



**missionsakademie
an der universität hamburg**

academy of mission
at the university of hamburg

Theodor Ahrens

Zur Zukunft des Christentums

Abbrüche und Neuanfänge

10

STUDIEN ZU INTERKULTURELLER
THEOLOGIE AN DER MISSIONSAKADEMIE



Theodor Ahrens

Zur Zukunft des Christentums

Abbrüche und Neuanfänge

VERLAG DER DEUTSCHEN EVANGELISCHEN MISSIONSHILFE
[missionshilfe
verlag]

STUDIEN ZU INTERKULTURELLER
THEOLOGIE AN DER MISSIONSAKADEMIE

10

Zum Autor

Theodor Ahrens wurde 1940 in Koraput (Indien) geboren, studierte Theologie und wurde 1969 ordiniert. Nach seiner Promotion 1969 wurde er Mitglied der Studienleitung der Missionsakademie an der Universität Hamburg.

Von 1971 bis 1978 arbeitete er im Pfarrdienst in Goroka (Papua-Neuguinea), betrieb Feldforschung und wurde Mitbegründer des „Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service“.

Von 1978 bis 1987 war er Referent für Grundsatzfragen im Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst (NMZ) in Hamburg.

1987 wurde er zum Professor für Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen der Kirchen am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg berufen. Aus Forschungsaufenthalten und Gastprofessuren in Ozeanien, China, Indien, Korea, Brasilien und Kamerun gingen zahlreiche Veröffentlichungen hervor.

Auch nach seiner Emeritierung setzte er seine Publikationstätigkeit fort. Sein letztes Buch erschien unter dem Titel „Einwürfe – Missionswissenschaftliche Studien“ als Band 6 in dieser Reihe.

Theodor Ahrens verstarb am 16.9.2015 in Hamburg.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Missionshilfe Verlag, Hamburg 2016
Alle Rechte vorbehalten

Cover Design: Martin Keiper

SBN 978-3-946426-00-4
ISSN 2196-4696

Inhalt

- 4 Vorwort der Herausgeber
 5 Vorwort des Autors
- Zur Zukunft des Christentums – Abbrüche und Neuanfänge**
- 7 [1] Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgesellschaft –
 Schlaglichter auf bisherige Selbstwahrnehmungen
 9 [2] Veränderte Religionslandkarten
- Zur Zukunft des Christentums – ein Literaturbericht**
- 13 [3] Zur Vorgeschichte der aktuellen Diskussion (1965-1992)
 18 [4] Aktuelle christentumsdiagnostische Deutungsangebote (2000-2007)
 30 [5] Alister McGrath meldet Feueralarm
 34 [6] Fehlalarm – alles halb so schlimm – F.W. Graf
 41 [7] Kann Religion ein *global player* sein? (Peter Beyer)
 45 [8] Ein Blick zurück: Von welchem Standpunkt aus wird die Globalisierung und
 Binnendifferenzierung des Christentums in den Blick genommen?
- Zum Stellenwert der Gewichtsverlagerungen und der Transformationen
 des nichtwestlichen Christentums im aktuellen Diskurs über eine missi-
 onarische Neuausrichtung der Gliedkirchen der EKD**
- 49 [9] Das Zukunftspapier der EKD und die Ökumene
 53 [10] Von der Weltkirche lernen – aber wie?
- Wo und wie greift der Gesichtspunkt der Ergänzungsbedürftigkeit?**
- 55 [11] Provinzialität und Ökumenizität der Ortskirche
 62 [12] Was wäre zwischen Nord und Süd zu besprechen?
 Neue Themen drängen auf die ökumenischen Tagesordnungen
 69 [13] Das Christliche im interkulturellen Prozess
- 77 Besprochene Texte
 78 Literaturverzeichnis

Vorwort der Herausgeber

Theodor Ahrens' Publikation *Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge* von 2009 ist seit einiger Zeit vergriffen. Wir halten dies für einen so wichtigen Beitrag, dass wir uns dazu entschlossen haben, ihn in zweiter, unveränderter Auflage in unserer Reihe *Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie (SITMA)* wieder zugänglich zu machen. Dies konnte mit Theodor Ahrens noch vor seinem Tod am 16. September 2015 vereinbart werden.

Uta Andréé | Werner Kahl

April 2016

Vorwort des Autors

Als Faktor einer kommenden Weltgesellschaft ist mit den weltweit vernetzten Kirchen zu rechnen und entsprechend haben diese sich selbst ernst zu nehmen. - Das ist wenigstens die Grundüberzeugung in den Anfängen der neuzeitlichen Mission gewesen sowie der ökumenischen Bewegung, die aus ihr hervorging. Die Bedingungen, unter denen dies zu diskutieren ist, haben sich inzwischen grundlegend verändert: Während jedenfalls die etablierten Konfessionskirchen in Westeuropa teils erdrutschartige Einbrüche hinnehmen müssen, feiert das Christentum im Süden – jedenfalls statistisch betrachtet – anscheinend große ‚Erfolge‘. Liegt also dort die Zukunft des Christentums? Die historischen Großkirchen sehen sich einer ständig wachsenden Vielfalt neuer Kirchen, konkurrierender missionarischer Initiativen und Netzwerke unterschiedlichster Prägung gegenüber. Die veränderte Großwetterlage und die Transformationen des Christlichen im Kontext der Globalisierung lassen herkömmliche Konzepte von Zugehörigkeit und Differenz veralten und schaffen neue Verständigungsbedarfe.

Welchen Stellenwert haben diese Umbrüche für das komplexe Gefüge ökumenisch vernetzter Kirchen? Die Einschätzungen gehen zum Teil weit auseinander. Die vorliegende Arbeit gibt zunächst einen Überblick über die Vielfalt der Deutungsangebote, die in der aktuellen christentumsdiagnostischen Literatur vertreten werden.

Lassen sich Rückschlüsse gewinnen hinsichtlich der Gewichtsverlagerungen im global vernetzten Christentum, insbesondere der Transformationen des Christlichen im Süden, für die aktuelle, vom EKD Impulspapier „Kirche der Freiheit“ angestoßene Debatte über eine missionarische Neuausrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland? In welchem Umfang kann und soll die Evangelische Kirche Themen, die aus der

weltweiten Ökumene auf sie zukommen, in ihre Überlegungen für eine Neubestimmung ihres missionarischen Selbstverständnisses einbeziehen? Hier wird nur einer der Fäden einer Kontroverse aufgegriffen, nämlich der Einspruch, den das Evangelische Missionswerk geltend gemacht hat gegen das im Impulspapier der EKD zur Diskussion gestellte Verständnis dessen, was aus ökumenischer Perspektive missionarisch fällig und geboten scheint.

Die Themen, die von der weltweiten Ökumene - manchmal im Gestus prophetischer Zeitansage - in die Region hineingegeben werden, sind nicht ohne weiteres in die Kontinuität der religiösen Vollzüge zu integrieren, in denen sich die Gemeinde vor Ort darstellt. Sie wirken dort zunächst wie etwas Zusätzliches, von außen Aufgesetztes. Damit ist ein dritter Fragenkomplex angesprochen: Wie lassen sich das globale und das lokale Moment in der Kirche vor Ort verbinden? Wie kann die sozialetisch akzentuierte Thematik der weltweiten Ökumene in den Ortskirchen des Nordens zum Tragen kommen? Die Frage hat ihre Kehrseite: Wie können Kirchen im Norden mit Fragestellungen umgehen, die ein enthusiastisches, voraufklärerisches, jedenfalls im Kontext anderer Weltbilder verankertes Christentum des Südens auf die Tagesordnung auch der ökumenischen Bewegung schiebt?

Zugehörigkeiten und Differenzen sind unter Berücksichtigung nicht zuletzt auch dieser Themen neu zu verhandeln. Der Band schließt mit Überlegungen zu Einheit und Differenz im global vernetzten Christentum.

Michael Biehl, Hans-Martin Gutmann, Klaus Hock und Werner Kahl, mit denen ich einen Entwurf dieses Textes diskutieren konnte, danke ich für Anregungen und Kritik. Für bewährte Hilfe beim Lesen der Korrekturen geht mein Dank an Andrea Ehlers.

Hamburg im September 2008

Theodor Ahrens

Zur Zukunft des Christentums

Abbrüche und Neuanfänge

1. Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgesellschaft – Schlaglichter auf bisherige Selbstwahrnehmungen

Dass das Christentum als Faktor einer kommenden Weltgesellschaft ernst zu nehmen sei und die Kirchen sich selbst entsprechend ernst zu nehmen hätten, war dem Spiritus Rektor der für das Jahr 1910 nach Edinburgh einberufenen ersten Weltmissionskonferenz, *John R. Mott* (1865-1955), nicht zweifelhaft (Mott 1910). In seiner Utrechter Abschiedsvorlesung würdigt *Johannes Christiaan Hoekendijk* (1912-1975) Mott als einen Denker und Strategen, der weltweit greifende soziale und politische Umbrüche wach registrierte und – in missionarischer Perspektive – ‚Türen sich öffnen‘ sah, von denen er annahm, dass sie durchaus auch bald wieder ins Schloss fallen könnten. „Wer nicht rechtzeitig handelt, begeht Verrat an der Zeit.“¹

Als Ertrag der Weltmissionskonferenz notiert Hoekendijk u.a. Folgendes: Die Welt wurde „als Horizont akzeptiert“ (Hoekendijk 1965, 478). Das bedeutete für Mott, sich „evangelisierend auf den Weg machen nach den Enden der Erde“. Evangelisieren wurde zur „Chiffre für alles, was die Kirche in der Welt zu tun hat“ (479). Der Apostolat „wird der Weg zur und die Norm für“ die Mission des Christentums (475). In der Bezeugung des Werkes Christi erschließt sich die Welt als Horizont.² Der Weg ist frei für missionarische Improvisationen. Sodann: In der Wirkungsgeschichte der modernen Weltmissionsbewegung veraltet der bisherige Ökumenismus ‚vergleichender Religionsgespräche‘.³ Die Missionsgeschichte überholt gängige Konzepte von Häresie und Schisma, Kommunikation und Exkommunikation. Infolgedessen sind Zugehörigkeiten und Differenzen der Kirchen neu ‚in Gegenwart der anderen‘ zu definieren

¹ „We should plan and act ... as though we had but this one generation“, zitiert er Mott (Hoekendijk 1965, 468; vgl. World Missionary Conference 1910, Bd. 1, 5-80). Uns mag die Selbstsicherheit, mit der das damals auf den Weg gebracht wurde, „vollständig verloren“ gegangen sein (Hoekendijk 1965, 479). Dessen ungeachtet warnt Hoekendijk vor einem Missverständnis der programmatischen Richtungsvorgabe der Edinburgher Konferenz ‚Evangelisation der Welt in dieser Generation‘. Diese sei immer wieder im Sinne einer Hybris „mißverstanden und mißhandelt“ worden, die „eine universale Menschenernte ... so gleich in Nachbars Garten, innerhalb eines Zeitraums von zwanzig, dreißig Jahren in Aussicht zu stellen wagte“ (Hoekendijk 1965, 467).

² Für pietistische und evangelikale Missionen war die Welt häufig „nur insofern Horizont, als sie den Lebensraum der verlorenen Menschheit darstellt“ (Grundmann 1997, 66), eine Perspektive, in der die Welt leicht zum ‚Welt-Jagdrevier für das Königreich‘ verkommt (Hoekendijk, 1965, 479). Näheres zur Weltmissionskonferenz in Edinburgh und ihrer Wirkungsgeschichte: Günther 1970 und 1999.

³ Hoekendijk bezieht sich anscheinend auf die Arbeit von ‚Glauben und Kirchenverfassung‘ (Faith and Order) des ÖRK, die auf die Wiederherstellung sichtbarer Einheit auf der Grundlage eines verpflichtenden, gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, einer praktizierten Sakraments- und rechtsgültigen Amtsgemeinschaft in Rahmen einer institutionellen Struktur zielte. Zu alternativen Modellen christlicher Einheit und Einigung, etwa der Vorstellung einer in gemeinsamem Zeugnis und Dienst immer neu zu realisierenden ‚Sendungsgemeinschaft‘, kirchlichen ‚Förderationen‘, Einbringung unterschiedlicher konfessioneller Traditionen in eine ‚gemeinsame Kirche vor Ort‘ (Beispiel: Church of South India), Wahrung der Katholizität bei Aufrechterhaltung konfessioneller Identitäten (‚Versöhnte Verschiedenheit‘) u.a.m. vgl. Beinert 1987, 126ff.; und Meyer, 25ff., 95f.

(477). Der Impuls dieses christlichen Weltbürgers brachte einen Ökumenismus neuen Stils hervor (471).⁴

Gut 50 Jahre später, als sich die Auseinandersetzungen um die Globalisierung der Marktwirtschaft und die Transformationen der westlichen Zivilgesellschaften beschleunigen und wechselseitige Abhängigkeiten sich verdichten – Beck sieht darin den Anbruch einer qualitativ neuen Zeit – (Beck 1997, 31),⁵ veröffentlicht der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) die deutschsprachige Dokumentation einer für das Jahr 1966 nach Genf einberufenen ‚Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft‘ unter dem Titel ‚Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft‘. Doch die Vorzeichen, unter denen dies diskutiert wurde, hatten sich verändert. Die ökumenisch verbundenen Kirchen werden zum ‚Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft‘ (ÖRK (Hg.) 1966; 1967), indem sie auf die als ‚Herausforderung‘ begriffenen weltweiten technischen Veränderungen und gesellschaftlichen Umbrüche ‚antworten‘. Die Themen, an deren Bearbeitung Kirchen und Institutionen, die die Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts beerben, sich als globale Akteure erfahren, werden einem globalen Bedrohungshorizont entnommen. Es gilt, das christliche Zeugnis angesichts der sozialen und politischen Umbrüche neu zu formulieren. Das Sendungsbewusstsein der im ÖRK verbundenen Kirchen artikuliert sich in den 1960er Jahren vorzugsweise in sozialetischer Begrifflichkeit. Der kerygmatische Grundkonsens, der die neuzeitliche Missionsbewegung bislang getragen hatte, war zerfallen. Im gemeinsamen sozialen Engagement bewährt sich die Gemeinschaft der Kirchen und wird so zum Vorzeichen der Einheit der Menschheit (Ruh 1970, 36ff., 71ff.). Ähnlich wird das missionarische Selbstverständnis während der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala auf den Punkt gebracht (ÖRK 1968, 8ff., 26ff.). Das war die Zeit des developmentalen Optimismus – ‚Entwicklung der unterentwickelten Welt in dieser Generation‘. Diese Perspektive war im Kern noch heilsgeschichtlich-universalistischen Leitvorstellungen des 19. Jahrhunderts und den fortschrittsorientierten Imaginationen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschuldet. Im Unterschied dazu ist das zentrale ökumenische Thema des 21. Jahrhunderts – jedenfalls vorerst – die Wechselwirkung globaler Integration und regionaler Gegenkräfte, die auf soziale, politische, kulturelle – und was uns hier besonders interessiert – religiöse Selbstbestimmung von Gruppen und Kirchen im Nahbereich dringen.⁶

⁴ Es könnte sein, darauf macht Michael Biehl mich dankenswerterweise aufmerksam, dass Mott das Modell einer ‚voluntary society‘, das Organisationsform und Verfahrensregeln des Weltparlaments der Religionen 1893 in Chicago bestimmte, für die Edinburgh Konferenz aufgegriffen hat, insbesondere die Maßgabe, doktrinäre Differenzen während der Konferenz stillzulegen. Dogmatische Differenzen werden „zugunsten eines Zieles suspendiert, das dem gemeinsamen christlichen Hintergrund entnommen war“ (Biehl 1988, 294).

⁵ Osterhammel/Petersson verstehen Globalisierung als *einen*, etwa 1500 einsetzenden, im Prinzip irreversiblen Makroprozess weltweiter Vernetzung (Osterhammel/Petersson 2003, 25), der weder einlinig verläuft noch abgeschlossen ist. Für ein differenziertes Verständnis des im ökumenischen Diskurs gelegentlich als Projektionsfläche für anscheinend unverzichtbare Feindbilder benutzten Begriffs der Globalisierung vgl. auch die bei Sebastian Conrad/Andreas Eckert/Ulrike Freitag (2007) versammelten Beiträge zur Geschichtsschreibung der modernen Welt sowie Jörg Dierkens theologische Überlegungen zu Ökonomie und Vergesellschaftung im Kontext der aktuellen globalen Dynamik (2005).

⁶ Vgl. dazu Charles Bright und Michael Geyer 2007, 53-80.

2. Veränderte Religionslandkarten

Während gängige Textbücher zur Globalisierungsproblematik auf den Stellenwert und die Funktion von Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen im Kontext der aktuellen globalen Dynamik allenfalls beiläufig eingehen (Beck 1997; Dierken 2005, 154ff., Gresh 2006; anders: Beyer 1997; Osterhammel/Petersson 2003, 23ff.; Reder 2006, 33ff.; Ahrens 2000; Dierken 2005), geben die von David Barrett und seinem Team vom *World Evangelization Research Center* in Richmond, Virginia, seit 1983 jeweils im Januarheft des *International Bulletin of Missionary Research* (Barrett et al. 1983ff.) vorgelegten Zahlen zur Weltstatistik des Christentums und anderer Religionen Anlass zu anderen Einschätzungen (Details in Barrett et al. 2001; 2008). Als Hintergrund für das Folgende schlaglichtartig einige Zahlen:

Die Zahlen zu anderen Religionen bleiben hier außer Betracht. Barrett zufolge hat sich der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung zwischen dem Jahr 1990 (34,5 %) und dem Jahr 2008 (33,3 %) zwar kaum verändert. Doch gleichzeitig zeichnet sich ab, dass mittlerweile die überwältigende Mehrheit aller Christen in der sog. nicht-westlichen Welt, in Asien, Afrika, Lateinamerika und Ozeanien leben, ca. 1,33 Mrd. gegenüber ca. 776 Mio. in den USA und Europa – mit teilweise erdrutschartigen Einbrüchen hier und einem dynamischen Wachstum dort.

Für *Afrika* präsentiert Barretts Team (Barrett et al. 2008) folgende Daten: Für das Jahr 1900 rechnen die Berichterstatter mit ca. 8,7 Mio. Christen; 1970, also etwa zum formalen Abschluss der Kolonialzeit, mit ca. 116 Mio. und für 2008 mit 423 Mio. Christen. Der Massenzulauf zum Christentum in Afrika ist *prima facie* ein postkoloniales Phänomen mit einer durchschnittlichen jährlichen Zunahme von 2,4 %.

Für *Asien* insgesamt kalkulieren Barrett et al. für das Jahr 1900 ca. 20,7 Mio. Christen, für das Jahr 1970 92 Mio. und für das Jahr 2008 355 Mio. Christen, durchschnittliche Zuwachsrate jährlich 2,45 %.

Für *Lateinamerika* geben sie für 1900 etwa 60 Mio. Christen an, für 1970 ca. 263 Mio. Christen, für 2008 schließlich 530 Mio. Christen – durchschnittliche Zunahme 1,27 %.

Für *Ozeanien* gehen sie von ca. 4,3 Mio. im Jahr 1900 aus, beziffern die Zunahme im Jahre 1970 auf 14,5 Mio. und rechnen gegenwärtig ca. 22,7 Mio. im Südpazifik.

Für *Europa inklusive Russland* geben Barrett et al. für das Jahr 1900 368 Mio. Mitglieder an, für das Jahr 1970 etwa 467 Mio. und für 2008 schließlich 556 Mio., mit der weltweit niedrigsten durchschnittlichen Zuwachsrate pro Jahr von 0,13 %.

Während die röm.-kath. Kirche die weltweit mitgliederstärkste Kirche war und bleibt (ca. 1,13 Mrd.), haben die Pfingstler, Charismatiker und freien evangelikalischen Missionen inzwischen dicht zu den etablierten, protestantischen Kirchen aufgeschlossen. In manchen Regionen haben sie die historischen protestantischen, in den konfessionellen Weltbünden und im ÖRK vertretenen Missionskirchen mittlerweile überflügelt oder auch charismatisch durchwirkt. Meist stehen sie dem ÖRK und den Institutionen, die die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts beerben, gelinde gesagt, distanziert gegenüber.

Vielleicht wissen Barrett und sein Team etwas zu genau Bescheid. In vielen Kirchen des Südens werden, wenn meine Beobachtungen mich nicht täuschen, Kirchenstatistiken überhaupt nicht geführt; Selbstauskünfte über Mitgliederzahlen übertreiben häufig. Doppelmemberschaften sind gang und gäbe. Doch ungeachtet notwendiger Rückfragen an die von Barrett entwickelten Klassifikationsschemata (Anderson 2002) und mancher Ungereimtheiten in den statistischen Angaben, dürfte Barrett, wenn es um nicht mehr als eine Grobskizze der statistischen Gegebenheiten der Kirchen in der Welt geht, aussagekräftige Daten liefern. Insbesondere stützen sie die These, dass die missionarische Dynamik des Christentums sich in die Länder des Südens verlagert hat – mit einer deutlichen Beschleunigung seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die Evangelikalen, Charismatiker, Pentekostalen und eine Vielzahl anderer christlicher Gruppen haben die größten Zuwächse zu verzeichnen.

Die etablierten Kirchen in Nord und Süd, die sich dem ÖRK verpflichtet wissen, sehen sich einer Vielzahl rapide wachsender Kirchen, Gruppen, konkurrierender missionarischer Initiativen und Netzwerken unterschiedlichster Prägung gegenüber. Die ‚Genfer‘ ökumenische Bewegung, die sich in erheblichem Umfang der Weltmissionsbewegung des 19. Jahrhunderts verdankt, droht infolge der aktuellen Globalisierungsschübe des Christlichen marginalisiert zu werden, weil die Pentekostalen und Evangelikalen, die andere als die vom ÖRK bislang favorisierten Themen in den Vordergrund schieben, Resonanz finden. Bis zur Wende der 1989/90er Jahre wurde dem ÖRK jedenfalls in den historischen Großkirchen eine weithin unbestrittene Meinungsführerschaft zugestanden. Die Ökumenische Bewegung, näherhin die Kirchen des Südens verfügten über die in die Zukunft des Christentums weisenden Themen und sagten an, was ökumenisch und missionarisch gesehen fällig, geboten und notwendig schien. Die Pentekostalen und die Lausanner Bewegung haben sich diesem Anspruch nie gebeugt.

Ein alter Streit ist in erweiterter Arena auszutragen. Die seit der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 wogenden Auseinandersetzungen um ein ökumenisch tragfähiges Verständnis des Heils bewegten sich zwischen zwei Polen: Einer Reichs-Gottes-Ethik, der Deutungskompetenz mit universaler Reichweite zugeschrieben wurde, und einem auf die Subjektivität der Einzelnen abgestellten ‚spirituellen‘ Ver-

ständnis von Heil, dessen Inhalt nicht in gleicher Weise konkretisiert werden konnte, gleichwohl ebenfalls weltweit beachtliche Resonanz fand.

Der ÖRK reagiert während seiner für Juli 2005 nach Athen einberufenen Weltmissionskonferenz auf die veränderten Gegebenheiten. Unter dem Baldachin der seit den 1980er Jahren in die ökumenische Diskussion eingeführten Leitmetapher eines ‚Lebens in Fülle‘ werden die alten Themen der Gerechtigkeitsökumene mit pentekostalen Themen verknüpft. Die Vielfalt unterschiedlicher Weltbilder mit ihren differierenden Plausibilitätsannahmen wird seit den 1990er Jahren stärker beachtet. Damit wird der Boden für einen Brückenschlag zu den Beiträgen der Pfingstler und Charismatiker und deren Priorisierung von Themen wie ‚Geistheilung‘, ‚Gebetsheilung‘, ‚therapeutische Funktion des Gottesdienstes‘, Zentralstellung der Einzelnen etc. vorbereitet. Diese Fragestellungen beginnen, die etablierten Themen der Gerechtigkeitsökumene zu überlagern (Horsford 2007, 8, 12ff.).

Die ausschlaggebenden Gründe für die neuen thematischen Akzentsetzungen dürften in der Hoffnung gelegen haben, frische Möglichkeiten eines konstruktiven Dialogs mit den Pfingstlern und Charismatikern zu gewinnen und zugleich einer weiteren Marginalisierung des ÖRK entgegenzuwirken. Für diese Einschätzung spricht nicht zuletzt, dass auf Initiative des ÖRK nach langen Vorgesprächen schließlich ein sog. ‚Christian Global Forum‘ zustande gekommen ist, das eine erste Zusammenkunft im November 2007 in Kenia durchführen konnte und das „vor allem der Annäherung zwischen der explosionsartig wachsenden pfingstkirchlichen und charismatischen Bewegung und den traditionellen Kirchen“ diene (ÖRK, Pressemitteilung 14. Nov. 2007). J.C. Hoekendijks Einschätzung bestätigt sich: Die Ergebnisse der globalen Dynamik des Christentums und die Transformationen des Christlichen in der nichtwestlichen Welt geben Veranlassung, über die veränderte ökumenische Großwetterlage und vor diesem Hintergrund über Zugehörigkeiten und Differenzen neu nachzudenken.

Das Folgende hat drei Teile. Ich unterbreite zunächst (I) einen Literaturbericht.⁷ Die eben nur grob skizzierte Entwicklung ist in der Fachliteratur schon seit den 1970er Jahren beachtet worden; seit der Jahrtausendwende mehren sich diagnostische Deutungsangebote zur veränderten Lage der Weltchristenheit mit teilweise übereinstimmenden, teils durchaus gegenläufigen Beurteilungen. Teil II verlagert den Fokus auf die Region. Wie ist der Stellenwert der Gewichtsverlagerungen und der Transformationen des nichtwestlichen Christentums im aktuellen Diskurs über eine missiologische Neuausrichtung der Gliedkirchen der EKD zu veranschlagen? Damit greife ich nur *einen* Faden der breit gefächerten Diskussion auf, die sich im Anschluss an den Zukunftskongress der EKD in Wittenberg (Januar 2007) ergeben hat. Abschie-

⁷ Der Beitrag von Volker Küster, *Reshaping Protestantism in a Global Context*, Münster/Hamburg 2008, den ich zu meiner Freude beim LIT Verlag für das Frühjahr 2008 angezeigt finde, war mir leider bis zum Abschluss meines Manuskriptes Anfang Juni 2008 nicht zugänglich.

ßend diskutiere ich die Frage, wie sich das lokale und das globale Moment in der Kirche vor Ort miteinander verbinden lassen (III), und zwar in zwei Richtungen: Zunächst, wie die bei uns *vorderhand* rezipierten, sozialetisch akzentierten Themen der weltweiten Ökumene auf der Ebene der Ortsgemeinden in Deutschland zum Tragen kommen könnten; sodann, wie Kirchen im Norden mit den Fragestellungen umgehen könnten, die das enthusiastische Christentum des Südens auf die ökumenische Tagesordnung schiebt. Ich schließe mit einigen Bemerkungen zur Transformation des Christlichen im interkulturellen Prozess.

Zur Zukunft des Christentums – ein Literaturbericht

3. Zur Vorgeschichte der aktuellen Diskussion (1965-1992)

3.1 Das ‚andere‘ Christentum der ‚Dritten Welt‘

Die im Gefolge der modernen Weltmissionsbewegung entstehende Kirche ist, wie *Walter Freytag* (1899-1959) feststellte, immer ‚anders‘. Die entstehende Kirche ist anders, denn sie „antwortet auf das Wort, und sie antwortet in einer gegebenen Situation. Darin liegt ihre Identität als Kirche“. Es gilt, zu verstehen, „warum sie so antwortet, wie sie es tut“ (Freytag, 1961, 54f.). Die Anerkennung der anderen als Kirche ergibt sich, wo deren Weg als ihre auf das Evangelium gegebene Antwort durchsichtig wird.

Anfang der 1970er Jahre verknüpft *Hans Jochen Margull* (1925-1982) den Gedanken seines Lehrers *W. Freytag* mit dem damals gängigen Begriff ‚Dritte Welt‘. Für die Transformation des Christlichen in der nichtwestlichen Welt prägt er den Begriff der *Tertiaterranität* des Christentums.

Das Christentum auf dem Boden der *Tertia Terra* wird zu einer eigenen Größe gegenüber den Ostkirchen und gegenüber dem westlich-mediterranen Christentum der Latinität (Margull, 1992/1974, 208-217, 211). Tertiaterran heißt für Margull: „Die sozialgeschichtliche Interpretation von Dritter Welt muß ... ihrer geographischen Definition vorgezogen werden. Eine Tertiaterranität des Christentums erkennt man ... überall dort, wo authentisch (und deshalb vor allem in der überseeischen Christenheit) der Christus Jesus auf der Seite der Unterdrückten stehend geglaubt und christlicher Glaube authentisch als Akt umfassender geschichtlicher Befreiung verstanden wird.“ (Margull, 1992/1974, 211f.) Das Reich-Gottes-Motiv enthält ein Moment, das die entstehenden Kirchen von der Sache her auf die Seite der um Selbstbestimmung ringenden Menschen bringt. Ein Christentum, das Heil befreiungstheologisch versteht, war, urteilt Margull, in der mediterranen Theologie und Missionswissenschaft bislang „(N)icht vorgesehen“ (Margull 1992/1974, 212).

Den befreiungstheologischen Impuls will Margull, der sich zuvor von der Kirchenreformdebatte Anfang der 1960er Jahre enttäuscht abgewandt hatte, weil er die europäischen Kirchen für weder reformfähig noch für reformwillig hielt (Margull 1992/1965, 135-148), in die hiesige Situation hineingenommen sehen. Konfliktökumene tritt an die Stelle der Konsensökumene. Das Postulat der Einheit der Christenheit wird abgelehnt. Ein vom Reich-Gottes-Motiv her erneuertes Christentum sollte

Ausdruck einer zeitgemäßen Praxis von Mission sein. *Soziale Hermeneutik des Heils* konkretisiert sich als Anwaltschaft für Gerechtigkeit, für die Korrektur von Macht- und Wirtschaftsstrukturen, als Unterstützung revolutionärer Freiheitsbewegungen, Mission im Leben für andere, als Anwaltschaft gegen jede Form geraubter, geschmälerter oder vorgegaulter Freiheit (Margull 1992/1970, 181).

Ähnliche Perspektiven wurden damals in der katholischen Missionswissenschaft diskutiert. Walbert Bühlmann titelt: *Es kommt die Dritte Kirche!* (Bühlmann 1977/1974). Das Verhältnis der Ortskirchen in der Dritten Welt zur Weltkirche wird problematisch (Amstutz/Collet et al. 1974). Die Verlagerung des Gravitationszentrums der Weltkirche in den Süden geht einher mit der Pauperisierung des Christentums. Die Armutsproblematik ist als soziale und als eine genuin ekklesiologische zu begreifen und zu bearbeiten. Was passiert, wenn die röm.-kath. Weltkirche die Armutsproblematik wirklich an sich herankommen lässt? Was wären die Folgen für die Beziehungen zwischen den katholischen Ortskirchen in Nord und Süd? Wie kann das Interesse an einem sozialen Ausgleich mit dem Problem verheerender finanzieller Abhängigkeiten vieler Ortskirchen im Süden vom Norden austariert werden? Einige Jahre zuvor hatte *Arend van Leeuwen* (1918-1993) in seinem leidenschaftlichen Plädoyer für eine sozialpolitisch engagierte ‚prophetische Theologie‘ geurteilt, dass die „christlichen Länder des Westens“ vor dem Hintergrund der Verschiebungen in der Weltchristenheit „in zunehmendem Maße zur ‚christlichen Bourgeoisie‘ der Welt“ werden (van Leeuwen 1969, 141).

