente auch als Paradebeispiel der Bewegung und wurde in einem der Werbevideos (Prayer as Community) auch bildlich dokumentiert. Die Eröffnungssequenz des Videos spielt ebenfalls mit der Metapher des „Punkmonk“. So sieht man junge Menschen in eine alte Kirche gehen, um dort zu beten; die Szene ist mit moderner Elektromusik unterlegt. Im weiteren Verlauf des Videos sieht man die Gemeinschaft zusammen essen und Reparaturen an dem Gebäude verrichten. Als soziales Projekt der Gemeinschaft ging es darum, Kontakt zu den Nachbarn aufzubauen oder mit den Jugendlichen im Dorf Fußball zu spielen und andere Jugendprojekte anzubieten. Die Gemeinschaft löste sich allerdings

14 Eine ausführliche Darstellung findet sich in den sogenannten „Boiler Room Rules“: http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&ved=0CC8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fdownloads.24-7prayer.com%2Fpdf%2Fcommunities%2FLicensing_Boiler_Rooms.pdf&ei=3FvDUIXcH4_HsgbNk4HYCA&usg=AFQjCNEuJ6yRE7BPyKimdNFLqYoJ1Sj89Q [Zugriff vom 07.12.2012]; siehe auch: <http://uk.24-7prayer.com/boiler-rooms-and-communities/> [Zugriff vom 07.12.2012].

15 Mit dem Begriff „Punk“ sind nicht nur Mitglieder einer bestimmten Szene gemeint, sondern generell junge, alternative Menschen, die eher unkonventionelle Lebensstile pflegen.

nach etwa drei Jahren wieder auf, weil es für die meisten keine Aussicht auf Arbeit in der Region gab. Dies verdeutlicht einerseits die Flüchtigkeit spätmoderner Vergemeinschaftungen, andererseits werden Vergemeinschaftungen dadurch zu temporalen Vehikeln von Ideen. Das Individuum kann sich dort voll einbringen und gestalterisch tätig werden, ohne aber sich für immer der Gemeinschaft zu verpflichten. Als Wertegemeinschaft kreieren die Mitglieder ihre eigene soziale Ordnung, deren primäres Ziel es ist, dem Individuum das Gefühl zu geben, einen authentischen Lebensstil zu pflegen. Die Gemeinschaft ist dabei zugleich Bühne und Publikum, bleibt aber immer nur ein Hort von und für Ideen.

In ähnlicher Weise kommentiert Andy Freeman sein Buch wie folgt:

„The book ends with a challenge to live out an honest, committed and disruptive discipleship, renewing Bonhoeffer’s call for a new monasticism, which bases itself solely around Jesus and lives visibly in the world. Whether Boiler Rooms interest people or not, I hope that call will hit home.“¹⁶

Wie in diesem Zitat deutlich wird, sticht zunächst das erste Prinzip der Bewegung, das authentische Leben, heraus. Der Anthropologe Charles Lindholm hat in seinem Werk ‚Culture and Authenticity‘ bereits darauf hingewiesen, dass die Sehnsucht nach authentischem Erleben und authentischen Lebensstilen ein Merkmal moderner Gesellschaften darstellen. Für ihn haben die klassischen Wertesysteme, die Glauben und Bedeutungen repräsentiert haben, in der Moderne ihre Geltung verloren (2008: 3-10). Hinzu kommt, dass Authentizität zwar einerseits einen größeren gesellschaftlichen Stellenwert erlangt hat, sich andererseits aber immer mehr verflüchtigt und nicht an konkreten, allgemeinverbindlichen Werten festgemacht werden kann. Den Versuch der Rückbindung an authentisches Leben und Erleben finden wir in der 24-7-Prayer-Bewegung in den beiden ersten Handlungsanweisungen von Gebet und Kreativität, die wiederum mit allgemeinen Werten wie sozialer Gerechtigkeit verbunden werden. Beide Praktiken (Gebet und Kreativität) sollen die Authentizität des Gläubigen stärken und zugleich nach außen sichtbar werden lassen. Auch Lindholm unterscheidet zwischen dem Versuch, persönliche und kollektive Authentizität herzustellen. Gebet wirkt zudem bei 24-7 immer symbolisch und ästhetisch-sinnlich. In ähnlicher Weise diagnostiziert der Soziologe Andreas Reckwitz für die moderne Gesellschaft einen Hang zur Kreativität bzw. einen Zwang zum kreativ sein müssen (2012). Daraus ergibt sich ebenso ein Zwang zur Ästhetisierung des eigenen Lebens, der wiederum mit dem Wunsch nach Authentizität korreliert. Die bereits beschriebene Ästhetisierung von Gebet erfüllt eben diesen Zweck. Diese Ästhetisierung über-

