

JOSEF AMSTUTZ

1927 geboren, ist seit 1967 Generaloberer der Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee (Schweiz). Nach Studien u.a. an der Gregoriana in Rom (Dr. theol.) und der Oxford University (Dr. phil.) längerer Aufenthalt in der Mission (Diözese Gwelo, Rhodesien). Seit 1962 Lehrfähigkeit am Missionsseminar Schöneck (Fundamentaltheologie, Ge-

schichte der alten Kirche); 1965 Lehrauftrag an der Universität Fribourg, von Herbst 1969 bis 1976 Dozent für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern. Anschrift: Missionshaus Bethlehem, CH-6405 Immensee.

Walter J. Hollenweger Ziele der Evangelisation

Die Kinder meiner Kollegen an der Universität bekehren sich. Sie werden von der «Christian Union», einer evangelikalen Mittelschüler- und Studentenorganisation zu Parties eingeladen und durch das persönliche Zeugnis Gleichaltriger für diese spezielle Ausformung des Christentums gewonnen. Einmal bekehrt, werden die neuen Christen durch Literatur, Bibelstudien, persönliche Begleitung und Einweisung an evangelikale Gemeinden in den evangelikalen Stil von Denken, Beten und Leben eingeführt. Unter den Neubekehrten findet man nicht selten die Kinder kritischer Theologen. Es sind oft nicht die unbegabten, sondern die begabteren der Mittelschüler und Studenten.

1. Bekehrung von einzelnen

Für die erwähnten Studenten und Mittelschüler hat die Evangelisation ein klares Ziel. Evangelisation bedeutet für sie Gewinnung von jungen Menschen für eine bestimmte Weltanschauung, einen bestimmten Lebensstil, eine bestimmte Christologie und Soteriologie. Diese sind für die Biographie der betreffenden jungen Menschen entscheidend, weil sie ihnen einen Weg zeigen durch den Dschungel des modernen Pluralismus. Die meisten wissen sehr wohl, daß die Behauptungen ihrer theologischen Lehrer (die normalerweise keine theologische Hochschulbildung haben) intellektuell nicht zu verteidigen sind. Aber für sie zählt nicht die intellektuelle Respektabilität, sondern die lebensmäßige Orientierung, die *communio sanctorum*, die sie im Konventikel der jugendlichen Bekehrten zu finden glauben.

Im Kontrast zu diesem empirischen Befund steht die akademische Literatur. Die fünfzehnte Auflage der *Encyclopedia Britannica* (1943–1973) zum Beispiel informiert unter dem Stichwort «conversion» (III, 119)

über juristisch-finanzielle Fachterminologie. Eine kleine Notiz über «conversion, reaction» verweist auf den Hauptartikel «Hysterie». Für die westliche Öffentlichkeit und in ihrem Gefolge für die theologische Fachliteratur ist die Bekehrung eines Einzelnen als Ziel der Evangelisation praktisch nicht-existent. Konversion von Pfundsterling in amerikanische Dollars ist relevanter als die Bekehrung von Menschen. Wo «Bekehrung» literarisch vorkommt, wird sie – von einigen Ausnahmen abgesehen¹ – entweder von Psychologen und Psychiatern beschrieben, kategorisiert und gegebenenfalls «erklärt» oder von Theologen exegetisch, systematisch oder historisch abgehandelt². In beiden Fällen wird der falsche Eindruck erweckt: Bekehrungen kamen früher vor. Heute erscheinen sie marginal. Man kann sie bei ethnischen und religiösen Randgruppen sowie in pathologischen Fällen studieren. In der katholischen Literatur kann sie gelegentlich als «Verzicht auf das Leben in der Welt durch die Wahl klösterlichen Gehorsams, als Übertritt von einer Konfession zur anderen, besonders von Akatholiken in die katholische Kirche»³ bezeichnet werden.

