

DIE »APOLOGETISCHE« AUFGABE DER THEOLOGIE HEUTE AUF DEM NEUEN AREOPAG DER STADT

Religionskritik in katholisch-theologischer Perspektive

Margit Eckholt

1. DIE NEUE BEDEUTUNG DER RELIGIONSKRITIK UND DIE »APOLOGETISCHE« AUFGABE DER THEOLOGIE HEUTE

Einen Zugang zum Thema der Religionskritik aus katholisch-theologischer Perspektive heute zu bahnen, ist ein weites Feld. Gleich zu Beginn meine These und der Horizont, in den sich meine Überlegungen einschreiben: Die Auseinandersetzung mit Religionskritik aus katholisch-theologischer Perspektive ist kein neues Thema; sie hat das Entstehen christlich-theologischen Denkens von Anfang an begleitet, hat sich in der Geschichte christlichen Glaubens – den Herausforderungen der jeweiligen Zeit entsprechend – je neu konfiguriert, und muss auch heute – gerade angesichts der neuen Präsenz der Religionen und auch des Christentums im öffentlichen Raum und der damit verbundenen vielschichtigen Herausforderungen – neue Konturen ausbilden. Mein Aufsatz versucht, sich genau dieser Aufgabe aus systematisch-theologischer Perspektive zu stellen.

Ein kurzes Stichwort zur Entstehung der christlich-theologischen Religionskritik: Die Religionskritik im Kontext christlichen Glaubens greift auf die Religionskritik in der antiken Philosophie zurück, der dreifachen Gestalt der Theologien der Antike entsprechend: der Auseinandersetzung mit den Mythen, mit der Natur und mit der Politik und der damit verbundenen spezifischen »Sakralisierung« der verschiedenen menschlichen Erfahrungsbereiche: menschlicher Beziehungen und Gemeinschaftsformen in Gestalt der Göttergeschichten, der mit der Natur verbundenen Gottheiten und der Sakralisierung der »Polis« bzw. des Staates. Christliche Theologie hat sich von Anfang an, im Ausgang von den biblischen Traditionen und auch den sie prägenden unterschiedlichen Theologien, auf diese Formen der Religionskritik bezogen und sie in den verschiedenen geschichtlichen und kulturellen Kontexten der Geschichte christlichen Glaubens weiter entfaltet. Zentrales

tematisch-theologischen Ansätzen dieser Jahre die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus – dem »Tod Gottes« – in einer Konzentration auf die Selbsterschließung Gottes am Kreuz, im dichtesten Punkt der Negation von Leben. Hier erweist sich Gott, *ex negativo*, indem er mit all denen leidet, denen höchstes Leid zugefügt worden ist, als Gott des Lebens, im radikalen »Aushalten« des Todes.

Eine solche Theologie ist höchst anspruchsvoll, sie versteht sich als »intellectus fidei«, der eingebettet ist in den westlich-europäischen Vernunftdiskurs und noch auf dem Hintergrund einer vom Christentum geprägten Kultur und in eine noch in gewisser Weise selbstverständliche Einbindung in kirchliche Strukturen formuliert wird. Das ist fünfzig Jahre später ganz anders: Verändert hat sich der gesellschaftliche, kulturelle und politische Kontext, in Zeiten der Globalisierung und einer sich neu findenden Weltkirche wird die westlich-europäische Tradition des Christentums aufgebrochen, die Selbstverständlichkeiten institutioneller – sprich kirchlicher – Einbettungen der Glaubensüberzeugungen fallen weg, die Säkularisierungsprozesse haben im Westen zu einer radikalen De-christianisierung geführt, auf Weltebene meldet sich demgegenüber eine Pluralität von Religionen und Spiritualitäten, die angesichts der globalen Migrationsprozesse auch in die säkularisierten westlichen Gesellschaften hineinreichen. Die Bevölkerung der »sogenannten westlichen« Welt, also derjenigen Welt, deren Kultur von der Tradition des Alten und des Neuen Testaments geprägt ist«, machte im Jahr 2000, so zitiere ich den französisch-israelische Literaturwissenschaftler Stéphane Mosès, »nur ein Viertel der gesamten Weltbevölkerung« aus. »Unter den 6 Milliarden Menschen, die nächstes Jahr unsere Erde bewohnen werden, wird man nur 12 % Europäer und 13 % Nord- bzw. Südamerikaner zählen. Die übrigen 75 % gehören der sogenannten »dritten Welt« an, deren vielfältige und äußerst unterschiedliche Kulturen von völlig anderen religiösen Traditionen geprägt sind. Darunter wird Asien allein 62 % der Weltbevölkerung ausmachen, wobei Indien circa 1 Milliarde Brahmanen, China eine ähnliche Anzahl an Buddhis-

es immer nur der christliche Logos selbst sein, der seine Wahrheit zeigt. Aber er eignet sich in der *eidetischen Sinnrekonstruktion* der fundamentalen Theologie *anders* als in der *referentiellen Sinnidentifizierung* der apologetischen Theologie [...] Wenn dagegen im Rahmen der fundamentaltheologisch-apologetischen Glaubensverantwortung etwas vom Erkenntnis- und Wahrheitspotential des christlichen Logos im Medium intersubjektiver Rationalität in konkrete nichtchristliche Erkenntnis- und Wahrheitszusammenhänge *hinein* zu vermitteln ist, um dort Sinn zu machen (und auch seines eigenen Sinnes besser innezuwerden), so geht es nicht um die *Übersetzung einer Vorlage*, sondern um die *Umsetzung* (und auch Freisetzung) *eines Potentials*.«