3.2 Ökumene am Scheideweg

John V. Taylor (1914-2001), dessen zahlreiche Beiträge zur Missionswissenschaft sich durch einen immer frischen Blick auf die Gegebenheiten auszeichneten (The Growth of the Church in Buganda, 1958; The Go-Between God, 1972; Enough is Enough, 1975), war nach seiner Zeit in Afrika u.a. Generalsekretär der Church Missionary Society in London (CMS) und später Bischof von Winchester. Seine Vermutungen zur Zukunft des Christentums (Taylor 1992; dt. 1998) schrieb er wohl wissend, dass dies ein Stück Verwegenheit voraussetzt. Die missionarischen Unternehmungen des Christentums in der Vergangenheit waren in der Regel nicht ein Ergebnis strategischer Planungen oder gar einer Umsetzung missionstheologischer Leitbilder, sondern in der Regel Impromptu-Response auf unvorhergesehene und unvorhersehbare Ereignisse (Taylor 1992, 628).

Taylor benutzt für seine Einschätzungen künftiger politischer, ökonomischer und sozialer Rahmenbedingungen der christlichen Ökumene David Barretts *World Christian Encyclopedia* 1980 als statistisches Hintergrundmaterial (Neuaufgabe Barrett 2001) sowie Bühlmanns Monographie (Bühlmann 1977/1974). Der auffälligste Befund, der sich aus diesen Daten ergibt, wurde oben schon festgehalten: Zum ersten

Mal seit den Zeiten der Nestorianermission lebt die Mehrheit der Christen nicht in Europa und Nordamerika, eine Gewichtsverlagerung, die sich mit erstaunlicher Geschwindigkeit vollzogen hat.

Welche Auswirkungen auf das Gefüge ökumenischer Beziehungen sieht Taylor? Veränderungen in den ökumenischen Beziehungen machen sich zunächst in Gewichtsgewinnen und Gewichtsverlusten ökumenisch gesprochener Sprachen bemerkbar. Die in kirchlichen, insbesondere theologischen Milieus des Westens gesprochenen Fremdsprachen, auf die man sich wie auf eine zweite intellektuelle und spirituelle Heimat beziehen kann, fördern eine Tendenz, das intellektuelle Potential, das die Kirchen des Südens in die ökumenische Diskussion einzubringen haben, zu unterschätzen.

Der Einfluss des westlichen Christentums wird trotz erheblicher Einbrüche stark bleiben. Bislang waren die metropolitanen und älteren Kirchen in den internationalen ökumenischen Verbänden privilegiert, und zwar ausschlaggebend, weil sie reicher waren und dies z.T. noch sind. Mit der Pauperisierung der Weltkirche wird der moralische Druck auf die Kirchen des Nordens zunehmen. Sollten sie die Armutsfrage wirklich an sich herankommen lassen, dann dürften sie die gleichen Spaltungen erleiden wie die lateinamerikanischen Kirchen während der 1980er Jahre. Die lateinamerikanischen Basisgemeinden waren, Taylor zufolge, insofern modern, als sie das Konzept des Klassenkampfes auf die biblischen Texte zurückprojizierten und die Christusfigur mit der gleichen Selbstverständlichkeit zu einem Symbol der Erhebung aus dem Leid machten, mit der diese zuvor als Symbol des Trostes im Leiden präsentiert worden war. In den kirchlichen Konflikten um den Rang der Armutsthematik, vermutet Taylor, dürften sich die Basisgemeinden schließlich in den Traditionen indianischer Kultur nach spirituellem Rückhalt umsehen (645).

Für Afrika erwartet Taylor Entwicklungen, die übrigens mittlerweile schon breitflächig eingetreten sind: Schärfer greifende Inkulturationen als bisher – nicht nur auf der Ebene der Gottesdienstformen und der Leitwerte für theologische Arbeit, sondern vor allem in Fragen kirchlicher Ordnung – z.B. die Auflösung des priesterlichen Zölibats, ein Durchschlagen der Häuptlingstraditionen auf das Selbstverständnis kirchlicher Amtsträger und nicht zuletzt einen prägenden Einfluss ‚magischer Weltbilder‘ (Tylor) auf das Glaubensleben im afrikanischen Christentum – Entwicklungen, die im Norden kaum mit Gleichmut registriert werden dürften. Im Gegenzug dürften Kirchen im Norden die missionsgeschichtlich gewachsenen Verbindungen, nicht zuletzt konfessionelle Solidarität zu stärken versuchen und materielle Hilfen zur Stabilisierung traditioneller Beziehungen zu den Kirchen des Südens einsetzen (647f.).

In der VR China bahnt sich von Seiten des Parteistaates eine differenziertere Bewertung der Religion an. Sollten christliche Kräfte des Auslands die veränderte Situation für eine Neuauflage proselytisierender Missionierungsversuche ausnutzen, dürfte

dies zum Aufleben alter Fremdenfeindlichkeit und zu erneuter Isolierung des Christentums in China beitragen. Was die innerchinesischen Verhältnisse angeht, könnte es so kommen, dass die gegenwärtig dominante Prägung christlicher Spiritualität die Kirchen für die chinesische Bürokratie akzeptabel macht und damit die Einflussmöglichkeiten des Christentums in der chinesischen Gesellschaft beschränkt. Es könnte aber auch anders, nämlich so kommen, dass die chinesischen Christen sich das soziale Anliegen des Evangeliums zu Eigen machen und ihren Kommentar zu einem ungezügelt Kapitalismus erarbeiten.

In Süd- und Südostasien wird die Minoritätenlage des Christentums auf die Selbstwahrnehmung der Kirchen und auf deren theologische Äußerungen durchschlagen. Taylor hält es allerdings für irreführend, diesen Übergang als eine ‚kopernikanische Revolution‘ (Hick) zu verbuchen. Die Beteiligten treten in eine Phase gegenseitiger Rechenschaftslegung ein. Sie werden ihre eigenen Verbindlichkeiten vertreten und versuchen, von innen her nachzuvollziehen, was die anderen zu sagen haben (613). Eine neue Qualität der Beziehungen wird wachsen.

Die Aussichten des Christentums in Westeuropa und Nordamerika sind, Taylor zufolge, ambivalent (657ff.). Es gibt keine Gesellschaft, die saturierter wäre, und wiederum keine, die stärker durch das Christentum beeinflusst worden ist – und doch belegen die Statistiken erhebliche Einbrüche im kirchlichen Beteiligungsverhalten. Gleichzeitig floriert die mediale Vermittlung des Religiösen, auch des Christlichen. Ungeachtet der Chancen, die darin liegen mögen, ist nicht zu übersehen, dass das Christentum in Westeuropa marginalisiert worden und in den USA privatisiert worden ist. Hier wie dort wird es, sofern ihm Achtung entgegengebracht wird, vor allem als ein kultureller Faktor geschätzt, der zur Humanisierung beiträgt. In den USA zeichnet sich eine Situation ab, in der sich unterschiedliche christliche Lager gegenseitig stilllegen. Während die katholischen Bischöfe die Nuklearpolitik, die Wirtschaftspolitik und die Außenpolitik der USA scharf kritisieren, empfehlen die Evangelikalen die Steigerung des Militärhaushalts, stützen die Wirtschaftspolitik und die Außenpolitik der Regierung etc.

Im westlichen Christentum werden die innerkirchlichen Polaritäten gern schematisch auf den Gegensatz von Radikalen und Konservativen reduziert. Taylor markiert drei Positionen.

Eine weit verbreitete, aus der Auseinandersetzung mit einem stark vereinfachten Wissenschaftsbegriff des 19. Jahrhunderts erwachsene Haltung verbindet sich mit viel älteren christlichen Tendenzen des Rückzugs auf die Innerlichkeit und mit einer generellen Skepsis hinsichtlich der Möglichkeiten, das Vergangene zu erfassen und zu verstehen, schließlich mit einer radikalen Skepsis im Blick auf die Inhalte religiöser Sprache und der kognitiven Möglichkeiten, irgendeine Aktualität von „Transzendenz“ („*beyondness*“) in der ästhetischen oder mystischen Erfahrung zu konzедieren. Alles

ist Mythos oder Symbol (659). Symbole sind Metaphern des Innenlebens und können nur persönliche Werte und Selbstwahrnehmungen repräsentieren. Taylor erinnert daran, dass es ähnliche kognitive Revolutionen, in denen die religiöse Bedeutung der Vergangenheit zunächst aufs Legendenhafte reduziert, dann mythisch verstanden und schließlich als Metaphorik eines inneren Lebens verbucht wurde, schon zuvor in der Religionsgeschichte Südasiens gegeben hat. Diese Position wird kontrovers diskutiert. Während die einen meinen, dass auf diesem Wege das, was versunken und vergangen ist, in neuer Form revitalisiert wird, urteilen andere, dass der religiöse Impuls in der Konsequenz dieses Weges schließlich einer systeminternen Auszehrung zum Opfer fallen wird. Taylors Einschätzung geht dahin, dass diese radikale Gestalt des Glaubens in der nächsten Generation vor allem in Nordamerika und in Europa sehr viel mehr Ähnlichkeit mit buddhistischen Formen der Spiritualität als mit traditionellen christlichen Formen haben wird (660).

Jenseits solchen Radikalismus werden, Taylor zufolge, die vertrauten Polaritäten zwischen Liberalen und den Konservativen die weitere Entwicklung des Christentums bestimmen. Taylor wirbt für eine Sicht, die die Absolutsetzung dieses Gegensatzes ein Stück weit aufweicht. Meist geht es dabei um ein ‚Mehr oder Weniger‘ und nicht um ein ‚Entweder-oder‘. Die Rettung der Kirche aus diesem Dauerkonflikt könnte darin liegen, die komödiantischen Aspekte der Auseinandersetzungen zu würdigen, d.h. die anderen einzubeziehen, statt sie abzutun. Die Temperamentsunterschiede, die immer mit im Spiel sind, werden erst ernst, wenn die jeweils vertretenen Positionen beanspruchen, hinsichtlich dessen, was als christlich gelten soll oder wie eine Gesellschaft geordnet sein sollte, um möglichst authentisch das Reich Gottes zu spiegeln, im Namen der Kirche sprechen zu können.

Der für die Gegenwart und die Zukunft der Kirchen entscheidende Gegensatz tut sich, Taylor zufolge, an der Frage auf, ob Form oder Inhalt von vorrangiger Bedeutung sind (660). Auch wenn Form und Inhalt nicht zu trennen sind, erfolge die entscheidende Weichenstellung an dieser Unterscheidung: Das eine Lager meint, dass die Unbesiegbarkeit der Liebe Gottes sich in bestimmten, geschützten Artikulationen wie Schrift, Kirche, Tradition, apostolischer Sukzession oder pfarramtlichem Management, in kirchlichen Konsensen, charismatischen Gaben, in der Orthopraxie oder in einer Kombination solcher Kennzeichen erschließt, während das andere Lager, mit dem Taylor sympathisiert, annimmt, dass die Liebe Gottes sich in der Relativität und im Risiko jeder kirchlichen Lehre, Exegese, Ethik, Frömmigkeit oder auch ekklesialer Strukturen erschließt, die alle nichts anderes sind als zwar ernsthafte, aber doch auch spielerische kirchliche Erkundungen, die in einer nicht spezifizierbaren Distanz zur unmittelbaren Wahrheit Gottes gespielt werden (660f.).

Was für eine ‚Einheit‘, Gemeinschaft ist zwischen diesen beiden Positionen möglich? Diese Frage markiert in der Sicht Taylors die für die absehbare Zukunft des Christen-

tums wichtigste Herausforderung (662). Taylor sieht die Ökumenische Bewegung am Scheideweg, vor einem Gegensatz, der die Geschichte des Christentums mehr als alle anderen Herausforderungen für das nächste halbe Jahrhundert oder länger beherrschen dürfte.

Es wird, vermutet Taylor, eine Spaltung durch das Christentum selbst gehen (659ff.). Das Aufkommen neuer Formen des Christentums im globalen Süden konfrontiert den Norden mit einem in dieser Radikalität bislang unbekanntem Bruch mit den Vorstellungen von ‚Orthodoxie‘ und ‚Uniformität‘, wie sie im griechisch-lateinischen Christentum ausgebildet wurden, und mit Zumutungen, die größeres Vertrauen in ‚Vorläufigkeit‘ und ‚Verschiedenheit‘ einfordern (Taylor 1992, 662). Gegenseitige Anerkennung angesichts neu aufblühender Verschiedenheiten des Christlichen wird, jenseits der alten Pfade der Konsensökumene, zur herausragenden ökumenischen Aufgabe. Gegenläufig dazu gibt es Kräfte, die auf eine klarere Definition und festere Kontrolle auf der Ebene kirchlicher Ordnungen, Lehre und Moralität sowie in den Beziehungen zwischen den Kirchen und den Religionen drängen. John V. Taylor hat vieles von dem vorweggenommen, was aktuell und z.T. in radikalerer Zuspitzung diskutiert wird.

4. Aktuelle christentumsdiagnostische Deutungsangebote (2000-2007)

4.1 Philip Jenkins: Das nächste Christentum

Philip Jenkins (1952-), Inhaber einer Professur für ‚History and Religious Studies‘ an der Pennsylvania State University, hat zwischen 2002 und 2007 eine in den USA viel beachtete Trilogie zur Zukunft des Christentums vorgelegt (Jenkins 2002; 2006A; 2007). Jenkins, interessiert und belesen auf dem Feld interkultureller Theologie, argumentiert vorwiegend religionssoziologisch und historisch. Auch Jenkins bezieht sich auf die Daten aus Barretts *World Christian Encyclopedia*. Sein Interesse richtet sich darauf – unter Berücksichtigung lokaler Entwicklungen –, eine akkuratere Einschätzung der ökumenischen Großwetterlage vor dem Hintergrund der aktuellen globalen Dynamik vorzulegen. Auch er weiß, dass Prognosen für künftige Entwicklungen immer delikater bleiben. Was Menschen in 25 oder 30 Jahren glauben werden, sei es in Europa oder im globalen Süden, ist nie abzusehen.

Das ‚nächste‘ Christentum (*The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*) ist, Jenkins zufolge, das Christentum, das im globalen Süden entsteht (Jenkins 2002; dt. 2006). Seine Resümee sei vorweggenommen: In der Weltchristenheit vollzieht sich ein epochaler, in der Religionswissenschaft und akademischen Theologie bislang nicht angemessen zur Kenntnis genommener Umbruch. Die Verlagerung des Gravitationszentrums der Weltchristenheit in die Länder des Südens hat für unsere Zeit eine

der Reformation im Europa des 16. Jahrhunderts vergleichbare Bedeutung (Jenkins 2002, 2ff., 8, 214ff.).

Jenseits der Horizonte des liberalen Christentums im Westen entsteht im Süden ein Typ des Christlichen, dessen Glaubens- und Moralvorstellungen christlichen Intellektuellen im Westen simpel vorkommen dürften: Traditionalistisch, antiliberal, charismatisch, visionär-apokalyptisch und supranaturalistisch – eine ironische Umkehrung der Richtung, in der die führenden christlichen Intellektuellen des Westens die Zukunft des Christentums vermuten (Jenkins 2002, 8f.). Diese Entwicklungen an der Messlatte eigener Wertvorstellungen zu relativieren dürfte, Jenkins zufolge, zu fatalen Fehleinschätzungen führen.

Den größten Zuwachs im Süden verzeichnen ein konservativer Katholizismus, sodann evangelikale und pentekostale Kirchen und eine Plethora protestantischer Sekten. Auch wenn es im Süden ein breites und differenziertes Spektrum theologischer Positionen gibt (120), sind diese Beiträge theologischer Intellektueller häufig wenig repräsentativ für die Kräfte, die die Entwicklung an der Basis bestimmen (ähnlich Kahl 2002, 119). ‚Christendom‘ als Inbegriff einer Fusion des Christlichen mit der abendländischen Kultur ist in Europa Vergangenheit. Für Jenkins steht außer Frage (10ff.), dass sich im Süden zeitversetzt entsprechende Fusionen anbahnen – Entwicklungen mit erheblichem Konfliktpotential insbesondere für die ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen. Dass die Foren des ÖRK und die röm.-kath. Kirche die zu erwartenden Konflikte zwischen Nord und Süd abfangen können, hält Jenkins für fraglich, jedenfalls solange deren Basis so schmal ist und Tagesordnungen im Norden geschrieben werden.

Vor diesem Hintergrund malt Jenkins mit dem großen Tuschpinsel Regionalskizzen des außereuropäischen Christentums. Ich hebe einige Akzentsetzungen hervor:

Die Dynamik des Christentums in der nichtwestlichen Welt, insbesondere in Schwarzafrika, belebt die alte Einsicht, dass das Christentum essentiell eine nicht-westliche Religion ist. Jenkins erinnert an die nicht von Europa induzierte Geschichte des Christentums in Persien, China, Japan, Indien, Äthiopien etc. (2002, 15ff.). Der Zuwachs der Kirchen in Afrika, auch der *mainline churches*, während der letzten Jahrzehnte, behauptet Jenkins mit Kwame Bediako, Andrew Walls und Lamin Sanneh, ist im Wesentlichen ein postkoloniales Phänomen. Zwar war die Hoffnung auf Beteiligung am westlichen Lebensstil in den Konversionsprozessen von Anfang an ein Faktor; generell allerdings vollzog sich Kirchwerdung als eine von Indigenen getragene Bewegung. Das Christentum wurde für jene, insbesondere Frauen und Jugendliche, interessant, denen es größere Freiräume in Aussicht stellte (42f.), so übrigens schon Luig 1996. Die Kinder der ersten Konvertiten vermittelten das Christentum in einer kontextuell nachvollziehbaren Art und Weise (48). Religiös motivierte Protestbewe-

gungen und andere Initiativen wie Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUKs) – trotz Überlappungen nicht in eins zu setzen mit den Pentekostalen – sind als Teilergebnisse dieser Impulse zu verbuchen. Gleichwohl stellen die AUKs, eindrucksvoll wie sie sein mögen, nach wie vor eine Minderheit unter den Kirchen in Afrika dar. Die überwältigende Mehrheit afrikanischer Christen gehört, so Jenkins, den so genannten *mainline churches*, vor allen Dingen der röm.-kath. Kirche und den klassischen protestantischen Missionskirchen an (57ff.). Diese werden freilich weitreichend von der evangelikalen und charismatischen Bewegung affiziert.

Die ‚Explosion‘ des Pentekostalismus in Lateinamerika geht einher mit einem antikatolischen Drall (63ff.). Dementsprechend ist der katholische Respons auf die charismatische Herausforderung strategisch angelegt und zielt langfristig auf eine Integration der Pentekostalen (66ff.).⁸ Der außereuropäische Katholizismus wird deutlicher ein pentekostales Gepräge bekommen. So auch andere protestantische *mainline churches* (66).

Das erstaunliche Wachstum des Protestantismus vor allem in der Volksrepublik China und in Korea (69ff., 72ff.) bringt Jenkins mit der rapiden Urbanisierung der Lebenswelten in Zusammenhang. Das Christentum ist in diesen Kontexten attraktiv, weil es sich als Gemeinschaft darstellt und einen Sinn für familiäre Zugehörigkeit kultiviert. Die Kirchen wachsen, weil sie soziale Bedürfnisse befriedigen und soziale Rollen, insbesondere der Frauen sowie Geschlechterbeziehungen, neu definieren, schließlich, weil sie Serviceleistungen erbringen, die in den Städten ansonsten fehlen (75f.). Der Pentekostalismus bietet Gott als Problemlöser in individuell schwierigen Lebenslagen an und präsentiert sich als die Version des Christlichen, die der Erfahrung des Übels beikommt. Das Versprechen von Erfolg und Gesundheit kommt zum Leben im Milieu thaumaturgischer Volksreligion.

Werden nur die Erosion der Kirchen in Westeuropa und der Zuwachs der Kirchen im Süden in Kontrast gestellt, dann liegt die Vermutung nahe, dass das Christentum in Übergangsphasen der Enttraditionalisierung, insbesondere als Religion der Armen, stark sein mag, letztlich aber nicht modernisierungsresistent ist (Jenkins 2006A, 187; vgl. Kaufmann 2000, 105ff.). Doch der Blick auf die Verhältnisse in den Vereinigten Staaten macht das Bild komplexer (Jenkins 2002, 108ff.). Nicht zuletzt in den USA artikulieren manche evangelikalen und pentekostalen Gruppen ihren Glauben gern in der Terminologie von „*spiritual warfare*“. Exorzismen und verwandte Praktiken erfahren ein massives Wiederaufleben (136). Jenkins räumt ein, dass es schwierig ist,

⁸ In einem Beitrag zum Internationalen Kongress der Katholischen Kirche ‚WeltMission‘ (2006) schreibt Jenkins den versammelten Bischöfen allerdings eine kritischere Evaluierung ins Stammbuch: Hinsichtlich der katholischen Response auf die Herausforderung der Pentekostalen urteilt er: Am „Beispiel der Katholiken“ werde „deutlich, wie grandios der Norden daran scheitert, auf die sich ändernden globalen Realitäten zu reagieren“. Er fügt hinzu, dass die strukturelle Benachteiligung der Gemeinden des Südens – was die pastorale Versorgung angeht – eine „Änderung der Situation unwahrscheinlich“ macht (Jenkins 2006, 137).

scharf gezeichnete Demarkationslinien zwischen Nord und Süd zu ziehen.⁹ Gleichwohl vernachlässigt er die Binnendifferenzierungen des Christentums in Nord und Süd zugunsten seines Interesses, Gegensätze zwischen Nord und Süd scharf zu markieren.

Welche Schlussfolgerungen zieht Jenkins aus dieser Lagebeschreibung? Zunächst: Jenkins ist vorsichtiger als manche evangelikale Beobachter, die in dem ‚Erfolg‘ der Kirchen in Asien und Afrika eine Renaissance des Christentums feiern. „*I am in no position to affirm or deny that miraculous quality, but solid secular reasons also go far in explaining the character of the rising churches.*“ (135)

Dennoch stellt sich die Frage nach der ‚Qualität‘ dieser Varianten des Christlichen. Das Christentum des Südens ist *prima facie* ziemlich traditionell. Gleichzeitig vollziehen sich, vermittelt durch die Symbolwelt der Volksreligion sowie durch Übersetzung und Aneignung der Bibel, Inkulturationsprozesse (113ff.). Viel stärker als den Einfluss christlicher Intellektueller schätzt Jenkins den Einfluss lokaler Propheten und charismatischer Prediger ein. Sie repräsentieren ihr Herkunftsmilieu, indem sie das Messritual mit traditionellem Ahnenkult kombinieren (107ff.). Im lateinamerikanischen und afrikanischen Katholizismus fungieren lokale Marienkulte wie Treibriemen, über die das offizielle Christentum mit der Volksreligion verbunden wird. Die allgemeine Annahme, dass Geister und unsichtbare Mächte jederzeit und direkt auf Glauben und Lebenspraxis einwirken können, steuert den Inkulturationsprozess auf der Ebene der Volksreligion (123ff.). Divinationen und Exorzismen, die sich gelegentlich zu Hexenjagden ausweiten, Wunder und Zeichen, insbesondere Heilungen dienen als Ausweis der „*power*“ des Christentums und des Anhalts, den das lokale Christentum am Wirken des historischen Jesus hat (127ff.).

Gerhardus Cornelis Oosthuizen hatte schon früh (1968) geurteilt, dass viele Kirchen des Südens einen nur dünn übertünchten Paganismus, im besten Fall eine ziemlich ‚abergläubische‘ Version des Christentums, eben *post-Christianity* repräsentieren. Mit einer gewissen Empathie zitiert Jenkins einen anglikanischen Bischof, der sich entsetzt zeigt, dass in seiner Kirchengemeinschaft, die sich so viel darauf zugute hält, der Vernunft einen angemessen Platz zugestanden zu haben, derartig irrationale pentekostale Hysterien Platz greifen können (121). Ungeachtet derartiger Bedenken will Jenkins gewürdigt wissen, dass ein so modifiziertes Christentum auf Fragen antwortet, wie sie in der afrikanischen Kultur gestellt werden (122ff.). Wenn die Schrecken der Verstärkung im Idiom des Hexenglaubens bearbeitet werden, kann ein Christentum, das die Kompetenz beansprucht, der Destruktivität gewachsen zu sein, durchaus Po-

⁹ Hans Joas unterstreicht in einer ersten Auswertung der Befragungsergebnisse einer internationalen Untersuchung über die Religionen in der Welt (Religionsmonitor 2008), „wie wenig das Bild von einer fanatisierten, politisch rechts stehenden und religiös intoleranten Bewegung die religiöse Lage in den USA wiedergibt“ und dass „die Vorstellung nicht zutrifft, die Religiosität der Amerikaner sei weniger reflexiv als die der Deutschen“ (Joas 2007, 181).

pularität gewinnen. So gesehen wären die traditionellen Religionen, Jenkins zufolge, im Sinne einer *praeparatio evangelica* zu deuten (122), eine Vorstellung, die nur die institutionelle Ebene der Vorgänge erfasst. Traditionelle Religion verschwindet nicht, sie verändert sich und lebt unter dem Dach der institutionalisierten christlichen Religion fort. Das Christentum kommuniziert auf den Schwingungswellen der Volksreligion.

Wenn Jenkins dem Christentum des Südens Synkretismus attestiert, will er damit keineswegs behaupten, dass diese Kirchen „*anything less than fully Christian*“ wären (132). Viele Kirchen des Südens leben in einer intellektuellen Welt, die viel näher am Weltbild des mittelalterlichen Europa liegt als an der westlichen Modernität (141). Sie haben sich von traditionellen Formen der Orthodoxie nicht sehr weit entfernt (108). Im Gegenteil: Vielfach machen klassische christliche Texte und Bekenntnisse nicht nur des Neuen Testaments, sondern auch des prä-nizänischen Christentums „*far more sense for the independent churches than they do in the West*“ (133). Das Neue Testament wird durch das Prisma rituellen Blutopfers gedeutet (132) – jener Lesart des Christlichen, die im Norden zunehmend verblasst.

Viele der besprochenen Gemeinschaftsbildungen des Südens sind im Sinne von Ernst Troeltsch und Max Weber als Sekten anzusprechen. Jenkins erwartet, dass sich die Übergänge von ‚Sekte‘ zur ‚Kirche‘ in dem Maße beschleunigen, in dem gesellschaftliche Modernisierung Platz greift. Hexenwesen und Prophetie dürften, ähnlich wie dies im Europa des 18. Jahrhunderts der Fall gewesen ist, allmählich an Popularität verlieren (136ff.).

Was Kirchen in Norden und Süden wirklich trennt, sind – vor dem Hintergrund unterschiedlicher Weltbilder – gegensätzliche Vorstellungen von unsichtbaren Mächten und deren Möglichkeiten, in die menschliche Lebenswelt direkt einzugreifen, und infolgedessen die durchaus unterschiedliche Art und Weise, in der Christen in Nord und Süd mit der Bibel umgehen. Diesen Faden nehme ich unten (Teil II) wieder auf.

Religiös motivierte Politik wird ein Faktor im Süden bleiben. In vielen Ländern des Südens wird das Christentum politischen Einfluss suchen oder politisch funktionalisiert werden (142ff.). Auch nachdem die befreiungstheologische Initiative verblasst ist, haben insbesondere die nationalen katholischen Bischofskonferenzen in Lateinamerika, in Afrika und Asien eine wichtige Rolle als politische Mahner in Menschenrechtsfragen und als Förderer einer Demokratisierung gewonnen (146ff.). Als Kehrseite solcher Entwicklungen hält Jenkins es für durchaus möglich, dass künftige Regimes die Kirchen für antidemokratische Bündnisse von Christentum und Nationalismus beanspruchen könnten und dass die Kirchen sich zu willigen Werkzeugen in der Hand nationalistischer und terroristischer Regimes machen lassen, wie in Guatemala unter Ephraín Ríos Montt oder in Nicaragua unter den Sandinisten geschehen

(152ff.) – mit der möglichen Folge innerchristlicher Konflikte, wie sie sich jetzt schon in Uganda zwischen unterschiedlichen Revolutionsarmeen, die sich auf ein Konglomerat von Christentum, traditioneller Religion und Islam berufen, vollziehen (155). Die Funktionalisierung von Religion zur Legitimation kriegerischer Auseinandersetzungen bleibt ein zentrales Problem. Für die kommenden Jahrzehnte befürchtet Jenkins Konflikte, in die Religionen hineinspielen oder hineingezogen werden, Konflikte, die der Norden kaum verstehen wird (161). Es könnte so, aber eben auch durchaus umgekehrt kommen, nämlich dass das Christentum im Norden, weil es ähnliche Konfliktkonstellationen durchgemacht hat und in seiner Erinnerungskultur bearbeitet, gute Voraussetzungen mitbringt, um derartige Verknäuelungen von Religion und Politik zu verstehen.

Die weiteren Aussichten diskutiert Jenkins unter der Überschrift *The Next Crusade* (163ff.) und knüpft damit an *Samuel P. Huntington* (1993) und an *Gilles Kepel* (1994) an. Ist Jenkins' Buch als eine missiologisch-religionssoziologische Variante von Huntington zu lesen? Wenn es Huntington darum ging, auf mögliche Sollbruchstellen möglicher Konflikte hinzuweisen, ja; wenn Huntington als religiöser Kreuzfahrer gelesen wird, nein. Jenkins ruft in Erinnerung, dass die religiöse Rechte und die rassistische Rechte mit dem Bedrohungsszenario eines globalen rassistischen und religiösen Krieges gespielt haben (192ff.), und macht deutlich, dass dies nicht sein Interesse ist. Aber er hält es im Blick auf christlich-muslimische Beziehungen in Schwarzafrika und die delikaten ethnischen Gegebenheiten in Ruanda, Nigeria oder im Kongo für nicht nur vorstellbar, sondern als durchaus im Bereich des Möglichen liegend, dass ähnlich wie beim Ausbruch des 1. Weltkriegs irgendein blöder Zufall eine Detonation mit weltweiter Auswirkung auslöst (188).

Jenkins erwartet eine Zunahme christlich-muslimischer Spannungen, und zwar zunächst wegen eines zunehmenden Bevölkerungsdrucks, sodann, weil das Thema Konversionen sich in den Vordergrund schieben wird. Obwohl Christen und Muslime tatsächlich häufig friedlich koexistiert haben, sind, Jenkins zufolge, die Aussichten, dass dies in Zukunft auch generell der Fall sein wird, „not good“ (169). Armenien und der Balkan dienen als Beispiele, ebenso der Sudan und Nigeria. (Für eine andere Einschätzung der Gegebenheiten in Nigeria vgl. Hock 1996.) Für Asien verweist Jenkins auf Pakistan und Indonesien, schließlich auf die Konflikte in Mindanao. Jenkins verschweigt nicht, dass die Christen ihren Anteil an den Gewalttätigkeiten gehabt haben. Was Indien angeht, liegt auf der Hand, dass der militante Flügel des Hinduismus schon seit längerer Zeit eine antichristliche Front aufgemacht hat (182). *Grosso modo* sieht er die christlichen Minoritäten in Pakistan, in Indonesien und im Sudan als die im Regelfall Bedrängten und rührt damit an Fronten des Schweigens und Beschönigungen politischer *correctness*. Jenkins hält es für durchaus möglich, dass interreligiöse Konflikte sogar in Europa ausbrechen (180).

