

---

# Das Christentum und die anderen Religionen im Zeitalter der Globalität

Wolfram Kinzig

---

## I Formungen, Folgen und Herausforderungen

Unter dem Begriff ›Christentum‹ werden für die Zwecke dieses Artikels alle Gruppen zusammengefasst, die (a) die historische Figur Jesus von Nazareth als ihren göttlichen Herrn anerkennen, das heißt in ihm eine alle Lebensbereiche bestimmende Macht sehen, (b) diese Verehrung ganz überwiegend in Gemeinschaft rituell zum Ausdruck bringen (Gottesdienst) und (c) hierfür institutionelle Formen ausbilden. Das bedeutet nicht, dass es in der Geschichte keine individualistischen, uninstitutionellen Formen des Christentums gegeben hätte; sie sind aber nicht in erheblicher Weise historisch wirksam geworden.

So verstanden ist Christentum auch eine Religion. Unter diesem sehr unscharfen und in der Forschung auch strittigen Sammelbegriff seien in vorliegendem Zusammenhang alle gesellschaftliche Systeme verstanden, die auf der Verehrung metaphysischer und/oder transzendenter Mächte und göttlicher Gestalten oder Kräfte basieren, wobei deren Verehrer sich häufig, aber nicht notwendiger Weise in Gruppen organisieren. Im Laufe mehrerer Jahrtausende haben sich die heutigen Großreligionen herausgebildet, das heißt solche Religionen, deren Angehörige einen statistisch erheblichen Anteil an der Weltbevölkerung ausmachen. Allerdings ist der Begriff der ›Angehörigkeit‹ relativ unspezifisch, weil er (a) ein breites Spektrum von individuellem Zugehörigkeitsgefühl bis hin zu förmlicher institutioneller, unter Umständen amtlich festgestellter Mitgliedschaft abdeckt und weil (b) auch eine förmliche institutionelle Mitgliedschaft umgekehrt nicht notwendig ein ausgeprägtes Zugehörigkeitsgefühl voraussetzt.

Nimmt man nur diejenigen religiösen Gemeinschaften, die jeweils mehr als ein Prozent der Weltbevölkerung ausmachen, so gibt es vier Großreligionen: Ein Drittel der Weltbevölkerung bekennt sich derzeit zum Christentum; es folgen Muslime (22,4 Prozent), Hindus (13,7 Prozent) und Buddhisten (6,8 Prozent; zum Vergleich: neue Religionen 0,9 Prozent; Sikhs 0,4 Prozent; Juden 0,2 Prozent, Spiritisten 0,2 Pro-

zent). Die sogenannten Volks- und Naturreligionen, die sich vor allem in China und Afrika finden, machen zwar insgesamt 10,4 Prozent aus, sind aber in sich so heterogen, dass man sie nicht wirklich mit den anderen Gemeinschaften vergleichen kann. Alle anderen liegen bei höchstens 0,1 Prozent.<sup>1</sup>

Im geographischen Sinn kann man eigentlich nur von einer Weltreligion sprechen, denn nur das Christentum hat in allen Erdteilen Anhänger unter mindestens zehn Prozent der Bevölkerung. Doch gilt auch dies nur relativ, denn innerhalb der Kontinente sind davon Gegenden ausgenommen, in denen die anderen Großreligionen, die regional stärker beschränkt sind, vorherrschen: der Islam im arabisch-vorderasiatischen, nordafrikanischen und südostasiatischen Raum, der Hinduismus auf dem indischen Subkontinent und der Buddhismus in China und den angrenzenden Staaten. Dies bedeutet, dass die Begegnung der Anhänger der einzelnen Religionen schon aus statistischen Gründen nie symmetrisch gedacht werden darf, zumal wenn sich Mehrheits-Minderheitssituationen in entsprechend verzerrten sozialen, ökonomischen, rechtlichen und politischen Strukturen widerspiegeln.

Das Christentum hat sich von Anfang an als ›globale‹ Religion gesehen, dies freilich begrifflich anders ausgedrückt: So sprachen die Christen der ersten Jahrhunderte kontrafaktisch von der ökumenischen (das heißt die gesamte bewohnte Erde, die Ökumene umfassenden) Kirche. Auch im Begriff der ›katholischen‹, das heißt ›allumfassenden‹ Kirche kommt der Anspruch auf Universalität zunächst zum Ausdruck, bevor dieser sich dann endgültig in der Reformationszeit zu einer konfessionellen Bezeichnung verengt. Im Folgenden wird die Thematik aus der Sicht des Christentums behandelt, da die abendländische Perspektive auf die Globalität maßgeblich durch das Christentum geprägt worden ist.

---

## II Global turn – Historische Voraussetzungen und gegenwärtige Situation

Das Christentum ist als missionarische Religion, die aus dem Judentum des Zweiten Tempels hervorging, seit seiner Entstehung auf Globalität angelegt (vgl. zum Beispiel den Taufbefehl in Matthäus 28,19 f. oder den Versuch des Apostels Paulus, die gesamte ›Ökumene‹ zur Botschaft des Evangeliums zu bekehren, Römer 15,28).

Dementsprechend interessierte sich auch die vom Christentum ausgebildete theologische Wissenschaft stets für das Ganze: Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt, woraus ein Interesse an kosmologischen Fragen resultierte. Der Fall des Menschen am Anfang hat Konsequenzen für die gesamte Menschheit und setzt die Heilsgeschichte in Gang, an deren Ende die Welt insgesamt, das Universum verwandelt wird. Bis heute besteht innerhalb der theologischen Wissenschaft über die Disziplingren-

---

1 Statistische Quelle hier und im folgenden: Todd M. Johnson/Kenneth R. Ross (eds.), Atlas of Global Christianity 1910–2010, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

zen hinweg ein relativ hohes Maß an Übereinstimmung darüber, dass es ihr letztlich nicht um Teilgebiete menschlichen Erkennens und menschlicher Existenz, sondern um den Menschen als solchen geht, in seinem Ursprung und seinem Gewordensein, in seiner derzeitigen Verfassung und in seiner zukünftigen Entwicklung, und um die Welt, in der der Mensch lebt. Insofern ist Globalität aus der Sicht der Theologie kein neues Thema, sondern bestimmt und strukturiert ihr Denken von Anfang an.

