

37. Jahrgang  
3/2021  
ISSN 2367-0150



# Globale Christenheit im Umbruch – regionale und kontinentale Aspekte

Das aktuelle Bild der Christenheit nach der  
*World Christian Encyclopedia* (Teil 2)

Empirische Untersuchung einer  
Konversionserzählung

# Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Missiotop Jahrestagung 2021 – Polyphone Klangräume im interkulturellen Kontext Eberhard Werner.....	123
Das aktuelle Bild der Christenheit nach der neuesten Auflage der World Christian Encyclopedia (Teil 2) Klaus Wetzel.....	124
„Der Teufel war mein Freund“ – Eine empirische Untersuchung einer Konversionserzählung Tobias Schuckert.....	154
Bericht von der LIMRIS Arbeitstagung, 13.-15.Juli 2021 Tobias Schuckert.....	168
Rezensionen .....	169
In eigener Sache .....	179
Neuerscheinungen in der edition missiotop .....	180

## Impressum

**Herausgeber** im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmayer, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265–917731, Fax: 07265–275761, Email: info@missiotop.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei; www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Daniel Vullriede, em-Rezensionen@missiotop.org. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Dr. Eberhard Werner, Prof. Dr. Bernd Brandl, (edition missiotop). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 20,- (inkl. Porto weltweit und digitaler Ausgabe); nur digital 15 €. Der Bezugspreis ist für Mitglieder enthalten im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181). **Bankverbindung**: Konto-Inhaber: missiotop e.V., Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**

# Aus meiner Sicht: Missiotop Jahrestagung 2021 – Polyphone Klangräume im interkulturellen Kontext

Viele, die während der Beschränkungen durch die Corona-Pandemie die Gottesdienste nicht in Präsenz besuchen konnten, stellten erstaunt fest, dass sie gut mit Online-Predigten leben konnten. Was aber die meisten vermisst haben, war das Gemeinschaftserlebnis der Musik als Anbetung und Lobpreis.

Musik als polyphoner kirchlicher Klangraum zeigt die Vielfalt der Kirche auf. Sie stellt einen ganzheitlichen Zugang zum Menschen dar. Körper, Intellekt, Geist, Emotionen und die Persönlichkeit werden gefordert. Wem geht es nicht so, dass bestimmte Melodien ihn zur Bewegung oder zum Tanz einladen, dass bestimmte Liedtexte ins Herz treffen oder dass das Gemeinschaftsgefühl beim Singen im Gottesdienst, im Chor oder in einer Band die Sinne erhebt? Musik bewegt sich zwischen den beiden Polen „Neues wagen“ und „Bewährtes tradieren“. Die Grenzen mögen für bestimmte kirchliche Gruppen zwar eng gesteckt sein, doch treffen wir im Ganzen der globalen Kirche auf eine ungeheure Bandbreite an musikalischen Formaten.

Dies war der Anlass für missiotop, sich mit diesem Thema näher zu befassen. Wie lassen sich die musikalischen Gepflogenheiten bestimmter kirchlicher Klangräume beschreiben? Welche Rolle spielen sie im interkulturellen Kontext? Es war ermutigend, anhand von historischen Rückblicken über die musikalischen Eigenheiten konfessionell geprägter kirchlicher Gruppen zu hören (Prof. Dr. Dr. Wannewetsch, Dr. Hinkelmann), oder auch über die Erfahrungen im Umgang mit Menschen unterschiedlicher sozio-kultureller Herkunft zu diskutieren (Prof. Dr. Feret Pokos, Christian Dannenberg). Es wurde schon in der Vorbereitung der Tagung deutlich, dass es sich um ein oft unbeachtetes und gleichzeitig vielschichtiges und komplexes Thema handelt. Musik als Kunst spiegelt zutiefst den kulturellen und sozialen Hintergrund einer Gruppe wieder und ist von daher ein globales soziologisches Phänomen (Dr. Buchholz, Dr. Riva). Es gibt kaum soziologische Einheiten, die nicht eigene musikalische Kunstformen tradieren oder von außen an sie herangetragene Formate aufsaugen und ihrem Weltbild entsprechend abgewandelt haben. Diese Tatsache bewegt sowohl die ethnomusikologische, die missiologische als auch die soziologische Forschung.

An der Tagung haben wir kleine Ausschnitte davon zu hören bekommen. Sie wiesen auf die vielfältigen Möglichkeiten hin, die in der kontextualisierten interkulturellen Annäherung liegen. Musikalische Formate wie die klassische Musik, biblische Oratorien, Anbetungs- und Loblieder, Rock, Jazz, Blues oder auch Kinderlieder stehen der globalen Kirche als polyphone Klangräume offen, um identitäts-, sinn- und gemeinschaftsfördernd in die Gesellschaft hinein zu wirken.

*Eberhard Werner, 2. Vorsitzender missiotop*

# Das aktuelle Bild der Christenheit nach der neuesten Auflage der World Christian Encyclopedia (Teil 2)

Klaus Wetzel

.....  
Der erste Teil des Artikels hat die globalen Aspekte der Entwicklungen innerhalb der weltweiten Christenheit behandelt. Im Jahr 2020 waren Asien, Afrika und Lateinamerika Heimat von zwei Dritteln der Christenheit, die „westliche Welt“ beherbergte nur noch ein Drittel der Christinnen und Christen. Die Unabhängigen Kirchen sind als vierte Konfessionsfamilie neben römischen Katholizismus, Orthodoxie und Protestantismus getreten. Das Christentum muss mehr und mehr als Bewegung beschrieben werden. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Pentekostalisierung, die jeweils ein Drittel der Christenheit Asiens, Afrikas und Lateinamerikas und ein Viertel der Christenheit Nordamerikas erfasst hat. Der zweite Teil des Artikels geht nun auf regionale und kontinentweite Entwicklungen ein.  
.....

Dr. theol. Klaus Wetzel (Jg. 1952) war nach dem Studium der Mathematik, Physik und Evangelischen Theologie als Mitarbeiter des WEC International sechs Jahre in Indonesien tätig, davon 1988-1993 als Dozent an der Theologischen Hochschule „Indonesisches Bibelinstitut“ in Batu. Von 1994 bis zum Eintritt in den Ruhestand im November 2017 arbeitete er mit je einem halben Dienstauftrag als Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Biblis und als Dozent an der Akademie für Weltmission (European School of Culture and Theology) in Korntal. Er ist verheiratet mit der Ärztin Ulrike und hat drei erwachsene Töchter.

## Länderübergreifende, regionale und kontinentale Trends

### 1. Die „alte“ westliche Welt: Abnahme des christlichen Bevölkerungsanteils

Ein erwarteter, aber doch bemerkenswerter Befund der 3. Auflage der World Christian Encyclopedia betrifft die „alte“ westliche Welt, d. h. den „Westen“, wie er zur Zeit der kommunistischen Regimes in Osteuropa und der Sowjetunion definiert wurde, also das westliche Europa, Nordamerika, Australien und Neuseeland. In diesen Regionen stellt der Rückgang des christlichen Bevölkerungsanteils einen starken Trend dar, von dem ohne Ausnahme alle Länder betroffen sind. Seit 1900 und weiterhin seit 1970 hat der Anteil der Christen an der Bevölkerung in allen Ländern des Westens abgenommen und dieser Niedergang vollzieht sich in einer Geschwindigkeit, die nicht

erwartet wurde. Dies zeigt der Vergleich der Prognosen der WCE 1982 für das Jahr 2000 mit den Angaben der WCE 2001 für das Jahr 2000 und den Angaben der WCE 2020 für die Jahre 2000 und 2020 (WCE 1982, 314. 310. 295. 699. 403. 627. 711. 211. 152. 519; WCE 2001, 299. 281.139. 396. 687. 772. 170. 81. 540; WCE 2020, 321. 300. 832. 420. 749. 841. 170. 74. 578).<sup>1</sup>

Tabelle 9: Anteil der Christen an der Bevölkerung in %:

	Prognose der WCE 1982 für das Jahr 2000	Angabe der WCE 2001 für das Jahr 2000	Angabe der WCE 2020 für das Jahr 2000	Angabe der WCE 2020 für das Jahr 2020
BR Deutschland	81,9			
DDR	60,0			
Deutschland zusammen	77,2	75,8	73,9	65,9
Frankreich	72,1	70,7	67,9	63,1
Großbritannien	81,5	82,6	74,6	67,1
Italien	76,3	82,1	81,0	75,9
Spanien	94,4	93,6	89,8	85,8
USA	85,7	84,7	82,0	73,7
Kanada	85,0	79,5	73,2	62,5
Australien	81,7	79,3	74,7	54,1
Neuseeland	85,8	83,5	65,3	54,2

Hauptursache für diese Entwicklung dürften die Kirchaustritte sein, die zur Folge haben, dass die weiteren Generationen keinen Bezug zum Christentum mehr haben und christliche Traditionen abbrechen, so dass z. B. in bisher christlichen Familien die Kinder nicht mehr getauft werden. Dies zeigt sich in der Zunahme der Nichtreligiösen.<sup>2</sup>

Neben der Abnahme der Kirchenbindung hat auch die Einwanderung nichtchristlicher Bevölkerungsgruppen zur Abnahme des christlichen Bevölkerungsanteils beigetragen.

Es fällt besonders auf, dass auch gerade die angelsächsischen Länder in starkem Maß von der Säkularisierung betroffen sind. Auch die Vereinigten Staaten stellen keine Ausnahme dar. Allerdings hat in den Vereinigten Staaten nach den Daten der WEC 2020 das erweckliche Christentum in den vergangenen Jahrzehnten keinen Anteil an diesem Niedergang.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Es fällt auf, dass sich nach den Angaben der WCE 2020 die Angaben der WCE 2001 für das Jahr 2000 für alle hier aufgeführten Länder im Nachhinein als zu optimistisch erwiesen haben. Die WCE 2020 korrigiert demgegenüber die Angaben für das Jahr 2000 z. T. deutlich nach unten.

<sup>2</sup> Siehe WCE 2020, 300 zu Frankreich; 832 zu Großbritannien; 570 zu den Niederlanden; 765 zu Schweden; 841 zu den USA; 170 zu Kanada; 74 zu Australien; 578 zu Neuseeland.

<sup>3</sup> Der Anteil der Evangelikalen an der Bevölkerung der Vereinigten Staaten hat von 20,6 % (2000) auf 20,8 % (2020) leicht zugenommen. Deutlicher ist die Zunahme des Bevölkerungsanteils der pfingstkirchlich-charismatischen Christen in den Vereinigten Staaten: von 18,2 % (2000) auf 19,6 % (2020) (WCE 2020,

Tabelle 10: Anteil der Christen und der Nichtreligiösen an der Bevölkerung in % ausgewählter Länder des Westens

	1900	1970	2000	2020
<b>Frankreich</b>				
Christen	99,3	83,9	67,9	63,1
Nichtreligiöse	0,3	12,0	21,2	25,0
<b>Großbritannien</b>				
Christen	97,4	88,6	74,6	67,1
Nichtreligiöse	1,9	8,4	19,3	22,9
<b>Niederlande</b>				
Christen	96,5	89,3	68,5	55,2
Nichtreligiöse	1,4	9,8	23,6	35,1
<b>Schweden</b>				
Christen	98,9	74,9	66,2	57,9
Nichtreligiöse	1,1	24,8	28,6	32,0
<b>USA</b>				
Christen	97,0	91,3	82,0	73,7
Nichtreligiöse	1,3	5,2	12,0	20,0
<b>Kanada</b>				
Christen	98,4	94,5	73,2	62,5
Nichtreligiöse	0,2	3,4	17,0	25,4
<b>Australien</b>				
Christen	96,5	93,0	74,7	54,1
Nichtreligiöse	1,0	5,9	19,3	34,8
<b>Neuseeland</b>				
Christen	98,3	95,4	65,3	54,2
Nichtreligiöse	0,6	3,5	28,7	36,3

Dies gilt, mit Ausnahme der Evangelikalen in Neuseeland, auch für die anderen vorwiegend angelsächsisch geprägten Länder, wenn man die Zahl der erwecklichen Christen in Relation zu der Gesamtzahl der Christen setzt. D. h. in den angelsächsischen Ländern hat in den vergangenen zwanzig Jahren das Gewicht der erwecklichen Christen innerhalb der gesamten Christenheit zugenommen.<sup>4</sup> Gemessen am Anteil an der gesamten Bevölkerung erleben Evangelikale und pfingstkirchlich-charismatische Christen in den anderen vier großen angelsächsisch geprägten Ländern mit Ausnahme der pfingstlich-charismatischen Christen in Großbritannien einen Rückgang, wie folgende Zahlen zeigen: Evangelikale in Kanada von 6,5 % (2000) auf 5,5 %; in Großbritannien von 9,7 % auf 8,8 %; in Australien von 13,4 % auf 10,1 %; in Neuseeland von 16,1 % auf 12,2 %; pfingstkirchlich-charismatische Christen: in Kanada von 7,6 % auf 7,3 %; in Großbritannien von 5,2 % auf 5,3 %; in Australien von 6,6 % auf 6,1 %; in Neuseeland 10,3 % auf 8,7 % (WCE 2020, 170, 832, 74, 578).

841).

<sup>4</sup> Siehe WCE, 832 zu Großbritannien; 170 zu Kanada; 841 zu USA; 74 zu Australien; 578 zu Neuseeland.

Tabelle 11: Anteil der Evangelikalen und der pfingstkirchlich-charismatischen Christen an der Gesamtzahl der Christen in angelsächsisch geprägten Ländern in %

	2000	2020
<b>Großbritannien (S. 832)</b>		
Evangelikale	13,0	13,1
Pfingstlich-charismatisch	7,0	8,0
<b>Kanada (170)</b>		
Evangelikale	8,9	8,9
Pfingstlich-charismatisch	10,4	11,7
<b>USA (841)</b>		
Evangelikale	25,2	28,2
Pfingstlich-charismatisch	22,2	26,6
<b>Australien (74)</b>		
Evangelikale	17,9	18,6
Pfingstlich-charismatisch	8,8	11,3
<b>Neuseeland (578)</b>		
Evangelikale	24,6	22,5
Pfingstlich-charismatisch	15,8	16,0

Das Christentum ist in den Ländern der westlichen Welt einem starken Erosionsprozess ausgesetzt. Diesem Trend stehen zwei Entwicklungen entgegen: Die meist auf niedrigem Niveau wachsende Pentekostalisierung – in den Vereinigten Staaten ist die Pentekostalisierung sogar ausgeprägt – und die Einwanderung christlicher Bevölkerungsgruppen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, verbunden mit der Gründung von Migrationsgemeinden und mit der Bewegung der „reversed mission“.<sup>5</sup>

## Das östliche Europa und Russland: Wiedererstarben des Christentums

Mit „östlichem Europa“ sind hier die Länder Mittel- und Osteuropas gemeint, die bis zur politischen Wende 1989-91 von kommunistischen Regimes beherrscht wurden bzw. zur Sowjetunion gehört haben.<sup>6</sup> Die Christenheit im östlichen Europa und in Russland hat in den vergangenen Jahrzehnten eine andere Entwicklung genommen als die Christenheit im westlichen Europa:

Nachdem es in der Sowjetunion nach 1917 und in den meisten der kommunistisch beherrschten Länder Osteuropas nach 1945 durch staatliche Repression bis hin zur Verfolgung zu einer Erosion des Christentums gekommen war (Plank 1984, 147-149.185-194; vgl. Onasch 1967; Beeson 1974; Bourdeaux 1975a; Bourdeaux 1975b; Chrysostomus 1968; Pitirim 1988), lässt sich für die meisten Länder Osteuropas und für Russland seit der politischen Wende 1989-91 ein Wiedererstarben des

<sup>5</sup> Vgl. dazu Andréé 2015, Heuser 2016, Bergunder 2005, Jenkins 2006a 316, Effa 2013, 215, Omenyo 2011, 383; Adedibu 2018, 11.14-21, Hanciles 2011, 233, Sanneh 2007, 124, Harfst 2011, 29, Fischer 2015, 221; Dümmling 2011, 181; Währisch-Oblau 2005, 39; Orth 2016, 22; Körner 2016; Körtner 2016; Asamoah-Gyadu 2007, 341; Herbst 2012, 39; Reimer 2011, 114; Kröck 2011, 127.

<sup>6</sup> Die ehemalige DDR stellte wegen der deutschen Wiedervereinigung einen Sonderfall dar.

Christentums verzeichnen.

Besonders bemerkenswert ist der Befund, dass es in allen Ländern, die vor dem Beginn der kommunistischen Herrschaft durch das orthodoxe Christentum im Sinne einer orthodoxen Nationalkirche geprägt waren, zur Wiederherstellung der orthodoxen nationalkirchlichen Prägung gekommen ist. Die orthodoxe Nationalkirche leitet sich ab vom ekklesiologischen Konzept der Autokephalie (vgl. Schulz, Wiertz 1984, 10.26-31; Onasch 1960, 1710; Onasch 1962, 176-181). War die Erosion der Christlichkeit unter der Herrschaft des Kommunismus mit einer deutlichen Zunahme des Anteils der Nichtreligiösen verbunden, so ist die Abnahme des Anteils der Nichtreligiösen seit 1990 bemerkenswert.

Offensichtlich hat sich das orthodoxe ekklesiologische Konzept der Nationalkirche als eine sehr starke Prägung erwiesen. Diese hat vermutlich den Hauptbeitrag zum Wiedererstarben des Christentums in diesen Ländern geleistet (WCE 2020, 101 zu Belarus; 148 zu Bulgarien; 318 zu Georgien; 535 zu Moldavien; 544 zu Montenegro; 602 zu Nordmazedonien; 664 zu Rumänien; 669 zu Russland; 703 zu Serbien; 825 zu Ukraine).<sup>7</sup> Alle orthodox geprägten Länder mit Ausnahme Nordmazedoniens<sup>8</sup> verzeichnen während der kommunistischen Herrschaft eine Abnahme des Anteils der Orthodoxen an der Bevölkerung und nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft eine Zunahme.

Besonders erstaunlich ist das Wiedererstarben des orthodoxen Christentums in Russland nach siebzig Jahren kommunistischer Herrschaft.<sup>9</sup> So stellte der russische Patriarch Kyrill anlässlich der 1025-Jahr-Feier der Christianisierung Russlands 2013 zurückblickend auf das Jubiläum von 1988 fest: „Seither habe sich die ‚zweite Taufe der Rus‘ ereignet, es seien die ‚Jahre der Veränderung im Leben unserer Völker und unserer Kirche‘ gewesen.“ (Ruh 2013, 442)

---

<sup>7</sup> Die tatsächliche Entwicklung ist wegen der politischen Wende 1989-1991 deutlich anders verlaufen, als erwartet worden war. Das zeigt der Vergleich der Prognosen der WCE 1982 für das Jahr 2000 (erste Zahl) mit den Angaben der WCE 2020 für das Jahr 2000 (zweite Zahl) für den Anteil der Christen an der Bevölkerung in %: UdSSR (37,5 % - 59,3 % [errechnet aus den Daten der 15 GUS Staaten]); Jugoslawien (68,4 % - 72,5 % [errechnet aus den Daten der 7 Nachfolgestaaten]); Tschechoslowakei (75,7 % - 55,9 % [errechnet aus den Daten für Tschechien und die Slowakei]); Polen (89,5 % - 96,1 %); Ungarn (81,5 % - 87,1 %); Rumänien (80,9 % - 98,2 %); Bulgarien (60,6 % - 83,8 %); Albanien (3,1 % - 27,8 %). In Tschechien ist der Niedergang des Christentums auch nach der Wende weitergegangen. Wie Tabelle 11 zeigt, hat sich in den meisten ehemals kommunistischen Ländern das Wiedererstarben des Christentums auch von 2000 bis 2020 fortgesetzt.

<sup>8</sup> Nordmazedonien verzeichnete unter der kommunistischen Herrschaft keine bedeutende Abnahme des Anteils der Orthodoxen an der Bevölkerung. Es folgte nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft dann eine leichte Abnahme. In Nordmazedonien spielen offensichtlich demographische Faktoren eine große Rolle: „The Muslim population has been steadily growing since 1970 due to higher-than-average fertility rates.“ (WCE 2020, 602).

<sup>9</sup> Die statistischen Angaben in anderen Quellen sind allerdings sehr unterschiedlich. Während WCE 2020 für 2020 einen Anteil der Christen an der Bevölkerung Russlands von 82,0 % verzeichnet (WCE 2020, 669), nennt Globalreligiousfutures.org für 2020 einen Anteil der Christen an der Bevölkerung Russlands von 72,9 %. Demgegenüber gibt der neue Kosmos Weltatlas 2021 einen Anteil der Christen an der Bevölkerung Russlands von nur 47,1 % an (Kosmos-Kartografie 2020, 345); OW 2010 hatte für 2010 einen Anteil von 66,9 % angegeben (OW 2010, 706).



Tabelle 12: Anteil der Christen, der Orthodoxen und der Nichtreligiösen an der Bevölkerung in Ländern Osteuropas und der GUS in den Jahren 1900, 1970, 2000 und 2020

	1900	1970	2000	2020
<b>Belarus</b>				
Christen	86,6	58,1	69,8	78,7
Orthodoxe	56,4	48,8	52,6	60,3
Nichtreligiöse	0,4	40,2	29,7	20,9
<b>Bulgarien</b>				
Christen	81,9	66,8	83,8	82,8
Orthodoxe	76,1	65,0	81,7	81,0
Nichtreligiöse	0,1	22,2	4,1	3,4
<b>Georgien<sup>10</sup></b>				
Christen	92,0	35,1	84,7	86,0
Orthodoxe	85,0	34,1	82,8	83,5
Nichtreligiöse	0,0	52,7	4,2	2,8
<b>Moldavien</b>				
Christen	99,1	46,3	95,9	97,5
Orthodoxe	88,9	43,1	93,0	95,1
Nichtreligiöse	0,2	52,0	3,4	2,1
<b>Montenegro</b>				
Christen	93,9	50,5	72,3	79,1
Orthodoxe	88,3	43,3	65,1	71,1
Nichtreligiöse	0,0	37,4	10,5	3,4
<b>Nordmazodonien</b>				
Christen	67,1	68,6	62,5	64,0
Orthodoxe	62,5	65,9	62,1	62,8
Nichtreligiöse	0,0	7,6	4,7	3,3
<b>Rumänien</b>				
Christen	94,4	83,4	98,2	98,6
Orthodoxe	88,2	78,8	87,1	88,2
Nichtreligiöse	0,3	14,9	1,3	0,9
<b>Russland</b>				
Christen	84,8	38,2	71,0	82,0
Orthodoxe	76,9	29,8	68,6	79,2
Nichtreligiöse	0,2	51,6	17,2	4,3
<b>Serbien</b>				
Christen	98,2	66,1	88,0	89,5
Orthodoxe	76,5	54,3	84,5	83,9
Nichtreligiöse	0,2	30,8	4,9	3,0
<b>Ukraine</b>				
Christen	97,2	59,8	80,0	86,4
Orthodoxe	70,8	53,5	68,9	72,8
Nichtreligiöse	0,2	38,4	17,9	11,9

<sup>10</sup> Georgien gehört geographisch zu Asien, hat aber als ehemaliger GUS-Staat, der orthodox geprägt ist, Anteil an der beschriebenen Entwicklung.