ten, Taoisten und Konfuzianern, Japan etwa 200 Millionen Shintoisten zählt. Dazu kommen etwa 1 Milliarde Moslems, die sich zwischen dem Mittelosten, Nord- und Zentralafrika und Westasien verteilen, und schließlich eine unbestimmte Zahl von in Afrika, Südamerika und Ozeanien lebenden Animisten und Anhängern diverser polytheistischer Religionen.«⁵ In seiner Publikation »Das neue Gesicht der Kirche« weist der Vatikan-Journalist John Allen auf die Herausbildung eines Katholizismus mit afrikanischem, asiatischem und lateinamerikanischem Gesicht hin, auf ein extrovertiertes und pfingstlerisches, konservativ, bis fundamentalistisch ausgerichtetes Christentum: »Zu Anfang des 20. Jahrhunderts gab es rund 266,5 Millionen Katholiken auf der Welt, von denen über 200 Millionen in Europa und Nordamerika lebten und nur 66 Millionen über den ganzen übrigen Planeten verstreut waren, davon die meisten, nämlich ungefähr 53 Millionen, in Lateinamerika. Im Gegensatz dazu gab es im Jahr 2000 knapp 1,1 Milliarden römische Katholiken auf der Welt, von denen nur 350 Millionen Europäer und Nordamerikaner waren. Die überwältigende Mehrheit, 720 Millionen Menschen, lebte in Lateinamerika, Afrika und Asien. Fast die Hälfte aller Katholiken, über 400 Millionen, lebte allein in Lateinamerika. Rechnet man das bis ins Jahr 2025 hoch, so wird bis dahin nur noch einer von fünf Katholiken auf der Welt ein nichthispanischer Kaukasier sein. Das ist die rapideste und umwerfendste demographische Verwandlung des römischen Katholizismus in seiner zweitausendjährigen Geschichte.«⁶

Religionen sind auf neue Weise im öffentlichen Raum präsent, die »westliche«, von der jüdisch-christlichen Tradition geprägte Auffassung der Religion stellt nur einen begrenzten Aspekt der religiösen Erfahrung der Menschheit dar; und wenn auch der Westen einen »scheinbar unaufhaltsamen Prozeß der Säkularisation durchmacht«, so lebt »der größte Teil der dritten Welt – auch dort, wo die Tendenz zur Säkularisation immer stärker zum Ausdruck kommt – immer noch in einer von religiösen Traditionen beherrschten Umwelt.«⁷ In

⁵ STÉPHANE MOSÈS, Fragen zur Zukunft der Religion im 21. Jahrhundert, in: Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch herausgegeben von Heinrich Schmidinger, Innsbruck 1999, 11-25, 11; vgl. auch KARL GABRIEL, Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne, in: Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch herausgegeben von Heinrich Schmidinger, Innsbruck 1999, 193-227, 198 ff.

⁶ JOHN ALLEN, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh 2010, 25.

⁷ Mosès, Fragen zur Zukunft der Religion (s. Anm. 5), 11 f.

meinem Aufsatz möchte ich in diesen neuen Kontext einführen und auf diesem Hintergrund einige Linien der neuen Konturen einer Religionskritik heute skizzieren. Meine These ist, dass Religionskritik, wie sie sich in der Geschichte christlichen Glaubens herausgebildet hat, nach wie vor von Bedeutung ist, aber wieder neu – auf dem Hintergrund der in der »apologetischen Theologie« neuen Aufeinanderbezogenheit von »Innen« und »Außen« als der Religion impliziten Religionskritik zu verstehen ist, die verschiedene Gestalten annehmen kann, entsprechend der mythischen, natürlichen und politischen Theologie. Angefragt ist in vielen neuen extrovertierten, charismatischen Formen von Religiosität und Spiritualität der in der europäischen Tradition erwachsene Zusammenhang von Vernunft und Glaube und damit die Gestalt des »intellectus fidei«; Glaube und Vernunft driften auseinander, Glaube scheint zu einer »allgemeinen seelischen Struktur« und einer »subjektiven Überzeugung«⁸ geworden zu sein, ohne notwendige Bindung an einen objektiven Wahrheitsgehalt. Für viele dieser Formen scheint zu gelten: »wer glaubt, hört auf zu denken«. Gerade auf diesem Hintergrund müssen die religionskritischen Anfragen an Religionen von den Religionen selbst auf neue Weise nach innen erschlossen werden, den jeweiligen Kontexten und bewegten Glaubensräumen entsprechend.

Ich möchte darum auf eine neue – interkulturell offene – Weise die theologische Religionskritik des Westens, die aus einer spezifischen Verbindung von Vernunft und Glaube erwachsen ist, stark machen. Aufklärung ist gerade heute gefragt, denn es gilt nicht: »wer glaubt, hört auf zu denken«, sondern – das gehört zur Tradition jüdischen und christlichen Glaubens und der Entfaltung des christlichen »intellectus fidei« seit der Antike: »wer glaubt, ist bereits mitten im Denken«. Dabei möchte ich aber Wege einer Religionskritik in den Blick nehmen, die – was in der europäischen Tradition eher unterbelichtet ist – aus den Traditionen der kontextuellen Theologien in den Ländern des Südens erwachsen. Theologische Religionskritik reibt sich hier nicht am Atheismus, ob Gott existiert, das hat bereits der Gründungsvater der Befreiungstheologie formuliert, Gustavo Gutiérrez, sondern an den geschichtlichen Bedingungen – in politischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht –, unter denen Menschen leben – und leiden.⁹ Der Fokus der Gottesfrage ist nicht der »Tod Gottes«, sondern der Tod des Armen und die Erlösung, das Heil und die Befreiung, die Gott dem Armen

