

concilium

Thema: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis

Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums

Eine Perspektive aus dem Süden

Felix Wilfred

Seit der ersten Weltmissionskonferenz vor einhundert Jahren in Edinburgh hat sich die christliche Demographie deutlich verändert. Anhand von Statistiken haben Philip Jenkins und andere Wissenschaftler gezeigt, dass sich das Gravitationszentrum des Christentums südwärts verschoben hat.¹ Die überwältigende Mehrheit der Christen lebt im Süden, und diese Christen zählen zu den Ärmsten der Armen. Zudem sind die Bevölkerungen im Süden jung, d.h., das dortige Christentum ist eine Religion der jungen Menschen - was man angesichts der grauhaarigen Senioren, die sich in den meisten europäischen Ländern zu den Sonntagsgottesdiensten versammeln, vielleicht nicht unbedingt vermuten würde. Und auch das Image des Christentums hat sich gewandelt: von einer Religion der reichen Kolonialherren des Westens zu einer Religion der kolonialisierten Völker und Randgruppen dieser Welt.

Der vorliegende Artikel will die Christentümer des Südens in ihrer globalen Bedeutung kartographieren und mit Blick auf einen möglichen Dialog zur religiösen Situation des Nordens - und insbesondere Europas - in Beziehung setzen. Da die Situation in Nordamerika einen Sonderfall darstellt, kann sie hier nicht berücksichtigt werden; mit Norden ist also im Großen und Ganzen Europa ge-

meint. Ich weise ferner ausdrücklich darauf hin, dass die Christentümer des Südens ihre eigenen, schwerwiegenden Probleme haben und in keiner Weise romantisiert werden dürfen. Vielerorts, und dessen bin ich mir durchaus bewusst, ist zudem das südliche eine bloße Kopie des abendländischen Christentums. Und schließlich sind religiöser Fundamentalismus, menschenunwürdige Massenarmut, Umweltzerstörung und andere soziale Konflikte grausame Realität und müssen thematisiert werden. Dies kann der vorliegende Beitrag jedoch nicht leisten.

I. Einige Merkmale des südlichen Christentums

In den Christentümern des Südens spielen drei Bewegungen eine wichtige Rolle, nämlich die *Befreiungsbewegung*, die *Pfingstbewegung* und die *interreligiöse Bewegung*. Die Inkulturation war ein postkolonialer Versuch, dem Christentum im Süden eine neue Bedeutung zu geben. Dieser Ansatz ist jedoch völlig inadäquat, und im Christentum des Südens werden derart begrenzte Projekte inzwischen von der Wirklichkeit eingeholt. Die Inkulturation ist zu einem Unterfangen mit Verfallsdatum geworden. Wir haben es im Süden mit einer neuen Landschaft des Christentums zu tun, die von den genannten drei Bewegungen geprägt ist.

Die Sicht auf die Religionen ist im Süden heute eine ganz andere als im Norden, und auch die Prioritäten im Bereich der Religion und der religiösen Erfahrung werden unterschiedlich gesetzt. Dies wirkt sich nicht zuletzt auf den Zugang zum Christentum aus. Zunächst einmal ist eine Verschiebung zu beobachten: weg von der intellektualisierenden Bekenntnisidentität des Christentums und hin zu einer stärkeren Betonung des Erfahrungsaspekts und dem dringenden Anliegen, das Christentum zu einer Praxis zu machen - einer Praxis des Gottesreichs. Hierin liegt auch der Schnittpunkt der drei Bewegungen: der Befreiungsbewegung, der Pfingstbewegung und der Bewegung für die Begegnung der Religionen.

Charakteristisch für das südliche Christentum sind sein Pluralismus und seine Vielfalt. Wir müssen an dieser Stelle auf die Fähigkeit der Christen im Süden hinweisen, Grenzen zu verhandeln - Grenzen zwischen dem Indigenen und dem Globalen, zwischen dem christlichen Glauben und anderen religiösen Erfahrungen, zwischen Theorie und Praxis, Intellekt und Emotion, Geist und Leib, zwischen dem Menschlichen und der Natur. Hinzuzufügen ist außerdem die Aufgeschlossenheit für den spirituellen Weg des Einzelnen, der dennoch mit einer gemeinschaftlichen und solidarischen Glaubenspraxis einhergeht.

Doch das südliche Christentum weist noch ein weiteres, wichtiges Merkmal auf: Es *pulsiert*. Dies ist darauf zurückzuführen, dass es den Charakter einer *Bewegung* angenommen hat. Man bemüht sich, von den Metaerzählungen - um einen post-modernen Ausdruck zu verwenden - freizukommen und Fragmente in den Blickpunkt zu rücken; anstelle des Ewigen stehen nun das Vorübergehende, das Vergängliche und das Hier und Jetzt im Fokus. Die drei Bewegungen lassen sich anhand dreier Schlüsselbegriffe charakterisieren: *Praxis*, *Erfahrung* und *Begeg-*

nung. Gemeinsam drücken diese drei Begriffe aus, was das Christentum im Süden ist - eine *Bewegung* - und wie es gedeutet werden kann.

