

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 1-2

Artikel: World Christianity als Erfahrungsfeld und theoretisches Konzept
Autor: Lienemann-Perrin, Christine
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877661>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

World Christianity als Erfahrungsfeld und theoretisches Konzept¹

Im Juni 2010 fanden in Edinburgh die Feierlichkeiten zum hundertjährigen Jubiläum der modernen ökumenischen Bewegung statt. Am selben Ort wurde 1910 die erste Weltmissionskonferenz durchgeführt; man wollte die missionarischen Anstrengungen über Konfessionsgrenzen hinweg koordinieren und sich über gemeinsame Missionsziele austauschen. Damals hat der Vorsitzende der Konferenz, John R. Mott, die Christianisierung der Weltbevölkerung in einer Generation angestrebt und für möglich gehalten.² Zum ersten Mal wurde ein Weltatlas der christlichen Missionen erstellt, der den bereits erreichten Stand auf dem Weg zum genannten Ziel sichtbar macht, vor allem aber die noch zu evangelisierenden Gebiete auf der Weltkarte markieren sollte.³ Nach der Statistik von 1910 umfasste das Christentum damals bereits 35% der Weltbevölkerung. Die aktuellsten Zahlen geben für das Jahr 2010 einen Anteil von 33,2% an, wobei nach einem längeren Rückgang seit zwei Jahrzehnten wieder ein leichtes Wachstum zu verzeichnen ist. Das Christentum hat also im letzten Jahrhundert seinen Anteil an der enorm gewachsenen Weltbevölkerung nicht erhöhen, aber doch ungefähr auf demselben Niveau halten können.⁴ Stark verändert hat sich dagegen die religiöse Landkarte der Welt. Darüber gibt der *Atlas of World Christianity 1910-2010* Auskunft, der zur Jahrhundertfeier erschienen ist.⁵ Der Atlas zeigt, dass heute zwei Drittel der Christen im ausserwestlichen Raum leben. Während viele Kirchen in (West-)Europa rückläufige Mitgliederzahlen verzeichnen, befinden sich Kirchen und christliche Bewegungen ausserhalb dieses Kontinents in einer Wachstumsphase und verändern damit das Ge-

¹ Leicht revidierte Abschiedsvorlesung vom 18. Mai 2010, Theologische Fakultät der Universität Basel.

² Zur 1. Weltmissionskonferenz B. Stanley: The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, Grand Rapids/Cambridge U.K. 2009; D.A. Kerr/K. R. Ross (Hg.): Edinburgh 2010. Mission Then and Now, Oxford 2009.

³ Statistical Atlas of Christian Missions, 1911; vgl. die Karten von 1910, abgedruckt in: T.M. Johnson/K.R. Ross (Hg.): Atlas of Global Christianity 1910-2010, Edinburgh 2009.

⁴ Johnson/Ross: Atlas (Anm. 3), 8f.; W.R. Shenk: Introduction, in: ders. (Hg.): Enlarging the Story. Perspectives on Writing World Christian History, Maryknoll N.Y. 2002, xi-xvii (xii).

⁵ Johnson/Ross: Atlas (Anm. 3).

sicht des Weltchristentums kontinuierlich. Im Jahr 1910 lebten über 80% der Christen in Europa und Nordamerika; 2010 sind es nur noch 40%. Der Anteil des Christentums auf dem afrikanischen Kontinent hat sich in 100 Jahren von 9.4% auf knapp 50% erhöht. Brasilien ist das Land mit der weltweit grössten Anzahl Katholiken (144 Mio.); zugleich ist es – nach China – das Land mit der grössten Anzahl von pfingstlich geprägten Christen (82 Mio.).⁶ Heute gibt es mehr chinesischsprachige als deutschsprachige Christen.⁷

Seitdem das Christentum praktisch in allen Ländern der Erde präsent ist, hat es sich in seinem Charakter sehr stark verändert, und zwar in Richtungen, die sich die Konferenzteilnehmer in Edinburgh 1910 vermutlich nicht gewünscht hätten. Auf dem afrikanischen Kontinent südlich der Sahara ist aus einer Fremdreligion eine afrikanische Religion geworden; in Asien hat sich das Christentum zu einer asiatischen Religion gewandelt, in Nordamerika ist es dabei, seinen Charakter in mehrfacher Hinsicht zu verändern, und zwar zugunsten von afrikanisch-amerikanischen, hispano-amerikanischen und asiatisch-amerikanischen Formen.⁸ In Lateinamerika bringt die ‹Charismatisierung› neue Varianten des Katholizismus und Protestantismus hervor. In Australien und Neuseeland gründen Vietnamesen, Koreaner und Chinesen Kirchen, die bei Konfessionslosen Anklang finden. Kirchlich Ungebundene machen aber für ihre Privatreligion auch Anleihen bei den Religionen der Aborigines und der Maori.⁹ Veränderungen dieser Art stellen nicht nur für die europäischen Grosskirchen eine Herausforderung dar; auch europäische Evangelikale und Pfingstler können sich in den neuen Formen des Evangelikalismus und Pentekostalismus, die in der ausserwestlichen Welt entstehen, kaum wieder erkennen.

Wer hat angesichts dieser Veränderungen die Definitionsmacht über das, was gemeinchristliche, häretische oder ausserchristliche Varianten sind? Wer

⁶ Laut Johnson/Ross: *Atlas* (Anm. 3), 101. Für China gibt der *Atlas* 95.316 Mio. Pentekostale an (ebd.).

⁷ Laut Johnson/Ross: *Atlas* (Anm. 3), 225 beträgt die Anzahl deutschsprachiger Christen 47.444 Mio., diejenige chinesisch- bzw. mandarinischsprachiger Christen 88.673 Mio. (Jahr 2010). Die sechs unter Christen am meisten verbreiteten Sprachen sind Spanisch (knapp 360 Mio.), Englisch (280 Mio.), Portugiesisch (193 Mio.), Russisch (114 Mio.) und Mandarin-Chinesisch, gefolgt von Deutsch.

⁸ Nach heutigen Schätzungen werden im Jahr 2040 innerhalb der US-amerikanischen Bevölkerung die Weissen in der Minderheit sein.

⁹ S. Kim/K. Kim: *Christianity as a World Religion*, London/New York 2008, 197-202.

entscheidet über die verbindlichen Lehren der Kirche? Vor allem aber: «Whose Religion is Christianity?» So lautet der Titel eines Buches von Lamin Sanneh, einem vom Islam zum Christentum konvertierten Theologen aus Gambia, der heute an der Yale Divinity School (New Haven, Connecticut) als Professor für Weltchristentum lehrt.¹⁰ Zunächst sollen exemplarisch einige Veränderungsprozesse innerhalb des Weltchristentums erwähnt werden, wobei es nur darum gehen kann, holzschnittartig einige Erfahrungsfelder zu umreissen (1). Danach wird gefragt, wie die immense, unübersichtliche Pluralität neuer Ausprägungen des Christentums wissenschaftlich erfasst, analysiert und gedeutet wird (2). Ein Ausblick auf die Konsequenzen von Zukunftsprognosen für Forschung und Lehre schliesst den Beitrag ab (3).

1. Erfahrungsfelder des Weltchristentums

Mit der Überseemission, die vom 16. Jahrhundert an vom katholischen und später vom protestantischen Europa aus betrieben wurde, sind europäische Auffassungen von Recht im Allgemeinen und Kirchenrecht im Besonderen nach Afrika, Asien und Amerika gelangt. Im Zusammenhang damit teilten die missionierenden Kirchen die Weltbevölkerung in zwei Teile auf: das christliche Europa, das die Kriterien eines *corpus christianum*¹¹ erfüllte, und die Heidenwelt, in der Missionsstationen als Brückenköpfe einer allmählichen Christianisierung errichtet wurden. Lange Zeit standen die in der Heidenwelt gegründeten Missionskirchen zu den Zentralen in Europa in einem engen Abhängigkeitsver-

¹⁰ L. Sanneh: *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*, Grand Rapids 2003.

¹¹ Im lateinischen Teil Europas hat sich im Verlauf des Mittelalters das herausgebildet, was Ende des 19. Jahrhunderts erstmals als *orbis christianus* oder *corpus christianum* bezeichnet worden ist: die Vorstellung einer Einheit von geistlicher und weltlicher Obrigkeit innerhalb einer einheitlichen, die gesamte Christenheit umfassenden *res publica christiana*, deren Mitgliedschaft durch die Taufe vermittelt wird. Nach der Reformationszeit fand der *corpus christianum*-Gedanke in den einzelnen Reichsterritorien und ihren Verfassungen seine Fortsetzung, nun freilich ohne seine universale Dimension. In abgeschwächter Form lassen sich seine späten Spuren in Europa noch bis in die Gegenwart hinein verfolgen, vor allem in den grossen Volkskirchen, in denen die weiterhin praktizierte Kindertaufe als Initiationsritus eine religiös weitgehend homogen gebliebene Gesellschaft mit dem Christentum als der dominierenden Mehrheitsreligion voraussetzt; vgl. H. de Wall: *Corpus Christianum*, RGG 2, Tübingen 1998-2007, 466-468. Faktisch hat die Wirklichkeit in Europa dem *corpus christianum*-Gedanken nie ganz entsprochen; denn immer haben auch jüdische Menschen – phasenweise auch Muslime – in Europa gelebt.

