

◆ Das Christentum ist seit jeher eine dynamische Größe. Das zeigt sich auch innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen, die von einer Vielzahl von religiösen Bewegungen durchströmt werden. Zwei Experten führen überblicksweise in diese „Szenen“ ein und beurteilen ihr Potenzial für die institutionalisierten Kirchen: Für die Schweizer Religionswissenschaftlerin Eva Baumann-Neuhaus war das Verhältnis von katholischer Amts-/Volkskirche und religiösen Bewegungen in der Vergangenheit weitgehend negativ konnotiert – zu Unrecht, denn „eigentlich könnten sich die Volkskirchen und die religiösen Bewegungen optimal ergänzen“. Und der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin Reinhard Hempelmann stellt fest, „dass die Suche nach Glaubensvergewisserung und verbindlicher Gemeinschaft“ in der Pastoral mehr Berücksichtigung finden muss. „Die christlichen Kirchen sollten einen Weg zwischen Relativismus und Fundamentalismus gehen.“ (Redaktion)

Eva Baumann-Neuhaus

Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche

In unterschiedlichster Form wurden das Christentum – selbst aus einer in sich schon heterogenen religiösen Bewegung innerhalb des Judentums entstanden – und dann die katholische Kirche seit ihren Anfängen durch religiöse Bewegungen geprägt. Dabei ist die Konkretisierung dessen, was als religiöse Bewegung zu gelten hat, keineswegs einfach. Vieles spricht dafür, eine breite Definition zu wagen, um nicht durch eine begriffliche Engführung vor allem die eigenen theologischen und kirchlichen Interessen zu bedienen und gegenüber explorativen Perspektiven blind zu bleiben.

Dieser Beitrag wird zunächst eine Verortung von Religion in unserer Gegenwartsgesellschaft und damit auch der katholischen Kirche als religiöser Institution vornehmen und mit Blick auf das gesamt-

religiöse Feld die Merkmale des Wandels beschreiben. Erst dann wird auf die Rolle der Bewegungen im Kontext des aktuellen Katholizismus eingegangen. Schließlich soll ein kurzer Ausblick auf die anstehenden Herausforderungen (nicht nur) der katholischen Kirche gewagt werden.

1 Trends und Gegentrends in der religiösen Landschaft der spätmodernen Gesellschaft

In unserer Gesellschaft zeigt sich der „Markt der Religionen“ als vitales und vielgestaltiges Feld, wo sich Neues neben Altem findet, Traditionelles in gewandelter Gestalt auftaucht und wo sich Bekanntes mit Fremdem vermischt präsentiert. Die Grenzen zu und zwischen den traditionel-

len Religionen sowie den neuen religiösen Bewegungen sind durchlässig, und die Formenvielfalt des Religiösen ist unüberschaubar geworden. Religionssoziologische Diagnosen wie Prognosen driften auseinander. Einigermaßen einig ist man nur in einer Beobachtung: Mit dem Prozess der funktionalen Differenzierung, durch den die modernisierte Gesellschaft in vielfältige, voneinander abgegrenzte Lebensbereiche mit je eigenen Ordnungen und Regeln unterteilt worden ist – in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion, Recht usw. –, wurde die Voraussetzung für die Entstehung mannigfacher Sinnzuschreibungen und vielfältiger religiöser Orientierungen geschaffen.¹ Das Auseinanderdriften der Lebensbereiche, die zunehmend ihre eigenen Wertesysteme entwickelten, ging mit dem Verlust einer alles überwölbenden religiösen Gesamtdeutung, dem Verlust eines „heiligen Baldachins“², einher. Dies führte nicht nur zu einer Zunahme der Diversität religiöser und nicht-religiöser Orientierungen, sondern auch zu einer Freisetzung des Individuums aus traditionellen Bindungen und institutionellen Abhängigkeiten. Jede Sinnbestimmung wird seither mit einer Vielfalt an Alternativen konfrontiert. Menschen sehen sich zur Wahl befreit aber auch gezwungen. Solche Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse gehören zur Modernisierung – und sie prägen auch das religiöse Gefüge unserer Gesellschaft, wo seit Jahrhunderten ein Bedeutungsrückgang der institutionalisierten Religion beobachtet werden kann. Privatisierung

und Subjektivierung des Religiösen als Folgeerscheinungen der gesamtgesellschaftlichen Veränderungen, die sich auf die kirchliche wie die außerkirchliche Religiosität auswirken, gehen zudem einher mit dem Verlust der traditionellen Gemeinschaft und der Solidarität gerade auch innerhalb der kirchlichen Institution.