Vielen südlichen Formen des Christentums ist ein sehr feines Gespür für die Präsenz des Bösen und des Leidens eigen. Die Gläubigen des Südens ringen mit diesem Mysterium, weil sie arm sind, und aus demselben Grund versuchen auch die Pfingstler, die Erfahrungen der neutestamentlichen Welt in der Gegenwart zu reproduzieren - Erfahrungen, die etwas mit dem Kampf gegen Mächte und Fürstentümer und gegen die Krankheit von Leib und Seele zu tun haben. Hinzu kommen kämpferische Bestrebungen, sich mit den Strukturen der Sünde und Unterdrückung auseinanderzusetzen und die Sünde der Ungerechtigkeit und Gewalt, die den Armen so viel Leid bereitet, zu entlarven. Neben der Erfahrung des Bösen und des Leidens stellen wir außerdem fest, dass die Gläubigen des Südens inmitten aller Probleme, mit denen sie zu kämpfen haben, Hoffnung und eine große Widerstandsfähigkeit ausstrahlen.

II. Einige Merkmale des nördlichen Christentums

Was Europa betrifft, müssen wir nicht nur die Tatsache berücksichtigen, dass das Christentum aus verschiedenen historischen, sozialen und kulturellen Gründen an Kraft verloren hat, sondern dass außerdem viele der noch aus der Zeit der Aufklärung stammenden Gewissheiten Stück für Stück zerbröckelt sind - etwa der Glaube an den Primat der Rationalität oder an den linearen Fortschritt, das Geschichtsverständnis, die Sicht auf die Religion und vieles mehr. Als religiöses Phänomen hat das Christentum des Südens die Denkschemata der Aufklärung ebenso erschüttert wie die säkularistischen Erklärungsmuster. Die Tendenz der Europäer, andere Gesellschaften und Völker aus der Perspektive dessen zu sehen, was ihnen selbst widerfahren ist, gerät ins Wanken. Aus der Sicht des Südens wird immer deutlicher, dass die Situation in Europa eher die Ausnahme als die Regel ist.

In Europa selbst gibt es entgegen allen Vorhersagen neue Erscheinungs- und Ausdrucksformen von Religion, angesichts deren man zu Recht von einer „*Rückkehr der Religion*“ sprechen kann. Im Grunde handelt es sich hierbei allerdings um ein *neues* Streben nach religiöser Erfahrung - neu insofern, als es von einem Sinn für Authentizität geprägt ist, der sich nicht in das vorher Festgelegte und Gegebene fügen will.² Die Rückkehr zur Religion geht mit der Forderung einher, Sinne und Körper als wesentlichen Bestandteil der spirituellen Existenz zu respektieren. Im Gegensatz zur Verdinglichung des Leibes oder der getrennten Betrachtung von Leib und Seele, wie wir sie aus der konventionellen Religion kennen, können wir - sowohl im Norden als auch im Süden - beobachten, dass der Körper mehr und mehr zu einem Schauplatz spiritueller Erfahrung wird.

Während die Säkularisierung in Westeuropa bestrebt war, der Religion jeglichen öffentlichen Einfluss zu nehmen, versuchten die totalitären Sozialismen in Mittel- und Osteuropa mit ihrer zwiespältigen Einstellung zur Moderne sie entweder zu

eliminieren oder zu domestizieren und vor den Karren parteilicher oder staatlicher Interessen zu spannen. Die Eliminierung Gottes und der Transzendenz durch systematische Indoktrinierung wirkte sich so nachhaltig auf die Psyche und das Leben der Menschen in den betreffenden Teilen Europas aus, dass die Folgen auch nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems im Jahr 1989 noch immer zu spüren sind. Die sozialistische Säkularisierung war so „erfolgreich“, dass die neue Atmosphäre der Religionsfreiheit den Kirchen in Ländern wie der Tschechoslowakei und Ungarn keinerlei Zustrom beschert hat.

Im Lauf der Geschichte hat das Christentum dazu beigetragen, die *nationale Identität* vieler europäischer Völker zu formen. Heutzutage haben die traditionellen religiösen Identitäten allem Anschein nach einen nur mehr *symbolischen Wert*, und die auch von staatlicher Seite anerkannte Fähigkeit der Kirchen, sozialen Zusammenhalt zu schaffen, basiert eher auf der historischen Erinnerung und dem Erbe, für das sie stehen. Tatsächlich haben wir es in Europa mit einer großen Anzahl „unkirchlicher“ Menschen zu tun, denen es keineswegs an Glauben, spiritueller Suche und Sehnsucht fehlt. Die Suche nach dem Spirituellen geschieht auch außerhalb der Institutionen und der traditionellen Grenzen; und dasselbe gilt für die Suche nach Selbstveränderung und einer neuen spirituellen Identität. Das ist das Ergebnis des Individualisierungsprozesses und der „*subjektiven Wende*“ in der modernen Kultur.

Im Bewusstsein der Menschen und in der Öffentlichkeit ist die Präsenz des Christentums vor allem eine symbolische. Dies zeigt sich bei gewissen Anlässen und Ereignissen und vor allem in Krisenzeiten und ist dem historischen Erbe Europas geschuldet. Viele Europäer sind keine praktizierenden Christen; sie bezeichnen sich selbst als säkular und wollen nicht mit dem Christentum in Verbindung gebracht werden. Andererseits hätten sie jedoch nichts dagegen, wenn die christliche Religion weiterhin von einer Minderheit ausgeübt und damit gewissermaßen das Erbe der gemeinsamen Vergangenheit bewahrt und gepflegt würde. In diesem Sinne wird das Christentum, mit Grace Davie gesprochen, zu einer „Stellvertreterreligion“⁴³.

