

Interkulturalität und Glaubensanalyse

Systematisch-theologische Grundlagen religiöser Bildung in globalen Zeiten

Margit Eckholt, Osnabrück

1. Einführung: Religionen in Bewegung und Begegnung

Der Beginn des 21. Jahrhunderts hat für die christlichen Kirchen und die anderen Religionen große Veränderungen mit sich gebracht. Einerseits sind Religionen, auch bedingt durch die Migrationsbewegungen, auf neue, höchst komplexe Weise in der Öffentlichkeit präsent, andererseits kommt es zu Pluralisierungsprozessen im Innern der einzelnen Religionen, zur Ausbildung neuer hybrider religiöser Lebensformen, und gleichzeitig führen fortschreitende Säkularisierungsprozesse zur Auflösung von Bindungen an traditionelle Religionsgemeinschaften. Neue Formen missionarischer Religionen bilden sich aus, mit der Gefahr fundamentalistischer Ausprägungen von Glaubensformen, wie es religionssoziologische Arbeiten der letzten Jahrzehnte vor allem am Neo-Pentekostalismus und an neuen charismatischen Ausprägungen im Protestantismus und Katholizismus aufzeigen, wie auch an aggressiven politischen Gestalten des Islams oder Buddhismus.¹ In Europa oder auch in Ländern wie Chile und Argentinien, die stark von einem westlichen Katholizismus geprägt worden sind, verliert die katholische Kirche weiter an Mitgliedern und an Akzeptanz in der Öffentlichkeit. In den afrikanischen und asiatischen Ländern wächst der Katholizismus, sicher auch bedingt durch das Bevölkerungswachstum. Das »Gesicht« der katholischen Kirche wird, wie es der Publizist John Allen formuliert², im 21. Jahrhundert von den Ländern des Südens und Südostens geprägt, es ist stärker charismatisch orientiert und gleichzeitig immer mehr in die Armut- und Gewaltkontexte, die ökologischen und kulturellen Herausforderungen der Länder des Südens, in die komplexen Wertediskurse religiös pluraler, zum großen Teil nicht-christlicher Gesellschaften eingebunden.

Die Frage nach religiöser Bildung am Beginn des 21. Jahrhunderts stellt sich in genau dieser komplexen und pluralen Gemengelage einer öffentlichen Präsenz der Religionen auf den neuen Areopagen der globa-

1 Vgl. z. B. M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen« (München 2000).

2 Vgl. J. Allen, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus (Gütersloh 2010).

len Weltgesellschaft, im je neuen Austarieren ihrer Beziehung zu anderen Konfessionen und Religionen und vor allem im Dienst eines Miteinanders in Frieden und Gerechtigkeit. Für das Christentum bedeutet die Präsenz anderer Religionen, vor allem des Islams, in einer traditionell christlich geprägten Gesellschaft die Begegnung mit einer zeugnisstarken Religion und damit auch die Herausforderung, dem christlichen Zeugnis neue Ausdrucksgestalten zu geben. Lebendige Glaubenserfahrungen zu ermöglichen ist, so die These der vorliegenden Überlegungen, ein entscheidendes Moment gegen die Gefahr von Ideologisierung und Fundamentalisierung. Religiöse Bildung bedeutet insofern heute, Wissen über andere Religionen zu vermitteln – und dies möglichst in kooperativen Lehr- und Lernformen von Dozierenden und Studierenden – und das Wissen über den eigenen Glauben mit der Ermöglichung einer Vertiefung von Glaubenserfahrungen zu verbinden. In Zeiten neuer Begegnung und eines notwendigen Dialogs mit anderen Religionen sind auch die Inhalte der je eigenen Religion auf neue Weise zu vermitteln.