Nun sind aber Bekehrungen in westlichen Kulturen nicht – wie man aus der Fachliteratur erschließen könnte – atypische Erfahrungen. Dieser Trugschluß entsteht durch den Verdrängungsmechanismus dessen, was wir Wissenschaft nennen. Bekehrungsberichte wie diejenigen von P. Claudel, Charles W. Colson, T.S. Eliot, A. Frossard, A. Schneider, R.A. Schroeder oder der Jesus People passen nicht in unseren Deutungsrahmen. Sie werden daher zu Ausnahmen erklärt, ganz im Gegensatz zum empirischen Befund zum Beispiel eines C.G. Jung, der schrieb: «Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits Fünfunddreißig, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre.»⁴

In Augenblicken einer totalen Krise wird die Erlangung einer völligen Erneuerung erhofft. Aber sie führt selten in die traditionellen Kirchen. In einigen Fällen fangen Freikirchen, Sekten und andere, schwer zu bezeichnende Weltanschauungsgemeinschaften die Be-

kehrten auf, in anderen katholische oder evangelische Laien- und Mönchsorden, kirchliche Akademien, theologisch-politische Aktionsgruppen und Hauskreise. Letztere entwickeln sich vor allem in katholischen Kreisen der USA, aber auch in Europa zu eigentlichen Sammelbecken der Bekehrten, und es wird in Zukunft zu schweren Spannungen zwischen den verfaßten Kirchen und diesen Hauskreisen kommen. Diese Spannungen könnten nur durch einen tiefgreifenden Dialog zwischen diesen «transkonfessionellen Gruppen» und den Vertretern traditioneller kirchlicher Strukturen und akademischer Theologie ausgeräumt werden⁵.

Für die Neubekehrten ist es im allgemeinen gleichgültig, ob die betreffenden Gruppierungen christliche, buddhistische oder marxistische Ideologien vertreten. Was zählt, ist die sinnmäßige Erfassung der Personintegration. Es spielt auch keine Rolle für die Betroffenen, ob die Integration real oder imaginär erfahren wird. Eine nur geglaubte Wirklichkeit hat vorläufig (!) die gleiche Wirkung wie eine real erfahrene. «Was wirkt, ist wirklich» (C.G. Jung). Theologische Argumente vermögen nichts gegen diese Zielsetzung. Sofern man die Bekehrung des Einzelnen für eine ungenügende Zielsetzung der Evangelisation hält (dieser Meinung schließe ich mich an), sind theologische Argumente gegen diese Position unfruchtbar. Vielmehr erscheinen mir folgende Schritte angebracht.

II. Bekehrung des einzelnen im Neuen Testament

Zum ersten erscheint es mir richtig, die Bekehrung des einzelnen als *eine mögliche Zielsetzung* zu bejahen. Sie hat schließlich eine breite biblische und kirchliche Tradition für sich, sowohl in der etwas reflektierteren Form der «Gemeindegründung» (Planting of Churches) wie auch in der spontaneren Form der Evangelisation des einzelnen ohne dazugehörnde strategische Church-Growth-Überlegungen. Andererseits aber ist die exegetische und dogmatische Basis dieser Zielsetzung nicht so breit, wie es der «Alleinvertretungsanspruch» ihrer Anhänger vermuten läßt. Trotzdem: ein Gespräch mit diesen Vertretern der Evangelisation, das die Basis der christlichen Existenz des Gesprächspartners negiert (nämlich seine Bekehrung), hat keine Verheißung. Vielmehr wäre eine gemeinsame Rückbesinnung auf die Bekehrung des einzelnen, so wie sie uns im Neuen Testament vorgeführt wird, angebracht. Und da zeigt sich uns nun ein ganz anderes Bild als das, was uns die meisten glauben machen wollen.

Eine der wichtigsten Bekehrungsgeschichten des Neuen Testaments, nämlich die Bekehrung des römischen Offiziers Kornelius – von Lukas strategisch an den Übergang der Mission vom Juden- zum Heiden-

christentum plaziert – zeigt uns, daß Evangelisation auch als Bekehrung des einzelnen verstanden, die Evangelisation des Evangelisten mit derjenigen des zu Evangelisierenden zusammenbindet. Das Aufregende an dieser Bekehrungsgeschichte ist ja gerade, daß ein Apostel, der zum Felsen der Kirche berufen war, im Verlaufe seiner Evangelisation etwas Grundsätzliches über das Evangelium lernte, das er vorher nicht wußte. Und dies bringt ihn notwendigerweise in Konflikt mit den kirchlichen Würdenträgern in Jerusalem.