In mehreren orthodox geprägten Ländern scheint sich die Stellung der orthodoxen Kirchen fast auf die Position einer Staatskirche zuzubewegen. Symbolträchtige Zeichen für das Wiedererstarken der Orthodoxie sind der Wiederaufbau oder Neubau großer Kathedralen wie der Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau.<sup>11</sup> Patrick Johnstone schreibt: „Die alteingessene Kirche (zu großen Teilen orthodox) erlebte eine Auferstehung.“ (Johnstone 1999, 180)

Auch ein großer Teil der anderen, meist römisch-katholisch geprägten Länder Osteuropas zeigt eine vergleichbare Entwicklung, d. h. auf die Abnahme des christlichen Bevölkerungsanteils unter kommunistischer Herrschaft folgte nach der Wende eine Zunahme. Dies gilt für Litauen (1970: 70,5 % Anteil der Christen an der Bevölkerung; 2020: 89,3 %; WCE 2020, 487), Polen (1970: 90,1 %; 2020: 95,9 %; 647), Ungarn (1970: 85,0 %; 2020: 87,3 %; 376) und das konfessionell vielfältig zusammengesetzte Lettland (1970: 38,6 %; 2020: 82,0 %; 466). Kroatien (1970: 95,3 %; 2020: 94,4 %; 230) und die Slowakei (1970: 86,1 %; 2020: 84,5 %; 719) haben ihren hohen christlichen Bevölkerungsanteil weitgehend halten können, in Slowenien (1970: 92,8 %; 2020: 82,3 %; 722) ist die Abnahme deutlicher. Eine Zunahme des christlichen Bevölkerungsanteils verzeichnen die mehrheitlich nichtchristlichen Länder Bosnien-Herzegovina (1970: 43,9 %; 2020: 48,6 %; 126) und Albanien (1970: 8,0 %; 2020: 36,8 %; 40), wobei die Zunahme des christlichen Bevölkerungsanteils in Albanien erstaunlich ist, aber nicht durchgängig von anderen Referenzen bestätigt wird.<sup>12</sup> Das Kosovo verzeichnet eine Abnahme des niedrigen christlichen Anteils (1970: 10,9 %; 2020: 6,3 %; 454). Hier, wie in anderen Teilen des ehemaligen Jugoslawien spiegeln sich in der Statistik auch die Folgen der kriegerischen und ethnischen Auseinandersetzungen der 1990er Jahre wider.<sup>13</sup>

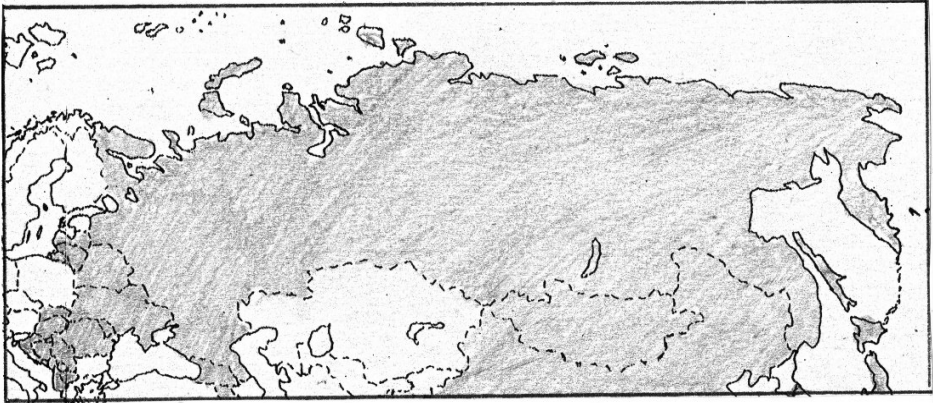
---

<sup>11</sup> Die 1883 geweihte Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau war 1931 auf Befehl Stalins gesprengt worden und wurde 1995 bis 2000 wiedererrichtet und am 19. 8. 2000 geweiht (<https://russlande.de/christ-erloeser-kathedrale-moskau/>; eingewählt am 24. 8. 20). Weitere Beispiele sind die am 23. 8. 2020 geweihte, den Streitkräften der Russischen Föderation gewidmete Kathedrale im Park Patriot bei Moskau ([https://www.deutschlandfunk.de/neue-militaerkathedrale-wie-die-russisch-orthodoxe-kirche.886.de.html?dram:article\\_id=479299](https://www.deutschlandfunk.de/neue-militaerkathedrale-wie-die-russisch-orthodoxe-kirche.886.de.html?dram:article_id=479299); eingewählt am 23. 8. 2020; vgl. FAZ online vom 6. 5. 2020), die am 25. 11. 2018 geweihte „Kathedrale der Erlösung des Volkes“ in Bukarest (<https://www.mdr.de/heute-im-osten/orthodoxe-kathedrale-einweihung-bukarest-rumaenien-100.html>; eingewählt am 23. 8. 2020); die Kathedrale der Geburt des Herrn in Chisinau ([https://de.wikipedia.org/wiki/Kathedrale\\_der\\_Geburt\\_des\\_Herrn\\_\(Chi%C8%99in%C4%83u\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Kathedrale_der_Geburt_des_Herrn_(Chi%C8%99in%C4%83u))), eingewählt 24. 8. 2020) sowie die mit der Einweihung des Kuppelmosaiks am 22. 2. 2018 weitgehend vollendete St. Sava Kathedrale in Belgrad, deren Architektur sich an der Architektur der Hagia Sophia in Konstantinopel orientiert ([https://de.wikipedia.org/wiki/Dom\\_des\\_heiligen\\_Sava](https://de.wikipedia.org/wiki/Dom_des_heiligen_Sava); eingewählt am 24. 11. 2020).

<sup>12</sup> Globalreligiousfutures.org gibt für Albanien 2020 einen christlichen Bevölkerungsanteil von 16,7 % an; der neue Kosmos Welt Almanach & Atlas 2021 gibt 16,8 % an (Kosmos-Kartografie 2020, 34; demgegenüber hat OW 2010 den Anteil der Christen an der Bevölkerung Albanien mit 30,47 % beziffert (OW 2010, 94), der Taschen Atlas Völker und Sprachen verzeichnet 20 % Albanisch-Orthodoxe, 10 % Katholiken (Stegner 2006, 67).

<sup>13</sup> Vgl. die beiden Karten „Ethnien in Jugoslawien 1991 und 1999“ im Fischer Weltalmanach 2000 (von Baratta 1999, XIII, gegenüber von S. 511); dtv-Atlas zur Weltgeschichte Band 2, „Zeitgeschichte ab 1945 / Nachfolgestaaten Jugoslawiens“ (Kinder, Hilgmann, Hergt 2015, 562-563); Taschenatlas Weltgeschichte, „Das Aufleben alter Balkankonflikte – Kriege im ehem. Jugoslawien 1991-1995; der Kosovo-Konflikt 1999“ (Rudolf, Oswalt 2010, 228-229);

Karte 1: Länder Osteuropas (mit Russland), in denen die Christenheit im Durchschnitt der Jahre 2000 bis 2020 schneller gewachsen ist als die Bevölkerung<sup>14</sup>



Drei Länder folgen nicht der insgesamt für das Christentum positiven Entwicklung nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft: Tschechien, Estland und die ehemalige DDR. In diesen drei Ländern ist es nach den Forschungen des Pastoralen Forums Wien zur Herausbildung von „atheistischen Volkskulturen“ gekommen (Tomka, Zulehner 1999; Tomka, Zulehner 2000; vgl. Kirchner 1996, 167-168). Die Abnahme des christlichen Bevölkerungsanteils erscheint dramatisch. Sie ging und geht auch nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft weiter (Estland WCE 2020, 277; Tschechien, 244).

Tabelle 13: Entwicklung des Anteils der Christen, bestimmter Konfessionen und der Nichtreligiösen an der Bevölkerung Estlands und Tschechiens in %

	1900	1970	2000	2020
<b>Estland</b>				
Christen	98,4	45,1	38,7	36,5
Protestanten	54,1	24,1	16,3	14,6
Orthodoxe	42,5	20,6	11,0	12,2
Nichtreligiöse	0,2	53,5	60,8	63,0
<b>Tschechien</b>				
Christen	96,9	80,9	41,0	34,7
Katholiken	86,2	58,5	36,1	30,6
Nichtreligiöse	0,4	19,0	58,7	64,4

<sup>14</sup> Die Darstellung der Karten 1, 2 und 3 bezieht sich (1) auf die Angaben der WCE 2020 in den Ländertabellen zum durchschnittlichen Wachstum der Christen 2000 – 2020, (2) auf den Vergleich der Angaben über den Anteil der Christen an der Bevölkerung für das Jahr 2000 und das Jahr 2020, (3) sowie bei Bedarf – wenn die Angaben unter (2) durch Rundung gleich waren – auf die Errechnung des Anteils der Christen an der Bevölkerung für die Jahre 2000 und 2020 nach den Angaben über die jeweilige Zahl der Christen und der Bevölkerung und deren Vergleich.

Die Daten für die Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion, Jugoslawiens und der Tschechoslowakei sind in der WCE 2020 in Bezug auf die heutigen Grenzen jeweils zurückgerechnet für die früheren Stichjahre 1900 und 1970. Demgegenüber findet die ehemalige DDR wegen der deutschen Wiedervereinigung für 1900, 1970, 2000 und 2020 in der WCE 2020 naturgemäß keine eigenständige Berücksichtigung.<sup>15</sup>

Unter Verwendung der Angaben von WCE 1982 für 1900 und 1970 (WCE 1982, 310) ergeben sich folgende Zahlenangaben für den Anteil der Christen an der Bevölkerung des Gebietes der (ehemaligen) DDR:<sup>16</sup> 1900: 99,3 %, 1970: 69,6 %, 1980: 63,4 %, 2011: 19,1 %.

Die deutliche Abnahme des Anteils der Christen an der Bevölkerung Estlands, Tschechiens und der ehemaligen DDR auch nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft stellt eine Ausnahme im Kontext der Länder Osteuropas und Russlands dar.

Im Blick auf das Gesamtbild für Osteuropa und Russland ist festzuhalten, dass es nach den Angaben von WCE 2020 ein erstaunliches Wiedererstarken des Christentums in den ehemals kommunistisch beherrschten Ländern gegeben hat, allen voran in Russland. Diese Entwicklung betrifft fast die Hälfte der christlichen Bevölkerung Europas. Die globalen Auswirkungen dieser Entwicklung im Osten Europas werden aber begrenzt durch die demographische Entwicklung, die für fast alle der betroffenen Länder eine Abnahme der Bevölkerung verzeichnet.<sup>17</sup>

Was die Entwicklung der Kirchenzugehörigkeit betrifft, stellt sich Europa demnach nach den statistischen Angaben der WCE 2020 als zweigeteilt dar. Während sich im westlichen Teil Europas der Erosionsprozess der Kirchen in den vergangenen drei Jahrzehnten z. T. beschleunigt fortgesetzt hat, sind die Kirchen in den meisten Ländern Osteuropas – und zwar ganz besonders in den orthodox geprägten Ländern – in den drei Jahrzehnten nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft deutlich wiedererstarkt, was sich in vielen Ländern in einer starken Zunahme des christlichen Bevölkerungsanteils niederschlägt.

Anders als für die Christenheit der anderen Kontinente spielt in Europa die pfingstlich-charismatische Bewegung nur eine geringe Rolle. Der Anteil der pfingstlich-charismatischen Christen an der Christenheit Europas beträgt 2020 3,7 % (WCE

---

<sup>15</sup> Die Daten für das vereinigte Deutschland sind für 1900 und für 1970 (jeweils bezogen auf das heutige Territorium) zurückgerechnet. Die Besonderheiten der ehemaligen DDR hinsichtlich der religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung finden, wie oben dargestellt (siehe Teil 1, evangelische missiologie 37[2021], 74-75), merkwürdigerweise in der 2. und 3. Auflage der WCE keine adäquate Beachtung (siehe Provincescan [WCE 2001 Bd. 2, 629, 630] und Karte Europas nach Provinzen [WCE 2020, 12]).

<sup>16</sup> Die Angabe für 2011 ist errechnet aus der Tabelle in Wikipedia: [https://wikipedia.org/wiki/Religionen\\_in\\_Deutschland#Verteilung\\_der\\_beiden\\_großen\\_Konfessionen\\_auf\\_die\\_Bundesländer](https://wikipedia.org/wiki/Religionen_in_Deutschland#Verteilung_der_beiden_großen_Konfessionen_auf_die_Bundesländer), eingewählt 23. 9. 2020.

<sup>17</sup> WCE 2020 nennt das durchschnittliche jährliche Wachstum der Bevölkerung für den Zeitraum 2000 bis 2020. Der Kosmos Welt Almanach & Atlas 2021 verzeichnet das Wachstum für 2019. Als Beispiele seien genannt: Bulgarien (- 0,71 %, WCE 2020, 148; - 0,7 %, Kosmos-Kartografie 2020, 80), Polen (- 0,08 %, 647; 0 %, 336), Rumänien (- 0,66 %, 664; -0,6 %, 342), Russland (- 0,09 %, 669; 0 %, 345); Ukraine (- 0,57 %, 825; - 0,5 %, 433); Ungarn (- 0,30 %, 376; - 0,2, 436).

2020, 12). Dies bedeutet gegenüber dem Wert von 2000 mit 3,3 % (WCE 2020, 12) immerhin eine leichte Steigerung.<sup>18</sup>

Gerade kleine Territorien, die die WCE 2020 ausführlich verzeichnet, zeigen, dass es auch in Europa Gegenden mit einem starken erwecklichen Leben gibt. In Europa zeigen drei kleine Territorien den höchsten Anteil an Evangelikalen an der Bevölkerung, die Insel Man (29,1 %, WCE 2020, 413), die Färöer (19,6 %, 289) und die Kanalinseln (15,9 %, 188).

## 2. Die Berücksichtigung kleiner Staaten und Territorien in der World Christian Encyclopedia

Die Gewichtung der Bedeutung der einzelnen Staaten stößt in einem solchen lexikonartigen Werk wie der WCE dadurch an eine Grenze, dass auch alle kleinen und sehr kleinen Staaten mit einem eigenen Artikel berücksichtigt sind.<sup>19</sup> Da dies sachgemäß und geboten ist, lässt sich in einem Lexikon das Ungleichgewicht nicht vermeiden, dass die Behandlung der kleinen Staaten gegenüber der Behandlung der großen Staaten ein überproportional großes Gewicht erhält. Vor diesem Dilemma stehen alle derartigen Werke, wie auch der Fischer Weltalmanach, der Kosmos Weltalmanach und Operation World (OW). OW versucht dem entgegenzuwirken, indem z. B. in den Artikeln für die drei bevölkerungsmäßig größten Staaten Asiens eine ausführlichere Darstellung erfolgt, nämlich für China und Indien nach Provinzen/Bundesstaaten und für Indonesien nach Hauptinseln und Inselgruppen (Mandryk 2010, 227-251; 418-446; 454-463). Auch für Nigeria wird eine nach drei Zonen differenzierte Darstellung gewählt (Mandryk 2010, 649-652); ebenso erfährt Russland als flächenmäßig größtes Land eine differenzierte Darstellung nach Regionen (Mandryk 2010, 712-718).

Wenn in der Literatur über die WCE vermerkt wird, dass kein vergleichbares Werk so viele Länder verzeichnet (Hsu u. a. 2008, 680), dann bezieht sich diese Feststellung nicht (nur) auf die Zahl der verzeichneten souveränen Staaten, sondern darüber hinaus auch darauf, dass die WCE neben den Artikeln für alle souveränen Staaten eine große Anzahl separater Artikel für nichtselbstständige Territorien enthält. Diesen Territorien wird in der Darstellung damit das gleiche Gewicht wie den souveränen Staaten zugebilligt. Bei den betreffenden Territorien handelt es sich zum ganz überwiegenden Teil um abhängige politische Einheiten mit geringer Bevölkerungszahl.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Auch gemessen am Anteil an der Bevölkerung hat das Gewicht der pfingstkirchlich-charismatischen Christen in Europa zwischen 2000 und 2020 leicht zugenommen, nämlich von 2,6 % auf 2,8 % (WCE 2020, 12).

<sup>19</sup> Der Überblick „Staaten nach Einwohnern“ im Kosmos Welt Almanach & Atlas 2021 verzeichnet unter 196 souveränen Staaten 39 souveräne Staaten mit einer Bevölkerungszahl von unter 1 Million Einwohnern (Kosmos-Kartografie 2020, 471).

<sup>20</sup> Liste der in WCE 2020 berücksichtigten (nichtselbstständigen) Territorien mit den englischen Bezeichnungen der WCE 2020 (nur drei dieser Territorien haben mehr als 1 Million Einwohner,

Der Fischer Weltalmanach ist in diesem Zusammenhang einen anderen Weg gegangen als die WCE. Hier werden die abhängigen Territorien in Kurzartikeln mit deutlich kürzerem Inhalt und damit geringerem Gewicht als die Hauptartikel den jeweiligen übergeordneten Staaten zugeordnet, z. B. für die 17 Außengebiete Großbritanniens mit unterschiedlichem rechtlichen Status (FWA 2019, 188-190). Während diese Kurzartikel noch eine Reihe wesentlicher Angaben enthalten, beschränkt sich die äußerst knappe Behandlung dieser Territorien im Kosmos Welt Almanach & Atlas 2021 – dort wie im Fischer Weltalmanach dem übergeordneten Staat zugeordnet – praktisch nur noch auf die Nennung und vier bis sechs Basisdaten (z. B. für die von Großbritannien abhängigen Gebiete: Kosmos-Kartografie 2020, 163-164).

Die Existenz der vergleichsweise großen Zahl von kleinen Staaten und kleinen abhängigen Territorien wirft neben der Frage der sachgemäßen Behandlung in Nachschlagewerken noch eine ganz andere Frage auf. Welchen Sinn und welche Bedeutung hat diese Tatsache für die Weltpolitik, aber auch für die Weltmission?

Die kleinen Staaten haben in der Weltpolitik allein schon dadurch besonderes Gewicht, dass jeder dieser Staaten ebenso wie die großen Staaten in der Generalversammlung der Vereinten Nationen eine Stimme hat.<sup>21</sup>

Jedenfalls ist die große Zahl der kleinen Staaten und Territorien ein Zeichen für die kulturelle Vielfalt der Welt. Ein Anzeichen dafür, dass sich für das Anliegen der Weltmission Vorteile aus der Existenz so vieler kleiner Staaten und Territorien ergeben können, zeigt die Geschichte der Radiomissionsarbeit Trans World Radio (TWR). Zu einer Zeit, als private Rundfunksender in Europa in vielen Ländern noch nicht zugelassen waren, sendete TWR seit 1954 von Tanger aus, das damals ein eigenständiges Territorium war. Als dies wegen der Eingliederung Tangers nach Marokko von April 1959 an nicht mehr möglich war, wurden die Programme ab 1960

---

Hongkong, Puerto Rico, Palästina; 21 Territorien haben weniger als 100.000 Einwohner): American Samoa, 55.800 Einwohner (WCE 2020, 48); Anguilla, 15.300 (57); Aruba, 106.000 (72); Bermuda, 60.600 (117); British Virgin Islands, 32.600 (143); Caribbean Netherlands, 26.200 (177); Cayman Islands, 63.900 (179); Channel Islands, 168.000 (188); Cook Islands, 17.500 (220); Curaçao, 163.000 (238); Faeroe Islands, 49.900 (289); Falkland Islands, 2.900 (291); French Guiana, 304.000 (307); French Polynesia, 291.000 (310); Gibraltar, 35.000 (332); Greenland, 56.800 (340); Guadeloupe, 448.000 (345); Guam, 169.000 (347); Hong Kong, 7.548.000 (372); Isle of Man, 85.900 (413); Macao, 652.000 (493); Martinique, 385.000 (517); Mayotte, 273.000 (524); Montserrat, 5.200 (546); New Caledonia, 287.000 (575); Niue, 1.600 (596); Northern Mariana Islands, 55.300 (604); Palestine, 5.323.000 (619); Puerto Rico, 3.651.000 (656); Réunion, 897.000 (662); Saint Helena, 4.100 (680); Saint Pierre & Miquelon, 6.400 (687); Sint Maarten, 41.400 (717); Tokelau, 1.400 (800); Turks & Caicos Islands, 37.000 (816); United States Virgin Islands, 105.000 (857); Wallis & Futuna Islands, 11.600 (878); Western Sahara, 597.000 (880). Auch OW berücksichtigt die meisten der von WCE 2020 mit eigenen Artikeln behandelten unselbstständigen Territorien mit eigenen Artikeln (vgl. das Inhaltsverzeichnis OW 2010, xiii-xvi).

<sup>21</sup> Kosmos-Kartografie 2020, 498; siehe auch das Organigramm der Vereinten Nationen (Deutscher Übersetzungsdienst der VN: <https://www.un.org/Depts/german/pdf/organigramm.pdf>, eingewählt am 24. 11. 2020). Entsprechende zur Bevölkerungszahl unproportionale Gewichte ergeben sich auch z. B. im US-amerikanischen Senat, in dem jeder Bundesstaat ungeachtet seiner Bevölkerungszahl 2 Senatoren stellt ([https://wikipedia.org/wiki/Senat\\_der\\_Vereinigten\\_Staaten](https://wikipedia.org/wiki/Senat_der_Vereinigten_Staaten), eingewählt am 24. 11. 2020) oder im Europaparlament, in dem z. B. Deutschland mit 83 Millionen Einwohnern mit 96 Abgeordneten vertreten ist, Luxemburg mit 620.000 Einwohnern demgegenüber mit 6 Abgeordneten (Kosmos-Kartografie 2020, 474).

Radio Monte Carlo, Monaco, ausgestrahlt (Schmidt 1980, 83.90). Andere wichtige Sender von TWR wurden auf Bonaire (Niederländische Antillen), auf Guam und in Swasiland aufgebaut (Schmidt 1980, 92.93). Alle betreffenden Länder oder Gebiete haben oder hatten zur Zeit der Inbetriebnahme der Sendeanlagen von TWR meist deutlich weniger als 1 Million Einwohner (für Tanager 180.000 Erwachsene, Mayers Taschenlexikon Geschichte Bd. 6, 62; für Swasiland: WCE 1982, 644, 1980: 543.000 Erwachsene). Möglicherweise war die Souveränität oder teilweise Selbstständigkeit der kleinen Länder oder Territorien ein Vorteil für die Erteilung der Genehmigungen für Bau und Betrieb der Sendeanlagen.

### 3. Gegenläufige Trends auch im Nahen Osten und in Vorderasien

Für die Entwicklung des Christentums in seinen alten Kerngebieten im Nahen Osten ergeben die Zahlenangaben der WCE 2020 ein eindeutiges Bild.

Der Anteil der Christen an der Bevölkerung dieser Länder nimmt rapide ab, und zwar vor allem durch die Emigration von Christen. Philip Jenkins beklagt diese Entwicklung. Er ist zutiefst beunruhigt darüber, dass das Christentum gerade in einer Zeit seiner beispiellosen weltweiten Ausbreitung immer mehr aus Westasien, der Region seines Ursprungs, verschwindet, wie er ausführlich in *The Lost History of Christianity* darstellt (Jenkins 2008; deutsche Ausgabe: Jenkins 2010). Mit dem Verlust der Verbindung zu seinen historischen und kulturellen Wurzeln verliere es unweigerlich seine Authentizität (vgl. Hoornaert 1987, 96; vgl. auch Brandl 2012). Stefan Orth stellt fest:

Nach jüngsten Angaben des ökumenischen „Middle East Council of Churches“ haben Christen im Vorderen Orient vor hundert Jahren noch 13,6 Prozent der Bevölkerung ausgemacht. 2010 waren es mit 10 von rund 141 Millionen Menschen noch rund 6,5 Prozent. Ihre Zahl ist im Jahr 2015 weiter auf 4,2 Prozent gesunken. ... Es sorgen sich deshalb manche, dass es in absehbarer Zeit in diesen Ländern gar keine Christen mehr geben wird (Orth 2016, 22).

Orth zitiert den Bamberger Erzbischof Ludwig Schick mit den Worten: „Die massenhafte Abwanderung der Christen nach Europa und Nordamerika sei eine akute Gefährdung für den Fortbestand des orientalischen Christentums.“ (Orth 2016, 23)

Zahlenmäßig stellt sich dieser Niedergang wie in Tabelle 14 dar (WCE 2020, 263 zu Ägypten; 404 zum Irak; 415 zu Israel; 438 zu Jordanien; 470 zum Libanon; 619 zu Palästina; 774 zu Syrien; 810 zur Türkei).