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, hrsg. von Mariano Delgado, Freiburg/Stuttgart 2009.

verheißt, weil er ein Gott des Lebens, ein Gott der Armen ist. Die Befreiungstheologien bedeuten »Idolkritik«, in unterschiedlichen Gestalten, Kritik an die Menschenrechte verletzenden Strukturen in Politik, Wirtschaft, Kultur, in den Beziehungen der Geschlechter, aber auch in den Religionen – sprich im Innen der Kirche – selbst. Glaube ist hier subjektive Überzeugung, dass Gott sich als der erwiesen hat, der »das Schreien der Armen erhört hat« (z.B. Exodus 22,23; Jesus Sirach 35,14–22), eine Überzeugung, die sich aber immer verifiziert am objektiven Wahrheitsgehalt der Offenbarung Gottes, der in den Texten der Schrift bezeugt und in der Tradition christlichen Glaubens in der Geschichte in unterschiedlichen Formen übersetzt worden ist und der gleichzeitig – aus der Unverfügbarkeit der Offenbarung Gottes an der Seite der Armen – immer wieder der Kritik unterzogen wird. Das Auftreten Jesu von Nazareth – die »Offenbarung« Gottes in christlicher Perspektive – ist an diesem Evangelium für die Armen orientiert, es bezieht sich auf die Prophetenworte an das Volk Israel und interpretiert diese im neuen Kontext; immer wieder kritisiert Jesus die »Idolisierungen« Gottes, wenn das »Haus des Vaters«, der Tempel, zu einem Ort der Geschäftemacherei wird (Lk 19,46), wenn weltliche Mächte groß gemacht werden und Gottes Gott-Sein abwerten. Das Programm seiner Verkündigung ist am Beginn des Lukas-Evangeliums zusammengefasst, so heißt es in Lk 4,16–21: »In jener Zeit kam Jesus nach Nazaret, wo er aufgewachsen war, und ging, wie gewohnt, am Sabbat in die Synagoge. Als er aufstand, um aus der Schrift vorzulesen, reichte man ihm das Buch des Propheten Jesaja. Er schlug das Buch auf und fand die Stelle, wo es heißt: Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. Dann schloß er das Buch, gab es dem Synagogendiener und setzte sich. Die Augen aller in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, ihnen darzulegen: Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.« Die kontextuellen Theologien, vor allem in Gestalt der verschiedenen Befreiungstheologien, übersetzen die Traditionen christlichen Glaubens – die biblischen, geistlichen und kirchlichen Traditionen – auf neue Weise hinein in die Fragen, die Schreie, die Freude und das Leid des Menschen, vor allem der Armen, sie nennen die Realität des Menschen beim Namen und geben in ihr und aus ihr heraus der Botschaft des Evangeliums neue Ausdrucksformen.

»Mystik« und »Mission«, so meine These, verbinden sich hier auf neue Weise. Sie stellen, auch wenn dies im Rahmen des Aufsatzes nicht weiter vertieft werden kann, den Raum einer neuen Religionskritik heute dar. Das

charismatisch geprägte Christentum, das sich im Augenblick in vielen Weltkontexten herauszubilden beginnt, weist auf ein »Erfahrungsdefizit« in Theologie und Kirche hin; und es tritt – so auch John Allen – »missionarisch« auf. »Der evangelikale Katholizismus als Trend, der die Politik der heutigen Kirche bestimmt, ist ein Stück weit eine Reaktion gegen die Schäden, die der westliche Säkularismus anrichtet. Soziologisch gesehen wirkt sich der Säkularismus außerhalb des Westens und vor allem Europas aber gar nicht besonders stark aus. Vor allem in Afrika, aber auch in einem Großteil Asiens und Lateinamerikas bleiben der religiöse Glaube und die Glaubenspraxis stark. Dem Katholizismus stellt sich an seiner Basis die eigentliche Herausforderung nicht vom Säkularismus her, sondern von der Dynamik einer bemerkenswert starken Konkurrenz auf dem Marktplatz der Religionen. Die Folge dürfte sein, dass sich im 21. Jahrhundert der Katholizismus weniger stark auf seine Abwehr der säkularen Indifferenz verlegt, sondern sich eher darauf konzentriert, sich mit neuem Schwung ans Missionieren zu begeben.«¹⁰ Wenn ich von »Mystik« und »Mission« spreche, so sind es Spuren, die zur Ausbildung eines neuen »intellectus fidei« führen in Zeiten von Globalisierung und der Weltkirche, der der Ausgangspunkt einer neuen »apologetischen Theologie« auf dem Areopag der »Stadt in Bewegung« unserer Zeit ist. Das ist nicht mehr als ein »Essay«, Spuren einer Theologie auszulegen, die in kritischer Weise – unter Rückbezug auf die klassischen Formen der dem Glauben bzw. der Religion inhärenten Religionskritik – die Entstehung dieses »neuen Gesichtes der Kirche« begleitet. Dabei knüpfen diese Spuren an die Befreiungstheologien an, die das Christentum nicht als »Opium für das Volk oder ein ins Leere zielendes Seufzen der bedrängten Kreatur, sondern gelebte Gottes- und Nächstenliebe in dieser Welt sowie [...] eine begründete Hoffnung der Opfer der Geschichte auf einen Anwalt auch über den Tod hinaus: »Gott« versteht.¹¹ Christliche Theologie begleitet das Christ-Sein, das immer »Unterwegs sein in den Fußstapfen Jesu« ist.¹²

¹⁰ ALLEN, Das neue Gesicht der Kirche (s. Anm. 6), 468.