Die Geschichte von der Bekehrung des Kornelius (die man auch «Bekehrung des Petrus» nennen könnte) ist keineswegs eine Ausnahme im Neuen Testament⁶. So war und ist es oft, angefangen von Petrus bis zu Matteo Ricci, Placide Tempels, den Arbeiterpriestern, Helder Câmara und Hans Küng. Das ist weiter nicht verwunderlich; denn Evangelisation ist *martyria*. Das bedeutet nicht in erster Linie das Risiko von Gut und Blut, sondern vielmehr, daß der Evangelist im Zuge seiner Evangelisation sein eigenes Glaubensverständnis aufs Spiel setzt. Er legt sozusagen sein Welt- und Gottesverständnis, seine Lebensmitte, seinen Glauben auf die Prüfbank des Dialogs. Er hat keine Garantie, daß sein Glaubensverständnis unverändert aus dem Dialog herauskommt. Im Gegenteil: da er von seinem Gesprächspartner einen Loyalitätswechsel erwartet, muß er selber für die Argumente des zu Evangelisierenden offen, «verwundbar» sein (H.J. Margull).

Wie kann einer erwarten, daß der, der ihm zuhört, im Prinzip bereit sei, sein Leben und Denken zu ändern, wenn er, der Evangelist, nicht im Traume daran denkt, sich derselben Disziplin zu unterwerfen? Das eben ist das Gefährliche der Evangelisation, daß der Evangelist seinen eigenen Glauben im Zuge der Evangelisation aufs Spiel setzt. Evangelisten, die von einer festen und unerschütterlichen Position aus evangelisieren, können sich jedenfalls nicht aufs Neue Testament berufen. Sie sind Propagandisten, nicht Evangelisten.

III. Menschwerdung des Menschen

Wenn wir nun untersuchen, was in diesem Prozeß der Evangelisation wirklich passiert, so können wir zum mindesten in der Dritten Welt, gelegentlich aber auch unter uns, einige wichtige Erweiterungen der Evangelisationsziele beobachten durch das, was de facto in der Evangelisation geschieht. In der Evangelisation, in welcher der Evangelist zugleich auch evangelisiert wird, entdecken viele Christen der Dritten Welt, daß Bekehrung und Christwerden Hand in Hand geht mit der Gründung von Produktions- und landwirtschaftlichen Genossenschaften, mit der Entdeckung von Organisations- und Sozialformen, die in der Richtung der

durch das Evangelium entdeckten Menschwerdung des Menschen liegen.

Dabei können Sozial- und Organisationstypen, vorchristliche Heilpraktiken und Zelebrationsformen, vorchristliche, archetypische psychologische Einsichten und daraus resultierende Therapien in den Dienst dieser Menschwerdung des Menschen genommen werden. So berichtet zum Beispiel der amerikanische Anthropologe D.E. Curry⁷ von einer Pfingstgruppe im Innern Brasiliens, für die Evangelisation Hand in Hand geht mit einer lokalen Politik der Landreform. Der Bericht seines Gewährsmannes Antônio José dos Santos, den Curry in der Form eines Tonbandinterviews wiedergibt, ist eine packende und zugleich irritierende Mischung von naiver Gläubigkeit und politischer Taktik. Das Ziel der Evangelisation wird darin traditionell als Bekehrung des Einzelnen beschrieben. De facto aber wird sie als eine Weise des Überlebens einer menschlichen Gemeinschaft unter den unmenschlichen Bedingungen Innerbrasiliens erlebt.