hältnis – finanziell, personell, strukturell, theologisch, kulturell und in Bezug auf Ethos und Moral. Das Christentum wurde in der ausserwestlichen Welt als religiöse Institution mit ausdifferenzierten Organisationsstrukturen eingeführt. Es verlangte von den Individuen einen umfassenden Sinneswandel und die öffentlich artikulierte Bekehrung, einen formalen Beitritt, die Taufe sowie eine an europäischen Vorbildern orientierte Sittlichkeit. All dies war in manchen Missionsländern ein Novum, wie auch die Vorstellung, nur *einer* Religionsgemeinschaft anzugehören bzw. an ihr partizipieren zu dürfen. Religion als eine von anderen Lebensbereichen unterschiedene oder gar getrennte Sphäre war in grossen Teilen Asiens und Afrikas weitgehend unbekannt. Die Adressaten christlicher Mission reagierten sehr unterschiedlich auf den Kontakt mit dieser Fremdreligion – teils mit Ablehnung, teils mit bereitwilliger Aneignung, teils mit einer tief greifenden Umgestaltung und Neuinterpretation des Christentums. Etliche für Europa charakteristische Christentumsformen haben aussereuropäische Kirchen nicht übernommen oder übernehmen können, so etwa den Typus der Volkskirche mit staatlich subventionierten diakonischen Einrichtungen und theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten. Bestimmten Weiterentwicklungen im europäischen Christentum während der letzten 50 Jahre stehen aussereuropäische Kirchen oft skeptisch gegenüber. Dazu gehören vor allem der niedrige Gottesdienstbesuch und der Bedeutungsverlust der Kirchen und ihrer Lehren im Leben der Mitglieder. Wie stark die weltweite christliche Biodiversität in den letzten Jahrzehnten zugenommen hat, zeigen folgende, aus unterschiedlichen Ländern und Kontinenten herangezogene Beispiele, die aufgrund formaler Kriterien in vier Gruppen gebündelt werden.

1.1. Vielfalt der individuellen Zugehörigkeit

1.1.1 Rechtlich geregelte Kirchenmitgliedschaft (Grosskirchen in Westeuropa)

Die durch kanonisches Recht oder evangelisches Kirchenrecht geregelte Mitgliedschaft gilt in Europa weiterhin als Normalfall in den katholischen, evangelischen und anglikanischen Grosskirchen. Anzeichen einer schlechenden Unterhöhlung des Mitgliedschaftsrechts sind allerdings erkennbar. In Deutschland und der Schweiz ist die katholische Kirche mit der vor Gericht gebrachten Forderung konfrontiert worden, ohne Verlust der Kirchenmitgliedschaft aus

der Kirche austreten zu können.¹² Für Schweden ist das *belonging without believing* charakteristisch: Menschen halten an ihrer Mitgliedschaft fest, ohne den Glauben erkennbar zu praktizieren. Daran hat sich auch nach der Trennung von Staat und Evangelisch-Lutherischer Kirche im Jahr 2000 nichts geändert. In Grossbritannien und Frankreich ist dagegen das umgekehrte Modell verbreitet: Konfessionslose sind häufig auch ohne Kirchenmitgliedschaft religiös (*believing without belonging*).¹³

1.1.2 Christen ohne formalisierte Mitgliedschaft

(Christusgläubige ausserhalb der Kirche: Indien)

In Indien sind konversionswillige Hindus oder Muslime mit mancherlei Nachteilen in Ehe, Familie, Beruf und Gesellschaft konfrontiert. Deshalb vermeiden sie gerne den Religionswechsel und entscheiden sich als Ungetaufte für eine christliche Existenz im Verborgenen. Sie praktizieren ihr Christsein ohne offizielle Beziehungen zu einer verfassten Kirche. Um anonym bleiben zu können, besuchen sie weit weg von ihren Wohnorten stattfindende christliche Massenveranstaltungen, wo sie ihren Glauben in Gemeinschaft mit anderen praktizieren können und Vergebung für ihr religiöses Doppel Leben erbitten. Man nennt sie in Indien *Non-Baptised Believers in Christ*. Wie zahlreich sie sind, ist schwer zu sagen; die Schätzungen gehen in gewissen Regionen Indiens bis zur Hälfte der ortsansässigen Kirchenmitglieder.¹⁴

¹² In der Schweiz ist dem Antrag vor Gericht stattgegeben worden; in Deutschland ist er neulich abgelehnt worden; dazu: Staatskirchenrechtlich kein isolierter Austritt aus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts (Bundesverwaltungsgericht, Pressemitteilung vom 11.10.2012).

¹³ G. Davie: Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, Oxford 1994; dies.: Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford 2000; P(hilip) Jenkins: Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum, Freiburg i.Br. 2008 (Originaltitel: God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis, New York 2007); D. Hervieu-Léger: Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17), Würzburg 2004 (Originaltitel: Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris 1999).

¹⁴ H.E. Hoefer: Churchless Christianity, Pasadena 2001 (ergänzte Ausgabe der ersten, in Madras erschienenen Ausgabe von 1991). – Ein anderes Beispiel nicht formalisierter Mitgliedschaft in Indien ist die christliche Ashram-Bewegung: Als Meditationszentren stehen Ashrams Menschen verschiedener konfessioneller und religiöser Herkunft offen ohne Konsequenzen für eine formale Mitgliedschaft irgendwelcher Art.

1.1.3 Diffuse Zugehörigkeitsmuster (Japan; Brasilien)

Japan kennt bereits seit langem eine Tradition der Partizipation an Riten in mehreren Religionen. Als die Amerikaner nach dem II. Weltkrieg in Japan eine Volkszählung durchführten und auch nach der Religionszugehörigkeit fragten, kam durch Mehrfachnennungen eine Zahl zustande, die das Dreifache der Bevölkerungszahl betrug.¹⁵ Die hohe Zahl entsprach der in Japan bis heute verbreiteten Tradition, in verschiedenen Lebenssituationen buddhistische, christliche, shintoistische oder andere Rituale in Anspruch zu nehmen. In China werden seit langer Zeit Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus als Einheit betrachtet (*san jiao wei yi* = Drei-Lehren-Religion). In dieses Religionsverständnis lassen sich auch Elemente der christlichen Tradition leicht integrieren.¹⁶ In Brasilien sind neue religiöse Gemeinschaften entstanden, in denen sich katholische, protestantische, spiritistische, afrikanische und pentekostale Elemente vielfach vermischen.¹⁷ Viele Gläubige bewegen sich zwischen den Gemeinschaften hin und her, wie ein Zitat von Ivone Gebara zeigt: «Man kann zum Candomblé gehören und zur Bruderschaft vom Guten Ende, dem dritten Orden der Franziskaner angehören und der charismatischen Erneuerung beitreten, katholisch sein, bei den Lutheranern Theologie studieren und sich von einem spiritistischen oder buddhistischen Guru beraten lassen.»¹⁸

¹⁵ R.G. Wagner: Säkularisierung: Konfuzianismus und Buddhismus, in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007, 224-252 (238). Zum Verständnis von Religionszugehörigkeit in Japan: U. Dehn: Religionen in Ostasien und christliche Begegnungen, Frankfurt a.M. 2006, 172ff.

¹⁶ Zum Verständnis von Religionszugehörigkeit und Religionswechsel in China vgl. J. Gentz: Die Drei Lehren (*sanjiao*) in Konflikt und Harmonie. Figuren und Strategien einer Debatte, in: E. Franke/M. Pye (Hg.): Religionen nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien, Münster et al. 2006, 17-40; zum religionshistorischen Hintergrund in China: S.P. Bumbacher: Medieval Chinese Religions – An Example of ‘Selective Participation’, in: C. Lienemann-Perrin/W. Lienemann (Hg.): Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel / Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Adherence, Wiesbaden 2012, 611-631; R. Malek: Zur Heterotopie der Konversion im chinesischen Kontext. Skizziert am Beispiel des Christentums, a.a.O., 632-679.

¹⁷ R. von Sinner: Religiöse Mobilität in Brasilien, in: Lienemann-Perrin/Lienemann: Religiöse Grenzüberschreitungen (Anm. 16), 477-505.

¹⁸ I. Gebara: Teologia ecofeminista, São Paulo 1977, 100, übersetzt und zitiert bei: von Sinner: Religiöse Mobilität (Anm. 17), 477.

1.2. Vielfalt der Gemeinschaftsbildung

1.2.1 Kirchen und Gemeinschaften jenseits der Konfessionskirchen

(Evangelikale weltweit und Hauskirchen: China)

Weltweit haben sich vor allem evangelikal geprägte Bewegungen und Gemeinschaften ausserhalb von oder quer zu den etablierten Konfessionsfamilien der Lutheraner, Reformierten, Katholiken und Orthodoxen formiert. Schätzungsweise 70% der *born again Christians* betrachten sich als ‹gemeinchristlich›. Als *Non-Denominationals* üben sie Kritik an konfessionalistischen Kirchenstrukturen und Dogmen. Evangelikale wissen sich dem Missionsauftrag verpflichtet und sind durch den persönlichen Glauben an Jesus Christus und eine wörtliche Schriftauslegung unter einander verbunden.¹⁹ In westlichen Gesellschaften verschwimmen die traditionellen Unterscheidungen der Christenheit eher durch religiöse Gleichgültigkeit und Konfessionslosigkeit, selbst wenn seit geraumer Zeit versucht wird, dem Trend mit einer Rekonfessionalisierung entgegenzuwirken. Zu den Kirchen jenseits von Konfessionalität sind ferner die sog. *emerging churches* in den USA und Grossbritannien zu rechnen, Gemeinden, welche vor allem kirchenferne oder kirchenlose Menschen ansprechen.²⁰ Die grosse Mehrheit des chinesischen Christentums, schätzungsweise 95 Mio. von 115 Mio. Gläubigen, versammelt sich in Privathäusern, um zu beten, zu heilen und die Bibel zu lesen. Diese sog. Hauskirchen lassen sich keiner Konfessionsfamilie zurechnen, und sie pflegen nur selten Kontakte zu anderen Kirchen.²¹

¹⁹ R. Dowsett/S. Escobar: Evangelicals, 1910-2010, in: Johnson/Ross: Atlas (Anm. 3), 98f.; D.M. Lewis (Hg.): Christianity Reborn. The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century, Grand Rapids 2004; D.W. Bebbington/M.A. Noll (Hg.): A History of Evangelicalism, 5 vols., Leicester 2004.