¹¹ Vgl. MARIANO DELGADO, Die Theologie Gustavo Gutiérrez', in: Gustavo Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hrsg. von Mariano Delgado, Fribourg/Stuttgart 2009, 9–23, 14.

¹² Vgl. GUSTAVO GUTIÉRREZ, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hrsg. von Mariano Delgado, Fribourg/Stuttgart 2009, 31.

2. DAS »NEUE GESICHT DER KIRCHE« – CHARISMATISCH, PFFINGSTLICH, EVANGELIKAL: DER GEGENWÄRTIGE »BOOM« VON SPIRITUALITÄT UND RELIGIOSITÄT

Zunächst ein Blick in den Weltkontext und in das von Allen benannte »neue Gesicht der Kirche«: Religionssoziologische und -wissenschaftliche Arbeiten weltweit, die vom PEW-Forum veröffentlichten Daten, die Studien des Historikers und Religionswissenschaftlers Philipp Jenkins oder eher »populäre« Arbeiten wie die des in Rom tätigen Journalisten John L. Allen zum »neuen Gesicht der Kirche«, oder auch die in Deutschland veröffentlichten jüngere Statistiken zur Religionszugehörigkeit und Veränderungen in der religiösen Landschaft, wie sie z. B. der von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebene Religionsmonitor deutlich macht, weisen auf das erhebliche Anwachsen der Pfingstbewegung weltweit hin.¹³ Eine halbe Milliarde Menschen soll zu Pfingstgemeinden bzw. pfingstlerisch geprägten Kirchen gehören, davon die meisten in Afrika und Lateinamerika. Zahlen sind nicht leicht zu erheben; staatlicherseits werden oftmals keine Erhebungen über die Religionszugehörigkeit vorgenommen und Schätzungen in Pfingstgemeinden unterliegen erheblichen Schwankungen.¹⁴ In allen Studien wird darauf hingewiesen, dass der Zuwachs der Pfingstbewegung ein alle Schichten umgreifendes Phänomen ist, nicht nur in Armenvierteln entstehen neue Kirchen, auch Mittel- und Oberschicht sind pfingstlerisch geprägt, und gerade junge Menschen und Frauen sehen in Pfingstgemeinden attraktive Alternativen. Der Lateinamerika-Experte und ADVENIAT-Mitarbeiter Michael Huhn spricht im Anschluss an eine Formulierung des protestantischen Theologen und Religionswissenschaftlers Heinrich Schäfer, eines der wenigen deutschen Experten für das Phänomen der Pentekostalisierung des Christentums, von der Ausbildung

¹³ Vgl. zu den folgenden Überlegungen: MARGIT ECKHOLT, Pentekostalisierung des Christentums? Zur »Rekonfiguration« der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: Stimmen der Zeit 138 (2013), 507–520; MARGIT ECKHOLT, Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins, in: Tobias Keßler/Alber-Peter Rethmann (Hrsg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225; PHILIP JENKINS, Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2011; Religionsmonitor 2008, hrsg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008.

¹⁴ Vgl. auch D. BARRETT u. a., World christian encyclopedia. The world by countries, religions, churches, ministries Bd. 1, New York 2001; PEW RESEARCH CENTER, Spirit and power. A 10-country survey of pentecostals, Washington, DC 2006.

einer neuen »Grundgestalt« christlichen Glaubens.¹⁵ Religiöse Erfahrungen, ein stärkeres Ansprechen von Emotionen, eine Nähe zu Psychotherapien, zu Heilungsprozessen auf der einen Seite, ein offener und öffentlicher Umgang mit »Bekehrung«, mit dem direkten Einfluss religiöser Haltungen und Entscheidungen auf persönliche, familiäre, berufliche oder gesellschaftliche Entwicklungen auf der einen Seite, auf der anderen Seite ein neues »Inszenieren« dieses Stils in Medien, in ein großes Publikum ansprechenden TV-Sendungen und Talk-Shows, aber auch in Politik und vor allem den Werbestrategien politischer Parteien bei Wahlkampagnen, zeichnen diese »Pentekostalisierung« aus. »Bekehrung«, aber auch die Betonung von Heil und Heilung, ein starker Dualismus von Gut und Böse, die Rede von »guten« und »bösen« Geistern und die Bezugnahme auf den unmittelbaren Einfluss »höherer« Mächte auf menschliches Wirken, werden in politischen Reden aufgegriffen und hier zu säkularen Größen.¹⁶

Die Pentekostalisierung christlichen Glaubens durchzieht alle Schichten und Klassen, sie ist in indianischen Gemeinschaften anzutreffen, und vor allem sind es – in allen Schichten, Klassen und Ethnien – Frauen, die in Pfingstkirchen und ihren religiösen Praktiken, die Leib und Seele ansprechen und Heil und Heilung versprechen, ein Mehr an Lebensqualität erfahren und zudem oftmals eine größere Verantwortung übernehmen können als in katholischen Gemeinden.¹⁷ Sie ist aber vor allem ein Phänomen der Großstädte, Metropolen und Mega-Cities. Der »bewegte Raum« der Städte bricht die

¹⁵ Vgl. MICHAEL HUHN, Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, in: Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission 2010, Hamburg 2010, 145–150; vgl. z. B. HEINRICH SCHÄFER, Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika, in: Religionsmonitor 2008, hrsg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, 186–198; JOSÉ LUIS PÉREZ GUADALUPE, Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos, Lima 2002; JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA, Cambio religioso y modernidad en México, México 2003; JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA, Aproximación »socioteológica« a los católicos de la Ciudad de México, México 2006; DAVID MARTIN, Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford 1990.