Aus der Diözese von Helder Câmara in Recife wird gemeldet, daß andere (meist pfingstliche) evangelikale Gruppen sich mit den katholischen Basisgruppen zusammenschließen und mit ihnen zusammen die Menschwerdung des Menschen als Dimension der Evangelisation entdecken. Dies ist deswegen möglich, weil sie im geistlichen (und weltlichen) Volkslied Brasiliens (nicht in der katholischen oder evangelikalen Theologie!) eine Kommunikationsbrücke unter sich und zwischen sich und den zu Evangelisierenden gefunden haben. Zudem befinden sich Katholiken und Evangelikale objektiv in der gleichen Situation. Weitere Beispiele aus Mexiko, Afrika und den schwarzen Gemeinden Nordamerikas habe ich in meinen «Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religionen»⁸ zusammengestellt.

Bei diesen mündlichen Christen werden Kräfte für die von Erhard Eppler zu Recht hochgeschätzte «intermediate technology» frei, weil die mündlichen Liturgien dieser Christen die Gewißheit wecken, von Gott angenommen zu sein und beachtet zu werden. Damit fördern sie das Vertrauen in die von Gott geschenkte eigene Erfindungsgabe. Sie schaffen Raum für die mündliche, theologische und politische Debatte. Damit enteisen sie die abendländischen liturgischen Formulare und politischen Ideologien und setzen anstelle importierter Denkmodelle (zu denen neben den politischen Ideologien auch die Zielsetzung der Evangelisation als Bekehrung des Einzelnen gehört) die politische Alphabetisierung des Volkes Gottes im Rahmen einer von der gesamten Gemeinde verantworteten mündlichen Liturgie.

Um dem Leser ein konkreteres Bild von dem zu vermitteln, was mit dieser Menschwerdung des Men-

schen, mit dem Überleben einer menschlichen Gemeinschaft unter unmenschlichen Bedingungen gemeint ist, auch wenn diese Erfahrungen in der Terminologie des Bekehrungszeugnisses erzählt werden, will ich kurz nochmals auf die Geschichte von Antônio José dos Santos zurückkommen. Er erzählt: «Ich wurde im Staate Alagoas in der Stadt União dos Palmares geboren. Die Namen meiner Eltern sind José Filipe dos Santos und Joana Maria da Conceição. Im Alter von sechs Monaten wurde ich in den Staat Pernambuco gebracht, wo ich aufgewachsen bin. Im Alter von 21 Jahren wurde ich verheiratet. Ich heiratete gemäß den Gesetzen der Katholischen Kirche und bin erst kürzlich legal verheiratet worden. Im Alter von 36 Jahren nahm ich das Wort des Evangeliums Christi an. Dies geschah in der Gemeinde von Porto do Calvo (Bezirk São João). Dort gab es bereits eine Assembleia, und so brauchte mich der Herr⁹. Und ich ging in die Wüste und betete während zehn Monaten. Dann begann ich, dem Volk das Evangelium zu verkündigen.»

Antônio José dos Santos beschreibt dann im einzelnen, wie er die Taufe des Heiligen Geistes erhalten habe und durch Visionen zum Evangelistendienst berufen wurde. Er verdiente sich sein Brot als Landarbeiter und evangelisierte und predigte öffentlich, wenn er genügend verdient hatte, um sich und seine Familie durchzubringen. Aber er führte ein geplagtes Leben und konnte nie länger als einige Monate am selben Ort bleiben.

«Wieder einmal mehr mußte ich weiterziehen. So kehrte ich nach Sergipe und Campo Nôvo zurück, wo meine Frau und meine Kinder waren, und predigte dort das Evangelium. Der Besitzer der Farm und seine ganze Familie wurden bekehrt, und ich gründete eine kleine Gemeinde. Die Leute von Santa Brigida, die auch bekehrt worden waren, kamen nach acht Tagen zu uns. Sie wanderten etwa 30 km Trackstraße zu uns. Diese Leute flohen von Santa Brigida in der Nacht aus Angst vor dem Polizeichef, José Rufino, und anderen Leuten in der Stadt. Sie kamen in Gruppen von fünf- und zwanzig aufs Mal. Im ganzen waren es etwa 150 Personen. Vier Jahre und acht Monate blieben wir dort ...