²⁰ E. Gibbs/R.K. Bolger: Emerging Churches. Creating Christian Community in Postmodern Cultures, Grand Rapids 2005; D. Kimball: Emerging Church – die postmoderne Kirche, Asslar 2005.

²¹ Johnson/Ross: Atlas (Anm. 3), 135. Seit der Kulturrevolution sind in China rund 50 Mio. Bibeln verteilt worden. Zu den chinesischen Hauskirchen bzw. dem chinesischen Pentekostalismus vgl. C. Währisch-Oblau: Healing Prayers and Healing Testimonies in Mainland Chinese Churches. An Attempt at Intercultural Understanding, in: China Study Journal 14/2 (August 1999) 5-21; dies.: God Can Make Us Healthy Through and Through. On Prayers for the Sick and the Interpretation of Healing Experiences in Christian Churches in China and African Immigrant Churches in Germany, IRM, XC / 356/357 (January/April 2001) 87-102; A. Anderson/E. Tang (Hg.): Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia, Baguio City (Philippines) 2005; darin drei Beiträge von G. Oblau, D. Zhaoming und E. Tang zum Pentekostalismus in China, 411-486.

1.2.2 Afrikanische Unabhängige Kirchen (Uganda)

Aus den Missionskirchen in Afrika sind *mainline churches* hervorgegangen, Kirchen, die trotz struktureller Selbständigkeit das theologische Erbe der einstigen Missionszentralen weiter pflegen und für die Aufrechterhaltung von Diakonie, Gesundheits- und Bildungswesen, besonders die Theologenausbildung, nach wie vor mit ihren westlichen Partnerkirchen kooperieren.²² *Mainline churches* bilden freilich je länger desto weniger das wichtigste Modell des afrikanischen Christentums. Schon Ende des 19. Jahrhunderts haben sich afrikanisch geleitete Kirchen unabhängig gemacht, von denen sich später weitere abgespalten haben. Zahlreiche afrikanische Neugründungen sind hinzugekommen und werden unter der Abkürzung *AIC* zusammengefasst, wobei das *I* für *independent, initiated, indigenous* oder *international* stehen kann. Allein in Südafrika gibt es Tausende von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, manche unter ihnen zählen nur einige Dutzend Mitglieder, andere mehrere Hundert oder Tausend. In ihren Gottesdiensten, Heilungsversammlungen und Ritualen zur Konfliktbewältigung leben Elemente der traditionellen Religionen Afrikas neu auf. Sie sind verbunden mit biblischen Vorbildern und durchsetzt von europäischen Fragmenten. In Kampala soll es über 1'000 AIC-Kirchen geben. Angesichts der religiösen Unübersichtlichkeit bieten ugandische Christen im Internet *watch sites* an, in denen sie Kirchen aufgrund der Unterscheidung zwischen unterschiedlich qualifizierten, spirituellen Mächten entweder als echt, als sektierisch oder als Kulte einstufen.²³

1.2.3 Pentekostale Bewegungen und charismatisierte Kirchen (Lateinamerika)

In Lateinamerika hat sich in Verbindung mit der spanischen und portugiesischen Kolonialisierung hauptsächlich der Katholizismus etabliert, während Kirchen des Protestantismus erst spät und nur in geringer Zahl haben Fuss

²² Vgl. D. Werner et al. (Hg.): *Handbook of Theological Education in World Christianity. Theological Perspectives, Ecumenical Trends, Regional Surveys*, Oxford 2010.

²³ Vgl. die Discernment and Apostasy Watch Site for African Saints: <http://www.watchman-africa.blogspot.com/> (25.04.2010). Aufschlussreiche Hinweise zum Versuch von besorgten afrikanischen Christen, das Wächteramt wahrzunehmen, bietet Kato Mivule: [http://www.yesumulungi.com/index.php/about-us/275-about-website-editor-kato-mivule.html/](http://www.yesumulungi.com/index.php/about-us/275-about-website-editor-kato-mivule.html) (25.04.2010); dazu R.I.J. Hackett: Revisiting Proselytization in the African Context. Uganda and Nigeria Compared, in: Lienemann-Perrin/Lienemann: Religiöse Grenzüberschreitungen (Anm. 16), 820-833.

fassen können. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts sind freilich mit den Pfingstkirchen Christentumsformen dazu gekommen, die alle bisherigen Gestalten an Vielfalt und Phantasie in den Schatten stellen, wie z.B. die ‹Evangelische Kirche der Abscheu vor dem krummen Leben›, die ‹Evangelische Pfingstkirche der letzten Einschiffung zu Christus›, die ‹Evangelische Vereinigung treu sogar unter Wasser› zeigen. Diese ‹Kirchen für jeden Geschmack›, von denen im Raum von Rio de Janeiro fast täglich welche aus dem Boden schiessen, werden von allen historischen Kirchen als bedrohliche Konkurrenz eingestuft – zu Recht, denn Pfingstkirchen werben skrupellos und erfolgreich Mitglieder aus anderen Kirchen und Religionen ab. Als Gegenmassnahme sehen sich die katholischen und protestantischen Kirchen genötigt, durch charismatische Erneuerung die Abwanderung zu den Pfingstkirchen aufzuhalten. Es ist deshalb nicht übertrieben, von einer *Conversion of a Continent* zu sprechen, wie der Titel eines Buches zur Pentekostalisierung Lateinamerikas lautet.²⁴ Viele der parakirchlichen oder synkretistischen Phänomene treten übrigens auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche auf. Der Vatikan versucht die Abweichungen vom romtreuen Katholizismus einzudämmen – freilich oft mit begrenztem Erfolg.

1.3. Minderheitenkirchen und ethnische Kirchen

1.3.1 Minderheitenkirchen in nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaften

(Nahost, Zentralasien, Nordafrika)

In Nahost, Nordafrika, Zentral- und Südasien haben Kirchen während Jahrhunderten gelernt, unter den Bedingungen erheblich eingeschränkter Religionsfreiheit, gelegentlich auch unter Verfolgung zu leben. Sie haben es verstanden, in Einklang mit dem *dhimmi-Status*, der ihnen die religiöse Grenzüberschreitung untersagte, gleichwohl eine missionarische Existenz zu führen. Heute sind wegen Diskriminierung und Verfolgung manche von ihnen vom Aussterben bedroht oder im Begriff, in alle Welt zerstreut, praktisch nur noch als Diaspora weiter zu existieren. Stellvertretend für viele andere Beispiele sei die Syrisch-orthodoxe Kirche im ostanatolischen Tur Abdin erwähnt. Durch den Völkermord von 1914/15 und spätere Vertreibungen bedingt, leben nur noch etwa 3'000 Christen in Tur Abdin, während die Sy-

²⁴ T.J. Steigenga/E.L. Cleary (Hg.): *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*, New Brunswick et al. 2007.

risch-Orthodoxen Christen in der Diaspora auf 210'400 Mitglieder geschätzt werden.²⁵

1.3.2 Ethnisch homogene Kirchen in multiethnischen Gesellschaften (Russland)

Nach dem Epochenjahr 1989/90 lebten in Ost- und Südosteuropa Konflikte neu auf, die in der Zeit kommunistischer Regierungen verdrängt gewesen waren. In den Gebieten des ehemaligen Jugoslawien verband sich zwecks Identitätsbildung Nationalismus mit Religion bzw. Konfession.²⁶ In Russland haben alte Vorstellungen vom kanonischen Territorium die russisch-orthodoxe Kirchenleitung dazu bewogen, die gesamte russische Bevölkerung auf dem Staatsgebiet als Orthodoxe zu reklamieren, selbst jene Russen, die religiöslös sind oder einer anderen Konfession angehören. Diese Auffassung führt zu Konflikten mit der katholischen Kirche und protestantischen Kirchen in Russland, denen von orthodoxer Seite aggressives Abwerben von Orthodoxen vorgeworfen wird.²⁷

1.3.3 Migrationskirchen (Kanada und USA)

In den vergangenen zehn Jahren haben die Migranten global von 150 Mio. auf 214 Mio. zugenommen.²⁸ Ihre Wachstumsrate beträgt derzeit 3.1%. Unter den Migranten sind die Christen überproportional vertreten. Sie umfassen rund die Hälfte aller Migranten, während z.B. Muslime lediglich 27% ausmachen. Der Anteil der Migranten an der Wohnbevölkerung variiert von Land zu Land sehr stark: Von Katar (87%) über Singapur (41%) bis Japan (1.7%) ist das Spekt-

²⁵ Davon leben rund 70'000 in Deutschland; dazu G. Rabo: Die Gründung der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien in der Diaspora, 8, vgl. http://www.suryoyo.uni-goettingen.de/library/Gabriel_Rabo_Diaspora_DE.pdf (14.05.2010). In der Türkei machen die Christen heute ca. 0.2% der Bevölkerung aus. Dazu H. Ağrıçenoğlu: Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der Türkei, in: Lienemann-Perrin/Lienemann: Religiöse Grenzüberschreitungen (Anm. 16), 560-574.

²⁶ Darüber informiert kontinuierlich die Zeitschrift «Glauben in der Zweiten Welt» (G2W), Zürich.

²⁷ E. Bryner: Das Recht der Religionsgemeinschaften in Russland, in: W. Lienemann/H.-R. Reuter (Hg.): Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, Baden-Baden 2005, 393-417.