Religiöse Individualisierung meint eine strukturelle Bindungslockerung in Bezug auf eine religiöse Institution sowie die Möglichkeit, Ausdrucksweisen und Inhalte der eigenen Religiosität selbst bestimmen und in ihrer Bedeutung definieren zu können.³ Damit kommen auf die Menschen große Herausforderungen zu, wenn sie sich als religiöse Menschen verstehen. Die Optionenvielfalt bzw. konkurrierende Sinnalternativen werden zur täglichen Herausforderung und Religiosität wird zunehmend aus der Biographie des einzelnen Individuums begründet, dessen Lebensgeschichte zum Bezugspunkt und zum Thema von Religion geworden ist. In einer Gesellschaft, in der auch die sozialen Vorgaben mehr und mehr abhanden kommen, wird aber nicht nur die religiöse Ausrichtung, sondern auch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft immer stärker zum Gegenstand revidierbarer und temporärer Entscheidungen, damit immer weniger durch Herkunft bestimmt. Diese religionssoziologische Beobachtung der biographischen Aufladung individueller Religiosität zeigt sich an der Betonung der religiösen Erfahrung, die für viele Menschen zunehmend wichtig ist, wenn es um die eigene religiöse Profilkürzung geht. Religion ist

¹ Johann Figl, Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 481.

² Peter L. Berger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1969, 104.

³ Monika Wohlrab-Sahr, „Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus“, in: Ulrich Beck / Peter Sopp (Hg.), Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, 34.

mehr als früher eine Sache subjektiver Einschätzungen, Erlebnisse, Erfahrungen und Interpretationen.⁴ In der Folge tendiert das Religiöse oftmals zu Fluidität, d.h. zu Entgrenzung, Temporalität und Hybridität. Vor diesem Hintergrund entstehen aber auch wieder neue Wege, um Gemeinschaft oder die Sicherheit einer Institution erfahren zu können. Hier hat die vitale Präsenz von religiösen Bewegungen ihren Ort.

In der überschaubar institutionalisierten Gemeinschaft, die religiöse Bewegungen bieten, ereignet sich – mit den Worten Hervieu-Légers (2004) – „gemeinschaftliche Glaubensvalidation“, d.h. die mit Gleichgesinnten gepflegte Dauervergewisserung und Sicherung der eigenen Religiosität bzw. religiösen Identität. Die Bewegungen stellen zudem alternative Formen religiöser Gemeinschaft und Zugehörigkeit dar, die durchaus abgrenzende Züge gegen außen hin annehmen können. Die Möglichkeit zur Individualität mündet dann zuweilen in eine Entscheidung für eine exklusive Mitgliedschaft. Anders ausgedrückt: die Freiheit zur Entscheidung für eine Gemeinschaftszugehörigkeit wird zur Freiheit einer Einschränkung künftiger Entscheidungsmöglichkeiten.⁵

Wo solche gemeinschaftsbezogenen Einschränkungen jedoch nicht erfolgen

und religiös Suchende ungebunden bleiben, sind sie dennoch auf einen Austausch mit Gleichgesinnten bzw. Suchenden angewiesen. In Kursen und Events, aber auch über Literatur und Filme wird die individuelle Suche gestützt. Es entstehen Netzwerke und Beziehungen, die sich am Prinzip der Authentizität der individuellen Suche orientieren.⁶ Glaubenskurse wie *Alpha(live)*, Events wie der *Weltjugendtag* oder moderne Pilgerstätten wie *Taizé* sind an diesem Ende des Spektrums religiöser Orientierung, Praxis und Zugehörigkeit angesiedelt. Aber auch „Lesergemeinden“ (z.B. Abonnenten bestimmter Zeitschriften), Internet-Communities (z.B. die Gruppierungen im Umfeld von www.kath.net oder www.kreuz.net), HörerInnen und ZuschauerInnen von bestimmten Radio- und Fernsehprogrammen (Radio Maria, Radio Horeb; u.a.) lassen sich zu diesem Spektrum zählen. Nicht zuletzt sind auch mannigfaltige Überschneidungen der Nutzergruppen mit Zugehörigen zu stärker institutionalisierten religiösen Bewegungen möglich. Das Bedürfnis nach Teilnahme ohne Zugehörigkeit und Verbindlichkeit, aber auf Zeit und jenseits von fixen Orten,⁷ entspricht einer wachsenden Vielfalt an nicht-institutionalisierten Angeboten im hochflexiblen Feld des Religiösen.⁸

⁴ Armin Nassehi, „Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne“, in: Monika Wohrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M. 1995, 115; Hubert Knoblauch, „Einleitung: Soziologie der Spiritualität“, in: ZfR 13/2 (2005), 123–131; Dorothea Lüddeckens / Rafael Walther, „Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel“, in: Diess. (Hg.), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld 2010, 19–53.

⁵ Hier kommt zum Tragen, was Steve Bruce in Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory, Oxford 1999, 130 als Paradoxie des Pluralismus bezeichnet.

⁶ Dorothea Lüddeckens / Rafael Walther, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 38–39.

⁷ Die Facebook-Kultur ist ein prominentes Beispiel für diese Entwicklung.