Nun hatte aber der Besitzer der Campo Nôvo Farm, der sich bekehrte hatte, einen Sohn. Der lebte in São Paulo. Eines Tages kam er heim und fand alle diese *crentes* (Gläubige) auf der Farm und auf dem Land seines Vaters. Er fing sogleich an, gegen seinen Vater zu agitieren, und jagte uns weg unter dem Vorwand, daß wir beabsichtigten, das Land seinem Vater und den Erben des Hofes wegzunehmen. In Tat und Wahrheit aber wollte er von den Landverbesserungen profitieren, die wir in all diesen Jahren durch harte Arbeit er-

reicht hatten : wir hatten nämlich dreizehn gute Häuser gebaut, fünf *acudas* (Wasserreservoirs) gegraben und eine große Zahl *Tarefas* (eine Landeinheit, entspricht in Sergipe ungefähr dreiviertel USA-acres) Reis, Bohnen und Baumwolle angepflanzt. Sein Vater akzeptierte schließlich die Forderungen seines Sohnes, und ich ging zu den Behörden der Gemeinde und bat sie, sich für uns einzusetzen, so daß uns wenigstens ein Teil unserer Arbeit bezahlt würde, denn wir mußten ja alles zurücklassen. Am 27. Mai 1958 folgten mir 60 *crentes*. Wir ließen alles hinter uns und marschierten 45 km weit zu einer anderen Fazenda, namens Belo Horizonte. Die Frau des Besitzers von Campo Nôvo entzweite sich mit ihm, weil er uns so schlecht behandelte, und kam mit uns. Heute lebt sie hier in der Fazenda Belo Horizonte und prozessiert mit ihrem Mann, um ihren Anteil am Hof zurückzubekommen.

Der Gutsbesitzer von Belo Horizonte heißt Agostinho Barbaso dos Anjos, und er nahm uns alle auf und gab uns Land. Er sagte uns, daß er uns Land verkaufe, so daß wir nie wieder fortgejagt würden. Aber wir hatten ja kein Geld. Er sagte, das mache nichts. Ich sollte mit den Leuten bleiben und bezahlen, wann wir könnten. Nach neun Monaten in Belo Horizonte gab er uns Schriftstücke, durch die ich und alle meine Leute als Besitzer von 2300 *Tarefas* registriert wurden. Wir mußten drei Jahre arbeiten, um die Schulden abzubezahlen. Aber nach dieser Zeit konnten wir das Land in Besitz nehmen und darauf Häuser bauen. Das ist die Siedlung, die wir gebaut haben und an der wir immer noch bauen. Wir nennen sie die Fazenda Nova Vida, den Gutshof zum Neuen Leben. Jeder der dreißig Familien wies ich ein Stück Boden zu, soviel, wie sie bearbeiten konnten. Ich gab ihnen entsprechende Dokumente. Jede Familie erhielt Land je nach ihrer Größe und der Anzahl von verfügbaren Arbeitskräften. Die Kirche, die wir gebaut haben, nennen wir Evangelho da Paz, Friedensevangelium. Die Behörde der Gemeinde Poco Redondo, zu der Belo Horizonte gehört, will nichts mit uns zu tun haben, bis zum heutigen Tag. Am 24. September 1963 vereinigte sich unsere Kirche mit der Assembleia de Deus, Mutterkirche (oder Hauptgemeinde) von Aracajú.»

Nach Maria Isaura Pereira de Queiroz¹⁰ ist die wichtigste Funktion einer solchen Gruppe (de Queiroz nennt sie eine «messianische Bewegung») «die Veränderung der profanen Gesellschaft... Die zweite Funktion ist diejenige der Erneuerung des lokalen politischen Kräftespiels, indem die traditionellen Führer – die kein Vertrauen mehr verdienen – durch einen neuen Führer ersetzt werden.» De Queiroz nennt ihn Messias. In unserem Zusammenhang genügt der Begriff des Evangelisten. Aber es ist ein Evangelist von

beinahe alttestamentlichem Format, denn seine wichtigste Sorge ist das Überleben der ihm anvertrauten und von ihm geretteten Gruppe als menschliche Gruppe, in unserem Falle vor allem die Lösung des Landproblems¹¹.