Und schließlich ist im europäischen Christentum eine hermeneutische Strömung zu beobachten: nämlich das Bestreben, die jahrhundertealte Verbindung zwischen Christentum und Metaphysik in Frage zu stellen und auf diesem Weg zu einer Neuinterpretation des Christentums zu gelangen. Man kehrt zurück zu einem anderen Christentum, und diese Rückkehr vollzieht sich über den *pensiero debole*, das „schwache Denken“, und über ein Abrücken von einem metaphysisch verstandenen Christentum. Die Loslösung von der Metaphysik macht den Weg frei für ein anderes – dynamischeres, offeneres und flexibleres – Christentum in Europa. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass alle drei Bewegungen des Südens – die Befreiungsbewegung, die Pfingstbewegung und die interreligiöse Bewegung – letztlich ein Christentum in Frage stellen, das an die Metaphysik der Anwesenheit und des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus gebunden ist, und daher in ihrem Charakter und ihrer Ausrichtung als „post-metaphysisch“ beschrieben werden könnten.

Als die erste Euphorie über den Zusammenbruch der kommunistischen Systeme verfliegen war, sahen sich die Kirchen in Osteuropa mit einer neuen Situation konfrontiert, auf die sie auch in theologischer Hinsicht schlecht vorbereitet waren. Die Kirchen in Mittel- und Osteuropa haben es heute mit zahlreichen sozialen Problemen wie Fremdenfeindlichkeit, Minderheitsfragen, Gewalt, Sinnverlust u.ä. zu tun. Es bleibt abzuwarten, wie sie auf diese Fragen antworten und auf die Sehnsucht der Menschen nach Sinn und Sicherheit in einem ideologischen Vakuum reagieren werden. Und es ist ebenfalls nicht klar, welche soziale, kulturelle und politische Rolle die Kirchen in dieser Region in der postkommunistischen Ära übernehmen werden.⁴

Die Antwort auf die veränderten Bedingungen in Europa ist weder eine nostalgische Rückkehr zur Christenheit noch eine wie auch immer verstandene *Neuevangelisierung*⁵ und auch keine vom Säkularismus inspirierte Verbannung des Religiösen in den privaten Bereich. Nichts davon wird der gegenwärtigen Situation in Europa gerecht, geschweige denn, dass es Hoffnung für die Zukunft weckt. An diesem kritischen Punkt scheint mir ein intensiver und wechselseitiger Austausch zwischen den Christentümern des Südens und des Nordens überaus wichtig. Die Interaktion zwischen dem europäischen Christentum einerseits und den drei wichtigsten Strömungen des südlichen Christentums andererseits wäre ein sehr kreativer und erfrischender Ausblick in die Zukunft. Gemeinsam werden sie zur Entstehung globaler Christentümer beitragen.

III. Befreiungsbewegungen und Pfingstkirchen im Süden

Die Befreiungstheologie zählt zu den bedeutsamsten Entwicklungen in der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Oft ist sie eine Stimme in der Wüste - und doch entscheidend, wenn es darum geht, uns zum Herzen und zum Geist des Evangeliums zurückzuführen. Dass das Christentum auf dem asiatischen Kontinent nach der desaströsen Erfahrung des Kolonialismus seine Glaubwürdigkeit zurückgewinnen konnte, war der christlichen Befreiungsbewegung und ihrem Einfluss auf die heutigen asiatischen Gesellschaften zu verdanken. Die Befreiungstheologie schlägt eine Brücke zum Sauerteig der Befreiung und den Befreiungsbewegungen in anderen religiösen Traditionen.

Die Befreiungsbewegungen und die Pfingstkirchen haben vieles gemeinsam. Sie haben dieselbe Anhängerschaft: die Armen und die Ausgegrenzten. Sie stützen sich auf Basisgruppen - christliche Basisgemeinden und Kleingruppen auf der einen, Unabhängige Kirchen auf der anderen Seite. Zudem finden wir in beiden Bewegungen aktiv engagierte Frauen. Keine von ihnen befürwortet den Status Quo. Beide engagieren sich für Wandel und Veränderung. Angesichts dieser Gemeinsamkeiten sollten wir darauf verzichten, die Befreiungstheologie vereinfachend als Option *für* die Armen, das Pfingstertum hingegen als Option *der* Armen zu karikieren.

Einige Aspekte der Befreiung sind für die Pfingstkirchen durchaus ein Thema.⁶ Zuallererst erinnert die Bewegung uns an die Bedeutung von *Selbstveränderung* und *Umkehr* zu Gott und zu Gottes Wirken im Hier und Jetzt. Und auch die Befreiung kann im Hier und Jetzt erfahren werden. Obwohl all unser Streben auf den Horizont der letztgültigen Gerechtigkeit im Himmelreich ausgerichtet ist, werden Gerechtigkeit und Befreiung im richtigen Leben oft nur in kleinen Schritten Wirklichkeit: von weniger Gerechtigkeit zu mehr Gerechtigkeit, von weniger Befreiung zu mehr Befreiung. Etwas von dieser kleinschrittigen, aber unmittelbaren Befreiung ist in der Pfingstbewegung spürbar. Für viele arme Frauen ist die Abschaffung des Patriarchats beispielsweise ein Traum, eine Befreiung, die in weiter Ferne liegt. Doch Befreiung beginnt für sie bereits, wenn ihre Ehemänner von Alkohol, Drogen und häuslicher Gewalt ablassen und aufhören, fremdzugehen und mehrere Familien gleichzeitig zu unterhalten. Für die ethnischen Minderheiten und die als „Unberührbare“ Diskriminierten beginnt Befreiung, wenn sie nicht länger von der Gemeinschaft ausgegrenzt, sondern akzeptiert werden und das Gefühl haben dürfen dazuzugehören. Diese Gruppen erfahren einige Dimensionen ihrer Befreiung in den Pfingstbewegungen. David Barret berichtet, „dass die Hälfte aller Pfingstler, etwa zweihundert Millionen Menschen, in tiefer Armut in Slums leben“⁷. Der Zustrom der Armen zu den Unabhängigen Kirchen und zur Pfingstbewegung erinnert uns an das Schriftwort: „Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten“ (1 Kor 1,27-28).