Tabelle 14: Anteil der Christen an der Bevölkerung in % in Ländern des Vorderen Orients

	1900	1970	2000	2020
<b>Ägypten</b>	14,8	13,1	11,1	9,2
<b>Irak</b>	6,4	4,0	4,0	0,4
<b>Israel</b>	8,0	2,8	2,4	2,0
<b>Jordanien</b>	5,8	4,9	2,7	1,3
<b>Libanon</b>	77,4	62,5	36,5	35,1
<b>Palästina</b>	11,7	4,7	2,2	0,8
<b>Syrien</b>	18,1	10,5	9,3	3,6
<b>Türkei</b>	21,8	0,8	0,3	0,2

Zurlo, Johnson und Crossing stellen die Tragweite dieser Entwicklung anhand der Daten von WCE 2020 in einen historischen Zusammenhang:

For the first 1,000 years of Christian history, Christians of the Middle East constituted between 25 and 50 percent of all Christians worldwide. By 1900 they were only 2 percent of all Christians, declining to less than 1 percent by the year 2000 (Zurlo, Johnson, Crossing 2020, 11).

Diesem Niedergang des Christentums in weiten Teilen des Vorderen Orients stehen zwei gegenläufige Entwicklungen entgegen, die sehr unterschiedliche Ursachen haben. Dies betrifft zum einen die nördlich von diesen Ländern gelegenen Länder Armenien und Georgien, die ebenfalls zu den Kerngebieten des Christentums seit frühchristlicher Zeit zählen. Als ehemalige Sowjetrepubliken, die nach der politischen Wende die Unabhängigkeit erlangt haben, haben sie Anteil an dem Wiedererstarken traditioneller Kirchen nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft (Armenien WCE 2020, 68; Georgien, 318).

Tabelle 15: Anteil der Christen und der Nichtreligiösen an der Bevölkerung Armeniens und Georgiens in % in den Jahren 1900, 1970, 2000 und 2020

	1900	1970	2000	2020
<b>Armenien</b>				
<b>Christen</b>	89,0	34,3	89,3	94,4
<b>Nichtreligiöse</b>	0,1	61,2	9,0	3,7
<b>Georgien</b>				
<b>Christen</b>	92,0	35,1	84,7	86,0
<b>Nichtreligiöse</b>	0,0	52,7	4,2	2,8

In Armenien (miaphysitische Kirche) und Georgien (orthodoxe Kirche) ist es wie in vielen Ländern Osteuropas zur Wiederbelebung der Volkskirche gekommen.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> WCE 2020 beschreibt das Wiedererstarken der Orthodoxen Kirche Georgiens: „In contrast with the 1917 figures of 2,455 parishes in 15 dioceses, there were only 89 officially recognised churches in 1970. Yet the 1970s witnessed a revival of attendance at church service, especially among youth. In 1990, the autocephaly of the GOC was recognised by the Ecumenical Patriarchate in Istanbul. Patriarch Ilya II



Südlich der früheren Kernzone des Christentums, auf der Arabischen Halbinsel, ist es in mehreren Ländern in den vergangenen Jahrzehnten durch Einwanderung christlicher Arbeitskräfte zu einer christlichen Präsenz gekommen (zur Einwanderung von christlichen Migranten z. B. für Bahrain siehe WCE 2020, 93, für Katar siehe 660; vgl. auch OW 2010, 131, 515, 698, 849; zur philippinischen Diaspora vgl. Fischer 2015, 220; Blöcher 2008; Claver 2009, Lim 2009). Dies gilt vor allem für die Vereinigten Arabischen Emirate (1970: 3,9 % Christen; 2020: 11,0 % Christen; WCE 2020, 829), Oman (1970: 0,4 %; 2020: 3,6 %, 611), Katar (1970: 3,6 %; 2020: 13,1 %, 660), Bahrain (1970: 2,8 %; 2020: 11,5 %, 93), Kuwait (1970: 5,2 %; 2020: 11,9 %, 457), Saudi-Arabien (1970: 0,3 %; 2020: 5,9 %, 698).

## 4. Veränderungen in Mittelasien

Die politische Wende 1989/91 und das Zerfallen der Sowjetunion haben auch beträchtliche Auswirkungen auf die Situation des Christentums in den fünf mittelasiatischen Ländern und in der Mongolei. Auf der einen Seite hat in den fünf mittelasiatischen Ländern mit Ausnahme Kasachstans der Anteil der Christen an der Bevölkerung durch Auswanderung vor allem von Russen, Ukrainern und Russlanddeutschen deutlich abgenommen (vgl. z. B. für Kasachstan OW 2010, 499; Kirgistan OW 2010, 518), Kasachstan (1970: 18,7 % Christen; 2000: 26,7 %; 2020: 25,8 %, WCE 2020, 441),<sup>23</sup> Kirgistan (1970: 11,4 %; 2000: 9,2 %; 2020: 4,4 %, 460), Tadschikistan (1970: 2,8 %; 2000: 1,6 %; 2020: 0,7 %, 782), Turkmenistan (1970: 5,3 %; 2000: 1,7 %; 2020: 1,1 %, 814), Usbekistan (1970: 7,2 %; 2000: 1,4 %; 2020: 1,0 %, 863). Auf der anderen Seite sind in Kasachstan, Kirgistan und Usbekistan einheimische Kirchen entstanden (WCE 2020, 441, 460, 863; vgl. OW 2010, 489, 518, 874).

In der Mongolei gab es bis zur politischen Wende keine einheimische Kirche (WCE 1982, 495), und das Land galt als eines der Länder, die für das Evangelium am meisten verschlossen waren (OW 1986, 91; OW 2001, 452). WCE 2020 rechnet für 2020 mit 62.400 (1,9 % der Bev.) meist einheimischen Christen (WCE 2020, 540; vgl. OW 2010, 595).<sup>24</sup>

---

encouraged a revival of devotion ... He declared, 'The world needs to know that we are a Christian nation, and that we are returning to our Christian roots.' In 1992 Georgian president Eduard Shevardnadze, formerly a top Soviet Communist and professing atheist, was baptised in the Orthodox cathedral of Tbilisi. At the same time, many other Georgians were returning to their ancient tradition. The new constitution, adopted in 1995, while recognising religious freedom, also acknowledges the special role of the Orthodox Church." (WCE 2020, 318).

<sup>23</sup> Im Wachstum des Anteils der Christen an der Bevölkerung Kasachstans zwischen 1970 und 2000 spiegeln sich die Folgen der politischen Wende wider, nahm doch der Anteil der Nichtreligiösen in Kasachstan deutlich ab: 1970: 54,3 %, 2000: 17,4 %, 2020: 3,1 % (WCE 2020, 441). Entsprechend nahm auch der Anteil der Muslime an der Bevölkerung zu (1970: 26,8 %; 2000: 55,4 %).

<sup>24</sup> Schon 1993 schrieb Patrick Johnstone: „The young Mongolian Church is a reality for the first time in modern history.“ (OW 1993, 389).

## 5. Asien – der bevölkerungsreichste Kontinent und der geringste Anteil an Christen

Asien ist derjenige Kontinent, in dem der Anteil der Christen an der Bevölkerung mit 8 % am geringsten ist. Betrachten wir zunächst den „Ist-Zustand“, wie ihn die WCE 2020 erkennen lässt, bevor wir uns den Wachstumstendenzen zuwenden.<sup>25</sup>

Vier Länder Asiens haben 2020 eine christliche Bevölkerungsmehrheit: Armenien (94,4 %), Georgien (86,0 %), die Philippinen (90,8 %) und Timor-Leste (88,6 %). In zwei Ländern haben die Christen einen Bevölkerungsanteil von etwa einem Drittel: Libanon (35,1 %) und Südkorea (33,5 %). In Kasachstan beträgt der christliche Bevölkerungsanteil etwa ein Viertel (25,8 %), in Singapur ein Fünftel (20,3 %). In West- und Mittelasien gibt es einen großen geographischen Bereich, in dem der Anteil der Christen an der Bevölkerung sehr gering ist. Er beträgt unter 1 % in der Türkei (0,2 %), in Palästina (0,8 %), in dem Irak (0,4 %), Jemen (0,1 %), Iran (0,7 %) sowie in Afghanistan (0,0 %) und Tadschikistan (0,7 %). 1 % bis 2,5 % Christen finden wir in Jordanien (1,3 %), Turkmenistan (1,1 %), Usbekistan (1,0 %), Pakistan (1,9 %) und Aserbaidschan (2,4 %).

Die Länder Asiens östlich von Pakistan und Tadschikistan verzeichnen mit einigen Ausnahmen (Bangladesch 0,5 %; Malediven 0,3 %; Bhutan 2,3 %; Thailand 1,3 %; Laos und Kambodscha 2,8 %; Nordkorea 0,4 %; Japan 2,1%) mit mindestens 4% einen höheren, zum Teil sogar deutlich höheren christlichen Bevölkerungsanteil. Dies gilt für die drei bevölkerungsreichsten Länder Asiens, China (7,4 %), Indien (4,9 %) und Indonesien (12,2 %). Nepal (4,2 %), Taiwan (6,1 %) und Macao (6,8 %) beherbergen 4 – 7 % Christen. In einer Reihe von Ländern liegt der Anteil der Christen an der Bevölkerung bei 8 bis 10 %: Myanmar (8,0 %), Sri Lanka, Vietnam und Malaysia (jeweils 9,1 %). Der Anteil der Christen in Brunei (11,7 %), Hongkong (15,2 %) und Singapur (20,3 %) liegt zwischen 10 und gut 20 %. Dazu kommen dann noch die schon erwähnten Länder mit einem hohen Anteil an Christen, Südkorea, die Philippinen und Timor-Leste.

Besonders interessant ist mit Blick auf Asien die Frage nach der Dynamik der Entwicklung des Christentums. D. h. wir fragen nun nicht nach dem Ist-Zustand, sondern nach dem aktuellen Wachstum. Die WCE 2020 behandelt diese Frage mit der Ermittlung der Wachstumsraten zwischen 2000 und 2020. Ist die Wachstumsrate der Christen höher als diejenige der Bevölkerung, kann man in der Regel von einem Wachstum der Kirchen durch Konversionen, z. T. aber auch, wie in einigen Ländern auf der Arabischen Halbinsel, durch Einwanderung ausgehen. Ist die Wachstumsrate der Christen niedriger als die der Bevölkerung, dürfte die Ursache primär bei Auswanderung, aber auch bei Konversionen zu suchen sein (vgl. Wetzel 2006, 59-69).

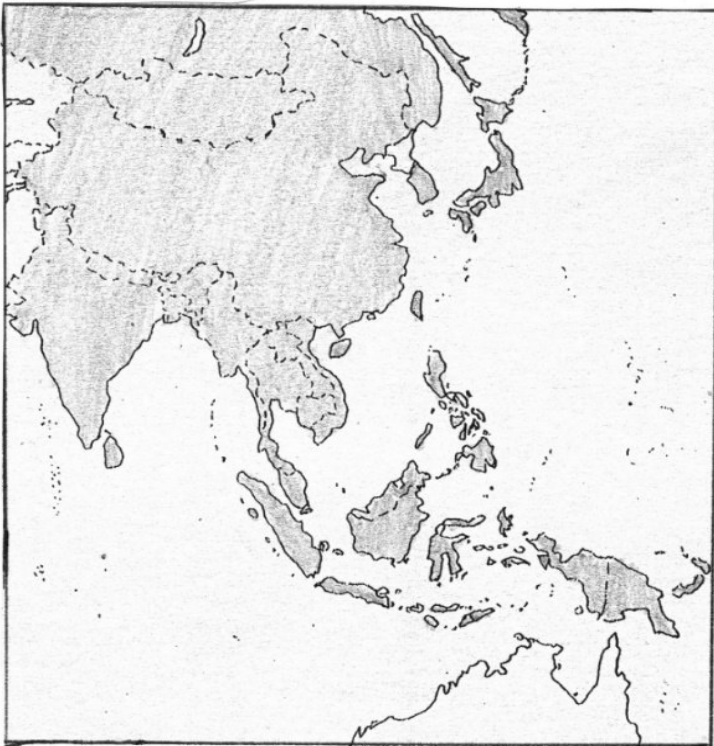
---

<sup>25</sup> Die Angaben über den Anteil der Christen an der Bevölkerung der einzelnen Länder können den betreffenden Länderartikeln entnommen werden oder der Tabelle „Countries“ (WCE 2020, 946-948).

Betrachtet man eine entsprechende Kartendarstellung, so ergibt sich eine auffällige Zweiteilung Asiens. Während in West- und Mittelasien fast durchgängig der Anteil der Christen an der Bevölkerung abnimmt, nimmt der Anteil der Christen an der Bevölkerung in den anderen Ländern Asiens (Süd-, Südost- und Ostasien) mit nur drei Ausnahmen (Malediven, Brunei, Nordkorea) zu.

Dieses zahlenmäßige Wachstum korrespondiert offensichtlich mit einer Zunahme der geistlichen Dynamik.

Karte 2: Länder Asiens, in denen die Christenheit im Durchschnitt der Jahre 2000 bis 2020 schneller gewachsen ist als die Bevölkerung



Nach den Daten der WCE 2020 hat in den letzten zwanzig Jahren in fast allen Ländern Süd-, Südost- und Ostasiens der Anteil der pfingstlich-charismatischen Christen an der Bevölkerung deutlich zugenommen. Dies gilt sowohl für Länder mit einer großen Christenheit als auch für die Christenheit einiger Länder, in denen das Christentum erst seit einiger Zeit ein deutliches Wachstum zeigt.

Als Beispiele seien die Zahlen der pfingstkirchlich-charismatischen Christen auf den

Philippinen, in Indien, in Indonesien, in Südkorea, in Nepal und in Kambodscha für die Jahre 1970, 2000 und 2020 in einer Tabelle wiedergegeben (Philippinen WCE 2020, 640; Indien, 383; Indonesien, 394; Südkorea, 738; Nepal, 566; Kambodscha, 161).

Tabelle 16: Zahl der pfingstkirchlich-charismatischen Christen und ihr Anteil an der Bevölkerung in % in ausgewählten Ländern Asiens

	1970	2000	2020
<b>Philippinen</b>	1.182.000 (3,3 %)	23.460.000 (30,1 %)	38.000.000 (34,6 %)
<b>Indien</b>	2.714.000 (0,5 %)	13.077.000 (1,2 %)	21.000.000 (1,5 %)
<b>Indonesien</b>	2.179.000 (1,9 %)	6.972.000 (3,3 %)	11.000.000 (4,0 %)
<b>Südkorea</b>	324.000 (1,0 %)	6.210.000 (13,1 %)	9.150.000 (17,8 %)
<b>Nepal</b>	3.500 (0,0 %)	481.000 (2,0 %)	900.000 (3,0 %)
<b>Kambodscha</b>	2.000 (0,0 %)	129.000 (1,1 %)	365.000 (2,2 %)

In den drei bevölkerungsreichsten Ländern Asiens liegt nach den Angaben der WCE 2020 der Anteil der pfingstkirchlich-charismatischen Christen an der gesamten Christenheit des Landes bei etwa einem Drittel (China 34,9 %, WCE 2020, 195; Indien 31,2 %, 383; Indonesien 33,1 %, 394). Das zahlenmäßige Gewicht der Christenheit dieser Länder hat natürlich Auswirkungen darauf, dass die pfingstkirchlich-charismatischen Christen, wie oben erwähnt, auch für ganz Asien etwa ein Drittel der Christen stellen. In einer Reihe von Ländern liegt der Anteil der pfingstkirchlich-charismatischen Christen an der Gesamtzahl der Christen noch deutlich über einem Drittel, nämlich auf den Philippinen (38,2 %; WCE 2020, 640), in Südkorea (53,0 %, 738), in Bhutan (57,9 %, 120), in Nepal (70,0 %, 566), in Kambodscha (77,5 %, 161). Man kann also feststellen, dass die Pentekostalisierung der asiatischen Christenheit in vollem Gange ist.

Darüber hinaus ist das erweckliche Christentum in Gestalt der evangelikalen Bewegung in einigen Ländern innerhalb der Christenheit sehr stark vertreten, in Myanmar (36,7 %, 555), in Thailand (45,3 %, 789), Laos (72,9 %, 463) und Südkorea (74,4 %, 738). Wie in ersten Teil des Aufsatzes erwähnt, überschneiden sich in der WCE 2020 die Angaben für pfingstkirchlich-charismatische Christen und Evangelikale.<sup>26</sup>

Auch der Anteil der Christen, die zu unabhängigen Kirchen gehören, nimmt in Asien zu. So rechnet die WCE 2020 die Mehrheit der Christen Chinas zu den „Unabhängigen“ (62 von 106 Millionen, 195), ebenso die Mehrheit der Christen in Südkorea (11,3 von 17,3 Millionen, 738), wobei sich in der WCE 2020 deren Zahl für Südkorea weitgehend mit der Zahl der Protestanten überschneidet (10,5 Millionen „doubly-affiliated“, 738). Auf den Philippinen sind es 19,3 Millionen „Unabhängige“ von 99,6 Millionen Christen (640), in Indien 19,1 von 67,4 Millionen (383), in Indonesien 6,4 von 33,2 Millionen (394), in Nepal 1 von 1,3 Millionen (566).

<sup>26</sup> Siehe Teil 1 (evangelische missiologie 37[2021]2, 79).

Insgesamt wird von WCE 2020 ein hoher Anteil der asiatischen Christenheit den Unabhängigen zugerechnet, nämlich nicht weniger als ein Drittel der asiatischen Christen (125,1 Millionen von 378,7 Millionen, bzw. 33,0 %, WCE 2020, 10).

Die Kartendarstellungen in der WCE 2020 sind angelehnt an die Karten des *Atlas of Global Christianity*. Schwerpunkte der Verbreitung der Christen in Asien sind nach den Karten des *Atlas of Global Christianity* (Johnson, Ross 2009, 137, vgl. auch 229 und die regionalen Karten 141, 145, 149, 153; vgl. WCE 2020, 10) der Kaukasus (Armenien und Georgien), der Libanon, die Vereinigten Arabischen Emirate, das südliche Indien, Nordostindien,<sup>27</sup> der Westen und Südosten von Myanmar, Kasachstan, das südliche Vietnam, die Philippinen, das Batakland auf Sumatra, Kalimantan, Zentral- und Nordost-Sulawesi, die östlichen Kleinen Sundainseln, die Molukken und Papua, Timor-Leste sowie in Ostasien der Nordosten Chinas und Südkorea.

Der Blick auf die Kartendarstellung „Christian Traditions“ (WCE 2020, 20), die jeweils provinzwweise die „Majority Tradition“ (katholisch, unabhängig, orthodox, protestantisch) verzeichnet,<sup>28</sup> zeigt im Blick auf Asien eine große Vielfalt. Es fällt insbesondere auf, dass in China und in den meisten Teile Indiens die unabhängigen Kirchen die größte „Konfession“ darstellen. Schwerpunkte des Protestantismus in Asien sind Südkorea, Indonesien und Myanmar. Der römische Katholizismus ist stark vertreten auf den Philippinen, in Timor-Leste, in Vietnam und Sri Lanka. Die Orthodoxie in Kasachstan, Georgien und Armenien (hier eigentlich Miaphysitismus) und im Libanon<sup>29</sup>. WCE 2020 gibt für Asien folgende Verteilung innerhalb der Christenheit an: Die Katholiken machen 37 %, Unabhängige 31 %, Protestanten 27 % und Orthodoxe 5 % der Christen aus.<sup>30</sup>

Die statistischen Angaben über Zahl und Wachstum der Christen in Asien bleiben mit großen Unsicherheiten behaftet. So zeigen die Angaben über das jährliche Wachstum der Christenheit Asiens in den letzten Ausgaben von „Status of Global Christianity“ eine rasche Abnahme. Diese Angaben stellen offensichtlich Korrekturen dar und geben nicht die tatsächliche Entwicklung von Jahr zu Jahr wieder.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Für die Verbreitung der Christen in Indien vgl. auch die sehr detaillierte Karte in Pulsfort 2010, 46.

<sup>28</sup> Siehe auch die Karte „Christianity by major tradition, 1910-2010“ im *Atlas of Global Christianity* (Johnson, Ross 2009, 70-71).

<sup>29</sup> Für den Libanon ergibt sich eine besondere Situation dadurch, dass die Maronitische Kirche als die größte Kirche (vgl. WCE 2020, 470; OW 2010, 528) auf der einen Seite zur orientalischen Tradition gehört, auf der anderen Seite als Unionskirche mit der Katholischen Kirche verbunden ist (Jedin, Latourette, Martin 1988, Karte 139 und Kommentar zu den Karten 138 und 139, 80\*).

<sup>30</sup> WCE 2020, 10; dabei sind die „doubly-affiliated“ herausgerechnet, so dass die Summe 100 % ergibt.

<sup>31</sup> „Status of Global Christianity“ macht in den Tabellen für 2017 – 2020 folgende Angaben über das jährliche Wachstum der Christenheit Asiens („Annual trend [%]“): 2017: 2,14 %, 2018: 2,13 %; 2019: 1,89 %; 2020: 1,53 %; 2021: 1,50 %; die Angaben werden also deutlich nach unten korrigiert (Johnson u. a. 2017, 50; Johnson u. a. 2018, 25; Zurlo, Johnson, Crossing 2019, 97; Zurlo, Johnson, Crossing 2020, 17; Zurlo, Johnson, Crossing 2021, 23). Auch die Angaben über die Zahl der Christen in Asien werden von 2018 auf 2019 und von 2019 auf 2020 jeweils nach unten korrigiert, nämlich von 397,3 auf 389,8 und dann auf 373,9 Millionen (die Angabe für 2021 liegt dann wieder höher: 382,8 Millionen). Dabei geben die jeweiligen Artikel keine Hinweise auf die Gründe dieser Korrekturen. Der Vergleich der Prognosen, die *Christianity in its Global Context* aus dem Jahr 2013 für die Zahl der Christen im Jahr 2020 enthält, mit den Angaben

Hauptunsicherheitsfaktoren für die statistischen Angaben über die Christenheit Asiens sind die Unsicherheiten über die Zahl der Christen in den beiden bevölkerungsreichsten Ländern, China und Indien. Globalreligiousfutures.org gibt für 2020 den Anteil der Christen an der Bevölkerung Chinas mit 5,2 % an, die Angabe für Indien lautet 2,4 %. Demgegenüber gibt WCE 2020 für China 7,4 % und für Indien 4,9 % an (WCE 2020, 195. 383).<sup>32</sup> In OW 2010 findet man für 2010 für China 7,92 % und für Indien 5,84 % angegeben (Mandryk 2010, 215.407). Bei der Größe der Christenheiten beider Länder haben die unterschiedlichen Einschätzungen beträchtlichen Einfluss auf die Angaben für die Gesamtzahl der Christen Asiens.

## 6. Ozeanien – Teil des globalen Südens?

Ozeanien wird in den weltweiten Statistiken der WCE 2020 zum „globalen Süden“ gezählt. Demgegenüber könnte es im Blick auf Australien und Neuseeland noch sachgemäß sein, Ozeanien zur „westlichen Welt“ zu zählen. Allerdings weisen die Projektionen für 2050 darauf hin, dass dann die Zahl der Christen in den anderen Teilen Ozeaniens etwa genauso groß sein dürfte wie diejenige in Australien und Neuseeland zusammen.<sup>33</sup> Dies liegt zum einen in der rasch voranschreitenden

---

aus WCE 2020 legt nahe, dass die Korrekturen für die Zahl der Christen in Asien und für das jährliche Wachstum der Christenheit Asiens ihre Begründung vor allem in der Neueinschätzung der Entwicklung in China finden. Hatte *Christianity in its Global Context* im Jahr 2013 erwartet, dass die Zahl der Christen in China im Jahr 2020 147,5 Mio betragen würde (Center for the Study of Global Christianity 2013, 36), so gibt WCE 2020 für 2020 die Zahl von 106,0 Mio Christen in China an (WCE 2020, 195). Die Angaben in WCE 2020 für 2000 in Asien liegen mit 378,7 Mio resp. 1,52 % jährlichem Wachstum (WCE 2020, 10) nahe bei den korrigierten Angaben in „Status of Global Christianity 2020“, so dass davon auszugehen ist, dass es sich in der WCE 2020 bei den die asiatischen Länder betreffenden Angaben um entsprechend nach unten korrigierte Werte handelt. Die Herausgeber von *Christianity in its Global Context* hatten 2013 in ihrer Prognose für 2020 noch mit 420,4 Mio Christen in Asien (9,2 % der Bevölkerung) gerechnet (Center for the Study of Global Christianity 2013, 34); die Angaben in WCE 2020 für Asien 2020 lauten demgegenüber: 378,7 Mio Christen (8,2 % der Bevölkerung) (WCE 2020, 10).