¹⁶ <http://www.24-7prayer.com/pages/punk-monk> [Zugriff vom 07.12.2012].

lagert die genannten Werte aber auch. Es geht vielmehr um die Performanz dieser Werte als um deren stringente Verbindlichkeit und Einbettung in ein kohärentes theologisches System.

Die anderen beiden Prinzipien, Mission und soziales Engagement, spiegeln hingegen eher klassische evangelikale Positionen wider, die hier jedoch stark an die Praxis des Gebets geknüpft werden, um sie einerseits als authentische Handlungen vollziehen zu können und andererseits die Gefahr auszuschließen, dass diese zum Selbstzweck werden und dabei ihren spirituellen Impetus verlieren könnten. So stilisiert auch Pete Greig den Moment der Kreativität und Fluidität der Bewegung als Lebensgefühl und kritisiert zugleich andere Versuche authentischer Lebensstile:

„So often, initiatives which started with God soon become part of an institution. (...) We don't want to become an organisation, but keep as a movement. It has all accelerated beyond our control which is good as we have to trust in God and His hand on it all! Our greatest need is to keep in tune with the Holy Spirit and not let a system take over.“¹⁷

Wie in diesem Beispiel deutlich wird, wird die Fluidität der Bewegung selbst zu einem Teil spätmoderner Religionsproduktivität, wobei klassische Formen der Institutionalisierung kritisiert werden.

Die Betonung von Authentizität findet sich aber schon bei eben diesen klassischen und institutionalisierten evangelikalen und charismatischen Bewegungen, jedoch wurde hier Authentizität oft durch das Charisma oder den Heiligen Geist versinnbildlicht und als ‚echte Glaubenserfahrung‘ in Szene gesetzt. Im Fall der 24-7-Prayer-Bewegung wandelt sich das Konzept von Authentizität. Diese soll nicht mehr allein durch starke Emotionalisierung im Gottesdienst stattfinden, sondern durch einen gewissen Lebensstil, der als ganzheitlich gedeutet wird, wobei Emotionalität, Spiritualität, soziales Handeln und missionarische Tätigkeit in einer Balance zueinander stehen. So berichtet eine Interviewpartnerin aus Deutschland, die Mitglied einer Gemeinschaft in Frankfurt ist:

„Also, du kannst Gebet eben nicht von Mission trennen und Gebet auch nicht von Gerechtigkeit trennen und wieder Gerechtigkeit nicht von Mission und auch nicht von Gebet, also letztendlich, dass diese drei Stränge letztendlich gehören zusammen, so, und das ist ja bei 24-7. Ist einfach stark so, dass da nicht so ein Fokus auf dem einen oder anderen ist, sondern eben diese Ausgewogenheit in diesen Dreien. Aber das hat sich natürlich alles entwickelt im Laufe der Geschichte, das ist ja nicht, ja, im Laufe der letzten zehn Jahre, seitdem die Bewegung besteht, aber das ist auf jeden Fall, also letztendlich, wie das bei allen war, die, glaube ich,

17 In einem Interview mit dem Jesus Life Magazine vom Mai 2002: http://www.jesus.org.uk/ja/mag_talkingto_greig.shtml [Zugriff vom 07.12.2012].