⁸ Hubert Knoblauch, „Jeder sich selbst ein Gott in der Welt“, in: Robert Hettlage / Ludgera Vogt (Hg.), Identitäten in der modernen Welt, Regensburg 2000, 201–216, hier 204–206; Hubert Knoblauch, Religionssoziologie, Berlin 1999, 120–122, 199–201.

Mit der Globalisierung kommt ein weiteres Moment hinzu, das die oben genannten Tendenzen verstärkt und zusätzliche Mechanismen wie die Ökonomisierung und die Hybridisierung religiöser Sinnsysteme und Praktiken ankurbelt. Alles ist in Bewegung, nichts bleibt stabil, gesichert oder eindeutig. Religiöse Bewegungen sind zugleich „Gegentrend“ und „Schmittmacher“ der Individualisierung und Pluralisierung von Religion.

Die Veränderungen weg von der religiösen Institution⁹ hin zur Interessengemeinschaft, die den subjektiven Konditionen des mobilen Individuums entgegenkommt, spüren die historisch gewachsenen (Volks- oder Landes-)Kirchen seit langem. „Spirituelle Wanderer“ (Hervieu-Léger) nehmen zu. Sie sind entweder radikal ungebunden oder pilgern als Suchende von Interessengemeinschaft zu Interessengemeinschaft, bedienen sich bei diesem oder jenem Angebot, besuchen gleichzeitig unterschiedliche religiöse und nicht-religiöse Szenen und basteln ihr persönliches weltanschaulich-religiöses Kaleidoskop. Gemeinschaft bleibt für sie eine temporäre Angelegenheit, die sich auf geteilten Überzeugungen, Bedürfnissen oder Fragen abstützt und vom Austausch unter Gleichgesinnten lebt.¹⁰ Daneben gibt es aber auch diejenigen, die sich mit Überzeugung für eine neue Einbindung in eine identitätsstiftende Gemeinschaft entscheiden, in der sie sich dauerhaft ansiedeln und engagieren wollen.

2 Bewegungen im Kontext des Katholizismus

In der Folge soll den religiösen Bewegungen im Umfeld der katholischen Kirche nachgegangen werden. Dabei ist die konfessionelle Abgrenzung keinesfalls einfach oder eindeutig. Hier wird unter einer religiösen Bewegung eine religiöse Gruppierung, Gemeinschaft oder Organisation verstanden, die sich parallel oder quer zur traditionell-institutionalisierten Religion entwickelt hat. Mit anderen Worten: Eine religiöse Bewegung hat sich entweder aus der offiziellen Religion herausdifferenziert und grenzt sich inhaltlich wie strukturell von ihr ab (hier kann man an die Traditionalisten, z.B. die sog. Piusbrüder, denken, die im Rahmen der katholischen Kirche zum Teil bewusst keinen Platz mehr finden), oder sie bildet eine Substruktur bzw. Subgruppe innerhalb der bestehenden religiösen Institution (hier sind die im engeren Sinne katholischen Bewegungen, z.B. Schönstatt-Bewegung oder Comunione e Liberazione, zu nennen) oder sie fungiert als Suprastruktur und übersteigt mit ihrem „universalen“ Angebot lokale, strukturelle und konfessionelle Grenzen und wird so zu einer globalen wie lokalen Bewegung (dazu gehören die verschiedenen charismatischen Gruppierungen, aber auch Bewegungen, die einer befreiungstheologischen Orientierung folgen).¹¹

In der Vergangenheit markierten vor allem gesellschaftspolitische Umwälzungen und

⁹ *Observatoire des religions en Suisse* (ORS) (Hrsg.), Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel, Lausanne 2011, 17. PDF siehe unter <http://www.unil.ch/issrc/page77251.html>.

¹⁰ Thomas Luckmann, „Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa“, in: Hans-Peter Müller u. a. (Hg.), Ein postsäkulares Europa?, Opladen 2002, 19; Dorothea Lüddekeins / Rafael Walther, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 41.

¹¹ Der Globalisierungstheoretiker Roland Robertson beschreibt die Entwicklungen des Globalisierungsprozesses der 1980er- und 1990er-Jahre als Trends zur Partikularisierung des Universalen und gleichzeitigen Universalisierung des Partikularen.