Hier liegt eine zentrale Aufgabe der Fundamentaltheologie heute: sich als Reflexion auf den Grund christlichen Glaubens und seine Verantwortung in der jeweiligen Zeit zu verstehen, im Dienst religiöser Bildung – sowohl nach innen (im Blick auf den eigenen Glaubensvollzug) als auch nach außen (in Gestalt einer interkulturell und interreligiös arbeitenden, konfessionell verankerten Glaubensreflexion). Ein solcher Ansatz ist verankert auf dem Feld der sich in den letzten Jahren neu ausgebildeten »interkulturellen Theologie«, ein theologischer Ansatz, dessen wissenschaftstheoretischer Status noch weitgehend ungeklärt ist, und hinter dem sich, wie es der Salzburger Theologe und Philosoph Franz Gmainer-Pranzl aufzeigt³, vielfältige theologische Ansätze verbergen, aus den Missionswissenschaften erwachsen, mit den kontextuellen Theologien der Länder des Südens und Südostens und postkolonialen Studien verbunden, »ein Container für alle Multi-Kulti-Trends, ›exotischen‹ Themen und (fremd)-religiösen ›Randgebiete‹«, »mit der sich«, so eine oft gängige Meinung, »die ›eigentliche‹ Theologie nicht zu beschäftigen habe«.⁴ In einem ersten Punkt der folgenden Überlegungen wird darum der Begriff der »interkulturellen Theologie« geklärt, denn eine Glaubensanalyse ist heute angesichts des neuen globalen Weltkontextes und der mit den Migrationsprozessen verbundenen Herausforderungen in den Gesellschaften des Nordens nur auf diesem »interkulturellen« und damit verbunden »interreligiösen« Weg im interdisziplinären Gespräch mit den Missions-, Religions- und Kulturwissenschaften möglich, im Aufgreifen von Anfragen aus Perspektive lokaler

3 F. Gmainer-Pranzl, Der »Logos christlicher Hoffnung« in globaler Verantwortung. Interkulturelle Theologie: historische und hermeneutische Grundlagen: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (2014) 129–148, 137.

4 Ders., Der »Logos christlicher Hoffnung«, 131.

Theologien und postkolonialer Studien und im lebendigen Diskurs mit den anderen Religionen und den damit verbundenen Theologien.

Angesichts der lebendigen und oft zeugnisstarken Präsenz von Religionen in der Öffentlichkeit auch der säkularen europäischen Gesellschaften, tut – das wird im zweiten Punkt des Aufsatzes vertieft – eine verantwortete Reflexion auf die christlichen Glaubenspraktiken not. Jede Glaubensreflexion bildet sich heute in der Vielfalt der Kulturen heraus und muss sich auf eine lebendige Weise weiterentwickeln, gerade auch über das Lernen von den Anderen und Fremden, um auf diesem Weg der Anerkennung der Anderen im Eigenen zu wachsen und mit den vielen anderen die Stimme der Religionen in den öffentlichen Diskurs und die Fragen nach Menschenwürde, nach einer »integralen Ökologie« (Papst Franziskus, »Laudato Si«, Nr. 137ff) und einem Miteinander in Solidarität, Gerechtigkeit und Frieden einzubringen.⁵ Das ist der systematisch-theologische Horizont, in dem heute von religiöser Bildung gesprochen werden muss.

2. Zum Begriff der interkulturellen Theologie⁶

Der Begriff der »Interkulturalität« steht in Verbindung mit der Ausbildung »kontextueller« Theologien bzw. der »local theologies«, wie es der Missionswissenschaftler Robert Schreiter formuliert⁷, wie sie in der katho-

- 5 Vgl. zu diesem Konzept auch *Gmainer-Pranzl*, Der »Logos christlicher Hoffnung«, 133: »Interkulturelle Theologie« jedenfalls stellt einen explizit *theologischen* Zugang dar, versteht sich also als Verantwortung des Heils- und Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens, ohne deshalb religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Expertise zu vernachlässigen; ganz im Gegenteil: »Interkulturelle Theologie« ist eine theologisch-systematische Disziplin mit einer außergewöhnlich hohen religionswissenschaftlichen Expertise und einem ausgeprägten religionsphilosophischen Problembewusstsein.«
- 6 Bereits in den 1980er Jahren ist von Seiten der Missionswissenschaften das Konzept der »interkulturellen Theologie« eingeführt worden: vgl. *L. Bertsch*, Der interkulturelle theologische Diskurs – eine Herausforderung an die abendländische Theologie: *L. Bertsch* (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Freiburg 1991), 178–193; *M. Sievernich*, Konturen einer interkulturellen Theologie: ZKTh 110 (1988) 257–283. Zum interkulturellen Vollzug der Theologie vgl. *M. Eckholt*, Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik (Nordhausen 2007); *F. Gmainer-Pranzl* (Hg.), Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung (Frankfurt 2012). Aus protestantischer Perspektive vgl. die Einführungen von *K. Hock*, Einführung in die interkulturelle Theologie (Darmstadt 2011); *H. Wrogemann*, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Gütersloh 2012). – Vgl. auch: *M. Eckholt*, Interkulturelle Theologie und Glaubensanalyse in globalen Zeiten. Methodische Überlegungen in fundamentaltheologischer Perspektive: ZMR 100 (2016) 96–108.
- 7 Vgl. zum Begriff der »lokalen Theologien«: *R. Schreiter*, Constructing local theologies (New York 1985); *Ders.*, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Frankfurt 1997).