¹⁶ Vgl. z. B. EDWARD L. CLEARY/HANNAH W. STEWART-GAMBINO (Hrsg.), Power, Politics and Pentecostals in Latin America, Boulder 1997.

¹⁷ Vgl. ELIZABETH BRUSCO, The Reformation of Machismo, in: Virginia Garrard-Burnett/David Stoll (Hrsg.), Rethinking Protestantism in Latin America, Philadelphia 1993; ELIZABETH BRUSCO, The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia, Austin 1995; CECILIA LORETO MARIZ/MARÍA MACHADO DAS DORES CAMPOS, Pentecostalism and Women in Brazil, in: Edward L. Cleary/Hannah W. Stewart-Gambino (Hrsg.), Power, Politics and Pentecostals in Latin America, Boulder 1997, 41–54.

christlichen Konfessionen auf und führt zu einer Pluralisierung christlicher Religiosität und der Ausbildung von neuen synkretistischen und hybriden Formen christlicher Religiosität, in der sich ein »evangelikaler« Glaube mit traditionellen Elementen indigener Kulturen oder afro-brasilianischen Traditionen verbindet.

Auch wenn im europäischen Kontext eine ähnliche »Pentekostalisierung« sicher (noch) nicht festzustellen ist, können aber – im Blick auf neue Formen von Spiritualität: emotionaler, subjektiver Ausprägung, die frei sind von festen institutionellen Bindungen – ähnliche Entwicklungen festgemacht werden, so der Religionssoziologe Karl Gabriel: »Das öffentliche kulturelle Bewußtsein [...] hat an transzendenzverleugnender Eindimensionalität verloren und ist offener geworden für den Sinn und die Möglichkeit eines religiösen Bewußtseins im Konzert einer Vielfalt von Bewußtseins- und Vernunftformen [...] Der Glaube an die Wissenschaft, aber auch an die säkular-religiösen, wissenschaftlichen Utopien ist als Teil einer säkularen Religionsgeschichte entlarvt und hat Raum gegeben für eine neue Mehrdimensionalität des (post-)modernen Wirklichkeitsverständnisses. [...] Ein wachsender, diffuser Religionsbedarf verweist schließlich darauf, daß jene Phänomene, die heute als Ende der Moderne wahrgenommen werden, ein neues Bewußtsein un abgeschlossener Kontingenzen hervorbringen.«¹⁸ Trifft also auf unsere Zeit zu: »wer glaubt, hört auf zu denken?«, und ist damit nicht auch jegliche profunde Religionskritik obsolet geworden? Verschwimmt dann nicht alles in einem Indifferentismus, einer Beliebigkeit von subjektiven religiösen Überzeugungen, die wiederum dem Freiheitsparadigma der Moderne zu entsprechen scheinen, das, so das Paradox, Ausgangspunkt der ernstzunehmenden philosophischen – atheistischen – Religionskritik gewesen ist? Schält sich also eine »neue« Gestalt des Glaubens heraus, gefühls- und formbetont, der scheinbar keiner rationalen Begründung bedarf? Ja, es bildet sich eine neue Gestalt des Glaubens heraus – im Christentum und darüber hinaus; das macht aber gerade rationale Begründungsformen nicht obsolet. Von Bedeutung ist Erfahrung, sind subjektorientierte Formen von Religiosität und Spiritualität, ist

¹⁸ GABRIEL, Formen heutiger Religiosität (s. Anm. 5), 213; vgl. auch 212: »Nichts scheint mehr auf ein Ende bzw. einen tiefgreifenden Umbruch der Moderne hinzuweisen als die Rückkehr des religiösen Diskurses und die Neubewertung religiöser Phänomene. Als eine der letzten, unverbrüchlichen Gewißheiten des modernen Fortschrittsmythos ist auch der Glaube an eine religionslose Zukunft dem Entzauberungsprozeß anheimgefallen. [...] Vieles spricht aber dafür, daß die wohl nie gänzlich verschwundenen, gleichzeitigen Prozesse der »Wiederverzauberung«[...] künftig deutlicher hervortreten und an Wirksamkeit gewinnen werden [...]«.

der subjektive Glaubensgehalt. Glaubensformen können nicht in einer »dogmatischen« Weise vorgegeben werden, sie werden erst dann für Menschen stimmig, wenn der objektive Wahrheitsgehalt einer dogmatischen Aussage subjektiv erschlossen und angeeignet werden kann. Fundamentaltheologisch gesprochen: die »fides qua« erhält einen zentralen Stellenwert, ein persönliches, den individuellen und konkreten Lebenssituationen entsprechendes sich je neues Aneignen des Glaubens. Pfingstkirchen, charismatische und evangelikale Bewegungen, aber auch die neuen spirituellen Angebote in Klöstern und anderen Zentren der »Lebenskunst« kommen dem entgegen. Sie antworten auf Sehnsüchte, Wünsche, Ängste von Menschen, sie bieten »konkrete«, »unmittelbare« Antworten, sie brechen die großen – aber oftmals auch für viele Menschen schwer greifbaren – Transzendenzen des Christentums in »kleine«, vermittelte Transzendenzen um. Wenn in charismatischen Bewegungen von einem »prosperity gospel« die Rede ist, so geht es hier um ein unmittelbar erfahrbares Heil, um Wachsen, Ausbruch aus bedrückenden Armutskontexten und belastenden physischen und psychischen Lebenssituationen. Das Bonmot, die katholische Kirche habe für die Armen optiert und die Armen für die pfingstlerischen und charismatischen Gemeinden, weil diese »prosperity« verheißen, spiegelt genau diese umgebrochenen großen Transzendenzen, eine Lebensnähe der Verkündigung der frohen Botschaft des Evangeliums in diesen neuen Gemeinschaften und Kirchen.