<sup>32</sup> Der Wandel in den statistischen Angaben über die Christenheit Chinas spiegelt die großen Veränderungen in der Geschichte der Christenheit Chinas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wider. Nach WCE 1982 gab es 1980 in China, 1,8 Millionen Christen. Die Prognose der WCE 1982 für 2000 lautete 1,5 Millionen Christen (WCE 1982, 231). Noch die „Annual Statistical Table on Global Mission: 1986“ geht von entsprechend niedrigen Annahmen für die Zahl der Christen Chinas aus und kommt daher für „Ostasien“ auf die Zahl von 20,0 Millionen Christen (Barrett 1986, 23). Die statistischen Angaben der „Annual Statistical Table“ von 1987 spiegeln dann die unerwarteten Entwicklungen in China wider. David Barrett erläutert, warum er die Einschätzungen über die Zahl der Christen in China deutlich nach oben korrigiert (Barrett 1987, 24), wodurch sich dann auch die Angaben zur Zahl der Christen in Asien stark erhöhte: Ostasien 1987: 71,2 Mio (Barrett 1987, 25). Die Angaben in WCE 2001 spiegeln dann die neue Einschätzung wider: Für 2000 wird die Zahl der Christen in China mit 89,1 Millionen (7,1 %) angegeben (WCE 2001, 191). WCE 2020 korrigiert diese Angabe nach unten und gibt für 2000 die Zahl von 80,0 Millionen (6,2 %) Christen in China an (WCE 2020, 195). Sehr abgewogen ist die Darstellung von Tony Lambert in *China's Christian Millions* (Lambert 2006; vgl. auch Lambert 1994; Lambert 2003; Lambert 2010). Auch Ernst Pulsfort geht in *Herders Neuem Atlas der Religionen* abwägend auf die unterschiedlichen Angaben über die Zahl der Christen in China ein (Pulsfort 2010, 52; vgl. auch Madsen 2010, 163).

<sup>33</sup> WCE 2020 rechnet für 2050 mit 34,5 Millionen Christen in Ozeanien (18), von denen 14,8 Millionen in

Säkularisierung in Australien und Neuseeland. WCE 2020 erwartet, dass 2050 die Christen sowohl in Australien (44,6 %) als auch in Neuseeland (46,9 %) in der Minderheit sein werden (WCE 2020, 74.578).

Die Prognosen für die meisten anderen Länder Ozeaniens zeigen demgegenüber stabil einen sehr hohen Anteil der Christen an der Bevölkerung (z. B. Papua Neuguinea 2050 95,9 % [WCE 2020, 627]; Salomonen 94,8 % [WCE 2020, 725]) und ein starkes Bevölkerungswachstum (2020 bis 2050 Papua Neuguinea von 8,8 auf 13,9 Millionen [WCE 2020, 627]; Salomonen von 647.000 auf 1.033.000 [WCE 2020, 725]).

Der Anteil der pfingstlich-charismatischen und der evangelikalen Christen an der Gesamtzahl der Christen ist in Australien (2020: 11,3 %, 18,6 % [WCE 2020, 74]) und Neuseeland (16,0 %, 22,5 % [WCE 2020, 578]) deutlich höher als in den meisten europäischen Ländern.

In der ozeanischen Christenheit außerhalb Australiens und Neuseelands haben die pfingstlich-charismatischen mit 22,8 % und die evangelikalen Christen mit 26,0 % ein noch höheres Gewicht (WCE 2020, 18.74.578)

Die Inselwelt Ozeaniens war das erste Gebiet, das durch die Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts christianisiert wurde (Neill 1990, 270). Hier hat sich auch im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Hinwendung zum Christentum ereignet:

Papua New Guinea has seen tremendous change over the century, moving from majority traditional religions to Christianity (now 95 % Christian...) ... surprisingly, much of this growths occurred after Papua New Guinea declared its independence from Australia ... in 1975. (WCE 2020, 18).

Die Verfassungen von Papua-Neuguinea, den Salomonen und Vanuatu nehmen auf christliche Werte Bezug, „die nun unser eigen sind.“ (Ahrens 1995, 162-163).

## 7. Afrika – beispielloses Wachstum der Christenheit in den vergangenen 120 Jahren

Die WCE 2020 weist deutlich auf die Sonderstellung Afrikas hin:

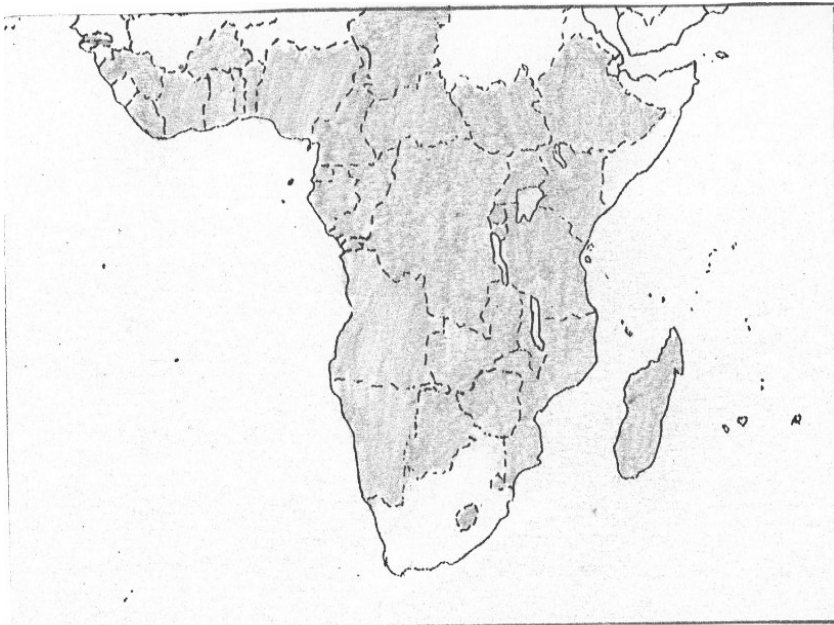
Over the past 120 years, Africa has experienced the most dramatic demographic religious transformation of any continent. In 1900, Africa was largely traditional religionist in the south and Muslim in the north, with 9.6 million Christians and 35 million Muslims. In 2020, Christians have grown to more than 667 million (49 %), while Muslims have grown to 562 million (41,5 %) ... Africa's overall population grew tremendously in the 20th century, with the population expected to grow to over 2.5 billion by 2050 (WCE 2020, 8).

---

Australien (74) und 2,7 Millionen in Neuseeland (578) leben werden. Die Zahl der Christen allein in Papua Neuguinea könnte demnach 2050 also mit 13,3 Millionen (627) schon nahe an die Zahl der Christen in Australien heranreichen.

Die Hinwendung von 40 % der Bevölkerung Afrikas zum Christentum im Verlauf der 120 Jahre von 1900 bis 2020 verbunden einem starken Bevölkerungswachstum ist einer der Hauptfaktoren der Verlagerung der zahlenmäßigen Gewichte innerhalb der Christenheit. Stellten die Christen Afrikas im Jahr 1900 1,7 % der weltweiten Christenheit, so lebten im Jahr 2020 über ein Viertel der Christen in Afrika (26,5 %) (WCE 2020, 8.28.917).

Karte 3: Länder Afrikas, in denen die Christenheit im Durchschnitt der Jahre 2000 bis 2020 schneller gewachsen ist als die Bevölkerung



Bemerkenswert ist, dass sich das Wachstum der afrikanischen Christenheit in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, also nach dem Ende der westlichen Kolonialherrschaft, beschleunigt hat (Johnstone 1999, 178; Heuser 2015, 25).

Die zahlenmäßige Dynamik der Entwicklung des Christentums in Afrika zeigt wie diejenige in Asien eine Zweiteilung. Die entsprechende Kartendarstellung zeigt deutlich: Zwischen 2000 und 2020 hat der Anteil der Christen an der Bevölkerung in allen Ländern Afrikas südlich der Sahara und westlich des Horns von Afrika – mit Ausnahme Südafrikas<sup>34</sup> – zugenommen, also in dem Bereich, der mehrheitlich christlich geprägt. Hier ist das Christentum stärker gewachsen als die Bevölkerung. Im nördlichen Afrika, wo der Anteil der Christen an der Bevölkerung sehr gering ist,

<sup>34</sup> Weitere Ausnahmen sind die Inselstaaten und -Territorien São Tomé, Seychellen, Mayotte, Mauritius und Réunion, sowie Sierra Leone.



hat dieser – mit Ausnahme Algeriens – in allen Ländern weiter abgenommen.

Mit dem zahlenmäßigen Wachstum des Christentums in Afrika südlich der Sahara ist eine innere Dynamik einhergegangen.

Besonders in Afrika haben die Unabhängigen Kirchen (African Initiated Churches) in vielen Ländern dem Christentum eine einheimische Gestalt gegeben (Barrett 1975; Bergunder 1998, 513-514; Anderson 2001, 108; Omenyo 2011; Asamoah-Gadyu 2015, 27-28; Omenyo 2016, 89; vgl. Balz 2008, 243; Balz 2010). WCE 2020 zeigt auf: „These newer churches strove to find culturally and linguistically authentic expressions of Christianity amid discrimination and intolerance of indigenous history, practices and religions.“ (WCE 2020, 22). WCE 2020 weist darüber hinaus auf die Bedeutung der unabhängigen Kirchen für die Ausbreitung des Christentums hin:

As Christianity continues to encounter new contexts, it is likely that indigenous Independent churches will emerge, highlighting the cultural, linguistic and ethnic diversity of the world. These churches are normally the first to capture the imaginations of peoples not previously exposed to Christianity. Much of the future growth of Christianity in Africa, Asia, Latin America and Oceania will likely be Independent in nature (WCE 2020, 22).

Die WCE weist ganz grundsätzlich auf diese Charakteristik des Christentums hin:

One of the most fundamental truths of Christianity is its translatability – its ability to transcend the cultural and linguistic context of its origins and be expressed in an astonishing number of ways (WCE 2020, 3).

Der Anteil der unabhängigen Kirchen an der Christenheit Afrikas macht knapp ein Fünftel aus (19,3 %) (WCE 2020, 8). In vielen Ländern Afrikas prägen die unabhängigen Kirchen das Bild der Christenheit (Karte „Christian Traditions“ WCE 2020, 20; vgl. „Christianity by major tradition“ Johnston, Ross 2009, 70-71). Besonders hoch ist der Anteil der unabhängigen Kirchen an der gesamten Christenheit in Südafrika (50,5 %), Eswatini (49,8 %), Simbabwe (46,7 %) und Botswana (46,6 %) (WCE 2020, 731; 281; 889; 129). In folgenden Ländern ist der Anteil der unabhängigen Kirchen an der gesamten Christenheit größer als ein Viertel: Nigeria (29,7 %), Kongo DR (28,1 %), Liberia (27,8 %), Ghana (27,1 %), Benin (26,1 %) und Mosambik (25,8 %) (WCE 2020, 589; 214; 479; 327; 113; 552). Über ein Fünftel machen die unabhängigen Christen in der Zentralafrikanischen Republik (22,9 %) und in Kenia (20,5 %) aus (WCE 2020, 181; 445).<sup>35</sup>

Das erweckliche Christentum ist in Afrika stark vertreten, die Evangelikalen machen fast ein Viertel der Christen aus (24,2 %, WCE 2020, 8). In folgenden Ländern Afrikas haben die Evangelikalen einen besonders hohen Anteil an der gesamten Christenheit des Landes: Nigeria (47,7 %), Zentralafrikanische Republik (39,3 %), Kenia (37,5 %), Äthiopien (31,9 %) (WCE 2020, 589; 181; 445; 284).

Inzwischen stellt die pfingstkirchlich-charismatische Bewegung den dynamischsten

---

<sup>35</sup> Der Anteil der Unabhängigen an den Christen ist in folgenden Ländern mit einem sehr geringen christlichen Bevölkerungsanteil besonders hoch: Algerien (85,3 %), Niger (32,0 %), Mauretanien (24,1 %) (WCE 2020, 44.587.519).

Teil der afrikanischen Christenheit dar (34,5 % der Christen Afrikas [WCE 2020, 8]). Die Forschung spricht inzwischen von der Pentekostalisierung Afrikas (Togarasei 2011; Omenyo 2011; Burgess 2008a, 67-72; Burgess 2008b; Asamoah-Gyadu 2015, 31; Luig 1996; Ozankom 2010, 171; Ozankom 2011; Schubert 2010; vgl. Zurlo, Johnson, Crossing 2021, 19). Dabei fallen die mentalen Auswirkungen der Pentekostalisierung besonders ins Gewicht: „African Pentecostalism has initiated a move from Afro-pessimism to Afro-optimism and hope.“ (Togarasei 2011, 347)<sup>36</sup>

In einer Reihe von Ländern machen die pfingstkirchlich-charismatisch geprägten Christen die Mehrheit der Christen aus: Mauritius (73,0 %), Simbabwe (63,1 %), Nigeria (62,9 %), Südafrika (57,5 %), Ghana (51,5 %) (WCE 2020, 521; 889; 589; 731; 327); in weiteren Ländern ein Viertel bis fast eine Hälfte: Botswana (47,4 %), Eswatini (46,3 %), Benin (40,0 %), Kenia (39,3 %), Kongo DR (32,9 %), Angola (26,8 %), Zentralafrikanische Republik (25,2 %), Uganda (25,0 %) (WCE 2020, 129; 281; 113; 445; 214; 52; 181; 820).

Wie für Asien so stellt sich auch die Karte der vorwiegenden konfessionellen Prägungen für Afrika vielfältig dar (WCE 2020, 20; vgl. Johnson, Ross 2009, 70-71; in Kartendarstellungen für die einzelnen Konfessionen: Zurlo 2017, 6-8). In den mehrheitlich christlichen Gebieten hat der römische Katholizismus seine Schwerpunkte in der Elfenbeinküste, Togo, Benin, Kamerun, Äquatorialguinea, Gabun, Kongo, Kongo DR, Angola, Ruanda, Burundi, Lesotho und Tansania sowie in Teilen Nigerias, des Tschad, des Südsudan, Ugandas, Sambias, Malawis, Madagaskars und im nördlichen und südlichen Mosambik. Der Protestantismus hat Schwerpunkte in Ghana, Kenia, Sambia, Malawi und Namibia sowie in Teilen Nigerias, des Tschad, des Südsudans, Ugandas und Madagaskars.<sup>37</sup> Die Schwerpunkte der unabhängigen Kirchen finden sich in Liberia, in der Zentralafrikanischen Republik, Simbabwe, Botswana, Südafrika und Eswatini sowie in großen Teilen Nigerias und den mittleren Teilen Mosambiks. Schließlich findet sich in Äthiopien und Eritrea mit der Äthiopischen Kirche auch eine Kirche der orientalischen Tradition. Zu dieser gehört auch als einzige größere Minderheitenkirche im Norden Afrikas die Koptische Kirche Ägyptens.

## 8. Die Pentekostalisierung der Christenheit Lateinamerikas

Lateinamerika ist in Folge der iberischen Patronatsmission seit einem halben Jahrtausend ein christlich geprägter Kontinent. Noch im Jahr 1970 machten die römischen Katholiken mit 92,8 % den ganz überwiegenden Teil der Christen aus, im Jahr 2020 beträgt ihr Anteil an der Christenheit Lateinamerikas noch 83,0 % (WCE 2020, 14).

---

<sup>36</sup> Zum Wachstum der charismatischen Bewegung und der Pfingstbewegung in Afrika siehe die Gegenüberstellung in den Kartendarstellungen ihrer Verbreitung für 1970 und 2015 in: Zurlo 2017, 9.

<sup>37</sup> Davon Anglikaner in Teilen Nigerias, Ugandas und des Südsudan.

Zwar nimmt auch in Lateinamerika der Anteil der Christen an der Bevölkerung ab. Diese Abnahme ist aber deutlich geringer als in Westeuropa, den Vereinigten Staaten oder Australien, wie die folgende Gegenüberstellung der Verluste an christlichem Bevölkerungsanteil zwischen 2000 und 2020 in % für die bevölkerungsreichsten Länder zeigt (WCE 2020, 841; 74; 321; 300; 832; 420; 749. 62; 134; 202; 526; 635; 869).<sup>38</sup>

- USA (- 8,3 %), Australien (- 20,6 %), Deutschland (- 8,0 %), Frankreich (- 4,8 %), Großbritannien (- 7,5 %), Italien (- 5,1 %), Spanien (- 4,0 %);
- Argentinien (- 2,7 %), Brasilien (- 0,6 %), Kolumbien (- 1,3 %), Mexiko (- 0,4 %), Peru (0,0 %), Venezuela (- 1,4 %).

Der Anteil der Christen an der Bevölkerung hat in ganz Lateinamerika von 92,5 % (2000) auf 92,1 % (2020) abgenommen (WCE 2020, 14).

Das auffälligste Kennzeichen der Entwicklung des Christentums in Lateinamerika ist die Hinwendung vieler Christen zu einer pfingstkirchlich-charismatischen Ausrichtung (Hollenweger 1969, 67-68; Wagner 1974; Hollenweger 1983, 951.952; Prien 1990, 468; Sepúlveda 1992; Sepúlveda 1994; Escobar 1994, 22; Hollenweger 1997; Brandl 2010, 51; Estermann 2010; Greenlee 2010; Huhn 2010; Litz 2012; Bellofatto, Johnson 2013; Eckholt 2014, 80.81; Nanjarí 2016). Vor allem in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist es zu einer Pentekostalisierung des lateinamerikanischen Christentums gekommen. Diese ist verbunden mit der Abwendung vieler Christen von der römisch-katholischen Kirche und ihrer Hinwendung zu unabhängigen oder protestantischen Kirchen, geschieht aber zunehmend auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche:

The largest Charismatic movement today is the Catholic Charismatic renewal, found in significant numbers mainly across Latin America. The largest Catholic Charismatic populations are in Brazil (61 million), the Philippines (26 million), and the United States (19 million), though the highest concentrations of Catholic charismatics are in Guatemala (34 percent of the country), Puerto Rico (31 percent), and Brazil (29 percent). (Zurlo, Johnson, Crossing 2021, 18-19; vgl. Huhn 2010).

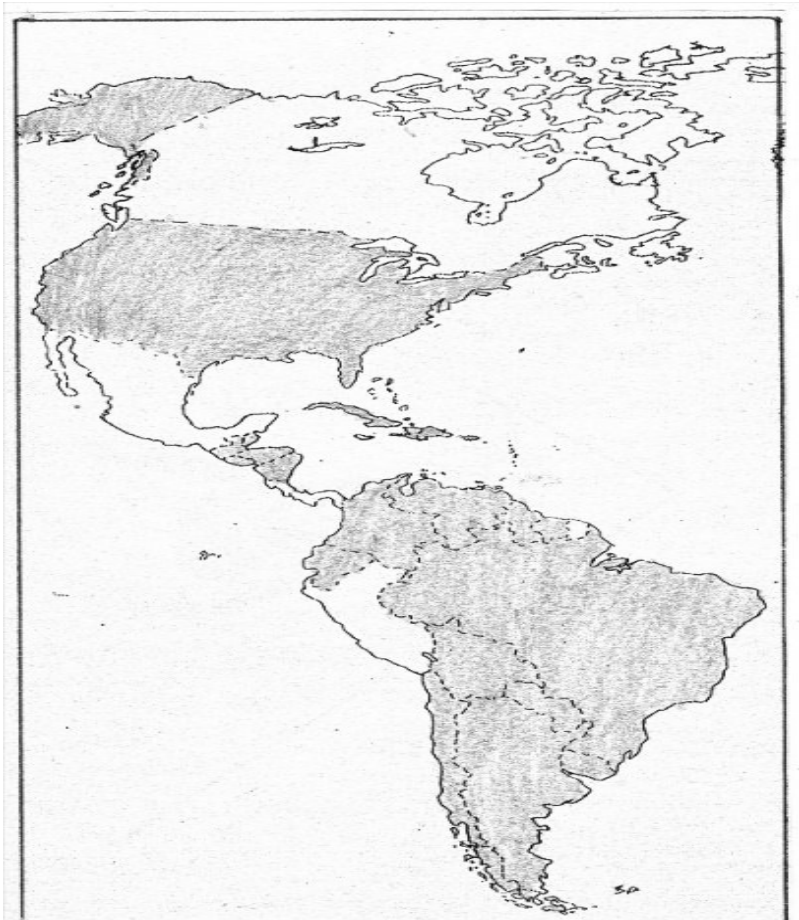
Betrug im Jahr 1970 der Anteil der pfingstkirchlich-charismatisch ausgerichteten Christen an der gesamten Christenheit Lateinamerikas 4,6 %, so wuchs er bis 2000 auf 30,2 %. Im Jahr 2020 betrug er 31,9 % (WCE 2020, 14). In folgenden Ländern Lateinamerikas ist der Anteil der pfingstkirchlich-charismatische ausgerichteten Christen an der Gesamtzahl der Christen besonders hoch (WCE 2020, 134; 350; 656; 358; 190; 688; 202): Brasilien (55,7 %), Guatemala (51,6 %), Puerto Rico (47,3 %), Guyana (41,9 %), Chile (40,1 %), Saint Vincent (38,2 %), Kolumbien (34,1 %).

Uruguay stellt unter den Ländern des lateinamerikanischen Kontinents einen Sonderfall dar, ist hier doch der Anteil der Nichtreligiösen an der Bevölkerung mit 36,8 % ähnlich hoch oder sogar höher als in vielen Ländern des Westens (WCE 2020, 860). Auch das kommunistisch beherrschte Kuba zeigt eine besondere Entwicklung. Unter der kommunistischen Herrschaft ist der Anteil der Christen an der Bevölkerung

<sup>38</sup> Die Differenz zwischen den Angaben für 2000 und für 2020.

auf 46,2 % im Jahr 1970 zurückgegangen (1900: 99,1 %). Gleichzeitig verzeichnet die Statistik für 1970 36,2 % Nichtreligiöse. Bemerkenswerterweise hat der Anteil der Christen an der Bevölkerung bis 2020 wieder auf 61,7 % zugenommen, wohingegen der Anteil der Nichtreligiösen auf 21,1 % zurückgegangen ist (WCE 2020, 234).

Karte 4: Länder Amerikas, in denen das pfingstkirchlich-charismatische Christentum im Durchschnitt der Jahre 2000 bis 2020 schneller gewachsen ist als die Bevölkerung



## 9. Das neue Bild der Christenheit nach WCE 2020

### Eine Beschleunigung der Schwerpunktsverschiebung

Fünzig Jahre nach der Prognose David Barretts von 1970, dass Afrika im Jahr 2000 351 Millionen Christen beherbergen könnte, bestätigt die WCE 2020, dass sich seit 1970 der Schwerpunkt des Christentums von der westlichen Welt (1900: 83 %; 1970: 59 %; 2000: 42 %; 2020: 34 %) mit großer Geschwindigkeit nach Asien, Afrika und Lateinamerika verlagert hat (WCE 2020, 932).

Die wichtigste Botschaft der WCE 2020 lautet: Im Jahr 2020 lebten zwei Drittel der Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika (WCE 2020, 917.932; vgl. für 2021 Zurlo, Johnson, Crossing 2021, 23). Die Hauptursachen sind das Wachstum der Christenheit in Asien und Afrika durch Konversionen und durch die demographische Entwicklung sowie das Wachstum der Christenheit in Lateinamerika durch die demographische Entwicklung. Diese Verlagerung der Gewichte in den „globalen Süden“ ist durch den zahlenmäßigen Niedergang des Christentums im Westen noch beschleunigt worden.