lischen Theologie auf dem Hintergrund der ekklesiologischen und theologischen Grundlagen des 2. Vatikanischen Konzils entstanden sind. Dazu gehört die Rezeption der verschiedenen Befreiungstheologien, der Theologien im Dialog der Kulturen und Religionen, die Auseinandersetzung mit postkolonialen Ansätzen und die Wahrnehmung der sozialen, wirtschaftlichen, ökologischen und kulturellen Herausforderungen der Länder des Südens, und damit verbunden die Auseinandersetzung mit den Anfragen an den Missionsbegriff der katholischen Kirche.⁸ Im Zusammenhang dieser Fragen, der Diskussion um die Inkulturation christlichen Glaubens und der These, dass die »Wirklichkeit christlicher Hoffnung« »nicht an *eine* kulturelle Tradition gebunden« ist, sondern sich immer »auf unterschiedlichste Weise explizieren« muss⁹, ist es zur Entwicklung der »interkulturellen Theologie« gekommen.

Interkulturalität wird als ein methodisches Moment verstanden, das auf die Dynamik, Fragilität und Fragmentarität der Kulturbegegnungen hinweist, essentialistische Kulturkonzeptionen kritisiert und den Blick für die »Hybridisierung« öffnet, für »kulturelle Mischformen, an deren Ausbildung jede Person aktiv oder passiv teilhat«.¹⁰ Angesichts der Vielfalt von Inkulturationsprozessen und der Pluralität kultureller Ausdrucksgestalten des Glaubens ermöglicht der Begriff der Interkulturalität zudem, die verschiedenen kontextuellen Theologien vor einem neuen »kulturellen Provinzialismus« zu bewahren und in ein Gespräch zu bringen, um dadurch den »Horizont weltweiter Vernetzung« nicht aus dem Auge zu verlieren, wie es der seit vielen Jahren in Brasilien tätige katholische Missionswissenschaftler Paolo Suess formuliert.¹¹ Der Begriff der Interkulturalität legt in diesem Sinn dann auch Brücken zu einer neuen Ökumene und dem Dialog der Religionen aus und ist gerade darum für eine systematisch-theologische Grundlegung religiöser Bildung von Bedeutung. »Die Feststellung, dass wir in *einer* Welt leben«, so der protestantische Missionswissenschaftler Andreas Nehring, »kann nur aus einer die eigene lokale Welterfahrung überschreitenden Perspektive for-

8 Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Missionsbegriff: *M. Sievernich*, Mission im Wandel. Historische Leistung und künftige Aufgabe: StZ 213 (1995) 677–689; *Ders.*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart (Darmstadt 2009); aus protestantischer Perspektive: *A. Nehring*, Das »Ende der Missionsgeschichte«. Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolonialer Theoriebildung: BThZ 27 (2010) 161–193. Zurecht fordert Nehring eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte ein: »Die Obsession in- und ausländischer Historiker mit der Kolonial- und Conquista-Mentalität der vom Westen ausgehenden Missionstätigkeit ist eine berechtigte, aber unzureichende Sichtweise, die zu überwinden ist.« (166).

9 *Gmainer-Pranzl*, Der »Logos christliche Hoffnung«, 130.

10 *K. Hock*, Transkulturation und Religionsgeschichte: *M. Stausberg* (Hg.), Religionswissenschaft (Berlin 2012), 437–448, hier: 438.

11 *P. Suess*, Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern: *E. Arens* (Hg.), Anerkennung der Andern. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (Freiburg 1995), 64–94, hier: 94.

muliert werden, sei es epistemologisch oder normativ/ethisch. ... Allerdings kann die Betonung von Einheit heute wohl kaum bedeuten, dass Partnerschaft, Konvivenz oder Koinonia schon tatsächlich verwirklicht wären.«¹² Er formuliert dann als zentrale Aufgabe für die interkulturelle Theologie im Diskurs der Kulturwissenschaften: »Interkulturell orientierte Theologie wird ihre Relevanz im Diskurs der Kulturwissenschaften sicherlich in dem Maß erweisen, in dem sie in der Lage ist, interreligiöse Prozesse, Konflikte, Hybridisierungs- und Synkretisierungsprozesse, Rationalisierungsschübe etc. synchron und diachron zu reflektieren und in den unterschiedlichsten christentumsgeschichtlichen Phasen wie auch in den verschiedenen Kontexten, in Europa, Afrika, Asien und anderswo, als zentrale Aspekte von Kulturbegegnung offen zu legen. Sie wird ihre normative Stärke darin erweisen, inwieweit sie in der Lage ist, interreligiöse Dialoge zu fördern und Positionen der anderen wahrzunehmen.«¹³