Am Schluss dieses Berichts über die ökumenische Großwetterlage wiederholt Jenkins sein *caveat* vom Anfang: „*Time and again, when European and American Christians look south, they see what they want to see*“ (209). Dieses Bedenken könnte natürlich auch Jenkins treffen.¹⁰

¹⁰ Peter C. Phan (2005, 59-83) urteilt, Jenkins habe für seine These, im Süden vollziehe sich eine rückwärts gewandte Reformation mit der Tendenz, das Christliche mit der Kultur zu einem neuen ‚*Christendom*‘ zu fusionieren, nur eine schmale Belegbasis angeboten. Phan bestreitet nicht, dass Jenkins für seine Beschreibung des außereuropäischen Christentums die nötigen Belege hat, setzt aber dagegen, dass sich für jeden Einzelfall zahlreiche Gegenbeispiele zitieren lassen – und dass es auch im Norden ein Christentum gibt, wie Jenkins es für den Süden beschreibt: Biblizistisch, magisch, wundergläubig, wertekonservativ usw. Statt Gegenbeispiel gegen Beispiel zu setzen, zieht Phan die Verlautbarungen der (röm.-kath.) Asiatischen Bischofskonferenz (Federation of Asian Bishops Conference, FABC), insbesondere die so genannten Lineamenta Papiere heran, Konferenzunterlagen, die das Generalsekretariat des Rates der katholischen Bischöfe in Asien herausgibt (FABC 1996; 1999). Aus diesen Papieren destilliert Phan das Gegenbild einer Gemeinschaft von Ortskirchen, die das Reich-Gottes-Motiv zentral stellen und als Nachfolgegemeinschaft Medium der Transformation dieser Welt sind. Ihre Mission praktizieren sie dialogisch. Wenn schon Gegenreformation im Süden, so Phans These, dann ist dies die Gegenreformation, die sich in der katholischen Kirche vollzieht. Die Ortskirchen des Südens und des Nordens sind solidarisch als sakramentale Gemeinschaften. Die Tragfähigkeit von Phans Argumentation hängt an der Frage, wie repräsentativ die Texte katholischer Episkopaltheologie für die Vorgänge an der kirchlichen Basis sind. Sie sind Dokumente einer intellektuellen Elite und damit durchaus auf einer anderen Ebene angesiedelt als der christlichen Volksreligion, die Jenkins diskutiert.

4.2 Die Bibel im globalen Süden

Jenkins hatte seine These, im Christentum des Südens vollziehe sich eine fundamentale Transformation des Christlichen, nicht zuletzt an Beobachtungen zur Bibellektüre auf der Ebene christlicher Volksreligion festgemacht. Diese These wird im zweiten Band seiner Trilogie ausgearbeitet: *The New Faces of Christianity – Believing the Bible in the Global South* (2006A).

Jenkins will hinter die von Markt- und Modeinteressen gesteuerte Filterung theologischer Texte aus dem Süden seitens westlicher Verlage zu der Ebene vorstoßen, auf der die weltanschaulichen Rahmenvorgaben und Plausibilitätsannahmen greifbar werden, die Lektüreinteresse und Lektürestrategien steuern – auf die Ebene christlicher Volksreligion.

Warum bestehen die Kirchen des Südens so strikt auf der Autorität der Bibel? Der bibelzentrierte Glaube vieler Kirchen im Süden – Jenkins bezieht sich vor allem auf Schwarzafrika – weiß wenig von der Geschichtlichkeit dieses Buches. Insbesondere die Wunder- und Heilungserzählungen des Neuen Testaments werden fraglos als wörtlich korrekte Berichte von Ereignissen gelesen, die sich exakt so zugetragen haben und jederzeit wieder so zutragen könnten. Jenkins benennt wie *Werner Kahl* in seiner einschlägigen Habilitationsschrift (Kahl 2007A) vor allem soziale und kulturelle Faktoren: Die Affinität der Weltbilder des Alten und vor allem des Neuen Testaments und der dort gespiegelten sozialen Verhältnisse zu Kosmologien und Lebenswelten vieler afrikanischer Ethnien eröffnen Gläubigen im Süden, Intellektuellen wie Lesern aus volksreligiösen Milieus, den Schein unmittelbarer Zugänglichkeit der Bibel,¹¹ wie sie Christen und Kirchen im Norden weitgehend abhanden gekommen ist. Die These belegt Jenkins in einem gründlich annotierten Durchgang durch eine breite Palette, teils im ersten Band schon kurz angesprochener Themen: Krankheit, Übel, Geisterglaube, Heilungspraxis und Exorzismen, Armut, Bedarfe an ethischer Weisung, Verhältnis der Geschlechter, Rein und Unrein, schließlich dem Opfergedanken: Die weltanschaulichen Rahmungen und sozialen Gegebenheiten des eigenen Kontextes lassen Fragen entstehen und Beobachtungen wach werden, die im frühkirchlichen und mittelalterlichen Christentum noch lebendig waren. Im Umgang mit diesen Fragen, meint Jenkins, lasse das Christentum Afrikas manchmal eine größere Nähe zum Islam erkennen als das individualisierte und spiritualisierte Christentum im Norden.

Auch wenn die kulturellen und sozialen Gegebenheiten, die der Bibel im Süden den Anschein unmittelbarer Relevanz und Deutungskompetenz zuspieren, im Norden

¹¹ Klaus Hock weist nach, dass strukturanalog zu Lektürestrategien auf der Ebene christianisierter Volksreligion auch auf der Ebene akademischer Theologie in Afrika tatsächliche oder vermeintliche Entsprechungen afrikanischer und biblischer Weltbilder aufgegriffen werden, u.a., um sich von der vermittelnden Funktion westlicher Theologien zu emanzipieren. Näheres bei Hock 2005, 113ff.; vgl. auch Kahl 2006, 73ff.

nicht gegeben und dort auch nicht reproduzierbar sind, können manche Lektüreeergebnisse der Bibel im Süden und die darin zum Ausdruck kommenden Erfahrungen Kirchen im Norden anregen, über bestimmte Themen neu nachzudenken. Die Neuentdeckung des *Christus-Victor*-Motivs in Afrika – Christus triumphiert über das Böse – könnte ein fruchtbares Thema interkultureller Bibellektüre sein, ebenso das Thema ‚Geist-Heilung‘ (189f.). An keiner Stelle wird der Graben, der das Christentum in Nord und Süd trennt, so weit aufgerissen wie bei dem Thema Heilung.

Vollzieht sich mit dieser distanzlosen Bezugnahme auf die Heilige Schrift eine konservative, gar fundamentalistische Gegenreformation, die darauf hinausläuft, dass die Kirchen des Nordens und die des Südens sich künftig gegenseitig die christliche Legitimität absprechen? Jenkins hält dies für möglich, aber nicht für unausweichlich. Daher sind erhebliche Anstrengungen fällig, die Sprache der anderen und die historischen wie kulturellen Faktoren, die diese Sprache geprägt haben, zu verstehen und zu würdigen. Das gilt in beide Richtungen (so auch Kahl 2007A, 393ff.; vgl. auch Kahl 2002, 114ff.). Jenkins sieht keinen Anlass, dem liberalen Christentum des Nordens ein vermeintlich ‚authentisches‘ Christentum im Süden entgegenzusetzen (Jenkins 2006A, 186ff.). Das Christentum ist und bleibt ein komplexes und facettenreiches Phänomen. Mit dem Wort ‚Authentizität‘ ist vorsichtig umzugehen. Wohl aber will Jenkins festhalten, dass die Bibel sich im Süden kraftvoll als ein fundamentaler religiöser Text bewährt, während in den ökonomisch fortgeschritteneren Gesellschaften des Nordens die Unmittelbarkeit ihrer Deutungskompetenz verblasst.

Jenkins wirbt für die offene Koexistenz eines Christentums, das seinen Glauben der Kritik der Vernunft aussetzt und auf rationale Nachvollziehbarkeit seines Welt-, Menschen- und Glaubensverständnisses setzt, mit Varianten des Christentums, die ekstatisch, mysteriös, ja orgiastisch sein können (191f.). Keine dieser Versionen kann Orthodoxie und Universalität für sich allein reklamieren. Wohl aber dürfte ein vergleichender Blick auf die Emergenz anderer Versionen des Christlichen uns manches über die Natur des Christentums lehren, eine Überlegung, die *Carl Mirbt* (1860-1929) schon vor hundert Jahren als einen wesentlichen Gewinn der Beschäftigung mit der neuzeitlichen Christentumsgeschichte außerhalb Europas verbuchte (Mirbt 1909, 112).

4.3 Mutiert Europa zu Eurabia?

Der dritte Band, den Jenkins vorlegt, *God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis* (Jenkins 2007A), spricht in einen besonders bei Evangelikalen und in politisch konservativen Kreisen der USA gepflegten, aber auch in Deutschland aktuellen (Spiegel Spezial 2008) Befürchtungshorizont. Was bedeuten die Veränderungen der religiösen Landkarten für die Kirchen, für das gesellschaftliche Leben in Europa und nicht zuletzt für die Politik der USA insbesondere im Mittleren Osten? Liegt in der

vitalen Präsenz des Islam in Europa eine Bedrohung der freiheitlichen Gesellschaften? Werden die Kirchen in Europa, das insbesondere scheint die Besorgnis zu sein (vgl. z.B. Neuhaus 2007), unter dem Gewicht der Säkularisierung und muslimischer Migration, aus Mangel an Substanz und wegen fehlenden Rückhalts in der Gesellschaft schlichtweg ausbluten – mit der Folge, dass der Islam demnächst die dominante Religion Europas sein könnte (Jenkins 2007, 2 -14, 285ff.)?

Derartigen Befürchtungen setzt Jenkins folgende Erwartung entgegen: Das säkularisierte Europa ist kein Grab der Religionen, sondern eher ein Laboratorium religiöser Transformationen, und zwar sowohl was das Christentum als auch was den Islam angeht. Die irritierenden und durchaus auch beunruhigenden Gruppenbildungen und Ideologisierungen am Rande des Islam in Europa lassen sich nicht leugnen, auch nicht kurzfristig abstellen; doch auf längere Sicht werden weder der Islam in Europa noch das Christentum sich dem Erfordernis, Raum für Akkommodation und Toleranz zu schaffen, entziehen können (265f.).

Jenkins argumentiert wiederum historisch und soziologisch, mit einem besonderen Augenmerk für Entwicklungen in den röm.-kath. und anglikanischen Kirchen sowie für missionarische Impulse von evangelikaler Seite.

Die protestantischen, vormals staatskirchlich gestützten Großkirchen sind durch erdrutschartige Mitgliederverluste geschwächt. Das finanzielle Potential der Großkirchen steht in einem Missverhältnis zu deren Beheimatungskraft, und zwar europaweit. Die Aussichten ehemaliger Staatskirchen, so schätzt Jenkins die Lage ein, sind düster. Das ist die eine Seite.

Andererseits unterscheidet er im Anschluss an die britische Religionssoziologin *Grace Davie* zwischen der Erosion institutionengebundener Religiosität und dem Umstand, dass sich viele Kirchendistanzierte nach wie vor als Christen verstehen, aber ‚sich im Glauben kirchlich vertreten sein lassen‘ (vgl. Davie 2006). Die Säkularisierungshypothese hat, bezogen auf Europa, nur begrenzte Erklärungskraft. Die Krise kirchlicher Institutionen ist nicht gleichzusetzen mit religiöser Apathie. Kirchengebundene Praxis des christlichen Glaubens hat abgenommen, während christlich geprägte Normen und Werte des Glaubens in das gesellschaftliche Bewusstsein eingegangen sind (65). Das Christliche wird zum Residuum kollektiven Gedächtnisses – doch wie lange ein so geprägtes kollektives Gedächtnis aufrechterhalten werden kann, ist eine offene Frage. So oder so – die alten religiösen Monopole werden vom Markt aufgebrochen (50, 69ff.).

Für ‚überraschende Zeichen neuen Lebens‘ verweist Jenkins vor allem auf Entwicklungen in der röm.-kath. Kirche – z.B. einen Boom des Pilgerwesens (60), die Entstehung neuer Kommunitäten und den Einfluss der charismatischen Bewegung (72ff.).

Aber auch bei ‚anderen christlichen Gruppen‘ (78) findet er ermutigende Entwicklungen. Was Deutschland angeht, nennt er die Evangelisationskampagnen des Pastors Ulrich Parzany (78), während die Anregungen für eine missionarische Ökumene der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK; vgl. dazu Werner 2007) und entsprechende Impulse aus der Arbeit der EKD außer Betracht bleiben. Für Frankreich und England verweist Jenkins auf Netzwerke kleiner missionarischer Initiativen, die Einführungskurse in den christlichen Glauben anbieten, auf einige neu entstandene Megakirchen und schließlich auf die vielen Gemeinden afrikanischer Immigranten, denen Jenkins, anders als manche Kritiker, großes Potential kultureller und religiöser Erneuerung zuschreibt (99ff.).

Wie bewertet Jenkins die islamische Präsenz in Europa? Seine Antworten bewegen sich auf der Linie dessen, was in der Fachliteratur seit längerem (vgl. z.B. Hunter 2002) und mittlerweile auch in der liberalen Presse der BRD (vgl. z.B. Spiegel Spezial 2008) diskutiert wird. Die Vorstellung einer Islamisierung Europas hält Jenkins für ein Produkt wilder Phantasie. Die Enkel der kolonialen Objekte erwarten Heimatrecht bei den ehemaligen Kolonialherren (109f.), und Gastarbeiter werden Bürger. Europa wird Beiträge der Muslime zur europäischen Kultur zur Kenntnis zu nehmen haben. Es gibt Gründe für Beunruhigung, aber noch mehr Anlass für differenzierende Betrachtung. Auch im europäischen Islam gibt es unterschiedliche Strömungen (117ff., 21ff.). Es gilt, Gefahren am Rande ernst zu nehmen und zugleich anzuerkennen, dass z.B. die von muslimischen Jugendlichen getragenen Unruhen in französischen Vorstädten nicht dem Islam in die Schuhe geschoben werden können. Es handelt sich um Rassen- und Klassen-, nicht um Religionskonflikte (176), vergleichbar etwa mit den Rassenunruhen im Süden der USA während der 1960er Jahre. Aus diesem Vergleich bezieht er Zuversicht. Nationen können mit erheblichen Minderheiten leben und zu-recht kommen.

Europa, das ist Jenkins Hoffnung, bietet einen Raum, in dem islamische Intellektuelle neue Ideen erkunden, mit neuen exegetischen Methoden experimentieren, kurz, Vorreiter der Ausbildung eines Euro-Islam sein könnten. Den radikalen gewaltbereiten Minoritäten im Islam stehen solide Kräfte entgegen, die an einer zivilgesellschaftlichen Integration des Islam arbeiten (140ff.). Die Rollen und Wertkonflikte, in die muslimische Migranten in einem liberalen Europa unweigerlich geraten (Familienethik, Rolle der Frau, Sexualethik etc.) dürften Prozesse interner Selbstklärung beschleunigen (179ff.), lassen allerdings auch Radikalisierungen ‚nicht angekommener Minderheiten‘ erwarten.

Die Muslime sollten sich ‚anpassen‘ – woran? Die Leitvorstellung des Multikulturalismus, sofern damit ein vager Wertrelativismus gemeint war, ist zusammengebrochen (248). Welche Werte sind nicht verhandelbar? Jenkins zufolge: Der Gesellschaftsvertrag, die Verfassung, der freiheitliche, demokratisch kontrollierte Rechtsstaat.

Das Christentum, hofft Jenkins, wird sich als Rückhalt des Freiheitsgedankens, insbesondere der Gewissensfreiheit und der Menschenrechte bewähren. Das Recht bedarf eines nicht normierten Unterbaus praktizierter Toleranz und eingeschliffener Verhaltensmuster kultureller Selbstverständlichkeiten. Die Liberalität dieser Überzeugung sieht Jenkins, wie auch die Verfassungsrechtler Horst Dreier und J.H.H. Weiler (Weiler 2004; Dreier 2008), als gefährdet an (272). Der röm.-kath. Kirche schreibt Jenkins in diesem Zusammenhang eine ausschlaggebend wichtige Rolle zu. Wenn Jenkins von den protestantischen Großkirchen etwas erhofft, dann allenfalls in diesem Zusammenhang.

Jenkins fasst zusammen: Wenn die Daten, die er unterbreitet und interpretiert hat, in einer pessimistischen „Eurabia“ Perspektive gelesen werden, dann wird sich zwischen Europa und den USA eine kulturelle Wand aufbauen¹² – Amerika wird einem islamisierten Europa gegenüberstehen (284). Jenkins neigt allerdings zu einer positiven Interpretation der Daten: Grundlegende Veränderungen vollziehen sich in langen Zeiträumen. Was die bislang etablierten Kirchen angeht, mag sein, dass „old-stock Europeans might continue their progress toward secularism, with Christian practice declining virtually to nothing, but the contact with Islam could also inspire a rethinking of Christian roots and identity“ (261). Die Zahl der Kirchen und Christen wird deutlich abnehmen. Christen werden sich in neuen Gruppenbildungen organisieren, ihren Glauben neu artikulieren und sich auch politisch positionieren. Das christliche Profil wird sich schärfen. Gruppeninteressen werden deutlicher hervortreten. Christentum und Islam werden sich gegenseitig beeinflussen und in diesem Verlauf das Profil ihrer Identität neu schärfen (271). Moralität, Rede- und Gewissensfreiheit, Mission/Bezeugung des eigenen Glaubens, Blasphemie sind einige Stichworte, an denen diese Profilbildungen erfolgen.

Muslime werden sich mit der Moderne auseinander setzen und fragen, wie weit sie sich auf einen freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat einlassen wollen. Die terroristische Bedrohung wird sich wie jene der 1960er und 1970er Jahre auflösen. Eine Eurosäkularität, die von christlichen und muslimischen Wertvorstellungen her gestützt, aber auch immer wieder kritisch hinterfragt wird, ist seine Erwartung für die Zukunft.

¹² Richard J. Neuhaus (2007) urteilt, aus dem Datenmaterial, das Jenkins in seinem Buch anhäuft, ließen sich durchaus gegenteilige Schlussfolgerungen ziehen (ähnlich Claire Berlinski, *Continent in Crisis*, The New York Sun, 2. Mai, 2007). Lamin Sanneh (2007) unterstreicht scharf das von Jenkins angesprochene Bedrohungsszenario und bezweifelt, dass der Islam sich in das Konzept einer pluralistischen Gesellschaft einpassen kann und wird und dass das säkulare Europa einem Islam, der sich darauf nicht einlässt, irgendetwas entgegenzusetzen hat.

5. Alister McGrath meldet Feuealarm

Zeitgleich mit Ph. Jenkins äußert sich *Alister McGrath* (1953-), Biophysiker und Professor für Historische Theologie in Oxford und Cambridge, zur Zukunft des Christentums (McGrath, *The Future of Christianity*, 2002), freilich deutlich skeptischer als jener. McGrath meldet Feuealarm. Das Feuer ortet er in den etablierten protestantischen Kirchen Westeuropas und in ‚der‘ universitären, westlichen Theologie. McGrath ist zutiefst beunruhigt: *„Even to their most sympathetic observers – and I include myself among them – the western mainline Protestant denominations seem to have one foot in the grave and the other on whatever temporary foothold western culture may afford it. But that culture is changing.“* (McGrath 2002, 101) Welche Argumente führt er ins Feld?

McGrath beginnt mit einem Katalog von Glaubwürdigkeitsverlusten, von denen er vor allem das Christentum im Westen betroffen sieht: Dieses habe auf einige Krisen des 20. Jahrhunderts nicht oder nur unangemessen geantwortet (3ff.): Westliche Kirchen und Staaten reagierten im Wesentlichen apathisch auf den Völkermord an den Armeniern in der Türkei – mit der Folge einer bis in die Gegenwart reichenden tiefen Verunsicherung der Kirchen im Nahen Osten. In der UDSSR konnte die Parteidiktatur einen staatlich verordneten Atheismus durchsetzen. In Deutschland versagten die Kirchen, insbesondere der Kulturprotestantismus, als es darum ging, eine glaubwürdige und kohärente Alternative zur nazistischen Ideologie ins Spiel zu bringen. Ähnliches vollziehe sich gegenwärtig in den Vereinigten Staaten in einem faustischen Bündnis der religiösen Rechten mit rechtsgerichteter Politik. Schließlich hätten Kirche und Theologie jede verbliebene Glaubwürdigkeit verspielt (19), als sie auf die Krise der 1960er Jahre mit der so genannten Gott-ist-tot-Theologie und der Anpassung eines seiner wesentlichen Gehalte entleerten Christentums an die damals attraktive New-Age-Spiritualität antworteten. Letztlich sei das westliche Christentum so fatal verwundbar – McGrath übernimmt ein Urteil H. Richard Niebuhrs –, weil es seine Leitwerte aus den Reservoirs der ‚modernen Welt‘ und der Aufklärung – selbst ein Phänomen von keineswegs universaler Geltung (McGrath, 24; Niebuhr 1951, 93ff.) – bezogen habe und nach wie vor beziehe. Einen Hinweis auf den Standpunkt, von dem aus er die kirchliche und theologische Szene betrachtet, gibt McGrath mit der Bemerkung, während der 1930er hätten Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, während der 1980er Jahre Stanley Hauerwas und William H. Willimon in den USA diese Schwäche klar erkannt (Hauerwas/Willimon 1989, 24f.; McGrath 2002, 11f.).

Eine Globalisierung der säkularisierten westlichen Kultur und der westlichen Aufklärung im Zuge der aktuellen Globalisierung hält McGrath – schon wegen der kräftigen Gegenbewegungen im Islam und im Hindu-Nationalismus – für ebenso unwahrscheinlich wie die Prognose, es werde sich systemkonform zur Globalisierung der

Marktökonomie eine globalisierte Konsumreligiosität herausbilden (22ff.). In dieser Hinsicht teilt er die Einschätzung von Peter Beyer (Beyer 1997; dazu unten): Die heute existierenden Religionen werden auch in Zukunft von Bedeutung sein.

Der Erosion kirchlichen Lebens in Europa kontrastiert McGrath, ähnlich wie Taylor und Jenkins, das dynamische Wachstum und die Vitalität des Christentums in Südkorea, China, Schwarzafrika und Lateinamerika (28ff.). Das Christentum wird sich ändern, vor allen Dingen, weil es sich in der nichtwestlichen Welt etabliert hat und weil es aller Wahrscheinlichkeit nach im Westen weiter abnehmen wird (99ff.). Das Zweite Vatikanum hat die katholische Kirche an die Spitze des globalen Engagements für Menschenrechte gebracht. Die mit dem Stichwort ‚Dritte Welt‘ angesagten Themen drängen im Katholizismus weiter nach vorn. Die wichtigste Alternative zum Katholizismus werden nicht die protestantischen *mainline churches*, sondern der Pentekostalismus – McGrath macht hier keine Binnendifferenzierungen – sein. Der pentekostale Impuls wird die alten protestantischen Formen aufweichen, weil er direkt an religiöse Erfahrung appelliert und Kommunikationsformen benutzt, die an Mustern der populären Kultur orientiert sind – mithin den Relevanztest scheinbar besser besteht. Der Evangelikalismus mit den Bausteinen Konversionismus, Aktivismus, Biblizismus, Zentralstellung des Kreuzes wird sich in der nichtwestlichen Welt weiter durchsetzen, nicht zuletzt, weil er Distanz zu wesentlichen Aspekten der dominanten Kultur der Intellektuellen in Europa pflegt (110ff.). Kurz, das Christentum ist keine westliche Religion, und seine Zukunft wird auch nicht ausschlaggebend von Entwicklungen in der westlichen Welt bestimmt werden.

Gleichwohl sei die Frage, welche Gestaltwerdungen des Christlichen sich im Westen abzeichnen „of no small importance“ (40). Was trägt der Westen bei, welche strategischen Vorschläge hat er? McGrath wendet sich zunächst Entwicklungen in den USA zu und skizziert drei in seinem Urteil zukunftsweisende Sozialgestalten des Christlichen (41ff.):

Option 1: Das Christentum stellt sich ein auf die Emergenz eines religiösen Marktes: Mit der evangelikalen Transformation des protestantischen Denominationalismus in Nordamerika beginnt die Sprache des Marktes und des Vermarktens die Debatte um die Zukunft des Christlichen zu bestimmen. Die *McDonaldization* des Christentums erfordert *effiziente Produktion* religiöser Angebote („How to become a successful pastor/parent?“), ferner *Kalkulierbarkeit* (Kirche soll wachsen, Mitglieder gewinnen – Umkehrschluss: Wachstum reflektiert ‚bessere‘ Spiritualität!), schließlich *Kontrolle der Produkte* – Festlegung individueller Glaubenswege auf vorgefertigte Entwicklungsmuster, etwa in Glaubenskursen (50ff.). McGrath räumt ein, dass die Einführung von Kriterien für effiziente Vermarktung sich nicht ohne weiteres mit zentralen Wertvorstellungen des christlichen Glaubens vereinbaren lässt (McGrath 2002, 57),

relativiert dies Bedenken aber an „*another core Christian value: the need to reach out into the culture and attract more people to the Christian faith*“ (58).

Option 2: Beheimatung durch Gemeinschaftserlebnis: McGrath würdigt *pars pro toto* zunächst den Typ der *community church*, die wie ein ‚Kloster im Mittelalter‘, wie eine ‚Insel im Strom‘ (59) mit einem Set gemeinsamer Wertvorstellungen erhöhte Anforderungen für die Zugehörigkeit zu einer (gefühlten) Gemeinschaft stellt – eine Sozialgestalt des Christlichen, die attraktiv wird, wo soziale Beziehungen in Familie, Dorfgemeinschaft und Wohnortsgemeinde ins Schwimmen geraten sind.

Die so genannte *Willow Creek* Gemeinde, benannt nach dem Filmtheater Willow Creek, in dem sie sich zuerst im Jahr 1975 traf, damals ein Unternehmen, das sich zunächst an Oberschüler wandte und dann allgemein an Erwachsene, die keine Verbindung mit der christlichen Tradition hatten, entwickelte sich in wenigen Jahren zu einer ‚*megachurch*‘ – McGrath zufolge ein erfolgreicher Versuch, das Christliche in einer Sprache zu vermitteln, die von kirchlich nicht verbundenen Menschen leicht akzeptiert und verstanden wird. Die Megakirchen reagieren schneller auf soziale Veränderungen, sind billiger und leichter zu organisieren als traditionelle Kirchenformen (60ff.).

Option 3: Informelle Vernetzungen: Als besonders in Südostasien ‚erfolgreichen‘ Typ missionarischer Gemeinden nennt McGrath die ‚Hausgemeinde‘, die ihr Vorbild in Apg 2,42 findet. Das Christliche wird über Beziehungen im Nahbereich, in der Verwandtschaft, am Arbeitsplatz und auf dem Marktplatz vermittelt und lebt in diesen alltagsweltlichen Vernetzungen (64ff.).

Rückblickend ironisiert McGrath eine Abwehrhaltung, die er in den destabilisierten *mainline churches* der USA ausmacht: Die Kirchen, die heutzutage großen Zulauf verzeichnen, könnten es sich leicht machen mit dem ‚Handel von Gewissheiten‘, weil sie die wirklich anstehenden Probleme nicht verstanden hätten. McGrath setzt dagegen: Die alten Denominationen, die noch vor wenigen Jahrzehnten als Kraft gesellschaftlicher Veränderung im Sinne H. Richard Niebuhrs ernst genommen sein wollten (‚*Christ the Transformer of Culture*‘, Niebuhr 1951, 192ff.), hätten derartige Ambitionen mittlerweile aufgegeben und missverstanden ihre Marginalisierung als Evidenz dafür, als kulturkritische Gemeinschaften – ‚*counter-cultural communities*‘ – (68ff.) auf dem richtigen Wege zu sein.

McGraths Sympathien liegen bei den christlichen Gemeinschaftsbildungen, die ein evangelikal geprägtes Sendungsbewusstsein pflegen. Vor diesem Hintergrund markiert er drei Fronten (99ff.): Vom Fundamentalismus als fehlgeleiteter Reaktion kirchlicher Orthodoxie auf die Verunsicherungen der Moderne grenzt er sich ebenso ab wie von Tendenzen, die das weltweit gestreute Konfliktpotential christlich-

islamischer Beziehungen unterschätzen. Uns interessiert im Folgenden vor allem seine Kommentierung der Ökumenischen Bewegung.

Zu dieser und zur Arbeit des ÖRK in Genf äußert sich McGrath scharf, ja durchaus polemisch. Streckenweise übernimmt er den Jargon der evangelikalen Rechten. Die Ökumenische Bewegung, einst ein Meilenstein protestantischer Verbundenheit und Zusammenarbeit, sei im Verlauf von etwa 50 Jahren „*something of a joke*“ geworden, eine Kafkaeske Karikatur sich selbst fortsetzender Inkompetenz, „*totally preoccupied with its closed circles of meetings, committees, reports and publications*“ (84). Der ÖRK sei mittlerweile irrelevant geworden, weil er sich zwar um einen Dialog mit den Pfingstlern bemühe, den Evangelikalen, global gesehen die dynamische Kraft des Christentums, hingegen die kalte Schulter zeige und auf deren Aufforderung „*to return to an emphasis on the gospel message of salvation through Jesus Christ*“ (80) nicht konstruktiv eingegangen sei (86f.). Infolgedessen hätten die Evangelikalen ihr Interesse am ÖRK verloren. Während die Ökumenische Bewegung dem Ziel ‚sichtbare Einheit‘ verschrieben blieb, zeichnete sich immer deutlicher ab, dass dieses Ziel nicht erreichbar ist. Statt dies zur Kenntnis zu nehmen, habe der ÖRK sich der Wirklichkeit der Kirchen und der Wirklichkeit der Welt entfremdet. Kurz, im Urteil von McGrath ist der Ökumenische Rat der Kirchen als Organisation „*unfit to represent historic Christianity*“ (85).

Für ökumenisch realistisch und zukunftsweisend hält McGrath eine Vernetzung von Gruppen, die nicht auf sichtbare Einheit, sondern auf eine Zusammenarbeit abstellen, die sich an einer begrenzten Zahl gemeinsam interessierender Themen und Projekte bei Aufrechterhaltung der je eigenen theologischen/doktrinalen Integrität orientiert. Auf dieser Basis kam es 1994 in den USA zu einer strategischen Allianz von Evangelikalen und Katholiken (87f.).

Was erhofft McGrath von der akademischen Theologie? Wenig und viel! McGrath bekundet, dass er, was die akademische Theologie betrifft, völlig desillusioniert ist. Gleichzeitig macht er die Zukunftsfähigkeit der protestantischen *mainline* Kirchen davon abhängig, dass es zu einer Neuausrichtung ihrer theologischen Arbeit kommt (120ff.).