Ist das Pfingstlertum fundamentalistisch? Selbst wenn einige Gruppierungen innerhalb der Pfingstbewegung in extremistische Positionen verfallen, kann die Bewegung insgesamt nicht als fundamentalistisch bezeichnet werden. Die meisten Formen des Pfingstlertums weisen keines jener Merkmale auf, die mit dem Fundamentalismus in Verbindung gebracht werden.⁸ Fundamentalisten sind rückwärtsgewandt, Pfingstler dagegen *zukunftsorientiert* und von einer intensiven Erfahrung der Gegenwart des Gottesgeistes hier und jetzt geprägt. Angemessener wäre es wohl, die Pfingstbewegungen als *Erneuerungsbewegungen* zu charakterisieren. Als solche versuchen sie den Geist der christlichen Ursprünge wiederzubeleben, statt wie die Fundamentalisten die Vergangenheit zu verabsolutieren.⁹ Überdies sind Pfingstbewegungen flexibel und stellen, anders als die fundamentalistischen Bewegungen, keine antimodernistische, reaktionäre Kraft dar. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen den Befreiungs- und den Pfingstbewegungen. Das ist jedoch kein Grund zur Polarisierung. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass es vielfältige Formen des Pfingstlertums gibt – genauso, wie man ja auch im Katholizismus oder Protestantismus verschiedene Strömungen kennt.

Mir ist bewusst, dass einige der Pfingstgruppen das sogenannte „Wohlstandsewangeli-um“ verkünden und die herrschenden Mächte unterstützen, wenn diese ihnen im Gegenzug Verkündigungsfreiheit und andere Vorteile zubilligen. Dies mag der

Bewegung ein politisch rechtes oder bestenfalls unpolitisches Image verleihen. Doch man muss kein Pfingstler sein, um politisch rechts zu sein. Franco und Salazar waren keine Pfingstler! Nicht nur die Evangelikalen, sondern viele Angehörige auch der großen Kirchen treten nicht weniger offen für eine liberale Philosophie und die Anhäufung von Wohlstand ein.

Theologen wie Harvey Cox, Richard Shaull und Allen Anderson und Soziologen wie Paul Freston, Simon Coleman, David Martin, Waldo Cesar und andere sehen in der Pfingstbewegung ein großes Potential für sozialen, politischen und kulturellen Wandel.¹⁰ Ein historisches Beispiel sind die Quäker aus England, deren Praktiken denen der Pfingstler zu ähneln schienen, die sich aber mit der Zeit zu einer sozialen Kraft entwickelten, die Missständen wie Gewalt und Sklavenhandel die Stirn bot.¹¹

IV. Die Bewegung hin zur Begegnung der Religionen

Die Begegnung zwischen den Religionen ist die dritte wichtige Bewegung, die die Christentümer des Südens und insbesondere Asiens charakterisiert.¹² Diese Begegnung hat viele Dimensionen. Da ist erstens der Versuch, den christlichen Glauben und die Botschaft des Evangeliums mithilfe der spirituellen Einsichten anderer religiöser Überlieferungen zu erfahren; die christlichen Schriften mithilfe der Schriften anderer Glaubensgemeinschaften zu lesen, zu verstehen und zu interpretieren; spirituelle Praktiken zu übernehmen, die helfen, den Glauben in seiner Tiefe zu erleben. Zweitens ist da der Versuch, im Alltag auf dem Weg der Freundschaft, des Teilens und eines wechselseitigen Gebens und Nehmens Beziehungen zu Andersgläubigen zu knüpfen, die über den lehrmäßigen und bekennnishaften Rahmen hinausgehen; auf der Grundlage dieser Erfahrungen eine Religionstheologie zu entwickeln, die anderen Religionen ihren Platz in der göttlichen Ökonomie zugesteht; die Religiosität der Armen und Ausgegrenzten ernsthaft in Betracht zu ziehen und in eine Religionstheologie zu integrieren, die eine befreiende Stoßrichtung hat.

Was ich hier in aller Kürze zu beschreiben versucht habe, passt vielleicht nicht in das Paradigma von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus – jener westlichen Standardklassifizierung, die zum Allgemeingut der Religionstheologien geworden ist. Sie ist formalistisch und stützt sich kaum auf Erfahrungswerte. Ein solches Schema lässt gerade diejenigen Aspekte der Begegnung außer Acht, die am meisten mit Kreativität und Erfahrung zu tun haben, und dasselbe gilt auch für die befreiende Dimension der Religionen der Armen. Das Christentum des Südens drängt auf einen befriedigenderen theologischen Ansatz im Umgang mit der religiösen Vielfalt. Wo anerkannt wird, dass diese religiösen Traditionen in sich wertvoll, heilsbedeutend und Träger der göttlichen Offenbarung sind, wird man sie nicht länger als Fremdkörper oder Rivalen behandeln. Zurzeit sind die meisten Gruppierungen innerhalb der Pfingstbewegung noch nicht wirklich bereit

für die Dynamik einer echten Begegnung mit anderen Religionen, weil sie an der Besonderheit ihrer spirituellen Überzeugungen festhalten. Doch der multireligiöse Kontext des Südens könnte sie dazu herausfordern, sich in dieser Hinsicht zu öffnen.