Aufbrüche die Geburtsstunden neuer religiöser Bewegungen und Gemeinschaften innerhalb des Katholizismus. Initiativen, Reformen und Neugründungen erfolgten immer dort, wo sich die Gläubigen auf eine kritische, aber auch produktive und kreative Art mit der Gesellschaft und ihren Herausforderungen auseinandersetzen. So entstanden etwa die Armutsbewegung im Mittelalter, Ordensgemeinschaften, Laienbewegungen, Vereine und Verbände, religiös-soziale Bewegungen sowie die Missionsbewegung, die als eine der größten Laien-Bewegungen im mitteleuropäischen Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gesehen werden kann. Für die römisch-katholische Kirche stellte in jüngerer Zeit vor allem das Zweite Vatikanische Konzil einen „turning point“ dar, obschon es bereits lange vorher Aufbruchsbewegungen gab, wie das 1928 in Madrid gegründete Opus Dei oder die 1943 in Trient gegründete Fokolarbewegung belegen. Der vom Konzil aufgegriffene pastorale Methodenwechsel, insbesondere die positive Auseinandersetzung mit der modernen Welt, bedeutete eine Neuorientierung der Kirche in Bezug auf ihr Weltverständnis und damit auf ihr Programm. Mit der Forderung nach einer Erneuerung im Horizont der Zeit und einer angemessenen Hinwendung zur Welt, leitete die Kirche eine Phase des Wandels ein und förderte damit zugleich den Prozess ihrer Vergesellschaftung bzw. ihrer Säkularisierung. Mit anderen Worten, sie versetzte der Dekonstruktion ihrer institutionellen Basis, die mit der Modernisierung der Gesellschaft von außen her

bereits eingeleitet war, von innen einen zusätzlichen Schub, öffnete damit aber auch den Raum für neue, subjektiv anschlussfähige Sinnzuschreibungen, die zwar nicht mehr automatisch miteinander zu vermitteln waren, jedoch den Nährboden bildeten, auf dem die Religionsgeschichte sich in veränderter Form weiterentwickeln konnte und kann.¹² Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche sind also sowohl Reaktion auf säkularisierende Trends in der Kirche, die sich gegenüber der modernen Welt geöffnet hat. Zugleich ist diese Öffnung selbst aber auch Legitimationsgrundlage der Bewegungen und der damit verbundenen Vielfalt in der katholischen Kirche, die erst mit dem Konzil und seinen Öffnungen möglich wurde.

Die Megatrends der modernisierten, global orientierten Gegenwartsgesellschaft verlaufen weder einförmig, noch unwiderraten, noch sind sie ungebrochen. Beobachtungen gesellschaftlicher Gegentrends,¹³ die sich in der Suche nach Lokalisierung, Verankerung, Bindung, Komplexitätsreduzierung, Lebensqualität, Orientierung und Sinn manifestieren, entsprechen wahrzunehmenden traditionell-religiösen Revitalisationsbewegungen und neuen religiösen Gemeinschaften, die nach Geschlossenheit und Verbindlichkeit streben. Wenngleich diese Gruppierungen nicht mehr hinter die Strukturmerkmale der Moderne zurück können, so zeigt sich doch, wie sich unter den Bedingungen der Spätmoderne Globales wieder mit Lokalem und Vergangenes mit Gegenwärtigem zu neuen Konstellationen verbinden kann.

¹² Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Stuttgart 2002, 86 f.; Fritz Stoltz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 2001, 53–57; Hubert Knoblauch, Religionssoziologie (s. Anm. 8), 51–57.

¹³ Brigitte Fuchs, Der Blick nach vorne. Pastoraltheologische Überlegungen zur zweiten Sonderfallstudie, in: Alfred Dubach / Brigitte Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005, 169–235, 181–227.

Die global verbreitete Marienfrömmigkeit im Anschluss an die Ereignisse in Medjugorje mag dafür ein gutes Beispiel sein. Hier wirken lokale Ereignisse und globale Resonanzen in einem dynamischen Wechselspiel, in dem sich zugleich Moderne und Tradition berühren.

Während die Tendenzen zur Deinstitutionalisierung und gar Entgemeinschaftung der (volks-)kirchlichen Religion und Religiosität („believing without belonging“)¹⁴ unübersehbar geworden sind, so sind sie nicht gleichbedeutend mit einem Ende der religiösen Gemeinschaft generell. Gerade in der katholischen Kirche haben kommunitäre Formen religiösen Lebens eine lange Tradition und machen bis heute einen bedeutenden Teil der religiösen Bewegungen aus. Wie schon im 19. Jahrhundert kam es auch im 20. zu einer Welle von Neugründungen solcher Vereinigungen mit teilweise sehr zeitbedingten Spiritualitätsformen und Zielsetzungen, denen auch Laien beitreten konnten. Die *Religiösenverbände* bzw. Orden, deren Mitglieder den Entscheid zu einem Leben „in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit“ (Franz von Assisi) getroffen haben, bieten neben einer Ordensgemeinschaft auch eine Ordenstradition samt bestimmter geistiger und geistlicher Ausrichtung an. Parallel dazu entwickelten sich vor allem seit dem 20. Jahrhundert auch Gemeinschaftsformen, die eine Mitgliedschaft nicht mehr länger an ein dauerhaftes Gelübde binden wollten. So bieten etwa die *Säkularinstitute* Möglichkeiten der lebenslangen Bindung, aber auch jener auf Zeit. Ihre Mitglieder leben nicht im Kloster und gehen meist

weltlichen Berufen nach. Die internationale *Schönstatt-Bewegung* bildet das gemeinsame Dach für mehrere solcher Säkularinstitute. Die *Gesellschaften apostolischen Lebens* bilden ebenfalls ordensähnliche Gemeinschaften, werden jedoch im Unterschied zu den Orden und den Säkularinstituten kirchenrechtlich nicht als „Institute des geweihten Lebens“ bezeichnet, weil ihre Mitglieder keine Gelübde ablegen, sondern bloß ein Versprechen, das nicht die gleiche Bindungswirkung hat. Besonders bekannt sind die Vinzentinerinnen und die Pallotiner.¹⁵