Was hier jedoch unterboten und konterkariert wird, ist die theologische Qualität der von der katholischen Kirche Lateinamerikas nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil getroffenen »Option für die Armen« und der verschiedenen befreiungstheologischen Ansätze, die sich in diesen Jahren herausgebildet haben und deren gemeinsamer »roter Faden« genau diese »Option für die Armen« ist.¹⁹ Die Befreiungstheologien beinhalten eine politische und gesellschaftliche Theorie als Kritik an die Menschenwürde verletzenden unterdrückerischen politischen und wirtschaftlichen Strukturen, aber sie sind zunächst »Götzenkritik« in dem Sinn, an die Tiefendimension der biblischen Traditionen des Alten und Neuen Testaments zu erinnern und Gott als den Gott an der Seite der Armen zu erschließen, der durch Jesus Christus ein Evangelium der Befreiung und des Heils für alle Völker verkündet. Gustavo Gutiérrez, der »Vater« der Theologie der Befreiung, hat immer wieder deutlich gemacht – und gerade die Schrift »Beber en su propio pozo«²⁰ steht dafür –,

¹⁹ Vgl. z. B. MARGIT ECKHOLT, Kirche der Armen, in: Mariano Delgado/Michael Sieverich (Hrsg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg u. a. 2013, 205–224.

²⁰ GUSTAVO GUTIÉRREZ, Beber en su propio pozo, Salamanca 1985.

dass die Befreiungstheologie die Wurzeln des Glaubens auf eine neue Weise freilegen wollte und die spirituelle Dimension des Evangeliums als freimachende und befreiende Botschaft, vor allem für die Armen und am Rande Stehenden, erschlossen hat: In den Quellgrund religiöser – christlicher – Erfahrung zu gelangen, das ist an der Seite der Armen möglich, religiöse Erfahrung ist nicht kontextlos zu erschließen; die Armen sind von Gott Angenommene, in der Begegnung mit ihnen kann – und das ist Aufgabe kritischer theologischer Klärung – eine Präsenz Gottes erfahren werden. Auf ihren Gesichtern, so haben es die lateinamerikanischen Bischöfe in verschiedenen ihrer Dokumente formuliert, kann Jesu Christi Gesicht entdeckt werden.²¹ Das ist ein neues Erschließen der Vernunft des Glaubens, eingebettet in die Lebens- und Erfahrungskontexte des Menschen, im Dialog mit Philosophie, Sozial- und Kulturwissenschaften.

Die religionskritische Dimension der Befreiungstheologie – als eine Kritik »nach innen«, an der Religionsform, die sich im Innen des Katholizismus ausprägt, wobei natürlich dieses Innen auf das Außen einer Kritik an die Menschenwürde konterkarierenden Unrechtsstrukturen bezogen ist –, ist heute, im Kontext der »Pentekostalisierung« und neuen Pluralisierung christlichen Glaubens, auf neue Weise in ökumenischer und interkultureller Perspektive zu erschließen. Die neuen religiösen Bewegungen brauchen eine theologische Begleitung, aus und in ihrem Innenraum müssen neue Theologien entstehen, die den Prozess der Herausbildung dieser neuen »Grundgestalt« des Glaubens begleiten. Es ist gerade dann Kritik angesagt im Blick auf die charismatischen bzw. pfingstlichen Gestalten, wenn das »prosperity gospel« Gefahr läuft, das Gottesbild zu idollisieren und es in Verbindung mit den kleinen Unendlichkeiten unmittelbaren Heils und einfacher Vermittlungen zu verzwecken. Dann setzen sich Vermittlungen absolut – heute, worauf der brasilianische Missionswissenschaftler Paulo Suess²² aufmerksam macht,

²¹ Vgl. Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979; Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992; Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007.

²² Vgl. z. B. PAULO SUESS, Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung. Szenarien und Perspektiven konfessioneller Migration in Lateinamerika, in: Wolfgang Gantke/Thomas

vor allem die Heilsangebote des alles bestimmenden Marktes im grenzenlosen Informationsnetz, in Verbindung mit einer »Sakralisierung« des Selbst, dem Menschen, der sich mit der kleinen Unendlichkeit zufrieden gibt und »ein wenig«, aber doch nicht »ganz« heil werden möchte. Die Religionskritik, wie sie die Befreiungstheologien formuliert haben und die heute zu erinnern ist, kann als eine Aufklärung aus dem Innenraum der Religion verstanden werden, eine Kritik, die Idolisierungen im Innen und Außen der Religion anfragt, im Anschluss an die prophetische Kritik der Schriften des Alten und Neuen Testaments, der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu Christi, die zur »Umkehr« ruft und ein Evangelium des Heils für die Armen und Geknechteten ist. Die theologische Reflexion – die als solche immer eine kritische Dimension impliziert – weist je neu auf den je größeren Gott und die »Gratuität«, die Unverfügbarkeit seines Heil und der Befreiung des Menschen hin.