Obwohl das Christentum, größte Glaubensgemeinschaft der Welt, dazu die Religion mit dem durchschnittlich höchsten Bildungsniveau, eine differenzierte, niveaувolle Reflexion der eigenen Glaubenstradition institutionalisiert hat, verhalte es sich nicht so, dass Christen nun die Produkte akademischer Theologie *en masse* konsumieren würden (129). Woran liegt das? Nach Meinung von McGrath daran, dass die Literatur, die das akademische Milieu produziert, *grosso modo* für das Leben der Christen und der Kirche irrelevant ist. Die meisten Theologen sprächen eine Sprache und behandelten Themen, deren alltagsweltliche Relevanz auch für aufgeschlossene Intellektu-

elle nicht erkennbar sei. Universitäre Theologie und kirchliche Lebenswelt, so sieht es McGrath, sind in zwei unverbundene Welten auseinander gefallen – das akademische Milieu und die Welt der Kirchen mit ihrer Bibelbezogenheit, ihrer Frömmigkeit, ihrem Glaubensleben (120ff.). Die akademische Theologie habe ihre spirituelle Dimension verloren (136ff.) und setze sich als ein Studium religiöser Konzepte, ohne organische Verbindung zum christlichen Leben als Ganzem in Szene (137). Schließlich verkenne die westliche akademische Theologie die beschränkte Reichweite ihrer Konzepte und Diskurse (140f.). „What is *western*“? Für McGrath: Kant und Hegel (142). Kurz: Die akademische Theologie habe sich selbst marginalisiert.

Fällig und geboten ist, McGrath zufolge, eine organische Verbindung der Theologie und kirchlicher Lebenswelt. Vorderhand sei auf eine biblische Theologie hinzuwirken, die die tiefen kulturellen Differenzen zwischen der akademischen Forschungsgemeinschaft und der Gemeinschaft der Glaubenden ernst nimmt und bearbeitet (121); sodann, das ist die Stoßrichtung seiner *strategy for recovery* (144), bedürfe es eines neuen Typs theologischer Intellektueller: Mit Antonio Gramsci unterscheidet McGrath den Typ eines *traditionellen* Intellektuellen, der sich unabhängig wähnt von den dominanten sozialen Gruppen, von dem Typ eines *organischen*, in einem sozialen Netzwerk verwurzelten Intellektuellen. McGrath wünscht sich Theologen, die sich von der Hegemonie des Establishments freimachen, populäre Kultur schätzen, als universitäre Theologinnen erkennbar im Leben der Kirche verwurzelt sind und sich der Kirche und nicht nur dem eigenen Gewissen und der akademischen Welt verantwortlich wissen (152ff.).

McGrath vermutet, dass diese Vorschläge bei der universitären Theologie nicht gerade mit Begeisterung aufgenommen werden dürften (145), m.E. zu Recht, weil sein Bild der akademischen Theologen mit ebenso massiven wie pauschalen Unterstellungen, einhergeht.

6. Fehlalarm – alles halb so schlimm – F.W. Graf

6.1 Es kommt auf die Blickrichtung an!

Friedrich Wilhelm Graf behauptet eine Wiederkehr der Götter in die Kultur der Moderne (Graf 2004). Den Pessimismus eines Alister McGrath teilt er nicht. „Dechristianisierung“, „Säkularisierung“, „Rechristianisierung“ sind Begriffe einer „widersprüchlichen, komplexen Geschichte“, die leicht eine „falsche Eindeutigkeit religiöser Verhältnisse“ suggerieren (70).

Klagen über den Verfall von Religion im Allgemeinen, über den „Niedergang des Christentums“ und „Prognosen über das ‚künftige Schicksal des Christentums‘“ wa-

ren, Graf zufolge, in Europa schon während des ausgehenden 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts ein „vieldiskutiertes Modethema“ (73, 71f.), zu dem ein „aufklärungskritischer religiöser Konservativismus, der eine bleibende Verbindlichkeit überkommener Kirchenlehre und kirchlicher Sitte einklagte einerseits, und ein stark von Aufklärung und Idealismus geprägter liberaler Bildungsprotestantismus, der freie individuelle Frömmigkeit und ein moralisches Tatchristentum autonomer Bürger und Bürgerinnen zur gelungenen Realisierung reformatorischer *libertas christiana* erklärte“ (72) andererseits, kontrovers Stellung bezogen. Die Konservativen stützten ihre Analysen auf den Verfall von Kirchlichkeit, festgemacht am kirchlichen Teilnahmeverhalten (Gottesdienste, Abendmahl), und verbanden ihre Diagnosen gern mit politischen Krisenszenarien. Es ging in der Kontroverse nicht nur um das Schicksal der Kirchen oder des Christentums allgemein, sondern „immer auch“ um die „normativen Grundlagen der Kultur, die moralischen Fundamente des Staates“ (74). Die Liberalen sahen in der Herausbildung einer kirchlich distanzierenden, individualisierten, innerlichen und freien Frömmigkeit, die sich dem Fortschrittsbewusstsein der Zeit und dem Menschenrechtsgedanken verbunden wusste, „legitime Säkularisate protestantischer Tradition“ (80). Vor dem Hintergrund dieses Deutungsrahmens kommen die besprochenen Werke von Jenkins, McGrath und Lamin Sanneh auf die Seite der Konservativen zu stehen. Deren Perspektive hält Graf vom Ansatz her für verfehlt.

Die Behauptung eines kontinuierlichen Schwundes an Kirchlichkeit, wie etwa McGrath sie beklagt, sei damals wie heute „wenig aussagekräftig“ (83, vgl. 83ff.); allerdings vollziehe sich eine Transformation des religiösen Feldes und – in Interaktion damit – auch der religiösen Angebote der Kirchen. Werde ein früherer Zustand von Kirchlichkeit als „irgendwie normativ“ angesetzt, dann spreche dies allenfalls für eine „tautologische Selbstbestätigung des jeweiligen Bezugssystems“ (85).

Den Diagnostikern eines Verfalls des Religiösen wirft Graf eine „irritierende epistemologische Naivität“ (95) vor. Sie hätten die methodologischen und hermeneutischen Implikationen des *linguistic turn* in den Geistes- und Kulturwissenschaften nicht erkannt (95). Die These, Religion nehme in der Moderne ab, „spiegelt bestenfalls einen modernisierungstheoretischen Dogmatismus mit hoher Empirieresistenz“ (96). Fazit: Kein Schwund religiösen Glaubens in der Moderne, wohl aber Transformation der Religiosität, auch des Christlichen.

Abgesehen davon, dass die Erwartung einer „Dauerpartizipation“ am Kultus nach der ‚Erfindung‘ der Individualität in der Moderne ohnehin unreal sei (86), liege auf der Hand, dass die Kirchen auf Individualisierungsschübe und die Herausbildung der bürgerlichen Familie mit veränderter Kasualpraxis und dem Aufbau eines differenzierten Vereinswesens reagiert hätten. Dazu erschloss die Diakonie alternative Formen der Partizipation am Christlichen. Mit der Einführung öffentlicher Gottesdienste anlässlich nationaler Gedenktage wanderten Gottesdienste teilweise aus der Kirche

aus. Religion wird funktionalisiert, um Gesellschaft in Gemeinschaft zu transformieren (94). In den kontinuierlichen Auseinandersetzungen zwischen Liberalen und Konservativen bilden sich Konfessionskulturen. Konfessionalität wird zu einem wichtigen Faktor kultureller Vergesellschaftung (87ff.).

Der liberale Protestantismus habe sich immer darum bemüht, neben dem kirchlichen und dem öffentlichen Kulturchristentum die Dimension individueller Frömmigkeit theoretisch zu erschließen (99). Das zentrale methodische Problem einer mentalitätsgeschichtlichen Erschließung christlicher Deutungskulturen in der Moderne stelle sich mit der Frage, wie sich „subjektiver Sinn“, „religiöse Individualität“, „Innerlichkeit“ „jenseits der Institutionen und mit theoretischem Anspruch erfassen“ lassen (100). Religion, konstatiert Graf mit Schleiermacher, ist „Gesinnung“ und hat „nur als solche“ Wert. Der Ansatz „bei den religiösen Institutionen erklärt nur sehr wenig oder gar nichts“ (100).

Grace Davies „suggestive Formel“ (282) vom Glauben ohne Zugehörigkeit (*believing without belonging*) könne hilfreich auch für eine Diagnose der Gegebenheiten in der BRD sein, weil sie der komplexen und widersprüchlichen Lage der beiden großen Kirchen eher gerecht werde „als der konventionelle Blick auf Austrittszahlen und schlechte Umfragewerte in Untersuchungen über die Vertrauenswürdigkeit von Institutionen erkennen läßt“ (283). Die „neue Vielfalt des Christlichen“ sei einerseits ein Phänomen einer „innerchristlichen Differenzierungsdynamik“, die in der BRD schon seit geraumer Zeit zu beobachten war, andererseits ein Resultat der Einwanderung christlicher Minoritäten.

Eher beiläufig konstatiert Graf, dass diese Entwicklungen ihre Entsprechung in der nichtwestlichen Welt haben. Auch außerhalb Europas haben sich die Religionswelten „schnell und tiefgreifend“ (284) verändert. Hinzu komme, dass der grenzüberschreitende Transfer von Glaubenselementen sich beschleunigt habe. Diese Entwicklung lasse sich mit alterprobten Theorieinstrumenten nicht ausloten, weder mit Hilfe sozialhistorischer Prozess- noch mit Strukturanalysen, erfordere vielmehr einen „postkolonial informierte(n) Denkstil“ (284). Es gelte, die jeweilige religiöse Binnensicht in ihrer Interaktion mit Außenwahrnehmungen schon im Ansatz methodisch berücksichtigen. Um die grenzüberschreitende Dynamik religiöser Glaubenselemente angemessen zu interpretieren, „müßte man die spezifischen Codes einer Glaubensgemeinschaft knacken, also hermeneutisch sensibel nachvollziehen, wie innerhalb einer bestimmten Glaubenssprache der Glaube bzw. Unglaube der vielen anderen wahrgenommen, gedeutet und auf Distanz gehalten wird“ (285).

Als Kontrastprogramm, das sich der erforderlichen hermeneutischen Anstrengung entzieht, kommentiert Graf Samuel Huntingtons viel zitierte Prognose, an den Berührungsfächen unterschiedlicher Zivilisationen, mit ihren je eigenen, religiös fundier-

ten Sinnhorizonten, lägen die Sollbruchstellen künftiger Konflikte (203ff.; vgl. Huntington 1993). Zwar benenne Huntington zu Recht die Notwendigkeit, von „allzu harmonistischen Bildern der Weltgesellschaft Abschied zu nehmen“ (224), problematisch an seinem Zugriff sei allerdings, dass er Religionen ohne die erforderliche Binnendifferenzierung ziemlich stereotyp auf starre Identitäten festschreibe und die prägende Kraft religiöser Traditionen für die Formung kollektiver Identitäten überschätze (204f.). Daher könne er mit scharfen Kontrasten das übersichtliche Bild einer unübersichtlichen Welt zeichnen und mögliche künftige Konflikte als Konflikte zwischen den großen religiösen Traditionen imaginieren (207ff., 217).

Eine wirklichkeitsgerechte religionsdiagnostische Arbeit habe zunächst zu berücksichtigen, dass eine einheitliche religiöse Prägung der Bevölkerung eines Territoriums zum „Ausnahmefall“ (18) geworden ist, sodann dass synkretistische Prozesse und konfessionalistische Abgrenzungsbewegungen ineinander greifen und schließlich dass die schnelle religiöse Pluralisierung mit einem hohen Konfliktpotential einhergeht. „Der pluralistischen Signatur moderner Religionskulturen korrespondiert eine große Vielfalt religionsdiagnostischer Deutungsangebote.“ (19)

6.2 Religionsdiagnostische Angebote

Graf stellt drei religionsdiagnostische Deutungsangebote vor, die er komplementär verbindet.

- „Religiöser Pluralismus im Marktmodell“ (19ff.)

Wie McGrath greift Graf auf das von Peter Berger (Berger 1963) und Rodney Stark favorisierte Modell ‚religiöser Markt‘ zurück. Nicht nur in den USA konkurrieren Denominationen/Religionen auf einem offenen religiösen Markt. Als religiöse Dienstleister sind sie Teil der modernen Konsumgesellschaft. Um bestehen zu können, streichen sie ihre Spezifika heraus. Im Widerspiel von Angebot und Nachfrage achten sie auf Imagepflege, Produktverpackung und werben für die Qualität des eigenen Produktes. Das wird umso wichtiger, als sich die religiösen Angebote faktisch gleichen. Gegenläufig zur Profilierung des Eigenen bilden die Denominationen, um Kosten zu sparen, religiöse Kartelle, kooperieren und fusionieren.

Graf attestiert dem Marktmodell heuristische Kraft für die Wahrnehmung und Deutung religiösen Wandels in der Moderne (30). Es erlaube „innovative Einsichten in die Funktionsweise von Sinnmärkten und das Konsumentenverhalten unter den Bedingungen relativ offener, nicht oder kaum regulierter Märkte“ (22). Unterstellt wird, „daß Individuen sich in ihren religiösen Entscheidungen nicht anders verhalten als Konsumenten bei anderen Objekten ihrer Wahl“ (23, vgl. 30). Kirchen vertreiben über religiöse Dienstleistungen symbolisches Kapital (24), tauschen dieses gegen andere, durchaus auch monetäre Ressourcen. Wie McGrath urteilt Graf: Ein offener religiöser Markt, in dem überkommene religiöse Monopole, etwa in Form großer Staatsnähe, aufgebrochen wurden, fördere religiöses Teilnahmeverhalten (26).

Was ist im Lichte des Marktmodells theologisch und institutionenpolitisch (kirchlich) fällig und geboten? Graf warnt vor „notorischer Selbstveränderungsverweigerung“ und empfiehlt „Anpassungsflexibilität“ (27). Es gehe um die Bereitschaft, „die überkommenen symbolischen Bestände und theologischen Lehren um der Kommunikationsfähigkeit mit den neuen bürgerlichen Sozialgruppen willen tiefgreifend zu reformieren und mit den alten religiösen Zeichen den Bürgern ihren eigenen Wertehimmel zu bauen“ (28). Beispielgebend sind für ihn der Kulturprotestantismus und das Reformjudentum. Eine ähnliche Bereitschaft, die freilich in andere Richtung zielt, nimmt Graf bei den „vielen charismatisch-christlichen Bewegungen“ (29) wahr. Während die etablierten protestantischen *mainline churches* in den USA zu den Verlierern auf dem religiösen Markt gehören, zählen die konservativ religiösen Rechten als auch die charismatischen Bewegungen zu

den Gewinnern (29). So auch McGrath, der diese Vorgänge aus einer kirchengebundenen Perspektive freilich durchaus anders bewertet.

Die Übertragbarkeit dieses Deutungsrahmens auf andere Gesellschaften, räumt Graf ein, hängt davon ab, ob sich ein offener religiöser Markt (schon) herausgebildet hat oder nicht, wäre also länderspezifisch zu beantworten (29f.).

- *„Shared history“* Theorem

Konstitutiv für Religionen ist vorderhand die Schaffung und Pflege eines kollektiven Gedächtnisses, das Weltverständnis und Lebensführung prägt. Für die Religionsforschung gilt es daher zunächst, den „religiös-kulturellen Code in den Symbolwelten der Gläubigen zu entschlüsseln“ (31), die Sinnhaftigkeit eines Symbolsystems aus der Perspektive der Gläubigen von innen her zu verstehen und durchsichtig zu machen. Allerdings sei zu beachten, dass Theologen und Religionshistoriker an der Konstruktion religiöser Identitäten durch Pflege des kulturellen Gedächtnisses und Schärfung des eigenen Profils mitwirken und dazu beitragen, religiöse Identität zu essentialisieren (36). Bei der Bearbeitung des Traditionskapitals werden Demarkationslinien zwischen Innenseitern und Außenseitern etabliert, Stereotypen des anderen und im Verein damit die Illusion von Übersichtlichkeit und klaren Verhältnissen geschaffen (37). Die Geschichte der eigenen Religion wird durchgängig mit negativer Bezugnahme auf die anderen geschrieben. Essentialisierung der Konfessionen und Religionen wird als Reflex interdenominationaler und interreligiöser Konflikte verbucht.

Das Grenzbewusstsein und die Demarkationslinien zwischen Religionen und Konfessionen sind zu hinterfragen. Abgrenzungsmechanismen und übergreifende Gemeinsamkeiten bilden sich in einer gemeinsamen Geschichte heraus. „Die Religionsgeschichten der Moderne lassen sich nur in Perspektiven einer *shared history* angemessen schreiben.“ (38) Religionen sind Systeme der Weltdeutung in Beziehung mit anderen und Abgrenzung von anderen Systemen religiöser Weltdeutung (33). So lassen sich die „essentialistischen Fiktionen vermeiden, daß Religionen und Konfessionen sich autark, ohne bestimmende Einflüsse ihrer religionskulturellen Umwelt entwickeln“ (41). Abgrenzungstendenzen und übergreifende Gemeinsamkeiten greifen ineinander.

„Shared history“ schreibt Religionsgeschichte als Geschichte eines permanent ausgetragenen Verfügungskampfes über religiöse Symbolressourcen (43). Es gilt, die übergreifenden Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten (43) und zugleich die konfessionsübergreifenden Kämpfe um die „Bedeutung religiöser Grundbegriffe“ (48) zu rekonstruieren.

- Das „religiöse Feld“

Als drittes Deutungsschema greift Graf Pierre Bourdieus Begriff des sozialen bzw. des religiösen Feldes auf (50ff.): Gesellschaft wird verstanden als ein Raum, der sich aus relativ autonomen Feldern zusammensetzt. In diesem Raum unterscheidet Bourdieu drei Ebenen: Eine objektiv-materiale Ebene des Eigentums oder Besitzes verschiedener Kapitalsorten; sodann eine Ebene symbolischer Praktiken, etwa Stile der Lebensführung, des Konsums kultureller Produkte und drittens „die Ebene des Habitus, dem Bourdieu die Funktion zuschreibt, zwischen der ersten und der zweiten Ebene zu vermitteln“ (51).

Auf dem religiösen Feld agieren Heilsanbieter und tragen Kämpfe um symbolisches Kapital aus. Konflikt ist die dominante Kategorie in der Deutung religiöser und sozialer Beziehungen (52). Wie alle anderen Felder sind auch die religiösen durch Konflikte bestimmt. Die Felder sind variabel, Demarkationslinien ebenso umkämpft wie die knappe Ressource Seelenheil (51) und die Grundwerte multiethnischer Einwanderungsgesellschaften (55).

Die „religionsdiagnostische Erschließungskraft“ (52) dieser Perspektive erweist sich, Graf zufolge, im „programmatischen Einspruch gegen die „Großzählung vom modernitätstypischen Religionsverfall“ (52). Das Theorem des ‚religiösen Feldes‘ unterminiert pauschalisierende Modelle einer Koinzidenz von Modernisierung und Säkularisierung, nötigt, die Unterschiedlichkeit möglicher Pfade der Modernisierung zur Kenntnis zu nehmen und lässt eine „präzisere religionsdetektivistische Suche nach den Spuren Gottes, der vielen Götter und diversen Götzen in modernen Gesellschaften“ zu (55). Nicht nur in den Umbrüchen von Schwellenländern wie Korea oder Mexiko behauptet die nichtorganisierte Volksreligion in und neben den organisierten Kirchen ihre Dynamik; die private Religion kehrt in den öffentlichen Bereich zurück und macht in den gesellschaftlichen Wertekonflikten Öffentlichkeitsansprüche geltend, indem sie symbolisches Kapital gegen ökonomischen oder politischen Einfluss tauscht (53ff.).

Wie also ist der Faktor Religion im Kontext global verdichteter Dynamik einzuschätzen?

7. Kann Religion ein *global player* sein? (Peter Beyer)

Peter Beyer, Professor für Religionssoziologie an der Universität von Toronto (Beyer, *Religion and Globalization*, 1997), diskutiert die Frage, welche Möglichkeiten ‚Religion‘ unter den Bedingungen der Modernisierung und Globalisierung hat, sich öffentlich Einfluss zu verschaffen in der kühlen Sprache der Systemtheorie.

Beyer unterscheidet (vgl. zum Folgenden 97-110, 225ff.) zwischen Religion als System und Religiosität als einem Ingredient von Kultur. Systemische Religion stellt ihre Codes mittels Ritualen auf Dauer und verfügt über professionelles Personal, ist also institutionalisiert. Informelle Religiosität zeigt sich als ein lose verbundenes Bündel von Themen und Motiven, die andere soziale Systeme, die selbst nicht als Religion konstituiert sind, beeinflussen.

Globalisierung versteht Beyer, wie Osterhammel/Petersson, als Folge und Fortsetzung der Modernisierung (Osterhammel/Petersson 2003). Sie bringt – ausgehend von Europa – eine epochale und unumkehrbare Transformation sozialer Strukturen und Ideen mit sich, die die ganze Welt erfasst. Schlüsselaspekte sind die kapitalistische Wirtschaftsform, das politische System souveräner Staaten, die weltweite Ausdehnung der Teilsysteme Wissenschaft/Technologie, Gesundheit, Bildung und der Medien. Diese Teilsysteme verfügen über je eigene, systemspezifische, instrumentelle Kommunikationsmittel, die mit klaren Zuständigkeiten schnell, effektiv und mit globaler Reichweite arbeiten, sich aber nur auf einen Ausschnitt im Gesamtzusammenhang menschlicher Lebensführung beziehen (99ff.). Weil sie sich nur auf Teilbereiche der Lebensführung beziehen, tragen sie zu erheblichen Individualisierungsschüben bei. Die Macht, die sie als a-personale Kommunikationssysteme akkumulieren, kommt nicht zuletzt darin zum Tragen, dass sie traditionelle, vormals gesamtgesellschaftlich verankerte Sinnwelten und Interaktionsmuster unterminieren. Das religiöse System und seine interne Struktur sind ähnlich wie die Marktökonomie, Wissenschaft und Politik selbst ein Produkt der Globalisierung. Doch anders als für die anderen globalisierten Teilsysteme der Ökonomie, Wissenschaft, Bildung oder Politik ist es für das Teilsystem Religion einigermaßen schwierig, schnell, effizient und mit globaler Reichweite zu kommunizieren. Welche Konsequenzen hat Globalisierung für Religion als einen Typ sozialer Kommunikation?

Unter den Bedingungen der Moderne – das besagt die Säkularisierungsthese – wurde Religion, sofern es um öffentlichen Einfluss geht, genötigt, ihre Kommunikationsmodi zu modifizieren. Religiöses Ritual büßt seine Zuständigkeiten für gute Ernte, erfolgreiche Kriege, Wohlergehen des Gemeinwesens etc. ein. Solange diese Zuständigkeiten noch gegeben waren, konnten sich christliche Kirchen mit dem imperialen Projekt verbinden und Religion als die ‚holistische Essenz‘ des imperialen/zivilisatorischen

Projektes des Westens anbieten. Allmählich aber passt sich das Christentum – Beyer spricht in diesem Zusammenhang nicht generell von Religion, sondern vom Christentum (102f.) – einem langen Prozess gesellschaftlicher Differenzierung an und wird zu einem funktionellen Teilsystem, das sich auf den Glauben und seine Wahrheit im Unterschied zu wissenschaftlichen, empirisch verifizierbaren Wahrheiten spezialisiert (103). Religiöse Kommunikation wird von den Professionellen seither stärker um den Pol Immanenz/Transzendenz zentriert, um von dieser Polarität her die Bedeutung des Ganzen zu erschließen. Der Versuch freilich, das Christentum zu einem funktionellen Teilsystem auszubauen, das mit anderen Teilsystemen im Ringen um öffentlichen Einfluss konkurrieren könnte, ist, Beyer zufolge, fehlgeschlagen (103), weil die anderen Teilsysteme erfolgreich ihre Autonomie durchsetzen konnten mit der Folge – jedenfalls für die protestantischen Kirchen – einer zunehmenden Privatisierung der Religion. Religion findet sich zurückverwiesen auf das *sola fide*. Infolgedessen haben die ‚Professionals‘ der organisierten Religionen, verglichen mit den Professionals anderer Teilsysteme, deutlich größere Schwierigkeiten, im Kontext der Globalisierung öffentlich Einfluss geltend zu machen.

Nun könnte es sein, gibt Beyer zu erwägen, dass die Frage nach den Möglichkeiten öffentlicher Einflussnahme organisierter Religionen falsch gestellt ist, weil die religiösen Systeme infolge der Globalisierung selbst in Fluss gekommen und internen Veränderungen unterworfen sind – ein Gesichtspunkt, den auch Graf stark macht. Wird also die Dynamik der Globalisierung Religion als System auflösen? Es könnte ja sein, dass die alten religiösen Formen absterben, während sich eine neue globale Zivilreligion abzeichnet, der es eher gelingen könnte, öffentlichen Einfluss zu gewinnen – eine Religion, die in den Struktur- und Wertekrisen und anderen Aporien der globalen Gesellschaft ihren Resonanzboden findet. Entwickelt sich so etwas wie eine sehr allgemeine Ökologie religiöser Kultur des Menschlichen als Religion der Zukunft (226)?

Der Umstand, dass Menschen vor dem Hintergrund einer neuen Sensibilität für das gemeinsame Überleben in einem globalen Ökosystem neu zu klären haben, wer sie sind, sein wollen und sein können, stützt vorderhand das Gefälle in Richtung einer globalen Zivilreligion. Diese wird, wenn es so kommen sollte, ihren Rückhalt aber innerhalb partikularer, organisierter Formen von Religion suchen. Beyer erwartet nicht, dass die Dynamik der Globalisierung religiöse Systeme auflösen wird und das Religiöse zu einer Dimension der Weltkultur verblasst; er rechnet vielmehr mit einer fortbestehenden Vitalität der institutionalisierten Formen von Religion. Religionen halten ihre besonderen Modi der Kommunikation und die Reiteration strukturierter, professionell kontrolliert Codes aufrecht. Der performative Respons der institutionalisierten Religion, die auf spezielle Weise mit einer angenommenen Transzendenz kommuniziert, bleibt präsent und relevant. Die heuristische Ergiebigkeit und Reichweite des Deutungsrasters ‚religiöser Markt‘ hält Beyer für begrenzt. Es kommt wohl vor, dass Religion ohne Loyalität zu den Produzenten konsumiert wird. Beyer hält es

allerdings für unwahrscheinlich, dass selektiver Konsum auf dem religiösen Markt zum Lebensstil einer Mehrheit werden wird. Es mag sein, dass Menschen auf kulturelle Art religiös sind oder werden; das schließt aber nicht aus, dass sie selektiv an speziellen Formen der Religion teilnehmen. Der Trend zur Privatisierung des Religiösen dürfte sich auch in der nichtwestlichen Welt fortsetzen. Voraussichtlich wird die große Mehrheit an einer religiösen Tradition partizipieren, und dies wird den konservativen Flügel organisierter Religion stärken.

Welche Möglichkeiten bietet die aktuelle globale Dynamik religiöser Kommunikation? Öffentlichen Einfluss werden organisierte Religionen vornehmlich als kulturelle Ressourcen für andere Systeme gewinnen – wie bisher mittels religiöser Performanz. Die Chancen der Religion als gesellschaftliches Teilsystem liegen, Beyer zufolge, darin, als Feld eigener Zuständigkeit die Restprobleme, „residual problems“ (97) zu bearbeiten, die in anderen Teilsystemen nicht bearbeitet, z.T. von diesen überhaupt erst verursacht werden. Weil diese Teilsysteme sich in ihren Kommunikationsmodi auf Bereiche (Geld, organisierte Macht, empirisch verifizierbare Wahrheit) konzentrieren, lassen sie weite Bereiche sozialer Kommunikation, den Bereich des Privaten oder der Lebenswelt, unbestimmt, z.T. sogar links liegen (99), Bereiche, in denen ein Großteil des sozialen Lebens gelebt wird, mit vielen Freiräumen für die Ausdifferenzierung persönlicher Lebensstile und neuer Gruppenidentitäten – damit auch der Kultur und Religion.

Um die Kluft zwischen privatisierter Religion und dem Anspruch auf öffentliche Einflussnahme zu überbrücken und um das Defizit eines effektiven systemeigenen Kommunikationssystems mit klarer Zuständigkeit und globaler Reichweite zu kompensieren, werden religiöse Organisationen, ihre Sprecher und Anhänger, sich in ihrer Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Globalisierung auf diese ‚Restprobleme‘ konzentrieren. Sie werden die privatisierte Religion als kulturelle Ressource benutzen, um soziale Bewegungen zu inszenieren, die sich auf Probleme richten, die im Kern nicht eigentlich religiös sind („which are not inherently religious“, 97), im Prozess der Aufgreifens und der Aneignung aber religiös koloriert werden. Typologisch lassen sich diese Response auf die Alternative *konservativ* (z.B. die neue religiöse Rechte in den USA) oder *liberal-progressiv* (Befreiungstheologie, JPIC, Anti-Nuklearbewegung) reduzieren. So oder so handelt es sich um religiös motivierte, soziale Protest- und Anpassungsbewegungen (98). Bisherigen liberalen Bewegungen dieser Art ist es ungeachtet der Relevanz und Reichweite ihrer Themen bislang allerdings nicht gelungen, mehr als freiwillige Minderheiten an sich zu binden. Die Wurzeln derartiger Bewegung mögen weit in die Vergangenheit zurückreichen. Neu an ihnen ist, dass beide Responstypen Globalisierung als Bedrohungshorizont wahrnehmen. Beide sind durch eine Besorgnis um die zeitgenössische Kultur, die Qualität des Lebens in einer guten Gesellschaft motiviert (98).

Im Ko-optieren der einem globalen Bedrohungshorizont entnommenen Themen, denen ein religiöser Bezug zunächst einmal abgeht, in die Zuständigkeit organisierter Religion liegen, Beyer zufolge, Möglichkeiten und Gefahren: Möglichkeiten nämlich, die Kluft zwischen privatisierter Religion und ihrer öffentlichen Performanz – wenn auch nur zeitweise – zu überbrücken; eine Gefahr sieht Beyer darin, dass das genuin religiöse Moment im Zuge der erforderlichen Neubearbeitung der religiösen Tradition abhanden kommt. Der Zusammenhang mit dem Motivationskern des religiösen Systems wird brüchig, wenn er nicht gar verblasst. Soziale Bewegungen, die auf dieser Technik religiöser Mobilisierung beruhen, bleiben daher einigermaßen instabil. Das Gefälle zur Privatisierung der Religion werden sie nicht umkehren (106f.).

8. Ein Blick zurück: Von welchem Standpunkt aus wird die Globalisierung und Binnendifferenzierung des Christentums in den Blick genommen?