Die Form der *Personalprälatur* unterscheidet sich von all diesen Vereinigungen dadurch, dass sie von der offiziellen Kirche eingerichtet wird und gewissermaßen quer zur territorialen Struktur der Bistümer steht. Ihre unmittelbaren Mitglieder sind Priester und Diakone. Ihr Amtsbereich hat einen personalen Charakter und ihre Funktion besteht in der Verwirklichung einer pastoralen Aufgabe in Kirche und Welt. So soll sie die christliche Botschaft in einer säkularisierten Welt wirksam verbreiten. Einer Personalprälatur können sich Laien – Frauen und Männer – mittels eines Vertrages anschließen.¹⁶ Das *Opus Dei* wurde 1982 als erste Personalprälatur eingerichtet. Durch den spezifischen kirchenrechtlichen Charakter, der dem Opus Dei die Rolle eines Quasi-Bistums zumisst, lässt es sich heute auf der Grenze zwischen einer katholischen religiösen Bewegung und einem ordentlichen kirchlichen Strukturelement verorten. So wird deutlich, dass religiöse Bewegungen bis in die rechtliche Strukturbildung der katholischen Kirche

¹⁴ Grace Davie, Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, Oxford 1994.

¹⁵ Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch herausgegeben vom SPI, Zürich 2004, 17 f.

¹⁶ Vgl. CIC 1983, can. 294–297.

als Institution hinein eine hohe Prägekraft besitzen können.

Bis in die 1980er-Jahre organisierten sich viele religiöse Bewegungen als Gemeinschaften, die sich in unterschiedlichem Ausmaß von ihrem sozialen Umfeld abgrenzten und sich durch das Angebot einer zur breiten Gesellschaft und zu den kirchlichen Institutionen alternativen Ordnung auszeichneten. Der bzw. die „Devo-tee“ konnte als typisches Mitglied einer solchen Gemeinschaft bezeichnet werden, die dem Individuum eine hochgradige Integration in die Gruppe ermöglichte und durch diese Gruppenbindung zugleich eine Beeinflussung sämtlicher Lebensbereiche des einzelnen Mitglieds erreichte. Basierend auf dieser Form lebten auch international orientierte Bewegungen über den Globus verstreut in Kommunen, während „going solo“, wie Beckford¹⁷ beobachtete, in den 1970er-Jahren eher außergewöhnlich war. Mittlerweile zeigen sich aber bei den neueren religiösen Bewegungen auch Verschiebungen bei der Betonung von Verbindlichkeitsansprüchen. So betonen jüngere Vereinigungen die Rolle der Gemeinschaft nicht mehr in gleichem Maße. Mitgliedschaft hat zunehmend einer freiwilligen und temporären Zugehörigkeit Platz gemacht. Die Organisationsstrukturen dieser neueren Typen religiöser Bewegungen dienen der Förderung

des Glaubens von Laien im Alltag, ohne diese gleichzeitig von der Gesellschaft zu segregieren bzw. unter die kirchlichen Strukturen zu subsumieren. Sie nehmen transkonfessionelle, transkulturelle und globale Züge¹⁸ an und zeichnen sich durch eine weltbejahende Haltung aus, jedenfalls hinsichtlich ihrer symbolischen Kommunikation, die häufig demonstrativ „auf der Höhe der Zeit“ ist und somit Zeitgenossenschaft andeutet. Eine demonstrative Abschottung zur Welt wird damit immer stärker zur Ausnahmeerscheinung bei religiösen Bewegungen. Stattdessen ist die Öffnung von Strukturen und Inhalten der gesellschaftlichen Umgebung gegenüber zu einem verbreiteten Leitprinzip geworden, wie etwa an der *Fokolar-Bewegung* beobachtet werden kann.¹⁹ Der Schluss, neue religiöse Bewegungen seien generell ein „entmodernierender Impuls“ und ein so-zio-kultureller Protest gegen eine entfremdende Moderne, lässt sich angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen nicht mehr halten.²⁰ Insgesamt kann dieser Wechsel aus einer kritischen Außenperspektive als Übergang von einer „defensiv-antimodernen“ zu einer „offensiv-missionarischen“ Grundhaltung gegenüber der Außenwelt beschrieben werden.