²⁸ So die Angaben der Internationalen Organisation für Migration. Nicht eingerechnet in diesen Zahlen ist die interne Migration, die weltweit noch einmal 25.5 Mio. beträgt (2010). Unter den internationalen Migranten sind 15.4 Mio. bzw. 7.6% Flüchtlinge (2010); vgl. <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/facts-and-figures/lang/en> (10.10.2012).

rum extrem breit. Kirchen in historischen Einwanderungsländern wie Kanada und den USA haben sich seit langem auf die Migrationssituation eingestellt, was sich vielfältig niederschlägt, angefangen bei interkulturellen Ortsgemeinden über interkulturelle Spitalsseelsorge bis hin zur theologischen Ausbildung. In den USA haben heute bereits 37% aller Theologiestudierenden – und ein wachsender Teil der Universitätsprofessoren – einen afro-amerikanischen, hispano-amerikanischen oder asiatisch-amerikanischen Hintergrund. Die meisten von ihnen studieren und lehren an evangelikal geprägten Ausbildungsstätten; ihr Anteil in protestantischen, katholischen und orthodoxen Kirchen ist deutlich geringer.²⁹

1.4. Internationale und globale christliche Organisationen und Bewegungen

1.4.1 Weltgebetstag der Frauen

Für Interkulturalität angesichts globaler Beziehungen sind Engagierte in der äusseren Mission und Ökumenischen Bewegung seit langem sensibilisiert. An dieser Stelle sei deshalb eines der ältesten und grössten Werke der neuzeitlichen ökumenischen Bewegung erwähnt, das sich diesbezüglich besonders hervorgehoben hat: der 1927 gegründete Weltgebetstag der Frauen.³⁰ Jedes Jahr bereiten konfessionell gemischte Frauenkreise in 170 Ländern die Gebetsfeier am ersten Freitag im März vor. Liturgie und Thema stammen jeweils aus einem andern Land. An der Feier, zu der auch Männer und Kinder eingeladen sind, nehmen rund um die Welt Millionen von Menschen teil. Unter dem Leitmotto „Informiertes Beten – Betendes Handeln“ befassen sich Frauen zur Vorbereitung mit höchst unterschiedlichen Ländern und Gesellschaften, politischen Verhältnissen, Kulturen, Kirchen und Theologien, um an diesem einen Abend wirklich informiert, sachkundig beten zu können. Das sich daraus ergebende Handeln schlägt sich in zahlreichen Projekten nieder, für welche die Weltgebetstage

²⁹ So lauten die aktuellen Zahlen der Association of Theological Schools mit Sitz in Pittsburgh. An evangelikalen Ausbildungsstätten waren 2011 insgesamt rund 46'000 Studierende immatrikuliert, an protestantischen 29'000 und an katholischen und orthodoxen insgesamt 7'600 (Diese Angaben verdanke ich Dietrich Werner).

³⁰ Die historischen Wurzeln des Weltgebetstages der Frauen reichen sogar ins Jahr 1887 zurück, als presbyterianische Frauenorganisationen in den USA einen jährlichen Gebetstag mit Fürbitten und Aktionen zugunsten von heimat- und arbeitslos gewordenen ehemaligen Sklaven einführten; dazu H. Hiller: Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland, Stein 1982.

Kollekte gesammelt wird und die vor allem Frauen in allen Teilen der Welt zugute kommen. So verbindet der Weltgebetstag Gottesdienst, theologische Reflexion und Handeln miteinander und schärft das Bewusstsein der immensen Pluralität der Weltchristenheit, ohne ihren Anspruch, eine Gemeinschaft von Glaubenden zu sein, preiszugeben.³¹ Deutschland und die Schweiz haben eine sehr vitale Weltgebetstags-Tradition. Leider kommt deren eindrucksvolle interkulturelle Kompetenz im sonstigen kirchlichen Betrieb wenig zur Geltung.

1.4.2 International operierende Kirchen

Ein weit verbreitetes Phänomen sind neu entstehende Christentumsvarianten jenseits des Territorialitätsprinzips. Gerade unter den kleinsten christlichen Gruppen ist oftmals der Wunsch nach Internationalität verbreitet, weshalb sie in ihrem Namen gerne das Prädikat *International* führen wie z.B. *International Central Gospel Church* in Accra oder *Action Faith Ministry International*.³² Dahinter steht der Wunsch nach internationalen und interkontinentalen Beziehungen, die der Stärkung der Kirche und nicht zuletzt auch den sozialen Aufstiegschancen ihrer Mitglieder dienen. Dem Streben nach Externalität und globalen Zusammenschlüssen kommen die modernen Kommunikationsmittel entgegen, die auch von kleinen Gruppen in abgelegenen Winkeln Afrikas genutzt werden. Interkontinentale kirchliche Netzwerke sind im Zeichen der Globalisierung nicht zuletzt als Medium zum Ausbrechen aus der Vereilung in den ärmsten Ländern der Welt gebildet worden. Im Zeichen der Migration verdichten sich kirchliche Verbindungen zwischen Afrika und Europa: Afrikanische Kirchen senden ihre Mitglieder nach Europa, während in Europa zugleich neue Kirchen von Migranten gegründet werden, die ihrerseits Missionare nach Afrika und in andere Länder entsenden.³³ So entwickeln sie ein Kirchenbewusstsein, das weit über die Grenzen

³¹ C. Lienemann-Perrin: The World Day of Women's Prayer. From Experience to an Intercultural Hermeneutics, in: M.A. Oduyoye/H.M. Vroom (Hg.): One Gospel – Many Cultures. Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology, Amsterdam/New York N.Y. 2003, 173-198.

³² P. Gifford: African Christianity. Its Public Role, London 1998, 79f.92.

³³ In Europa besteht ihr erstes Ziel darin, die säkularisierten Gesellschaften zu re-christianisieren; sie haben damit nur geringen Erfolg. Ihr Wirkungskreis bleibt im Wesentlichen auf Migrationskirchen beschränkt; dazu C. Währisch-Oblau: The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel, Leiden/London 2009.

ihrer lokalen Gruppe hinaus reicht. Als Dienste (*ministries*) betrachten sie sich als eine vom Heiligen Geist getragene und geleitete weltweite Bewegung mit einem globalen Missionsauftrag. Besser als viele andere Kirchen verkörpern sie einen neuen Typus von Mission: die ‹Mission aus allen Richtungen in alle Richtungen›.³⁴

1.4.3 Konfessionelle und transkonfessionelle Massenveranstaltungen

Ein stark verbreitetes transkonfessionelles Bewusstsein findet seinen Niederschlag in Massenveranstaltungen mit Hunderttausenden von Menschen aus den verschiedensten Kirchen, aber auch Konfessionslosen. Sie prägen in allen Kontinenten eine beliebte Form christlicher Lebensäußerung und vermitteln ein physisches Erleben der eigenen Religionsgemeinschaft als eines Massenphänomens, das die Intimität der lokalen Gemeindeversammlungen ergänzt.³⁵

Der kurze Streifzug durch das heutige Weltchristentum lässt sich in drei Punkten zusammenfassen:

- Das Christentum als Weltreligion hat ein bisher nie da gewesenes Mass an Pluriformität erreicht.
- Schrumpfende Kirchen, Kirchendistanz und Konfessionslosigkeit sind vor allem ein europäisches Phänomen.
- Das Gravitationszentrum des Christentums hat sich von Europa in andere Kontinente verlagert.

Für Kirche und Theologie stellen sich damit zwei Fragen:

- Können sich die vielen Varianten noch als Teile eines gemeinsamen Ganzen betrachten?
- Was folgt aus den globalen Transformationen für das Selbstverständnis der einzelnen Kirchen in den verschiedenen Kontinenten, Regionen und Ländern?

³⁴ M. Nazir-Ali: From Everywhere to Everywhere. A World View of Christian Mission, London 1991; D.L. Robert: Missionaries Sent and Received, Worldwide, 1910-2010, in: Johnson/Ross: Atlas (Anm. 3), 258f.

³⁵ Ein Beispiel unter vielen sind die Grossveranstaltungen von Reinhard Bonnke in Afrika und anderen Kontinenten; vgl. seine Website <http://www.cfan.org/> (14.10.2010). Als neue Formen der Vergemeinschaftung von Menschen mit einem Hang zu individualisierten Religionsformen in westlichen Gesellschaften deutet Hervieu-Léger (Hervieu-Léger: Pilger und Konvertiten [Anm. 13]) die grossen Weltjugendtreffen der Katholischen Kirche und die Jugendtreffen in Taizé.

Damit befasst sich ein neuer Forschungszweig: die Studien zum Weltchristentum (*Studies of World Christianity*).

2. *World Christianity als theoretisches Konzept*

2.1 Terminologische Vorbemerkung

Die Verwendung des englischen Ausdrucks *World Christianity* soll signalisieren, dass Studien zum Weltchristentum in der deutschsprachigen Forschung noch weitgehend ein Fremdwort sind. Nur selten stammen Beiträge zu diesem Forschungszweig bisher aus deutscher Feder. Ausnahmen sind vor allem die Publikationen des in München lehrenden Klaus Koschorke, Inhaber des Lehrstuhls für ältere und weltweite Kirchengeschichte, und von Frieder Ludwig, Leiter der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg.³⁶ Der Begriff *World Christianity* ist zudem schwer ins Deutsche zu übersetzen. So wie der Terminus in den anglophonen Diskursen begegnet, vereinigt er gleichermaßen eine theologische, religionssoziologische, religions- und geschichtswissenschaftliche Begrifflichkeit. Zudem wird eine sprachliche Grenze zwischen *Christianity* und *Christendom* gezogen, die sich im Deutschen nur schwer wiedergeben lässt. Der negativ konnotierte (!) Ausdruck *Christendom* ist einer bestimmten Variante des Christentums vorbehalten: Gemeint ist eine fest gefügte Einheit von Volk, Gesellschaft, Staat, Reich und Kirche, die ihre historischen Wurzeln im christlichen Abendland (*corpus christianum*) hat und vom aussereuropäischen Christentum bewusst nicht übernommen worden ist. Mangels eines besseren Ausdrucks übersetze ich *World Christianity* mit Weltchristentum, wenn

³⁶ K. Koschorke: Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte, in: R. Friedli et al. (Hg.): *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity* (SIGC 150), Frankfurt a.M. et al. 2010, 105-126; Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte, KZG 22/1 (2009) 187-201; Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert, in: W. Demel/H.-U. Thamer (Hg.): *Die Entstehung der Moderne – 1700 bis 1914* (WBG Weltgeschichte Bd. 5), Darmstadt 2010, 197-208; «Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen...». Die ostsyrisch-nestorianische ‹Kirche des Ostens› als kontinentales Netzwerk im Asien der Moderne, *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 9 (2009) 9-35. Einschlägig ist ausserdem die von Koschorke und Johannes Meier herausgegebene Reihe ‹Studien zur Aussereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)›, bisher 20 Bde.; F. Ludwig: ‹Orbis minima pars est Europa – Globale Perspektiven in der Kirchengeschichtsschreibung vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, KuD (2002) 80-98; Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938, Göttingen 2000.

die kirchensoziologische Seite im Vordergrund steht, aber mit Weltchristenheit, wenn die theologisch-ekklesiologische Seite betont wird.