Christiaan Hoekendijk, John V. Taylor, Walbert Bühlmann, Hans Jochen Margull, Philip Jenkins, F.W. Graf und Peter Beyer beanspruchen je auf ihre Weise, von der faktisch gegebenen Lage eines globalisierten Christentums auszugehen. Sie betreiben Christentumsdiagnostik bzw. Religionsdiagnostik im Stil globaler Zeitansage. Doch ihre Bewertungen der aktuellen Entwicklungen gehen z. T. weit auseinander. Von welchem Standpunkt aus werden die Diversifizierungsprozesse des Christlichen in den Blick genommen? Und was bedeuten diese Verschiedenheiten für die Selbstverortung des Christentums in Europa? Eine Frage nach der anderen. Zunächst:

Die *Edinburgher Missionskonferenz 1910* ging von der Prämisse aus, dass das Evangelium alle angeht. Welterschließung erfolgt in der Perspektive, die ein protestantisches, mit dem Fortschrittsbewusstsein der Zeit und mit einer kleinbürgerlichen Verarbeitung der Menschenrechte verbündetes evangelisches Sendungsbewusstsein freilegt. Dies wird mit einer Selbstsicherheit in Angriff genommen, wie sie heute nur bei Evangelikalen und Pentekostalen zu beobachten ist. Als gegen Ende der 1960er Jahre die Auseinandersetzungen um die Weltwirtschaftsordnung und Umbrüche in den westlichen Zivilgesellschaften Kontur gewinnen, wird in der ökumenischen Diskussion christliches Zeugnis neu formuliert als Beitrag der im ÖRK verbundenen Kirchen zu einer gemeinsam getragenen Weltsozialpolitik. Die korrespondierenden Befreiungstheologien, die die ökumenische Diskussion seither inspirierten, waren noch solide in der westlichen Tradition verankert (Horsfjord, 17), bis sich in der ökumenischen Diskussion allmählich eine größere Offenheit für den Stellenwert unterschiedlicher Weltbilder und Plausibilitätsannahmen im Prozess der interkulturellen Auffächerung des Christlichen durchzusetzen begann und die Themen der Reichs-Gottes-Theologien zwar nicht stilllegte, aber mit anderen Themen, wie Heilung, Wundern etc., überlagerte.

Hoekendijk hatte als Teilergebnis der Wirkungsgeschichte der modernen Weltmissionsbewegung einen neuen innerchristlichen Pluralismus benannt, der uns nötigt, die Frage nach Zusammenhalt der Ortskirchen in der Welt anders als bisher, auf Augenhöhe mit den anderen, zu diskutieren. Wie andere auf die missionarische Verkündigung geantwortet, was sie aus dem Christlichen gemacht haben und machen, geht die vormals sendenden Kirchen des Nordens an. *Bühlmann* macht die Sollbruchstellen für den Zusammenhalt der katholischen Weltkirche an der Pauperisierung des Christentums im Süden fest. Die Armut der Kirchen des Südens ist nicht nur eine soziale Herausforderung. Sie hat ekklesiologischen Stellenwert. *Margull* teilt diese Einschätzung. Die sozialen und politischen Verhältnisse des Südens evozieren neue, produktive Be-

arbeitungen des in der christlichen Tradition angelegten Freiheitsthemas. Der Umstand, dass die Befreiungstheologien des Südens im Norden nicht rezipiert werden, belegt für ihn die begrenzte Reformfähigkeit des alten Christentums der Latinität.

John V. Taylor, mit dessen Sicht der Dinge ich durchaus sympathisiere, akzentuiert die regionalspezifischen Besonderheiten im globalisierten Christentum und antizipiert die Gefahr neuer Schismen. Die ernsteste Bedrohung kommt von innen. Sie erwächst jenseits der Polarisierung zwischen Evangelikalen und Liberalen aus einer theologischen Verunsicherung. Taylor konzidiert die Relativität jeglicher kirchlichen Lehre, Exegese, Ethik, Frömmigkeit und plädiert für neue, spielerische Erkundungen, die alle in einer nicht genau festlegbaren Nähe und Distanz zur Wahrheit Gottes gespielt werden. Mit welchem Recht privilegiert das Christentum bestimmte Formen/Riten/Ordnungen als besondere Orte göttlicher Präsenz? Verliert, um mit *Peter Beyer* zu sprechen, der performative Aspekt kirchlicher Kommunikation künftig seine konstitutive Bedeutung? – eine Frage, die bei F.-W. Graf unentschieden bleibt und die P. Beyer entschieden verneint.

Jenkins ortet die Sollbruchstellen ökumenischer Beziehungen dort, wo ein Christentum, das in die Rahmenvorgaben und Plausibilitätsannahmen eines mythisch-magischen Weltbildes eingepasst und daher mehrheitsfähig wurde, und ein liberales, privatisiertes Christentum, das sich mit den Plausibilitätsannahmen moderner Weltbilder arrangiert hat und darüber zur kognitiven Minderheit im eigenen Milieu geworden ist, es miteinander zu tun bekommen. Jenkins, weit entfernt davon, einen Reimport magisch-mythischer Christlichkeit in den Norden zu empfehlen, spricht dem Christentum des Südens keineswegs dessen Legitimität ab. Christen im Süden, jedenfalls auf der Ebene der Volksreligion, schieben andere Fragen nach vorn als Christen im Norden, die sich über 200 Jahre mit der europäischen Aufklärung und Modernisierung auseinander gesetzt haben. Können sie miteinander reden – z.B. über ‚Wunder und Zeichen‘, ‚Handeln Gottes‘ oder wie am besten mit der Bibel umzugehen ist? Das ist Jenkins – skeptisch gestellte – Frage. Es wäre auszuloten, ob diese Fragen auf der Ebene ökumenisch engagierter Ortsgemeinden im Norden einen Resonanzboden finden.

Jenkins verrechnet den hohen Stellenwert der neuen ökumenischen Verschiedenheiten nicht auf einer Skala mutmaßlicher Evolution des Christlichen, so als sollten wir annehmen, dass die Modernisierung und Säkularisierung, wie sie sich in speziell Westeuropa ergeben haben (Martin 1996; Casanova 1996; Taylor 1996), nun auch zeitversetzt in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika greifen werden.¹³ Jenkins

¹³ Entscheiden wir uns aber, den Faktor Phasenverschiebung doch in Anschlag zu bringen, dann ist es m.E. nicht unwahrscheinlich, dass die enthusiastischen Versionen des Christlichen, insbesondere wenn sie als religiös motivierte, soziale Aufstiegsbewegungen anzusprechen sind, in absehbarer Zeit in die methodistische Variante des Christlichen mutieren – oder auch

unterschätzt m.E. allerdings die Binnendifferenzierungen im Christentum des Nordens und des Südens.

Alister McGrath passt seine Kommentierung der Umbrüche in der Weltchristenheit in ein Verfallschema ein. Der eklatante Einbruch der Bindekraft der Kirchen im Norden wird als elementare Bedrohung der Existenz der etablierten Kirchen registriert und dem ‚Erfolg‘ insbesondere evangelikal und pentekostalen Christentums im Süden und in den USA kontrastiert. Die Basis für die Verbreitung des Christentums ist im Norden wie im Süden die Volksreligion. Kirchen, die ihre Botschaft flexibel und in frischer Sprache auf die Volksreligion beziehen können, sind ‚erfolgreich‘. McGrath sieht den Sollgehalt des Christlichen, das ist der Ort, von dem aus er die Dinge betrachtet, am besten bei einem institutionell flexiblen, evangelikal, mit kollektiver Grundsatztreue ausgestatteten Typ christlicher Gemeinschaft aufgehoben und stellt dies in Gegensatz zu einem liberalen, mit der Aufklärung verbündeten Kulturchristentum, das er als moribund beurteilt. Die westliche Aufklärung hält er für ein schichten-spezifisches Phänomen und bestreitet die universale Reichweite und Deutungskompetenz der westlichen Universitätstheologie. McGrath setzt seine – durchaus begrenzten – Hoffnungen für das Christentum des Nordens auf eine von den Intellektuellen zu erbringende Überbrückung der Kluft zwischen christlicher Basis und akademischer Theologie. Die Frage, wo und wie akademisch geschulte Theologen und Theologinnen nicht nur akademische Kunstprodukte kreieren, sondern sich kreativ und kritisch auf Themen einlassen, die auf der Ebene christlicher Volksreligion pulsieren, lässt sich gleichermaßen an die westliche akademische Theologie wie an kontextuelle Theologien im Süden weiterreichen.

F.-W. Graf hält Verfalls-schemata, wie McGrath sie in Anschlag bringt, für historisch kurz-sichtig. Christliche Traditionsbestände werden in eine andere Gestalt des Religiösen überführt – eine christlich grundierte, von autonomen Individuen getragene Religionskultur. Eine Orientierung an einem imaginierten Sollgehalt christlicher Orthodoxie führt, Graf zufolge, in die Irre. Konfessionelles Identitätsbewusstsein ist immer schon Ergebnis sich überlappender Austausch- und Abgrenzungsprozesse im religiösen Feld. Das gilt lokal und global. In der Konsequenz dieser Perspektive ist die Geschichte der Religionen als Globalgeschichte gegenseitiger Beeinflussung und Abgrenzung zu schreiben. Graf stützt sich wesentlich auf europäische und US-amerikanische Literatur. Außereuropäische Regionalstudien bleiben bei ihm weitgehend außer Betracht. Die theoretische Deutungshoheit, was die Zukunft der Religion im Kontext der aktuellen globalen Dynamik angeht, liegt für Graf im Westen, wenn nicht überhaupt in München.

wieder zerfallen. Dass diese Bewegungen in die historischen Missionskirchen, von denen sie sich abgesetzt haben, zurückfluten werden oder von diesen ‚reintegriert‘ werden könnten, halte ich allerdings für unwahrscheinlich.

Da es, Graf zufolge, vorrangig um die Transformation des Religiösen in der Gesellschaft und nicht um ‚Säkularisierung‘ – eine Fiktion – und daher auch nicht um die Marginalisierung der Kirchen geht, kommt die ökumenische Beziehungsproblematik außerhalb seines Interessenfeldes zu stehen. Graf vertritt entschieden eine kulturprotestantische Position. Als Träger des Protestantischen sind nicht zuerst die Kirchen ins Auge zu fassen, sondern autonome Individuen, die ihr Verständnis des Christlichen freiheitlich, in unmittelbarer Verantwortung vor Gott in der Gesellschaft leben und sich vom Konfessionalismus der Kirchen als religiösen Institutionen absetzen. In den Lebensvollzügen autonomer Individuen kommt der Öffentlichkeitsanspruch des Christlichen zum Tragen.

Kultur und Religion werden m.E. von Graf begrifflich nicht hinreichend deutlich unterschieden. Die weitgehend religionssoziologisch und historisch bestimmte Situation – Graf argumentiert, was er anderen als methodischen Mangel vorhält, selbst über weite Strecken historisch und religionssoziologisch – wird von der Bedeutung organisierter Religion zunächst weitgehend entlastet, um dann nachträglich in der Weise wieder theologisch aufgeladen zu werden, dass die Bürde für die kulturelle Umsetzung des Christlichen den Individuen zugemutet wird, die sich vom Konfessionalismus der etablierten Kirchen absetzen. Gewiss zeigt sich der kulturelle Wert von Religion nicht zuletzt daran, wie religiöse Vorstellungswelten und Wertvorstellungen auf der Ebene persönlicher Lebensführung zum Tragen kommen; als Kehrseite dessen bleiben die individuellen Äußerungen grundlegender Werte und identitätsstiftender Präferenzen auf einen sozialen Raum und kommunikativen Zusammenhang angewiesen, in dem religiöse Erfahrungen möglich werden (Jung 2006, 77).

Peter Beyer setzt die Akzente anders. Die privatisierte Religiosität bleibt darauf angewiesen, bei der organisierten Religion und ihren religiösen Vollzügen anzudocken. Organisierte Religionen werden einigermaßen stabil bleiben. Da den organisierten Religionen ein eigenes System effizienter globaler Kommunikation zunächst einmal abgeht, haben sie Schwierigkeiten, sich in der globalen Dynamik zu behaupten und Einfluss geltend zu machen. Sie kompensieren diese Schwäche, indem sie die von anderen global agierenden Teilsystemen verursachten ‚residual problems‘ aufgreifen, offene *Kontingenzen im Bereich des Privaten* sowie eine Auswahl von Themen aus dem *Überschuss neuer Kontingenzen*, die vor einem globalen Befürchtungshorizont zwar Appellcharakter gewinnen, denen eine religiöse Dimension *prima facie* zunächst einmal abgeht. So werden neue Claims religiöser Zuständigkeit mit globaler Reichweite abgesteckt. Beyer betont m.E. zu Recht, dass die Verbindung dieser Themen zum Motivationskern eines religiösen Systems keineswegs durchgängig auf der Hand liegt. Er unterschätzt vermutlich die Möglichkeit, anhand dieser Themen die Bestände der eigenen Tradition aus einem veränderten Blickwinkel zu bearbeiten und dafür neue, wenn auch instabile, Formen sozialer Kommunikation zu nutzen.

Fazit: Die veränderte ökumenische Großwetterlage, die Diversifizierung des Christlichen im Kontext der Globalisierung schafft neue Verständigungsbedarfe. Gibt es – vielleicht gar im Vorlauf dazu – auch Anlass für deutliche, unter Berücksichtigung ökumenischer Vernetzungen revidierte Standortbestimmungen der evangelischen Kirchen in Deutschland?

Zum Stellenwert der Gewichtsverlagerungen und der Transformationen des nichtwestlichen Christentums im aktuellen Diskurs über eine missionarische Neuausrichtung der Gliedkirchen der EKD

9. Das Zukunftspapier der EKD und die Ökumene

Im Juli 2006 veröffentlicht die EKD mit dem Impulspapier *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*¹⁴ ihren „bislang stringentesten(n) Versuch, notwendige Verwaltungsreformen und geistliche Neuausrichtung unter einen Hut“ zu bekommen (Gohla 2007, 71). Mission wird, das zeichnete sich spätestens seit der Themensynode der EKD im Herbst 1999 in Leipzig ab, zum Schlüsselbegriff: Es gilt, die kirchlichen „Strukturen daraufhin zu befragen, ob sie die Verkündigung des Evangeliums behindern oder fördern“ (Impulspapier, 13),¹⁵ näherhin um eine gesamtkirchliche Anerkennung von Mission „als glaubenweckendes Ansprechen der Menschen in der eigenen Gesellschaft als Aufgabe der ganzen Kirche“ (18). Zwar stehe die „Umsetzung dieser Einsicht in vielen Bereichen noch aus“, aber die Bereitschaft, diese Umsetzung in Angriff zu nehmen, sei „deutlich gewachsen“ (18). Das Papier grenzt sich von einer Verengung des Missionsbegriffs „auf Partnerschaften mit Kirchen in anderen Kontinenten“ oder auf ‚evangelistische Verkündigungsformen‘ ab (18). Die weltweiten ökumenischen Bezüge, in denen die EKD und ihre Gliedkirchen stehen, seien hier nicht das Thema, obgleich auch sie „zentrale Herausforderungen darstellen“ (8). Die Aufmerksamkeit richtet sich im „vorliegenden Zusammenhang ...

¹⁴ Kirchenamt der EKD (EKD Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven der evangelischen Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006. Das Papier wurde von einer 12-köpfigen Perspektivkommission im Auftrag des Rates erarbeitet, im Januar 2007 in Wittenberg auf einem ‚Zukunftskongress‘ beraten, der eine umfassende Kirchenreform der EKD Gliedkirchen diskutierte.

¹⁵ Ein altes Thema wird neu aufgerollt. Die Anpassung kirchlicher Strukturen und Arbeitsformen an die veränderte gesellschaftliche Situation war ein Thema der EKD Gliedkirchen schon seit den 60er Jahren und erneut in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts. Damals schon wurde die Entkirchlichung selbst mit ihrer Vorgeschichte im 18. und 19. Jahrhundert als das Hauptproblem gesehen (Rau 1987). Nach innen setzt sich die Kirche mit der Nichtpartizipation ihrer Mitglieder auseinander, nach außen mit dem Schwund ihrer „öffentlichen Normierungskraft“ (Rau, 28f.). Die gesellschaftlichen Umbrüche und Differenzierungsprozesse nötigen die Kirche, sich als „hochkomplexes Gebilde, von pluraler Erscheinung nach innen und nach außen, neu (zu) definieren“ (Rau, 29) – anders gesagt, schon die damalige Debatte förderte einen enormen „Nachholbedarf protestantischer Ekklesiologie“ zutage (29).

auf die voraussehbaren Herausforderungen für die evangelische Kirche selbst“ (21). Es werden der Dialog der Religionen und das weltweite Eintreten für Menschenwürde und Gerechtigkeit als Zukunftsaufgabe der Kirche benannt (20), aber gleichzeitig unterstrichen, dass eine stabile Mitgliedschaftsbasis und bezahlbare Strukturen die Voraussetzung dafür sind, sich diesen Aufgaben weiterhin stellen zu können (21).

Gegen diese Einschränkung, ja gegen die Blickrichtung überhaupt des Impulspapiers hat das Evangelische Missionswerk in Deutschland, Dachverband evangelischer Missionswerke und Kirchen in Deutschland, Einspruch erhoben (EMW 2007). Das EMW Papier wirbt entschieden dafür, schon im Ansatz einer missionarischen Perspektivplanung auf das Erneuerungspotential der Themen zu setzen, die auf die evangelischen Kirchen in Deutschland aus deren ökumenischer Verbundenheit zukommen.

Zunächst zum Impulspapier der EKD: Die Kirchaustrittswellen und die damit einhergehenden finanziellen Engpässe haben den Kirchenleitungen zur Erfahrung gebracht, dass sie sich nicht mehr mit Verweisen auf das Kontingent der ‚distanzierten‘ Kirchenmitglieder als Stabilisierungsressource beruhigen können. Das Selbstverständnis der Mitgliedskirchen der EKD als Volkskirchen steht in Frage. In vielen Regionen gehört es der Vergangenheit an. Die traditionellen Formen der Vermittlung christlicher Sinngehalte haben an Resonanz eingebüßt (17ff.). Das ist, kurz gesagt, die Lage, vor der die Verfasser des Impulspapiers stehen.

Vor dem Hintergrund einer durchgängigen „Schwachstellenanalyse“ kirchlicher Arbeit wird ein Reformprogramm entworfen, das gegen den Anschein der Unvermeidbarkeit weiterer Einbrüche des Mitgliederbestandes auf ein „Wachsen gegen den Trend“ (7, 52) setzt. Dies soll auf den Weg gebracht werden, bevor weitere Verluste an Mitgliederzahlen und Einbrüche bei den Finanzmitteln Bewegungsspielräume so eingengt haben, dass aus eigener Initiative nichts mehr zum Positiven hin verändert werden kann. Ein „Aufbruch“ ist fällig und möglich (24, 40ff.)!

Der Perspektivkommission, die das Impulspapier erarbeitete, geht es einmal um eine Strukturreform – besser, effizienter, kostengünstiger. Die Überlegungen dazu werden weitgehend in betriebswirtschaftlicher und marktökonomischer Sprache vorgetragen (kritisch dazu H.-M. Gutmann, der dem Papier einen betriebswirtschaftlichen „Tunnelblick“ attestiert; Gutmann 2008, 233); sodann und nicht minder nachhaltig, um einen Mentalitätswandel, nicht zuletzt in der Pfarrerschaft, um eine Veränderung der inneren Einstellung bei den Mitarbeitenden. „Alle Bemühungen um den missionarischen Auftrag fangen damit an, zu erkennen und zu beschreiben, wie schön, notwendig und wohltuend die christliche Botschaft ist.“ (41) Dies Kernanliegen wird eingebettet in einen differenzierten Blick auf zwölf kirchliche Handlungsfelder – „Leuchter der Zukunft“ (44ff.).

Das Impulspapier hat Würdigung und Kritik erfahren. In diesem Zusammenhang gehe ich nur ein auf die Überlegungen, die das EMW beigesteuert hat.¹⁶ Das EMW begrüßt die Reaktivierung des Missionsbegriffs und würdigt, dass das Impulspapier den Dialog mit der röm.-kath. Kirche, den Altorientalen, den Pfingstlern sowie den jüdisch-christlichen Dialog als ‚unerlässliche Themen‘ benennt, hält aber den im Impulspapier beschriebenen Weg für „nicht aussichtsreich“, und zwar ausschlaggebend, weil die Ökumene als Grunddimension kirchlicher Arbeit abgeblendet wird (207). In der Besinnung auf das, was missionarisch gesehen erforderlich und notwendig wäre, erfahren die „ökumenischen Verflochtenheiten der EKD und ihrer Gliedkirchen im nationalen, regionalen und weltweiten Kontext keine qualifizierte Betrachtung“, überdies würden „Lernerfahrungen aus Partnerschaften und Einsichten von Geschwistern anderer Kirchen“ (207) in ihrer Relevanz für den Reformprozess nicht fruchtbar gemacht. Gegenläufig zu anderslautenden Bestimmungen von maßgeblicher Stelle in der EKD, der Ökumenebezug sei eine „Grunddimension kirchlicher Arbeit“, drohe die im Impulspapier aufgeworfene Reformperspektive diesbezüglich einer „Blickverengung“ (207, 220) zu erliegen.¹⁷

Das im Impulspapier vertretene Verständnis von Mission sei leider nicht mehr als ein „Sammelbegriff für verschiedene Aktivitäten zur (Rück-) Gewinnung von Mitgliedern“. Dem EMW gehe es „um mehr und anderes“ (209), nämlich darum, dass die Kirchen „eingebunden“ in die „Missio dei“ (sic), die „der ganzen Welt geltende(n) (sic) Sendung des dreieinigen Gottes“ als „Botschafter“ der befreienden Liebe Gottes „so zu leben“ versuchen, „dass die eigenen Erfahrungen von ‚Heil und Heilung‘ auf andere ausstrahlen. Dadurch sollen weltweite Ungerechtigkeiten bekämpft und Trennungen überwunden werden“ (210).¹⁸ Dies sei vor allem für die „Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen“ relevant (ebd.). Der Missionsbegriff des Impulspapiers der EKD sei so zu „vertiefen“, dass er „klar unterschieden“ werde „von Initiativen zur (Rück-) Gewinnung von Kirchenmitgliedern“ (210).

Das im EMW Papier vorgetragene Verständnis von Mission geht von der ökumenischen Vernetzung der EKD Gliedkirchen aus. Infolge der modernen weltmissionarischen Bewegung seien nunmehr „überall auf der Erde christliche Gemeinden und Kirchen in großer Vielfalt entstanden“ (215). Werde diese „Außenorientierung ernst genommen“, dann verbinde sich mit „solcher Eingebundenheit in den Leib der weltweiten Christenheit die Einsicht, dass von den Stimmen anderer Kirchen für den eigenen

¹⁶ Die breite Diskussion, (Gutmann/Härle 2006; Hermelink 2007A; Gohla/Dieckmann, Karle 2007, Thomas 2007) bleibt hier außer Betracht. Hermelink kritisiert m.E. zu Recht, dass der Missionsbegriff dem Missverständnis ausgesetzt wird, als ginge es dabei um zusätzliche Aktivitäten (Hermelink 2007B, 7), die übrigens hauptsächlich einer Pfarrerschaft aufgebürdet werden, die in den Beratungsprozess, der dem Impulspapier vorausging, nicht einbezogen worden war und darüber hinaus dem Papier entnehmen kann, dass die Zahl der Pfarrstellen in absehbarer Zeit radikal reduziert werden soll (Dieckmann 2006).

¹⁷ Gutmann urteilt, dass das Ablenden des interreligiösen Dialogs und der Ökumene zu einer „Selbstmarginalisierung“ der Kirche führt (Gutmann, 4).

¹⁸ Unter der Hand werden die Kirchen wieder zu Trägern der Missio Dei – Langzeitwirkung der eklesiozentrischen Drift, mit der Georg Vicedom die ursprünglich kirchenkritische Stoßrichtung des Missio-Dei-Motivs domestiziert hat. Vgl. Vicedom 1958.

Weg etwas zu hören, zu lernen und zu gewinnen ist“. Es gelte, die eigene „Ergänzungsbedürftigkeit“ (215, vgl. 218f.) zu erkennen und einzulösen.

Was soll gelernt werden? Das EMW bietet schlagwortartig u.a. folgende „Erfahrungen aus Partnerschaften und Begegnungen für weiteres Nachdenken“ an (207):

- Die Migrationsgemeinden in Deutschland böten „eine einmalige Chance, um über Verständnisse von Gottesdienst, Spiritualität, Einheit und Mission ins gemeinsame Nachdenken zu kommen“ (210).¹⁹
- Die Mitarbeit in den Weltbünden und Einrichtungen ökumenischer Diakonie sowie in den Entwicklungsorganisationen, „Markenzeichen“ der Teilnahme am „Ring der Geschwister“ um gerechtere Beteiligung an Lebensmöglichkeiten, sei zu beachten – nicht zuletzt wegen der Resonanz, die dieses Engagement in der eigenen Gesellschaft und weltweit finde (211).²⁰
- Das im Impulspapier angeschlagene Freiheitsthema sei mit dem weltweiten „Ring um Freiheit und Befreiung“ zu verknüpfen – verwiesen wird beispielsweise auf den Stellenwert der Anti-Apartheids-Bewegung, die Aktion ‚Früchteboycott‘ und deren Rückhalt in Kirchentagen und Partnerschaftsgruppen (212).
- Das Impulspapier verkenne das Erneuerungspotential eines „konsequente(n) streitbare(n) Eintreten(s) für eine als evangeliumsgemäß erkannte Position“ in Konfliktsituationen für die „Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft der Kirchen“. Aufbrüche und Erneuerungsbewegungen hätten sich „meist aus Konflikten entwickelt“ (213).
- Die Kritik ökumenischer Partner auf kirchliche Gegebenheiten in Deutschland, etwa gelegentlich ökumenischer Visitationen werde nicht aufgenommen (214).
- Statt die Besonderheit der je eigenen Situation herauszukehren, gelte es, „zuerst zu prüfen, was andernorts an Gutem, Vorwärtsweisendem für den eigenen Kontext zu erkennen ist“ (215).
- Zur Zielperspektive „Wachsen gegen den Trend“ empfiehlt das EMW, „Anschauungsmaterial heranzuziehen, das Auskunft geben kann über das beeindruckende Wachstum von Kirchen in anderen Weltgegenden“ (216), und empfiehlt eine „ideologiekritische Durchleuchtung“ der Einwände, die dort zu konstatierenden Phänomene seien für unseren Kontext „eher unergiebig“ (216).
- Schließlich werde der Ausnahmecharakter der EKD Gliedkirchen als Territorialkirchen nicht reflektiert.

¹⁹ Verwiesen wird auf die „intensiven Erfahrungen interkulturellen Lernens“ in den Fortbildungskursen der Missionsakademie an der Universität Hamburg für Mitarbeitende afrikanischer Migrationskirchen (vgl. dazu EMW (Hg.) 2004). Amélé Adamavi-Aho Ekué unterstreicht den Stellenwert afrikanischer Migrationsgemeinden für einen ökumenischen Dialog auf Augenhöhe, schätzt das Potential dieser Gemeinden, nach außen missionarisch wirksam zu werden, aber eher abwartend ein (Adamavi-Aho Ekué 2004, 51ff.).

²⁰ In der Tat lässt die Priorisierung der Glaubensvermittlung das Thema der sozialen Gerechtigkeit, wie es der Rat in früheren Denkschriften in den Vordergrund geschoben hat, in den Hintergrund treten. Vgl. z.B.: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover 1997.

Das EMW versteht sich selbst als eine der für die Vermittlung dieser Themen zuständigen Agenturen.²¹ Das Impulspapier der EKD und der Einwurf des EMW bedenken das, was missionarisch gesehen fällig und notwendig wäre, in gegenläufigen Richtungen. Der Übergang zur Moderne und die Fortsetzung der Moderne in der Globalisierung erzeugen Überschüsse offener Kontingenzen, neue Bedarfe vielleicht auch an Religion, und zwar in tendenziell gegensätzlichen Richtungen. Einerseits sind die Individualisierungsschübe ernst zu nehmen – sozialgeschichtlich und theologisch. Sodann: Die gesellschaftlichen Kontingenzen haben mit der aktuellen globalen Dynamik zugenommen (Gabriel 1996, 52). EKD und EMW bedienen vorzugsweise die eine oder die andere Richtung.

10. Von der Weltkirche lernen – aber wie?

Ob in den Themen, die von der weltweiten Ökumene hereingegeben werden, ein Potential für die Verlebendigung und Neuausrichtung der Kirchen hier liegt? Die Antwort hängt von mehreren Faktoren ab. Wird die Verschiedenheit der Situationen berücksichtigt? Wer bringt welche Themen auf die Tagesordnung? Wer spricht wo mit wem?

Seit den 1970er Jahren werden kirchliche Nord-Süd-Beziehungen jedenfalls bei den Kirchen des Nordens gern durch das Prisma des Lernbegriffs betrachtet (Baier 2000; 2004; Koerrenz 1994). Seit dem Zerfall des kerygmatischen Grundkonsenses im Milieu der Missionswerke und der Einrichtungen ökumenischer Diakonie avancierte ‚Ökumenisches Lernen‘ zum Leitbegriff ökumenischer Beziehungsarbeit. Es gilt, von den Erfahrungen der Christen im Süden zu lernen – eine Umkehrung der Blickrichtung, in der die missionierenden Akteure während des 19. Jahrhunderts gerne auf Gesellschaften des Südens die Erwartung richteten, diese sollten leicht – und schnell – von der europäischen Zivilisation und ihren Kirchen lernen können. Doch die gleichzeitige Ungleichzeitigkeit gesellschaftlicher, religiöser, besonders christlicher Vorstellungs- und Erlebniswelten schiebt einem leichten Transfer von anderswo wichtig gewordenen Erfahrungen und schnellen Verständigungen einen Riegel vor.

²¹ Anlässlich der EKD Synode im November 1999, die dem Thema Mission in Deutschland galt, hatte das EMW in seinem Rechenschaftsbericht vor der Synode selbstkritisch gefragt, „ob die Missionswerke ihre Aufgaben als Instrumente der ökumenisch-missionarischen Erneuerung der Kirchen und Gemeinden wirkungsvoll wahrzunehmen in der Lage sind“ (Schäfer/Meißner 1999, 13). Als Dachverband regionaler Missionswerke und Kirchen sieht das EMW seine Aufgabe zunächst „in der Förderung der missionarischen Kompetenz der einheimischen Kirchen (scil. im Ausland) selbst“, und zwar auf der Grundlage der Überzeugung, „dass die Christen vor Ort heute die eigentlichen Missionare sind“; sodann „aber auch“ darin, „Impulse und Anregungen aus der Ökumene aufzunehmen und in Deutschland fruchtbar zu machen und so wechselseitiges Lernen in Ökumene und Mission zu befördern“ (Schäfer 2002, 17), und zwar in einem breiten Spektrum von Themen und Aufgaben, die sich nicht mehr in ein geschlossenes Leitbild von Mission zusammenfassen lassen (Schäfer 2002, 23). Joachim Wietzke sieht die „größte Stärke“ des EMW in seiner „Rolle als Vermittlerin und Interpretin dessen, was in der Ökumene missionstheologisch gedacht und geplant wird“, attestiert aber eben diesem Bemühen ein indirektes, abständiges Verhältnis zu den Erfordernissen und Zwängen der praktischen, vor Ort zu erbringenden Missionsarbeit – und zwar hier wie im Ausland. Beide würden zum Problem, wenn sie „unreflektiert und unvermittelt nebeneinander“ stehen (Wietzke 2002, 32, 33).