Andere Religionen als Bedrohung oder als Fremdkörper zu betrachten, hieße für Europa, dass sich die desaströse Vergangenheit, an der auch die Religionen nicht unbeteiligt waren, zu wiederholen droht. Man täte besser daran, die Anwesenheit anderer Religionen als Bereicherung der europäischen Religionslandschaft zu sehen. Thomas Bremer hat die Frage, um die es hier geht, treffend formuliert:

„Welche Heilsbedeutung hat es, wenn Islam, verschiedene asiatische Religionen, Judentum und viele weitere Erscheinungsformen von Religion in Europa nicht nur durch einzelne Gläubige vertreten sind, sondern ihre Präsenz stabilisieren und sogar unter Menschen, die ursprünglich Christen oder nicht religiös waren, Anhänger gewinnen können? Welche Wege gibt es für die christlichen Kirchen, mit dieser Herausforderung theologisch umzugehen?“¹³

Diese Herausforderung seitens einer *stabilisierten Präsenz* von Andersgläubigen ist ein alltägliches Phänomen.¹⁴ In der Antwort des heutigen europäischen Christentums wird sich auch seine Einstellung gegenüber diesen Andersgläubigen spiegeln - ob man sie als Partner in Gottes Erlösungsprojekt oder als Fremde betrachtet, die toleriert werden müssen.¹⁵

V. Eine Begegnung zwischen dem Süden und Europa

Auf welche Weise und in welchen Bereichen könnten die Christentümer des Südens einen Anreiz bieten, über die konventionellen Formen hinaus neue Wege der christlichen Spiritualität wiederzuentdecken?

Die Erfahrungsdimension des christlichen Glaubens, die in den vielfältigen Christentümern des Südens eine große Rolle spielt, übt auch auf Europa keine geringe Faszination aus. In Großbritannien und vielen anderen Teilen Europas, wo man in einem experimentellen Rahmen versucht hat, etwa die Erfahrungsdimension oder auch gewisse „Wohlfühlfaktoren“ in den Gottesdienst einzubringen, hat der christliche Glaube wieder größeren Anklang gefunden. Und die Christentümer des Südens haben noch mehr zu bieten.

Zuallererst stehen die Christentümer des Südens für neue Paradigmen des Glaubens. In ihrem Blickpunkt stehen nicht Doktrin und Glaubensinhalte, sondern die Praxis - das gelebte Evangelium und das lebendige Zeugnis. Das neue Paradigma des Glaubens wird vielleicht nicht ausdrücklich genannt, ist aber in den drei Strömungen - Befreiungsbewegung, Pfingstbewegung und Bewegung der religiösen Begegnung - implizit präsent. Zudem liegt in allen drei Strömungen der Akzent auf dem, was Gott auch heute noch unter den Armen und Fremden wirkt. Sie sind weniger auf die Tradition bedacht, der, gemessen am Wirken Gottes und

seines Geistes, eine bloß relative Bedeutung zukommt. Ferner zeichnen sich die Christentümer des Südens dadurch aus, dass sie die religiöse Erfahrung und Spiritualität als eine *beständige Suche* verstehen. Besonders deutlich wird dies in der Beziehung des Christentums zu anderen religiösen Traditionen, ihren Symbolen, ihrer mystischen Erfahrung usw.¹⁶ Und auch der *Geist der Solidarität*, der Gemeinschaft und des Miteinanders, der das Leben der christlichen Gläubigen im Süden kennzeichnet, verdient Erwähnung.

Wie und unter welchen Bedingungen wird Europa imstande sein, die Christentümer des Südens zu verstehen? Die Fähigkeit, Einblicke in das Leben und die Praktiken der südlichen Christentümer und insbesondere in ihre Beziehung zu anderen religiösen Traditionen zu gewinnen, setzt – ähnlich wie die Überwindung einer Metaphysik der Anwesenheit – voraus, dass man sich von der gesamten Vorstellung eines spirituellen Evolutionismus verabschiedet. Wenn wir Hegel auf den Kopf stellen, könnten wir sagen, dass der Versuch, das Absolute zu erreichen, nicht im Christentum gipfelt und mit dem Christentum alle anderen Versuche überflüssig geworden sind (wie es dem hegelianischen Konzept der *Überwindung* entspräche), sondern dass das Christentum umgekehrt eine Abwärtsbewegung des Göttlichen ist, in der sich das göttliche Selbst entleert¹⁷, und dass man sich diesem Mysterium eben nicht auf dem Wege einer Überwindung der anderen religiösen Erfahrungen nähern kann. Dies hat zahlreiche Konsequenzen für die Religions-theologie und könnte sogar ihren Diskussionsrahmen und die ihr zugrundeliegenden Begriffe – wie „absolut“, „einzig“, „unwiderruflich“ – verändern, die die traditionelle Sprache der christlichen Theologie im Westen so lange geprägt haben.¹⁸ Ein so offener Ansatz wie der, der den asiatischen Bemühungen um die Begegnung mit anderen religiösen Traditionen zugrundeliegt, könnte sich auch auf die europäische *Mainstream-Religions-theologie* auswirken und der Beziehung zu anderen religiösen Traditionen neue Perspektiven eröffnen.