Ein Ziel der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema ist die ‹Christentumsdiagnostik›, d.h. die Analyse und Diagnose von Ausprägungen, Veränderungen und neu auftretenden Erscheinungen innerhalb dieser global gewordenen Religion. Dabei begegnet in der Fachliteratur häufig die Metapher von sich verändernden religiösen Landschaften, für die neue Landkarten erstellt werden müssen. Ein besonderes Interesse gilt den Bruchstellen entlang tektonischer Platten, wie man die Hauptströmungen der Christenheit umschreiben könnte. An diesen Bruchstellen kommt es gelegentlich zu Erdbeben, die ganze Landstriche verwüsten, aber auch neue Landschaften hervorbringen. Die globalen Entwicklungen der letzten hundert Jahre werden in der einschlägigen Literatur in Gewinn- und Verlustrelationen wiedergegeben, ermittelt durch verschiedene statistische Institute in den USA und Europa.³⁷ Dabei wird der Globus in verschiedene geographische Räume unterteilt. Häufig begegnet die allzu pauschale Zweiteilung der Erdkugel in den Globalen Norden, bestehend aus den 55 Staaten Europas und Nordamerikas, und den Globalen Süden, dem alle übrigen Staaten in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien zugerechnet werden.³⁸

³⁷ Vgl. World Christian Encyclopedia, 1965 gegründet und herausgegeben vom anglikanischen Missionar D.B. Barrett et al.; World Christian Database des Center for the Study of Global Christianity im Cordon-Conwell Theological Seminary (in Zusammenarbeit mit dem Brill-Verlag, Leiden); World Religion Database des Institute on Culture, Religion and World Affairs, Boston University in Zusammenarbeit mit dem Brill-Verlag, Leiden. Auf den Daten dieser Institute beruhen auch die Statistiken des Atlas of Global Christianity 1910-2010 (Johnson/Ross: *Atlas* [Anm. 3]).

³⁸ Johnson/Ross: *Atlas* (Anm. 3), 352. Die Einteilung in Global North und Global South übernimmt der *Atlas* von der Klassifikation aller Länder durch die Vereinigten Nationen. Die Grenzziehung zwischen beiden Größen stimmt demnach nicht mit der geographischen Einteilung in die nördliche und südliche Hemisphäre entlang des Äquators überein, und sie ignoriert Grenzziehungen zwischen ‹Ost› und ‹West›. Die Verwendung des Begriffspaares Global North und Global South ist allerdings in den verschiedenen Studien zum Weltchristentum sehr uneinheitlich. Meistens werden Japan, Australien und Neuseeland mit zum Globalen Norden gezählt; Russland östlich vom Ural wird dem ‹Globalen Süden› zugerechnet.

2.2 Historischer Ausgangspunkt des Weltchristentums

Die historischen Wurzeln des Weltchristentums reichen in die Anfänge christlicher Gemeindebildung im 1. und 2. Jahrhundert zurück. Die Aufnahme von neuen Gliedern aus nicht-jüdischen Kreisen stellte judenchristliche Gemeinden vor die Aufgabe, zu entscheiden, welche Anforderungen von Neugeborenen zu erfüllen waren. Die Kriterien dafür mussten von den Gemeinden zu allererst herausgefunden und festgelegt werden. Zur Diskussion standen hauptsächlich zwei Aufnahmemodelle, hier unter Verwendung moderner Begrifflichkeit ‹Assimilation› und ‹Transkulturation› genannt. Beide Begriffe kommen im biblischen Vokabular nicht vor. In der Missionswissenschaft wird Assimilation verstanden als vorbehaltlose Anpassung der Bekehrten an eine bestehende Religionsgemeinschaft, während Transkulturation ein wechselseitig transformatives Geschehen bezeichnet, an dem Neubekehrte und die Religionsgemeinschaft gemeinsam beteiligt sind.³⁹ Nach dem Assimilationsmodell wird demnach von Christusgläubigen mit einer fremden religiös-kulturellen Herkunft verlangt, dass sie sich mit allen Konsequenzen und ohne Abstriche in die neue Religionsgemeinschaft einfügen. Die Identität und das Verhalten der Religionsgemeinschaft bleiben durch die Neumitglieder praktisch unverändert. Im Unterschied dazu *verlangt* das Transkulturationsmodell von Beitrittswilligen geradezu, dass sie den neuen Glauben in ihrer eigenen Sprache ausdrücken, in die Denkkategorien ihrer Herkunftskultur übersetzen und auf ihre eigene Weise praktizieren. Als Folge davon muss die Religionsgemeinschaft die neuen Glaubensformen prüfen und anerkennen, ihr eigenes Selbstverständnis erweitern und ihr Verhalten entsprechend modifizieren. Für die antike Christenheit hatte dieser Prozess zur Folge, dass sie allmählich aus dem Judentum als der ‹Mutterreligion› heraustrat und zu einer eigenständigen Religionsgemeinschaft wurde. Inmitten aller Diskontinuitäten war sie aber zugleich gefordert, an ihren Ursprüngen festzuhalten und reflektierend, verkündigend und handelnd die Kontinuität mit dem Grund der Kirche zur Darstellung zu bringen.⁴⁰

³⁹ Walls unterscheidet dagegen in Anlehnung an biblische Begriffe zwischen Konvertiten und Proselyten; vgl. A.F. Walls: Converts or Proselyts? The Crisis over Conversion in the Early Church, IBMR 28/1 (January 2004) 2-6. Wegen des Bedeutungswandels von ‹Proselyten› im Verlauf der Christentumsgeschichte halte ich diesen Sprachgebrauch für problematisch.

⁴⁰ K. Hock: Religion als transkulturelles Phänomen, Berliner Theologische Zeitschrift 1 (2002) 64-82.

In der frühesten Christenheit haben beide Modelle ihre Befürworter und Gegner gefunden. Beide Seiten haben auf dem Apostelkonzil miteinander um die Frage gerungen, für welches Muster sich die entstehende Glaubensgemeinschaft im Fall der ‹Heiden›-Christen entscheiden sollte. Die Entscheidung fiel zugunsten des Transkulturationsmodells aus, das damals, wie Ulrich Luz schreibt, ein religionsgeschichtliches Novum war.⁴¹ Fortan sollten Heidenchristen Eingang in die Gemeinde finden, ohne dabei die traditionellen Merkmale der jüdischen religiösen Kultur – Beschneidung, umfassende Toraobservanz und Reinigungsritus – zu übernehmen. Auf dieser Grundlage setzte sich Paulus in seinen Briefen für eine neue Form christlichen Lebens ein, in dem Judenchristen mit Heidenchristen verkehren und speisen. Dabei hatte er Christusgläubige vor Augen, die seiner Ansicht nach innerhalb der hellenistischen Lebenswelt verbleiben sollten, um diese von innen her zu transformieren (I Kor 8,1-11). Die paulinischen Briefe erörtern die Frage, wie Heidenchristen die hellenistische Gesellschaft in ihrem Denken, Sprechen und Handeln dem Einfluss Christi zugänglich machen und sie zur Umkehr bewegen können. Das Aufkommen des Transkulturationsmodells erwies sich kulturell und intellektuell als überaus dynamisch, kreativ und innovativ. Eine Umkehr verlangte es nicht nur von den Neophyten, sondern auch von den Gemeinden bzw. der *oikoumene*, der Weltkirche.

In späteren Epochen seiner Ausbreitung hat das Christentum allerdings die Assimilation der Transkulturation oft vorgezogen. Neubekehrte hat vor allem die Kolonialmission nach dem eigenen Vorbild geformt und alles von ihnen verlangt, was Missionsleute aus der westlichen Welt selbst für christlich-korrekt hielten, statt ihnen die Freiheit zu geben, in den interreligiösen Kontaktzonen ihre eigenen Formen christlicher Identität auszubilden. Zugleich haben es missionierende Kirchen und Missionswerke oft für entbehrlich gehalten, im Zuge der erweiterten und plural gewordenen Christenheit auch sich selbst zu verändern. Gleichwohl ist das Transkulturationsmodell nie definitiv in Vergessenheit geraten. Ihm verdankt sich die Vielgestaltigkeit des heutigen Weltchristentums.

⁴¹ U. Luz: Conversion in the New Testament, in: Lienemann-Perrin/Lienemann: Religiöse Grenzüberschreitungen (Anm. 16), 227-250.