Der zahlenmäßige Niedergang des westlichen Christentums geschieht einerseits durch die Säkularisierung, mit der die Abwendung großer Teile der Kirchenmitglieder vom Christentum verbunden ist, und andererseits durch die demographische Entwicklung, die in vielen westlichen Ländern inzwischen zu einer deutlichen Abnahme der Bevölkerung geführt hat. Hinzu kommt in vielen Ländern noch die Einwanderung nichtchristlicher Migranten.

Sozusagen spiegelbildlich dazu geschieht das Wachstum der Christenheit in Asien, Afrika und Lateinamerika, wie Zurlo, Johnson und Crossing unter dem Stichwort „some of the major findings of the new World Christian Encyclopedia“ (Zurlo, Johnson, Crossing 2020, 9) zusammenfassen:

The decline of Christianity in the Global North is now being outpaced by the rise of Christianity in the Global South (i.e., Africa, Asia, Latin America, Oceania). Christians in sub-Saharan Africa generally have high birth rates, and people from other religions continue to convert to Christianity in China, India, Cambodia, Mongolia, and elsewhere throughout Asia (Zurlo, Johnson, Crossing 2020, 9).<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Die in den letzten Jahren für die Zahlenangaben über die Anzahl der Christen in Asien vorgenommene Korrektur nach unten schmälert diese Aussage nicht, da gleichzeitig für die Angaben über die Zahl der Christen in Afrika eine Korrektur nach oben vorgenommen wurde. 2013 lauteten in *Christianity in its Global Context* die Erwartungen für die Zahl der Christen in Asien und Afrika im Jahr 2020: Asien 420,4 Millionen, Afrika 630,6 Millionen; die Angaben der WCE 2020 für 2020 lauten dagegen: Asien 378,7 Millionen (- 41,7 Mio), Afrika 667,2 Millionen (+ 36,6 Mio) (Center for the Study of Global Christianity 2013, 9; WCE 2020, 10.8). Für 2021 lauten die Angaben: Asien 382,8 Millionen, Afrika 684,9 Millionen (Zurlo, Johnson, Crossing 2021, 23).

## Die Ausnahmestellung der orthodoxen Kirchen Osteuropas

Ein bemerkenswerter Befund des Studiums der Zahlenangaben der WCE 2020 ist die Tatsache, dass keineswegs ganz Europa vom Niedergang des Christentums betroffen ist. Fast die Hälfte der „alten“ christlichen Welt hat vielmehr nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa und in der ehemaligen Sowjetunion ein Wiedererstarben der Kirchen erlebt. Nachdem durch Repressionen und Verfolgungen in den meisten kommunistisch beherrschten Ländern der Anteil der Christen abgenommen hatte, ist er in fast allen ehemals kommunistisch beherrschten Ländern Europas erneut gestiegen und hat oft das frühere Niveau wieder erreicht. Dies gilt praktisch durchgängig für diejenigen Länder, deren Christentum von orthodoxen Nationalkirchen geprägt war und in gewissem Sinne jetzt wieder geprägt ist. Zurlo, Johnson und Crossing schreiben dazu in „World Christianity and Mission 2020“, die Ergebnisse der WCE 2020 zusammenfassend:

Russia has reclaimed its orthodox heritage, as have other former Soviet republics in eastern Europe. Many other countries have experienced a resurgence of religion in the last twenty years, including Albania (formerly, the world's only official atheistic country), Bosnia-Herzegovina, and Cuba (Zurlo, Johnson, Crossing 2020, 11).

## Von Konfessionen zu Bewegungen

Die Christenheit der angelsächsisch geprägten Länder des Westens (GB, USA, Kanada, Australien und Neuseeland) hat zwar Anteil am Niedergang des Christentums in der westlichen Welt. Doch das erweckliche Christentum evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Prägung, insbesondere in Australien und Neuseeland, ist davon nicht in gleicher Weise betroffen. In den angelsächsisch geprägten Ländern hat in den vergangenen zwanzig Jahren der Anteil der erwecklichen Christen an der Gesamtzahl der Christen vielmehr zugenommen.

Die konfessionelle Vielfalt der Christenheit kann man nicht mehr verstehen, wenn man nicht die ekklesiologische Kategorie der „unabhängigen Kirchen“ zu den drei Konfessionsfamilien Orthodoxe, Katholiken und Protestanten hinzunimmt.

Eine der bedeutenden Botschaften der WCE 2020 lautet: Die weltweite Christenheit nimmt mehr und mehr Wesen und Gestalt einer Bewegung, besser von vielen Bewegungen an. Die Christenheit ist ekklesiologisch weniger statisch durch Kirchen und Konfessionen zu beschreiben als viel mehr dynamisch als Bewegung. Dies macht die WCE 2020 durch die Kategorien der Evangelikalen und der pfingstlich-charismatischen Christen deutlich, die sich sowohl mit den konfessionellen Kategorien als auch mit einander überschneiden.

Philip Jenkins stellt die Frage, ob in der südlichen Hemisphäre ein „neues“ Christentum entsteht, und bejaht sie deutlich, indem er feststellt:

Das südliche Christentum, die ‚Dritte Kirche‘, ist nicht einfach eine in den Süden verpflanzte Version der vertrauten Religion der alten christlichen Länder. Die neue Christenheit ist kein Spiegelbild der alten. Sie ist eine wirklich neue und sich entfaltende

Größe. Sie ist etwas völlig anderes als die traurigen Reste ihrer nördlichen Vorgänger. (Jenkins 2006, 330)

Jenkins begründet diese These insbesondere damit, dass die „neue“ Christenheit des Südens kulturell der Welt der Bibel viel näher ist als die „alte“ Christenheit des Nordens:

So ist es geradezu bestechend, wie die neuen Kirchen die Bibel lesen. Dieser Zugang lässt ihr Christentum völlig anders aussehen als der Glaube in den wohlhabenden fortschrittlichen Nationen in Europa oder Nordamerika. Wir haben bereits gesehen, dass die südlichen Kirchen sehr vertraut sind mit der biblischen Vorstellung des Übernatürlichen, der Träume und Prophetien. Gleichermäßen bedeutsam sind in ihren Augen die sozialen und politischen Themen dieses Buches, wie das Martyrium, Unterdrückung und das Exil. Vielleicht kann die Bibel heute nur in den jungen Kirchen mit unmittelbarem Verständnis und Vertrauen gelesen werden und die alte Christenheit sollte den südlichen Stimmen höchstes Gewicht einräumen. Wenn die nördlichen Kirchen nicht mit Geistlichen, Missionaren oder Geld helfen können, dann könnten sie vielleicht ihre eigene Religion im Licht der Erfahrungen ihrer Geschwister im Süden neu interpretieren. Viele grundlegende Aussagen des Neuen Testaments scheinen im globalen Norden gleichermaßen fremdartig zu sein, wie sie im Süden völlig normal und vertraut sind. Wenn Jesus nicht über Exorzismus oder Heilung sprach, drehten sich seine Worte um für uns heute ausgefallen wirkende Themen wie Verfolgung und Martyrium (Jenkins 2006, 334; vgl. Young III 2012, 91).

Es ist einer der bedeutenden Befunde der Statistiken der WCE 2020, dass die Christenheit in Asien, Afrika und Lateinamerika jeweils zu etwa einem Drittel der pfingstkirchlich-charismatischen Bewegung zuzuordnen ist, und zu einem Fünftel in Nordamerika und in den nichtwestlich geprägten Teilen Ozeaniens (vgl. auch Johnstone 2011, 124-131). Bernd Brandl hat schon 2009 festgestellt:

Die Mehrheit der Christenheit des globalen Südens ist theologisch weitgehend konservativ, evangelikal und vor allem charismatisch-pentekostal geprägt. Die Christenheit des Südens ist heute unabhängig, hat sich in den jeweiligen kulturellen Kontext integriert und gibt Antworten auf die religiösen Fragen der Völker des Südens. Hier sind vor allem die pentekostalen Kirchen auf ein tiefes spirituelles Suchen und Sehnen der Menschen gestoßen (Brandl 2009, 59).

Einzig in der europäischen Christenheit spielt die pfingstkirchlich-charismatische Bewegung nur eine ganz untergeordnete Rolle. Vom europäischen Blickwinkel her gesehen sollten wir festhalten: Die Situation der Christenheit in den anderen Teilen der Welt unterscheidet sich fundamental von der Situation der Christenheit im westlichen Europa. In vielen Teilen der Welt zeigt das Christentum Wachstum und vor allem innere Dynamik.

## Der Kompensationsgedanke

Ein im Hintergrund wirksames theologisches Motiv scheint mir der „Kompensationsgedanke“ zu sein. Für diesen gibt es Anklänge in der WCE 2020, etwa wenn

Zurlo, Johnson und Crossing in ihrem Überblicksartikel davon sprechen, der Niedergang der Christenheit im Norden „is now being outpaced“ durch das Wachstum der Christenheit im Süden (Zurlo, Johnson, Crossing 2020, 9; Zitat s. o. S. 89). Deutlich ist er vor allem auch bei Patrick Johnstone zu finden, insbesondere in *Operation World* und *Größer als man denkt*:

The growth in Eurasia, Asia and Africa has been such that the centre of gravity of Christianity moved away from the West in the early '70s. By 1985 that growth had begun to *compensate* (hervorgehoben von K. W.) for the overall decline in Christianity between 1960 and 1985 as a percentage of the world's population (OW 1993, 25; vgl. OW 2001, 4-5; Johnstone 1999, 171-182; vgl. auch Barrett 1987, 24; Noll 2002).

Der Kompensationsgedanke ist im 16. Jahrhundert von Franziskanern und Jesuiten entwickelt worden, um vom römisch-katholischen Standpunkt aus die Verluste, die der römische Katholizismus durch die Reformation erlitten hatte, geschichtstheologisch einzuordnen (Franziskaner: Sievernich 2009, 122; Jesuiten: Koschorke 1994, 15). Gott habe die Verluste, die die römisch-katholische Kirche in Europa durch die Reformation erlitten habe, durch die Erfolge der weltweiten römisch-katholischen Mission in Übersee mehr als ausgeglichen.

Heute könnte man sagen: Gott hat die Verluste, die die Säkularisierung in Europa bewirkt hat, durch das Wachstum der Christenheit in Asien, Afrika und Lateinamerika mehr als ausgeglichen.

## Zusammenfassung

Welches Bild zeichnet die 3. Auflage der WCE vom gegenwärtigen Stand der Christenheit?

Das Christentum ist im Niedergang begriffen im westlichen Europa, in Kanada, Australien und Neuseeland. Der Rückgang des Christentums in Vorderen Orient ist noch dramatischer. Es bleibt bisher bei der sehr geringen Verbreitung des Christentums in den übrigen Gebieten Westasiens (mit Ausnahme Armeniens und Georgiens und des Libanons) und in Afrika nördlich des Sahel (mit Ägypten als Ausnahme).

Wachstumszonen – im Sinne eines Wachstums, das stärker als das Bevölkerungswachstum ist – sind Afrika südlich der Sahara und Ost- und Südostasien sowie Südasien östlich des Indus.

Im östlichen Europa und in Russland ist vor allem das orthodoxe Christentum wiedererstartet.

Das Christentum in Lateinamerika, in den Wachstumszonen Afrikas und Asiens und in den Vereinigten Staaten sowie in geringerem Maße in Australien und Neuseeland ist geprägt durch den Übergang vom Traditionschristentum zum Bekehrungs-Christentum und damit durch den Übergang von der Gestalt der Kirche als Institution zu einer Bewegung.



Die pfingstkirchlich-charismatische Bewegung und die evangelikale Bewegung, die sich vielfältig überschneiden, prägen diese Entwicklung. Dabei ist die pfingstkirchlich-charismatische Bewegung inzwischen deutlich stärker. Man kann daher von der Pentekostalisierung weiter Teile der Christenheit sprechen. Dies gilt vor allem für die Christenheit Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, die inzwischen jeweils zu etwa einem Drittel pfingstlich-charismatisch geprägt ist. Insgesamt macht die Christenheit Asiens, Afrikas und Lateinamerikas inzwischen zwei Drittel der weltweiten Christenheit aus.

**Die ausführliche Bibliographie zu beiden Teilen des Aufsatzes ist auf der Website von missiotop unter „Forschungsbeiträgen“ zu finden.**

# „Der Teufel war mein Freund“ – eine empirische Untersuchung einer Konversionserzählung

Tobias Schuckert

.....

Wie berichten Menschen rückblickend von dem Erlebnis ihrer Konversion zu Jesus Christus? Dieser Frage geht dieser Aufsatz anhand einer Einzelfallanalyse eines Bekehrungsberichts nach. Dabei analysiert er die Erzählung eines ehemaligen Satanisten anhand einer missionstheologischen Definition von Bekehrung sowie den sieben Stufen einer Bekehrung von Lewis Rambo. Es zeigt sich, dass Konversionserzählungen einen Einblick darin geben, wie bekehrte Menschen über ihre neu-gefundene Identität sprechen und dies als evangelistisches Medium verwendet wird. Daraus ergibt sich eine kritische Reflexion darüber, wie Bekehrung in Gemeinde und Mission gefördert und wie darüber gesprochen wird.

.....

Dr. Tobias Schuckert war von 2000-2013 in der Gemeindegründung in Japan tätig. Seit 2017 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Liebenzell Institute for Missiological, Religious, Intercultural and Social Studies (LIMRIS) der Internationalen Hochschule Liebenzell (IHL). Email: tobias.schuckert@ihl.eu.

Junge Theologiestudierende sind auf einem Einsatz in einer Gemeinde. Die Gruppe fordert einen aus ihren Reihen auf, er solle doch im anstehenden Gottesdienst seine Bekehrungsgeschichte erzählen. „Aber ich hab doch nichts zu erzählen“, wehrt dieser ab. Sein Problem ist, dass er – aufgewachsen in einem christlichen Elternhaus – nie eine radikale Wende in seinem Leben erfahren hat. Er war schon immer „dabei“ – keine Drogenexzesse, Diebstähle oder Damengeschichten. Er kennt kein Leben ohne Gemeinde, Glauben und Gott und stellt sich selbst immer wieder die Frage: „Bin ich eigentlich richtig bekehrt?“

Diese Begebenheit als solche ist erfunden und doch kennen vor allem Christen und Christinnen, die in christlichen Elternhäusern aufgewachsen sind, diese Thematik. Die eigene Konversion geschah nicht „aus der Gosse“ heraus, sondern sie haben während eine Jungschar- oder Teenagerfreizeit sich für ein Leben mit Jesus entschieden und sind aus diesem Grund vor vielem bewahrt geblieben. Ihre Hinwendung zum Glauben an Jesus Christus war echt, aber eben nicht spektakulär.

## 1. Das Ereignis der Konversion aus verschiedenen Blickwinkeln – eine Hinführung

Was ist das überhaupt – eine Bekehrung? Was geschieht, wenn ein Mensch „sich bekehrt“? Kann man überhaupt sagen, „er oder sie hat sich bekehrt“? Oder ist das theologisch gar nicht möglich, dass der Mensch als Subjekt „sich bekehren“ kann. Ist

es nicht vielmehr so, dass Menschen bekehrt werden? Das eigentliche Ereignis der Bekehrung bleibt dem Menschen selbst und auch seinem Umfeld letztlich verborgen. Beobachtet werden kann, dass Besucher einer Evangelisation nach vorne gehen, dass Jugendliche auf Freizeiten Übergabegebete sprechen, dass Erwachsene in Krisenzeiten wieder neu damit beginnen, Gottesdienste zu besuchen.<sup>1</sup> Dieser Artikel setzt voraus, dass, wie das Christentum viele Formen kennt, auch Bekehrungen zum Christentum auf unterschiedliche Art geschehen.<sup>2</sup> Die RGG definiert Bekehrung missionswissenschaftlich als

ein[en] Prozeß, der eine persönliche Entscheidung einschließt, die allein oder als Teil einer Gruppe gefällt wird, um dem Leben einen neuen Mittelpunkt zu geben, von dem man annimmt, daß er mehr Freiheit bringt und der Wahrheit näherbringt. Dies schließt eine Veränderung des Selbstbildes mit ein und normalerweise den Anschluss an eine neue Gemeinschaft, die das Leben auf verschiedenen Ebenen beeinflusst – Körper, Herz, Seele und Geist – und zu spürbaren Veränderungen im Verhalten und in der rel. Praxis führt.<sup>3</sup>

Von dieser Definition ausgehend wird nun phänomenologisch an dieses Thema herangetreten. Während andere empirische Studien zum Thema der Bekehrung ganze Volksgruppen zum Gegenstand haben<sup>4</sup>, konzentriert sich dieser Aufsatz auf die Konversionserzählung eines Einzelnen. „Wer über Bekehrung reden will, der muss Geschichten erzählen, Bekehrungsgeschichten“<sup>5</sup>, so der Neutestamentler Roland Deines. Darum beleuchtet dieser Aufsatz das Phänomen der Bekehrung anhand der Erzählung eines Konvertiten und deutet diese missionstheologisch. Dabei wird unterschieden zwischen der Bekehrung, die dem Forscher empirisch unzugänglich ist und der Erzählung von der Bekehrung. Letzteres ist das Mittel, durch das die Forschung am nächsten an das Ereignis herantreten kann. Gleichzeitig sind Konversionserzählungen immer von verschiedenen sozialen und kulturellen Faktoren beeinflusst.

Zunächst erfolgt eine Hinführung zu verschiedenen Diskursen über den Begriff der Bekehrung anhand der oben genannten Definition. Die dabei beschriebenen Kategorien dienen später zur Analyse der Erzählung. Diese wird mit Hilfe qualitativer Forschungsmethoden der Einzelfallanalyse betrachtet und interpretiert. Schließlich mündet dieser Aufsatz in eine theseartige Implikation für Mission und Gemeinde.

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Zimmermann und A. Schröder: Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie, Neukirchen-Vluyn, 2011.

<sup>2</sup> Vgl.: J. Kwasi Fosu: Conversion in Contemporary Ghanaian Christianity: A critical Reflection, in Interkulturelle Theologie (2-3) 2019, 249-267, 263; J. Seithai: Gott der Thai – wie eine Bewegung die Vorstellung von einem fremden Gott überwindet, in Evangelische Missiologie (1) 2020, 33-38.

<sup>3</sup> A. Wingate, „Bekehrung/Konversion“, in H. Betz: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1998, 1237-1239, 1237.

<sup>4</sup> Vgl.: J. Kwasi Fosu: Conversion in Contemporary Ghanaian Christianity.

<sup>5</sup> R. Deines: Biblische Aspekte zu Umkehr-Konversion-Bekehrung, in M. Reppenhausen: Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion, Neukirchen-Vluyn, 2012, 16.

## 1.1 „Bekehrung ist ein Prozess“ – im Großen und im Kleinen

Konversionserzählungen als „hochgradig typisierte Formen der Erzählung“<sup>6</sup> folgen bestimmten Mustern. Hier liegt wohl auch das Problem des eingangs erwähnten Studenten. Er mag spirituelle Erlebnisse gehabt haben, die ihn tief prägten, aber durch seine christliche Erziehung von Kindesbeinen an, kann er keine „spektakuläre“ Geschichte erzählen. Gemäß dem praktischen Theologen Kühn, der zwischen einer Konversion „im Großen“ und „im Kleinen“ unterscheidet,<sup>7</sup> entspricht der Student dem Typus der Konversion „im Kleinen“. Konversionen „im Großen“ sind für Kühn Lebenswenden, bei denen Menschen eine grundlegende Transformation erleben. Davon unterscheidet er Konversion „im Kleinen“ als Vertiefung des Glaubens und damit der christlichen Identität, die Menschen als Kinder von ihren Eltern übernommen haben. Der Missionstheologe Henning Wrogemann spricht hier von einer Intensivierung, bei der Menschen sich „einer latent vorhandenen Traditionsbindung“ verbunden wissen.<sup>8</sup>

Dies erklärt, warum Bekehrungen keineswegs plötzlich, sondern meist prozesshaft stattfinden.

Der Prozess einer religiösen Bekehrung wurde vor allem vom amerikanischen Religionspsychologen Lewis Rambo dargestellt. Die von Rambo identifizierten Stufen sind: 1. Kontext, 2. Krise, 3. Suche, 4. Begegnung, 5. Interaktion, 6. Verbindlichkeit, 7. Konsequenzen.<sup>9</sup> Diese Stufen müssen nicht unbedingt linear ablaufen. Wie sich diese Schritte im Prozess einer Konversion beobachten lassen, ist Gegenstand der späteren Analyse unter Punkt 2.

Menschen, die einen Bekehrungsprozess erfahren haben, benutzen eine besondere Sprache, wenn sie darüber reden. Was lässt sich daraus schließen? Das ist Thema des nächsten Abschnitts.

## 1.2 Bekehrung als Identitätsmarker – „eine Veränderung des Selbstbildes“

Auch wenn der eigentliche Moment der Konversion sprachlich nicht vermittelt werden kann, sprechen Neubekehrte und Menschen, die schon länger als Christen leben, über ihre Konversionserfahrung. Es versteht sich von selbst, dass diese Berichte der eigenen Bekehrung immer nur in der Vergangenheitsform erzählt werden. Die Bekehrung ist damit Teil der eigenen Biografie geworden. Dabei ist die

---

<sup>6</sup> M. Wohlrab-Sahr Paradigmen soziologischer Konversionsforschung, in C. Henning, E. Nestler und W. Sparr: Konversion: zur Aktualität eines Jahrhundertthemas, Frankfurt am Main, 2002, 90.

<sup>7</sup> J. Kühn: Celebrating Conversion - Mehrdimensionale Konversionsprozesse beim ICF München, in Praktische Theologie (4) 2019, 212-216, 213. Kühn analysiert in diesem Artikel eine Predigt der ICF München.

<sup>8</sup> H. Wrogemann: Den Glanz widerspiegeln: vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten: interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte, Frankfurt am Main, 2012, 207-209.

<sup>9</sup> Vgl. L. Rambo: Understanding Religious Conversion, New Haven, CT, 1993, 16.

Erzählung der Bekehrung nicht zu verwechseln mit der eigentlichen Konversion. In ihrer Analyse verschiedener Bekehrungsberichte kommt die Religionspsychologin Ulrike Popp-Baier zu dem Schluss, dass die Erzählungen von Konvertiten vor allem die Frage nach dem „Wer bin ich?“ beantworten.<sup>10</sup> Popp-Baiers Aussagen lassen sich so verstehen, dass Neubekehrte in ihren Geschichten ihre neue, von der Religion beeinflusste Identität konstruieren. Die Bekehrungserzählung ist in diesem Sinne eine Selbstvergewisserung der eigenen religiösen Identität. Die Bekehrung wird mit jeder Erzählung noch einmal erlebt. Damit wird nicht die Tatsächlichkeit der Konversion zu Christus in Frage gestellt. Doch geben Bekehrte durch ihre Erzählung ihrem Leben einen Sinn und eine Struktur. Die Erzählung von der eigenen Konversion dient somit der konkreten Gestaltung lebensgeschichtlicher Erfahrung. Der Moment, der als Bekehrung erlebt wurde, wird so zum Moment, an dem die Erzählenden ihre eigene, ihre neue Identität festmachen.

Konversionserzählungen haben somit eine auf das Individuum bezogene Funktion. Weiter dienen sie zur Identifikation mit der Gemeinschaft, der sich bekehrte Menschen anschließen. Als solche haben sie auch eine evangelistische Wirkung.