Zur Ausbildung einer solchen theologischen Reflexion ist Glaubensbildung notwendig, das ist ein kontinuierlicher, das Leben begleitender Prozess, der bei der Subjekthaftigkeit und Freiheit der Glaubenden ansetzt, ihrer Fähigkeit zur Erfahrung, ein Prozess, der nicht bloße Katechese und vor allem nicht »Indoktrination« ist, sondern eine lebendige und kritische Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten. »Glaube«, so zitiere ich ein Dokument der Internationalen Theologenkommission zu »Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien« aus dem Jahr 2012, »ist also eine Erfahrung Gottes, die seine Kenntnis nach sich zieht; denn die Offenbarung gewährt Zugang zu Gottes Wahrheit, die uns rettet und uns befreit.«²³ Zu einer solchen Glaubensbildung gehört der »intellectus fidei«, weil zum Glauben – so auch Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Fides et ratio« – eine ursprüngliche Rationalität gehört, die in Gottes Wort selbst gründet und aus den unterschiedlichen Kontexten, in denen dieses Wort je neu bezeugt wird und sich inkulturiert, erschlossen werden muss.²⁴ Zur konkreten Ansage des Evangeliums – will es sich in der Lebenswelt des Menschen verankern – gehören Bildungsprozesse, die von einer dem Glauben eigenen – angesichts seines objektiven Wahrheitsgehaltes, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus –

Schreijäck (Hrsg.), Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven. Berlin 2011, 49–69.

²³ INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, Theologie heute. Perspektiven, Prinzipien und Kriterien, Rom 2012, Nr. 12, zitiert nach: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia_oggi_ge.html (Zugriff: 13.9.2014).

²⁴ PAPST JOHANNES PAUL II., Enzyklika »Fides et ratio«, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998.

religionskritischen Perspektive angeleitet werden. Was Theologie und damit auch die religionskritische Dimension dieses »intellectus fidei« auszeichnet, erwächst – dieser Leitlinie des Erkennens entsprechend – aus dem Glaubensvollzug selbst, der auf der einen Seite in die Lebenspraxis des Menschen und seine vielfältigen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte und auf der anderen Seite im Hören auf Gottes Wort eingeschrieben ist. Angesichts der neuen weltweiten religiösen Ausdifferenzierungen stehen gerade die traditionellen christlichen Theologien in der Pflicht, zur Ausbildung diesen neuen »intellectus fidei« beizutragen.

Dabei ist dies nicht nur eine Verantwortung in den Ländern des Südens, sondern gerade auch im Westen. Die massive Dechristianisierung der letzten Jahrzehnte, bedingt durch fortschreitende Säkularisierung, hat, so Stéphane Mosès, zu einer »durchgreifenden Krise des religiösen Glaubens geführt [...] Man darf ohne weiteres davon ausgehen, daß jene Anerkennung des freien Denkens als ursprüngliche Quelle aller Wahrheit heutzutage zu einer der Grundüberzeugungen unserer modernen Gesellschaft geworden ist [...]«. ²⁵ Religiöse Bildung fehlt hier immer mehr, Unwissenheit in Glaubensdingen paart sich mit einem populären »Mainstream-Atheismus«, der, weil oft vernunftlos, Einfallstor für verschiedenste neue Formen einer »Spiritualität light« ist, ohne kirchliche oder andere Bindungen, eine selbstgebastelte Religiosität, die eher einer »Sakralisierung« des Selbst entspricht, einem Sich-Einrichten in die eigene kleine Unendlichkeit, einem Sich-Abfinden mit den eigenen Schwächen und denen der anderen, so Peter Gross in seiner christentumskritischen Schrift zum »Jenseits der Erlösung«. ²⁶ Gerade hier tut eine Aufklärung über die scheinbare Aufklärung not, eine Entideologisierung bestimmter populärer Formen der Religionskritik ²⁷, die sich, weil vernunftlos, selbst entmachtet; Not tut eine neue Religionskritik nach außen und im Außen. Bildungsarbeit und die Ausbildung eines in diesen Kontext eingebetteten »intellectus fidei« sind so auch im Westen gefragt.

Das Kreuzen der Perspektiven des ent-christlichten und darin doch religionsproduktiven Westens mit denen der Länder des Südens und der hier sich potenzierenden religiösen Ausdifferenzierungsprozesse, der Entstehung einer neuen – charismatisch zu bestimmenden – »Grundgestalt« christlichen

²⁵ Mosès, Fragen zur Zukunft der Religion (s. Anm. 5), 12.

²⁶ PETER GROSS, Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums, Bielefeld ²2008.

²⁷ Vgl. zur neuen Religionskritik: RICHARD DAWKINS, Der Gotteswahn, Berlin 2007; dazu: MAGNUS STRIET (Hrsg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg u. a. 2008.