2.3 Grenzüberschreitende Glaubensweitergabe und Kommunikation

Zentrales Merkmal des christlichen Glaubens ist seine ausgeprägte Fähigkeit zu grenzüberschreitender Kommunikation.⁴² Dieses *going beyond* ist im biblischen Kanon mehrfach überliefert, angefangen bei den Aussendungsreden Jesu (Lk 10) über den Auftrag, zu allen Völkern zu gehen (Mt 28) bis hin zu den Reisen von Paulus und anderen Glaubenszeugen nach Kleinasien und Rom. Anders als etwa der Islam oder das Judentum kennt das Christentum keine ‹getauften Sprachen›. Das *going beyond* verlangt die Weitergabe des Glaubens und seine Aneignung in neuen Sprachen und Dialekten, neuen Denktraditionen, Methoden, Kulturen, Sozialformen und Rechtsordnungen – eine immense Herausforderung, die sowohl Chancen als auch Gefahren in sich birgt. Dieser Prozess erlaubt es nicht nur, sondern nötigt vielmehr dazu, die Christentumsgeschichte von Anfang an im Rahmen der Weltgeschichte zu betrachten. Das gilt auch für jene Epochen, in denen das Christentum eine regional begrenzte Religion gewesen ist oder sich sogar rückläufig entwickelt hat. Der Weltchristentumshistoriker Andrew F. Walls schlägt vor, die Geschichte der Christentumsausbreitung nicht mehr im Sinne einer ständig voranschreitenden Progression, sondern als Sequenzen von Ausbreitungs- und Rückbildungswellen zu betrachten.⁴³ Einem Wellengang im Wasser gleich bewegen sich die Zentren transkulturneller Glaubensausbreitung von einer Weltregion in eine andere. Im Zuge der Wellenbewegung befinden sich einzelne Standorte das eine Mal auf dem Wellenkamm, ein anderes Mal im Wellental. Auf die Christentumsgeschichte übertragen, fällt ein christliches Gebiet nach der Phase missionarischer Aus-senorientierung oftmals, wenn auch nicht zwangsläufig, in eine Phase der Stagnation oder des Rückgangs. Gleichzeitig übernimmt die neu christianisierte Region die Missionsinitiative und wird zu einem neuen Zentrum, von dem aus der Glaube an andere Gebiete weitergegeben wird. Wenn Wellen an ein steiles Ufer stossen, setzt sich die Wellenbewegung in umgekehrter Richtung fort und

⁴² A.F. Walls: The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith, Edinburgh 2002; ders.: The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith, Edinburgh 1996; ders.: Christianity Across Twenty Centuries, in: Johnson/Ross: Atlas (Anm. 3), 48f.

⁴³ Walls: Transmission (Anm. 42), 48. U. Schoen widmet eine mehrbändige Ausgabe den Wellenbewegungen von Ausbreitung, Stagnation und Rückgang in der Christentumsgeschichte: U. Schoen: Die Flieh- und die Schwerkraft Gottes. Ausbreitung der Christenheit und Begegnung der Religionen in den letzten zweitausend Jahren, Münster et al. 2004ff.

verursacht entweder Monsterwellen oder ebnet den Wellengang neutralisierend ein. Solche Interferenzen sind auch in der Missionsgeschichte zu beobachten, wie einerseits die *reverse mission* von Süd nach Nord, andererseits die Missionskonkurrenz in religiös pluralen Gesellschaften zeigen. Walls vertritt die These, dass eine Kirche ihre Vitalität nur solange behält und wächst, als sie ihre Glaubensbotschaft auch transkulturell kommuniziert, während sie stagniert oder gar stirbt, wenn sie diese Fähigkeit als irrelevant preisgibt oder als illegitim kritisiert und damit verliert.

2.4 Historiographie des Weltchristentums: ihre Voraussetzungen und Ziele

In den 1970er Jahren ist das Projekt einer 2000-jährigen ‹Kirchengeschichte als Missionsgeschichte› initiiert, aber bald danach wieder aufgegeben worden.⁴⁴ Heute erlebt dasselbe Anliegen unter besseren Voraussetzungen und mit anderer Terminologie einen Neubeginn. Dazwischen liegt das Plädoyer für die Dekonstruktion der Grossen Erzählungen, die Jean-François Lyotard gefordert hat.⁴⁵ Die Kritik an den Grossen Erzählungen galt dem Konzept einer Universalgeschichte mit einer Rangfolge der Weltkulturen, angefangen bei denjenigen auf der niedrigsten Stufe bis zur europäischen Kultur, welche die höchste Stufe bildet. Lyotard hat den Hegemonialanspruch von eurozentrisch-partikularen Perspektiven kritisiert. Als Alternative zu den Grossen Erzählungen hat er sich für das gleichrangige Nebeneinander von unzähligen *story*-Perspektiven auf die Geschichte ausgesprochen.

Obwohl es im postmodernen Denken verbreitet ist, ‹Meistererzählungen› oder Interpretationen langfristiger Prozesse für prinzipiell unmöglich zu halten, zeichnet sich heute eine neue Hinwendung zur Weltgeschichte ab.⁴⁶ Der Historiker Jürgen Osterhammel hat Anspruch und Methode der Weltgeschichtsschreibung in einer Weise expliziert, die auch für die Stu-

⁴⁴ H. Frohnes et al. (Hg.): Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, München 1974-1978 (Bd. 1: Die alte Kirche; Bd. 2,1: Die Kirche des Früheren Mittelalters).

⁴⁵ J.-F. Lyotard: Das postmoderne Wissen, hg.v. P. Engelmann, Wien 2006 (Originalausgabe: La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979).

⁴⁶ C. Bayly: The Birth of the Modern World. Global Connections and Comparisons, Oxford 2004 (deutsch: Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914, Frankfurt a.M. 2006); J.M. Roberts: Twentieth Century. The History of the World, 1901-2000, New York 1999; E.J. Hobsbawm: Das imperiale Zeitalter 1875-1914, Frankfurt a.M. 1989; ferner die auf sechs Bände angelegte WBG Weltgeschichte, Darmstadt 2009ff.

dien zum Weltchristentum wegweisend sind. Er bezeichnet sie als einen Versuch, «dem Spezialistentum der kleinteilig arbeitenden Fachhistorie ein wenig öffentliche Deutungskompetenz abzuringen».⁴⁷ Trotzdem bleibt für ihn Weltgeschichte nur *eine* Möglichkeit von Geschichtsschreibung, neben der andere Möglichkeiten ihre Bedeutung nicht verlieren. Die postmoderne Kritik an ‹Meistererzählungen› hat, so Osterhammel, diese nicht obsolet, sondern bewusst erzählbar gemacht. Und: «Weltgeschichte will ‹Eurozentrismus› ebenso wie jede andere Art von naiver kultureller Selbstbezogenheit überwinden. Dies geschieht nicht durch die illusionäre ‹Neutralität› eines allwissenden Erzählers oder die Einnahme einer vermeintlich ‹globalen› Beobachterposition, sondern durch ein bewusstes Spiel mit der Relativität von Sichtweisen.»⁴⁸ Ein weiteres Ziel der neuen Weltgeschichtsschreibung ist es, «über die unersprießliche ‹West/Rest›-Dichotomie hinauszufinden und die Abstände zwischen ‹Europa› [...] und anderen Teilen der Welt im Einzelfall neu zu vermessen.»⁴⁹ Weil Weltgeschichtsschreibung mehr sein soll als eine vielbändige Kollektivproduktion, hat Osterhammel es gewagt, eine 1500seitige Geschichte des 19. Jahrhunderts zu schreiben. Als Alleinautor wollte er eine zentrale Organisation von Fragestellungen und Gesichtspunkten, von Stoffen und Interpretationen sicherstellen. Für ein solches Monumentalunternehmen ist nicht Allwissenheit erforderlich, sondern die Fähigkeit, detaillierte Forschungsarbeit Anderer in wenigen Sätzen *auf den Punkt zu bringen*. Vor allem aber braucht es «ein Gespür für Proportionen, für Größenverhältnisse, für Kraftfelder und Beeinflussungen, einen Sinn für das Typische und Repräsentative». ⁵⁰ Weltgeschichtsschreibung muss nach den je spezifischen Bewegungsmustern von Teilgebieten (Epochen oder Räumen) und nach dem Verhältnis zwischen eher allgemeinen Entwicklungen und eher regionalen Varianten fragen. «Jeder Teilbereich hat seine eigene Zeitstruktur: einen besonderen Beginn, ein besonderes Ende, spezifische Tempi, Rhythmen, Binnenperiodisierungen.»⁵¹

⁴⁷ J. Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, 15.

⁴⁸ A.a.O. 19.

⁴⁹ A.a.O. 21.

⁵⁰ A.a.O. 15.

⁵¹ A.a.O. 19.

Der neue Versuch, die Geschichte des Weltchristentums zu schreiben und es als Teil der Universalgeschichte zu begreifen, fügt sich in die jüngste Historiographie ein.⁵² Mit ihm soll vermieden werden, dass die Christentumsgeschichte in Fragmente zerfällt oder in einer Aneinanderreihung von vielen isolierten *stories* besteht. Bisher unentdeckte Zusammenhänge und Entsprechungen zwischen verschiedenen historischen Vorgängen gilt es aufzuzeigen. Die Alternative zur eurozentrischen Kirchengeschichtsschreibung sehen Historiker der ausserwestlichen Welt nicht im postmodernen *story*-Pluralismus, sondern darin, unter Einschluss von marginalisierten, verdrängten oder ignorierten *stories* ein neues Gesamtbild der Christentumsgeschichte zu gewinnen. In der ersten Ausgabe des 2008 gegründeten *Journal of World Christianity* wird das anspruchsvolle Ziel der Studien zum Weltchristentum wie folgt formuliert:⁵³

«The study of World Christianity is, in contrast, an emerging field that investigates and seeks to understand Christian communities, faith, and practice as they are found on six continents, expressed in diverse ecclesial traditions, and informed by the multitude of historical and cultural experiences in a world that for good and ill is rapidly globalizing. It is concerned with both the diversity of local or indigenous expressions of Christian life and faith throughout the world, and the variety of ways these interact with one another critically and constructively across time and space. It is particularly concerned with underrepresented and marginalized communities of faith, resulting in a greater degree of attention being paid to Asian, African, and Latin American experiences; the experience of marginalized communities within the North Atlantic world; and the experiences of women throughout the world.»