Interkulturelle Theologie steht dabei im Dienst des Erlernens der Kunstfertigkeit, die christliche Gottesrede in den pluralen Kontext der gegenwärtigen Zeit – gerade in der Spannung von Kultur, Wissenschaft und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften – übersetzen zu können. Dazu gehört, ein Verständnis der Wahrheit der Offenbarung auszubilden und im interkulturellen und interreligiösen Austausch zu reflektieren, um die Tradierungsprozesse in der Geschichte und um die Instanzen – in der katholischen Kirche Lehramt, Papst und Bischöfe –, die die Tradierung der Offenbarung gewährleisten, zu wissen. Eine solche interkulturell sich vollziehende Theologie ist immer in einem konkreten Kontext verankert und muss aus dem lebendigen Dialog mit Kultur, Gesellschaft, Wissenschaft und vor allem auch den anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen erwachsen. Sie muss sich immer wieder neu ihren Ort klarmachen, an dem sie zu einer verantworteten Gottesrede herausgefordert ist und muss sich dadurch auszeichnen, in interkulturellen Übersetzungsprozessen auch an anderen Orten – auf eine je andere Weise – von Gott sprechen zu lernen. Erst dann kann das Wort Gott – um eine Formulierung des großen katholischen Theologen Karl Rahner aufzugreifen¹⁴ – seinen Anspruch einholen, das »Ganze der Wirklichkeit« auszusagen und damit auch den Menschen ganz in den Blick zu nehmen. Heute kann sich dieses »Ganze« nur im lebendigen Dialog der Kulturen und Religionen verifizieren. Eine solche Übersetzung der Gottesrede kann darum nicht

12 A. Nehring, Die Interkulturelle Theologie im Kreis der theologischen Fächer: M. Buntfuß – M. Fritz (Hg.) *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive* (Berlin 2014), 127–147, hier: 140.

13 Nehring, *Interkulturelle Theologie*, 141.

14 Vgl. z. B. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg ¹¹1980), 54–61: Meditation über das Wort »Gott«. Vgl. auch D. Hiller, *Von Gott reden – Eine hermeneutische Erinnerung: U. H. J. Körtner* (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft* (Neukirchen-Vluyn 2005), 103–117.

anders erfolgen als unter Beachtung der Freiheit des Menschen, der »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« (Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, »Gaudium et Spes« GS 36), unter Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit und damit der Anerkennung der anderen Religionen. Das sind die notwendigen Grundlagen, um ein Konzept und Perspektiven religiöser Bildung heute überhaupt erschließen zu können.

3. Glaubensanalyse in Zeiten neuer Spiritualitäten: Reflexion auf die und Ermöglichung der Ausbildung von Gestalten des Glaubens

Religiöse Bildung hat zu tun mit dem Erwerb eines fundierten Wissens um die Glaubensgestalten anderer Religionen, und hier ist es angesagt, mit komparativen Studien und in Form kooperativer Lehrveranstaltungen zu arbeiten.¹⁵ Religiöse Bildung hat aber auch – und wohl an erster Stelle – damit zu tun, ein solches Wissen um die eigenen Glaubenstraditionen zu erwerben, dass es hilft, zur Ausbildung lebendiger Glaubensgestalten beizutragen. Denn nur aus der Tiefe lebendiger Glaubenserfahrung wird es möglich sein, zu einer »Konvivenz« mit anderen Religionen zu finden, die im Dienst von Frieden, Gerechtigkeit und eines »guten Lebens« für die ganze Schöpfung steht.

Über die Erinnerung an die Impulse des Historikers, Philosophen und Theologen Michel de Certeau sollen Grundlagen für eine solche Glaubensanalyse benannt werden, die auf die Lebendigkeit und Dynamik der Ausbildung von Glaubensgestalten reflektiert.¹⁶ In seiner 2015 erschienenen und aus dem Gespräch mit den Kulturwissenschaften erwachsenen Fundamentalthologie »Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis«¹⁷ weist Hans-Joachim Höhn darauf hin, wie für die systematische Theologie – ähnlich dem »cultural turn« der Geisteswissenschaften – der »Untersuchungsgegenstand« – was in der Religionssoziologie »Praktiken der Spiritualität« genannt wird, in der Theologie der Glaube – zum »Erkenntnisinstrument und -medium« wird. »Die Innovation des ›cultural turn‹«, so Höhn, »besteht im *Umschlag* des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avanciert selbst zum

15 Vgl. K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Paderborn u. a. 2012).

16 Vgl. dazu M. Eckholt, *Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ: H.-P. Schmitt* (Hg.), *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten* (Stuttgart 2006), 34–62.