Ähnliche Stories lassen sich aus anderen lateinamerikanischen Ländern und aus Afrika erzählen. Diese Fakten stehen im Gegensatz zu dem, was die meisten europäischen Theologen aus den Worten, aus der Ideengeschichte dieser Gruppen herauslesen. Diese Beobachtung trifft sowohl auf die katholischen Basisgruppen wie auch auf die pfingstlichen, independistischen und vermischten Gruppen zu. Wir sind heute vor die Aufgabe einer sozialen Hermeneutik gestellt, das heißt wir haben in jedem Fall zu prüfen, was die betreffenden Ideen und Begriffe – auch wenn sie gut marxistisch, katholisch, pfingstlerisch oder evangelikal tönen – im betreffenden sozialen Kontext für eine Funktion haben. Die Worte, die diese Gruppen verwenden, sind unterdessen geschieden worden von der europäischen Wort- und Ideengeschichte, auch wenn das weder dem europäischen noch dem überseeischen Partner bewußt ist. Die beiden haben so lange getrennt voneinander gelebt und gedacht, daß sich ihre Sprache auch bei identischen Vokabeln auseinandergelebt hat, eine Beobachtung übrigens, die sich auch durch eine Untersuchung der deutschen Sprache in der DDR und im übrigen deutschen Sprachgebiet machen läßt. Ähnliche «Sprachtarnungen» lassen sich im Sprachgebrauch der sozialen Schichten Englands machen. Infolgedessen liegt der unmittelbare hermeneutische Schlüssel zum Verständnis dieser Ideen nicht in der europäischen Wort- und Ideengeschichte (auch nicht in der Wort- und Ideengeschichte, die von den Universitäten der betreffenden Länder hervorgebracht wird), sondern in der Funktion, der Rolle, die diese Worte und Ideen in ihrem Kontext spielen.

Daß traditionelle theologische und pastorale Begriffe in einem neuen Kontext eine ganz andere Bedeutung und Funktion bekommen können, haben die Mitglieder des Zweiten Vatikanischen Konzils entdeckt, wenn sie einigen ihrer artikulierteren Bischöfe aus Lateinamerika zuhörten. Die Evangelikalen haben an der Evangelisationskonferenz in Lausanne (1975) eine ähnliche Erfahrung gemacht. Die Worte «Evangelisation» und «Bekehrung» blieben. Sie bekamen aber einen für manche gefährlichen politischen und sozialpolitischen Unterton.

IV. Hermeneutik im sozialen Kontext

Wenn aber eine identische Ideengeschichte, wenn die gleichen Worte in Innerbrasilien etwas anderes bedeuten als in einer nordamerikanischen Mittelklassenkir-

che oder an einer ökumenischen Konferenz¹², wenn identische Vokabeln zur Bezeichnung der Zielsetzung der Evangelisation in unterschiedlichen sozialen Kontexten unterschiedliches bedeuten, dann ergeben sich aus diesem Befund einige Probleme für die Theologie, insbesondere die Missionstheologie.

1. Identische Zielsetzungen der Evangelisation, identische Glaubensbekenntnisse können sowohl die Einheit wie auch die Nicht-Einheit der Kirche ausdrücken. Jedenfalls sind sie in der heutigen interkulturellen Situation für die Artikulation der Einheit, für eine gemeinsame Bezeichnung der Zielsetzung der Evangelisation, schlecht geeignet. Die Frage stellt sich hier, durch was sie ersetzt werden können.

2. Sucht man in der Struktur und Hierarchie der Kirche das einigende Band, so ergibt sich hier ein ähnliches Problem. Es müssen nämlich Organisations- und Hierarchiestrukturen gesucht werden, die nicht lediglich einer Ideengeschichte oder einem Sozial- und Kulturkontext verbunden sind (der dann womöglich noch

als universal und katholisch deklariert wird). Hier wäre das Prinzip der Konziliarität nicht nur auf die verschiedenen theologiegeschichtlichen Konfessionen, sondern auch auf die Sozial- und Kulturkontexte, in denen diese auftreten, anzuwenden.