Die Enkulturation der christlichen Botschaft, d.h. die Verankerung, Praktikabilität und Relevanz des Glaubens im

¹⁷ James A. Beckford, *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*, London-New York 1985, 41.

¹⁸ In der Vergangenheit haben transkulturelle Einflüsse immer wieder zu Hybridisierungen, Vermischungen, Neuinterpretationen, Eklektizismen geführt. Die wachsende Mobilität der Menschen begünstigte in der Vergangenheit Jugendbewegungen, Erweckungsbewegungen und populärkulturelle Phänomene wie die Popkultur, die ihre Entstehungsorte verließen und sich über die Welt verteilen, wo sie auf je unterschiedliche Kontexte trafen, diese prägten bzw. von diesen enkulturalisiert wurden. Mit den Migrationsbewegungen in jüngster Zeit wird die Transkulturalität zu einem Strukturmerkmal moderner Gesellschaften überhaupt.

¹⁹ Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch herausgegeben vom SPI, Zürich 2004, 32, 72–75.

²⁰ Dorothea Lüddeckens / Rafael Walther, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 25, 39.

Alltagsleben, leitet die Bemühungen dieser Bewegungen. Ihr zeitgemäßer Stil, der sich in Sprache, Musik, professionellem Mediengebrauch sowie in kooperativ-kommunikativen Methoden der Vermittlung manifestiert, zeugt von einer positiven Bewertung und Hinwendung zur Welt, die aber keineswegs zur Verschmelzung mit dieser Welt führt. Ein formaler Liberalismus ist dagegen oft gepaart mit einem inhaltlich-theologischen Konservatismus, der jedoch auf die Erfahrungsorientierung und Entscheidungshoheit des Individuums bezogen ist. Derzeit genießen solche Gruppierungen großen Zulauf, verkörpern sie doch ein oft reduziertes, einfaches und niederschwelliges Christentum, das nur schwach institutionalisiert ist, jedoch einen großen Unterhaltungswert, einen starken Praxisbezug und eine hohe Individualisierbarkeit aufweist. Der Fokus liegt hier primär auf dem Individuum und seiner Beziehung zu Gott und erst sekundär auf einem gesellschaftlichen Engagement.

3 Alpha(live) – ein anschauliches Beispiel

Das Beispiel des aus der anglikanischen Kirche Englands stammenden Glaubenskurs *Alpha* (*Alphalive* für die Schweiz) zeigt diese Tendenzen schön auf. Der Kurs profitiert von den Defiziten der kirchlich regulierten Religion und der Gegenwartsgesellschaft. Er kann sich durch seinen globalen wie lokalen Charakter weltweit in den verschiedensten christlichen Konfessionen und Denominationen, so auch

in der katholischen Kirche Mitteleuropas, verankern. Als Revitalisierungsbewegung versucht der *Alpha*-Kurs die säkularisierenden Kräfte innerhalb der Gesellschaft in Schach zu halten und gleichzeitig selber zu einem Teil der postmodernen Gegenwartskultur zu werden.²¹

Als Instrument zur Evangelisierung wurde der *Alpha*-Kurs vor dem Hintergrund des Bedeutungsschwunds des Christentums und des Mitgliederschwunds in den christlichen Gemeinden Englands konzipiert und für diese pluralistische Gesellschaft entworfen. Dies bedingte vonseiten der Kursdesigner eine Auseinandersetzung mit dem Verhalten heutiger Individuen bzw. mit der Gegenwartsgesellschaft. Das kundenfreundliche und niederschwellige Produkt entwickelte sich auch deshalb über unterschiedlichste Konfessionsgrenzen hinweg, weil seine Designer von Anfang an auf eine überkulturell und überkonfessionell gültige sowie reduzierte Botschaft und auf eine partizipative Kommunikationsstruktur setzten. Der Kurs entspricht offensichtlich vielen sinnsuchenden Menschen, die ihn wegen seiner Offenheit und Praxisnähe schätzen. Wohin diese Offenheit bei gleichzeitiger Minimalisierung und Reduzierung sowie Individualisierung der religiösen Botschaft führt, wird sich erst zeigen müssen. Derzeit kann aber bereits beobachtet werden, dass die zunehmenden TeilnehmerInnenzahlen keine messbaren Auswirkungen auf der Ebene des Mitgliederwachstums kirchlicher Gemeinden bzw. Pfarreien zeigen.²²

Der Kurs bietet eine Gemeinschaftsform für Menschen an, die Nähe von „peo-

²¹ Stephen Hunt, *The Alpha Enterprise*, Aldershot 2004, 250.