17 H.-J. Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis* (Würzburg 2015).

Erkenntnisinstrument und -medium. Hierbei geht es also um mehr als um die Hinwendung zur sozio-kulturellen Sphäre menschlichen Daseins und um das Anliegen kritischer Maßstäbe an soziale Konstruktionen der Wirklichkeit oder an religiös-symbolische Sinnwelten. Sie sind nicht bloß Objekt wissenschaftlicher Reflexion und Kritik, sondern zugleich auch Zugangsweise und Wahrnehmungslieferant hinsichtlich der Frage: Was heißt es und wie geht es, sich in dieser Welt zurechtzufinden?¹⁸ Was Glaube ist, ist in diesem Sinn nicht etwas »Gegebenes«, ein »Objekt«, über das Texte, Gegenstände, Orte, Biographie usw. Auskunft geben. Was Glaube ist, hat eine Gestalt, entsteht, wächst, bildet sich zurück, verändert sich, je nach Verortung und Zeiten des Menschen; Glaube bildet »sinn-volle« und »sinn-liche« Gestalten aus. Das ist eine für die religiöse Bildung zentrale Perspektive. Es geht um einen neuen Blick auf diese ästhetische Dimension des Glaubens in ihrer Vollzugs- und Werdegestalt.¹⁹ Das hat Michel de Certeau bereits vor knapp fünfzig Jahren bedacht, Überlegungen, die die Theologie heute auf ihren neuen Wegen begleiten können.

Im an den Anfang der Textsammlung »GlaubensSchwachheit« gestellten Beitrag »Eine rätselhafte Gestalt«, führt Michel de Certeau in eine solche Gestaltwerdung des Glaubens ein. Er stellt in diesem Text²⁰ den Ordensmenschen vor Augen, in dem der Glaube eine spezifische »ausdrückliche« Gestalt annimmt durch die Lebensform, die Profess, die Gelübde, die Ordensweihe, die verschiedensten Glaubenspraktiken, das gemeinschaftliche Leben; am Ordensmenschen ist in einer immer stärker säkularen Kultur das »Besondere« des Glaubens abzulesen. Seine Lebensform ist eine Gestalt, die auf »Verwunderung« stößt²¹, eine »rätselhafte« und fremd gewordene Gestalt, die auf ein »Geheimnis« hindeutet, eine Erfahrung, die Michel de Certeau über den Rückgriff auf eine Formulierung Martin Heideggers charakterisiert²²: »Der Religiöse *kann ohne das nicht leben*, ganz gleich, wie die Risiken oder Lebensformen aussehen mögen, die diese Erkenntnis nach sich zieht... Der Religiöse hat »etwas« entdeckt, was *in ihm* die Unmöglichkeit stiftet, ohne es zu leben. Diese Entdeckung liegt manchmal verdeckt unter dem Gang des Alltagslebens,

18 Höhn, Praxis des Evangeliums, 243/244.

19 Vgl. zur neuen Bedeutung von Spiritualität in religionssoziologischer Perspektive: R. Polak, Spiritualität – neuere Transformationen im religiösen Feld: W. Gräß – L. Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Münster 2008), 89–109, 94: »Der Begriff Spiritualität (...) indiziert (...) das Praktisch-Werden, das Lebendig-Werden von als erstarrt wahrgenommener Religiosität und Religion.« Es geht hier um die »gelebte Religion«.

20 L. Giard, Auf der Suche nach Gott: M. de Certeau, GlaubensSchwachheit (Stuttgart 2009), 13–27, 24.

21 M. de Certeau, GlaubensSchwachheit (Stuttgart 2009) (französische Ausgabe: La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987), 29.