Teil dieser Bewegung sind, ist, dass Gott schon etwas angefangen hat in uns, eine Sehnsucht, einen Hunger eben nach mehr.¹⁸

Dieser Verständniswandel von Authentizität spiegelt eben jene Performanz des Glaubens als ganzheitlichen Lebensstil wider, der typisch für spätmoderne Spiritualität geworden ist. Entsprechend liegt in dieser Performanz des Ganzheitlichen auch eine gewisse Hybridität des Religiösen in spätmodernen Gesellschaften. Die Mehrdeutigkeit des vermeintlich Eindeutigen wird in eben diese Performanzen des Glaubens aufgenommen und bespielt. Im Unterschied zur religiösen Popkultur der klassischen Evangelikalen, die ebenfalls die ästhetische Inszenierung ihrer Gottesdienste perfektioniert haben (Loveland und Wheeler 2003), wirkt hier die Ästhetisierung auf einer eher individuellen Ebene, wobei die Bewegung eben jenes Vehikel darstellt, auf dem Individuen sich ausprobieren können, ohne sich einem vorgegebenen Werte-, Symbol- und Performanzsystem anzupassen.

5. Fazit: Religionshybridität zwischen semantischer Relationierung und sozialer Organisation

Moderne Religiosität ist durch ihre Fluidität (Lüddeckens und Walthert 2010) und Flüchtigkeit gekennzeichnet und äußert sich entsprechend sowohl in der hybriden Aneignung sich vermeintlich ausschließender religiöser Positionen und Traditionen als auch in den fundamentalistischen und reaktionären Antworten auf diese Haltungen. Zugleich generieren solche Prozesse Transformationen religiöser Vergemeinschaftung: Neben der lange konstatierten Individualisierung bzw. Subjektivierung von Religion erhält Religion auch eine neue Rolle in der Öffentlichkeit sowie als Rahmen für kollektive Erfahrungen und als Ressource sinnlich-ästhetischen Ausdrucks subjektiver Spiritualität. So lässt sich nicht nur der vielbeschworene Supermarkt der Religionen als individuell angepasstes Sinnsystem, insbesondere in den esoterischen Milieus, wiederfinden, sondern auch eine Tendenz zum Bastel-Traditionalismus im evangelikalen Milieu, wobei fleißig in den unterschiedlichen historischen Traditionen gewildert wird, um aktuelle religiöse Handlungen und Sinndeutungen zu illustrieren oder gar zu legitimieren.

Die Hybridität moderner religiöser Sinnkonstruktionen liegt somit weniger in der individuellen und intellektuellen Leistung einer Zusammenführung unterschiedlicher religiöser Systeme oder Traditionen zu einem kohärenten (theologischen bzw. dogmatischen) Sinnsystem. Vielmehr lässt sich gerade der reflexive Umgang mit unterschiedlichen Sinnsystemen als ein gewisser lebensweltlicher

¹⁸ Interview 27.9.2010: 9.

Pragmatismus verstehen, wobei die ‚Hybridität des Denkens‘ hier den Normalfall abbildet. Die ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ (Schneider/Brüggemann 2011) charakterisiert auch die Aneignung und den Umgang mit religiösen Sinnsystemen. Religionshybridität ließe sich unter diesem Gesichtspunkt als ein Religiositätstypus verstehen. Religionshybride zeichnen sich also weniger durch ihren Synkretismus aus als vielmehr durch ihren reflexiven Umgang mit dem Wissen um gewisse religiöse Traditionen und Ambivalenzen. Dabei kommt es auch nicht auf die Kohärenz und Konsistenz des Deutungs- und Sinnsystems an, sondern auf die Frage, wie er oder sie dieses System als Grundlage der eigenen Lebensführung nutzt und Alltagshandlungen vollzieht. Schaut man sich diesen Hybridisierungsprozess näher an, fällt auf, dass es immer weniger um die religiösen oder kulturellen Inhalte geht, die der religionshybride Typus vereint oder modifiziert, sondern um die Kreativität des Subjekts, das sich selbst permanent neu erfinden muss. Religionshybridität wäre somit kein Synkretismus, sondern die religiös konnotierte Variante des ‚Ressourcen-Selbst‘ (Reckwitz 2012). Das Selbst (und sein Wissen) wird zur Ressource bzw. zum kreativen Akteur, der seine eigene Welt aus sich heraus gestaltet. Religionshybridität äußert sich entsprechend durch die sich ändernde Verschlüsselung semantischer Codes, wobei bisher als heterogen und antagonistisch geltende Elemente zusammengefügt werden, die neben der religiösen auch weitere Aspekte moderner Identitätskonzepte wie etwa Gender, Klasse, Ethnizität, Familie, Nationalität vereinen bzw. in Beziehung zueinander setzen. Daraus entstehen dann auch neue Handlungsmuster und Deutungsschemata, die von religiösen Subjekten aktiv und kreativ in die eigene Lebensgestaltung eingebracht werden und reflexiv aufeinander bezogen werden.