Vor dem Internationalen Kongress „WeltMission“ der (kath.) Deutschen Bischofskonferenz (Mai 2006), der ähnlich wie etwa ein halbes Jahr später der Zukunftskongress der EKD in Wittenberg (Januar 2007) eine Neubesinnung auf die Mission der katholischen Kirche in Deutschland voranbringen wollte, dieses Thema aber anders als die EKD von vornherein in einen weltkirchlichen Rahmen stellte, äußert sich *Franz-Peter Tebarzt-van Elst* (2006) zu der Schwierigkeit ökumenischen Lernens: Ausgehend von der Prämisse, es fehle der katholischen Kirche in Deutschland an der Überzeugung, „neue Christen gewinnen“ zu sollen (269), und in grundsätzlicher Anerkennung der Vorstellung von der Weltkirche als kommunikativer Lerngemeinschaft, begründet er mit Berufung auf *Adolf Exeler* als „Anfrage an die klassische Missionswissenschaft“ (272) das Erfordernis, statt pauschal Lernmöglichkeiten und Lernerfordernisse zu postulieren, die jeweilige zeit- und ortsspezifische Verankerung der Ortskirchen und der dortigen Theologien und Themen zu berücksichtigen. Für alle Ortskirchen bleibt der Bezug auf das Evangelium und die Tradition der Kirche konstitutiv. Es gelte aber, das ist Tebarzt-van Elsts Anliegen, „sowohl eine differenzierte Wahrnehmung der eigenen wie der anderen Ausgangssituation im Dialog mit dem Evangelium und dem Zeugnis der Kirche“ zu erarbeiten, statt einem „unkritische(n) Transfer“ von Erfahrungen oder Programmen das Wort zu reden (273). Ein Lernen von der Weltkirche erfordere eine Hermeneutik vergleichender Pastoraltheologie, die sich in vier Schritten vollziehe, zunächst einer Beschreibung der jeweils gegebenen Situation, sodann einer Interpretation der Bedeutungszusammenhänge in ihrer Kontextualität, drittens einer Gegenüberstellung und viertens eines Vergleichs der missionarischen Initiativen vor Ort (274). Dann erst zeige sich, „wie komplex sich die Frage des Lernens von der Weltkirche im Einzelfall“ darstelle (277). Es liegt auf der Hand, dass ein direkter Transfer von Erfahrungen, die andere in anderen Milieus gemacht haben, in die eigene Situation unmöglich ist. Erfahrungen sind an die Unterfütterung sozialer Zusammenhänge durch kontextuelle Bedeutungsgewebe gebunden und bleiben daher immer die Erfahrungen der anderen. Wo und wie greift also der Gesichtspunkt der Ergänzungsbedürftigkeit?

Wo und wie greift der Gesichtspunkt der Ergänzungsbedürftigkeit?

11. Provinzialität und Ökumenizität der Ortskirche

Die Perspektivkommission der EKD zielt auf eine Kirche, in der die Werte von Gemeinschaftsbildung, Verbindlichkeit und Partizipation stärker zum Tragen kommen. Vor allem gilt es, das Glauben weckende Ansprechen der Menschen in der eigenen Gesellschaft als Aufgabe der ganzen Kirche zu begreifen (18, 41, vgl. 13). Dahinter steht das Leitbild einer lebendigen Gemeinde, die in der Kontinuität eines kompetenten Vollzugs ihrer geistlichen Kernaufgaben Vertrauen im Nahbereich erwirbt und den Einzelnen mit ihren Sinnfragen und Vergewisserungsbedarfen Gelegenheiten zum ‚Andocken‘ bietet. Die Gegebenheit eines Marktes für das Religiöse wird vorausgesetzt (43), die Leitidee, auch in Zukunft Volkskirche sein zu können, bleibt im Spiel.

Für diese Sicht lässt sich Folgendes geltend machen: De-Christianisierung ist, wie die ersten Befunde des Religionsmonitors belegen (Gabriel 2007, 76 ff.; Petzoldt, 2007, 85ff.), jedenfalls in den östlichen Bundesländern eine flächendeckende Realität. Wenn absehbar ist, dass ein Viertel oder ein Drittel der Bevölkerung keine getauften Christen mehr sind, bezieht man die Immigranten mit ein, gewinnt der Begriff Mission einen durchaus neuartigen Sinn, „ohne geschichtliche Analogie“ – jedenfalls in der BRD (Schloz 1987, 445). Der Gesichtspunkt, dass es vorrangig um Vermittlung des Glaubens geht, drängt neu ins Zentrum christlichen Missionsverständnisses. Ragen sozial-ethisch akzentuierte Themen der weltweiten Ökumene in den regionalen Horizont hinein, erscheinen diese als etwas Zusätzliches.

Die Erneuerung der Kirche kann, das ist die Stoßrichtung des EMW Papiers, vorangebracht werden, wenn die Kirchen vor Ort die von der Ökumene herein gegebenen Themen nicht als etwas Zusätzliches aufgreifen, sondern schon in der Grundlegung ihrer Programmatik in Anschlag bringen. Aufmerksamkeit für die sich weltweit verschärfenden Probleme sozialer, politischer und religiöser Ausgrenzung sind unverzichtbar, wenn es um Verlebendigung der Kirchen in der Region geht, und zwar weil diese Themen über die Momente der Sammlung, der Stärkung des Glaubens und der Sinngebung für die Lebensführung der Einzelnen hinaus den Blick auf die dem Glauben zugemuteten und zumutbaren weiteren Horizonte der Wirklichkeit lenken und weil mit der Rezeption dieser Themen oft ein Moment des Einspruchs einhergeht, das Kontroversen stiftet und zur Stellungnahme nötigt. Dahinter steht das aus der Tradition Dietrich Bonhoeffers und Ernst Langes vermittelte Leitbild einer ‚Kirche für Andere‘, die kulturkritisch ist und Konflikte wagt. Das Interesse an volkskirchlicher Be-

standssicherung wird dem Interesse nachgeordnet, durch ökumenische Öffnung an Erkennbarkeit und Eindeutigkeit zu gewinnen.

In einer Zeit, in der herkömmliche Formen der Vermittlung christlicher Sinngehalte an Resonanz verlieren²² – so lässt sich die Perspektive des EMW verlängern –, kommt es im Interesse der Zukunftsfähigkeit der Kirchen darauf an, mit dem Aufgreifen von Themen aus der weltweiten Ökumene neue Formen sozialer Vermittlung christlicher Sinngehalte zu erschließen. Christliche Traditionsbestände könnten im Lichte dieser Themen neu bearbeitet werden. In der Vergangenheit hat sich dies oft in der Form christlich inspirierter sozialer Bewegungen ergeben – wenn auch „eher am Rande als im organisierten Kernbereich der Kirchen“, und zwar gerade in Auseinandersetzung mit Themen, „die von den etablierten Gesellschaftsgruppen verdrängt“ werden (Kaufmann, 137). Es könnte sich allerdings, urteilt *Justus Freytag*, der die Polarität dieser Konstellation schon vor Jahren pastoraltheologisch reflektiert hat, herausstellen, dass diese Entgegensetzung nur einen Teil der gegebenen Lage trifft (Freytag 1997, 121-128). Beide Perspektiven sind wechselseitig auf ihre Ergänzungsbedürftigkeit hin zu befragen.

Grace Davie (Davie 2006) sieht die Besonderheit der kirchlichen Gegebenheiten in Europa zunächst darin, dass zwei Entwicklungen nebeneinander herlaufen: Einerseits entsteht ein Markt der Religionen – dem entsprechen die Minderheitensituation der Kirchen und das Moment der Freiwilligkeit. Der Kirchengang, für Jenkins und McGrath ausschlaggebender Marker für die Beheimatungskraft und Vitalität der Kirchen, erfolgt nicht mehr im Rahmen einer Kultur der Verpflichtung, sondern einer Kultur des Konsums und der Wahl. Andererseits sind die etablierten Kirchen nach wie vor so etwas wie öffentliche Einrichtungen, denen anzugehören auf faktisch zugeschriebener, nicht auf gewählter Mitgliedschaft beruht. Die von einer aktiven Minderheit gestaltete Religion wird von einer viel größeren Zahl von Menschen mitgetragen, die nicht nur verstehen, was vor sich geht, sondern dies auch billigen: Sie ‚glauben ohne dazuzugehören‘. Kirchen sollten da sein – für den Fall, dass sie gebraucht werden, ansonsten ‚geht man nicht zur Kirche‘. Kirchen und ihre Repräsentanten glauben stellvertretend auch für andere (248f.) und bieten Räume, in denen Fragen diskutiert werden können, die in der Gesellschaft nicht ohne weiteres zu ventilieren wären. Mit diesem Befund lassen sich unterschiedliche Bewertungen verbinden.

Wenn Davies Einschätzung zutrifft, dann dürfte die Annahme, die innerlich oder äußerlich Ausgetretenen würden sich wieder eingemeinden lassen („Wachsen gegen den Trend“), auf hohe Hemmschwellen stoßen. Gegen dies Bedenken lässt sich allerdings einwenden, dass die konservativen evangelikalischen Kirchen ihren Ansatzpunkt

²² Zu Befunden, die für oder gegen die Vermutung eines Traditionsabbruches sprechen, vgl. Ziebertz 2007, 44ff.

gerade an dem optional gewordenen Teilnahmeverhalten finden.²³ Sie sind, anders als die etablierten Kirchen mit staatskirchlichem Hintergrund, besser auf die *culture of choice* eingestellt. Individuen werden eingeladen, in einer Gemeinschaft mitzumachen, die eine erhöhte Verbindlichkeit einfordert und Zugehörigkeit pflegt.

Eine funktionale Religionstheorie wird Kirche(n) als Teilsystem sehen, das die gesellschaftlichen Prozesse insgesamt entlastet, indem es Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung für den Bereich individueller Lebensführung bereitstellt. Das Moment religiöser Subjektivität wird respektiert. Es gilt, die hoch individualisierte, verinnerlichte Spiritualität der Einzelnen zu verstehen und anzusprechen, die im quirligen religiösen Markt virulenten Grundbegriffe herauszudestillieren, in den geistlichen Grundvollzügen der Kirchen zu bearbeiten und auf deren Wahrheitsfähigkeit hin zu prüfen. In dieser Perspektive finden Kirchen ihren Zweck in der Kultivierung und konstruktiven Kritik gelebter Alltagsreligiosität. Ein solcher Zugriff kommt vorderhand auch einem Legitimationsbedürfnis der Kirchen entgegen. Er erlaubt eine flexible, freilich nicht unkritische Anpassung an Bedarfe des religiösen Marktes. Die Frage, welche Inhalte zu vertreten sind, tritt tendenziell in den Hintergrund.

Schon während der 1980er Jahre, vor dem Hintergrund der damaligen Diskussion über Aussichten und (relative) Stabilität der evangelischen Kirchen wurde gefragt, ob es um Reproduktion von Religion oder Kommunikation des Evangeliums geht (Bieritz 1987, 48ff., vgl. Karle 2007, 332ff.). Das Impulspapier der Evangelischen Kirche optiert an dieser Weichenstellung für eine Verdeutlichung des evangelischen Profils, ein Wiedererwachen des missionarischen Selbstverständnisses (41), Priorisierung der geistlichen Qualität kirchlicher Arbeit (65). Ein weiterhin religiöses Selbstverständnis der Menschen wird als „chancenreiche Ausgangsbasis“ (16) für breit gefächerte Arbeitsformen eingeschätzt, die darauf zielen, Menschen im christlichen Glauben zu beheimaten – kurz, ‚Kirchwerdung der Volkskirche‘. Das alternative Leitbild, kommunitäre Nachfolgegruppen – *countercultural communities* – um mit McGrath zu sprechen, liefe auf eine Aufkündigung des kirchlichen Bündnisses mit der bürgerlichen Gesellschaft – und ihrer steuerrechtlichen Privilegien – hinaus.²⁴

Wenn das kirchliche ‚Angebot‘ schon in der Sprache des Marktes diskutiert wird, dann ist zweierlei festzustellen: Es gibt nur wenige ‚Güter‘, die von den Kirchen „mit einer gewissen Exklusivität angeboten werden“, neben dem Gottesdienst und der Be-

²³ Die Präsenz christlicher Migrationskirchen und anderer Glaubensgemeinschaften macht sich insofern bemerkbar, als der Identifikationsgrad der Migranten mit ihrer Religion häufig viel höher ist als bei der Bevölkerung im Ankunftsmedium (Davie, 256f.). Zu den Anpassungsprozessen afrikanischer Migrationskirchen im europäischen Kontext und deren missionarischem Selbstverständnis vgl. Adamavi-Aho Ekué 2004, 56ff.

²⁴ Helmut Gollwitzer hielt es, berichtet Bieritz, allerdings für „töricht, weiter auf eine ‚Kirchwerdung der Volkskirche‘ zu hoffen“, und stellte ihr das Leitbild kommunitärer Nachfolgegemeinschaften entgegen, „die wirkliche christliche Gemeinde ... die im gemeinsamen Hören und Auslegen des biblischen Zeugnisses, in der Tischgemeinschaft ... in einem neuen bruderschaftlichen Sozialleben ... durch ihre Lebensweise existiert“ (zitiert nach Bieritz, 52).

gleitung an den Lebenswenden (Kaufmann, 131) – der dafür erforderliche Zeitaufwand lässt sich schlecht mit der kirchenamtlichen Arithmetik von $\frac{1}{2}$ - und $\frac{3}{4}$ -Stellen verrechnen – ist das die Aufmerksamkeit für die Erfahrungen, die das Leben der Menschen im Nahbereich gut oder schwer machen, also für die Themen, die im sozialen Zusammenhang des Nahbereichs strittig sind. Das Diakonische wird nicht den übergemeindlichen Institutionen der Großkirche überlassen. Eine Ortskirche, die beides zusammenhält, in der Wendung nach innen die Besinnung auf den Grund des Glaubens und in der Wendung nach außen ihre Aufmerksamkeit für die Kleinen und Schwachen und darin für die Bruchstellen in den sozialen Zusammenhängen des Nahbereichs, fürchtet sich nicht, eine Gemeinde der Wenigen zu werden. Im Übrigen ist der Gottesdienst keine Ware, die am Gottesdienst Teilnehmenden sind keine Kunden und ‚Erfolg‘ kann kein relevantes Kriterium pastoraler Arbeit sein. Leere Kirchen sind weder ein Ausweis missionarischer Inkompetenz noch volle Kirchen Bestätigungen missionarischer Kompetenz.

Die Vermutung, der ‚Kunde‘ werde sich für das seinen ‚religiösen‘ Bedarfen am besten entsprechende Angebot des religiösen Marktes entscheiden, wäre mit der anderen Vermutung auszutarieren, dass „der Glaube an die Wahrheit der christlichen Botschaft für die Ausbreitung des Christentums“ ein nicht zu vernachlässigender Faktor war und ist, wie Winrich Löhr gegenüber Rodney Stark zu Recht geltend macht (Löhr 2005, 29). Das dürfte hier und auch anderswo so sein. Im Übrigen lassen sich für das „beeindruckende Wachstum“ der Kirchen im Süden (EMW 2007, 216), wie Jenkins und andere gezeigt haben, neben spirituellen regionalspezifisch soziale, politische und ökonomische Gründe angeben, die für die Frage missionarischer Erneuerung und Verlebendigung der Kirchen ‚hierzulande‘ in der Tat *wenig hergeben*.

Der europäische Protestantismus stellt das Individuum zentral. Das Konzept der Subjektivität, wie es sich in Europa über Jahrhunderte ausgebildet hat, mag aktuell in der Kritik stehen (Gutmann 2008, 255; ein „Irrweg“), ist aber nicht zuletzt aus historischen und theologischen Gründen unhintergebar. Theologisch diskutiert als das mit der Gegebenheit des Lebens und der Zumutung des Glaubens freigelegte Angesprochensein des Menschen von Gott her, kann diese anthropologische Grundbestimmung durch keine menschliche Reaktion auf diese Gabe aufgehoben werden. Die damit gegebene Freiheitlichkeit ist maßgebend auch für ein evangelisches Verständnis von Mission. Die missionarische Praxis der Kirchen konkretisiert sich als Ermutigung und Unterstützung eigenverantwortlich gelebten Glaubens (Wenzel 2006, 263). Das ist die eine Seite. Andererseits dürfte auch das Milieu kirchendistanzierter Christlichkeit gerade in seinem Insistieren auf Selbstbestimmung angewiesen sein und bleiben auf Verknüpfungen der je individuellen Suchbewegungen mit Orten und Zeiten, an denen die Identität des Christlichen – weil diese ein umstrittenes Konzept ist – im Modus

des Gotteslobs, des Zeugnisses, des Bekenntnisses und der Sendung zur Darstellung kommt (Sykes 1984, 254ff.; vgl. auch Jung 2006, 77, 83).²⁵

Allerdings kommt *Arndt Bünker* in seiner Analyse katholischer und evangelischer Vorschläge für eine missionarische Verlebendigung kirchlicher Arbeit, wie sie während der vergangenen Jahrzehnte vorgelegt wurden, zu dem Urteil, dass diese Texte häufig einer „ekklesiozentrischen Drift“ erliegen (Bünker 2004, 467). Wenn am Primat der Verkündigung bzw. der Zentralität des „Zeugnisses“ festgehalten wird, dann ist, Bünker zufolge, zu berücksichtigen, dass die Kirche „als religiöse Institution zwar Ressourcen der Selbstdeutung und individuellen Identitätsstiftung bereitstellen“ kann, die Bearbeitung dieses Wissens aber in der Privatwelt erfolgt und dort nur dann rezipiert wird, wenn es alltagsweltlich plausibilisiert werden kann (477). Eine gelingende Erschließung der Schönheit und Notwendigkeit des Evangeliums (Impulspapier, 41) ist einerseits auf institutionelle Zusammenhänge angewiesen, andererseits als offenes Wissen für die relevanten Kommunikationszusammenhänge individueller Lebensführung zur Verfügung zu stellen. „Das ist – bezogen auf die Großkirchen – nahezu die Quadratur des Kreises!“ (Kaufmann, 141) Doch welches sind die relevanten Kommunikationszusammenhänge? Neben den Orten binnenkirchlicher Verkündigung gilt es, „informelle und lebensweltbezogene Orte der Erinnerung“ (Bünker, 470) zu suchen oder auch zu eröffnen, an denen dies geschehen kann.

Die Ortsgemeinde ist als gottesdienstlich versammelte Gemeinde im Gotteslob, im Hören des Evangeliums und im Dank – auf der Ebene symbolischen Handelns – immer schon ökumenisch verbunden, ohne dass dies durchgängig explizit gemacht wird; ansonsten aber erscheinen die von der weltweiten Ökumene herein gegebenen Themen in der Situation der Ortsgemeinde als etwas Zusätzliches. Sie fügen sich in den alltäglichen Gang der Dinge nicht ohne weiteres ein. Provinzialität ist die Kehrseite gemeindlicher Kontextualität. Anders gesagt: Kirchliche Provinzialität hat ihr eigenes, relatives Recht.

Die Ortsgemeinde, die sich in der Kontinuität der traditionellen Formen der Glaubensvermittlung darstellt und in der Öffentlichkeit auch so wahrgenommen wird, muss aber erfahren, dass diese oft nicht mehr greifen. Die Kirchengemeinde und das Gemeinwesen sind nicht mehr selbstverständlich durch übergeordnete, gemeinsame Themen verbunden. Andererseits bezieht sich die Sozialarbeit der Ortsgemeinde, an die sich die Themen der weltweiten Ökumene mit scheinbar größerer Selbstverständlichkeit knüpfen lassen, auch nicht mehr ohne weiteres auf die herkömmlichen Formen und Orte der Vermittlung christlichen Glaubens. Die Gemeinden vor Ort suchen

²⁵ Ansonsten wäre nur dem Urteil Bryan Wilsons zuzustimmen: „die Privatisierung der Religion bildet ein zersetzendes Element des gemeinsamen christlichen Glaubens, der durch private Glaubensvorstellungen verdrängt wird, die nicht erklärt werden müssen“ (Wilson; dt., 607).

neue Formen für die Gestaltung ihrer Offenheit. Die Pole ‚Verbindlichkeit‘ und ‚Offenheit‘ sind neu auszutarieren.

Gesucht wird eine Spiritualität der Verbundenheit und Verbindlichkeit, deren Darstellung auch von Außenstehenden als solche wahrgenommen wird, ein Christentum, das die Autonomie der Einzelnen respektiert, das Raum gibt zum Mitmachen und sich auf Räume einlässt, in denen die im Gemeinwesen wichtigen und strittigen Fragen bearbeitet werden, ein Christentum, das Verantwortung zumutet und auch darin Orientierungsleistungen erbringt, dass es die von der weltweiten Ökumene herein gegebenen Themen in ihrer ortsspezifischen Verankerung aufgreift und bearbeitet.

Das EKD Impulspapier bedenkt den Begriff der Mission auf das hin, was zu tun wäre, um den Stand Kirchensteuer zahlender Mitglieder auf einem Niveau zu halten, das die Handlungsspielräume der Kirche bis zum Jahr 2030 zumindest erhält oder gar erweitert. Das ist ein ebenso berechtigter wie unzureichender Gesichtspunkt, hinter dem andere Möglichkeiten, etwa einer gestuften Mitgliedschaft Kirchensteuer zahlender und nicht zahlender Mitglieder zurücktreten.

Mission könnte auch so gedacht werden, dass alle, die sich in einer gegebenen Situation um ein gutes Miteinander bemühen, ihr Aufgabenbewusstsein, ihre Überzeugungen und ihre Geltungsansprüche ins Spiel bringen und zur Diskussion stellen. Mission wäre dann nicht eine zusätzlich zu dem, was ohnehin getan und geleistet wird, zu erbringende Aktivität. Ein derartiges Missverständnis mündet ja meist in die sattsam bekannten Abwehrmechanismen von Mitarbeitenden, die mit einer 40-Stunden-Woche sowieso nicht auskommen. Eine missionarische Gemeinde achtet darauf, wo im Gemeinwesen Möglichkeiten bestehen, mit ihrem Aufgabenbewusstsein und ihren Verbindlichkeiten zu den im Kontext strittigen Themen beizutragen.

Vor diesem Hintergrund gewinnen die offenen, zum Mitmachen einladenden Arbeitsformen der Gruppen, die aktuelle, von der Ökumene her zugespielte Themen bearbeiten, ihren propädeutischen Wert. Sie können dazu beitragen, den Akteuren selbst wie der gottesdienstlichen Gemeinde, die ihre je eigenen Schwierigkeiten mit traditionellen Formen der Glaubensvermittlung hat, christliche Sinngehalte neu zu erschließen. Dafür bedarf es bei den Interessen- und Arbeitsgruppen, die sich ökumenisch engagieren, einer „Bekehrung zum konkreten Ort“ (Freytag 1997, 127), damit in Sicht kommt, wo die ökumenisch verhandelten Themen, an denen mitzuarbeiten wäre, ihre Verankerung im Gemeinwesen vor Ort haben. Im Nahbereich ist auszuloten: Wie gehen jene an ihrem Ort, in ihrer Zeit, wie wir an unserem Ort mit dieser oder jener Frage um? Die großen Themen der Ökumene – Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung – suchen ihren Haftpunkt in der geistlichen Provinz. Im Sich-Einlassen der Ortsgemeinde wie der themenbezogen arbeitenden Aktionsgruppen auf die Gegebenheiten, die das Leben der Menschen im Nahbereich gut oder schwer machen, auf die

dunklen Seiten des Lebens im Nahbereich, liegt eine Chance, durch die Idealbilder einer ‚lebendigen Gemeinde‘ einerseits und einer ‚authentischen‘ befreiungstheologischen Praxis andererseits vorzustoßen zu einer frischen Wahrnehmung der Kommunikationsprozesse in den sozialen Zusammenhängen vor Ort, nicht zuletzt zu den Lösungsstrategien, die andere im Gemeinwesen ihrerseits *ohnehin schon* verfolgen, und zu den Möglichkeiten, miteinander an den anstehenden Fragen zu arbeiten. Justus Freytag, dessen Überlegungen ich hier aufgreife, hat herausgearbeitet, dass sich *Bruch und Neuanfang* gerade an dieser Schnittstelle vollziehen (Freytag 1997, 127, vgl. 122ff.). In der Verschränkung einer Wendung ‚nach innen‘ und einer Aufmerksamkeit für die Zusammenhänge, in denen die ökumenischen Makrothemen ihre Entsprechung vor Ort haben, zeichnen sich Brüche mit dem Vergangenen und mögliche Neuanfänge ab. In der Bearbeitung dieser Polarität liegt eine Zukunftschance der evangelischen Kirchen in Deutschland (Gutmann 2008, 259). Diese Ortsanweisung zielt auf eine Kirche, die über die Beschränkungen ihrer bürgerlichen Milieus hinausdrängt.

Die von der weltweiten Ökumene herein gegebenen Themen kommen allerdings nur dann zum Tragen, wenn die Gemeinde vor Ort „eine selbstverständliche Zustimmung und anerkannte Kompetenz in anderen Bereichen wie des Glaubens und der persönlichen Lebensführung“ erarbeitet hat und dies ihr von außen auch zugestanden wird (Freytag, 124). Zu der Wendung ‚nach außen‘ gehören eine neue Selbstverständlichkeit, eine neue Deutlichkeit und ein selbstbewusster Vollzug des christlichen Glaubens in seiner religiösen Gestalt (Gutmann 2008, 260). In der Wendung nach innen vergewissert sich die Gemeinde, ob die gelebte Religiosität noch Anhalt am Evangelium und als Kehrseite dessen, ob die traditionellen Formen der Glaubensvermittlung noch Deutungskompetenz und Orientierungskraft für die alltagsweltlichen Zusammenhänge haben.

Dabei geht es immer auch, allerdings nicht nur um die sozialetisch akzentuierten Themenkataloge, wie die Missionswerke sie in ihrer Öffentlichkeitsarbeit favorisieren, um ökumenisches Lernen und Aufgabenbewusstsein in den deutschen Ortskirchen zu befördern. Der Themenkatalog wäre zu erweitern um einige alt-neue Fragestellungen.

12. Was wäre zwischen Nord und Süd zu besprechen? Neue Themen drängen auf die ökumenischen Tagesordnungen

Wenn Jenkins' Urteil zutrifft, dass das Auftauchen einer Fülle neuer pentekostaler, evangelikaler und fundamentalistischer Gruppen und Kirchen in der Weltchristenheit während der vergangenen Jahrzehnte, zudem flächengreifende, charismatische Transformationen vieler historischer Missionskirchen als ein Epoche machender, für den Zusammenhalt der Ökumene durchaus bedrohlicher Umbruch zu beurteilen sind, dann wäre die Tagesordnung ökumenischen Lernens um Fragestellungen zu erweitern, die von diesen neuen Gruppenbildungen in den Vordergrund geschoben werden. Von der weltweiten Ökumene her werden Fragen, mit denen sich das Christentum des Nordens seit über 200 Jahren in einem tapferen Rückzugsgefecht mit der Aufklärung auseinandergesetzt hat, neu aufgerollt.

Wie gehen Christen in ihrer jeweiligen Situation mit dem Thema ‚Wunder und Zeichen‘ um, wie mit dem Thema ‚Heilung‘ und als dessen Kehrseite mit Ausgrenzungen aus der Wir-Gruppe? Wie mit der Vorstellung vom ‚Handeln Gottes‘? Wie überhaupt gehen sie mit der Bibel um? Damit ist ein Bündel von Themen angesprochen, das weder im Zukunftspapier der EKD noch im Diskussionsbeitrag des EMW direkt angesprochen und darum hier nach vorn geschoben wird, wenn auch die Tagesordnung ökumenischen Lernens – das versteht sich von selbst – sich gewiss nicht mit diesen Fragen erschöpft.

Für viele Christen im Süden erwirkt oder verwirkt das Christentum seine Kompetenz, das Wirkliche zu deuten, im Umgang mit *diesen* Themen, während in ökumenisch engagierten Gruppen der Kirchen des Nordens die Themen des Konziliaren Prozesses ‚Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung‘ im Vordergrund stehen und manchmal geradezu zur Verifikationsinstanz des Christlichen avancieren. Die Themen, die auf der Ebene gelebter Frömmigkeit im Christentum des Südens im Zentrum stehen, sind von einer mythisch-symbolischen Wirklichkeitserfahrung geprägt. Das Impulspapier der EKD plädiert dafür, bei einer „grundsätzlichen Würdigung der modernen Lebenswelt“ das protestantische „Erbe einer aufgeklärten Frömmigkeit ... auch für die Zukunft zu sichern“ (EKD 2006, 44). Ob die Art und Weise, wie Christen im Süden mit diesen Themen umgehen, eine Bedeutung für die missionarische Neuausrichtung der Kirchen in Deutschland haben könnte, ob es darüber hinaus für diese Themenstellungen einen Resonanzboden in der ‚aufgeklärten Frömmigkeit‘ gibt, sei dahingestellt.

Über die ‚Schere‘ auseinander laufender Tagesordnungen miteinander zu reden, dürfte ökumenischem Lernen förderlich sein. Wir sollten uns allerdings „darauf gefasst machen, daß ein echtes Gespräch einigermaßen schwierig ist“ (Exeler 1980, 15). *Adolf Exeler* hatte schon vor Jahren die „Bedeutung verschiedener Lebensräume für die

Entwicklung verschiedener Typen von Pastoraltheologie“ hervorgehoben und von einer Ökologie der Theologie gesprochen (Exeler 1980, 13): Seminartheologien, Episkopal- bzw. Verlautbarungstheologien, Laientheologien und selbstverständlich auch Universitätstheologien sind deutlich milieugeprägt. In der Begegnung von Repräsentanten dieser Glaubenswelten, Spiritualitäten und (Laien-) Theologien dürften, wie Exeler meinte, „hochgradige Allergien“ ins Spiel kommen (Exeler 1980, 15). Darum warnt er vor voreiligen, vereinnahmenden Parteinahmen. Eine Tendenz „zum hohlen Pathos und zur leeren Rhetorik ... (liege) immer bedenklich nahe“ (16). Es geht um Vergleiche, nicht um Wertungen. „Gerade die Fremdheit und Unübertragbarkeit der Lösungen, die *andere* für *ihre* Probleme gefunden haben, kann mich dazu herausfordern, auf meine Weise die Lösung *meiner* Probleme zu entwickeln.“ (17)

Vielleicht reicht es, sich an ausgewählten Themen, die von Christen des Südens auf uns zukommen, zunächst Verständigungsbedarfe exemplarisch zu vergegenwärtigen. Drei Stichworte, die sich in Begegnungen mit Christen im Süden auf die oberen Ränge der Tagesordnung ökumenischen Lernens schieben, seien herausgegriffen. Hier wie dort sind die Themen miteinander vernetzt.