22 Vgl. auch GlaubensSchwachheit, 177.

ein andermal durchbricht sie die Kette der Tage durch eine plötzliche Stille oder einen unvermuteten Schock. Das ist im Einzelnen nicht wichtig. Die Erfahrung hängt an einem Wort oder an einer Begegnung oder an einer Lektüre, die von anderswo und von einem anderen herkommen und uns dennoch für unseren eigenen Raum öffnen und für uns zu jener Luft werden, ohne die wir nicht mehr atmen können. Öffnung und Verletzung zugleich, lässt sie aus uns ein nicht hintergebares, anspruchsbewusstes und zugleich bescheidenes Bekenntnis des Glaubens hervorbrechen. «²³ Dieses Bekenntnis drückt sich in Form eines – gesprochenen oder auch andere Gestalten annehmenden – Gebetes aus, in dem die grundlegende Bezogenheit des Glaubenden auf »Gott«, auf den, »ohne den« der Glaubende nicht leben kann, zum Ausdruck kommt. »Ohne dich kann ich nicht mehr leben. Ich habe dich nicht, aber ich halte mich an dich. Du bleibst für mich der Andere, und du bist mir notwendig, denn das, was ich wirklich bin, geschieht zwischen uns.«²⁴ Diese Bezogenheit auf den »Anderen« – Gott –²⁵ ist eine subtile, nur in der Tiefe des Glaubens zu erfahrende und mit Worten nicht zu benennende »Verletzung« oder »glückhafte Wunde«, die aber doch eine »rätselhafte Gestalt« annimmt. Sie kann dabei nicht ohne die anderen sein, sie prägt sich im Binden an die anderen aus, und so ist »die Praxis der Kommunikation der *reale* Ort des Ordenslebens. Jeder Aufbruch verändert, erweitert, erneuert diesen Ort, der dennoch der Bezugspunkt und der Spieleinsatz einer Wahrheit bleibt, die keinem Einzelnen gehört. Die Gemeinschaft ist letztlich die Norm all der Gesten, die sie auf den ersten Blick zu bedrohen scheinen: Die Beziehung ist das Gesetz; das gilt im Leben der Gruppe wie in der Erfahrung des Glaubens.«²⁶ So sind die Gestalten des Glaubens, die sich in der Alltäglichkeit, aber auch in der besonderen Form des Ordenslebens ausbilden, keine isolierten und statischen ästhetischen Formen, sondern sie gestalten mit die Kultur.

Michel de Certeaus geistliche Theologie ist, in den Spuren seines Ordensvaters Ignatius von Loyola, eine inkarnatorische, das macht der Blick auf den betenden Menschen als »Baum aus Gesten« deutlich. Die »Geste«, so führt er hier aus, »die unter den Bedingungen des menschlichen Lebens den Absoluten sucht«, bezeichnet »das ›Paradox‹ des Erbarmens, das sich in solchem Gegenüber ereignet: Gott begegnet mit der Sprache seiner Menschheit den Händen, den Gesichtern und den Körpern, die er auf sich hin ausrichtet und die den seinen antworten«²⁷. Darum ist der

23 GlaubensSchwachheit, 29.

24 GlaubensSchwachheit, 29–30.

25 Vgl. die deutsche Übersetzung von P. Andreas Falkner SJ: Der Sehnsucht Raum geben. Oder das »Fundament« der Geistlichen Übungen: Geist und Leben 89 (2016) 92–101, 97.

26 GlaubensSchwachheit, 30.

27 GlaubensSchwachheit, 40.

Betende »ein Armer«²⁸, alles was er ist – und darin ist de Certeau Schüler des Erneuerers der Gnadentheologie in Frankreich, Henri de Lubac –, hat er von Gott. »Er folgt mit seinen Gesten dem lebendigen Gott, der sie weckt. Er passt seinen Körper den Orten seines Verlangens an, aber er geht immer noch weiter. Tastend sucht er mit gefalteten oder erhobenen Händen den unfassbaren Gott, der sich nach den ersten Begegnungen entzieht. Von Geste zu Geste schreitet er allmählich im Gebet fort wie der Pilger, der die vielen verschiedenen Situationen seines Weges immer wieder durchlebt.«²⁹ Wird dies auf die Glaubensanalyse bezogen, so deutet dies, dass auf neue Weise der subtile Prozess der Gestaltwerdung des Glaubens in den Blick genommen wird. Glaube ist eine Dynamik, die den ganzen Menschen erfasst, die je neuen Aufbruch bedeutet und die sich in der Gestaltwerdung seines Lebens ausdrückt, eine Dynamik, die der Kultur eine »spirituelle« Gestaltung einprägt und darin der »Erfahrung« – der »Verletzung« und »glückhaften Wunde«³⁰ – eine kulturelle Ausdrucksform, einen »Körper« gibt. »Der Betende erhebt sich, er bricht auf, er geht, er läuft zu Gott, aber er ist auch *in* Gott, er nimmt ihn in seine leeren Hände, empfängt ihn auf seinen geöffneten Handflächen, bewahrt ihn in der Zelle seines Körpers.«³¹ So ist das Gebet dann »eine körperliche Reise zum Jenseitigen« und dabei gleichzeitig »Vorahnung des Sinnes und reale Anerkennung des gegenwärtigen Gottes«³².