²² Vgl. Eva Baumann-Neuhaus, Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative Alphalive, Marburg 2008.

ple more like myself“²³ suchen.²⁴ Er führt religiös Suchende während einer gewissen Zeit und unter klaren Rahmenbedingungen erfolgreich zusammen und fungiert als eine Art „homogeneous club“. Sein vergemeinschaftendes Potenzial basiert nicht primär auf ähnlichen sozialen Lagen seiner Mitglieder, sondern auf ähnlich gestellten Lebensfragen und -zielen sowie ähnlichen ästhetischen Ausdrucksformen. Die Konzentration auf das überschaubare Wesentliche, der Austausch mit Menschen gleicher Interessen und die kurze Laufdauer der Kurse kommen an. Langfristige Verbindlichkeiten werden so gegen Temporärgemeinschaften ausgetauscht, wo die Sinnsuche und die Kommunikation über religiöse Themen alles ist, was es zu teilen gibt.

Mit ihrer Situation nach dem Durchgang eines Kurses sind die meisten ehemaligen Teilnehmenden dann aber überfordert, denn entweder bleiben sie mit ihren Erfahrungen auf sich selbst gestellt und müssen ohne das automatische Rattern der „Kommunikationsmaschine“ auskommen, oder sie sind überfordert von den Regeln und Konventionen einer „normalen“ kirchlichen Gemeinde, in die sie sich plötzlich einfügen sollten. Eine Kluft entsteht zwischen der Gemeinschaft, die ihre Mitglieder verpflichten und einbinden will, und den Individuen, die sich Verpflichtung und Selbstbindung je individuell und situativ auferlegen und diese Praxis im Kurs auch ungehindert weiterverfolgen konnten.

Kurz: Die Resonanz von *Alpha* ist intensiv, aber nicht nachhaltig, denn der suchende Mensch kommt symptomatischerweise nie ans Ziel und will sich weder verpflichten noch binden.²⁵

Alpha ist eine „Konversationsmaschine“ nach dem Instant-Modell, das der religiösen Individualisierung einen weiteren Schub versetzt. Ein stabiles Gefühl des Aufeinander-Angewiesenseins, der Loyalität und Verbindlichkeit wird hier nicht entwickelt.

An der Institutionalisierung von Religion scheitern also nicht allein die großen Kirchen, sondern zunehmend auch die neuen oder alternativen religiösen Bewegungen und Gemeinschaften. Gemeinschaft kann sich auch in der katholischen Kirche fast nur noch auf der Basis der freiwilligen Entscheidung des Individuums sowie einer Differenz setzenden und damit profilierenden Semantik und Rhetorik etablieren. Sie wird aber gezeichnet bleiben von der Fluktuation ihrer „Mitglieder“, die als Dauersuchende und -lernende nicht stehen bleiben, sondern sich bewegen, Grenzen überschreiten und Veränderungen provozieren. Die Bedingungen für gemeinschaftliche Solidaritäten in spätmodernen Gesellschaften sind angesichts der Marktsituation, in der sich religiöse Gemeinschaften zunehmend befinden, nicht günstig.²⁶ Auch wenn Menschen nach wie vor ein Bedürfnis nach Gemeinschaft haben, können Traditionsmilieus dieses Bedürfnis in der Regel nicht mehr befriedigen.

²³ Reginald Bibby, Unknown Gods, Toronto 1993.

²⁴ Peter L. Berger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (s. Anm. 2), 163.

²⁵ Mathew Guest, ‚Alternative‘ Worship: Challenging the Boundaries of the Christian Faith, in: Elisabeth Arweck / Martin D. Stringer (Hg.), Theorizing Faith. The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual, Birmingham 2002, 35–56, hier 46.

²⁶ Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 141.

4 Herausforderung für die Kirche

Bis in die jüngste Zeit wurden religiöse Bewegungen und Gemeinschaften außerhalb kirchlicher Strukturen noch mit dem Begriff „Sekte“ bezeichnet,²⁷ weil sie, so interpretierte man ihr Verhalten, auf die moderne Gesellschaft mit Flucht und Abschottung reagierten. Ihre Angebote wurden als antimodern eingestuft und ihre Anhänger als Modernitätsverlierer abgestempelt, die mit den Herausforderungen und Mankos der Gegenwartsgesellschaft nicht umzugehen wussten und darum nach Kompensationen suchten.²⁸ Das Verhältnis und die Konflikte zwischen den neuen religiösen Bewegungen und ihrer gesellschaftlichen und kirchlichen Umwelt wurden schon früh von den Medien mitgeprägt, deren Berichterstattung in der

Vergangenheit fast ausschließlich negativ war und mit den empirisch erhobenen Daten nicht unbedingt übereinstimmte. Die allgemein kritische bis negative Sichtweise der neuen religiösen Bewegungen auch seitens der Kirche und vieler Bischöfe noch bis in die 1990er-Jahre hinein erstaunt, zumal diese Bewegungen bis heute eher marginale Phänomene geblieben sind, sofern die statistischen Zahlen darüber etwas aussagen können.²⁹ Die vorgestellte Abgeschlossenheit neuer religiöser Bewegungen und Gemeinschaften konstituierte ein Gegenbild zur Öffentlichkeit, an dem sich geheimnisvoll weitere Vorstellungen festhefteten. Über standardisierte Vorwürfe konnten die neuen religiösen Bewegungen, ungeachtet ihrer z. T. gegensätzlichen Orientierung und Praxis, als bedrohliche Einheit behandelt werden. Kirchlicherseits mag der 1998 in Rom stattgefundene Kongress, zu dem 56 vom Vatikan anerkannte neue kirchliche Bewegungen und geistliche Gemeinschaften zu einer Begegnung untereinander und mit Papst Johannes Paul II. eingeladen wurden, einen Wendepunkt dargestellt haben.