Doch auch wenn Kirchen und Theologie schon von Anfang an global gedacht und gehandelt haben, liegen in ihrem Verhältnis zur Globalität die Dinge insofern komplizierter, als sie die Menschheit in erster Linie als Objekt göttlichen Handelns gesehen und nicht in ihrer ethnischen und geographischen Vielfalt, als Gesamtheit geschichtlich denkender und handelnder Individuen oder als Konglomerat von Kollektiven mit je eigenen Legitimationsansprüchen wahrgenommen haben. In christlicher Perspektive reduzierte sich die Betrachtung der Menschheit zunächst weithin auf die Frage, ob es sich um Gläubige oder Nichtgläubige handelte. Die Anderen, die Juden ebenso wie die Heiden, wurden weithin nicht als Kommunikationssubjekte, sondern als Konversionsobjekte gesehen. Globalisierung bedeutete in diesem Kontext: geographische Ausweitung der Juden- wie der Heidenmission. Fremde Götter, fremde Kulturen und fremde Sprachen nahm man als Barrieren wahr, die es auf diesem Weg zu überwinden galt, indem man sie im besten Fall sich nutzbar machte, im schlimmsten Fall hingegen vernichtete. Wenn die Kirchenväter der griechischen Philosophie und der Religion des Judentums einen gewissen heilsgeschichtlichen Eigenwert zubilligten, dann doch nur als *praeparatio evangelica*, als Vorbereitung auf die ›christliche Philosophie‹, wie sie in der Heiligen Schrift ein für alle Mal offenbart vorlag.

Auffassungen, die von dieser Sicht divergierten, finden sich in der Alten Kirche überhaupt nicht und im Mittelalter nur vereinzelt, und zwar vor allem bei solchen Theologen, die in engeren Kontakt zu anderen Religionen gekommen waren (Raimundus Lullus, 1232–1316; Nikolaus von Kues, 1401–1464), oder bei humanistisch beeinflussten Denkern, die den Platonismus zu erneuern suchten (Marsilio Ficino, 1433–1499; Pico della Mirandola, 1463–1494). Irenische Stimmen wie diese gerieten allzu schnell unter Häresieverdacht.

Auch war der Wahrnehmung anderer Religionen im europäischen Abendland durch die politischen und sozialen Rahmenbedingungen relativ enge Grenzen gesetzt: Im Islam erblickte man aufgrund der Hegemonialbestrebungen zunächst der Araber in Spanien und später des Osmanischen Reiches in Südosteuropa im Großen und Ganzen nur den militärischen Feind und deutete diesen häufig in eschatologischer Perspektive als Vorboden oder Helfer des Antichrist. Das Judentum widerstand überwiegend den christlichen Annäherungsversuchen und lebte als mindestens marginalisierte, bisweilen aber auch aktiv verfolgte religiöse Minderheit in Nischen, Ghettos und auch im Untergrund.

Dies hätte sich im Zuge der Entdeckungsreisen seit dem 15. Jahrhundert und der Ausbildung von Kolonialreichen ändern können. Durch die Entstehung der Refor-

mationskirchen kam es jedoch zu gegenläufigen Entwicklungen: Plötzlich waren in den neuen überseeischen Gebieten nicht nur katholische Missionare präsent, sondern ebenso Protestanten unterschiedlicher Couleur, die sich in ihrem Bestreben um religiösen Territorialgewinn gegenseitig Konkurrenz machten. Darüber hinaus veränderte sich der Charakter der abendländischen Kirche auch in Europa grundlegend: Der unverändert global orientierten römisch-katholischen Kirche standen nun protestantische Landeskirchen mit sehr unterschiedlichen Profilen gegenüber, teilweise ängstlich darauf bedacht, ihre Identität nicht nur gegenüber den Altgläubigen, sondern auch gegenüber anderen evangelischen Kirchen zu verteidigen. In gewissem Sinne kann man darin einen Globalisierungsrückschritt sehen, der Auswirkungen bis in die Gegenwart hat: So ist der europäische Protestantismus unverändert überwiegend national orientiert (wenn auch unter gänzlich geänderten Rahmenbedingungen), während der Katholizismus als mittlerweile tatsächlich weltumspannende Kirche in ganz anderen geographischen Räumen denkt.

Gegenüber den Nichtchristen änderte sich hingegen zunächst wenig. Innerhalb des (nun konfessionell aufgesplitterten) Establishments funktionierten die alten Reflexe weiterhin im Wesentlichen ungebrochen. Die Völker, die man entdeckte, wurden weithin nach demselben Schema wahrgenommen wie in der Zeit der Alten Kirche. So sah man in den neu eroberten Territorien und Kulturen in erster Linie Missionsfelder ungeahnten Ausmaßes.

Während die Globalität des Christentums in den beiden ersten Jahrtausenden einen Anspruch darstellte, der den realen Gegebenheiten nicht standhielt, so war das Christentum spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem weltweit signifikanten Phänomen herangewachsen. Die höchsten Zuwächse lagen dabei in den Missionsgebieten, während in den europäischen Heimatländern Erosionsprozesse unübersehbar wurden. Bereits im Jahre 1910 – für das erste seriöse Schätzungen vorliegen – war etwa ein Drittel der Weltbevölkerung Christen, also ungefähr so viele wie heute. Während seither auch der Anteil der Hindus und Buddhisten in etwa gleich geblieben ist, ist die Zahl der Menschen, die den Volks- und Naturreligionen zuzurechnen sind, stark zurückgegangen.

Gleichzeitig sind innerhalb der einzelnen Weltregionen deutliche religiöse Verschiebungen zu beobachten: Die größte Zunahme hatte das Christentum zwischen 1910 und 2010 in Afrika und Asien zu verzeichnen (von 9,4 auf 47,9 beziehungsweise 2,4 auf 8,5 Prozent). Ähnliches gilt auf beiden Kontinenten auch für den Islam. Umgekehrt sind hier die indigenen Religionen stark geschrumpft. Auf den übrigen Kontinenten stagnierten im selben Zeitraum die Mitgliederzahlen des Christentums eher (Ozeanien: 78,6 beziehungsweise 78,5 Prozent) oder waren deutlich rückläufig (vor allem Europa [94,5 beziehungsweise 80,2 Prozent] und Nordamerika [96,6 beziehungsweise 81,2 Prozent]), während die Zahl der Agnostiker und Atheisten gerade in den westlichen Hochburgen des Christentums zusammen genommen von 0,2 auf 11,3 Prozent anstieg. Der am stärksten vom Christentum erfasste Kontinent ist heute Lateinamerika: Unter den zehn Ländern mit dem höchsten christlichen Bevölke-

rungsanteil (96,6–98,8 Prozent) finden sich allein sieben Länder dieses Erdteils, die allerdings noch übertroffen werden von Samoa, Rumänien und Malta. Die Hälfte der Christen weltweit gehörte 2010 zur römisch-katholischen Kirche (50,4 Prozent), gefolgt von den protestantischen Kirchen (die aber in sich äußerst heterogen sind; 18,3 Prozent), den von den großen Konfessionen unabhängigen Klein- und Kleinstkirchen (insgesamt 16,1 Prozent), den Orthodoxen (12,0 Prozent) und den Anglikanern (3,8 Prozent).