Die Gestaltwerdung des Gebetes betrifft dabei nicht nur den Betenden selbst, sondern die Praktik des Gebets gestaltet einen »sakralen Raum«, »möbliert« ihn und ist so – weit über die subjektive Praxis des Betenden hinaus – kultureller Verweis für eine Glaubensform; das kann ein Gebetsraum sein, eine Kirche, die Gestaltung eines Andachtsbildes, eines Gebetbuches usw.³³ Michel de Certeau spricht hier von einer »mystischen

28 GlaubensSchwachheit, 36.

29 GlaubensSchwachheit, 36. Vgl. auch: Vgl. dazu M. Eckholt, »Der verletzte Wanderer« (Michel de Certeau). »Räume« und »Sprachformen« des Glaubens neu erschließen: M. Eckholt – R. A. Siebenrock – V. Wodtke-Werner (Hg.), Die große Sinnsuche. Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität (Ostfildern 2016), 177–197.

30 GlaubensSchwachheit, 56: Was der Erfahrung bleibt, ist eine »Frage«, »die sich in jeder Begegnung neu stellt, als eine glückhafte Wunde im Herzen jeder menschlichen oder religiösen Solidarität, als eine Präsenz, die der nie zu Ende buchstabierte Sinn aller Abwesenheit und Überschreitung war.«

31 GlaubensSchwachheit, 37.

32 GlaubensSchwachheit, 37.

33 GlaubensSchwachheit, 33: »Das Gebet schafft sich einen sakralen Raum, den ›Kreis des Gebets‹ der Mönche des christlichen Altertum, die Kreise (mandalas), in die der indische Neophyt eingeführt wird, die Kirche, die dazu bestimmt ist, die Gläubigen um den Altar zu versammeln, die Zelle, in der der Mönch seine geistigen Fähigkeiten ins ›Zentrum‹ einholt. Das Gebet organisiert diese Räume mit den Gesten, die einem Ort seine Dimensionen und einem Menschen eine religiöse ›Orientierung‹ geben. Es möbliert diesen Raum mit ausgesonderten, gesegneten und geheiligten Gegenständen, die sein Schweigen buchstabieren und zur Sprache seiner Intentionen werden.«

Geographie«, einer »Landkarte« des Gebets, die über den Aufweis der Gesten, Haltungen, Bewegungen und Ausrichtungen im Raum entsteht. Religiöse Bildung muss auf diese Gestaltwerdungen reflektieren und trägt so dazu bei, die Landkarten des Glaubens lesen zu lernen und heute neue Bezüge zu erstellen, neue Pfade in diese Karte einzutragen, gerade in der Vielfalt interkultureller und interreligiöser Kreuzungen.

4. Fundamentaltheologische Grundlagen religiöser Bildung im Dienst interkultureller und interreligiöser Konvivenz

Für eine Glaubensanalyse heute ist es von Bedeutung, der Sehnsucht Räume zu bereiten, aus und in aller Alltäglichkeit des Lebens. Es geht um das Erschließen der fragilen, subtilen, momenthaften Erfahrungen des »entre-deux«, das Aufblitzen von Sinn, von Lieben und Hoffnung, um das Ausprägen von Gestalten des Glaubens in der Bewegtheit und Dynamik des Lebens. Es geht hier um eine neue Weise der Verbindung von Glauben und Praxis, um »Praktiken« des Glaubens, die die »Partituren« des Evangeliums – oder anderer geistlicher Texte, Gebete, Lieder usw. – zum Klingen bringen, vor aller »Umsetzung« in eine Praxis, sei es im Dienste des Aufbaus einer Gemeinschaft von Glaubenden oder im Dienst von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden, ohne aber von solchen gelöst zu sein. Sie können zu einer sich in Gerechtigkeit und Compassion ausprägenden Glaubenspraxis führen, wie es politische Theologien oder Befreiungstheologien benennen. Das ist, so interpretiere ich den fundamentaltheologischen Ansatz Hans-Joachim Höhns, gerade das Neue des »cultural turns« der Gegenwart, wenn der »Untersuchungsgegenstand« – sprich der Glaube bzw. das Glauben – zum »Erkenntnisinstrument und -medium«³⁴ wird. Ein neuer Schritt der Glaubensanalyse ist es nachzuzeichnen, wie im »Glauben« – verbal verstanden – die »Partituren« des Evangeliums (bzw. im interreligiösen Kontext auch anderer »heiliger Schriften«) »aufgeführt« werden, wie »Geistbegabung« zu dieser »mise en scène« führt, in der die Gemeinschaften auf neue Weise »geht« und »wird«.