### 1.3 Bekehrungsgeschichte als evangelistisches Mittel – „der Anschluss an eine neue Gemeinschaft“

In Erzählungen bekehrter Menschen muss davon ausgegangen werden, dass manches weggelassen, anderes stärker betont und interpretiert wird, wie die niederländische Missionswissenschaftlerin Hijime Stoffels in ihrer Studie zu Bekehrungsberichten bemerkt.<sup>11</sup> Bekehrungserzählungen werden in einem kulturellen Setting erzählt und sind an Adressaten gerichtet, denen eine Botschaft vermittelt wird. Durch die kulturelle Anpassung an die Erwartungen der Gemeinschaft erfahren Konvertiten Wertschätzung. Die Geschichten sind ein Beweis, wie ernst es ihnen mit ihrem Glauben ist.<sup>12</sup>

Henning Wrogemann weist darauf hin, dass es keinen religiösen Handlungstypus gibt, der eindeutig als „Bekehrung“ bezeichnet werden kann. Was unter Konversion zu verstehen ist, wird von der Gemeinschaft bestimmt, der sich der Bekehrte von nun an angehörig fühlt. Hierbei spielt das Verhältnis des Bekehrten zur religiösen Gemeinschaft und deren Sicht auf Konversionserzählungen eine maßgebliche Rolle. Die Wichtigkeit dieses Verhältnisses zwischen Konvertiten und Glaubensgemeinschaft lässt sich daran beobachten, dass sich Neubekehrte in ihren Erzählungen an

---

<sup>10</sup> U. Popp-Baier: *Life Stories and Philosophies of Life- A Perspective for Research in Psychology of Religion*, in A. Geels und J. A. v. Belzen: *Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives*, Amsterdam, 2013, 54.

<sup>11</sup> Vgl. H. Stoffels (2012): „My Name was Vicky“ *The Quest for Change and Truth in Contemporary Online Conversion Stories*, in M. Reppenhagen: *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion*, Neukirchen, Vluyn, 2012, 55.

<sup>12</sup> Vgl. H. Stoffels (2012): *My Name was Vicky*, 63.

sprachlichen Kodierungen der religiösen Gruppe orientieren.<sup>13</sup> Henri Gooren spricht davon, dass Berichte von Neubekehrten von der Sprache der Gemeinschaft her als standardisiert betrachtet werden können.<sup>14</sup> Die Betonung liegt auf dem Vorher und Nachher der Bekehrung. Die Ernsthaftigkeit der eigenen Konversion wird durch die Veränderung im Leben unterstrichen. Diese Berichte haben einen doppelten Konfessionscharakter: Neubekehrte legen vor der Gruppe die Ernsthaftigkeit ihrer Bekehrung dar. Zusätzlich positionieren sie sich gegenüber *outsidern* positiv zur Gruppe und wirken dadurch evangelistisch. Denn die Hörer werden eingeladen, dem Beispiel des Konvertiten zu folgen und sich ebenfalls Christus anzuvertrauen.

Anschließend an diese Betrachtung wenden wir uns nun einer empirischen Einzelfallanalyse zu.

## 2. Einzelfallanalyse – die Geschichte des ehemaligen Satanisten Angelo

Die Einzelfallanalyse hat in der Sozialforschung eine lange Tradition. Sie dient in der qualitativen wie in der quantitativen Forschung dazu, einen Gegenstandsbereich der sozialen Realität deskriptiv darzustellen, „um im Anschluss daran empirisch begründbare theoretische Konzepte, Theorien, Hypothesen entwickeln zu können.“<sup>15</sup> Eine Generalisierung ist dabei jedoch nur bedingt möglich.

Im Folgenden wird die Erzählung des ehemaligen Satanisten Angelo betrachtet. Darin erzählt er, wie er sich zum christlichen Glauben bekehrt hat. Diese Erzählung ist im Rahmen eines Interviews der Fernsehsendung „Mensch, Gott“ des Evangeliums-rundfunk (ERF) entstanden, die im Internet frei verfügbar ist.<sup>16</sup> In diesem Interview erzählt Angelo, wie er – obwohl in einer christlichen Familie aufgewachsen – sich satanistischen Praktiken hingab, sich dann aber durch eine Krise hindurch zum christlichen Glauben bekehrte. Dieses Interview wurde gewählt, da es zum Zeitpunkt der Analyse die meisten Clicks dieses Kanals hatte. Ferner darf es als repräsentativ betrachtet werden für die Erzählungen, die in der Reihe „Mensch, Gott!“ ausgestrahlt werden.

Im Folgenden wird aus einem erstellten Transkript des Interviews zitiert. In Angelos Erzählung zeichnet sich ab, dass seine Bekehrung nicht plötzlich, sondern prozesshaft

---

<sup>13</sup> Vgl.: H. Wrogemann: Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen, Gütersloh, 2013, 358. Die eigene Bekehrung wird mit „der offiziellen Lehre der Gruppe in Einklang gebracht.“

<sup>14</sup> Vgl. H. Gooren: Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Contingency Factors, in *Exchange* (34) 2005, 149-166, 158.

<sup>15</sup> H. Kromrey, J. Roose und J. Strübing: Empirische Sozialforschung: Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung mit Annotationen aus qualitativ-interpretativer Perspektive, Konstanz, 2016, 105.

<sup>16</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=RSRm0LJkLhQ> (6.4.2020). Das Transkript ist vom Verfasser erhältlich.

geschah. Dieser Prozess wird im Folgenden anhand Rambos sieben Schritte einer Bekehrung dargestellt.

## 2. 1 Von der christlichen Familien zum Satanismus und dann zu Jesus

Rambos erste Stufe ist (1) Kontext. Angelo wächst in einer christlichen Familie auf, wird jedoch von Mitschülern gemobbt, weil er sich zum christlichen Glauben bekennt:

Also, bei mir war es so, ich bin in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen und mir wurde Zuhause gesagt: „Wenn du an Jesus glaubst dann steh dazu, auch in der Schule.“ Und das hab ich halt auch gemacht. Und das hat sich dann ein bisschen eingebrannt in das Gedächtnis meiner Mitschüler, denen hat es nicht so gepasst oder sie haben das lustig gefunden oder ins Lächerliche gezogen – und Prügel – sie haben mich auf dem Nachhauseweg abgefangen und haben mich irgendwo ins Gebüsch gezogen und verprügelt.

Diese Erfahrung und der Verlust seiner Schwester, für die er intensiv betete, ließen in Angelo den Wunsch nach Macht aufkommen. Er begann mit esoterischen Praktiken und schloss einen Pakt mit dem Teufel:

Schlussendlich endete es dann in einem Blutpakt, den ich mit dem Teufel abgeschlossen habe. Ich habe ihm, buchstäblich, in einem Vertrag meine Seele verkauft. Im Gegenzug für Anerkennung, für Macht, die ich wollte – die ich erreichen wollte – und das hab ich schlussendlich dann auch gekriegt.

Der Teufel wurde zu seinem „Freund“, der ihm Macht gegenüber seinen Mitschülern verlieh. Diese respektierten Angelo, da er nun die Macht hatte, sie zu verfluchen.

Rambos zweite Stufe, die (2) Krise, lässt sich bei Angelo zweimal entdecken. Das erste Mal empfand er angesichts von Mobbing und des Todes seiner Schwester eine Machtlosigkeit des christlichen Glaubens. Dies erlebte er als großen Widerspruch.

Die Faszination der Macht, die der Satanismus ihm verliehen hatte, hielt jedoch nicht lange an. Dies führte zu einer zweiten Krise. Er fühlte eine innere Leere, die er mit Symptomen einer Depression beschreibt:

(...) irgendwann kam ich an den Punkt, da drehte sich alles nur noch um das Negative. Ich konnte keine Freude mehr empfinden. Ich konnte keine Liebe mehr empfinden, Mitgefühl.

Als Angelo sich noch in das gleiche Mädchen verliebte wie ein christlicher Freund, diese aber sich gegen ihn entschied, wollte er in einem Ritual beide mit einem Fluch belegen. Da wurde ihm bewusst, was er tat. Nachdem er das Ritual abgebrochen hatte, bekam er Todesangst:

Ich fühlte mich plötzlich regelrecht verfolgt. Ich nahm überall um mich herum, nahm ich diese Bosheit war, die mich zerstören will, die mich töten will. Das war der Moment, wo ich für mich wirklich klaren Verstandes – sag ich jetzt mal – mit offenen Augen, erkannte, was ich tue und was mit mir passiert ist und womit ich da eigentlich gespielt habe.

Er wollte alles verbrennen. Da erschien ihm der Teufel in einem Traum und machte

ihm deutlich, dass Angelo nicht von ihm loskomme. Die Krise fand ihren Höhepunkt darin, dass Angelo sich das Leben nehmen wollte. Bevor er jedoch von einer Brücke springen konnte, besann er sich auf seine christlichen Wurzeln:

Und das war dann eigentlich der entscheidende Moment, wo sich dann in mir drin wieder, wo ich mich auf meine christlichen Wurzeln besonnen habe. (...) Es war wie ein kompletter „Zerbruch“, der in diesem Moment stattgefunden hat. (...) Dein Stolz ist zerbrochen, dein Wille ist gebrochen. Du bist am absoluten Nullpunkt.

Rambos dritte Ebene, (3) die Suche, wird bei Angelo nicht deutlich erkennbar als Suche nach der Wahrheit oder nach Gott. Seine spiritistischen Erfahrungen, die er selbst als „Spiel“ bezeichnet, können als Suche gedeutet werden. Dies ist jedoch nicht so präzise wie die anderen Schritte.

(4) Begegnungen mit Christen hatte Angelo schon in seiner Kindheit durch seine Eltern. Darum stellt sich die Frage, ob Angelo nach Kühns Definition eine Bekehrung im „Großen“ oder im „Kleinen“ erlebte. Er war mit einem Wissen um Gott aufgewachsen. Auf diese Wurzeln hatte er sich in seiner Krise berufen. Es brauchte jedoch noch den vierten Schritt: (5) die Interaktion. Angelo berichtet, wie ein alter Schulfreund, ein Christ, ihn plötzlich anrief, weil er „den Eindruck“ hatte, er solle dies tun. Angelo interpretierte dies so: „Das ist jetzt nicht einfach nur so, das ist jetzt nicht einfach nur ein Zufall, da will Gott offenbar etwas in die Wege leiten.“ Dieser Freund nahm Angelo mit zu einem Gottesdienst. Dort wurde er persönlich so angesprochen, dass es ihn wütend machte. Als er nach draußen rannte, lief der Freund ihm nach. Es kam zum sechsten Schritt (6), der Entscheidung. Der Freund setzte sich neben Angelo,

(...) hat zugehört. Und irgendwann als ich fertig war sagte er einfach so: „Du ich glaube jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, wo du Jesus dein Leben übergeben könntest.“ Und in mir drin hat sich alles gestäubt, aber ich wusste, das ist jetzt der Moment, wo mir eine Hand entgegengestreckt wird und wenn ich sie ergreife, dann kommt es gut. Und ich hab mich dann entschieden. Ich hab gesagt: „Ja doch das will ich!“

Im Rest der Erzählung beschreibt Angelo (7) die Konsequenzen, Rambos letzten Schritt einer Bekehrung. Es wird deutlich, dass Angelo eine neue Identität erhalten hat, wie im nächsten Abschnitt vertieft wird. Er bezeichnet sich selbst nun als „frei“, Jesus ist sein neuer Herr. Der Teufel machte noch einmal sein Anrecht auf Angelo geltend, dieser reagierte darauf, „ich weiß, dass Jesus stärker ist und weil ich weiß, dass wenn ich unter Gottes Schutz stehe, dann kann mir nichts etwas anhaben“.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Rambos sieben Stufen einer Bekehrung auch in der Erzählung Angelos zu finden sind. (1) Der Kontext beeinflusste die Bekehrung. Angelo erzählt von seinem christlichen Hintergrund nicht so intensiv wie von seiner satanistischen Vergangenheit. Aber an einer entscheidenden Stelle beruft er sich darauf. Angelos „Verstrickt-Sein“ in okkulten Praktiken kann als (2) Krise oder als (3) Suche gedeutet werden. Schließlich kommt er an einen Punkt, an dem er seinem Leben ein Ende setzen will. Die (4) Begegnung mit Christen hat Angelo schon in seiner Kindheit, die (5) Interaktion mit einem Christen deutet er als ein übernatürliches Eingreifen Gottes. Dasselbe gilt auch für den Moment (6) der



Entscheidung, der auf ein persönliches Angesprochen- und Ergriffensein durch eine Predigt folgt. Dies führt zu (7) Konsequenzen, die eng mit Angelos Identität verbunden sind. Dies ist Thema des nächsten Abschnitts.

## 2.2 „Jesus war mein neuer Herr“ - Identität

Der oben beschriebene Bekehrungsprozess fand seinen Höhepunkt darin, dass Angelo „sein Leben Jesus übergibt“. Damit drückt Angelo seine neue Identität aus. Sein Leben gehört nun nicht mehr ihm. Er hat es an Jesus „übergeben“ und ist nun einem neuen Herrn unterstellt. Dies beschreibt er als Erfahrung einer absoluten Freiheit:

An diesem Abend, das war dann eigentlich wirklich der Abend, an dem wurde ich frei. Und zwar komplett von allem. Da ist nichts zurückgeblieben oder irgendetwas, sondern an diesem Abend, nach dem Gebet, war ich frei von allem und Jesus war mein neuer Herr.

Angelo berichtet zwar von keinem „sozial wahrnehmbaren Religionswechsel“, aber von einem „Prozess innerer Wandlung“.<sup>17</sup> In den Worten Angelos lässt sich eine erfahrene Wiedergeburt erkennen. Äußerlich hat sich nichts verändert, aber er ist „neu geworden“<sup>18</sup>. Um dieses Erleben auszudrücken, benutzt Angelo eine vom Neuen Testament gefärbte Sprache. Angelo „wurde frei.“ – hier klingt Joh 8, 36 an: „Wen der Sohn frei macht, der ist wirklich frei.“ Den Identitätswechsel beschreibt Angelo auch als einen Wechsel seiner Charaktereigenschaften. In seiner Teenagerzeit war er zerrissen von einem Gefühl der Machtlosigkeit. Nun sagt er über sich:

(...) heute gehe ich auch anders damit um, wenn ich nicht direkt Hilfe erfahre oder wenn nicht das passiert, was ich gerne hätte oder erwarten würde, dann hab ich heute damit gelernt umzugehen. Ich hab Geduld. Ich hab gelernt geduldig zu sein und vor allem hab ich gelernt Gott zu vertrauen.

Er vermeidet es, weitere Lehraussagen über den christlichen Glauben zu machen. Vielmehr lässt er sein Erleben sprechen. Über den Moment, als er sich das Leben nehmen wollte, erzählt er, dass er zu sich selbst sagte:

Wie könnten mich meine Eltern noch lieben, nach allem was ich getan habe? Wie könnte mich überhaupt jemand noch lieben, nach allem was ich getan habe? Wie kann ich selbst noch mit mir leben?

Da war er noch jemand, der nicht liebenswert war, nun – nach seiner Bekehrung – steht er unter Gottes besonderem Schutz. Durch seine Bekehrung steht er unter dem „Hirten und Aufseher seiner Seele“.<sup>19</sup> Dieses klare Vorher-Nachher-Schema hebt die Wirkung seiner Erzählung als evangelistisches Mittel hervor. Diese Wirkung wird im nächsten Abschnitt genauer betrachtet.

---

<sup>17</sup> Vgl. Henning Wrogemann: Missionstheologien der Gegenwart, 362.

<sup>18</sup> Vgl.: 2. Korinther 5, 17.

<sup>19</sup> Vgl.: 1. Petr. 2, 25.

## 2.3 „Auch dir kann vergeben werden“ – die evangelistische Wirkung

Evangelistische „Zeugnisse“ finden wir schon im Neuen Testament. Menschen berichten, wie sie Jesus begegneten.<sup>20</sup> Diese Berichte sind je nach Adressaten verschieden gestaltet. Angelos Erzählung ist im Setting einer evangelistischen TV-Sendung verortet.

Durch seinen Pakt mit dem Teufel hatte er sich aus eigener Sicht zu weit von Gott und seinen Eltern entfernt, als dass es für ihn noch eine Chance gegeben hätte. Dann gibt er die Predigt wieder, die ihn angesprochen hat:

Ich hab mich unter all diesen Leuten, hab ich mich irgendwo in der ganz hintersten Reihe versteckt und dann war dieser Prediger vorne, auf der Bühne, und irgendwann sagt er so etwas wie: „Auch dir kann vergeben werden, auch du kannst Rettung erfahren!“, und er zeigt mit dem Finger genau auf mich. Und das hat mich total aus der Bahn geworfen.“

Hier erzählt Angelo nicht nur von sich, sondern er lädt implizit seine Hörer ein, die gleiche Erfahrung zu machen. Hinter seinen Worten ist die Botschaft zu finden: „Wenn einer wie ich neu anfangen kann, dann kann das jeder.“ Nicht zufällig wird diese Geschichte im ERF erzählt, denn Sinn und Ziel dieser Sendung ist es, Menschen zum Glauben an Jesus zu rufen. Dieses Ziel beeinflusst wiederum die Art und Weise, wie Angelo erzählt. So wird zum Beispiel von keiner Krise nach der Konversion berichtet. Angelo kommt zum Glauben und danach verändert sich alles zum Guten; nicht nur für ihn, sondern auch für andere. Zweifel oder eventuelle Schwierigkeiten werden nicht erwähnt. Sein Leben ist rundum besser geworden. Das schreibt Angelo dem Glauben an Jesus zu.

Zwischen dem eingangs erwähnten Theologiestudent und Angelo liegen im ersten Moment Welten. Angelos Leben hat sich grundlegend verändert und durch seine Bekehrung zum Besseren gewendet. Das des Theologiestudenten blieb auf den ersten Blick gleich. Der Unterschied dabei ist dabei jedoch weniger an der Tatsache der genuinen Bekehrung der beiden festzumachen, sondern an der Faszination der Erzählung Angelos. Es ist das spektakuläre Momentum, das dem fiktiven Studenten fehlt. Das Problem des Theologiestudenten und damit mancher Christen und Christinnen, die christlich sozialisiert aufgewachsen sind, liegt damit im Vergleich.

Der nächste Abschnitt behandelt Schlussfolgerungen aus den gewonnenen Einsichten der empirischen Analyse

## 3. Schlussfolgerungen

Die Implikationen der vorangehenden Überlegungen für die Arbeit in Mission und Gemeinde lassen sich anhand von sechs Thesen entfalten.

---

<sup>20</sup> Vgl. z.B. : Joh 1, 40-46; 4,39. Apg 22, 1-22; 26,12-20.

## These 1: Eine Betonung unterschiedlicher Formen der Bekehrung befreit Christen und kirchliche Mitarbeiter.

Angelos Bekehrungsbericht ist spektakulär. Doch wäre es ein Fehler, dieses Erleben absolut zu setzen. Es gibt eben auch Christen, die „schon immer dabei waren“. Je nach Frömmigkeitsstil werden von christlichen Gemeinschaften bestimmte Formen der Konversion betont. Jede religiöse Gemeinschaft hat ihre Helden, deren Bekehrungsform Auswirkungen auf die Form der Konversion bei den Gläubigen hat.<sup>21</sup> Dies führt zu der Gefahr, dass Gläubige, deren Weg zum Glauben nicht mit dem von der Gemeinschaft vorgegebenen Muster übereinstimmt, sich fragen, ob sie denn nun wirklich Christen seien. Ein Ergebnis davon ist die Frage nach einer erneuten Taufe, selbst wenn Gläubige schon jahrelang als aktive Christen leben. Auch die Diskussion in eher freikirchlichen Gemeinden um den richtigen Zeitpunkt der Taufe hängt vielfach mit solchen Mustern zusammen. Gleichsam stehen Mitarbeiter in Gemeinde und Mission unter dem Druck, Menschen dahingehend zu beeinflussen, eine Form der Bekehrung zu erleben, die der jeweiligen Gruppe entspricht. Kann es sein, dass vieles, was wir Evangelisation nennen, so leicht zur Manipulation verkommt, die nur darauf abzielt, dass die Hörer sich so bekehren, wie es „richtig ist“? Menschen erleben ihren Weg mit Gott unterschiedlich und genau darin liegt eine große Freiheit.<sup>22</sup> Der Weg, wie Menschen zu Gott finden, ist so unterschiedlich wie die Menschen selbst. Doch ist es für die Verkündigung wesentlich, zu unterscheiden, wer adressiert wird.

Das Neue Testament kennt verschiedene Eingangstüren, wie Menschen Christen wurden. Während wir von Lydia, der ersten Christin in Europa einen theologisch gedeuteten Bericht haben („der Herr tat ihr das Herz auf“<sup>23</sup>), lässt sich die Konversion des Petrus nicht an einer Bibelstelle festmachen. Lydia wäre wohl eher ein Gast in der ERF Sendung, während Petrus` Leben aus mehreren „Bekehrungen im Kleinen“ bestand. Ein gravierender Unterschied war schon zur Zeit des Neuen Testaments, ob es sich bei den Christen um Juden handelte oder um Menschen aus den Nationen.

## These 2: Es bedarf einer klaren Unterscheidung zwischen Bekehrung im Großen und im Kleinen.

Kühns hilfreiche Unterscheidung zwischen Bekehrungen „im Großen“ und „im

---

<sup>21</sup> Der Berner Praktische Theologe Morgenthaler zeigt auf, wie die Bekehrungserzählungen von Paulus und Augustinus Erzählungen von Christen dahingehend beeinflusst haben, dass diese ihr Leben in ein „Vorher“ und „Nachher“ einteilen. Vgl. Christoph Morgenthaler Identität und Konversion im Lebenslauf, in C. Lienemann-Perrin und W. Lienemann, Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. 2012, 203. Hier stellt sich nicht die Frage, ob die Erfahrungen des Paulus und Augustinus strenggenommen als Bekehrungen oder als Intensivierungen zu verstehen sind. Vielmehr geht es um die Vorbildfunktion der Berichte auf die Bekehrungserzählungen von Neubekehrten zu christlichen Gruppen.

<sup>22</sup> Vgl.: Johannes Zimmermann und Anna-Konstanze Schröder: Wie finden Erwachsene zum Glauben?

<sup>23</sup> Apg 16, 14-15.

Kleinen“ bestätigt sich in dem analysierten Bericht. Angelo berichtet von einem Vorher und Nachher. Kühn nennt diese Form der Bekehrung „grundsätzliche Konversion“<sup>24</sup>. Meist vollzieht sich diese Form der Bekehrung gemeinsam mit einem Religionswechsel, was bei Angelo nicht der Fall war, da er ja trotz allem in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen war. „Kleine Konversionen“ lassen sich bei Menschen beobachten, die in gläubigen Elternhäusern aufgewachsen sind. Schritt für Schritt wurde ihr Glaube intensiviert. Dabei kommt es oft vor, dass diese Christen und Christinnen auf einer Jugendfreizeit oder einer evangelistischen Veranstaltung eine bewusste Entscheidung für den Glauben getroffen haben. Dieses Erlebnis ist zwar nicht so spektakulär, wie die „große“ Konversion eines Menschen, aber es ist dennoch wesentliches Kennzeichen lebendigen Glaubens. Darum ist eine Unterscheidung zwischen „großer“ und „kleiner“ Konversion vor allem in der Predigt notwendig. Gläubige werden nicht erneut zu einer grundsätzlichen großen Bekehrung aufgerufen, sondern dahingehend angeleitet, dass ihr Leben als Christ aus vielen, kleinen Glaubensschritten besteht. Schritte. Dabei wird den Glaubenden immer wieder falsches Denken und Handeln bewusst und sie zur Korrektur des Lebens im Alltag führen. Der Aufruf zu einer „großen Bekehrung“ wird indes gezielt angewandt, wenn bewusst Nichtchristen adressiert werden.

Um jedoch Nichtchristen in der Predigt adressieren zu können, muss zuvor Rambos Element der Interaktion im Bewusstsein der Gemeinden betont werden. Dies ist das missionsmethodisch relevante Thema der dritten These.

### These 3: Ohne Interaktion keine Konversion

Angelos Erzählung zeigt, dass er nicht allein zur Bekehrung gefunden hat. Menschen sind immer noch der beste „Wärmeleiter“. Es braucht Interaktion zwischen Menschen, damit es zu „großen“ Bekehrungen kommt. Positive Begegnungen mit Christen sind Auslöser dafür, dass Menschen sich für den Glauben öffnen. Interaktion zwischen erfahrenen Christen und Jugendlichen in der Gemeinde, wie z. B. in Mentorenbeziehungen, unterstützt junge Menschen in einer Intensivierung ihres Glaubens.