Dieses Prinzip der Inventing-Tradition (oder des ‚history makers‘) geht oftmals mit gewissen Wert- und Moralvorstellungen einher. Der reflexive Umgang mit Traditionen soll nicht zu einem ‚anything-goes‘ führen, sondern zur Neuverortung einer kosmischen oder sozialen Ordnung im empfundenen Chaos der Heterogenität moderner Lebenswelten. Anstatt sich jedoch in den Fundamentalismus zu flüchten, der sich Klarheit durch einfache Weltbildkonstruktionen verschafft, versuchen religionshybride Akteure die Spannungen auszuhalten, die sich in ihrem Alltag bieten und einen antagonistischen Pragmatismus zu etablieren. Dabei werden geradezu fundamentale Weltanschauungen mit den empfundenen Ambivalenzen der Gesellschaft oder des Lebens reflektiert und im eigenen Handlungsschema pragmatisch, also dem Zweck nach, umgesetzt. Im Selbstverständnis vieler Neuer Evangelikaler kann dann durchaus von einer Hybridisierung der religiösen Praxis gesprochen werden. Entgegen der Angst vor kultureller Kontamination, wie sie lange bei einigen Evangelikalen an der Tagesordnung war, zei-

gen die Neuen Evangelikalen keine Berührungspunkte mit der Pluralität der Welt. Andererseits kann aber auch von einer Antihybridisierung gesprochen werden, da bestimmte essentialistische Wert- und Moralvorstellungen, wie etwa kein Sex vor der Ehe, durchaus Bestand haben. Religionshybride führen somit nicht zwingend zu liberaleren religiösen Positionen, sondern verpacken traditionelle Wertsysteme in neue Identitätskonstruktionen. Diese neue Identität wird dabei vor allem von dem Prinzip der Authentizität und ästhetischer Performanzen geleitet.

Im Fall der 24-7-Prayer-Bewegung zeigen sich diese Religionshybride einerseits in den semantischen Relationierungen und andererseits in der Performanz sozialer Ordnungen. Die Etablierung einer Semantik der Ganzheitlichkeit stellt dabei den Versuch dar, als uneindeutig und ungleichzeitig empfundene Momente der Moderne in Beziehung zueinander zu setzen. Die Konsequenz ist eine Alltagspragmatik des Glaubens, die nicht mehr mit starren Weltbildern die eigene Identität zu stützen sucht, sondern das eigene Selbst als Prozess des Werdens begreift, wobei die Eindeutigkeit der christlichen Botschaft in die Mehrdeutigkeit der eigenen Lebensführung eingebettet wird. Das Selbst wird nicht zum Schlachtfeld zwischen religiösem Bekenntnis und sündhafter Welt, sondern zum kreativen Protagonisten einer Inszenierung spätmoderner Religiosität. Für eine erfolgreiche Inszenierung schafft sich die Bewegung ihre eigene soziale Ordnung. Metaphern wie Bewegung, Netzwerk oder Ganzheitlichkeit werden zu Lebensgefühlen stilisiert und durch Ritualistik und Ästhetik in den Alltag integriert. Das Gebet ist das Zentrum sozialer Ordnung und zugleich Ort ästhetischen Erlebens, um als authentisch wahrgenommene Lebensstile zu generieren. Vergemeinschaftungen werden zu Verdichtungen dieser Ästhetik der Authentizität. Letztendlich lässt sich festhalten, dass religionshybride Formen im Feld klassischer Religionsgemeinschaften wie im Evangelikalismus vor allem durch die Abkehr von dogmatischen Positionen und institutionalisierten Sozialformen gekennzeichnet sind und zugleich durch den Versuch, eine neue Identität durch ästhetische Performanzen zu erwirken. Kennzeichnend ist hier vor allem die Pragmatik, mit der die eigene Lebensführung als authentisch bestritten wird.