Dieses Glauben ist nicht etwas »Gegebenes«, ein »Objekt«, über das Texte, Gegenstände, Orte, Biographien usw. Auskunft geben. Was Glauben ist, hat eine Gestalt, entsteht, wächst, bildet sich zurück, verändert sich, je nach Verortung und Zeiten des Menschen; Glaube bildet »sinnvolle« und »sinnliche« Gestalten aus. Zur Glaubensanalyse gehört heute diese ästhetische Dimension des Glaubens in ihrer Vollzugs- und Werdegestalt, und das heißt für eine fundamentaltheologische Glaubensanalyse:

34 H.-J. Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis* (Würzburg 2015), 243–244.

die Alltagspraktiken des Menschen ernst zu nehmen, die verschiedensten Gestalten der Volksreligiosität – Texte, Bilder, Bauwerke, Lieder etc. – zu berücksichtigen, die kreativen Formen zeitgenössischer – auch populärer – Kunst, in denen Menschen Kultur gestalten. Eine solche Glaubensanalyse wird der Pluralität, Fragilität und Hybridität der Lebensformen des Glaubens besser gerecht, sie nimmt den »sensus fidelium« ernst, die Subjektivität des Glaubens jedes/jeder einzelnen, den Glauben des »Volkes«, wie die lateinamerikanische Theologie und Papst Franziskus es benennen.³⁵ Sie legt die missionarische Dynamik des Glaubens offen, die Suche nach neuen Ausdrucksgestalten, den vielen Lebensformen, kulturellen, sozialen Einbindungen entsprechend. Sie knüpft so an die Denkipulse der »lokalen« Theologie der Nachkonzilszeit an, sie ist als »lokaler« Vollzug aber immer »interkulturell«, das heißt auf anderes bezogen, weil die Dynamiken des Glaubens mit je neuen Aufbrüchen verbunden sind, die Glauben nicht im Partikularen abschließt, sondern je neu auf Neues hin öffnet. Im Glaubensvollzug ist ein »Überschreiten« eingeschrieben, dass die Glaubensanalyse grundsätzlich zu einer »interkulturellen« macht. Für die Fundamentaltheologie bedeutet dies, im Diskurs mit den Kultur- und Religionswissenschaften interdisziplinär zu arbeiten, offen zu sein für interkulturelle, ökumenische, interreligiöse Bezüge und so im Dienst eines neuen »Stils« des Christlichen zu stehen, der sich auf den vielen Areopagen unserer Zeit abzeichnet.³⁶

Auf globaler Ebene und im Besonderen in Europa werden durch die Migrationsprozesse andere Religionen immer stärker präsent mit ihren Glaubenspraktiken und ihrem religiösen Zeugnis. Gerade darum tut eine Glaubensanalyse not, die auf eine neue Weise auf die Dynamik der Glaubenspraktiken nach innen – für die Glaubensgemeinschaft selbst – und nach außen – für die Öffentlichkeit – reflektiert und den »missionarischen« Charakter des Glaubens, seine Zeugnisdimension klärt. Eine solche fundamentaltheologische Glaubensanalyse hat eine interkulturelle, ökumenische und interreligiöse Weise, und sie ist interdisziplinär eingebettet in das Gespräch mit Kultur- und Religionswissenschaften, und sie wird es verstehen, Grundlagen einer religiösen Bildung im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit und eines »guten Lebens« für die ganze Schöpfung zu legen.

35 Vgl. Botschaft von Papst Franziskus zum 100. Jahrestag der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Argentinien, zitiert nach (18. 10. 2015): https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html). Vgl. dazu auch M. Eckholt, »Es ist etwas in Bewegung gekommen ...« Papst Franziskus und die interkulturellen Dynamiken der Theologie: ZKTh 138 (2016) 85–104.

36 Vgl. dazu auch Ch. Theobald, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique* (Paris 2015).

Summary

Faced with the public presence of religions in a globalized society new questions concerning religious education are raised. In traditionally Christian societies like those of Europe, the encounter with a forcefully represented Islam challenges to find new ways of presenting the Christian faith as well. To enable authentic faith experiences, so the thesis of this article, is an important element in confronting ideology and fundamentalism. It is part of religious education to teach about other religions – for example in cooperative forms of teaching and learning. But such knowledge about different faiths need to be connected with a deepening experience of living one's own faith.