Für die Gemeinde- und Missionsarbeit bedeutet dies, dass in solche Beziehungen investiert werden muss, damit Gemeinden wachsen. Wenn Gemeindeglieder keine Zeit für Menschen in ihrem Umfeld haben, brauchen sich Gemeinden in Deutschland nicht wundern, wenn gemeindefremde Besucher bei evangelistischen Großveranstaltungen ausbleiben. Wenn Zeit und Energie in die Durchführung von Veranstaltungen investiert wird, aber die Beziehung zu Nachbarn vernachlässigt wird, stellt sich die Frage, warum denn diese zu einem Gästegottesdienst kommen sollen. Gemeindefreie Arbeit ohne Interaktion verkommt so zu großartigen Veranstaltungen, die aber niemand interessieren. Wo werden Gemeindeglieder angeleitet, Menschen so zu begegnen, wie es Angelos Schulfreund tat?

---

<sup>24</sup> J. Kühn: Celebrating Conversion, 214.

## These 4: Der Glaube des Elternhauses setzt sich durch

Bemerkenswert ist, dass Angelo in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen ist. Auch wenn er durch Mobbing und den Tod der Schwester Enttäuschungen im Glauben erlebte, die ihn zwischenzeitlich zum Satanismus trieben, kam er doch wieder zu seinen christlichen „Wurzeln“ zurück. Diese Beobachtung zeigt, wie wichtig das christliche Elternhaus ist. Glaube in der Kindheit, der als etwas Positives erfahren wird, bereitet Menschen auf große und kleine Konversionen vor. Die christliche Familie wird so zur Keimzelle des Gemeindebaus. Hiervon können Gemeinden, christliche Ausbildungsstätten und Werke profitieren. Gleichzeitig ist es gerade für junge Christen, die in gemeindenahen Elternhäusern aufwachsen, von Bedeutung, dass sie diese Bindung an Christus in ihrer Biografie bewusst und intensiv erleben. Rituale können dabei helfen.

## These 5: Menschen brauchen Rituale

Rituale konstituieren die Bekehrung nicht, sondern machen äußerlich sichtbar, was sich innerlich in dem Individuum vollzogen hat. Es wird äußerlich demonstriert, was im Innern des Menschen geschehen ist. Konversionsrituale helfen dabei in zukünftigen Krisen, da Menschen sich daran erinnern können. Sei es eine Handlung unter Zeugen, bei der die Konversion ganzheitlich erlebt wird. Jede Religion, die Bekehrung kennt, hält Konversionsriten für ihre Neubekehrten bereit. Im Falle Angelos war es das Gebet, das er mit seinem Freund und einer dritten Person gebetet hat. Dieser Moment war für Angelo der Startpunkt. Durch dieses gemeinsame Gebet hat er seine Bekehrung erfahren. Es hat die Bekehrung für ihn erlebbar gemacht. Je nach kulturellem Hintergrund wird hier die Taufe die wichtigste Rolle spielen. Doch gerade in landeskirchlichen Kreisen, in denen Menschen als Säuglinge getauft werden, stellt sich die Frage, welche Rituale hier auch im Blick auf den entsprechenden kulturellen Hintergrund der Menschen hilfreich sind. Wo bekommen Menschen Möglichkeiten, ihre Bekehrung an in ihrer Kultur als relevant empfundenen Ritualen festzumachen? An Rituale können sich die Einzelnen erinnern und erneut vergewissern. Anders als die eigene Erzählung sind sie auch in der Retrospektive objektiv.

## These 6: Bekehrung ist, was Bekehrte davon erzählen

Diese Studie macht deutlich, dass eine Konversionserzählung eine Botschaft beinhaltet. Die Erzählungen, die im ERF Fernsehen gesendet werden, sollen zum Glauben einladen, sie müssen daher spektakulär sein. Über ihren Weg zur und nach der Bekehrung können Menschen nur rückblickend berichten. Sie werden Worte verwenden, die sie in ihren einzelnen Glaubensgemeinschaften für dieses Erlebnis gelernt haben. Gläubige, die in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen sind, finden dabei weniger Eingang in Fernsehshows und ihrer Lebenserzählungen werden

wohl kaum als Bücher hohe Verkaufszahlen einbringen. Doch würde ihre Erzählung eher der mehrheitlichen Erfahrung der Gemeindeglieder in Deutschland entsprechen als die Erzählungen von ehemaligen Satanisten, die Christen wurden. Hier sind wir wieder bei unserer Ausgangslage des Studierenden auf Gemeindeeinsatz, der denkt, er habe nichts zu erzählen. Welche Botschaften werden in Gemeinden anhand von Konversionserzählungen vermittelt? Wo wird über „große“ und „kleine“ Bekehrungen gesprochen? Welche Formen kommen dabei hauptsächlich zur Sprache?

Menschen erleben Konversionen auf vielfältige Art und Weise. Darin liegt eine Schönheit des Evangeliums, dass Menschen auf verschiedenen Wegen zu Gott finden. Wie sie dann rückblickend über ihre Bekehrung sprechen, wird stark von ihrer Kultur und der Kultur ihrer Glaubensgemeinschaft beeinflusst. Schade wäre es, wenn unser fiktiver Theologiestudent vom Anfang Recht behalten würde und wirklich nichts zu erzählen hätte. Wahrscheinlich hat er keine spektakuläre Bekehrung wie Angelo erlebt und doch hat der lebendige Gott im Großen und im Kleinen an ihm gehandelt und darum geht es bei der Hinwendung zu Jesus Christus. Denn letztlich ist es nicht die richtige Bekehrung oder deren Form, die einen Menschen zum Christen machen, sondern allein die Gnade Gottes – bei Angelo wie beim Theologiestudenten.

## Literaturverzeichnis

- Deines, Roland 2012: Biblische Aspekte zu Umkehr-Konversion-Bekehrung, in M. Reppenhausen, *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Gooren, Henri 2005: Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Contingency Factors, in *Exchange* (2) 149-166.
- Kromrey, Helmut, Jochen Roose und Jörg Strübing 2016: *Empirische Sozialforschung: Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung mit Annotationen aus qualitativ-interpretativer Perspektive*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Kühn, Jonathan 2019: Celebrating Conversion – Mehrdimensionale Konversionsprozesse beim ICF München, in *Praktische Theologie* (4) 212-216.
- J. Kwasi Fosu 2019: Conversion in Contemporary Ghanaian Christianity: A critical Reflection, in *Interkulturelle Theologie (ZMiss)* (2-3), 249-267.
- Morgenthaler, Christoph 2012: Identität und Konversion im Lebenslauf, in C. Lienemann-Perrin und W. Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Popp-Baier, Ulrike 2013: Life Stories and Philosophies of Life – A Perspective for Research in Psychology of Religion, in A. Geels and J. A. v. Belzen (Hg.): *Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives*, Amsterdam: Rodopi.
- Rambo, Lewis 1993: *Understanding Religious Conversion*, New Haven, CT: Yale University.
- Rambo, Lewis und Farhadian, Charles E. 2010: Converting: Stages of Religious Change, in C. Lamb und M.D. Bryant (Hg.): *Religious Conversion; Contemporary Practices and Controversies*. London: Cassell.
- Rohde, Andreas 2013: *Lebensgeschichte und Bekehrung: Leben aus Gottes Anerkennung*.

- Paderborn: F. Schöningh.
- Seithai, Jiraphon 2020: Gott der Thai – wie eine Bewegung die Vorstellung von einem fremden Gott überwindet, in *Evangelische Missiologie* (1), 33-38.
- Stoffels, Hijime 2012: „My Name was Vicky“ The Quest for Change and Truth in Contemporary Online Conversion Stories, in M. Reppenhagen (Hg.): *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Wingate, Andrew 1998: „Bekehrung/Konversion“, in Hans-Dieter Betz: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1237-1239.
- Wohlrab-Sahr, M. 2002: Paradigmen soziologischer Konversionsforschung, in: C. Henning, E. Nestler und W. Sparr (Hg.): *Konversion: zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*. Frankfurt am Main: Lang.
- Wrogemann, Henning 2012: *Den Glanz widerspiegeln: vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten: interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte*. Frankfurt am Main: LIT Verlag.
- Wrogemann, Henning 2013: *Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Zimmermann, Johannes und Schröder, Anna-Konstanze 2011: *Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat.

# Bericht von der LIMRIS Arbeitstagung, 13.-15.Juli 2021

## Ganz im Zeichen der Stuttgarter Gottesdienst- und Gemeindestudie

Tobias Schuckert

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des LIMRIS (Liebenzell Institute for missiological, religious, intercultural, and social studies) trafen sich vom 13. – 15. Juli 2021 in den christlichen Gästehäusern Monbachtal und digital zur zweiten Arbeitstagung ihrer vierjährigen Institutsgeschichte. Als externe Gäste waren Daniel Scheuermann vom Institut für Ökumenische Theologie der Universität Münster sowie Studierende aus Heidelberg und Marburg mit von der Partie. Im Zentrum der Überlegungen standen dabei die einzelnen Forschungsbeiträge der Stuttgarter Gottesdienst- und Gemeindestudie. Darin wurde vom LIMRIS eine Totalerhebung aller christlichen Kirchen, Gemeinden und Gemeinschaften der inneren Metropolregion Stuttgart vorgenommen. Neben dem großen Panorama wurde von den einzelnen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern „Tiefenbohrungen“ durchgeführt, bei denen einzelne Gemeinden, beziehungsweise kirchliche Handlungsfelder genauer betrachtet wurden. Zum Beispiel zeichnete Joyce Dara, externe LIMRIS-Mitarbeiterin aus Berlin, ein ethnografisches Portrait der Geschichte und Handlungsfelder einer afrikanisch-pentekostalen Gemeinde in Stuttgart.

Bereichert wurde die Tagung durch externe Gäste, die sich ebenfalls an der Studie beteiligten. So referierte der Leiter des Kompetenzzentrums Führung in Kirche und kirchlichen Einrichtungen Björn Szymanowski, M.A., vom Zentrum für angewandte Pastoralforschung der Universität Bochum über die interkulturelle Öffnung der katholischen Kirche. Prof. Dr. Philipp Bartholomä, Praktischer Theologe der Freien Theologischen Hochschule in Gießen leitete die Teilnehmenden in einer Diskussion über die missionarische Arbeit von Freikirchen.

Die Interkulturalität des LIMRIS zeigte sich auch durch den Beitrag des vietnamesischen Pastors Chi My Nguyen, der den Teilnehmenden die Entwicklung der Tin Lan Gemeinden in Stuttgart erläuterte, oder die neue Perspektive auf Gemeindearbeit, die der kamerunische Pastor Chiby Tchatchouang durch seine eChurch und deren Bedeutung für die lokale Gemeindearbeit aufzeigte.

Institutsleiter Dr. Friedemann Burkhardt zog am Ende ein zufriedenes Resümee: „Wir haben es hier mit bewegten Bildern zu tun. Unsere Forschung ist genauso dynamisch, wie die kirchliche Landschaft in der Metropolregion Stuttgart.“ Das LIMRIS plant die Veröffentlichung der Stuttgarter Gottesdienst- und Gemeindestudie im Januar 2022.



# Rezensionen

**Reinhold Mokrosch / Habib El Mallouki (Hrsg.), *Religionen und der globale Wandel: Politik, Wirtschaft, Bildung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2019. ISBN 978-3-17-034952-0. Paperback, 263 Seiten, 29,00 €; auch als E-Book erhältlich.**

Wie haben Juden, Christen und Muslime bisher auf Herausforderungen des globalen Wandels in Politik, Wirtschaft und Bildung reagiert und wie sollten sie in der Zukunft reagieren? Diese Leitfrage zieht sich durch den vorliegenden Sammelband. Er geht zurück auf einen interreligiösen Kongress, der im Februar 2017 anlässlich des 500-jährigen Reformationsjubiläums in Osnabrück stattgefunden hat.

Das erste Kapitel zum globalen Wandel der Politik beginnt mit einem Beitrag des evangelischen Ethikers Arnulf von Scheliha (:17-28), der zunächst zurückschaut auf den kollektiven Lernprozess christlicher Konfessionen und Kirchen im Zuge der theologischen Versöhnung mit dem weltanschaulich-neutralen, säkularen Staat. Entscheidend war für ihn eine anthropologische Wende, durch die der Mensch „in seiner von Gott gewollten Freiheit und Individualität“ (:23) anerkannt wurde. Ähnliches erhofft sich der Autor auch für den islamischen Gelehrten Diskurs.

Passend dazu deutet der Islamwissenschaftler und Philosoph Muhammad Sameer Murtaza (:29-52) die Scharia als dynamisches „Verantwortungsethos des Islam“ und beklagt die Entmündigung der Gläubigen durch eine elitäre Gelehrten schicht. Die traditionell mit dem islamischen Monotheismus und koranischen Moralvorstellungen begründete Überlegenheit der muslimischen Gemeinschaft hat für ihn nur Gültigkeit, solange Muslime gegenüber *allen* Menschen aus Nächstenliebe handeln. Nicht nur hier spürt man Murtazas Nähe zu Hans Küngs Projekt Weltethos. Mit Hilfe einer werteorientierten „selbständigen Rechtsfindung“ (*ijtihad*) sucht Murtaza eine Alternative – sowohl zum vorherrschenden legalistischen Denken als auch zu dem für viele Muslime beliebigen wirkenden liberalen Islam.

Der Politikwissenschaftler Roland Czada (:61-76) sieht aus seiner „säkulare[r] Sicht“ in den globalisierten Gesellschaften neue Spaltungslinien entlang weltanschaulich-kultureller Differenzen. Wahrheitsansprüche von Medien, Parteien und Kirchen hätten sich im Internet aufgelöst. Czada hat eine klare Botschaft für die Kirchen: Sie agiere angesichts komplexer Themen häufig zu naiv, nehme Verlustängste in den eigenen Reihen bezüglich Heimat und Identität nicht ernst genug. Statt sich weiter als „Lehrmeister des Kosmopolitismus und Kündler einer friedvoll harmonischen Weltgesellschaft“ (:73) zu betätigen, sollten Kirchenleitungen und Theologen mehr Verständnis für die „Seelenlage der heutigen AfD-Wähler“ zeigen, weniger politisieren und nicht länger die „Seelsorge im engeren Sinne“ (:73) vernachlässigen.

Im zweiten großen Kapitel zum globalen Wandel der Wirtschaft zieht Elisa Klapheck (:81-91), Professorin für jüdische Studien an der Universität Paderborn und gleichzeitig Rabbinerin der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main, eine Verbindung zwischen der Globalisierung und der transnationalen Daseinsform der weltweiten jüdischen Gemeinschaft, die in der Diaspora gezwungen war, sich auf

fremde Kulturen, Anschauungen und Gepflogenheiten einzulassen, und trotz Diskriminierung und Verfolgungen wirtschaftlichen Erfolg hatte. Besonders spannend ist ihr abschließender Vergleich zwischen der transnationalen Rechtslogik der EU und der jüdischen Halacha, die als religiös-säkulares Regelwerk jüdischen Zusammenhalt über nationale Grenzen hinaus ermöglicht habe.

Traugott Jähnichen (:93-107), Bochumer Professor für christliche Gesellschaftslehre, ist überzeugt, dass die liberalen Kirchen des Südens als „wichtige Akteure der entstehenden Weltzivilgesellschaft“ (:102) gemeinsam mit ihren Partnerkirchen im Norden zu einer menschengerechteren Gestaltung der globalisierten Wirtschaft beitragen. Demgegenüber spielten die charismatisch-neopentekostalen Kirchen mit ihrer individualistisch geprägten Frömmigkeit eine ambivalente Rolle. Der Autor erkennt aber ausdrücklich an, dass sie mit ihrem hohen Leistungsethos, der Stärkung der Familie und einer protestantisch-asketischen Lebensweise die „mentalen Voraussetzungen für einen sozialen Aufstieg“ (:104) schaffen. Sein Beitrag schließt mit einem dringenden Appell an die Mainstreamkirchen, den Dialog und die Zusammenarbeit mit diesen neuartigen „Kirche[n] der Armen“ (:104 und 107) zu suchen.

Im dritten Kapitel widmen sich mehrere Autoren den Herausforderungen der Wertebildung – unter anderem aus christlicher Sicht angesichts der Digitalisierung (Reinhold Mokrosch) und ihrer Konsequenzen für den Religionsunterricht (Ilona Nord) und aus islamischer Sicht im Blick auf die Integration (Habib El-Mallouki). Dass die Autoren dabei zuweilen einen (zu) großen Bogen schlagen und (zu) viele Fragen auf einmal beantworten wollen, kann als Beleg für die Komplexität und Vielschichtigkeit der Herausforderungen verstanden werden.

Im letzten, vierten Kapitel zur „Kraft der Wahrheit im Tenach, Neuen Testament und Koran angesichts der Herausforderungen des globalen Wandels“ sticht der englischsprachige Beitrag des jüdischen Theologen und Rabbiners Jonathan Magonet (:233-245) hervor. Er warnt angesichts der heutigen (Des-)Informationsüberflutung vor einem Zynismus, der unsere Fähigkeit untergrabe, den aufrichtigen Bericht von der bewussten Täuschung zu unterscheiden. Magonet will von Propheten wie Jesaja und Jeremia lernen, sich der uralten Herausforderung von „Fake News“ und „alternativen Fakten“ zu stellen und „the truth behind the rhetoric of those in power“ (:233) aufzudecken.

Die insgesamt 17 Artikel sind sehr unterschiedlich – sowohl hinsichtlich der Qualität ihrer wissenschaftlichen Argumentation als auch hinsichtlich der Unbeschwertheit der Autoren, die wahrgenommenen Stärken und Schätze des eigenen Glaubens klar zur Sprache zu bringen. In jedem Fall aber regt die Lektüre sozial, politisch und missionarisch engagierte Christen zum Mit- und Weiterdenken an – letzteres vor allem im Blick auf die Frage, wie sie noch stärker aus dem Evangelium heraus Antworten auf den hier beschriebenen globalen Wandel finden und leben können.

*Dr. Carsten Polanz,  
Freie Theologische Hochschule Gießen*

**Lukas Steinbeck, *Christian Education in Tansania: Missionskatechetischer Hintergrund – werkbiographische Erschließung – vergleichender Horizont*, Göttingen: V&R Uni-press, 2018. ISBN: 978-3-8470-0875-0. Gebunden, 359 Seiten, 50,00 €; auch als E-Book erhältlich.**

Lukas Steinbeck ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Hannover und hat dort mit der vorliegenden Arbeit im Bereich Sozialwissenschaft promoviert. Seine Dissertation „*Christian Education in Tansania*“ ist eine qualitative empirische Forschungsarbeit im Bereich der Religionspädagogik, in der es ihm um die „Erschließung tansanischer *Christian Education*<sup>25</sup> in missionskatechetischer, werkbiographischer und vergleichender Weise“ (:11) geht. Dafür versucht er, den Ursprung und die historische Entwicklung der CE in Tansania chronologisch nachzuvollziehen und eine Bestandsaufnahme ihrer gegenwärtigen Situation zu machen.

Das Buch hat vier Hauptteile. Im einleitenden ersten Teil (:18-65) stellt der Autor den Bezugsrahmen für die Forschungsarbeit mit ihren relevanten Themenbereichen dar, nämlich die sozialwissenschaftliche Perspektive der „Glokalisierung“ (s.u.), die theologische Perspektive von „Kultur und Kontext“, die religionspädagogische Perspektive („der Weg von Fremd- zur Selbstbestimmung“; :40) und den afrikanische Kontext des „Forschens in der afrikanischen Moderne“ (:43). Darauf folgt die Auseinandersetzung mit seiner Forscherperspektive als westlicher Mensch und mit den damit verbundenen interkulturellen Herausforderungen sowie die Darstellung von Ziel und Struktur der Arbeit. Seine Forschungsthese lautet, „dass die tansanische CE in ihren historischen und gegenwärtigen Entwicklungen zwischen lokalen und globalen Einflüssen eine eigene Gestalt gewonnen hat und ihr eigenes Gesicht in den fachlichen, mündlichen Entwürfen einzelner ExpertInnen sichtbar wird“ (:63). Ein wichtiges Thema für seine Wahrnehmung der Entwicklung der CE in Tansania ist das Phänomen der *Glokalisierung* als ein „Transformationsprozess“ innerhalb der beiden Pole *globale Einflüsse* und *lokale Gegebenheiten* (:21).

Der zweite Teil bietet die Grundlegung für seine empirische Forschungsarbeit (:67-167). Steinbeck stellt zunächst den missionskatechetischen Hintergrund dar mit der geschichtlichen Entwicklung der CE in den verschiedenen Epochen Tansanias – von der vorkolonialen Zeit Tanganyikas im 19. Jahrhundert über den Beginn des Missionszeitalter in der deutschen und britischen Kolonialzeit bis zur Zeit nach der Unabhängigkeit in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Zwei wichtige Erkenntnisse dabei sind, dass (1.) der kulturelle Kontext Tansanias mit seinen praxisorientierten und lebensnahen Lernwegen durch die Kolonialisierung mit dem westlichen Denken in Kontakt kam und die Missionsarbeit durch ihre Katechese wesentlich die heutige CE geprägt hat und (2.), dass die CE auch im säkular schulischen Kontext durchgehend allein unter kirchlicher Verantwortung getätigt wurde. Darauf folgen methodologische Voraussetzungen, in denen die wissenschaftlichen Vorgehensweisen für die empirische Forschungsarbeit beschrieben werden.

---

<sup>25</sup> Steinbeck lässt den englischen Begriff *Christian Education* für die kirchliche Bildungsarbeit unübersetzt. Er wird im Folgenden mit CE abgekürzt.

Der dritte Teil ist der explorative Hauptteil dieser Forschungsarbeit (:169-304). Steinbeck stellt zuerst die gegenwärtige Situation der CE in Tansania mit ihren Chancen und Herausforderungen an ihren verschiedenen Lernorten dar (Religionsunterricht in den Schulen, Bildung in den Gemeinden, im universitären Kontext der Pfarramtsausbildung und im akademisch-wissenschaftlichen Kontext). Es zeigt sich, dass die akademische Ausbildung und Ausrichtung der Pastoren und Mitarbeiter, die sich mit CE befassen, wie auch der wissenschaftliche Diskurs in der Religionspädagogik um die CE weit weniger ausgeprägt ist als im Westen. Das Kernstück dieser Arbeit sind die folgenden werksbiographischen Darstellungen. Steinbeck wählt aus einem tansanischen Kirchenverband (ELCT; *Evangelical Lutheran Church in Tanzania*) fünf Pastoren und eine Pastorin aus, die er jeweils in ihrer Bildungsbiographie vorstellt und nach ihren Erfahrungen und persönlichen Ansätzen und Vorstellungen über CE befragt. Aus diesen explorativen und systematisierenden Experteninterviews wird dann ein vergleichender Ertrag zum Stand der CE in Tansania zusammengefasst. Auch in den Interviews zeigen sich Themen, die in den vorigen Kapiteln herausgearbeitet wurden, nämlich die Glokalisierung der CE zwischen der Prägung durch den lokalen Kontext und den globalen Einflüssen (z.B. haben fast alle Interviewten eine theologische Ausbildung im Ausland erfahren), und die deutliche Verwurzelung der CE in der Missionskatechese.

Der vierte und letzte Teil stellt dann die religionspädagogische Summe in der Bündelung der Ergebnisse dar (:305-327). Der missionskatechetische Ertrag kann folgendermaßen zusammengefasst werden: „die Missionskatechese wurde durch christliche Missionare eingetragen und sukzessive zu einem eigenen, tansanischen Phänomen“ (:306). Die werksbiographische Einsichten verdichten sich in vier Spannungsfeldern tansanischer CE im Vergleich zur deutschen Religionspädagogik: Kontinuität (gerade im Hinblick auf die Missionskatechese) vs. Innovation; kirchliche Normativität (durch die kirchliche Verantwortung der CE und Verwurzelung im kirchlichen Leben) vs. kritische Wissenschaft; konfessionelle Katechese vs. religiöse Bildung (durch staatlich verantworteten Religionsunterricht in Deutschland), und Gemeinschaftsstiftung vs. Subjektwerdung als Ziel der Bildung. Dieser Teil schließt mit einem Ausblick und Desiderate für weitere Forschungen. Es folgen ein Literaturverzeichnis und ein Anhang mit Biogrammen der Akteure der CT in Tansania (:329-359).