Literatur

- Baumann, Martin/Bheloul, Samuel (Hrsg.) (2005): Religiöser Pluralismus: Empirische Studien und analytische Perspektiven. Bielefeld: transcript
- Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (Hrsg.) (1996): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Belcher, Jim (2009): Deep Church: A Third Way Beyond Emerging and Traditional. Downers Grove: Inter Varsity Press
- Berger, Peter L. (2000): Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft. (erste Ausgabe 1979) Freiburg: Herder Verlag
- Berner, Ulrich (2010): Synkretismus – die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94, S. 31-41
- Bielo, James S. (2012): Emerging Evangelicals. Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity. New York: New York University Press
- Claiborne, Shane/Campolo, Tony (2012): Red Letter Christianity: Living the Words of Jesus No Matter the Costs. London: Hodder and Stoughton Ltd
- Curtis, Susan (2001): A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture. Columbia, Missouri: University of Missouri Press
- Cole, Neil (2005): Organic Church: Growing Faith Where Life Happens. San Francisco: Jossey-Bass
- Faix, Tobias (2008): Würde Jesus bei IKEA einkaufen? Herausforderungen zur ganzheitlichen Nachfolge. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag
- Freeman, Andy/Greig, Pete (2007): Punk Monk: New Monasticism and the Ancient Art of Breathing. Ventura, CA: Regal Books
- Greig, Pete/Blackwell, David (2009): The 24-7 Prayer Manual: Anyone, Anywhere Can Learn To Prayer Like Never Before. Colorado Springs: David C. Cook Publisher
- Hankins, Barry (2009): American Evangelicals: A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement. Lanham, Boulder, New York, et al.: Rowman & Littlefield Publishers
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford: Blackwell
- Hochgeschwender, Michael (2007): Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen
- Höllinger, Franz/Tripold, Thomas (2012): Ganzheitliches Leben: Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur. Bielefeld: transcript
- Hunter, James D. (1992): Culture Wars: The Struggle to Define America. New York: Basic Books
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): Einführung in die Religionswissenschaft. München: Beck
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion: Auf dem Weg in eine neue spirituelle Gesellschaft. Frankfurt: Campus
- Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenz erfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. Berliner Journal für Soziologie 12(3), S. 295-307
- Lindholm, Charles (2008): Culture and Authenticity. Malden, MA, u. a.: Blackwell Publishing
- Loveland, Anne C./Wheeler, Ortis B. (2003): From Meetinghouse to Megachurch: A Material and Cultural History. Columbia, Missouri: University of Missouri Press
- Lüddeckens, Dorothea/Walther, Rafael (Hrsg.) (2010): Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld: transcript

- Pally, Marcia (2010): *Die Neuen Evangelikalen in den USA: Freiheitsgewinne durch fromme Politik*. Berlin: Berlin University Press
- McGuire, Meredith B. (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press
- McNeal, Reggie (2011): *Missional Communities: The Rise of the Post-Congregational Church*. San Francisco: Jossey-Bass
- Reckwitz, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität: Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*. Frankfurt: Suhrkamp
- Schneider, Sabine/Brüggemann, Heinz (Hrsg.) (2001): *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Formen und Funktionen von Pluralität in der ästhetischen Moderne*. Paderborn: Wilhelm Fink
- Seiwert, Hubert (1995): *Orthodoxie und Heterodoxie im lokalen Kontext Südchinas*. In: *Lokale Religionsgeschichte*, hrsg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi. Marburg: Diagonal, S. 145-155
- Shires Preston (2006): *Hippies of the Religious Right*. Waco: Baylor University Press
- Sikkink, David (1998): „I Just Say I’m a Christian“: *Symbolic Boundaries and Identity Formation among Church-going Protestants*. S. 49-71. In: Douglas Jacobsen/Trollinger Jr, William Vance. (Hrsg.) *Re-forming the center: American Protestantism, 1900 to the Present*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company
- Studebaker, Steven/Beach, Lee (2012): *Emerging Churches in Post-Christian Canada*. *Religions* 3, S. 862-879
- Swartz, David R. (2012): *Moral Minority: The Evangelical Left in an Age of Conservatism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Tomlinson, Dave (2003): *The Post-Evangelical*. El Cajon, CA: Emergent YS Books