Wenn wir einen Blick zurück in die Geschichte werfen, sehen wir, dass sowohl die kirchliche als auch die zivile Macht dazu beigetragen haben, die *convivencia* zu zerstören, die das alltägliche Leben wechselseitiger Beziehungen zwischen Christen, Muslimen und Juden zum Beispiel im südlichen Spanien und in Sizilien geprägt hatte. Die heutige Situation

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, ist Gründungsdirektor des Asian Centre for Cross-Cultural Studies. Er ist Mitglied des Gesetzlichen Ethikkomitees des Indischen Instituts für Technologie (IIT) in Chennai und Präsident der Zeitschrift CONCILIUM. Lange Jahre war er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät und Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken an der Universität von Madras. Dort war er auch Professor und Vorstand des Departments für christliche Studien. Er gehörte der Internationalen Theologenkommission des Vatikans an und hatte Gastprofessuren an den Universitäten von Frankfurt, Münster, Nijmegen, Boston, Manila und Fudan, China, inne. Jüngst betraute ihn die indische Regierung mit dem Lehrstuhl für „Indische Religionen und südasiatische Diasporas“ an der Universität von Dublin, Irland. Seine Schriften erscheinen in allen Weltsprachen; in der Festschrift für ihn im Jahr 2008 gratulierten ihm Gelehrte aus zwanzig verschiedenen Ländern. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Auf dem Weg zu einer interreligiösen Ökonomie“ in Heft 3/2009. Anschrift: Asian Center for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kuppam Road, Sholinganallur Post, Panayur, Madras 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

muss als eine neue Chance betrachtet werden, die Vergangenheit in einer Weise ungeschehen zu machen¹⁹, die einer neuinterpretierten christlichen Identität entspricht - einer Identität, die sich nicht von anderen Identitäten abgrenzt, sondern zu ihnen in Beziehung tritt. Und die Säkularisten sollten sie als Herausforderung begreifen, dem religiösen Pluralismus gegenüber dieselbe Toleranz an den Tag zu legen, die sie ihrerseits von den Religionen erwarten.

Genau hier, so glaube ich, könnte die Erfahrung der Christentümer des Südens sowohl zu einem frischen theologischen Verständnis anderer Religionen als auch zu einem säkularen Toleranzverständnis beitragen. Denn es gibt andere Quellen der Toleranz als nur die europäische Aufklärung. Wir müssen nach globalen Wurzeln der Toleranz Ausschau halten.²⁰ Die europäische Toleranztradition, die aus der rationalistischen Tradition der Aufklärung hervorgegangen ist, muss durch ein Toleranzverständnis bereichert werden, das sich von der Erfahrung tiefer Freundschaften und einer Kultur des Gebens und Nehmens im Zusammenleben mit Andersgläubigen herleitet. Wenn man sieht, wie quälend schwer sich das heutige Europa im Umgang mit Migrantengruppen tut, die andere religiöse Traditionen pflegen, dann wird die Unzulänglichkeit der aufklärerisch inspirierten Toleranz nur allzu deutlich.

VI. Globales Christentum und aufkommende Gemeinschaftsformen

Traditionell ist die Kirche vor allem dort, wo der Geist des Individualismus wütet, ein Raum der Gemeinschaft, Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit. Andererseits spüren wir, dass das Zusammengehörigkeits- und Gemeinschaftsgefühl schwächer wird und in vielen Fällen in Europa bereits ganz geschwunden ist. Dennoch ist die Sehnsucht und Suche nach Gemeinschaft ungebrochen und hat sogar zugenommen angesichts einer Welt, in der Unsicherheit und Sinnverlust Einzug halten und das Licht der Hoffnung nur noch müde flackert. Denken wir doch nur an die Jugendlichen, die zu Tausenden nach Taizé strömen, weil sie nach etwas suchen, das über die Gewöhnlichkeit des alltäglichen Lebens hinausgeht. Diese spirituelle Suche ist ein individuelles und zugleich kollektives Phänomen: eine Suche, die von Authentizität geprägt ist und sich nicht mit vorgefertigten Formen und Mitteln des Glaubens zufriedengibt.

Auch die Attraktivität der Pfingstbewegung im Süden erklärt sich aus dem starken Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl, das sie zu vermitteln vermag. Wir dürfen uns nicht auf diese oder jene bestimmte Form von Gemeinschaft beschränken. Es ist wichtig, in dieser Hinsicht aufgeschlossen und flexibel zu sein. Und zwar, lassen Sie mich dies hinzufügen, in dem Bewusstsein, dass es die Situation des europäischen Christentums kaum bedeutend verändern wird, wenn wir noch hartnäckiger auf der institutionellen Gemeinschaftsform der Kirche, ihrem Gottesdienst und ihren Ämtern beharren.

VII. Wege in die Zukunft

Ich denke, dass das Christentum einer strahlenden Zukunft entgegensieht, wenn diese drei Strömungen - die Befreiungs-, die Pfingst- und die interreligiöse Bewegung - zu einer engeren Gesprächsführung, Verständigung und wechselseitigen Bereicherung gelangen könnten. Es gibt schon jetzt Anzeichen dafür, dass dies wahrscheinlich geschehen wird. Vor allem die progressiveren Varianten der Pfingstbewegung arbeiten an einer Ausweitung ihrer sozialen Dienste, die millenaristischen Zukunftsvisionen verlieren an Bedeutung, und die gegenwärtige Situation und ihre Veränderung finden größere Beachtung. Der Bezug auf das Göttliche, den Geist und die Gotteserfahrung könnte als machtvoller Impuls zu einer eher prophetischen Ausrichtung der Pfingstbewegung unter den Armen im Süden fungieren. Die Religionstheologie in Asien ihrerseits rückt zunehmend die Befreiung und die soziopolitischen Gegebenheiten in den Blickpunkt. Dies kann helfen, die traditionellen theologischen Ansprüche weniger absolut zu formulieren und sich auf eine Zusammenarbeit mit Andersgläubigen einzulassen. Die Zukunft wird davon abhängen, ob es dem Christentum gelingt, sich selbst als einen *Weg* zu präsentieren und auf seine Absolutheitsansprüche zu verzichten, die zumindest in den meisten asiatischen Ländern zu seiner Entfremdung beigetragen haben und im Norden wie im Süden eine Quelle religiöser Konflikte gewesen sind.