2.5 Weltreligion mit wandernden Gravitationszentren

Die These von Gravitationszentren des Christentums, die sich im Laufe der Zeit verschieben, ist in vielen Publikationen zu finden und wird, je näher die Geschichtsschreibung an die Gegenwart herankommt, umso häufiger vertreten. Das westeuropäische Christentum, das im 19. Jahrhundert noch das

⁵² G.J. Pillay: The Challenge of Teaching Church History from a Global Perspective, in: W.R. Shenk (Hg.): *Enlarging the History. Perspectives on Writing World Christian History*, Mayknoll N.Y. 2002, 75-93. Pillay sieht die Gefahr eines Hegemonialanspruchs solcher Studien unter neuen Vorzeichen, zumal sie hauptsächlich von den ressourcenstarken Forschungszentren in der westlichen Welt betrieben werden, a.a.O. 81.

⁵³ D.T. Irvin: *World Christianity. An Introduction*, The *Journal of World Christianity* 2008, 1:1, 1-26 (1f). <http://www.journalofworldchristianity.org/> (11.10.2012).

Zentrum weltweiter Missionstätigkeit gewesen ist, zeigt sich heute in einem Zustand der Vertrocknung, während das Christentum im ‹Globalen Süden› aufblüht und dabei ist, die missionarischen Initiativen vom Westen zu übernehmen. Das mag eine verallgemeinernde Globalthese sein, die durch zahlreiche Detailstudien differenziert und auch korrigiert werden muss. Entscheidend dabei ist aber der Wille, dem eurozentrischen Beharrungsvermögen in der Theologie entgegenzutreten, um der polyzentrisch gewordenen Struktur des Weltchristentums und der Theologie Rechnung zu tragen. Für Europa heisst das zu erkennen, dass es in mancher Hinsicht nicht mehr zu den Gravitationszentren, sondern zu den Peripherien des Weltchristentums gehört. Darauf kann man in historischen Studien unterschiedlich reagieren, z.B. mit dem Rückzug auf die Lokalgeschichte, die von grösseren Zusammenhängen absieht. Doch wer sich – sei es aus Desinteresse am Ganzen, sei es aus Selbstgenügsamkeit – dem *local turn* hingibt, wird mit dem Vorwurf des kirchenhistorischen Tribalismus konfrontiert.⁵⁴ Dieser Engführung kann entgehen, wer die Lokalgeschichten von ihrer Bedeutung für die Globalgeschichte her neu bewertet. Die Entwicklung des Christentums zu einer mehrheitlich ausserwestlichen Religion könnte nur angemessen erzählt werden, wenn man die Missionsgeschichte ins Zentrum stelle, schreibt Dale T. Irvin im *Journal of World Christianity*.⁵⁵ Für ihn und andere ist das wichtigste Ereignis der modernen Kirchengeschichte weder die Aufklärung in Europa noch die daraus hervorgehende moderne westliche Theologie, sondern die moderne Missionsbewegung, durch die das Christentum in die ausserwestliche Welt gelangt ist. Und Gerald J. Pillay stellt fest:⁵⁶

«Yet, the largest part of the Christian family is from cultures that did not go through the fragmentation of the Western worldview that came in the wake of the so-called

⁵⁴ Als tribal history bzw. clan history kritisiert A.F. Walls die kirchenhistoriographische Tradition in Europa: A.F. Walls: Eusebius Tries Again. The Task of Reconceiving and Revisioning the Study of Christian History, in: Shenk: Enlarging the History (Anm. 52), 1-21.

⁵⁵ «One cannot tell the story of modern global Christian history without putting the history of missions at the center.» Irvin: World Christianity (Anm. 53), 18.

⁵⁶ Pillay: Challenge of Teaching (Anm. 52), 86; vgl. auch Irvin: World Christianity (Anm. 53), 18: «The most important event in modern church history, viewed from the perspective of World Christianity, is not the European Enlightenment and the concomitant rise of modern theology in the West, but the modern missionary movement that took Christianity beyond the West in such decisive ways.»

«Enlightenment and its concomitant secularization. They do not neatly distinguish between the sacred and the secular.»

Englischsprachige Gesamtdarstellungen der Christentumsgeschichte aus den vergangenen zwei Jahrzehnten sind so zahlreich, dass sie hier nicht aufgezählt werden können.⁵⁷ Neben mehrbändigen, umfangreichen Werken mit ausführlichen Beiträgen von verschiedenen Autoren⁵⁸ gibt es auch kurze Gesamtdarstellungen, die als Studienbücher konzipiert sind. Auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Prämissen versuchen sie, dem polyzentrisch gewordenen Christentum bzw. seinen sich verschiebenden Gravitationszentren Rechnung zu tragen.⁵⁹ Es wäre interessant, verschiedene Beispiele europäischer Christentumsgeschichte im Rahmen des Weltchristentums unter den genannten Vorzeichen miteinander zu vergleichen, was hier nicht möglich ist. Zur Illustration sei stattdessen das Studienbuch *Christianity as a World Religion* herausgegriffen, verfasst vom Koreaner Sebastian C.H. Kim, der in Südkorea, China, Japan, Indien und den USA gelebt hat und heute Professor für *Theology and Public Life* an der Universität in York, UK, ist, und der Engländerin Kirsteen Kim, Professorin für *Theology and World Christianity* in Leeds.⁶⁰ Auf 230 Seiten berücksichtigen sie alle Kontinente, um die Vielfalt des Weltchristentums sichtbar zu machen. Der europäischen Christentumsgeschichte sind 40 Seiten gewidmet, was den Perspektivenwechsel deutlich macht. Die Orthodoxie und die Christentumsgeschichte Osteuropas werden nicht, wie sonst so oft, zugunsten der lateinischen Kirche und der Kirchen der Reformation ausgeblendet. Im Zentrum stehen die missionsgeschichtlich wirksam gewordenen Kirchen und Organisationen, so etwa das katholische Irland, das unter anderem die Religionsgeschichte Australiens und Neuseelands geprägt hat. Luther und die übrigen Reformatoren, die häufig als Lichtgestalten der Christentumsgeschichte viel Raum beanspru-

⁵⁷ Für einen Literaturüberblick vgl. das Themenheft von *Verkündigung und Forschung* zur Interkulturellen Theologie 2/2012, darin vor allem F. Ludwig: Globale Christentumsgeschichte, 106-117.

⁵⁸ The Cambridge History of Christianity, 9 Bde. Darin besonders einschlägig sind die beiden letzten Bände: S. Gilley/B. Stanley (Hg.): *World Christianities c. 1815 - c.1914* (Cambridge 2006); H. McLeod (Hg.): *World Christianities c. 1914 - c. 2000* (Cambridge 2006).

⁵⁹ Kim/Kim: *Christianity as a World Religion* (Anm. 9); D.L. Robert: *Christian Mission. How Christianity Became a World Religion*, Oxford 2009; D.B. Daugherty: *Church History. Five Approaches to a Global Discipline*, New York et al. 2012.

⁶⁰ Kim/Kim: *Christianity as a World Religion* (Anm. 9).

chen, treten stark zurück, während Freikirchen und Erweckungsbewegungen in den Vordergrund gerückt werden als historische Voraussetzung für das heutige evangelikale und pentekostale Christentum. Europas Kirchen im Zeichen von Aufklärung und Moderne werden kurz behandelt, weil sie das ausserwestliche Christentum nur begrenzt zu beeinflussen vermochten. Das 19. Jahrhundert findet seinen Platz im Kompendium vor allem als die Epoche der protestantischen Missionsbewegung, der christlich-sozialen Bewegungen und des Beginns der römisch-katholischen Soziallehre. Im 20. Jahrhundert, besonders nach dem II. Weltkrieg, werden die für die europäischen Kirchen wichtigen Zeichen der Versöhnung erwähnt, die sich im ökumenischen Aufbruch niedergeschlagen haben. Das Kirchenwachstum in Osteuropa seit der Wende von 1989/90, das an Bedeutung gewinnende Migrationschristentum und die neuen, christlich geprägten Religionsformen innerhalb und ausserhalb der verfassten Kirchen runden die Skizze der europäischen Christentumsgeschichte im Horizont einer Weltgeschichte ab.

3. Zukunftsprognosen und ihre Konsequenzen für Forschung und Lehre

Im Auftrag des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes haben Jörg Stoltz und Edmée Ballif 2010 eine Studie zur Zukunft der Reformierten in der Schweiz durchgeführt. Sie kommen zum Schluss, dass ihr Anteil bis ins Jahr 2050 von heute 33% auf 20% oder noch weniger schrumpfen wird. Der Abwärtstrend sei unaufhaltbar.⁶¹ Diese Einschätzung wird, bezogen auf ganz Westeuropa, von Weltchristentums-Studien weitgehend bestätigt – allerdings mit zwei signifikanten Ausnahmen. In mehreren Ländern wird ein vitales Christentum aus Migranten afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Herkunft registriert, das in Grossstädten die Kirchen füllt und teilweise den Gottesdienstbesuch aller etablierten Kirchen zusammengerechnet übertrifft. Zum andern muss das europäische Christentum den Abwärtstrend nicht als alternativloses Schicksal hinnehmen, sondern kann seine transkulturellen Fähigkeiten neu entdecken und praktisch umsetzen.