Sowohl Stärke als auch Schwäche dieses Werkes ist die Tatsache, dass es eine anscheinend nicht weiter überarbeitete Dissertation ist. Der akademische Rahmen macht das Lesen nicht gerade leicht und erfordert einiges an Vorkenntnis, vor allem in den ersten beiden Teilen. Wenn man sich aber durch die Dissertation hindurchkämpft, finden sich wertvolle Einblicke in das Thema der theologischen Ausbildung in der Spannung zwischen der Prägung durch die westliche Missionsarbeit und dem eigenen kulturellen Kontext bzw. der Übernahme und Veränderung ihrer missionskatechetischen Wurzeln. Gerade die *glokale* Perspektive wird immer wieder überzeugend herausgestellt. Besonders wertvoll und spannend sind die Ausführungen in den ExpertInnen-Interviews. Es finden sich zahlreiche gute Einblicke in die Bildungswege und Vorstellungen von einheimischen theologischen Leitern zur christlichen Bildung und theologischen Ausbildung im nicht-westlichen Kontext.

Dieses Werk bietet einen wichtigen missionsgeschichtlichen Beitrag in der Darstellung der Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Bildung im heutigen Tansania und einen missionstheologischen Beitrag im Nachzeichnen des Einflusses der Mission auf die kirchliche Katechese und dem Herausarbeiten der Spannungen zwischen westlichem und nicht-westlichem Verständnis von Lernorten, -wegen und -zielen. Es ist vor allem hilfreich für Menschen, die sich mit internationaler theologischer Ausbildung in der Mehrheitswelt beschäftigen.

*Joachim Schuster  
Forum Wiedenest e.V.*

**Wolfgang Häde, *Das Lamm und die Schafe: Betrachtungen über das christliche Leiden*, Bonn: VKW 2020. ISBN: 978-3-86269-202-6. Paperback, 71 Seiten, 7,90 €.**

Das kompakte Büchlein ist schnell gelesen und behandelt doch ein zentrales Thema des christlichen Glaubens, zudem eines, das in Europa meist ausgeblendet wird: Verfolgung ist für Christen ganz normal, ja unvermeidlich. Das erklärt der Autor in 21 kurzen Impulsen anhand zentraler Bibelstellen und persönlicher Erfahrungen.

„Die meisten der 12 Jünger Jesu starben als Märtyrer“ (:34), erinnert er, und fährt fort: „die Kraft des lebendigen Gottes zeigt sich an ihnen gerade in Verfolgungssituationen“. (:38) Er fügt hinzu: „Märtyrer sind der letzte Beweis für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft“ (:34). Das sind starke Aussagen, die nachdenklich machen.

Dabei redet der Autor nicht aus dem akademischen Elfenbeinturm. Er hat viele Jahre in der Türkei gelebt und Verfolgung persönlich erlebt: Er stand auf der Todesliste von Islamisten (:9), lebte zwölf Monate unter Polizeischutz, und sein Schwager wurde für seinen Glauben grausam ermordet (:10). Aus dieser persönlichen Betroffenheit heraus ist das Büchlein entstanden, und W. Häde bekräftigt: „Christus in uns fordert die Menschen zum Widerspruch heraus“ (:37). Jeder Missionar erlebt Ablehnung und Anfeindung in der einen oder anderen Form. Eine tragfähige Theologie des Leidens ist daher überlebenswichtig. Häde ermahnt, „Bibelworte in ihrer Radikalität anzunehmen, nicht abzumildern“ (:13), „Jesus zu gehorchen ... – koste es was es wolle“ (:42), denn „allein das Urteil des lebendigen Gottes über mein Leben [wird] zählen“ (:48). Das fordert heraus.

Die kurzen Impulse können natürlich keine umfassende Auslegung der Bibelworte bieten, sondern überzeugen durch ihre persönliche Note und praktische Anwendung. Folgendes sind ein paar Beispiele dafür: „Jesus ist... würdig, dass wir unser Leben für ihn hingeben“ (:67). Dabei erinnert der Autor an die „Identifizierung von Jesus mit seinem Volk“ (:18): „er [Jesus] leidet mit seinen Leuten“ (:23). Das tröstet und ermutigt: „In dieser Schwachheit der Boten [spiegelt sich] der Weg des Lammes wider“ (:20). Ja, es gibt „Leidenserfahrungen, die sehr schwer zu verstehen... sind“ (:41), gibt W. Häde zu, da ist der „unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch“ (:43) zu bedenken.

Das Büchlein lädt zu konsequenter Nachfolge ein: „Wie können wir von Nachfolge

Jesu reden, wenn wir gerade dorthin nicht mit ihm gehen wollen, wo er das Ziel seines Dienstes sah, nämlich ans Kreuz.“ (:17). Wie sehr widerspricht dies unserer westlichen Kultur und unserem Lebensgefühl, darum gilt: „Gute biblische Theologie ist eine ungeheure Hilfe zur Bewältigung des Leidens“ (:10).

Es sind solche kurzen Sätze, die den Leser herausfordern: „Es darf nicht unser Lebensziel sein, von allen geliebt zu werden. Wir müssen zur Wahrheit stehen, auch wenn das anderen nicht gefällt“ (:49). Das gilt für jeden Christen. Trotz des ernsten Inhalts haben die Worte einen ermutigenden, erfrischenden Charakter und strahlen tiefe Gelassenheit (Gottvertrauen) aus: „Jesus kann von uns fordern, uns für seine Sache in Situationen zu begeben, die uns viel Schmerz bereiten“ (:16), und er bekräftigt, „dass es Werte gibt, für die es sich lohnt, zu leben – und auch zu sterben“ (:32).

Mehr noch, das Büchlein lädt ein zum offenen Reden von Jesus. „So wie die Erlösung durch [Jesu] Leiden erworben wurde, so muss sie nun durch Leiden bekannt gemacht und... ausgebreitet werden.“ (29) Das beinhaltet auch Leiden, denn „die ultimative Form des Zeugnisses für Jesus ist die Hingabe des eigenen irdischen Lebens... ein Zeugendienst bis zur letzten Konsequenz“ (:27). Jeder Christ habe „die Botschaft aus[zu]richten, koste es was es wolle“ (:28).

Die kompakten Impulse wollen den Leser auf Verfolgung und „Tod ... vorbereiten“ (:55). Das gilt es bereits heute „in guten Zeiten ein[zu]üben“ (:59), „uns Gottes Perspektive auf Verfolgung anzueignen, so wie sie uns in der Bibel vermittelt wird ... eine Gesamtsicht vom Leiden des Messias und seines Volkes“ (:61) und ebenso für die verfolgte Gemeinde weltweit einzustehen: „Verantwortung für die leidenden Glaubensgeschwister [zu] übernehmen“ (:41). Dafür schlägt sein Herz; da wird das Thema ganz praktisch.

Das Büchlein zeichnet sich aus durch sein kompaktes Format und das Feuerwerk an kurzen, inhaltstiefen Impulsen, die zum Nachdenken herausfordern. Es ist sehr persönlich, aber keine Biografie, biblisch gegründet, doch nicht abstrakt-theologisch. Es behandelt ein sehr ernstes Thema, ohne eine erdrückende Schwere zu verbreiten. Das macht das Buch so besonders und so aktuell. Ich empfehle es allen, die Jesus nachfolgen, und besonders Missionaren sowie Gemeindeverantwortlichen.

*Dr. Detlef Blöcher*

**David C. Deuel/ Nathan G. John, *Disability in Mission: The Church's Hidden Treasure*, Peabody: Hendrickson, 2019. ISBN 978-1-68307-201-0. Paperback, 248 Seiten, 19,40 €.**

Wenig wurde bis heute in der Interkulturellen Theologie auf Menschen mit körperlichen oder mentalen Herausforderungen im kirchlichen Entwicklungsdienst eingegangen, weder als Mitarbeiter noch als Zielgruppe. Dabei ist die Schnittstelle zwischen Diakonie und Äußerer Mission nicht eindeutig, weshalb deren Erforschung mit in die Betrachtungen einzubeziehen wäre.

Die neueste ethnographische Publikation zum Themenkomplex der körperlich oder mental eingeschränkten kirchlichen Akteure im Auslandsdienst erschien 2019 im Rahmen des Lausanne Movement. David C. Deuel (PhD der Universität Liverpool;

Christian Institute on Disability; Katalyst for Disability im Lausanne Movement) und Nathan G. John (Pseudonym; DPhil; Universität Oxford; Direktor von Engage Disability, ein in Indien tätiges Netzwerk von Disability Unterstützern) bilden eine erwähnenswerte Ausnahme, indem sie diesen Personenkreis im Rahmen der menschlichen Diversität zur Sprache bringen.

Episodenhaft beschreiben mehrere kirchliche Mitarbeiter, die im Auslandsdienst tätig sind, ihre transkulturellen Erfahrungen. Das Buch selbst ist Elena Down gewidmet, die als gehörlose kirchliche Kulturvermittlerin in Indien, China und Australien tätig war und einen Beitrag zusicherte, jedoch kurz vor der Einreichung verstarb (Vorwort). Eltern mit körperlich oder mental eingeschränkten Kindern (Trisomie 21, 2019:27-44; körperliche Deformation, 2019:45-57), Personen mit Querschnittlähmung (2019:59-72) oder Lepra (:73-81) sowie ein Rollstuhlnutzer mit eingeschränkter Kommunikationsmöglichkeit (:83-98) beschreiben ihre Erfahrungen im transkulturellen Kontext. Abgerundet wird diese Studie durch Berichte über Kurzzeiteinsätze von kirchlichen Gruppen mit Mitarbeitern, die körperlich oder mental herausgefordert sind (:99-105), einer Studie zu Eltern, die mit Kindern auf dem Weg sind, welche herausgefordert sind (:107-119) und einer Anleitung für Member Care und Rekrutierung von Menschen mit körperlichen oder mentalen Herausforderungen (:133-146).

Ziel dieser ethnographischen Beschreibungen ist es, die menschliche Vielfalt aufgrund von Lebensumständen aufzuzeigen, welche die christliche Gemeinschaft widerspiegeln sollte. Joni Eareckson Tada, eine tetraplegisch (alle vier Gliedmaßen betreffend) gelähmte Nachfolgerin Christi, die innerhalb des Lausanne Movement auf der Konferenz von Manila die Abteilung für Disability Angelegenheiten gründete, widmet dieses Buch dem Miteinander von behinderten und nicht-behinderten Menschen innerhalb kirchlicher Dienste (siehe Vorwort). Mitautor Deuel leitet diese Abteilung heutzutage.

Einleitend weist John auf das geistliche Potential der globalen Kirche hin, welches körperlich oder mental herausgeforderte Mitarbeiter darstellen. Gleichzeitig jedoch auch auf die vielfältige Ignoranz, Ablehnung oder Unsicherheit der Kirche im Umgang bzw. der Inklusion dieses Personenkreises. In Kapitel 1 und 2 reflektiert Deuel den Apostel Paulus (Stachel im Fleisch; Seheinschränkung) und Moses (Spracheinschränkung) als biblische Beispiele. Beide haben zwar körperliche Schwachheit erfahren, dies wurde aber zur geistlichen Stärke im Rahmen der göttlichen Sendung. Kapitel 3 enthält einen Erfahrungsbericht von Eltern auf dem Weg mit Gott, denen die Geburt ihrer Tochter mit Down Syndrom eine neue Richtung in ihrer Lebensplanung im kirchlichen Auslandsdienst gab. Vor allem die transkulturellen Begegnungen von ihnen und ihrer Tochter weisen auf das Potential von körperlich oder mental Herausgeforderten im Rahmen der Sendung hin.

In Kapitel 4 wird diese Erfahrung zusätzlich durch ein Beispiel von Eltern untermalt, die im kirchlichen Auslandsdienst ein Kind mit extremen Deformationen aufnahmen und es schon früh zu Grabe tragen mussten. Die Todeserfahrung geht dabei mit der Erfahrung der Behinderung einher, da die Lebenserwartung teilweise geringer ist. Kapitel 5 beschreibt die Lebensrealität eines paraplegisch Gelähmten, das heißt an

zwei Extremitäten Herausgeforderten, der sich in der Bibelübersetzung etabliert. Seine Erfahrungen weisen darauf hin, dass sich körperliche Einschränkung besonders eignet, um transkulturelle Begegnungen zu begleiten. Die vermeintliche Schwachheit des kirchlichen Mitarbeiters baut einen Vertrauensvorschluss auf, der dem gesunden Misstrauen in der transkulturellen Begegnung entgegenwirkt. Dies zeigt sich auch in Kapitel 6 am Beispiel eines an Lepra erkrankten Pastors aus Sambia. Ein Mitarbeiter im kirchlichen Auslandsdienst erkannte dessen evangelistische Begabung und breite Akzeptanz in der Bevölkerung und förderte ihn.

Kapitel 7 beschreibt den kirchlichen Entwicklungsdienst eines Ehepaares in Kenia. Ein Ehepartner ist ein Rollstuhlnutzer, der kommunikative Einschränkungen hat. Seine Diskriminierungserfahrungen innerhalb der eigenen Organisation und am Einsatzort weisen darauf hin, dass Entwicklungsdienste die Möglichkeiten von körperlich oder mental Herausgeforderten noch nicht erkannt haben und auch lokale Kirchen sich schwer tun. In Kapitel 8 gibt ein Autor seine Erfahrung im Auslands-Kurzzeiteinsatz mit körperlich oder mental herausgeforderten Menschen wieder. Solche Einsätze bereichern die Empfänger des kirchlichen Dienstes genauso, wie auch die behinderten und nicht-behinderten Entwicklungshelfer selbst.

Kapitel 9 beschreibt die Lebenserfahrung eigener Behinderung einer Frau, die ihr zur Motivation wurde, körperlich oder mental herausgeforderten Kindern weltweit zu helfen. Kapitel 10 greift wieder auf Eltern zurück, die ihrem Sohn mit mehrfacher Einschränkung auch im Auslandsdienst gerecht werden wollen. Ihre Erfahrungen zeigen die Hürden auf, die im Ausland auf kirchliche Mitarbeiter mit einem behinderten Kind einwirken. In Kapitel 11 werden potentielle Wege von Organisationen aufgezeigt, wie sich körperlich oder mental herausgeforderte Personen in den transkulturellen kirchlichen Entwicklungsdienst integrieren können. Abschließend beschreibt John eine Vision für die inklusive Kirche, die im Miteinander nicht nur das ganze Spektrum menschlicher Vielfalt reflektiert, sondern auch wie dies mit viel Kreativität und in Einheit möglich sein sollte.

Diese Publikation könnte ein Auftakt sein, um die inkludierende Kirche im transkulturellen Kontext zu motivieren sich der Marginalisierten nicht aus „Mitleid aus Sympathie“ heraus, sondern unter dem Aspekt des „Mit-Leidens aus Empathie“ heraus anzunehmen. Beweggrund ist dabei, dass die Stigmatisierten ihre eigenen kreativen Potentiale entwickeln. Die dazu nötige Motivation und den geistlichen Gewinn in der transkulturellen Theologie zeigen diese Erfahrungsberichte in bewegender Weise auf.

*Dr. Eberhard Werner,  
Netzwerk für Disability Studies und Interkulturelle Theologie (NeDSITH), Gießen*

**Scott Callaham/ Will Brooks (Hrsg.), *World Mission: Theology, Strategy, and Current Issues*, Bellingham: Lexham Press, 2019. 978-1-68359-303-4. Paperback, 378 Seiten, 24,00 €; auch als E-Book erhältlich.**

Callaham und Brooks arbeiten an theologischen Ausbildungsstätten in Asien und



liefern mit *World Mission* einen anregenden Sammelband. Nach einer Widmung für unbekannte Glaubenshelden (vgl. Hebr 11,38) laden sie ihre Leser zu einer prüfenden Lektüre ein: Was die Verfasser der Aufsätze grundsätzlich eint, ist ihr Vertrauen in die Zulänglichkeit und Autorität der Bibel als Gottes Wort. Mit dieser Grundlage möchten sie ein biblisches Missionsethos fördern sowie zu einer positiven Korrektur der Theorie und Praxis von Mission beitragen.

Im ersten Teil *Theologie und Weltmission* beleuchtet Callaham die biblisch-theologischen Grundlagen der Mission im AT (Schöpfung, Erwählung, Gericht, Neuschöpfung), geht exegetischen Fragen nach und erörtert missiologische Implikationen. Ergänzend dazu erarbeitet Wendel Sun in seinem exegetischen Aufsatz mit einem Fokus auf das NT zahlreiche Impulse für Gemeindebau und Weltmission. Als Orientierungspunkt dient ihm die Identität und Mission Jesu als letzter Adam und Same Abrahams, als von Mose angekündigter Prophet und Israels Messias. Der dritte Aufsatz (erneut Sun) folgt anhand von Gottes Bundesschlüssen dem roten Faden der Bibel und verbindet so biblisch-theologische mit missionstheologischen Fragestellungen.

Der zweite Teil des Buches fragt im erweiterten Sinne nach der *Strategie der Weltmission*. Stephen Wright analysiert hierzu das Konzept der Jüngerschaft zunächst im Matthäusevangelium, dann in Blick auf das restliche NT sowie seinen alttestamentlichen Hintergrund. In seinen Ableitungen verdeutlicht er außerdem, wie Gottes Wirken und menschlicher Gehorsam in der Jüngerschaft zusammenkommen. Anschließend untersuchen Jarvis Williams und Trey Moss im fünften Kapitel die Bedeutungsnuancen von ἔθνη (Völker/ Nationen) in ausgewählten Schlüsseltexten.

Während John Massey und Callaham den Stellenwert der Taufe aus theologischer, ekklesiologischer und missionsstrategischer Sicht beleuchten, plädieren Sunny Tan und Brooks im siebten Kapitel für ein bewusstes Zusammenspiel von theologischer Ausbildung und strategischer Weltmission.

Ihre Kernthese lautet: „Quality theological education instills a biblical worldview, a thoroughly biblical ethos for all aspects of life, thus facilitating the planting of healthy churches that naturally transition from receiving missionaries to sending missionaries.“ (:203)

Der dritte Teil des Buches hat schließlich *aktuelle Fragen der Weltmission* im Fokus. Callaham denkt im achten Kapitel über das Konzept der Sprache sowie über Mission als Kommunikation von Gottes Wort nach. Dabei betont er einen theologisch reflektierten und praktisch effektiven (nicht pragmatischen) Umgang von Missionaren mit Sprache, was er mit diversen Beispielen untermalt. Aufschlussreich ist auch Brooks' nachfolgender Beitrag, in dem er die grammatisch-historische Auslegungsmethode als eine Form transkultureller Hermeneutik skizziert.

Jackson Wu (Pseudonym) fragt im zehnten Kapitel, ob die Bibel eine einheitliche Geschichte bietet, und wie man dieses Metanarrativ für orale Kulturen nutzen könnte. Abschließend beleuchtet Brooks das Leben des Paulus, um dessen trinitarisches Missionsverständnis und seine apostolisch-pastorale Missionsstrategie für heute herauszuarbeiten. Ein engagiertes Nachwort, eine umfangreiche Bibliografie, ein

Autoren-, Stichwort- und Bibelstellenverzeichnis runden den Titel ab.

Was den Sammelband auszeichnet, ist nicht nur die insgesamt hohe Qualität der Aufsätze. Er bündelt auch theologische Stimmen aus unterschiedlichen Kulturkreisen. Dabei ist der Versuch bemerkenswert, unterschiedliche Themenfelder zugleich kompakt und tiefgehend abzudecken und sie miteinander in Beziehung zu setzen. So liefern die elf Kapitel meist profunde Einsichten aus dem Bereich der Biblischen Theologie sowie aus Exegese, Sprachwissenschaft und Systematischer Theologie – stets mit Blick auf Mission und Gemeindebau.

Nicht immer ist die Verbindung der komplexen Themenfelder sofort ersichtlich. Punktuell wirken einige Argumente zu thetisch und einzelne Autoren gehen recht eklektisch vor, u.a. was Impulse aus der *New Perspective on Paul* angeht.

Insgesamt aber schreiben die Autoren konstruktiv, theologisch orientiert, methodisch transparent und stets mit Blick auf die Praxis. Ihr Anspruch, zu einer biblisch begründeten Erneuerung der Missiologie beizutragen, ist durchaus ernst zu nehmen. Selbst wer ihren Anfragen, Argumenten und Ergebnissen nicht in allen Punkten folgen möchte, wird von *World Mission* profitieren. Besonders theologische Lehrkräfte und Missionsleiter, aber auch interessierte Praktiker und Studierende finden hier wichtige Impulse für eine reflektierte, evangelikale Missiologie.

Daniel Vullriede,  
Bibelseminar Bonn e.V.

# In eigener Sache: Neue Preisgestaltung

Viele Jahre konnten wir den Preis für das Abonnement unserer Zeitschrift unverändert halten. Doch in den letzten Jahren haben sich die Portokosten massiv erhöht, sodass wir uns gezwungen sehen, eine Anpassung vorzunehmen, um die entstehenden Kosten zu tragen.

Ab Januar 2022 gelten daher folgende Preise:

- **Unverändert bleibt der Preis für die digitale Ausgabe von 15 Euro im Jahr.** Für alle, die die Printausgabe abonnieren sowie für Mitglieder ist der Bezug der digitalen Ausgabe kostenlos.
- Das Abonnement für die Printausgabe kostet künftig 25 Euro pro Jahr. Darin ist das Porto innerhalb Deutschlands enthalten.
- Für den Versand in andere Länder (Europa oder weltweit) fällt ein jährlicher Portozuschlag von 10 Euro an, sodass das Abonnement künftig 35 Euro kostet.
- Auch für Mitglieder im Ausland (Europa und weltweit) wird dieser Portozuschlag zusätzlich zum Mitgliedsbeitrag erhoben.

Da die Arbeit an der Zeitschrift ehrenamtlich erfolgt, können wir die Preise auch weiterhin in einem moderaten Rahmen halten. Falls Sie in Zukunft nur die digitale Ausgabe erhalten möchten oder die digitale Ausgabe kostenlos zusätzlich zum Print-Abo erhalten möchten (PDF-Datei per Email), schicken Sie einfach eine Nachricht an die Geschäftsstelle von missiotop:

[info@missiotop.org](mailto:info@missiotop.org)

Geschäftsstelle missiotop/Zeitschrift em

c/o Fam. Ebinger, Bierbachstr.17, 74889 Sinsheim

Wir danken für Ihr Verständnis.

Im Namen der Vorstands von missiotop,

*Andreas Ebinger*

# Neuerscheinungen in der edition missiotop:

## Jahrbücher missiotop 2019 und 2020



### **missiotop Jahrbuch 2019** **Die Gründer und ihre Kinder –** **Beiträge zum Generationen-** **wechsel in Migrations-** **gemeinden und christlichen** **Werken.**

**edition missiotop, Nürnberg: VTR,**  
**2021, 134 S., 15 Euro.**

Hg. v. M. Buchholz und E. Spohn.  
Mit Beiträgen von Ji-Ung Lim, Rudolf  
Opoku, Johannes Müller, Ulrich  
Westenberger, Matthias Brüns, Mike  
Lee, Bernd Brandl, Dieter Trefz, Ivar  
Vegge, Ute Rüdiger, Thomas Kröck,  
Martin Knispel.

### **missiotop Jahrbuch 2020** **Animismus – der blinde Fleck.** **edition missiotop, Nürnberg: VTR,** **2021, 125 S., 14,40 Euro.**

Hg. v. E. Werner und M. Heißwolf.  
Mit Beiträgen von Lothar Käser, Alfred  
Neufeld, Jakob Lepp, Martin Heißwolf,  
Eberhard Werner, Wolfgang Häde,  
Jonathan Mauerhofer, Heinrich Chr. Rust,  
Hannes Wiher, Heinrich Bammann.



**Direkt bestellbar beim Verlag:**  
**info@vtr-online.com, Tel. 0911-831169**