Vielleicht dürfen wir dann auch damit rechnen, dass ein großer Teil der vielen meist jungen Europäer, die sich auf einer spirituellen Suche befinden, das Evangelium und seinen Geist wiederentdecken werden. Der Weg dorthin könnte über eine tiefere Kenntnis der Überlieferung und Praxis anderer Religionen führen. Es ist schwer vorherzusagen, welche Arten von Christentum womöglich durch eine solche vom Hinduismus, Buddhismus oder anderen religiösen Erfahrungen geprägte Neu-Wahrnehmung entstehen werden. Doch eines wird schon jetzt deutlich: Das Christentum wird nicht mehr dasselbe sein. Die Grenzen verschwimmen, und früher oder später werden sich die konfessionellen Identitäten vielleicht nicht mehr so klar definieren lassen. Manche werden ihre Zugehörigkeit zum institutionellen Christentum ostentativ bekunden. In anderen Fällen wird sich das Christentum durch die Begegnung mit anderen Weltanschauungen, wie sie von anderen religiösen Traditionen und indigenen Kulturen vertreten werden, deutlich verändern. Und angesichts der wachsenden Zahl von Muslimen in Europa wird die künftige Form des Christentums auf diesem Kontinent auch davon abhängen, wie gut und auf welche Weise es den Islam und sein von den dortigen Muslimen gelebtes spirituelles und religiöses Erbe integriert. Dasselbe ließe sich auch von den anderen religiösen Minderheitengruppen und vom Judentum sagen.

Wie werden Mission und Ökumene in Zukunft verstanden werden? Die Ökumene als das Bestreben, die Wunden der Vergangenheit zu heilen und die Spaltung unter den Christen zu überwinden, wird bald Geschichte sein und Platz machen für die neue Ökumene des Dialogs zwischen einer Vielfalt von Christentümern.

Das liegt auch darin begründet, dass die Menschen von einer Krisensituation und Bedrohung betroffen sind, die ihnen allen gemeinsam ist und sich daher nicht mit den konfessionellen Spaltungen der Vergangenheit vereinbaren lässt. Die historisch verfestigten konfessionellen Identitäten werden sich nach und nach aufweichen, und die Ökumene wird einen neuen Kurs einschlagen.

Schluss

Als die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh tagte, gab es weder Pfingstbewegungen noch Befreiungsbewegungen und auch keine Religionstheologie, wie wir sie heute haben. Die Länder selbst, die man damals als Missionsgebiete definierte, haben innerhalb von einhundert Jahren neue Kräfte hervorgebracht, denen es bestimmt ist, das globale Christentum im 21. Jahrhundert auf bisher nicht dagewesenen Wegen zu erneuern. Das Christentum im Süden wird mehr und mehr zu *einer Bewegung* – das heißt zu einem überaus dynamischen und pulserenden Phänomen.

Das Projekt der Inkulturation ist im Hinblick auf die Zukunft des Christentums im Süden ebenso untauglich wie die Neuevangelisierung als Zukunftsstrategie für ein neues und wieder geeintes Europa. Beide Projekte gehen von Voraussetzungen aus, die einer gründlichen Analyse der Situation in den jeweiligen Regionen – im Süden und in Europa – nicht standhalten. Die Inkulturation wird dem Bewegungscharakter des südlichen Christentums nicht gerecht, und die Strategie der Neuevangelisierung ignoriert in der Regel die „Säkularisierung des europäischen Denkens“²¹.

Die seit Edinburgh deutlich veränderte Situation der Christentümer des Südens macht es erforderlich, Begriffe und Vorstellungen wie Mission, Zeugnis, Ökumene usw. von Grund auf zu überdenken, zumal die Christen des Südens unter Andersgläubigen oder inmitten indigener Religionstraditionen leben. Mission ist nicht mehr das, was man in Edinburgh darunter verstanden hat. In unserem heutigen globalen Kontext ist Mission Dialog und besteht darin, die eigenen religiösen und spirituellen Erfahrungen mit anderen zu teilen, einander zu bereichern und die Gegenwart Gottes und seines Reichs über alle Grenzen und Schranken hinweg anzuerkennen. Mission ist keiner bestimmten religiösen Erfahrung vorbehalten; sie ist etwas, das alle Gläubigen praktizieren müssen, solange sie auf ihrer spirituellen Reise dem Göttlichen begegnen. Ökumene ist heute eine Frage des Dialogs und Austauschs zwischen den vielfältigen Christentümern im Norden und im Süden, die eine globale Vision von Gemeinschaft haben.

Wir haben gesehen, dass sich das Gravitationszentrum in den Süden verlagert hat. Und das ist kein bloß demographischer Befund. Auch theologisch gesehen verschiebt sich das Gravitationszentrum in den Süden, denn von dort kommen einige der kreativsten theologischen Unternehmungen, die den fruchtlosen und selbstverliebten Theologien des Nordens heute den Rang ablaufen. Zudem lassen sich aus den drei Bewegungen des Südens erfrischende theologische Impulse für die globalen Christentümer schöpfen.