Beginnen wir mit dem Stichwort ‚Wunder und Zeichen‘: Werner Kahl (Kahl 2007A; 2002) hat herausgearbeitet, dass die Lektüre neutestamentlicher Texte auf der Ebene christlicher Volksreligion in Westafrika – analoge Beobachtungen ließen sich leicht aus Indien, China und Ozeanien beisteuern – von Rahmenvorgaben und Plausibilitätsannahmen traditioneller afrikanischer Religiosität gesteuert wird. Eine tatsächliche oder vermeintliche Affinität traditioneller afrikanischer Weltbilder und Lebenswelten zu denen des Neuen Testaments eröffnet einen wörtlichen und typologischen Anschluss an die dort berichteten Ereignisse (Kahl 2007A, 393ff.). Damals wie heute kann Gott jederzeit direkt in konkrete Lebenszusammenhänge eingreifen und Widerfahrnisse des Übels (katastrophal und moralisch) zum Guten wenden. Heilungswunder, Rettungswunder, Strafwunder gehören, paradox formuliert, zur ‚normalen Tagesordnung‘: Wunder verstanden als Manifestationen des Wirkens einer menschliche Möglichkeiten übersteigenden Kraft, die auf das Eingreifen personal gedachter numinoser Wesen zurückgeführt werden (Kahl 2007A, mit Alkier, 195). Dem Jesus der Evangelien wird geglaubt, dass er sich den destruktiven, Leben zerstörenden Wirkmöglichkeiten anderer Mächte gegenüber als Sieger bewährt hat und jederzeit wieder bewährt, damals wie heute der Lebensretter ist und als der Bevollmächtigte Gottes in einer unübersichtlichen und gefährlichen Welt neuen, Geist bestimmten Lebensraum eröffnet (Kahl 2007A, 400ff.). Mit Wundern wird gerechnet; Wunder werden im Gebet geradezu eingeklagt. Was haben Christen im Norden dazu zu sagen?

So selbstverständlich die Vorstellung eines jederzeit möglichen, direkten Eingreifens Gottes (und seiner Widersacher, der tendenziell zu quasi-göttlichen Gegeninstanzen aufgebauten Dämonen) in den alltäglichen Gang der Dinge vielen Christen in Milieus

sein mag, in denen eine traditionelle religiöse Symbolwelt scheinbar umfassend zuständig geblieben ist (Geertz 1988, 141, 147f.), so sehr wissen Christen in modernen Gesellschaften sich von säkularen Weltdeutungen herausgefordert, die von ihren Prämissen her die Option eines Glaubens an direkte Interventionen eines persönlich gedachten Gottes oder anderer Geistmächte und Dämonen ausschließen (Kaufmann 128; Kahl 2005, 36, 38; Kahl 2007A, 153ff., 190ff.; Jenkins, 187). Die Vorstellung, dass Gott in die ansonsten autonom gedachten Prozesse in Natur und Geschichte eingreift, wird im Kontext moderner Weltbilder, seien diese nun mechanistisch oder Darwinistisch geprägt, problematisch. Die Freiräume für direkte Interventionen Gottes werden eng. ‚Wunder‘ in zitierten Sinne gelten als unmöglich (Kahl 2007A, 195). Dementsprechend wird die Vorstellung vom Handeln Gottes entmythologisiert. Gott wird zu einer Größe des Bewusstseins, Hoffnungen auf die Erlösung von den ‚Dämonen‘ werden ins Innenleben verlegt oder auf die Ebene sozialen Handelns verschoben. ‚Wunder‘ bezeichnet die religiöse Kolorierung als besonders empfundener Ereignisse.

Vor diesem Hintergrund kann leicht der Eindruck entstehen, als ob es in traditionellen Gesellschaften so viel ‚leichter‘ wäre ‚zu glauben‘, weil die traditionale Symbolwelt mit ihren Plausibilitätsannahmen ihre Zuständigkeit scheinbar flächendeckend noch zu behaupten vermochte – und doch wird m.E. der Gang der Dinge auch in traditionellen Gesellschaften ‚normalerweise‘ in nüchternen und praktischen Begriffen des alltagsweltlich zuständigen Common Sense beurteilt. Wenn aber Erfahrungen des Leids, Widerfahrnisse katastrophalen Übels oder des Bösen im Gemeinwesen den Common Sense an das Ende seiner Weisheit bringen, kann auf die umfassenderen Perspektiven religiöser Weltdeutungen zurückgegriffen werden (vgl. Geertz 1987, 76ff., 261ff.; Geertz 1988, 132ff.).²⁶

Die Vorstellung wunderbaren Wirkens Gottes in der Welt, für den Common Sense der Moderne und auch philosophisch gewiss schwierig, ist für das biblische Erzählen von Gott so symptomatisch, dass sie wohl nicht fallen gelassen werden könnte, ohne den christlichen Symbolhaushalt fundamental zu verändern. „Das Rechnen mit der Möglichkeit von ‚Wundern‘ ist nicht nur allgemein antik gegeben. Es ist für alle Schriften des Neuen Testaments *konstitutiv* und von essentiell *theologischer* Bedeutung (Kahl 2007A, 431). ‚Wunderglaube‘ bleibt der christlichen Tradition eingeschrieben. Gottes Wunder „dienen der Lebensermöglichung und Lebenshilfe. Sie greifen gerade dort, wo das Leben sonst keine Chancen hat: bei den Hungernden, Gefährdeten, Kranken und Sterbenden“ (Theißen, 397). Muss diese Redeweise am pragmatischen Common Sense der Moderne abprallen oder bietet die Bibellektüre christlicher Volksreligion in Afrika und anderswo Anlass, sich darüber auszutauschen, was mit dem Bekenntnis

²⁶ C. Geertz setzt sich ab von B. Malinowski, der instrumentelles, magisches, auf praktische Zwecke gerichtetes und religiöses Handeln, das seinen Zweck in sich selbst trage, unterschied (Geertz 1987, 65; vgl. Malinowski 1992 [1948], 88, vgl. 67-90). Malinowski zufolge wäre christianisierte Volksreligion magisch, eben auf Erreichung von Zwecken gerichtet, aber nicht als religiös zu klassifizieren – eine etwas krude Unterscheidung.

gesagt ist, dass Gott Wunder tut? Dies umso mehr, als die Antwort auf die Frage, wer was mit dem Wunderthema anfangen kann, auch in der BRD milieuspezifisch unterschiedlich ausfällt.

Das moderne Leben ist wie das antike hellenistische und wie die afrikanischen Weltbilder nicht ausschließlich auf die Perspektiven festgelegt, die das pragmatische Wissen des Common Sense oder ein modernes naturwissenschaftliches Weltbild eröffnen. Die Wirklichkeit menschlichen Lebens, auch die Wirklichkeit Gottes sind größer und weiter. *Ernst Cassirer* (1874-1945) hat herausgearbeitet, dass Religion im Allgemeinen, die jüdisch-christliche Tradition insbesondere über die mythische Welt der Bilder hinausdrängt und ihr zugleich verhaftet bleibt. Die Inhalte religiösen Bewusstseins und des mythischen Bewusstseins „sind derart ineinander verflochten und verkettet, dass sie sich nirgend in wirklicher Bestimmtheit voneinander sondern und einander gegenüberstellen lassen“ (Cassirer 1994 [1964], 285). „Was der gemeinen, der ‘profanen’ Weltansicht als die unmittelbar gegebene Wirklichkeit der ‚Dinge‘ erscheint – das wandelt die religiöse Auffassung in eine Welt der ‚Zeichen‘ um.“ (Cassirer 1994 [1964], 301) „Alles Reden in Begriffen des *Handelns* Gottes ist ja per Definition nur die Beschreibung von Ereignissen, die als Handeln Gottes *gelesen* werden, d.h. Gott ist als *actor* inmitten aller anderen *Aktoren* und *Faktoren* nicht aufzuspüren, auch dann nicht, wenn wir manche Geschehnisse als Wunder bezeichnen.“ (Houtepen, 155) Der Verweis auf Gottes wunderbares Wirken im menschlichen Leben, in Natur und Geschichte erinnert daran, dass Christen in den Umbrüchen und Neuanfängen individueller Lebensführungen und gesellschaftlicher Entwicklungen mehr sehen als den reinen Ablauf der Dinge, sie bekennen, dass jeder Moment ein „Kreuzungspunkt der Gottesbegegnung“ (Houtepen, 158) werden kann. Im Gang der Dinge, in den Umbrüchen und Neuanfängen, in und mit den gesellschaftlichen und natürlichen Prozessen, in den Lebensführungen der Einzelnen, in, mit und gegen menschliches Handeln wirkt Gott, um aus Schlimmem und Bösem Gutes werden zu lassen – und zwar sowohl im Sinne einer *providentia generalis* als auch im Sinne einer *providentia specialis*. Das ist, was die Glaubenden hier wie dort in ihrem Zeugnis zu sagen versuchen und mit Erfahrung gegen Erfahrung bekennen. Die Säkularität erlaubt, den Fluss des Geschehens ohne Gott zu sehen. Eben darum lässt sich das Ganze – als Welt in Gott – auch unter dem Vorzeichen des Glaubens diskutieren.

Wir haben die zweite Leitfrage von der Wunderdiskussion herkommend schon kommentiert. Darüber hinaus nur noch dies: Wie die anderen monotheistischen Weltreligionen lebt das Christentum von der Annahme einer welttranszendenten göttlichen Kraft und bekennt als sein Spezifikum das Einwirken Gottes auf die Menschheitsgeschichte in der partikularen Geschichte des Lebens Jesu zugunsten aller Menschen sowie das Fortwirken dieser Kraft ‚durch den Sohn als Heiliger Geist‘ zur Versöhnung der Welt (Kaufmann, 128). In dieser Perspektive ist jede Situation *a priori* eschatologisch qualifiziert. Prozesse der Gemeindebildung und Transformationen des Christli-

chen wären in ausschließlich soziologischer und politologischer Begrifflichkeit unzureichend erklärt. Im Kräftespiel gesellschaftlicher und kultureller Umbrüche wird ein ‚Mehr‘ in Anschlag gebracht, eine Wechselwirkung zwischen soziokultureller Existenz und dem Anruf des Geistes, zwischen Verpflichtung durch die Tradition und einem Erwachen des im Evangelium von Gott angesprochenen Menschen. Damit kommt der Zusammenhang zwischen christlichem Gottesverständnis und personalem Menschenverständnis ins Spiel.

Führt das Wirken des Geistes zur Verwandlung der Welt, zur *Theiosis* im Sinne einer schrittweisen Überwindung der Destruktivität und des Bösen? McGraths Hinweis auf die in den USA geschlossene Allianz der röm.-kath. Kirche mit dem Pentekostalismus ist in diesem Zusammenhang von ökumenepolitischem und theologischem Interesse. Beide Kirchenfamilien arbeiten mit der Annahme, dass der Mensch als kulturschaffendes Wesen im Glauben wirklich erneuert, d.h. die Sünde schrittweise minimiert wird. Wenn die Neue Erde die vom Reich-Gottes-Virus erneuerte Erde ist – wie ist dann die Schöpferfreude Gottes (griechisch: *dikaioyne theou*) mit dem kulturellen Wirken des Menschen zusammen zu denken? In den 1960er Jahren war das ein zentrales Thema der ökumenischen Diskussion.²⁷ Was ist also, das wäre miteinander zu besprechen, mit der Neuheit eines Lebens im Geiste Jesu unter den Bedingungen des Bösen, wie es der Glaube bekennt, gesagt?

Vielleicht macht, ich nehme K. Burrige auf, der Umstand, getauft worden zu sein, im Rückblick häufig keinen großen Unterschied zu dem Leben aus, das ansonsten geführt worden wäre. Es ist die Weichenstellung, die zählt. Etwas ist geschehen. Die Tradition reicht nicht mehr hin, das Selbst zu legitimieren. Das Selbst wird als Ich gewürdigt. Menschen sollen wissen, was sie tun und verantwortlich leben. Die Tradition wird de-sakralisiert. Individuation wird auf den Weg gebracht (Burrige, 159; Leenhardt, 216ff., 234).

An dieser Stelle tut sich eine Front auf zwischen den Kirchen, die sich in die Kontinuität des reformatorischen Ansatzes stellen auf der einen Seite, und der röm.-kath./pentekostalen Allianz auf der anderen Seite. Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre samt ihren Ergänzungstexten stellen zwar eine Übereinstimmung in den Grundwahrheiten (Plural!) der Rechtfertigungslehre mit verbleibenden Differenzen in der Entfaltung der Einzelaussagen fest, doch das *simul justus et peccator* bleibt die scharfe Trennungslinie (Gemeinsame Erklärung 1997, 28-30; Körtner 2006, 164f.). Ökumenisch bleibt strittig, ob die Neuheit eines dem Glauben eröffneten Lebens ‚im Geiste Jesu‘ den Pegelstand des Bösen, im Nachhinein als Sünde erkannt,

²⁷ Vgl. WCC/ÖRK (Hg.), Gott in Natur und Geschichte, Ökumenische Diskussion I, Nr. 3, 1965, 171-192; engl.: God in Nature and History. Study Encounter Vol. 1, No 3, Genf 1965; die Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Bristol 1967, Beiheft zur ÖR Nr. 7/8 Bristol 1967, Stuttgart 1967. WCC, God in Nature and History, Faith and Order Paper No. 50, Geneva 1968. Houtepen 1999, 163ff.

sukzessive absenken und schließlich in die Neue Welt Gottes münden wird. Im Dialog zwischen Christen in Nord und Süd wäre wieder zu besprechen, wie der Gabecharakter der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in den kommunikativen Prozessen zum Tragen kommt.

Schließlich zu der Frage, wie hier und dort mit der Bibel umgegangen wird. In interkultureller Bibelarbeit kommen unterschiedliche Lektüreinteressen und Lektürestrategien zum Tragen. Plausibilitätsannahmen, die sich aus kontextspezifischen weltanschaulichen Rahmenvorgaben speisen, können kollidieren. Exegetisch geschulte Gesprächspartner sind interessiert, einen Textabschnitt in seinem literarischen und historischen Zusammenhang zu würdigen bevor dessen Gegenwartsbedeutung ausgelotet wird. Die Lektürestrategien ihrer Gesprächspartner setzen eine Selbstevidenz dieses Gegenwartsbezuges gern als geklärt voraus und werden darüber hinaus nicht selten von ganz pragmatischen Erwartungen gesteuert. Beispielsweise werden biblische Texte aus dem Zusammenhang gegriffen, um die gebetsweise Einklagbarkeit von Wundern zu behaupten oder die Bibel wird auf Texte hin abgesucht, die ein Verständnis bzw. Missverständnis des Christlichen als Glücks-, Erfolgs- oder Wohlfühlreligion zu legitimieren scheinen. Neben einem naiven Skripturalismus – den Begriff verdanke ich C. Geertz (Geertz 1988, 152) –, der biblische Text benutzt, um religiöse Gewissheiten und Überzeugungen gegen Verunsicherungen durch die Vernunft und die Skepsis des Common Sense zu immunisieren, sind typologische und allegorische Lesarten im Spiel. Derartiges kommt allerdings in Süd und Nord vor und darum lässt sich darüber reden.

Vor diesem Hintergrund wäre die Frage der Inspiration neu zu diskutieren. Die typologischen und allegorischen Lesarten, die wieder in den ökumenischen Diskurs eingespeist werden, regen dazu an. Statt ein Buch zu vergöttern, wäre nach dem bleibenden Wahrheitsgehalt der Bibel zu fragen. Kirchen in Nord und Süd beanspruchen, Kirchen des Wortes zu sein – im ‚äußeren‘ Wort‘ auf das ‚innere‘ Wort zu hören. Dies dürfte ökumenisch unstrittig sein. Die vorreformatorische Tradition des vierfachen Schriftsinns (historisch, allegorisch, moralisch, eschatologisch) bietet insofern gute Anknüpfungspunkte für ein interkulturelles Bibellesen, als die Bibel nicht nur als Dokument vergangener Lebenserfahrungen, sondern auch als Medium heutiger Glaubenserfahrungen zu lesen ist (Körtner, 98ff.). Die Texte, durch das Prisma des vierfachen Schriftsinns betrachtet, „lehren uns, was geschehen ist, was uns darin zum Glauben bringt, was wir aufgrund dessen zu tun haben und wozu das alles dient“ – eine „vierfache Hermeneutik des menschlichen Daseins“ im Labyrinth der Wirklichkeit. Es geht „nicht nur um die richtige Interpretation des Textes als Text, sondern um seinen rechten Gebrauch im Leben und Zusammenleben, nicht darum, dass der Interpret Recht hat, sondern um das Glück des Lesers“ (Houtepen, 328, vgl. 329).

Während meiner Arbeit auf diesem Gebiet hat sich mir immer wieder gezeigt, dass sich auf beiden Seiten eine Bereitschaft findet, den eigenen Glauben zu reflektieren. Jedes Glauben ist nicht nur *fiducia*, sondern in der Regel auch reflexiv. Damit zeichnet sich ein gemeinsames Interesse ab. Seit das Johannesevangelium das Bündnis mit dem Logos (Joh 1,1ff.) eingegangen ist, bleibt das Christentum darauf verpflichtet, die Binnensicht des Christlichen für andere nachvollziehbar darzulegen (Cassirer 1994 [1961], 5), die dunklen Seiten auch der eigenen Religion auszuleuchten und in Auseinandersetzung mit anderen Weltverständnissen den Ort zu klären, von dem aus Christen die Welt betrachten.

Diesen Nukleus christlicher Wissenschaftskultur haben die protestantischen und katholischen Missionen mit den theologischen Ausbildungsstätten, die sie einrichteten, jedenfalls im Kern, meist in Form einer Seminartheologie, den historischen Missionskirchen im Süden vermittelt. Die Institutionalisierung des Bündnisses mit dem Logos und damit die Anerkennung des Erfordernisses, die eigene Glaubenspraxis immer wieder einer kritischen Prüfung zu unterziehen, war ein Vorteil der historischen Missionskirchen in ihrer Auseinandersetzung mit einer Lektürepraxis, die die Bibel skripturalistisch benutzt, um die eigenen Glaubenswelten gegen Einwürfe von außen zu immunisieren. (Mittlerweile engagieren sich auch viele pentekostale Kirchen auf dem Gebiet pastoraltheologischer Ausbildung und Forschung.) Wenn wir die Zeugnisse z.B. von wunderbaren Widerfahrnissen vor dem Hintergrund ihrer lebensweltlichen und weltanschaulichen Zusammenhänge hören, zeichnet sich allmählich deren kontextspezifischer Sinn ab. In der Arbeit des Aufeinanderhörens, Vergleichens und schließlich der Vernetzung gemeinsamer Themen über unterschiedliche Bedeutungsfelder hinweg werden Verschiedenheiten greifbar und treten Ähnlichkeiten hervor. Im Seminarraum zeigt sich, dass die Bibel unterschiedlich gelesen werden kann. Die kontextspezifischen Artikulationsprobleme des christlichen Glaubens gewinnen Kontur.

Die Arbeit an diesen Problemen sollte zunächst an den Stellen weiterhin gepflegt oder auch neu aufgenommen werden, an denen Verschiedenheiten besonders deutlich spürbar – oder eben auch gern verdrängt – werden. Zum Beispiel in den vielen Begegnungen, wie sie sich mit ökumenischen Partnerschaften auf Gemeindeebene ergeben, und natürlich auch in anderen Foren ökumenischer Begegnung, in denen es immer auch um den Tausch ‚symbolischen Kapitals‘ geht. Ferner in Werkstattgesprächen und Fortbildungskursen, wie z.B. dem von der Missionsakademie an der Universität Hamburg getragenen, vom EMW und der EKD geförderten Studien- und Fortbildungsprojekt für Gemeindeleiterinnen afrikanischer Migrationskirchen in Deutschland (EMW 2004). W. Kahl hat die Chancen, ‚intuitives‘ und ‚kritisches‘ Lesen der Bibel auch im Kontext universitärer Veranstaltungen dialogisch aufeinander zu beziehen, vielfach erprobt (Kahl 2002; 2007B). Universitäre Exkursionen in die nichtwestliche Welt und ökumenische ‚*exposure*‘-Projekte vermeiden den Schein religiösen

Abenteuerurlaubs und sind ergiebiger, wenn sie bilateral angelegt sind bzw. wenn sie ein Reverse-Programm einschließen. Die Tagesordnungen ökumenischen Lernens werden von beiden Seiten her bestückt. Es gilt, Orte und Zeiten freizumachen für wechselseitigen Austausch auf Augenhöhe. Dabei ist zu berücksichtigen, dass es unterschiedliche Arten des Wissens und des Theologisierens gibt – praktisch, poetisch, theoretisch –, die jeweils ihre eigene Legitimität und damit auch begrenzte Zuständigkeiten haben. Die Partikularität der eigenen Position, auch der akademischen Theologie, wird eingestanden. Dabei beginnt sich die „unaufhebbare Vielfalt von Glaubensweisen, Liturgien, theologischen Begriffssystemen“ (Körtner, 168) abzuzeichnen. Immer orientiert an der Leitfrage, wie die jeweils anderen mit Themen umgehen, die im eigenen Kontext wichtig sind, klärt sich, was ggf. ökumenisch zu lernen wäre. Vielleicht geraten die Beteiligten an die Schwelle zu „wirklichkeitsgerechtere(n) Modelle(n) der Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (Körtner, 169).

13. Das Christliche im interkulturellen Prozess

Im Zuge der neuzeitlichen Weltmissionsbewegung ist das Christentum in einem empirisch überprüfbareren Sinn zur Weltreligion geworden, hat sich in alle Kulturen, Subkulturen, sozialen Milieus, in eine Vielzahl von Sprachen und Dialekten eingenistet. Die Beziehungen zwischen den Kirchen sind infolgedessen nicht weniger komplex als die der internationalen Staatengemeinschaften. Sprachliche und kulturelle Verschmelzungsprozesse fördern einen neuen christlichen Polyzentrismus. Missionsgeschichtlich vermittelte Familienähnlichkeiten werden aufgeweicht. Unterhalb der Ebenen, auf denen Bekenntniskonsense und Konkordien vereinbart werden, verändern sich die historischen Missionskirchen ebenso wie die Kirchen des Nordens – teilweise in gegenläufiger Richtung. Neue ökumenische Loyalitäten und Allianzen zeichnen sich ab. Gleichzeitig stabilisiert die nach wie vor große Finanzkraft der Kirchen im Norden alte Zugehörigkeiten. Diese Ebene der Beziehungsarbeit lässt Gesprächsbedarfe, die sich in den hergebrachten ökumenischen Beziehungsfeldern neu abzeichnen, in den Hintergrund treten.

Die Transformationen der Kirchen werden von ‚innen‘ und von ‚außen‘ angestoßen. Einerseits evozieren gesellschaftliche Veränderungen Abbrüche und Neuanfänge. Andererseits vertraut die Gemeinschaft der Glaubenden ihrer im Christusgeschehen erschlossenen Wahrnehmung Gottes. Sie stellt ihre Wahrheitserkenntnis in interkulturelle Bewährungsproben.

In der Wechselwirkung weltweiter – teilweise konkurrierender – ökumenischer Vernetzungsprozesse und regionaler Kräfte, die auf religiöser und kultureller Eigenständigkeit bestehen, ist eine zentrale Frage, wer oder was in diesen spannungsvollen Beziehungen die Identität christlicher Individuen und kirchlicher Gruppen bestimmt.

Bleibt es – vor diesem Hintergrund – sinnvoll, vom Christentum im Singular zu sprechen? Phänomenologisch betrachtet gibt es für jede Gemeinsamkeit ebenso viele Gegenindikationen. Einheit und Verschiedenheit liegen gleichursprünglich an der Wurzel des Christentums und sind auf der Ebene der Sozialgestalten des Christlichen unaufhebbar. Eine Identität christlicher Heilsverständnisse ist weder synchron noch diachron nachweisbar. Der Zusammenhalt des Christlichen zeigt sich im gemeinsamen Rückbezug auf ein relativ einfaches, flexibles Symbolsystem mit wenigen, elementaren Bauteilen.

Wie ausdifferenziert auch immer der christliche Symbolhaushalt im Laufe der Zeit geworden sein mag, es zeichnen sich doch, wenn wir nach dem effektiv kleinsten gemeinsamen Nenner des Christlichen fragen, einige gemeinchristliche Bausteine eines Symbolsystems – Theißen spricht von einer semiotischen Kathedrale, Burridge von einer ‚Metakultur‘, Schreiter von der christlichen ‚Metastory‘ – ab, die in allen Dialekten des Christlichen zum Tragen kommen (Theißen 2000, 385, vgl. 385ff.; Burridge 1991, 36ff., 46ff., 57ff.; Sykes 1984, 239ff., 254ff., Schreiter 1997, 60; 2001, 16).

Christen pflegen an ihrem Ort – so gut es geht – eine Aufmerksamkeit für die Jesusfigur/den Jesusnamen. Um diese Aufmerksamkeit zu kultivieren, unterbrechen sie von Zeit zu Zeit ihren Alltag. Im Modus des Gotteslobs, der Anbetung, des Zeugnisses, des Bekenntnisses und des Dankes kommt das Christliche zur gottesdienstlichen Darstellung.

Folgende Momente seien in ihrer ökumenischen Bedeutung hervorgehoben:

- Die Teilnehmenden lassen sich in die vom Evangelium gestiftete Erzählgemeinschaft einbeziehen und sind so ökumenisch verbunden. Sie pflegen ihre Aufmerksamkeit für Jesus, und bemühen sich, dieser Aufmerksamkeit in ihren sozialen Zusammenhängen so wie sie ihnen möglich und zumutbar erscheint Qualität zu geben. An der Schwelle zum Alltag werden die Teilnehmenden mit dem durchkreuzten Segen und der Zumutung entlassen, Liebe, den ‚Überschuss‘ der Dankbarkeit auch dann im Spiel zu halten, wenn die Rechnungen auf der Ebene sozialen Handelns nicht aufgehen.
- Sie verstehen sich als Teil des Gottesvolkes, das auf das Wort der Bibel hört und darin seine Berufung erfährt. Der gemeinsame Rückbezug auf die Bibel als den Kanon christlicher Selbstverständnisse und die von allen geteilte und allen zuzugestehende Aufmerksamkeit für Jesus sind der kleinste gemeinsame Nenner ökumenischer Verbundenheit – ungeachtet des Umstandes, dass in vielen christlichen Milieus ein Verständnis für die Geschichtlichkeit dieses Buches fehlt. (Amstutz/Collet et al. 1974, 153). Wassertaufe, Geisttaufe, Abendmahl, Vaterunser

sind weitreichende, aber nicht in allen christlichen Milieus in Anspruch genommene Zeichen der Verbundenheit im Glauben an Jesus. Im gemeinsamen Rückbezug auf die Bibel steht das Bekenntnis, dass die Rede von Gottes gegenwärtigem Wirken als Heiliger Geist und die Rede von Jesus als dem Messias einander wechselseitig bedingen, (Körtner, 173) immer neu auf dem Prüfstand.

- Jesus, der Neue Mensch in Gott steht im Zentrum des christlichen Symbolsystems. Der biblische Erzählzusammenhang – von der Schöpfung bis zum Gericht und Neuschöpfung – das Christentum sagt immer Neues an – mit besonderer Betonung der Geschichte Jesu als der unter den Bedingungen des Bösen wahrhaftig gelebten Liebe Gottes zugunsten aller Menschen und der Hingabe Jesu an diese Sendung ist die gemeinchristliche Metastory, die ein immer neues, *nichtidentisches* Nach- und Neuerzählen freisetzt. Der „Prozeß der Kontinuierung des Christlichen [konkretisiert] sich im Ineinander von Abbau und Aufbau symbolischer Formen“ (Moxter 395). Das nichtidentische Nacherzählen unterläuft die Abschottungen zwischen den unterschiedlichen Lebens- und Vorstellungswelten. Ungeachtet der Bandbreite christologischer und soteriologischer Aussagen, die sich dabei ergeben, teilen Christen in der Regel die Überzeugung, das Jesus-Ereignis wäre von Gott angestoßen, von Gott aufrechterhalten und werde von Gott auch vollendet werden, geben also der Jesuserzählung implizit oder explizit eine trinitarische Rahmung.²⁸ So erkennen sie das Grundmuster des Evangeliums und indem sie auf dieses partikulare Ereignis antworten, das Grundmuster des eigenen Lebens. Ein Leben im Geiste Jesu steht allen Menschen offen. Was dies für die eigenen sozialen Zusammenhänge bedeutet, erschließt sich im Modus des Hörens und der Arbeit am Wort gewordenen Leben Jesu zugunsten aller Menschen. Die Erfahrung der Geistesgegenwart, der Unmittelbarkeit des Geistes als Konstitutionsbedingung der glaubenden Gemeinde und das Bewusstsein der Distanz zum abwesenden Jesus sind immer neu auszutariieren. Die Dynamik des Geistes sorgt für eine Unbestimmtheit in der Variation symbolischer Formen, der christologische Rückbezug für Bestimmtheit (Moxter, 390ff.).
- In den Prozessen der Kontextualisierung wird das Christliche einerseits immer wieder kompromittiert, andererseits beansprucht das Christentum, in diesen jeweils kontextualisierten Vergegenwärtigungen eine transkulturelle Wahrheit zu repräsentieren. Der Neue Mensch in Gott und für Gott, Bild einer generalisierten Individualität, setzt eine immer neue Kritik aller sozialen und kulturellen Ordnungen frei (Burridge, 204). So kommt es, dass Einzelne und Gemeinden ihre Wahrnehmung des Neuen Menschen in Gott über soziale und kulturelle Grenzen tragen und im Zuge dessen in Gemeinde, *nicht* in Gesellschaft, überführen. Die Metakultur

²⁸ Die trinitarische Rahmung der Jesusgeschichte wird bestritten von den Unitariern, wird strittig bei manchen Pentekostalen und problematisiert bei jenen Befreiungstheologen, die die nativistische Kehre vollzogen haben.

des Evangeliums wird zur Religion und fächert sich auf in die Verschiedenheit lokaler Dialekte des Christlichen. Die vom Christentum angestoßenen Prozesse haben immer einen spirituellen Kern und eine soziale Dimension. Aus den kontextualisierten Formungen und Verformungen des Christlichen erfolgen immer wieder von der Ebene der Metakultur her inspirierte Aufbrüche, Umkehrbewegungen, die sich neu an die Aufgabe einer Reinterpretation des Christlichen, damit auch an die Aufgabe einer Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Kultur wagen. In diesen Prozessen wird immer wieder strittig, was das Christliche in Wahrheit ausmacht. Die Gemeinde der Glaubenden antwortet auf das Wort. Gleichzeitig antwortet sie auf die Situation. So gewinnt sie Identität und Profil. Alle herkömmlichen gesellschaftlichen sowie persönlichen und kirchlichen Arrangements unterliegen einer ständigen Desakralisierung (Röm 12,2ff.). Die Bauelemente des Symbolsystems stehen im Fluss ihrer Reinterpretation. Die gegebenen Zeichen werden aufgelöst und erneut fixiert. Darum kann sich die Gemeinde der Glaubenden „nur darstellen ..., indem sie sich in der Pluralität von Kirchen konkretisiert“ (Moxter, 393). Dispute über eine ebenso zeit- wie situationsgerechte Antwort auf das Evangelium sind und bleiben die Begleitmusik seiner interkulturellen Dynamik. Eine fixierte religiöse und kulturelle Identität kann es nicht geben, und zwar nicht nur aus Gründen permanenten gesellschaftlichen Wandels, sondern auch wegen der dem Begriff des Evangeliums inhärenten Umkehrzumutung. Aus dem Sinnhorizont, den das Evangelium eröffnet, und nicht nur aus der auf ihren soziologischen Begriff gebrachten Situation ergeben sich die spezifisch theologischen Fragestellungen.