Allerdings sind diese Entwicklungen derzeit noch nicht abgeschlossen, da infolge des Falls des Eisernen Vorhangs und der Öffnung Chinas die ohnehin ständig ablaufenden religiösen Konversions- und Transformationsprozesse eine neue Dynamik erhalten haben. Gleichzeitig verändern sich die Binnenstrukturen der einzelnen Religionen vor allem durch den rapiden Anstieg fundamentalistischer Strömungen innerhalb des Christentums (sogenannte charismatische oder evangelikale Bewegung, Pfingstkirchen) und des Islam.

Die Rede von einem *global turn* im Sinne einer (plötzlichen) Wende ist religionsgeschichtlich eher irreführend, sind doch alle Weltreligionen in einem mindestens mehrere Jahrhunderte währenden Prozess entstanden. Im Falle des Christentums ist der Begriff dennoch heuristisch hilfreich, weil die abendländischen Kirchen im 20. Jahrhundert (etwa beginnend mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910) relativ plötzlich der Tatsache gewahr wurden, dass die europäische Christenheit, weltweit gesehen, zunehmend in eine Minderheitsposition geriet. *Global turn* ist also in erster Linie eine Änderung der religiösen Wahrnehmung.

Die neue Wahrnehmung der faktischen Globalität hatte langfristig auch Rückwirkungen auf das Selbstverständnis des west- und mitteleuropäischen Christentums. Ein grundlegendes Umdenken in der Auseinandersetzung mit fremden Völkern und Kulturen setzte in den abendländischen Kirchen und deren Theologie mit der Entstehung der sogenannten Ökumenischen Bewegung sowie der Erschütterung des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust ein.

Die Ökumenische Bewegung entstand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus der Einsicht heraus, dass die weltweite Kirche mit ihren vielen Konfessionen über ein Forum für den gegenseitigen theologischen Austausch und für eine Verständigung im kirchlichen Handeln verfügen müsse. Sie führte schließlich im Jahre 1948 zur Gründung des ›Ökumenischen Rates der Kirchen‹<sup>2</sup> mit Sitz in Genf. Ihm gehören heute 345 Kirchen mit mehr als einer halben Milliarde Christen an. (Die römisch-katholische Kirche als die größte Einzelkirche hat nur Beobachterstatus.)

Die Tatsache, dass die Christen den Versuch der systematischen Vernichtung des jüdischen Volkes nicht verhindert hatten, führte in der römisch-katholischen wie in den protestantischen Kirchen zu der Frage, ob Christentum und Theologie der Antijudaismus und Antisemitismus inhärent seien. Auf der Suche nach einer Antwort unterzogen die Theologen den eigenen religiösen und theologischen Besitzstand einer

---

2 Online unter: [www.oikoumene.org](http://www.oikoumene.org) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

radikalen Revision, die immer noch nicht abgeschlossen ist. Dabei ergab sich von allein das Problem, wie der Wahrheitsanspruch des Christentums und das Existenzrecht anderer Religionen so neu ausbalanciert werden könnten, dass einerseits das Christentum seine Grundauffassung, dass Gott in Christus für alle Menschen gestorben sei, nicht aufgeben musste, dass man aber andererseits auf Seiten der Kirchen offen blieb für die Möglichkeit, dass Nichtchristen ebenfalls über genuine Erfahrungen von religiöser Transzendenz oder von ›Heiligem‹ verfügten. Im Falle des Judentums wurde dieses Problem noch dadurch zugespitzt, dass es zwischen Judentum und Christentum eine enge historische Beziehung gibt und dass Juden und Christen einen Teil ihrer Heiligen Schriften gemeinsam haben.

Zunächst lief die Diskussion nach dem Zweiten Weltkrieg also auf eine Neubewertung des jüdisch-christlichen Verhältnisses zu. Ein wichtiger Meilenstein auf diesem Weg war dabei die Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965). Allerdings waren hier die Ausführungen zu diesem Verhältnis eingebettet in eine theologische Neubestimmung der Beziehungen des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen überhaupt. Die empfundene politische Notwendigkeit, die Erklärung zum Judentum in eine Erklärung zu allen nichtchristlichen Religionen einzuarbeiten, veränderte nun auch die Deutung dieser Religionen. Der endlich verabschiedete Text billigt den nichtchristlichen Völkern »eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist,« zu und konstatiert »nicht selten [...] auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters«, welche »Wahrnehmung und Anerkennung« »ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn« durchtränke. Auch verfügten die anderen Religionen über eine gewisse Wahrheitserkenntnis. Zwar ist auch in diesem Text das Konversionsmotiv noch nicht völlig verschwunden; das Gefälle der Erklärung läuft aber nicht auf die Bekehrung zu. Stattdessen zielt die Erklärung primär darauf, die »geistlichen und sittlichen Güter« und »die sozial-kulturellen Werte« in den anderen Religionen anzuerkennen, zu wahren und zu fördern.<sup>3</sup>

Die Erklärung führte zu einer erheblichen Intensivierung und Vertiefung nicht nur des jüdisch-christlichen, sondern des interreligiösen Dialogs allgemein. Papst Paul VI. berief noch vor Verabschiedung von *Nostra Aetate* einen ›Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog‹ (1964), dessen Aufgabe es ist, das wechselseitige Verständnis, den Respekt und die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und den Anhängern anderer religiöser Traditionen zu fördern, zum Studium anderer Religionen zu ermuntern und die Ausbildung von geeigneten Personen für den Dialog zu unterstützen. Unter den Initiativen, die große öffentliche Aufmerksamkeit erregt haben, wäre zusätzlich an die von Papst Johannes Paul II. initiierten Weltgebetstreffen für den Frieden in Assisi (1986, 1993, 2002, 2011) zu erinnern. Auf der Ebene der Laien könnte man die etwa parallel entstandene Fokolarbewegung nennen, die sich der Förderung der internationalen und interreligiösen Begegnung verschrieben hat.

---

3 *Nostra Aetate*, 2.

Im ›Ökumenischen Rat der Kirchen‹ spielen missionarische Aspekte zwar unverändert eine große Rolle (etwa in der Kommission für Weltmission und Evangelisation und dem damit verknüpften Programmbereich »Einheit, Mission und ökumenische Beziehungen«). Daneben gibt es aber neuerdings auch einen Programmbereich »Interreligiöser Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit« mit einem Projekt »Stärkung von Vertrauen und Respekt zwischen den Religionen«.