3. Wie bildet man Evangelisten, Missionare und Priester aus, von denen man nicht weiß, in welchem Kontext sie später operieren werden, oder von denen man weiß, daß sie in ganz verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten arbeiten werden?

Meine Antwort auf diese Fragen – die nicht mehr in den Rahmen dieses kurzen Artikels gehört – liegt in der Richtung einer interkulturellen Theologie, die im Medium des Erzählens und des kritisch zu interpretierenden Mythos ein gemeinsames hermeneutisches Medium erarbeitet, aber nicht so, daß nun Reflexionen über Narrativität und Mythos gedacht werden, sondern so, daß Geschichten und Mythen so erzählt werden, daß sie eine sozial und kulturell erkennbare kritische Funktion ausüben.

¹ Z.B. L. Schmid, Religiöses Erleben unserer Jugend. Eine religionspsychologische Untersuchung (Zürich 1960). W. Gruhn, Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie (Konstanz 1960). H.J. Baden, Literatur und Bekehrung (Stuttgart 1968)

² Z.B. L. Wyatt Lang, A Study of Conversion (London 1931). W. Sargent, Battle for the Mind (London 1957). W.B. Thomas, The Psychology of Conversion (London 1935). A.C. Underwood, Conversion (London 1925). H.J. Weitbrecht, Beiträge zur Religionspathologie, insbesondere zur Pathologie der Bekehrung (Heidelberg 1968). Ausführliche Bibliographie im Artikel «Bekehrung»: Theol. Realenzyklopädie, 4. Aufl. (Berlin, in Vorbereitung)

³ W. Keilbach, Bekehrung II: LThK II, 137f.

⁴ R. Hostie, Analytische Psychologie en Godsdienst (Utrecht 1955); deutsch: C.G. Jung und die Religion (München 1957) 210 ff.

⁵ Neue transkonfessionelle Bewegungen, Ökumenische Dokumentation III (Frankfurt 1976). Religiöse Gruppen (Düsseldorf 1976). Diskussion in W.J. Hollenweger, «Die Kirche für andere» – ein Mythos? Ev. Theologie (1977) (in Vorbereitung).

⁶ Ausgeführt in W.J. Hollenweger, Evangelisation gestern und heute (Stuttgart 1973)

⁷ Donald Edward Curry, Messianism and Protestantism in Brazil's Sertão: Journal of Inter-American Studies and World Affairs 13/3 (Juli 1970) 416–438.

⁸ W.J. Hollenweger, Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion (Erlangen 1977).

⁹ Auf ausdrücklichen Wunsch von Antônio José dos Santos erscheinen alle Personen und Orte mit ihren wirklichen Namen.

¹⁰ Maria Isaura Pereira de Queiroz, Movimentos Messiânicos: Tentative de Classificação (S. Paulo 1962), 453; zitiert in Curry, aaO. 429.

¹¹ Diese und andere Fallstudien ausführlich in W.J. Hollenweger, Conversion: L'homme devient homme: Chemins de la Conversion: 45ième Semaine de Missiologie de Louvain 1975 (Brüssel 1975) 78–101.

¹² Jörg Müller, Uppsala II. Erneuerung in der Mission (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 10) (Frankfurt 1977), vor allem 68 und 40.

WALTER J. HOLLENWEGER

1927 in Antwerpen geboren. Studierte an den Universitäten Zürich und Basel, promovierte 1966 in Theologie (Zürich), war Referent für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf), ist seit 1971 Professor für Missionswissenschaft an der Universität Birmingham. Er veröffentlichte u.a.: Handbuch der Pfingstbewegung, 10 Bde. (Yale University 1965–1967); Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Zürich 1969; engl. London und Minneapolis 1972, 1976²; spanisch Buenos Aires 1976²); Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971); Evangelisation gestern und heute (Stuttgart 1973; englisch Belfast 1976); Pentecost Between Black and White (Belfast 1974; deutsch Erlangen 1971; holl. Baarn 1976); Glaube, Geist und Geister (Frankfurt 1975). Anschrift: The University of Birmingham, Department of Theology, P.O.Box 363, Birmingham B15 2 TT, Großbritannien.