Die Möglichkeit dazu hat es nicht zuletzt in dem Masse, wie es die überregionale und globale Kommunikation sucht. In diesem Austauschprozess kann und wird es sich verändern – sowohl in seiner kirchlichen Praxis als auch

⁶¹ J. Stoltz/E. Ballif: Die Zukunft der Reformierten, Zürich 2010.

strukturell und theologisch. Es muss nicht in einer *splendid isolation* verharren; wie nie zuvor in seiner Geschichte hat es heute Zugang zu interkontinentalen Diskussionsforen. Was die Ausbildung des kirchlichen Personals im Rahmen der Weltchristenheit betrifft, stehen heute dicht vernetzte globale Vereinigungen von theologischen Fakultäten, kirchlichen Hochschulen, Seminaren und Erwachsenenbildungszentren bereit, in denen allerdings die deutschsprachigen theologischen Ausbildungsstätten kaum vertreten sind.⁶² Mit dieser Absenz schaden die deutschsprachige Forschung und Lehre vor allem sich selbst, weil ihnen wichtige internationale Diskurse entgehen; sie werden dort aber auch nicht vermisst. Im deutschsprachigen Raum wird ein erheblicher Teil des theologischen Fachwissens und der materiellen Ressourcen auf das deutschsprachige Christentum konzentriert; dieses macht allerdings nur 2 bis 3 Prozent des Weltchristentums aus. Theologische Fachliteratur wird nur selten in andere Sprachen übersetzt und daher ausserhalb des jeweiligen Sprachraums kaum wahrgenommen, wie auch fremdsprachige Theologie nur zu einem geringen Teil ins Deutsche übertragen wird. Angesichts der globalen Veränderungen religiöser und gesellschaftlicher Landschaften sollten Fakultäten im deutschsprachigen Raum deshalb zu den erwähnten Vereinigungen, besonders aber zu den anglophonen Lehrstühlen und Instituten für Weltchristenheit⁶³, einen engen Kontakt aufbauen.

Unabdingbar für das Studium des Weltchristentums ist ferner eine Veränderung bisheriger Prioritäten in Pfarrer- und kirchlicher Erwachsenenbildung. In der westlichen Welt, wo das erhaltene kirchenhistorische Quellenmaterial bereits bis in alle Einzelheiten erforscht ist, besteht ein Desiderat vor allem darin, die eigene Geschichte unter der Frage zu beleuchten, was davon für die Weltchristenheit das ‹bleibend Wichtige› (D. Ritschl) ist.⁶⁴ In vielen Ländern der

⁶² Ihre Stimmen fehlen somit in Vereinigungen wie der World Conference of Associations of Theological Institutions – zum Nachteil beider Seiten.

⁶³ Center for the Study of World Christianity (University of Edinburgh); Center for Global Christianity & Mission (Boston University School of Theology); Center for World Christianity (New York Theological Seminary); Lehrstühle for the Study of World Christianity gibt es u.a. in Liverpool, Pasadena und Kapstadt. An der Theologischen Fakultät Basel gibt es seit Anfang 2012 eine Professur für ausserwestliches Christentum (Schwerpunkt Afrika).

⁶⁴ D. Ritschl: Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984. Darin bes. Kap. I.F.4.: Der Unterschied zwischen bleibend Wichtigem und jetzt Dringlichem, 120-123. Den Ansatz weitergeführt hat Ritschls

ausserwestlichen Welt gewinnt dagegen die Erforschung des Lokalen noch an Bedeutung, dann nämlich, wenn es im Schatten einer hegemonialen Kirchen-, Missions- und Ökumenegeschichtsschreibung gestanden ist. Dringlich ist dort zunächst die Erforschung von lokalen Christentumsvarianten, die der historischen Erinnerung als ernst zu nehmende Glaubensformen sonst verloren gingen. Dazu sind die archivarischen Voraussetzungen derzeit noch günstig, da in vielen Ländern kirchliche Archive zu den best erhaltenen historischen Zeugnissen gehören. Solche Quellen geben Auskunft über Tausende noch ungeschriebene *local stories*, die zusammen das heutige Christentum prägen. Die Quellen bieten aber noch weit mehr, indem sie auch für sozial- und allgemeingeschichtliche Zusammenhänge erhelltend sind.

Im 20. Jahrhundert hat die von nordatlantischen Kirchen initiierte ökumenische Bewegung eine Plattform geboten, auf der Kirchen weltweit ihre Gemeinschaft Jahrzehnte lang reflektiert und gelebt haben. Das hat freilich nicht verhindern können, dass am Ende des Jahrhunderts der ökumenische Aufbruch an Schwung verloren hat. Trotzdem steht die ökumenische Bewegung nicht vor ihrem Ende, wie es manchmal geradezu programmatisch behauptet wird. Zu dieser Einschätzung kann nur kommen, wer die Dynamik in vielen Teilen des Weltchristentums ignoriert. Die ökumenische Bewegung steht – mit oder ohne europäische Beteiligung – vielmehr an einem neuen Beginn. Das Ziel des gemeinsamen Verstehens des Glaubens hat sie nicht aus den Augen verloren. Sie bemüht sich vielmehr um einen ekklesiatischen Rahmen, der offen genug ist für eine Ausweitung des christlichen Selbstverständnisses. Zugleich soll er ausreichend bestimmt sein, damit die Weltchristenheit ihr gemeinsames Vermächtnis auch in den neuen Gestalten wieder erkennen und akzeptieren kann. Neuer und zugleich alter Kristallisierungspunkt der Christenheit als einer weltweiten Gemeinschaft von Kirchen ist das trinitarische Bekenntnis. In diesem Sinn ist das 1998 gegründete und weiterhin im Aufbau begriffene ‹Globale Christliche Forum› zu verstehen, dessen Ziel es ist⁶⁵

Schülerkreis in seiner Festschrift zum 80. Geburtstag: F. Enns et al. (Hg): Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Profilierte Ökumene, Frankfurt a.M. 2009.

⁶⁵ So das Guiding Purpose Statement, vgl. <http://www.globalchristianforum.org/aboutus/> (15.5.2010). Zur Geschichte des Globalen Christlichen Forums vgl. H. van Beek (Hg): Revisioning Christian Unity – The Global Christian Forum, Oxford 2009.

«to create an open space wherein representatives from a broad range of Christian churches and interchurch organizations, which confess the triune God and Jesus Christ as perfect in His divinity and humanity, can gather together to foster mutual respect, to explore and address together common challenges.»

In dieser jüngsten ökumenischen Initiative auf globaler Ebene wirken neben Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, auch Kirchen der Orthodoxie, die Römisch-Katholische Kirche sowie evangelikale und pentekostale Kirchen mit. Dem Forum gelingt es, die Dialogblockaden zwischen den grossen ökumenischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts – dem Weltrat der Kirchen, den Konfessionsfamilien, der Evangelischen Allianz, den ökumenischen Aufbrüchen in der Pfingstbewegung und der Römisch-Katholischen Ökumene – aufzubrechen und die Tür zu neuen Begegnungen zu öffnen. Im Globalen Christlichen Forum engagieren sich hauptsächlich Kirchen des «Globalen Südens». Gleichzeitig sind aber in allen Kontinenten regionale Zusammenkünfte im Aufbau begriffen.⁶⁶

Das Forum hat manches mit dem Weltgebetstag der Frauen gemeinsam: Es verzichtet auf schwerfällige und teure Strukturen, es vermeidet Programme, Liturgien und lehrmässige Aussagen, die es Interessierten verunmöglichen würden, am Forum mitzuwirken, und die Beteiligten repräsentieren eine bisher kaum erreichte konfessionelle Vielfalt. In einer Hinsicht freilich unterscheiden sich Weltgebetstag und Forum deutlich voneinander: Während Ersterer eine Initiative von Laien-Frauen an der kirchlichen Basis ist, dient das Forum überwiegend dem Austausch zwischen kirchenleitenden Männern. Die Geschlechtertrennung in der Ökumene harrt damit weiterhin ihrer Überwindung.

⁶⁶ Die erste Europäische Konsultation des Globalen Christlichen Forums hat 2006 in einem Kloster der Syrisch-Orthodoxen Kirche im deutschen Warburg stattgefunden. Beteiligt waren Anglikaner, Baptisten, Katholiken, Evangelikale, Quäker, Lutheraner, Mennoniten, Methodisten, Christkatholiken, Orthodoxe (östliche und orientalische), Pfingstler, Reformierte und Heilsarmee-Vertreter; vgl. <http://www.globalchristianforum.org/document/article.php?no=8> (15.10.2012).

Abstract

Während das Christentum seit hundert Jahren rund ein Drittel der Weltbevölkerung ausmacht, sind vor allem in den letzten dreissig Jahren starke Veränderungen seiner geographischen Verbreitung und seines Charakters zu beobachten: Sein Gravitationszentrum hat sich von Europa und Nordamerika in andere Kontinente verlagert; schrumpfende Kirchen, Kirchendistanz und Konfessionslosigkeit sind kein verallgemeinerbares Merkmal des Christentums. Aufgrund der Wanderung des Christentums in ausserwestliche Gesellschaften zeichnet es sich durch ein bisher nie erreichtes Mass an Pluriformität aus. Im vorliegenden Artikel werden zunächst Beispiele der Vielfalt an Zugehörigkeitsmerkmalen, Gemeinschaftsbildungen und globalen christlichen Organisationen umrissen und daran anschliessend theoretische und konzeptionelle Aspekte einer Erfassung des Weltchristentums erörtert. Ein Plädoyer für die Sensibilisierung von Kirchen, Ökumene, Theologie und theologische Ausbildung in Europa für die Weltchristenheit und für eine Rechenschaftsablage darüber, welchen Ort sie als Teil der Weltchristen einnehmen sollten und könnten, schliessen den Beitrag ab.

Christine Lienemann-Perrin, Bern