Glaubens kann zu einer Schärfung der Profilierung des je kontextuell eingebetteten »intellectus fidei« und seiner religionskritischen Dimension werden. Christliche Theologie muss auf neue Weise auf dem Areopag der »polis« unserer Zeit – sowohl in globaler Perspektive als auch in den Ländern des Westens – eine »neue Apologetik« entfalten, christlichem Glauben zu einer neuen Präsenz im öffentlichen Raum verhelfen und selbst zu einer »öffentlichen Theologie« werden, die sowohl im Blick auf das sich neu ausdifferenzierende plurale religiöse Feld als auch im Blick auf die populären Formen einer »Religionskritik light« die Vernunft des Glaubens aufzeigt und darin auch zur Läuterung der »Vernunft« der Zeit beiträgt. Sie entfaltet dabei auf der einen Seite die Religionskritik neu, wie sie aus der Glaubenstradition selbst erwächst – aus dem Glauben an den je größeren, unverfügbaren Gott –, als Kritik an Idolisierungen Gottes im Prozess der Entstehung neuer Glaubensformen und -praktiken; auf der anderen Seite wird sie zur Kritik an den »Götzen« der Zeit, die vergessen lassen, wer der Mensch ist und ihn an die Mächte der Zeit, Konsum, Wissenschaften, Informationstechnologien usw. verkaufen. Die beiden Gestalten der Religionskritik gehören zusammen; auf dem Areopag der Großstädte, Metropolen und Mega-Cities heute bildet sich so das aus, was eine neue Form der »apologetischen Theologie« ist.

3. »MYSTIK« UND »MISSION« – EINE NEUE FORM DER »APOLOGETISCHEN THEOLOGIE« AUF DEM AREOPAG DER STADT HEUTE: NICHT MEHR ALS EIN AUSBLICK²⁸

Die neue »apologetische Theologie« unserer Zeit muss aus der Spannung von »Mystik« und »Mission« heraus entfaltet werden: Es geht um die Suche nach neuen Formen eines Sprechens von Gott, um das »Intonieren« der alten Partituren christlicher Gott-Rede, mitten hinein in einer von unterschiedlichen Verwundungen geprägten Welt und den Schrei der Menschen. Papst Franziskus hat in seinem Apostolischen Schreiben »*Evangelii gaudium*« dazu entscheidende Grundlagen gelegt.²⁹ »Mystik« lässt insofern »Mission« frei, und

²⁸ Vgl. dazu: MARGIT ECKHOLT, *Mystik und Mission. Auf der Suche nach neuen Formen der Gottesrede*, in: Bernhard Fresacher (Hrsg.), *Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft*, Ostfildern 2010, 99–122; MARGIT ECKHOLT, *Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ*, in: Hans-Peter Schmitt (Hrsg.), *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten*, Stuttgart 2006, 34–62.

²⁹ PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündi-

gerade darum – angesichts des Freilegens und Ermöglichens von neuen Glaubenserfahrungen, die den Herausforderungen einer globalen Welt »standhalten« und im Dienst der Menschwerdung stehen, ist Denken gefragt, gehören Glaube und Vernunft zusammen und ist Religionskritik auf dem Areopag der Stadt heute neu von Bedeutung, in und aus der Vielfalt von Dialogen: ökumenisch, interkulturell, interreligiös, orientiert an der »Anerkennung der Anderen«, die in christlicher Perspektive eine Orientierung hat. Jesus von Nazareth, der Christus, der Freund der Armen, »ecce homo«, der als Christus der ist, in dem sich – von Gott her – die höchste Anerkennung ereignet hat, das Durchbrechen des Todes auf das Leben bei Gott hin, die Auferstehung. Die neue »apologetische Theologie« schreibt sich darum in die Spur Jesu von Nazareth ein; in ihr wird je neu deutlich, wie menschliche Wirklichkeit auf das »Mehr« der Liebe und wahrhaftige »Anerkennung des Anderen« geöffnet wird. Denn in Jesus von Nazareth hat sich Gott ganz der Welt gegeben, er hat in ihm eine radikale »Anerkennung des Anderen« vollzogen, die so weit geht, dass er, der Leben in Fülle ist, sich auch von der Nacht und dem Nichts des Todes hat betreffen lassen. Das Kreuz ist Schandmal, Ort der Passion, der als Com-Passion Gottes zum Symbol für den Sieg des Glaubens wird. Die Spur Jesu von Nazareth offenbart so einen Gott, der sich verschenkt, der seine Fülle zum »Fragment« werden lässt, zur radikalsten Entäußerung hinein in eine Welt und Menschheit, die Zerstreung und Unversöhntheit ist und deren Fragmentarität gerade in dieser tiefsten Entäußerung auf die eine Liebe Gottes hin geeint wird.

Es ist gerade diese Qualität der Anerkennung, die der neuen Gestalt einer »apologischen« bzw. »öffentlichen« Theologie eingeschrieben sein muss. Allein von ihr her bewahrheitet sich christlicher Glaube, wenn im Miteinander der vielen Kulturen und Religionen die heilbringende Liebe Gottes im Dienst an einem Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit fruchtbar wird, wenn die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus in Gestalten befreien und befreienden Miteinanders Wirklichkeit wird. Dann trägt der »intellectus fidei« zu einer öffentlichen Präsenz des christlichen Glaubens und der Kirche bei: als Anwältin dieser Gestalten der Anerkennung in der Kultur. Der tschechische Religionsphilosoph und Theologe Tomas Halík fasst dies in seinem religionsphilosophischen Zugang folgendermaßen zusammen: »... das eigentlich Charakteristischste und Wertvollste am Christentum sei, dass es *eine neue*

gung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn 2013; dazu: MARGIT ECKHOLT, Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 1/2015 (Im Erscheinen).

Art des Zusammenseins mit den Anderen mit sich gebracht habe. Wir könnten sagen: eine neue Kultur der Nähe, eine neue Methode, uns selbst den Anderen, Andersartigen *nahe zu machen*. ...³⁰

³⁰ TOMÁŠ HALFK, *Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens*, Freiburg u. a. 2011, 202.