Es ist die zentrale Aufgabe interkultureller Theologie, diese Prozesse an den Schnittstellen des Zerbrechens und Neuwerdens in einer Balance von theologischem und kulturwissenschaftlichem Interesse zu orten, durchsichtig zu machen und für die christliche Glaubens- und Auftragsgemeinschaft zu interpretieren. Interkulturelle Theologie achtet also darauf, welchen Sinn Menschen zu ihrer Zeit und an ihrem Ort für sich selbst und dann auch in ihren Beziehungen entdecken, indem sie das Christliche rezipieren, umarbeiten oder auch zurückweisen und, indem sie das tun, sich mit dem Umstand auseinandersetzen, dass das Christentum, was jedenfalls nicht alle Religionen tun, die Wahrheitsfrage stellt. Es geht um eine Reflexion auf die Dialektik der christlich angestoßenen Umkehr- und Erneuerungsprozesse. Der Sinnhorizont des christlichen Symbolsystems kommt ins Spiel, und zwar nicht nur als Gegenstand der Untersuchung (Wie wird er jeweils verstanden?), sondern auch als Kriterium des christlichen Unternehmens selbst. Die Wahrheitsfrage kommt je nach Zeit und Ort an unterschiedlichen Themen zum Tragen.

Wir haben, angeregt durch die Beiträge von Taylor, Jenkins, Kahl u.a., für unseren Zusammenhang vor allem die Synkretisierung des Christlichen auf dem Boden

traditioneller Volksreligion in Betracht gezogen. Folgende Motive und Fragen, die das Christentum der Volksreligion einschreibt, sind, scheint mir, geeignet, die Wahrheitsfrage kontextgerecht zum Tragen zu bringen: zunächst das Motiv der Menschwerdung Gottes, in Verbindung damit die Frage nach dem Stellenwert der Unmittelbarkeit der Geisterfahrung, sodann das Thema ‚Opfer‘ und schließlich die Frage nach der Erkennbarkeit des Wirkens des Geistes: Das Christentum senkt mit den Symbolen ‚Opfer‘ und ‚Menschwerdung‘ – ‚Geist soll Leib werden‘ Sonden in die vor Ort geltenden Traditionen, um die Wahrheitsfrage mit jenen auszuloten, die bereit sind, sich dieser Frage zu stellen. Alle Beteiligten legen ihre Karten auf den Tisch.

- Was bedeutet die Verheißung des Geistes des in Jesus ansichtig gewordenen Gottes für das menschliche Selbstverständnis? ‚Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus in mir‘ (Gal 2,20) – eine Erfahrung, für die die Gemeinde der Glaubenden in ihrer Verkündigung und in ihrem Handeln unter wechselnden Bedingungen immer neue und andere Zeichen setzt, eine lebendige Bewegung, die ins Chaotische umschlagen kann, wenn die „unvermeidbare Unbestimmtheit“, die mit der Variation der Zeichen einhergeht, nicht „ins Verhältnis [gesetzt wird] zu der Bestimmtheit ..., um die es im christlichen Glauben geht“ (Moxter 394). Das Kommen des Geistes vollzieht sich „als Erinnerungsarbeit, als Vergegenwärtigung“ der Lebensbedeutung insbesondere der Passionsgeschichte und schafft damit zugleich ein „Distanzbewußtsein“ (Moxter, 392, vgl. 402).
- Ist die Erzählung von der der Hingabe Jesu an seine Sendung als Bestätigung gängiger Opferpraxis und deren Korrelat, der Logik der Reziprozität zu verstehen? Leben Mensch und Kosmos vom Opfer oder gerade von dessen Aufhebung? Wie sind ‚Opfer‘ und der ‚Überschuss der Dankbarkeit‘ ins Verhältnis zu setzen (Ahrens 2008, 1ff., 143ff.)? Das Opferthema lenkt den Blick auf die dunklen Seiten der Religion. Es hält dazu an, das gesellschaftliche Miteinander, menschliche Kultur als Konfliktgeschehen zu begreifen und die Destruktivität des Bösen ernst zu nehmen. Anthropologische Grundbestimmungen sollten realistisch getroffen werden. Das Motiv der Menschwerdung Gottes in seiner Verbindung mit dem Gedanken der Ausgießung und Verleiblichung des Geistes in der Gemeinde der Glaubenden hingegen stützt eine ‚optimistische‘ Perspektive, einen Richtungssinn, stiftet veränderte Selbstwahrnehmungen (Girard/Vattimo 2008, 28ff.), fördert Prozesse der Individuation (Burridge 2004) und Sensibilität für Bruchstellen in den Prozessen sozialer Verständigung. Derartige Klärungsprozesse wirken über Generationen.
- Schließlich zur Frage nach der Erkennbarkeit des Geistwirkens. Sie werden in Nord und Süd – *grosso modo* – gegenläufig beantwortet. Sind es dort Wunder und Zeichen, so hier das soziale Engagement, das der aktuellen Mission der Kirchen

und ihrer Werke einen Schein der ‚Glaubwürdigkeit‘ vermittelt. Doch woran liegt es, dass so wenige Vorgänge im Leben der Kirchen sich als Vorzeigebispiele für das Wirken des Geistes eignen? Kirchen im Süden sind vielfach introvertiert, mit ihren eigenen inneren Angelegenheiten befasst und halten Distanz zur Ökumene. Die Kirchen im Norden verzehren ihre Kräfte in endlosen Strukturdebatten und finanzpolitischen Verteilungskämpfen. Gleichzeitig achten sie darauf, die Frage nach der Legitimität christlichen Glaubens unter Hinweis auf ihr soziales Engagement abzufedern. Was ist aus dem ‚Neuen Menschen‘, aus der ökumenischen Bewegung als ‚Vorhut der Einheit der Menschheit‘, aus der neuerdings gern beschworenen ‚Kirche als heilender Gemeinschaft‘ bloß geworden?

Wie lässt sich verstehen, was Paulus in 2 Kor 5,17 schreibt: ‚Ist jemand in Christus, so ist er/sie eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen. Siehe, es ist alles neu geworden?‘ Die Neuheit des im Geiste Jesu erneuerten Menschen lässt das Hergebrachte veralten – und doch klebt der Neue Mensch am Alten. Die Macht der Herkunft, die Macht der Zeitumstände, die Macht des Vergangenen, die Macht der Konvention, der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Macht der monetären Interessen, die Macht zwischenmenschlicher Rivalitäten, die ordinäre Macht der Gewohnheit schließlich lassen die Behauptung, ein Leben im Geiste Jesu sei allen möglich, alt aussehen. Die Präsenz des Geistes ist so verborgen wie die Bevollmächtigung Jesu im Heiligen Geist (Hb 2,9; 1 Joh 3,2). Auch das Wirken des Geistes in der Gemeinde der Glaubenden ist eine verborgene Gegebenheit (Taylor 1977, 133).

Paulus geht auf diese Problematik im 8. Kapitel des Römerbriefes ein (Röm 8,4-11), indem er den gegenwärtig nach wie vor gegebenen *Konflikt zwischen Fleisch und Geist* anspricht, einen Konflikt, der *schließlich*, so hoffen wir mit dem Apostel, aufgehoben werden wird. *Fleisch* meint in diesem Zusammenhang Selbstsucht, Gewalt, Sünde im Gegensatz zu den geistverdankten Gaben des Glaubens, der Liebe und der Zuversicht. Nun meint Paulus allerdings nicht, dass Selbstsucht, Gewalt, Sünde das letzte Wort behielten. Die Zukunft gehört vielmehr dem Geist Christi. Wer darauf setzt, dass in der Erzählung vom Leben Jesu zugunsten aller Menschen das eigene Leben zutreffend gedeutet und untergebracht ist, wird *künftig* gerechtfertigt werden. Bis dahin bleibt der Konflikt bestehen – in jeder christlichen Existenz. Alles menschliche Tun bleibt im Zwielicht. Wo Christen und Kirchen dazu beigetragen haben, Zustände zu verändern, und das haben sie in der Tat getan, vielleicht sogar mehr, als dies anderen Weltreligionen zugeschrieben werden kann, schaffen sie keine unbezweifelbare Eindeutigkeit hinsichtlich der Frage der Erkennbarkeit des Geistes.

Selbstverständlich geht es immer auch um Veränderung von Zuständen, Behebung von Not, Einspruch gegen Unrecht, Eindämmung der Gewalt. Jedes Zeitalter

wird sein gerüttelt Maß an Ungerechtigkeit und menschlichem Leid haben, erdulden und bestehen müssen. Soziale Nöte sind nie nur soziale Nöte. Ungerechte Strukturen enthalten nie nur Strukturfragen. Der Geist arbeitet in und mit dem Unvollkommenen. Wir sind Bürger eines Universums, das von der Vergebung lebt. In der Wendung nach innen, im Gottesdienst findet die Gemeinde der Glaubenden ihr Erkenntniszentrum für diese Wahrheit und sofern sie das tut, darf sie von sich als einer ‚geheilten Gemeinschaft‘ sprechen. Von Gott her wird niemand auf die Summe seiner oder ihrer Taten oder Untaten reduziert. Wer dies nicht versteht, wird zum blinden Blindenführer (Taylor 1977, 140; Käsemann, 116).

Die Bearbeitung alter und neuer ökumenischer Verständigungsbedarfe hat ihr Ziel nicht in der Einebnung von Lehrunterschieden, sondern in der „Zuordnung des Unterschiedlichen“ vor dem Hintergrund einer gegebenen, durchsichtig zu machenden Kohärenz des Christlichen (Körtner 2006, 164ff.; Kahl 2007A, 393) und unter Berücksichtigung der Besonderheit jeweils gegebener Situationen. Körtner erinnert in diesem Zusammenhang an die Leuenberger Konkordie, in der die „Einheit der Kirchen unter der Voraussetzung der theologischen Legitimität konfessioneller Verschiedenheit“ gedacht wird. Diese Formel ist unter Berücksichtigung der „Differenz zwischen Kirchen und Christentum“ weiter zu entwickeln und gleichzeitig abzusichern gegen ihren „ideologischen Missbrauch zur Legitimation ökumenischer Stagnation“ (Körtner 2006, 167). ‚Einheit‘ der Kirche bleibt eine Glaubenswahrheit; mit dieser Prämisse ist die Vielfalt der geschichtlichen Erscheinungen von Kirchen der Kritik des *semper reformanda* allerdings keineswegs entnommen, sondern als gemeinsame Aufgabe markiert. An ihr sind viele beteiligt und sollten sich alle beteiligen können. Indem sie sich an dieser Arbeit beteiligen, anerkennen sie ihre je eigene Distanz zum Konstitutionsgrund christlichen Glaubens. Im Vollzug dieser Selbstrelativierung liegt ein Moment gegenseitiger Anerkennung – auch jener Kirchen und Gruppen, denen dieser oder jene „aus Gründen der eigenen Identität lieber nicht angehört“ (Moxter, 393).

Es ist ebenso unnötig, *eine* Version des Christlichen normativ und dominant zu stellen, wie es sinnvoll bleibt, zu fragen, auf welcher Ebene sich denn eine Gemeinsamkeit des Christlichen abzeichnet. Die Identität des Christlichen und die eigene Identität werden von den beteiligten Akteuren ständig neu verhandelt. Die Frage, wer eigentlich darüber entscheidet, auf welcher Ebene und in welchem Umfang christliche Verschiedenheit noch zugänglich ist, wird in Auseinandersetzung mit der eigenen konfessionellen Tradition, den Ansprüchen des römischen Lehramtes und in Auseinandersetzung mit den rechtsevangelikalischen Fundamentalismen andererseits bearbeitet und gewinnt so ihr evangelisches Profil.

Es gibt keine Institution oder Person mehr, denen es gelingen könnte, bestimmte Dialekte des Christlichen normativ zu machen und effektiv dominant zu stellen. Das ver-

anschaulichen die Prozesse der Pluralisierung des Christlichen. Die Bauelemente des christlichen Symbolsystems werden umgebaut, abgebaut und wieder aufgebaut. Die Identität des Christlichen bleibt ein ökumenisch umstrittenes Konzept. Der Glaube der anderen steht uns nicht als ein Datum unmittelbarer Wahrnehmung zur Verfügung, allenfalls der Niederschlag fremder Glaubenserfahrungen in einer kontextsspezifisch eingefärbten Symbolwelt. Hier wie dort sind die Perspektiven des Glaubens und seiner Reflexionsgestalten kulturgebunden und situationsgeprägt. Die Affirmationen des christlichen Symbolsystems können bestritten werden und werden bestritten, innerchristlich und von anderen, die sich nicht als Christen identifizieren. Darum gibt es Prozesse gegenseitiger Rechenschaftslegung. Diese bedürfen einer gemeinsamen Vermittlungsinstanz. Sie erwächst vom Grundtext der Bibel Alten und Neuen Testaments her – dem effektiv einzigen gemeinsamen Bezugspunkt der in viele Dialekte zerfallenen Weltchristenheit – als das Wort gewordene Leben des Guten Hirten zugunsten aller Menschen, die alle – *ubi et quando visum est Deo* – an ihrem Ort und in ihrer Sprache hören, verstehen und so oder so beantworten können. Diese Stimme konstituiert das Christentum als Glaubens-, Auftrags- und Hoffnungsgemeinschaft. Erst durch diese Stimme wird den regionalen christlichen Dialekten zu deren theologischem Recht verholphen, durch sie werden diese in ihrem Sinn erhellt.

Besprochene Texte

Amstutz, Josef/Collet, Giancarlo et al. 1974
Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000, Zürich/Köln.

Bühlmann, Walbert 1977
The coming of the Third Church. An analysis of the present and future of the Church, New York (dt.: Es kommt die Dritte Kirche, 1974).

Evangelisches Missionswerk (EMW) 2007
Hinterm eigenen Horizont geht's weiter, in: Jahrbuch Mission ‚Kommunitäten‘, Hamburg, 206-221.

Graf, Friedrich Wilhelm 2007 (2004)
Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München.

Jenkins, Philip 2002
The Next Christendom: The Coming of Global Christianity, Oxford (dt.: Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Gießen 2006).

Jenkins, Philip 2004
After the Next Christendom, IBMR 28, 8, 20-22.

Jenkins, Philip 2006A
New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South, Oxford.

Jenkins, Philip 2006B
Demographische Entwicklung der Christen Weltweit: Auswirkungen auf die neue Evangelisierung, in: WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 119-139.

Jenkins, Philip 2007
God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis, Oxford.

Kirchenamt der EKD (EKD Hg.) 2006
Kirche der Freiheit. Perspektiven der evangelischen Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover (= Impulspapier).

Margull, Hans Jochen 1992 [1974]
Überseeische Christenheit II: Vermutungen zu einer Tertiärranität des Christentums (1974), in: Ders., Zeugnis und Dialog, Ausgewählte Schriften, Ammersbek, 208-217.

Margull, Hans Jochen 1992 [1969]

Kirche in der Dritten Welt (1969), in: Ders., Zeugnis und Dialog, Ausgewählte Schriften, Ammersbek, 168-176.

Taylor, John V. 1992

The Future of Christianity, in: The Oxford Illustrated History of Christianity, ed. by John McManners, Oxford, 628-665; dt.: Die Zukunft des Christentums, in: John McManners (Hg.), Geschichte des Christentums, Frankfurt/New York 1998, 643-682 (gekürzt).

Literaturverzeichnis

Adamavi-Aho-Ekué, Amélie 2004

Lernen in der Fremde, in: Studienheft 56, Weltmission heute, hg. v. EMW Hamburg, 51-59.

Ahrens Theodor 2000

Mission: Globalization with a Difference, ZMR 84, 4, 286-296.

Ahrens, Theodor 2004

Theologisches Lernen interkulturell, in: EMW (Hg.), Gemeinsam lernen in der fremden Heimat, Hamburg, 38-50.

Ahrens, Theodor 2005

Missionswissenschaft als Zeitansage. Carl Mirbt – Walter Freytag – Hans Jochen Margull in Hamburg, in: Gegebenheiten, Missionswissenschaftliche Studien, Frankfurt/M., 9-80.

Ahrens, Theodor 2008

Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt/M.

Anderson, Gerald H. 2002

World Christianity by the Numbers: A Review of the *World Christian Encyclopedia*, Second Edition, IBMR 26, 3, 128-130.

Asian Bishop's Conference (Federation of) 1996 (1999)

The New Evangelization. Building the Civilization of Love. Lineamenta for Synod of Asia (FABC).

Baier, Klaus A. 2000

Ökumenisches Lernen als Projekt. Eine Studie zum Lernbegriff in Dokumenten der ökumenischen Weltkonferenzen (1910-1998), Hamburg.

Baier, Klaus A. 2004

Sich einleben in den größeren Haushalt der bewohnten Erde. Studien zur Literatur des ökumenischen Lernens und seiner Didaktik, Oldenburg.

Barrett, David B. et al. 2001

World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, 2nd edition, 2 vol., New York/Oxford.

Barrett, David B., et al. 2008

Missiometrics 2008: Reality Checks for Christian World Communions, IBMR 32, 1, 27-30.

Beck, Ulrich 1997

Was ist Globalisierung?, Frankfurt/M., 2. Auflage.

Beinert, Wolfgang 1987

Ökumenische Leitbilder und Alternativen, in: Handbuch der Ökumenik III,1, hg. v. Hans Jörg Urban/Harald Wagner, Paderborn, 126-178.

Berger, Peter L. 1963

A Market Model for the Analysis of Ecumenicity, Social Research 30, 77-93.

Berlinski, Claire 2007

Continent in Crisis, Review of: God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis, The New York Sun, 2. Mai 2007.

Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2007

Religionsmonitor 2008, Gütersloh.

Beyer, Peter 1997 (1994)

Religion and Globalization, London.

Biehl, Michael 1988

Weltparlament der Religionen in Chicago 1893, in: Klaus Michael Kodalle (Hg.), Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen, Frankfurt/M., 278-299.

Bieritz, Karl-Heinrich 1987

Kommunikation des Evangeliums oder Reproduktion von Religion?, VuF 32, 48-62.

Bright, Charles/Geyer, Michael 2007

Globalgeschichte und die Einheit der Welt im 20. Jahrhundert, in: Sebastian Conrad, Andreas Eckert, Ulrike Freitag (Hg.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt/New York, 53-80.

Bünker, Arnd 2004

Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland, Münster.

Burridge, Kenelm 1991

In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours, Vancouver.

Casanova, José 1996

Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt/M., 181-210.

Cassirer, Ernst 1994 [1961]

Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt.

Cassirer, Ernst 1994 [1956]

Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt.

Cassirer, Ernst 1994 [1964]

Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil: Das mythische Denken, Darmstadt.

Conrad, Sebastian/Eckert, Andreas/Freitag, Ulrike (Hg.) 2007

Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt/M.

Davie, Grace 2006

Is Europe an Exceptional Case?, IRM 378/379, Vol 95, 247-258.

Dieckmann, Herbert 2006

„Mentalitätswandel“ auch bei der Kirchenleitung?, Deutsches Pfarrerblatt 11, 2006, zitiert nach <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/content>.

Dierken, Jörg 2005

Ambivalenzen der „Globalisierung“. Überlegungen zu Ökonomie und Vergesellschaftung, in: Amélie Adamavi-Aho Ekué/Michael Biehl (Hg.), Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion. FS Th. Ahrens, Frankfurt/M., 153-161.

Dreier, Horst 2007

Verfassungsstaat im Kampf der Kulturen, FAZ 230, 10.

Evangelisches Missionswerk (EMW) (Hg.) 2004

Gemeinsam lernen in der Fremde. Dokumente des ATTiG-Pilotkurses, Hamburg.

EKD (Hg.) 1997

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz. Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover.

Exeler, Adolf 1980

Wege einer vergleichenden Pastoral, in: ThG 23, 3, 12-30.

Freytag, Justus 1997

Beobachtungen zum internationalen und lokalen Verständnis christlicher Gemeinde, in: Theodor Ahrens (Hg.), Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek/Hamburg, 121-128.

Freytag, Walter 1961

Einige Bemerkungen zum Verstehen von jungen Kirchen, Reden und Aufsätze I, München, 54-56.

Gabriel, Karl 1996

Christentum im Umbruch zur „Post“-Moderne, in: Hermann Kochanek (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne, Sankt Augustin, 39-59.

Gabriel, Karl 2007

Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: Religionsmonitor, Gütersloh, 76-84.

Geertz, Clifford 1987

Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.

Geertz, Clifford 1988

Religiöse Entwicklungen im Islam beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt/M.

Girard, René/Vattimo, Gianni 2007

Christentum und Relativismus, eingeleitet und hg. v. Pierpaolo Antonello, Freiburg.

Gohla, Holger 2007

Ein Blick von außen – Religiöse Orientierungssuche heute. Anfragen und Erwartungen an die Kirchen, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), Missionarische Ökumene im Kontext religiöser Orientierungssuche, Hamburg, 64-77.

Gresh, Alain/Radvanyi, Jean (Hg.) 2006

Atlas der Globalisierung, Berlin.

Grundmann, Christoffer H. 1977

Die Welt als Horizont – Vision, Illusion und Irritation christlicher Mission, in: Theodor Ahrens (Hg.), Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek, 53-71.

Günther, Wolfgang 1970

Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910-1963), Stuttgart.

Günther, Wolfgang 1999

Die Stellung der Salvador-Konferenz in der Geschichte der Weltmissionskonferenzen, in: Klaus Schäfer (Hg.), Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen

Kulturen. Elfte Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador da Bahia 1996, Frankfurt/M., 38-52.

Gutmann, Hans-Martin, 2008

Der liberale Mainstream-Protestantismus im Horizont des protestantischen Rechtspopulismus im frühen 20. Jahrhundert, in: Richard Faber / Frank Unger (Hg.) Populismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg, 231-260.

Härle, Wilfried 2006

Als ob alles Beten nichts nützt. Das EKD-Papier zur Reform des deutschen Protestantismus hat theologische Schwächen, Zeitzeichen, EK 10, 22-25.

Hauerwas, Stanley/Willimon, William H. 1989

Resident Aliens: Life in the Christian Colony, Nashville.

Hermelink, Jan 2007A

Die Freiheit des Glaubens und die kirchliche Organisation. Praktisch-theologische Bemerkungen zum Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“, PTh 96, 45-55.

Hermelink, Jan 2007B

Muslime überzeugen. Zeitzeichen EK, zitiert nach www.zeitzeichen.net

Hock, Klaus 1996

Der Islamkomplex. Zur christlichen Wahrnehmung des Islams und der christlich-islamischen Beziehungen in Nordnigeria während der Militärherrschaft Babangidas, Hamburg.

Hock, Klaus 2005

Appropriated Vibrancy. „Immediacy“ as Formative Element in African Theologies, in: Klaus Koschorke (hg. mit J.-H. Schjoerring) African Identities and World Christianity in the Twentieth Century, Wiesbaden, 113-126.

Hoekendijk, Johannes C. 1964

Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, Stuttgart 1964.

Hoekendijk, Johannes C. 1965

Die Welt als Horizont, EvTh 25, 467-484.

Horsford, Vebjörn 2007

Healing and Salvation in Late Modernity: The Use and Implication of Such Terms in the Ecumenical Movement, IRM 96, 380/381, 5-21.

Houtepen, Anton W.J. 1999

Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh.

Hunter, Shirleen T. (Hg.) 2002

Islam. Europe's Second Religion. The New social, cultural, and Political Landscape. London.

Huntington, Samuel P. 1993

The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs 72,3, 22-49.

Institut für Ökumenische Forschung Straßburg (Hg.) 1997

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Genf (= Gemeinsame Erklärung).

Joas, Hans 2007

Religion heute. Die USA als Trendsetter?, Religionsmonitor, Gütersloh, 179-185.

Jung, Matthias 2006

Kognition – Emotion – Rationalität, in: Thomas M. Schmidt/Matthias Lutz-Bachmann, (Hg.), Religion und Kulturkritik, Darmstadt 2006, 73-84.

Käsemann, Ernst 1980

Die endzeitliche Königsherrschaft Gottes, in: Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Frankfurt/M., 114-123.

Kahl, Werner 2002

Dialogisches Verstehen – Chancen einer interkulturellen Hermeneutik des Neuen Testaments, am Beispiel eines religionspädagogischen Projekts zu populären Bibellektüren, in: Silja Joneleit-Oesch/Miriam Neubert (Hg.), Interkulturelle Hermeneutik und *lectura popular*. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis, Beiheft 72 ÖR, Frankfurt/M., 111-135.

Kahl, Werner 2005

Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive, ZNT 8, 15, 35-43.

Kahl, Werner 2007A

Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretation und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft, Frankfurt/M.

Kahl, Werner 2007B

Growing Together: Challenges and Changes in the Encounter of Critical and Intuitive Interpreters of the Bible, in: Gerald O. West (Hg.), Reading Other-Wise. Socially Engaged Biblical Scholars Reading with Their Local Communities, Atlanta, 147-158.

Karle, Isolde 2007

Das Ende der Gemütlichkeit? Eine Auseinandersetzung mit den Reformbestrebungen der EKD, EvTh 67, H. 5/2007, 332-349.

Kaufmann, Franz-Xaver 2000

Wie überlebt das Christentum?, Freiburg.

Kepel, Gilles 1994
The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World, Cambridge.

Kettle, David 2005
Believing without Belonging? Cultural Change Seen in Theological Context, IRM No 375, 94, 507-523.

Koerrenz, Ralf 1994
Ökumenisches Lernen, Gütersloh.

Körtner, Ulrich H.J. 2006
Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt.

Leeuwen, Arend Th. Van 1969
Des Christen Zukunft im technokratischen Zeitalter, Stuttgart/Berlin.

Leenhardt, Maurice 1984
Do Kamo, Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt, Frankfurt/M.

Löhr, Winrich 2005
Die Ausbreitung des antiken Christentums als historiographisches Projekt – Vorschläge, Probleme, Perspektiven, in: ZNT 8, 15, 22-34.

Malinowski, Bronislaw 1992 [1948]
Magic, Science and Religion and other Essays, hg. v. Robert Redfield, Illinois.

Luig, Ulrich 1996
Conversion as a Social Process. A History of Missionary Christianity among the Valley Tonga, Zambia, Hamburg.

Margull, Hans Jochen 1992 [1970]
Mission '70 – Riskanter denn je, in: Ders., Zeugnis und Dialog, Ausgewählte Schriften, Ammersbek, 177-185.

Margull, Hans Jochen 1992 [1965]
Die Kirche steht sich selbst im Wege (1965), in: Ders., Zeugnis und Dialog, Ausgewählte Schriften, Ammersbek, 1992, 135-148.

Martin, David 1996
Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt/M., 161-180.

McGrath, Alastair E. 2002
The Future of Christianity, Oxford.

Meyer, Harding 1996

Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen.

Mirbt, Carl 1909

Ansprüche der Mission an die alte Christenheit, EMM NF, 53. Jg., 111-116.

Mott, John R. 1910

Closing Address, in: World Missionary Conference, 1910. The History and Records of the Conference together with Addresses Delivered at the Evening Meetings, Edinburgh, London, 347-351.

Moxter, Michael 2000

Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen.

Neuhaus, Richard John 2007

The Much Exaggerated Death of Europe, in: First Things, JR, Mai 2007.

Niebuhr, H. Richard 1951

Christ and Culture, London.

Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) (Hg.) 1966

Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgart.

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.) 1967

Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried Krüger, Stuttgart.

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.) 1968

Bericht aus Uppsala, Genf.

Ökumenischer Rat der Kirchen 2007

,Christian Global Forum', Pressemitteilung vom 14. Nov. 2007, Genf.

Oosthuizen, Gerhardus Cornelis 1968

Post-Christianity in Africa. A Theological and Anthropological Study, London.

Osterhammel, Jürgen/Petersson, Niels P. 2003

Geschichte der Globalisierung. Dimensionen Prozesse Epochen, München.

Petzoldt, Matthias 2007

Intellektuelle Offenheit und religiöse Homogenität? Aufschlüsse über die Situation im Osten Deutschlands, in: Religionsmonitor, Gütersloh, 85-93.

Phan, Peter C. 2005

A New Christianity, But What Kind?, in: MissSt 22, Nr. 1, 59-83.

Rau, Gerhard 1987

Volkskirche heute – im Spiegel ihrer theologischen Problematisierung, VuF 32, 2-31.

Reder, Michael 2006

Global Governance. Philosophische Modelle der Weltpolitik, Darmstadt.

Ruh, Hans 1970

„Kirche und Gesellschaft“, in: Kirche im Umbruch der Gesellschaft, Studien zur Pastoral-
konstitution ‚Kirche in der Welt von heute‘ und zur Weltkonferenz ‚Kirche und Ge-
sellschaft‘, ÖB 3, Freiburg, Schweiz, 35-73.

Ruh, Ulrich 2006

Kirchenreform: Der Rat der EKD gibt Anstöße, Herderkorrespondenz 60, 8, 285-286.

Sanneh, Lamin 2007

Can Europe be Saved? A Review Essay, IBMR 31, No. 3, 121-125.

Schäfer, Klaus (mit Meißner, Herbert) 1999

„Mission ist ... die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung“. Reflexionen zur missionari-
schen Dimension der Kirche. Bericht des EMW an die Synode der EKD in Leipzig (7.-
12.11.1999), in: epd-Dokumentation Nr. 47/99, 1-18.

Schäfer, Klaus 2002

Der Mission verpflichtet. 25 Jahre Evangelisches Missionswerk in Deutschland. Rück-
blick, Rechenschaft, Perspektiven, in: EMW informationen Nr. 125, 3-25.

Schloz, Rüdiger 1997

Missionarische Kompetenz, EK 20, 444-447.

Schreiter, Robert 1997

The New Catholicity. Theology between the Global and the Local, New York.

Schreiter, Robert 2001

Das neue Verständnis von Katholizität in einer globalisierten Welt, in: Mensen, Bern-
hard (Hg.), Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem
Gebiet, Sankt Augustin, 9-18.

Spiegel Spezial 2008

Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen, Hamburg 2008.

Sykes, Stephen 1984

The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schlei-
ermacher to Barth, London.

Taylor, Charles 1996

Drei Formen des Säkularismus, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen,
Frankfurt/M., 217-246.

Taylor, John V. 1977

Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt, Düsseldorf, 1977.

Tebartz-van Elst, Franz-Peter 2006

Auf der Suche nach pastoraltheologischen Anknüpfungen, in: WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation, hg. v. d. Deutschen (kath.) Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Katholischen Missionsrat, Bonn, 269-280.

Theißen, Gerd 2000

Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh.

Thomas, Günter 2007

10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland. Oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern, EvTh 67, H. 5/2007, 361-387.

Vicedom, Georg 1958

Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission, München.

Weiler, Joseph H.H. 2004

Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, Salzburg/München.

Wenzel, Knut 2006

Radical Subjectivity, IRM 378/379, 95, 259-264.

Werner, Dietrich 2007

Missionarisch Kirche sein, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), Missionarische Ökumene im Kontext religiöser Orientierungssuche, Hamburg, 30-63.

Wietzke, Joachim 2002

Der unvollendete Auftrag. Anfragen und Erwartungen an das EMW aus persönlicher Sicht, in: EMW Informationen Nr. 125, 26-34.

Wilson, Bryan 1992

New Images of Christian Community, in: John McManners (Hg.), The Oxford Illustrated History of Christianity, Oxford, 572-601; dt.: Die christliche Gemeinschaft, in: John McManners (Hg.), Geschichte des Christentums, Frankfurt/New York, 1998, 587-612.

World Missionary Conference (Hg.) 1910

Report of Commission I. Carrying the Gospel to all the Non-Christian World, Edinburgh/London.

Ziebertz, Hans-Georg 2007

Gibt es einen Traditionsabbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 44-53.