Die Begegnungen bleiben aber oft konfliktreich, denn in theologischen Fragen tun sich zwischen den Parteien nicht selten scheinbar unüberbrückbare Klüfte auf, sodass die Koexistenz in ein Nebeneinander oder gar ein Gegeneinander mündet, geprägt von einem unterschiedlichen Blick auf die Welt und die Gesellschaft, auf das Individuum und die biblische Überlieferung, aber auch von einer je eigenen

Weiterführende Literatur:

Reinhard Hempelmann (Hg), Panorama der neuen Religiosität, Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jh., Gütersloh 2001.

Sebastian Murken, Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive, Marburg 2009.

Johannes Sinabell/Harald Baer/Hans Gasper/Joachim Müller (Hg.), Lexikon neu religiöser Bewegungen, esoterischer Gruppen und alternativer Lebenshilfen, Freiburg i. Br. 2009.

²⁷ Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford 1990.

²⁸ Lorne Dawson, „Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements“, in: *Sociology of Religion* 59/2 (1998), 131–156. Thomas Robbins, *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London 1988.

²⁹ Dorothea Lüdeckens/Rafael Walther, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 24f.

Sprache, die eine sachliche und auf Verständigung ziellende Kommunikation unmöglich machen.

Eine spätmoderne Kirche, die Volkskirche sein und der Pluralität heutiger Lebensstile und Lebensentwürfe entgegen kommen will, muss auch offen bleiben für jene Menschen, die ein Bedürfnis nach Bestimmtheit und Beheimatung haben. In ihrer inhaltlichen Offenheit und Vagheit können die Volkskirchen diesen Menschen aber oft nicht bieten, was diese suchen. Eigentlich könnten sich die Volkskirchen und die religiösen Bewegungen optimal ergänzen und dem spätmodernen Individuum, das sich zunehmend auch im Bereich des Religiösen als Konsument verhält, ein breites Spektrum an Angeboten zwischen inhaltlicher und struktureller Bestimmtheit und Offenheit präsentieren. Dass es dabei immer wieder zu Reibungen kommt, wird nicht zu vermeiden sein. Es wird am Ende die Kunst und Kompetenz der Verantwortlichen in der Pastoral der katholischen Kirche sein, die verschiedenen und schwankenden Intensitätsgrade gelebten Glaubens innerhalb der Kirche zu vermitteln. Die Herausforderung ist groß, aber die Chancen sollten nicht ungenutzt bleiben, denn Bewegung als eine anthropologische Konstante ist auch für eine lebendige Kirche unverzichtbar, wie die Geschichte des Christentums zeigt. Die Vorstellung einer monolithischen wie monarchischen Kirche, in der es nur eine Religiosität, eine Regel und ein Recht gibt und die ohne Impulse von außen oder von

innen auskommt, erweist sich als Illusion, die bereits in den biblischen Überlieferungen zu den ersten Christinnen und Christen dekonstruiert wurde.

Die Autorin: geb. 1964, Studium der Ethnologie in Basel. Nach einigen Jahren Berufstätigkeit folgte ein Wechsel an die Theologische Fakultät Zürich, wo sie 2007 mit einer Arbeit zum Thema „Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative Alphalive, Marburg 2008“ in Religionswissenschaft promoviert wurde. Es folgten Forschungen zum Thema „Religion – Alter – Gesundheit“ (NFP 58) sowie diverse Lehrtätigkeiten. Seit 2010 arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) und als Dozentin an den Universitäten Zürich und Luzern. Ihre Forschungsinteressen: Religionssoziologie und -ethnographie mit Akzent auf Kommunikations-, Soialisations- und Identitätstheorien, Religion und Moderne, religiöse Gegenwartskultur, religiöse Tradierung, Religion und Identität. Aktuell forscht sie im Rahmen einer qualitativ-empirischen Studie religionsvergleichend zur Genderproblematik. Publikationen (Auswahl): Identität und Religion – Aspekte eines Zusammenspiels am Beispiel des Sozialisationsprozesses, Akademische Schriftenreihe Bd. V130448, 2009; gem. mit Brigitte Boothe und Ralph Kuz, Religion im Heim. Ältere Menschen erzählen, Würzburg 2011 (in Druck).