Abgesehen hiervon hat es immer auch Initiativen zur religiösen Verständigung neben und außerhalb der institutionalisierten Großreligionen gegeben. Zu einer der nachhaltigsten Initiativen führte die Einrichtung des ›Internationalen Rat der Christen und Juden‹ mit Sitz in Heppenheim an der Bergstraße<sup>4</sup>, der im Jahre 1946 unter dem Eindruck des Holocaust gegründet wurde und als Dachorganisation für 40 nationale Organisationen für jüdisch-christliche Verständigung fungiert (in Deutschland: ›Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit‹).

Mittlerweile fehlt es vor allem in Deutschland nicht an lokalen und regionalen Initiativen, den Dialog zwischen Judentum und Christentum unter Einbeziehung des Islam zu einem Trialog der abrahami(ti)schen Religionen oder gar zu einer ›Abrahami(ti)schen Ökumene‹ zu erweitern, ohne dass sich indessen diese Arbeit bisher in größeren trans- oder internationalen Organisationen oder Institutionen niedergeschlagen hätte.

Daneben gibt es bereits seit über hundert Jahren Versuche, zu universalreligiösen Verständigungen auf internationaler Ebene zu kommen. In diesem Zusammenhang ist etwa das ›Parlament der Weltreligionen‹ zu nennen, das erstmals 1893 im Rahmen der zeitgleich stattfindenden Weltausstellung ›World's Columbian Exposition‹ in Chicago zusammentrat. Allerdings konstituierte sich erst 1988 in Chicago ein ständiger ›Rat für ein Parlament der Weltreligionen‹<sup>5</sup>, der dann die Treffen des Parlaments der Weltreligionen in Chicago (1993), Kapstadt (1999), Barcelona (2004) und Melbourne (2009) und Salt Lake City (2015) organisiert hat. Freilich ist die Organisation in ihrer Arbeit de facto auf die USA konzentriert und auch in ihrer US-dominierten personellen Zusammensetzung kein Spiegelbild der religiösen Globalität.

Während des Ersten Weltkriegs entstand der ›Internationale Versöhnungsbund‹, der seine Ziele in erster Linie in der Förderung einer Kultur der Gewaltlosigkeit und der Menschenrechte sieht.<sup>6</sup> Der ›World Congress of Faiths‹ (›The Inter-Faith Fellowship‹)<sup>7</sup> geht zurück auf eine interreligiöse Konferenz in London im Jahre 1936. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt in Großbritannien. Die Organisation will es ihren Mitgliedern ermöglichen, durch die Begegnung mit Anhängern anderer Glaubensrichtungen geistlich zu reifen. Das gegenseitige Verständnis zwischen Menschen verschiedener Religionen sei wichtig für gute Gemeinschaftsbeziehungen, für morali-

---

4 Online unter: [www.iccj.org](http://www.iccj.org) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

5 Online unter: [www.parliamentofreligions.org](http://www.parliamentofreligions.org) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

6 Online unter: [www.versoehnungsbund.de](http://www.versoehnungsbund.de) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

7 Online unter: [www.worldfaiths.org](http://www.worldfaiths.org) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

sche und spirituelle Erneuerung und für den Weltfrieden. Zu diesem Zweck betreibt die Organisation eine Reihe von Erziehungs- und Bildungsprojekten.

Neben diesen eher traditionellen Foren des interreligiösen Dialogs gibt es zunehmend auch webbasierte Initiativen wie das Webforum *patheos*, das sich als Meinungsführer in der Diskussion um Glaubenssachen sieht<sup>8</sup>, dabei freilich stark mit den Mitteln und Simplifikationen US-amerikanischer Werbung arbeitet.

---

### III Religiöse Interaktion als wissenschaftliche Herausforderung

Auch wenn die weltweite Orientierung in Kirche und Theologie kein neues Phänomen ist, so ist doch in den letzten Jahrzehnten die Vielfalt der Völker und Kulturen und die Herausforderung durch die Globalisierung im Sinne eines geographischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen oder religiösen Extensionsphänomens als theologisches Thema neu in den Blick getreten. Als Folge davon wird, wie bereits erwähnt, vor allem im Westen Religion von führenden Vertretern des Christentums zunehmend einerseits als ubiquitäre, andererseits als kulturell, historisch und geographisch differenzierte Erfahrung von Transzendenz oder von ›Heiligem‹ begriffen, der gegenüber die Durchsetzung des eigenen Wahrheitsanspruchs in den Hintergrund treten muss, um nicht schwer kontrollierbare Konflikte zu provozieren. Ob dieser Trend freilich anhält, ist ganz offen, zumal auch gegenläufige Entwicklungen zu verzeichnen sind, da sich in vielen amerikanischen Pfingstkirchen und/oder evangelikalen Gruppierungen der alte Impetus zur unbedingten Mission neu zu Wort meldet und auch in anderen Religionen fundamentalistische Gruppierungen mittlerweile den öffentlichen Diskurs zu majorisieren drohen.

Hauptbeitrag der abendländischen Geisteswissenschaft zum *global turn* der Religionen war und ist die methodisch kontrollierte Erforschung der einzelnen Religionen sowie der Geschichte und der gegenwärtigen Situation der interreligiösen Beziehungen. Führend in der christlichen Religionsforschung dieses Typs sind derzeit die USA und Großbritannien. Die genannten Länder verfügen als frühere Kolonialherren und/oder als Immigrationsländer über eine reiche Erfahrung im Hinblick auf die Chancen wie Probleme des interreligiösen Zusammenlebens und spüren daher stärker als Deutschland die Notwendigkeit, die neuen religiösen Realitäten wissenschaftlich zu bearbeiten, aber auch institutionell abzubilden. Dies hat an zahlreichen angelsächsischen Universitäten zur Umwandlung von theologischen Fakultäten in ›Departments of Religious Studies‹ geführt (die strukturell nicht mit deutschen Instituten für Religionswissenschaft zu verwechseln sind). Darin sind ihnen niederländische und skandinavische Universitäten teilweise gefolgt. Ähnliche Bestrebungen sind neuestens auch in der Schweiz zu beobachten. Die deutschen theologischen Fakultäten beider Konfessionen haben diesen Prozess aufgrund der unterschiedlichen

---

8 Online unter: [www.patheos.com](http://www.patheos.com) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).



staatskirchenrechtlichen Voraussetzungen bisher nicht mit vollzogen, während die Religionswissenschaft hierzulande eine eigentümliche Zwitterstellung hat, insofern sie entweder als Abteilung der evangelischen Theologie oder aber unter dem Dach der Philosophischen Fakultäten betrieben wird.

Allerdings werden seit etwa der Jahrtausendwende auch in Deutschland einschlägige Forschungszentren und -kollegs an großen Universitäten eingerichtet (zum Beispiel ›Zentrum für interreligiöse Studien‹, Bamberg; ›Centrum für religionswissenschaftliche Studien‹, Bochum; ›Zentrum für Religion und Gesellschaft‹, Bonn; ›Akademie der Weltreligionen‹, Hamburg; ›Zentrum für interdisziplinäre Religionsforschung‹, Marburg; ›Exzellenzcluster Religion und Politik‹, Münster; ›Zentrum für Religion, Wirtschaft, Politik‹ als Gemeinschaftsprojekt Schweizer Universitäten). Im Unterschied zur klassischen, vorwiegend historisch oder soziologisch orientierten Religionswissenschaft deutscher Prägung nähern sich hier Fachleute aus unterschiedlichen Disziplinen dem Phänomen Religion und seinen unterschiedlichen Ausprägungen an. Dadurch sind neben der historischen und soziologischen Fragestellung zunehmend auch die politische, ökonomische und kulturelle Dimension des Phänomens in den Blick getreten.

---

#### **IV Die künftige Entwicklung – Problemkreise und Fragestellungen**

Abschließend seien einige aktuelle Problemkreise und Fragestellungen benannt, die die künftige Diskussion bestimmen könnten:

1. Die unterschiedlichen nationalen, religiösen und institutionellen Voraussetzungen und die Komplexität und Heterogenität des Untersuchungsfeldes haben zur Folge, dass es in der Forschung zu den Weltreligionen und ihrer Interaktion bisher keine einheitlichen wissenschaftlichen Standards und Diskursregeln gibt. Auch ist ein deutlicher Hiat zu beobachten zwischen einer Religionsforschung, die in erster Linie von Historikern, Soziologen und Politikwissenschaftlern betrieben wird, und einem stärker religionsphilosophischen und theologischen Interessen verpflichteten Wissenschaftszweig, wie er an den entsprechenden Institutionen beheimatet ist. Während die erste Richtung Religion primär als ein historisches, soziales und politisches Phänomen thematisiert, stellen die (christlichen) Theologen und entsprechend orientierten Philosophen Fragen nach der Möglichkeit und den Bedingungen einer Vereinbarkeit oder nach der Identität der metaphysischen Voraussetzungen, die den Religionen zugrunde liegen. Dementsprechend herrscht zwischen den Diskursen ein Misstrauen, dass hier durch die Stichworte ›Enttheologisierung‹ beziehungsweise ›Ideologisierung‹ nur angedeutet werden kann. Hier müsste in Zukunft weiter daran gearbeitet werden, die führenden Vertreter beider Diskurse stärker miteinander ins Gespräch zu bringen.

2. Es ist mittlerweile deutlich geworden, dass es nicht ausreicht, die einzelnen Religionen allein aus der Binnensicht zu betrachten. Vielmehr ist der Blick ›von außen‹ nützlich und heilsam. Daher müssen weitere institutionelle Voraussetzungen geschaffen werden, um Forschung an den jeweils anderen Religionen zu ermöglichen. Dies wird in den deutschen akademischen Institutionen für die nichtchristlichen Religionen teilweise durch die Religionswissenschaft geleistet. Auch im Judentum beziehungsweise in Israel gibt es mancherorts eine akademisch ernst zu nehmende Christentumsforschung. Es bedarf aber noch der Einsicht in vielen anderen religiösen Gemeinschaften, dass auch hier die Erforschung des ›Anderen‹ der eigenen Selbstvergewisserung dienlich und dem Dialog förderlich ist.

3. Ebenso ist es ungenügend, die einzelnen Religionen von der Entwicklung der Nachbarreligionen sowie der umgebenden Gesellschaften isoliert zu untersuchen. Stattdessen bedarf es einer systematischen Interaktionsforschung, das heißt einer Erforschung der Beziehungen zwischen den Religionen und der Religionen mit den jeweiligen Gesellschaften, in denen sie beheimatet sind. Diese Erforschung muss neben theologischen Problemen auch ökonomische, rechtliche, soziale und künstlerische Aspekte einbeziehen.

4. Inwiefern die Ausbreitung des Christentums einen Paradigmenwechsel in der globalen Sicht von Welt und Mensch herbeigeführt hat, ist in der Forschung hoch umstritten.

(a) Dies gilt zunächst für das Verhältnis zur klassischen Philosophie der griechisch-römischen Antike (vor allem Plato und den Neuplatonismus, Aristoteles und Aristotelismus, Stoa). Das Problem wird häufig unter dem Stichwort ›Antike und Christentum‹ verhandelt, was freilich insofern in die Irre führt, als die christliche Tradition in Antike und Mittelalter die genannten drei philosophischen Strömungen in vielfacher Weise adaptiert und dabei biblisch-christlich überformt hat. Ähnliche dichotomische Begriffsbildungen in späteren Zeiten (Christentum und Humanismus, Christentum und Aufklärung oder Christentum und Sozialismus) haben zwar ihre relative Berechtigung. Ihre polemische Verwendung droht aber auch hier Adaptionen und Transformationen zu verdecken.

(b) Unstrittig ist, dass die jüdisch-christliche Tradition die Geistesgeschichte bis in die Gegenwart in den Gegenden tief geprägt hat, in denen Christen eine zahlenmäßig nennenswerte Rolle spielten und spielen, also in dem Raum zwischen Russland und dem gesamten amerikanischen Kontinent, Ozeanien sowie im südlichen Teil Afrikas. Freilich ist vor allem im Hinblick auf Afrika eine präzisere Abschätzung der Wirkungen des Christentums deswegen schwierig, weil es sich in diese Räume im Zusammenhang der Kolonialgeschichte ausgebreitet hat und darum gleichzeitig übernommen und abgelehnt wurde und wird.

(c) Im Hinblick auf politische, soziale, ökonomische, rechtliche und ästhetisch-kulturelle Einflüsse und Interaktionen stellt sich die Situation in jeder Weltregion an-

ders dar. Allerdings ist auffällig, dass die weltweit dominanten politischen und ökonomischen Modelle, vor allem Demokratie, Sozialismus und Kapitalismus, zentrale rechtliche Kategorien wie die der Menschenrechte sowie grundlegende technologische und medizinische Entwicklungen westlichen Ursprungs sind und auch eine auffällige Dominanz westlicher ästhetischer Parameter in Kunst und Kultur zu beobachten ist, was die Frage aufwirft, inwiefern hier ebenfalls Einflüsse des Christentums namhaft zu machen sind.

5. Ungeklärt ist weiterhin die Frage, wie sich das Problem der Entkirchlichung zu dem der Globalisierung verhält. Wie erwähnt, ist in Nordamerika und insbesondere in Europa das institutionalisierte Christentum auf dem Rückzug. Die Gründe hierfür liegen in komplexen Säkularisierungsprozessen in den letzten zwei Jahrhunderten, die in West- und Mitteleuropa und insbesondere in Deutschland durch den Fall des Eisernen Vorhangs erheblich beschleunigt wurden. In anderen Kontinenten, vor allem Lateinamerika und Afrika, aber auch Teilen Asiens, haben hingegen evangelikal und charismatisch orientierte Kirchen einen massiven Zulauf. Hier werden also zu traditionellen kirchlichen Strukturen institutionelle Gegenentwürfe etabliert. In Europa wird hingegen zunehmend deutlich, dass Entchristlichung und eine wachsende Distanz zu den kirchlichen Institutionen nicht miteinander verwechselt werden dürfen, ohne dass allerdings deutlich wäre, was dies für die europäische Religiosität konkret bedeutet. Bisweilen spricht man in diesem Zusammenhang von einer neuartigen, individuell je andersgearteten *patchwork religion*. Auch trägt die steigende Zahl von Migranten zu einem insgesamt bunteren Bild der Frömmigkeitsstile bei. Diese komplexe Gemengelage wird in der Forschung völlig gegensätzlich bewertet.

6. Das Christentum ist durch diesen Prozess diffuser geworden. Durch die Globalisierung werden die Schwellen- und Entwicklungsländer für die Kirchen immer wichtiger, weil dort mittlerweile der größte Teil der Christenheit lebt und die dortigen Christen zunehmend ein Mitspracherecht in den alten Kirchenleitungen einfordern. Infolgedessen gibt es nicht mehr nur wenige Machtzentren mit einem hohen Grad an Kontrolle – wie die Kurie oder die alten Patriarchate des Ostens –, sondern mehrere große und zahlreiche kleinere Machtzentren sowie viele Menschen, die sich zwar irgendwie dem Christentum zugehörig fühlen, aber von den organisierten Kirchen fernhalten. Der Protestantismus, dessen Organisationsgrad ohnehin nie sehr hoch war, ist dadurch vollkommen zerfallen. Vor allem außerhalb Europas gibt es mittlerweile kleine und kleinste Kirchen, die sich dem evangelischen oder protestantischen Spektrum zurechnen, aber mit den historischen Reformationskirchen nicht mehr das Geringsste zu tun haben. Nach 1989 ist die kirchliche Situation auch in den Ländern des früheren Ostblocks wesentlich komplizierter geworden. Alte Konfessionen erstehen in neuer Blüte – aber auch die alte Rivalität zwischen lateinischer und orthodoxer Kirche erlebt in manchen dieser Regionen eine Wiederauflage. Es gelingt Zentralinstanzen wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen nicht, diese Diffusität zu domestizieren.

7. Der Prozess der religiösen Globalisierung geht aber auch mit einem massiven religiösen Bildungsverlust und einer Trivialisierung von Theologie einher. Viele Kirchenleiter in den neuen Kirchen sind nicht nach den Standards abendländischer Theologie ausgebildet. Das Spektrum reicht von einfacher Bibelfrömmigkeit bis hin zu charismatischer oder apokalyptischer Wildwucherung, die ebenso belebend wie destabilisierend wirken kann. Die römisch-katholische Kirche ist in manchen Schwellen- und Entwicklungsländern an der Vermittlung einer religiösen Bildung, die nicht allein der Stabilisierung des eigenen konfessionellen Monopols dient, wenig interessiert. Grundsätzlich gilt, dass eine unreflektierte Bibelhermeneutik, die hinter die historisch-kritische Methode der Biblexegese, wie sie in der abendländischen Aufklärung entwickelt wurde, zurückfällt, derzeit vor allem in evangelikalen Kreisen auf dem Vormarsch ist und sich zunehmend auch traditioneller akademischer Institutionen bemächtigt. Den damit einhergehenden antirationalistischen und auf das gläubige Kollektiv ausgerichteten Sinnstiftungsangeboten haben die traditionellen Großkirchen wenig entgegen zu setzen, die – unter dem Einfluss der Aufklärung von einem Bildungsoptimismus beflügelt – die Autonomie des gläubigen Individuums in den Vordergrund gestellt hatten.

8. Unter dem Eindruck der Entstehung und zunehmenden politischen Einflussnahme von neuartigen fundamentalistischen Gruppierungen im Christentum und Islam sowie der Diskussion um Samuel Huntingtons These von dem »Kampf der Kulturen«<sup>9</sup> hat man die Interaktion der verschiedenen Religionen untereinander sowie mit den jeweiligen Bezugsgesellschaften in den letzten Jahren in erster Linie als konfliktuös beschrieben. Dies hängt im deutschsprachigen Raum eng mit der vor allem von dem Ägyptologen und Religionswissenschaftler Jan Assmann vertretenen Auffassung zusammen, der zufolge monotheistische Religionen aufgrund ihres exklusiven Wahrheitsanspruchs ein vermindertes Toleranz- und darum ein erhöhtes Gewaltpotential aufwiesen.<sup>10</sup> Freilich sind beide Sichtweisen mit erheblichen methodologischen Problemen behaftet: Die Vertreter der Konfliktthese übersehen gerne, dass es im Zusammenleben der Religionen und Weltanschauungen immer auch Phasen friedlicher Koexistenz oder gegenseitiger Beeinflussung gegeben hat (die freilich in den Quellen nur einen geringen Niederschlag gefunden haben). Auch ist es weithin eine Frage des eigenen religiösen Standpunkts, inwiefern man entstehende Konflikte den Religionen anlasten kann und nicht eher politische und soziale Gründe dafür namhaft machen muss. Weiterhin wird gerne übersehen, dass es in vielen monotheistischen Religionen ausdrückliche ›Liebesgebote‹ oder regulative Normen wie beispielsweise die ›Goldene Regel‹ gibt, die der behaupteten Aggressionsneigung ausdrücklich zuwider laufen.

---

9 Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Europa-Verlag, 1996.

10 Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München/Wien: Hanser 2003; Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien: Picus, 2006.

Schließlich werden Binnendifferenzierungen in den einzelnen Religionen (Glaubensrichtungen, Konfessionen usw.) im Interesse einer übergreifenden Theoriebildung gerne nivelliert. Es ist in diesem Zusammenhang heuristisch hilfreicher, davon auszugehen, dass es unter den Anhängern aller Religionen und Ideologien Tendenzen zu einem intransigenten Exklusivitätsanspruch gibt, der meist auf einer dichotomischen Weltsicht aufbaut und eine auffällige Konfliktneigung nach sich zieht.

9. Da der interreligiöse Dialog vor allem bei der Frage nach der Bedeutung und Funktion des jeweiligen Gottesbegriffs schnell an seine Grenzen stößt, ist zu prüfen, ob es jenseits von absoluten Wahrheitsansprüchen Möglichkeiten zur friedlichen Aushandlung der unterschiedlichen Weltsichten und handlungsleitenden normativen Voraussetzungen (›Ethiken‹) gibt.

(a) Am weitesten dürfte in diesem Zusammenhang der Tübinger katholische Theologe Hans Küng gehen, der annimmt, es gebe einen ethischen Grundkonsens in den großen Weltreligionen und demnach von einem ›Weltethos‹ spricht, das man kodifizieren könne. So verabschiedete 1993 das bereits genannte ›Parlament der Weltreligionen‹ in Chicago eine *Erklärung zum Weltethos*<sup>11</sup>, in der sich die Unterzeichner zu einer interreligiösen Kultur der Gewaltlosigkeit und Toleranz verpflichteten. Einem ähnlichen Ansatz ist die Initiative hinter der *Charter for Compassion* verpflichtet, die von der ehemaligen römisch-katholischen Nonne Karen Armstrong initiiert wurde.<sup>12</sup> Sie geht von der Annahme aus, dass Mitleid (*compassion*) in allen religiösen und ethischen Systemen einen zentralen Platz einnimmt.

(b) Die genannten Initiativen haben ihren Ursprung nicht zufällig in der jüdisch-christlichen Tradition und sind vor allem in den modernen multireligiösen Gesellschaften der westlichen Industriestaaten zu finden, stellen sich doch hier für das interreligiöse Zusammenleben besondere Anforderungen. Darüber hinaus sind hier auch besondere geistesgeschichtliche Voraussetzungen gegeben, wobei vor allem der Humanismus namhaft zu machen ist, der mindestens seit der Renaissance in unterschiedlichen Modifikationen innerhalb von Christentum und Judentum, aber auch an deren Rändern und seit der Aufklärung auch außerhalb von diesen die abendländische Religionsgeschichte begleitet und inspiriert hat.

(c) Dennoch haben die genannten Deklarationen und Initiativen nur begrenzte Zustimmung und Unterstützung gewinnen können. Die Gründe hierfür sind vielschichtig:

- Es ist unklar, ob es ein möglicherweise vorreligiöses universales *humanum* gibt, welches allen Weltreligionen zugrunde liegt, und wie dieses aufgefunden beziehungsweise bestimmt werden könnte.

---

11 Online unter: [www.weltethos.org](http://www.weltethos.org) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

12 Online unter: [www.charterforcompassion.org](http://www.charterforcompassion.org) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

- Der irenische Ansatz, wie er der *Erklärung zum Weltethos* und der *Charter for Compassion* zugrunde liegt, ist theoretisch unterbestimmt und wird darum von vielen Anhängern der beteiligten Religionen skeptisch gesehen.
- Die institutionelle Verfasstheit der Religionen ist sehr unterschiedlich geartet: Da es in keiner nichtchristlichen Großreligion zentrale Instanzen gibt, die die Anerkennung eines ›Weltethos‹ flächendeckend durchsetzen könnten, haben Erklärungen wie die genannten allenfalls Appellcharakter. Von der universalen Anerkennung eines ›interreligiösen Rates‹ oder ›Parlamentes‹ sind die Religionen noch weit entfernt. (Darin unterscheiden sich sämtliche interreligiös verabschiedeten Dokumente von den Menschenrechten, zu deren Anerkennung es weltweit legitimierte Institutionen gibt.)

10. Gleichwohl stellt sich die Frage nach Chancen und Grenzen eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs aufgrund der mannigfachen Berührungspunkte zwischen den Religionen und zwischen Religion und Nicht-Religion im Zeitalter der Globalität und der praktischen Notwendigkeit einer Aushandlung von Kompromissen. Eine Antwort muss dabei auch die dogmatischen wie ethischen Wahrheits- und Normativitätsansprüche der einzelnen Religionen berücksichtigen und fragen, inwiefern deren Behauptung beziehungsweise Durchsetzung selbst ein Produkt von Interaktions- und Globalisierungsprozessen ist.

11. Das Anwachsen von atheistischen, agnostischen oder religiös indifferenten Lebensentwürfen wirft ferner die Frage danach auf, was es bedeutet, wenn man keine religiöse, ja nicht einmal eine nichtreligiöse Position für die ethisch-normative Fundierung der eigenen Lebenshaltung hat. Dass Religion nicht einfach eine anthropologische Grundkonstante ist, ist spätestens mit der Entstehung des Sozialismus und des Nationalsozialismus deutlich geworden, die – wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise – in weiten Teilen Europas zu einer lokal tief gehenden Entfremdung von Religion geführt hat (freilich diese auch nicht vollständig überwinden konnte). Die Folgen für das soziale Miteinander können hierbei gravierend sein: Mit Menschen, die über keinen metaphysischen Bezugsrahmen verfügen und sich daher unter Umständen Maximen wie der ›Goldenen Regel‹ strikt verweigern, ist ein Aushandeln von ethischen Kompromissen bisweilen nur schwer möglich.

12. Dieses Problem ist eng verknüpft mit der Annäherung an religiöse Weltdeutungen in den Naturwissenschaften. So wird von führenden Neurobiologen die Entstehung von Religion als ein rein neuronales Geschehen beschrieben, womit sich dann häufig deterministische Theorien verbinden. Diese neonaturalistischen Forschungsansätze, die meist atheistisch oder agnostisch strukturiert sind, sind mit religiösen Weltdeutungen ebenfalls nicht ohne weiteres vermittelbar. Hier wird eine sich weitende Kluft zwischen Teilen der westlichen akademischen Eliten und der religiösen Orientierung der überwiegenden Mehrheit der Weltbevölkerung sichtbar.

13. Die Folgen der Globalität werfen neue ethische Probleme höchster Dringlichkeit auf. Im Westen wird Ethik jedoch mittlerweile in weiten Bereichen der Politik und des Wirtschaftslebens als ein Reservat innerhalb der Felder menschlichen Handelns gesehen, in dem besondere moralische Bedingungen gelten. Zudem gibt es in vielen westlichen Ländern eine mehr oder weniger strikte Trennung von Staat und Kirche. Dies ist einer der Gründe dafür, dass die UNESCO Religion und interreligiöse Verständigung bislang nur ansatzweise in ihrem Programm in einer Unterabteilung ›Interreligious Dialogue‹ thematisiert.<sup>13</sup> Hier müsste eine viel intensivere Zusammenarbeit zwischen den Vereinten Nationen und den Weltreligionen aufgebaut werden, die über gelegentliche Konferenzen, vereinzelte Deklarationen und die politische Repräsentation des Heiligen Stuhls als Beobachter bei den Vereinten Nationen deutlich hinausgeht. Aufgabe des Christentums könnte es in diesem Zusammenhang sein, die globale Zivilgesellschaft daran zu erinnern, dass es keine Form menschlichen Handelns gibt, welche nicht irgendwie ethisch qualifiziert ist.

---

## Literatur

- Altermatt, Urs/Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hrsg.), Europa – ein christliches Projekt? Beiträge zum Verhältnis von Religion und europäischer Identität (Religionsforum 2), Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Barret, David B./Kurian, George T./Johnson, Todd M. (eds.), World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, 2 Bände, New York: Oxford University Press, 2001 (2. Auflage).
- Beyer, Peter, Religions in Global Society, London: Routledge, 2006.
- Bruce, Steve, Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults, Oxford/New York: Oxford University Press, 1996.
- Casanova, José, Public Religions in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José, Europas Angst vor der Religion (Berliner Reden zur Religionspolitik), Berlin: Berlin University Press, 2009.
- Chidester, David, Christianity. A Global History, London: Penguin Books, 2000.
- Davies, Noel/Conway, Martin, World Christianity in the Twentieth Century, London: SCM Press, 2008.
- Friedli, Richard/Jongeneel, Jan A. B./Koschorke, Klaus/Sundermeier, Theo/Ustorf, Werner (eds.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums), Frankfurt/Main: Peter Lang, 2010.

---

13 Online unter: [www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/interreligious-dialogue](http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/interreligious-dialogue) (zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2016).

- Gallagher, Robert L./Hertig, Paul (eds.), *Landmark Essays in Mission and World Christianity* (American Society of Missiology Series 42), Maryknoll, New York: Orbis Books, 2009.
- Gründer, Horst, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992.
- Hastings, Adrian (ed.), *A World History of Christianity*, London: Cassell, 1999.
- Hutchinson, Mark/Kalu, Ogbu (eds.), *A Global Faith. Essays on Evangelicalism and Globalization*, Macquarie, N. S. W.: Centre for the Study of Australian Christianity, Robert Menzies College, 1998.
- Huntington, Samuel P., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Europa-Verlag, 1996.
- Jenkins, Philip, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, New York, NY: Oxford University Press, 2006.
- Jenkins, Philip, *Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum*, Freiburg/Breisgau: Herder, 2008.
- Jenkins, Philip, *Das goldene Zeitalter des Christentums. Die vergessene Geschichte der größten Weltreligion*, Freiburg/Breisgau: Herder, 2010.
- Jenkins, Philip, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 2011 (3. Auflage).
- Johnson, Todd M./Ross, Kenneth R. (eds.), *Atlas of Global Christianity 1910–2010*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Kalu, Ogbu U. (ed.), *Interpreting Contemporary Christianity. Global Processes and Local Identities* (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Kee, Howard Clark et al. (eds.), *Christianity. A Social and Cultural History*, Upper Saddle River, N. J.: Prentice Hall, 1998 (2. Auflage).
- Kim, Sebastian/Kim, Kirsteen, *Christianity as a World Religion*, London/New York: Continuum, 2008.
- Koepping, Elizabeth (ed.), *World Christianity*, 4 volumes, London: Routledge, 2011.
- Kollman, Paul V., *After Church History? Writing the History of Christianity from a Global Perspective*, *Horizons* 31 (2004), Seite 322–342.
- Koschorke, Klaus/Ludwig, Frieder/Delgado, Mariano (Hrsg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006 (2. Auflage).
- Koschorke, Klaus (Hrsg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive/Phases of Globalization in the History of Christianity* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 19), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Kunter, Katharina/Schjørring, Jens Holger (Hrsg.), *Europäisches und Globales Christentum/European and Global Christianity. Herausforderungen und Transformationen*



- im 20. Jahrhundert/Challenges and Transformations in the 20th Century (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 54), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Lehmann, Hartmut, Das Christentum im 20. Jahrhundert. Frage, Probleme, Perspektiven (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/9), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Löffler, Roland/Peters, Christian (Hrsg.), Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?, Freiburg/Breisgau: Herder, 2010.
- McLeod, Hugh (ed.), World Christianities c. 1914 – c. 2000 (The Cambridge History of Christianity Vol. 9), Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- McManners, John (Hrsg.), Geschichte des Christentums, Frankfurt: Campus-Verlag, 1993.
- Marty, Martin E., The Christian World. A Global History (A Modern Library Chronicles Book 29), New York: Random House, 2007.
- Müller, Karl/Ustorf, Werner (Hrsg.), Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums (Theologische Wissenschaft 18), Stuttgart: Kohlhammer, 1995.
- Reder, Michael/Rugel, Matthias (Hrsg.), Religion und die umstrittene Moderne (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur 19), Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- Robert, Dana L., Christian Mission. How Christianity Became a World Religion, Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- Sanneh, Lamin/Carpenter, Joel A. (eds.), The Changing Face of Christianity. Africa, the West, and the World, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Sanneh, Lamin, Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity (Oxford Studies in World Christianity), Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Shah, Timothy Samuel/Stepan, Alfred/Toft, Monica Duffy (eds.), Rethinking Religion and World Affairs, New York: Oxford University Press, 2012.
- Shenk, Wilbert R. (ed.), Enlarging the Story. Perspectives on Writing World Christian History, Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2002.
- Taylor, Charles, Ein säkulares Zeitalter, Berlin: Suhrkamp, 2012.
- Toft, Monica Duffy/Philpott, Daniel/Shah, Timothy Samuel (eds.), God's Century. Resurgent Religion and Global Politics, New York/London: W. W. Norton & Company, 2011.
- Walls, Andrew F., The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith, 3. Auflage, Maryknoll, New York/Edinburgh: Orbis Books/T&T Clark, 1996.
- Walls, Andrew F., The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith, Maryknoll, New York/Edinburgh: Orbis Books/T&T Clark, 2002.
- Wijzen, Frans/Schreiter, Robert (eds.), Global Christianity. Contested Claims, Amsterdam/New York, NY: Rodopi, 2007.
- Yates, Timothy Edward, The Expansion of Christianity, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

### Online Resource

World Christian Database, online unter: [www.worldchristiandatabase.org](http://www.worldchristiandatabase.org) (kostenpflichtig) (zuletzt aufgerufen am 12.10.2016).

### Zeitschriften

The Journal of World Christianity, University Park, PA  
Studies in World Christianity, Edinburgh