Schließlich werden die Christentümer der Zukunft sehr unterschiedlich sein und sich allen Uniformitätsbestrebungen widersetzen. Dies ist jedoch nichts völlig Neues. Wenn wir uns die zweitausendjährige Geschichte näher ansehen, werden wir feststellen, dass es auch in der Vergangenheit viele Christentümer gegeben hat, die sich durch diverse – geographische, kulturelle, historische u.a. – Merkmale voneinander unterschieden haben. Aus ihnen wurden letztlich unterschiedliche Kirchentraditionen. In Zukunft wird es neue Formen von Christentümern geben, die keine Wiederholung der alten sein werden. Die alten Formen werden vielleicht einige ihrer Eigenschaften bewahren, doch viele von ihnen werden verschwinden, um für etwas Neues Platz zu machen. Was beispielsweise wie eine Abwanderung aus den Kirchen aussieht, könnte in Wirklichkeit eine Suche nach neuen Kirchen sein, die erst noch entstehen müssen und deren Beschaffenheit sich schwer voraussagen lässt. Wichtig ist, dass der Dialog unter den verschiedenen globalen Christentümern fortgesetzt wird. Und ebenso wichtig für das Überleben und Gedeihen dieser Christentümer ist es, dass sie mit Pluralismus und Vielfalt in jedem Bereich der gegenwärtigen Welt und vor allem mit der Situation wachsender religiöser und spiritueller Vielfalt vertraut sind.

¹ Vgl. Philip Jenkins, *Die Zukunft des Christentums*, Gießen/Basel 2006; Todd M. Johnson/Kenneth R. Ross (Hg.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, Edinburgh 2009.

² Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009; vgl. ebenso Bertelsmann Stiftung (Hg.), *What the World Believes. Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, Gütersloh 2008.

³ Grace Davie, *Sociology of Religion*, London 2001, 127. Vgl. ebenso Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case - Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.

⁴ Vgl. Bruce R. Bergman/Brian Porter-Szücs, *Christianity and Modernity in Eastern Europe*, Budapest 2010.

⁵ Dieses Stichwort findet sich allerdings in den Dokumenten der Römischen Synoden für Europa (1999 und 2003). Vgl. auch Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Europa* (Text unter www.vatican.va).

⁶ Dies zeigen einige der wichtigen jüngeren Veröffentlichungen über die Pfingstbewegung. Vgl. Donald E. Miller/Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism - The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley 2007; Richard Shaull/Waldo Cesar, *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*, Grand Rapids 2000; Donald M. Lewis (Hg.), *Christianity Reborn - The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*, Grand Rapids 2004; Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, New York 2004; Mary Farrell Bednarowski (Hg.), *A People's History of Christianity - Twentieth-Century Global Christianity*, Minneapolis 2008; Luis N. Rivera-Pagan, *Pentecostal Transformation in Latin America*, in: Farrell Bednarowski (Hg.), *A People's History of Christianity*, aaO., 190-210.

⁷ Zitiert nach Shaull/Cesar, aaO., 127.

⁸ Dies ist eine der wichtigen Schlussfolgerungen der Fundamentalismusstudie der Universität Chicago. Vgl. Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case*, aaO., 66-67. Vgl. auch Miller/Yamamori, *Global Pentecostalism*, aaO., 216 ff; Harvey Cox, *Fire from Heaven*, Cambridge, MA 2001, 15.

⁹ Vgl. Miller, *Global Pentecostalism*, ebd.

¹⁰ Vgl. Simon Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of*

Prosperity, Cambridge 2001; Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2001; David Martin, *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990; ders., *Pentecostalism: the World their Parish*, Oxford 2001.

¹¹ Pink Dandelion, *The Quakers - A Very Short Introduction*, New York 2008.

¹² Vgl. Theologische beratende Kommission (TAC) der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen, *Theses on Interreligious Dialogue: An Essay in Pastoral Theological Reflection*. Zum Text vgl. Vimal Tirimanna, *Sprouts of Theology from the Asian Soil - Collection of TAC and OTC Documents (1987-2007)*, Bangalore 2007, 1-18.

¹³ Thomas Bremer, *Christentum in einem multireligiösen Europa*, in: *Concilium* 40 (2004/2), 206.

¹⁴ In dieser Hinsicht scheint es ein richtiger Schritt, dass das deutsche Bildungsministerium neben den Instituten für katholische oder evangelische Theologie drei neue Zentren für islamische Theologie eingerichtet hat (in Tübingen, Münster und Osnabrück). Vgl. Christian Walter, *Die Zähmung der Religion*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2. Dezember 2010, 8.

¹⁵ Vgl. Georges de Schrijver, *Recent Theological Debates in Europe. Their Impact on Interreligious Dialogue*, Bangalore 2004.

¹⁶ Vgl. Diana L. Eck, *Encountering God. A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Boston 2003; Francis X. Clooney, *Hindu God, Christian God*, Oxford 2001; James L. Fredericks, *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*, New York 2004; S. Wesley Ariarajah, *Not Without My Neighbour. Issues in Interfaith Relations*, Genf 2003.

¹⁷ Vgl. Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums*, München/Wien 2004; vgl. auch Gianni Vattimo und René Girard, *Christentum und Relativismus*, Freiburg i. Br. u.a. 2008.

¹⁸ Vgl. Felix Wilfred, *Some Tentative Reflections on the Language of Christian Uniqueness: An India Perspective*, in: *Pro Dialogo Bulletin* 85-86 (1994/1), 40-57.

¹⁹ Vgl. Rollin Armour, *Islam, Christianity and the West. A Troubled History*, New York 2002.

²⁰ Vgl. Felix Wilfred, *Asian Public Theology*, Delhi 2010.

²¹ Owen Chadwick, *Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein