

# Das Jahr 1989/90 in der Geschichte des Weltchristentums / The Year 1989/90 in the History of World Christianity

KLAUS KOSCHORKE

## *I. Zum Thema*

Das Jahr 1989/90 sah den Fall der Berliner Mauer, den Kollaps des Sozialismus im Sowjetimperium, das Ende des Kalten Krieges und die Auflösung der von den rivalisierenden Supermächten dominierten bipolaren Weltordnung. Für die Kirchen und Christen in Ostmittel- und Osteuropa markiert dies Datum eine einschneidende Zäsur. Es bedeutete das Ende jahrzehntelanger Unterdrückung unter kommunistischer Herrschaft und brachte Religionsfreiheit sowie drastisch erweiterte Wirkungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum. Bereits zuvor, in der Phase des Übergangs, spielten christliche Aktivisten und Gruppierungen vielfach eine wichtige Rolle als zivilgesellschaftliche Akteure und Anwalt demokratischen Wandels. So nahmen die Montagsdemonstrationen in der DDR – die schließlich zum Sturz des SED-Regimes führten – ihren Ausgangspunkt in der Leipziger Nikolai-Kirche; und in Rumänien entwickelte sich die politische Aufstandsbewegung des Landes aus lokalen Solidaritätsbekundungen für den reformierten Pastor Lázlo Tökes in Timișoara, der die alltäglichen Menschenrechtsverletzungen des Ceaușescu-Regimes angeprangert hatte. Die Demonstrationen griffen rasch auf andere Landesteile über. Im sowjetischen Litauen setzten Oppositionelle vielerorts Marienbilder an die Stelle der Statuen von Marx und Lenin, und in Polen – wo die Wahl des ‚polnischen Papstes‘ wesentlich zum Erfolg der Arbeiter- und Demokratiebewegung des Landes beigetragen hatte – moderierten katholische Bischöfe den Übergang von kommunistischer zu demokratischer Herrschaft. Mit der Wahl des ersten nicht-kommunistischen Regierungschefs im August 1989 fand diese Entwicklung einen signifikanten Höhepunkt. Der Zentrale Runde Tisch der DDR wurde am 7. Dezember 1989 unter einem Adventsstern im Betsaal der Herrnhuter Brüdergemeine im Dietrich-Bonhoeffer-Haus in Berlin-Mitte eröffnet, und protestantische Kirchenführer und Persönlichkeiten fanden sich in der Führungsrunde der neuen demokratischen Parteien der Wendezeit ebenso wie am Kabinetttisch der ersten frei gewählten DDR-Regierung. Es war schließlich ein evangelischer Pfarrer (Erich Holmer), bei dem der gestürzte Staats- und Parteichef der DDR Erich Honecker zeitweilig Aufnahme fand, nachdem ihm zuvor Asyl in Moskau verweigert worden war.

Mauern – und andere lange Zeit als unüberwindbar geltende Barrieren – fielen aber nicht nur in Europa, sondern auch in anderen Regionen. So in Südafrika, wo im Februar 1990 (und damit nur wenige Wochen nach dem Fall der Berliner Mauer) die Trennwände der Apartheid einstürzten. Bis zu den ersten freien Wahlen und dem Regimewechsel im Jahr 1994 dauerte es zwar noch einige Zeit. Aber mit der Freilassung Mandelas und der Zulassung des African National Congress (ANC) war das Ende eines Systems besiegelt, das die Kirchen des Landes teils gestützt und teils entschieden bekämpft hatten. Der Zusammen-

hang mit den Ereignissen in Osteuropa ist dabei unverkennbar. Denn mit dem Ende der sowjetischen Unterstützung für die schwarzafrikanischen Befreiungsbewegungen war auch der Rhetorik von Südafrika als antikommunistischem Bollwerk der Boden entzogen, mit der das Apartheidsregime lange Zeit im Westen Unterstützung hatte mobilisieren können. Im März 1990 wurde so auch das bis dahin von Südafrika besetzte Namibia unabhängig. Umgekehrt stürzte 1991 in Äthiopien (und ähnlich auch in Angola und Mosambik) die – zuvor von der Sowjetunion alimentierte – Militärjunta, welche die orthodoxe Mehrheitskirche des Landes teils blutig verfolgt hatte. Auch in zahlreichen Ländern des subsaharischen Afrika implodierten Einparteiensstaaten und autoritäre Regime, die zuvor von den rivalisierenden Supermächten gestützt worden waren. Es folgte zwischen 1989 bis 1993 eine „zweite Welle der Demokratisierung“ (Paul Gifford), bei der die Kirchen der betreffenden Länder vielfach eine signifikante Rolle spielten. Zur Abwendung des drohenden politischen Kollapses bildeten sich vielerorts Runde Tische und „nationale Konferenzen“. Sie wurden zumeist von katholischen Bischöfen oder protestantischen Kirchenführern moderiert – so in Gabun, Togo, Zaire, Kongo, Madagaskar, Malawi, Sambia und Kenia. Auch in Sambia kam es im Dezember 1991 zum demokratischen Machtwechsel und der Sieger der Präsidentschaftswahlen – Frederick Chiluba – erklärte das Land umgehend zur „christlichen Nation“.

In Lateinamerika verlor die Befreiungstheologie mit dem Ende des osteuropäischen Sozialismus ein wichtiges Referenzmodell; und die von Frei Betto formulierte Frage: „Did Liberation Theology Collapse with the Berlin Wall?“<sup>1</sup> hat bei Zeitzeugen und Chronisten sehr unterschiedliche Antworten erfahren, in jedem Fall aber heftige Debatten ausgelöst. Während in Kuba das kommunistische Regime bis heute überlebt hat, verloren in Nicaragua die Sandinisten die Präsidentschaftswahlen von Februar 1990. Mit ihrer Niederlage schwand auch der Traum von einer sozialistischen *und* christlichen Demokratie, herbeigeführt von einer Allianz zwischen Marxisten und Christen – ein Traum, den auch viele Christen außerhalb des Landes und der Region teilten. 1989 endeten in Chile, Paraguay und Panama die drei letzten verbliebenen Militärdiktaturen des Kontinents, die sich zugleich antikommunistisch definiert hatten. Andernorts – so in Brasilien und Argentinien – war der Übergang von militärischer zu ziviler Regierung bereits früher vollzogen worden. Aber das Erbe der Militärdiktaturen wirkte lange nach, und bei ihrer Aufarbeitung spielten Kirchenführer v. a. katholischer, aber auch protestantischer Provenienz vielfach eine wichtige Rolle.

In Asien stellte sich die Situation in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich dar. In sozialistischen Ländern (wie China und Vietnam) sahen sich die Kirchen einem Spagat ausgesetzt zwischen beschleunigter ökonomischer (und begrenzter religiöser) Liberalisierung auf der einen Seite sowie dem andauernden politischen und ideologischen Monopolananspruch der herrschenden KP auf der anderen, verbunden mit Repressionen gegenüber offiziell nicht anerkannten religiösen Gruppen. In kapitalistischen bzw. westlich orientierten Ländern wie Südkorea und den Philippinen hingegen war es v. a. der verstärkte ideologische und religiöse Pluralismus, zusammen mit fundamentalistischen Gegenbewegungen, der die Kirchen vor neue Herausforderungen stellte. In West- und Zentralasien und verschiedenen Nachbarregionen stellte die neue Allianz von Religion und Nationalismus einen

---

1 F. BETTO, „A Teologia da Libertação ruíu com o Muro de Berlim?“ (*Revista Eclesiástica Brasileira* 50, 1990, 922–929); wiederholt abgedruckt in englischer Übersetzung.

wesentlichen Faktor im Prozess der Desintegration des Sowjetimperiums dar. Dies gilt für religiöse Nationalismen christlicher (Armenien, Georgien), islamischer (Zentralasien) oder – wie im Fall der Mongolei – auch buddhistischer Prägung. In Armenien war die Rückbesinnung auf die jahrhundertlange christliche Tradition eine wichtige Triebfeder der Nationalbewegung des Landes, das 1991 seine Unabhängigkeit von Moskau erklärte und 1992 vollzog. Zu den Zeichen der neuen Zeit zählte der Wiederaufbau alter und die Errichtung neuer Kirchen und Klöster ebenso wie etwa die Umwandlung des Instituts zur wissenschaftlichen Erforschung des Atheismus in eine orthodox-theologische Fakultät in der Hauptstadt Jerevan. In anderen postsowjetischen Gesellschaften hingegen sah sich die christliche Minderheit vielfach mit einem revitalisierten (und zunehmend auch aggressiven) Islam konfrontiert – so in Usbekistan und anderen zentralasiatischen Republiken.

Mit dem Ende des Kalten Krieges beschleunigte sich auch der Prozess der Globalisierung. Es fielen ideologische Blockgrenzen und nationalstaatliche Barrieren, die seiner Ausbreitung zuvor im Wege gestanden hatten. Eine der Folgen bestand in erhöhter transregionaler Migration und veränderten Religionsgeografien. So fanden sich jetzt koreanische christliche Missionare nicht mehr nur in Sri Lanka oder in den abgelegensten Andendörfern Perus. Sie wurden nun auch auf dem Roten Platz in Moskau und in anderen Zentren des ehemaligen ‚Reichs des Bösen‘ aktiv. Umgekehrt kam es auf der koreanischen Halbinsel zwar nicht, wie von vielen erhofft, zu einer Wiedervereinigung nach deutschem Vorbild. Mit dem Wirtschaftsboom nahm aber auch der Zustrom von Gastarbeitern aus anderen asiatischen Ländern sprunghaft zu, und der zunehmend multiethnische und multikulturelle Charakter der koreanischen Gesellschaft stellte die Kirchen des Landes vor neue Herausforderungen. Zeitgleich verstärkten sich in den 1990er Jahren auch in Europa der Zustrom und die evangelisatorischen Aktivitäten afrikanischer Christen. Das gilt nicht nur für die alten Kolonial- und Einwanderungsländer wie Großbritannien und Frankreich, sondern auch für ehemalige Ostblockländer wie die Ukraine; und sie fanden Anhänger in Kreisen afrikanischer Migranten ebenso wie unter der einheimischen Bevölkerung.

## II. Die Konferenz

Während die Rolle der christlichen Kirchen und Aktionsgruppen vor, während und nach dem Ende kommunistischer Herrschaft in Osteuropa intensiv erforscht worden ist, und zwar sowohl in nationaler wie in europäisch-vergleichender Perspektive<sup>2</sup>, liegen bislang nur vereinzelte – und kaum komparatistische – Untersuchungen zur Rolle christlicher (und anderer Religions-) Gemeinschaften in den Transformationsprozessen Außereuropas vor<sup>3</sup>.

2 Siehe etwa: P. MASER/J. H. SCHJØRRING (Hg.), *Zwischen den Mühlsteinen*. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa (Erlangen 2002); H. LEHMANN/J. H. SCHJØRRING (Hg.), *Im Räderwerk des ‚real existierenden Sozialismus‘*. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow (Erlangen 2003); P. MASER/J. H. SCHJØRRING (Hg.), *Wie die Träumenden?* Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im Östlichen Europa (Erlangen 2003); K. KUNTER/J. H. SCHJØRRING (Hg.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus*. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene (Erlangen 2007).

3 Wichtige Ausnahmen: P. GIFFORD (Ed.), *The Christian Churches and the Democratization of Africa* (Leiden 1995); J. KLAIBER, *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America* (Maryknoll–New York 1998); C. LIENEMANN-PERRIN/W. LIENEMANN (Hg.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesell-*

Dabei leisteten sie auch hier vielfach einen signifikanten Beitrag zum demokratischen Wandel oder waren direkt von den politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen betroffen. Diese setzten zwar teilweise deutlich früher ein oder führten erst später zu einem Wechsel. Sie beschleunigten sich aber in auffälliger Verdichtung um das Jahr 1990. Auch andere – an sich längerfristige – weltkirchlich relevante Entwicklungen erfuhren nach 1990 eine teils dramatische Beschleunigung. Die Leitfrage der *Vierten Internationalen München-Freising-Konferenz / Fourth International Munich-Freising Conference*<sup>4</sup> lautete daher: „wether, and if so, in which respect the year 1989/90 can be regarded as a turning point not only for the Churches and Christians in Eastern Europe, but also in Africa, Asia and Latin America“. Damit sollte ein zentrales Thema der jüngsten europäischen Christentumsgeschichte in einen globalen Kontext gestellt und zugleich ein Beitrag zur Entwicklung einer künftigen Geschichte des Weltchristentums geleistet werden. Ziel der Konferenz war so eine erste vergleichende Bestandsaufnahme unterschiedlicher regionaler Entwicklungen sowie die Identifikation von Themen künftiger Forschung. Als Referenten und Diskutanten nahmen Historiker, Politik- und Kulturwissenschaftler, Kirchengeschichtler, Sozialethiker sowie Ökumene- und Religionswissenschaftler aus vier Kontinenten teil. Die Konferenz selbst war regional organisiert, mit Sektionen zu Europa, Afrika, Asien und Lateinamerika, einem Beitrag zu Nordamerika und einem Schlussteil, der übergreifende Perspektiven erörtert. Zwei der in diesem Band abgedruckten Beiträge wurden nachträglich ausgearbeitet (Rudolf von Sinner, Michael Hochgeschwender), der Beitrag von Ogbu Kalu wurde in absentia gehalten. Ogbu Kalu hat sich noch im Dezember 2008 rege an der Diskussion um die Gestaltung des Konferenzbandes beteiligt, umso schockierender kam die Nachricht von seinem plötzlichen Tod im Januar 2009. Die internationale wissenschaftliche Gemeinschaft hat mit ihm einen der profiliertesten und renommiertesten Christentumshistoriker Afrikas verloren.

Die *Europa*-Sektion enthält drei Länderstudien, die zugleich unterschiedliche konfessionelle Perspektiven repräsentieren. Ein vierter Artikel beschreibt gesamteuropäische Perspektiven.

(1) Der Beitrag von *Katharina Kunter* (Karlsruhe/Deutschland) hebt den ambivalenten Charakter der „Wende“ 1989/90 für die evangelischen Kirchen und Christen in der *DDR* hervor. Auf der einen Seite konnten sie sich nun als „sichtbare Siegerin der Geschichte

---

*schaften* (Stuttgart 2006) (mit Fallstudien zu Südafrika, Mosambik, Brasilien, Südkorea, Philippinen und Indonesien).

4 Die Konferenz fand vom 15.–17.2.2008 in Freising bei München statt und stand unter dem Titel „The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of European and Non-European Christianity / Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr der europäischen und außereuropäischen Christentumsgeschichte“. Die München-Freising Konferenzen haben sich als internationales Forum zur Erörterung von Grundsatzfragen der Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) etabliert. Zugleich suchen sie Perspektiven einer künftigen Geschichte des Weltchristentums zu entwickeln. Sie liegen publiziert vor in: K. KOSCHORKE (Hg.), „*Christen und Gewürze*“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG 1; Göttingen 1998) (= Freising I); K. KOSCHORKE (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6; Wiesbaden 2002) (= Freising II); K. KOSCHORKE (Ed., in cooperation with J. H. SCHJØRRING), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century* (StAECG 10; Wiesbaden 2005) (= Freising III). Letztere Konferenz erfuhre eine Fortsetzung in einem Symposium in Makumira/Tansania im Oktober 2005, dessen Beiträge veröffentlicht wurden von: K. KUNTER/J. H. SCHJØRRING (Ed.), *Changing Relations between Churches in Europe and Africa. The Internationalization of Christianity and Politics in the 20th Century* (StAECG 11; Wiesbaden 2008).

fühlen, die mit Zivilcourage, Montagsdemonstrationen und Runden Tischen nicht nur dem marxistischen Atheismus getrotzt, sondern sich auch als unabhängiger Teil einer gewachsenen ostdeutschen Zivilgesellschaft präsentiert“ hatten. Auf der anderen Seite aber verlor der ostdeutsche Protestantismus mit der Wiedervereinigung beider deutscher Staaten sein spezifisches Profil als bekennende „Kirche im Sozialismus“. Diese programmatische Selbstdefinition hatte in den kircheninternen Debatten der DDR und insbesondere durch den „konziliaren Prozess“ der 1980er Jahre enormen Auftrieb erfahren. Sie war zugleich auch in der Genfer Ökumene auf eine beachtliche Resonanz gestoßen – Indiz für die internationalen Ausstrahlungen nicht nur der politischen, sondern auch der kirchlichen Umbrüche seit dem Wendejahr 1989/90.

(2) Der „Beitrag der katholischen Kirche zum demokratischen Wandel in *Polen*“ ist Gegenstand des Artikels von *Dieter Bingen* (Darmstadt/Deutschland). Er analysiert die Entwicklung seit 1978, dem Jahr der Wahl des „polnischen Papstes“. Dieser war für Polen „mehr noch als ein religiöses ein nationales Ereignis“ und wesentliche Voraussetzung für die spätere Rolle der Kirche als „Sprecher der Nation“ – gegenüber der kommunistischen Staatsführung einerseits und der Gewerkschaftsbewegung andererseits – sowie als „Moderator des langen Weges zum ‚runden Tisch‘ und zum Systemwechsel“ des Jahres 1989. Zugleich hebt Bingen die Schwierigkeiten einer Neuorientierung nach dem überraschend friedlich und zügig verlaufenen Systemwechsel hervor, an dessen Zustandekommen die katholische Kirche maßgeblich beteiligt war. „Oberflächlich betrachtet, konnte die katholische Kirche 1989 einen historischen Triumph über den atheistischen Sozialismus und den Materialismus erringen. Die akzeptierte Selbstidentifikation der Kirche mit der polnischen Nation hatte ihr einen bemerkenswerten gesellschaftlichen Einfluss und politische Macht zugewiesen. ... Andererseits sah sich die katholische Kirche nach 1990 mit der Infragestellung ihres Einflusses in einem demokratisch-pluralistischen Gemeinwesen ... konfrontiert. Die Auseinandersetzungen drehten sich seit 1990 insbesondere um Religionsunterricht, Geburtenregelung, christliche Werte in den Massenmedien, Konkordat und Verfassung, aber auch um steuerliche Privilegien und Eigentumsrückerstattungen“. Zugleich wurden nach der politischen Wende zur Demokratie und zum Wertepluralismus auch in Polen Prozesse der „spontanen Säkularisierung“ sichtbar, allerdings „von einem in Europa einmaligen Stand der Religiosität der Nation ausgehend“.

(3) „Die Wahrnehmung des Wendejahres 1989 kann nur ambivalent ausfallen“ – so *Radu Preda* (Cluj-Napoca/Rumänien) in seinem Beitrag über die Kirchen *Rumäniens* im Herbst dieses Jahres. Das Land war „die blutige Ausnahme“ in den ansonsten friedlich verlaufenen Transformationsprozessen Osteuropas. Auf der anderen Seite kann – so Preda – der Sturz des Ceaușescu-Regimes 1989 nur als „bloße Vorstufe“ zum „eigentlich unumkehrbaren Durchbruch“ zu demokratischen Strukturen bezeichnet werden, den er mit der 2007 erfolgten Aufnahme Rumäniens in die EU gegeben sieht. Denn bei den Ereignissen des Herbstes 1989 habe es sich weitgehend um einen Putsch der alten Elite (und weniger um deren Einsatz für die Demokratie) gehandelt, mit dem Ergebnis, dass bis heute die Zeit kommunistischer Herrschaft nicht wirklich aufgearbeitet worden sei, weder juristisch noch historiographisch. Was die Rolle der Kirchen im Jahr 1989 betrifft, so sei „die religiöse Komponente der ‚rumänischen Revolution‘ unübersehbar“. Die Revolte „war zwar nicht von Anfang an religiös motiviert, aber sie fand ihren Höhepunkt im Widerstand des reformierten Pfarrers László Tökes in Timișoara“, der der ungarischen Minderheit angehört. Solidaritätskundgebungen für ihn wuchsen sich rasch zum Protest gegen das kommunistische Regime auch in anderen Landesteilen aus. Damit war „aus einer religiös motivierten

Revolte eine politische und aus einer ungarischen Angelegenheit eine gesamt rumänische geworden“. Deutlich zurückhaltender sei die Haltung der orthodoxen Mehrheitskirche des Landes zu bewerten. Vor allem die Hierarchie war auf den politischen Umbruch kaum vorbereitet, stellte sich dann aber rasch auf die Seite der neuen Ordnung. Insgesamt erfordere dies Kapitel rumänischer Kirchengeschichte noch eine intensive Aufarbeitung.

(4) *Gesamteuropäische Perspektiven* beschreibt Jens Holger Schjørring (Aarhus/Dänemark). Er berichtet über das bereits erwähnte und in vier Bänden publizierte internationale Projekt zur Rolle christlicher Kirchen vor, während und nach dem Ende kommunistischer Herrschaft in Ostmittel- und Osteuropa<sup>5</sup>. Daraus leitet er Kriterien einer vergleichenden Analyse von Transformationsprozessen „in internationaler Perspektive“ ab – v. a. im Blick auf die Entwicklungen in Osteuropa, aber auch in anderen Regionen. Dazu zählt auch die Identifizierung typischer Verlaufsmuster und unterschiedlicher Erwartungen an die Rolle der Kirchen nach erfolgtem Systemwechsel: einerseits Optimismus „regarding the regained access to a role for the Churches in the public sphere, looking back at decades of enforced withdrawal from any role in public life into privatization and limitation of religious expression“, und andererseits Furcht vor erneuter Marginalisierung „by the definitive farewell to the churches as opinion-makers, giving space instead for the public market as an open forum for non-religious, ‚modern‘ discourse. From a third corner a widespread emptiness could be sensed, even among those who had adhered to the churches as warrants of high moral standards“. Wichtig auch sein Hinweis auf die andauernde Bedeutung „ethnischer Nationalismen“ in den Transformationsprozessen Osteuropas, die sich – wie im Fall der polnischen Katholizismus und der orthodoxen Kirche Russlands – mit konfessionellen Identitäten verbinden und zugleich in Gegensatz zu einem als „säkularisiert“ kritisierten Westen stellen konnten. Dieser Faktor trug nicht unwesentlich zur Krise der Ökumenischen Bewegung nach 1990 bei.

*Afrika* ist ein Kontinent, wo das sich abzeichnende Ende des Kalten Krieges und der globalen Systemkonkurrenz um 1989/90 sehr direkt zu Veränderungen der politischen – und zugleich auch der kirchlichen – Landschaft führte. So in Südafrika, wo

(5) *Christo Lombaard* (Pretoria/South Africa) einen direkten Zusammenhang („direct impact“) zwischen dem Fall der Berliner Mauer und dem Ende der Apartheid in *Südafrika* konstatiert. Denn: „Apartheid ideology had as one of its fundamental constituent parts the provision of a Cold War bulwark in Africa against the atheism associated with Communism. However, with the fall of the Berlin wall in 1989, this last pillar of Apartheid thinking had been removed, paving the way for the release within months of Nelson Mandela and his eventual presidency in 1994“. Nach dem Ende des Kalten Krieges – der in den 1960er und 1970er Jahren den Kolonialismus als maßgeblichen „internationalen Kontext“ abgelöst hatte – gestaltete sich darum in Südafrika die Suche nach einer internen politischen Lösung „in a much less loaded atmosphere“, und die zuvor im Geheimen geführten Gespräche konnten nun in formelle, öffentliche Verhandlungen überführt werden. Zugleich fand auch der „christliche Nationalismus“ der Afrikaner ein Ende. Der Beitrag der sog. ökumenischen Kirchen im Kampf gegen die Apartheid hingegen ist – anders als in sonstigen Studien zur Rolle der christlichen Kirchen in den Transformationsprozessen des südlichen Afrikas – nicht Gegenstand dieses Beitrags.

---

5 S. Anm. 2.

(6) Auch James R. Cochrane (Capetown/South Africa) befasst sich nur relativ kurz mit der Rolle christlicher Organisationen und Kirchen Südafrikas im Widerstand gegen das Apartheidssystem<sup>6</sup>. Im Blick auf die Übergangsphase um 1990 konstatiert er: „The collapse of the Soviet Union and its satellite states such as the German Democratic Republic (GDR) also made itself felt politically in southern Africa as a legitimation crisis, for South African policies were strongly predicated upon a rapidly eroding anti-communist propaganda“. Sein Augenmerk gilt vor allem den Transformationsprozessen des südafrikanischen Christentums nach dem demokratischen Wandel und den „attempts by ecumenical churches in post-Apartheid society to find a new and appropriate identity and theology in public life“. Dazu zählen sehr unterschiedliche Aspekte wie etwa die Schwierigkeiten der im Kampf gegen die Apartheid engagierten Gruppierungen und Kirchen, von einer Theologie des Widerstands zu Konzepten eines nationalen Wiederaufbaus („Reconstruction“) im neuen Südafrika überzugehen; der Auszug der schwarzen kirchlichen Eliten in vielfältige Führungspositionen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, mit dem Ergebnis, dass sich manche Kirchen nun eher mit internen Problemen befassen; oder neue Foren öffentlicher Standortbestimmung wie die ‚Truth and Reconciliation Commission‘. Vor allem aber verweist Cochrane auf die veränderte „Ökonomie des Heiligen“: christliche Präsenz in den Gefängnissen ebenso wie bei Gebetsversammlungen im Rugby-Stadium, bei interreligiösen Kampagnen zur spirituellen Erneuerung des Landes oder in den international operierenden Netzwerken neopentekostaler Gruppen. Zur Internationalisierung der religiösen Landschaft Südafrikas trug auch der massenhafte Zustrom von Migranten und Flüchtlingen aus anderen Teilen Afrikas bei. Möglich wurde dies erst nach dem Ende des isolierten und nach außen abgeschotteten Apartheid-Regimes. „The collapse of Apartheid was thus in many ways analogous ... to the fall of the Berlin wall. When the walls of Apartheid came down, ... its borders became far more open, flexible and porous“. Eine der zentralen Thesen des vorliegenden Beitrags besteht so in der Problematisierung der „continued theoretical domination of a nation-state perspective in any assessment of contemporary Christianity“, im Blick auf Südafrika wie auf andere Länder.

(7) Die Entwicklung in *Äthiopien* – einem Land mit einer bis ins 4. Jh. zurückreichenden christlichen Tradition, in dem die orthodoxe Kirche bis zum Militärputsch des Jahres 1974 Staatskirche war – ist Gegenstand des Beitrags von *Jörg Hausteine* (Heidelberg/Deutschland). 1991 wurde die sozialistische und von der inzwischen untergegangenen Sowjetunion alimentierte Militärjunta („Derg“) gestürzt. Ihre Führer gingen ins Exil, und die neue Verfassung des Jahres 1994 gewährte den verschiedenen religiösen Gemeinschaften Freiheit und die Trennung von Kirche und Staat. Innerhalb von 30 Jahren durchlief das Land so den Wechsel von einer traditionellen Monarchie mit orthodoxer Staatskirche über eine atheistische sozialistische Diktatur zu einer sich zur Religionsfreiheit bekennenden föderalen Republik. „Die Kirchen Äthiopiens hatten kaum Einfluss auf diese politischen Veränderungen, waren jedoch unmittelbar und existenziell betroffen und fortwährend zu prekären politischen Neuorientierungen gezwungen“ – wie der Autor am Beispiel der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche, der lutherischen Mekane Yesus Kirche und der pfingstliche Full Gospel Believers’ Kirche zeigt. Letztere war von der teils blutigen Repression unter

---

6 Dazu hat er an anderer Stelle ausführliche Untersuchungen vorgelegt, zuletzt: etwa: K. KUSMIERZ/JAMES M. COCHRANE, *Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation*, in: LIENEMANN-PERRIN/ LIENEMANN, *Kirche und Öffentlichkeit* 195–226.

dem Derg-Regime am stärksten betroffen. Ebenso wie andere evangelische und charismatische Kirchen erlebten sie nach 1991 ein reges Wachstum. Die orthodoxe Mehrheitskirche hingegen hatte große Schwierigkeiten, sich mit dem religiösen Pluralismus und dem Verlust ihres vorrevolutionären Sonderstatus abzufinden.

(8) „1989 was a significant turning point in African Christian history“ – so *Paul Gifford* (London/UK) in seinem Essay über die öffentliche Rolle der Kirchen im *subsaharischen Afrika* während der Jahre 1989–1993. Reihenweise implodierten Afrikas Einparteien-Staaten „in ways similar to those of the Eastern bloc“, da mit dem Ende des Kalten Krieges „the West and Eastern blocs were no longer ready to finance client states“. In der nun folgenden zweiten Welle der Demokratisierung spielten christliche Kirchen und Führungspersönlichkeiten vielfach eine entscheidende Rolle – als Moderatoren der v.a. im frankophonen Afrika eingerichteten „nationalen Konferenzen“ oder in anderer Weise als zivilgesellschaftliche Akteure und Vermittlungsinstanzen (so in den anglophonen Ländern). Der Autor erörtert dies unter Verweis auf die Entwicklung in Gabun, Zaire, Benin, Kongo (Brazzaville), Madagaskar, Mozambique, Malawi und Sambia sowie im Rahmen einer Fallstudie zu Kenia. Bedingt war diese neue öffentliche Bedeutung der christlichen Kirchen „während des zweiten Befreiungskampfes“ durch den drastischen Autoritätsverlust der alten politischen Eliten seit Erlangung der Unabhängigkeit in den 1960er Jahren. Sie steht in deutlichem Kontrast zur passiven Rolle der Kirchen während des „ersten Befreiungskampfes“ gegen den europäischen Kolonialismus. Bereits 1993 hatte Paul Gifford eine große internationale Konferenz zum Thema „The Christian Churches and the democratisation of Africa“ organisiert<sup>7</sup>, deren Ergebnisse er im vorliegenden Beitrag einer differenzierten Neubewertung unterzieht. Korrekturen und veränderte Akzentsetzungen betreffen v.a. die Nachhaltigkeit des demokratischen Wandels, der Bedeutung des politischen Engagements der sog. ‚main-line Churches‘ und die Welle neuer Kirchengründungen, die weniger im öffentlichen Raum agieren. Die Beurteilung der Jahre 1989–93 als einer „Wasserscheide für Afrika“ (watershed for Africa) bleibt davon unberührt.

(9) „*Pluralism and fundamentalism as challenges for the African churches*“ lautet das Thema des Artikels von *Kevin Ward* (Leeds/UK). Im Zentrum seines Beitrags steht eine Frage, die das sprunghaft gewachsene Gewicht Afrikas im globalen ökumenischen Diskurs erkennen lässt: die Debatte über Homosexualität, die die anglikanische Weltgemeinschaft gegenwärtig zu sprengen droht und in der sich afrikanische Kirchen als Anwalt konservativer christlicher Werte gegenüber einem als zu liberal und dekadent kritisierten Westen präsentieren. Dabei zeigt diese Debatte durchaus ambivalente Züge: „In an environment of greatly increased global communication, African Christian communities have participated in these debates with a new rapidity and with a greater sense of involvement. On the one hand, the reactions of African Christians to the changes in social mores in the West have demonstrated the increasing self-confidence of Africans, an insistence that they define for themselves the meanings of Christianity, which differ radically from those of the secular and secularising churches of Europe and North America. On the other hand, the debates on homosexuality have shown that the impact of global communication can result in new

---

7 P. GIFFORD (Ed.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa* (Leiden 1995); cf. P. GIFFORD, *African Christianity: Its Public Role* (London 1998); sowie jüngst K. R. ROSS (Ed.), *God, People and Power in Malawi. Democratization in Theological Perspective* (Blantyre 2006); T. RANGER (Ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa* (New York 2008).

forms of neo-colonialism, in which ‚traditional‘ groups of disaffected Christians in the North appeal to perceived like-minded Christians in the global South“. Der Zusammenhang mit dem Kongressthema besteht dabei im Hinweis auf den globalen Siegeszug westlicher Werte – sowohl christlicher wie liberal-kapitalistischem Prägung – seit dem Kollaps des Kommunismus 1989/90. Ihm stehen – ebenso global – vielfältige ‚fundamentalistische‘ Reaktionen indigener Gesellschaften gegenüber. Speziell in Afrika verstärkt sich dabei der traditionell ‚konservative‘ Charakter des afrikanischen Christentums durch ‚fundamentalistische‘ Tendenzen im afrikanischen Islam. Umgekehrt suchen konservative amerikanische Anglikaner die afrikanischen Kirchen für ihre Zwecke einzuspannen, so dass sich die Frage stellt: „Is the Anglican crisis as assertion of African Christian maturity or a form of neo-colonial dependency?“ Eine andere wichtige Anregung des vorliegenden Artikels besteht im Hinweis auf veränderte Formen der Konzeptualisierung seit 1989. Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts rückt nun die Kategorie Nord – Süd ins Zentrum globalhistorischer und ökumenischer Diskurse.

(10) Auch *Ogbu Kalu*† (Chicago/USA; Nigeria) nimmt in seinem Essay – „From the End of History to the Beginnings of Poverty. Poverty and *Social Engagement* in Contemporary African Christianity“ – den Demokratisierungsschub im Afrika der frühen 1990er Jahre zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Zugleich verweist er auf das zentrale Problem der Armut, das viele konstitutionelle Reformen zu Beginn der 1990er Jahre unterminierte und durch den globalen Siegeszug des Kapitalismus keineswegs gelöst, sondern verschärft worden sei. „In the wake of the collapse of the Soviet Union in the 1980’s, a second liberation (after liberation from colonialism) started. As to be expected, World Bank and IMF turned the liberation from home dictators into a political conditionality for funds“. Hervorstechende Merkmale der Situation Afrikas in den 1990er Jahren seien eine verschärfte ökonomische wie religiöse Konkurrenz, „the numerical explosion of Christianity, the massive growth of other competing religious traditions, a highly pluralistic public space and the globalism characterised by cultural, economic and technological forces. Poverty resulted from failed policies and the impact of global economic forces. Competition for scarce resources intensified ethnic and religious competition“. Das explosive Kirchenwachstum betreffe unterschiedliche Sparten des afrikanischen Christentums, insbesondere aber seine charismatisch-pentekostalen Varianten. Diese zeigten ebenso wie der fundamentalistische Islam große Präsenz im öffentlichen Raum. Zugleich thematisiert der Artikel den Zusammenhang zwischen dem Prozess der „Demokratisierung und der Charismatisierung“ der religiösen Landschaft Afrikas nach 1989.

Die *Asien*-Sektion enthält drei Fallstudien. Sie beziehen sich auf China und Vietnam, Länder mit unverändert sozialistischer Staats- und Parteiführung, bei weitgehender wirtschaftlicher Liberalisierung, sowie auf

(11) *Korea*, das im Zusammenhang der Konferenz in doppelter Hinsicht von Bedeutung ist. Hier vollzog sich der Übergang von einer Entwicklungsdiktatur zum demokratischen Gemeinwesen bereits in den späten 1980er Jahren (neue Verfassung vom Oktober 1987, gefolgt von den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen im Dezember 1987 und April 1998). Dies geschah übrigens unter starker Beteiligung christlicher Aktionsgruppen. Des Weiteren wurden wohl in keinem anderen asiatischen Land die Vorgänge im Deutschland des Wendjahres 1989/90 so intensiv verfolgt wie im ebenfalls geteilten Korea. Die Hoffnung freilich auf einen Kollaps des kommunistischen Regimes im Norden und auf eine friedliche Wiedervereinigung nach deutschen Vorbild erfüllten sich nicht, wie *Anselm K. Min* (Claremont/USA) – ein in Kalifornien lehrender koreanischer Sozialethiker – konsta-

tiert. Andererseits sei festzustellen, dass „the relations between North and South has become so much closer after 1989“ – wobei „the forces of reunification, as those of democratization, came mostly from the camp of Christians, especially protestant activists“. Zugleich sahen die 1990er Jahre neue Herausforderungen für die christlichen Kirchen des Landes. Sie waren gekennzeichnet u. a. durch eine neue Welle der Globalisierung und des massiven Zustroms von Arbeitskräften aus anderen asiatischen Ländern, durch die die ethnische Homogenität des Landes erstmals ernsthaft gefährdet erschien. Damit stellte sich zugleich in neuer Weise die Frage nach der „kulturellen Identität“ und dem „einheimischen Charakter“ des koreanischen Christentums. „The events of 1989/1990 in Eastern Europe and the Soviet Union mean two things, the end of the Cold War and the acceleration of the globalizing process no longer challenged by a competing alternative model. ... For the Korean peninsula, the only still divided country in the world, (the concrete impact of these events) means both the lessening and heightening of ideological politics; an increasing pressure for democratization, unification, and a fairer distribution of increasing national wealth; and the imperative of negotiating an indigenous national identity amid the pressures of globalization“.

(12) Die Entwicklung in *China* bietet in verschiedener Hinsicht ein Konstrastmodell zur osteuropäischen Erfahrung. Auch hier entwickelte sich im Frühling 1989 eine Bewegung, die Demokratie und Reformen forderte. Anders freilich als später in Ostmittel- und Osteuropa (mit Ausnahme Rumäniens) wurden die friedlichen Proteste am 4. Juni 1989 auf dem „Platz des Himmlischen Friedens“ (Tian’anmen) in Beijing blutig niedergeschlagen. Lange Zeit stand auch in der DDR drohend das Gespenst einer „chinesischen“ – gewaltsamen – Lösung im Raum. Der friedlich verlaufene Systemwechsel in der DDR war insofern alles andere als selbstverständlich. Umgekehrt beobachtete die chinesische Staats- und Parteiführung sehr aufmerksam die Vorgänge in Osteuropa und analysierte sorgfältig die Rolle des Vatikans und anderer religiöser Kräfte in den dortigen Reformprozessen. Die Entwicklungen in beiden Regionen beeinflussten sich so gegenseitig. Die Zerschlagung der chinesischen Demokratiebewegung am 4. Juni 1989 löste in der westlichen Welt eine starke Welle der Empörung aus. Stimmen des Protestes kamen aber auch aus kirchlichen Kreisen der DDR, worauf *Roman Malek* (St Augustin–Bonn/Deutschland) hinweist, dessen Beitrag sich – im Unterschied zur Fülle sonstiger Publikationen zur chinesischen Demokratiebewegung – auf die religionspolitischen Aspekte der Ereignisse am Tian’anmen konzentriert. In China selbst hatten die christlichen Kirchen zur Demokratiebewegung eher geschwiegen. Auch waren sie – ebenso wie die anderen Religionsgemeinschaften – an den Ereignissen im Juni kaum beteiligt. Umso einschneidender waren die unmittelbaren Folgen, die durch eine „drastische Verschlechterung des religionspolitischen Klimas“ gekennzeichnet waren – mit massiven Repressionen gegenüber den Untergrundkirchen und anderen als subversiv betrachteten religiösen Kräften (einschließlich der islamischen Minderheiten). Andererseits erlebte das Christentum, ebenso wie andere Religionen, im ideologischen Vakuum nach 1989 eine deutliche Renaissance. Das sog. „Christentumsfieber“ erfasste insbesondere junge Menschen.

(13) In der jüngeren Geschichte *Vietnams* sind drei Eckdaten hervorzuheben – so der aus Vietnam stammende Wissenschaftler *Peter Phan* (Washington/USA) –, nämlich die Jahre 1954, 1975 und 1990. Während es sich bei 1954 (Teilung von Nord- und Südvietnam) und 1975 (Wiedervereinigung unter kommunistischem Vorzeichen) um spezifisch vietnamesische Ereignisse handelt, ist das dritte Datum 1990 internationaler Natur. Der Kollaps der Sowjetunion 1990 stand am Ende eines längeren Prozesses, in dem – angesichts des öko-

nomischen Desasters in beiden Ländern – schon früher deutlich wurde, dass die Sowjetunion das sozialistische Vietnam nicht länger wirtschaftlich unterstützen konnte. Die ökonomischen Reformen (*Doi Moi*) der herrschenden Kommunistischen Partei seit Ende der 1980er Jahre waren insofern zwar nicht das direkte Resultat, aber doch ein Reflex auf den sich abzeichnenden Niedergang der Sowjetunion. Auch im Blick auf die veränderte Religionspolitik des Regimes vor und nach 1990 lassen sich zwar kaum kausale Zusammenhänge, aber doch deutliche Unterschiede konstatieren. War die Religionspolitik der Kommunisten vor 1989 lange Zeit durch eine Politik der Konfrontation gekennzeichnet – die auf die Ausschaltung der kirchlichen Eliten, Zerstörung ihrer Organisationsstrukturen und die Restriktion religiöser Aktivitäten abzielte –, so gewährte die neue Verfassung von 1992 Religionsfreiheit und die Gleichheit aller Religionen vor dem Gesetz. Freilich verband sich diese Bestimmung mit der feinen Unterscheidung von Religion als Glaube (*tin nguong*) und als Organisation (*ton giao*) – eine Unterscheidung, die es der unverändert an ihrem ideologischen Monopolanspruch festhaltenden KP Vietnams ermöglichte, in kirchliche Angelegenheiten einzugreifen. Dennoch gilt: „At any case, no one can deny the enormous differences between the religious policies of the 1970s and those of the 1990s in Vietnam“.

(14) Die *Lateinamerika-Sektion* setzt mit einer Studie zu *Kuba* ein. „Kuba ist die Ausnahme: es ist das einzige unter den realsozialistischen Systemen ‚Moskauer Prägung‘, das 1989/90 nicht zusammenbrach“ – so *Michael Huhn* (Essen/Deutschland) in seinem Beitrag über die Kirchen des Landes und die Ereignisse von 1989/90. Das Ausbleiben sowjetischer Subsidien führte zwar v.a. in der Wirtschaftspolitik zu einer „punktuellen und phasenweisen“ Liberalisierung. Aber der von vielen erhoffte gesamtgesellschaftliche Umschwung blieb aus. Auch im Verhältnis zur katholischen Kirche war die Politik der Staats- und Parteiführung durch einen „Schlingerkurs“ gekennzeichnet. Deshalb sucht der Beitrag „die vielen kleinen Wendungen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat“ seit 1959 nachzuzeichnen, dem Jahr der Revolution, die von vielen Zeitgenossen (und Christen) in Lateinamerika als Beginn einer neuen Ära begrüßt worden war und die in Kuba selbst zunächst zu „kurzen Flitterwochen zwischen Kirche und Revolution“ führte. Dann aber folgten Phasen der Konfrontation, eines distanzierten Nebeneinanders und eines selbstbewussteren Auftretens der Kirche. Bedeutsam für die kubanische Kirchenpolitik wurde die Revolution in Nicaragua 1979, an der Christen maßgeblich beteiligt waren. Seit diesem Datum sprach Castro erstmals von einer möglichen „Einheit von Christen und Marxisten“. Die „besondere Periode in Friedenszeiten“, die Castro nach dem Ende der sowjetischen Alimentierung 1990 ausrief, führte im Verhältnis Kirche – Staat zu einem Spagat zwischen punktuellen Freiräumen und der „Zementierung des Monopolanspruches der KP“. Immerhin wurde die Verfassung 1992 geändert: „Seither ist Kuba kein atheistischer Staat mehr, sondern nur noch ein säkularer“. Einen Meilenstein bedeutete der Besuch des Papstes 1998, der das Selbstbewusstsein der kubanischen Katholiken steigerte. Er erzwang weitere Zugeständnisse der kommunistischen Staats- und Parteiführung.

(15) Auch für Lateinamerika könne „man das Jahr 1989 ein Epochenjahr nennen“, so *Johannes Meier* (Mainz/Deutschland) unter Verweis auf den Sturz der „drei letzten verbliebenen Militärdiktaturen“ des Kontinents 1989 in Chile, Paraguay und Panama. Sein eigener Beitrag befasst sich mit der Rolle der katholischen Kirche in den Transformationsprozessen in *Nicaragua*, *El Salvador* und *Guatemala* – drei Länder Zentralamerikas, die in besonderem Maße durch krasse soziale Gegensätze gekennzeichnet waren. In Nicaragua fand die Sandinistische Revolution von 1979 starke überregionale Beachtung. An ihr waren zahlreiche Christen und Priester teilweise in führender Position beteiligt, die dabei rasch in Ge-

gensatz zur katholischen Hierarchie gerieten. In dem von der US-Regierung geförderten Bürgerkrieg fungierte der Erzbischof von Managua als Mittler zwischen Regierung und Opposition; den friedlichen Regierungswechsel nach den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen im Februar 1990 deuteten Priester und Ordenleute als Bestätigung des demokratischen Charakters der Revolution. Auch in El Salvador spielten Kirchenleute in den Bemühungen zur Beilegung des seit 1981 tobenden Bürgerkriegs eine wichtige Rolle und wurden ihrerseits Ziel von Anschlägen. Unter Vermittlung der UNO kam es hier 1992 zum Abschluss eines Friedensvertrags, ähnlich wie entsprechende Abkommen zwischen Regierung und Guerilla in Guatemala seit 1994. „An der Neuordnung der Gesellschaft d(ies)er drei Länder in Richtung auf Menschenwürde, sozialen Ausgleich, inneren Frieden, Partizipation und Demokratie hat die Katholische Kirche aktiven Anteil genommen“. Der Beitrag protestantischer Kirchen – etwa der lutherischen in El Salvador – wird in diesem Artikel nicht behandelt.

(16) Auch für die Staaten des *Cono Sur* im Süden des Kontinents (*Argentinien, Uruguay und Chile*) ist das Jahr 1989/90 – so *Veit Straßner* (Mainz/Deutschland) – ein Symbol „für den politischen Wandel: für den Übergang von der Diktatur zur Demokratie“. Zugleich markiert es auch in christentumsgeschichtlicher Perspektive eine Zäsur. Stellte doch „das Ende der Militärdiktaturen und der Beginn der demokratischen Konsolidierung einen fundamentalen Wandel des soziopolitischen Handlungsrahmens der (katholischen) Kirche dar“. In Chile sah das Jahr 1989 im Dezember die ersten freien Wahlen nach der 16jährigen Diktatur Pinochets, der 1973 durch einen blutigen Putsch an die Macht gelangt war; in Uruguay einen Schlussstrich unter die bis 1985 dauernde Militärherrschaft in Gestalt eines Amnestiegesetzes, das durch demokratischen Volksentscheid angenommen wurde; und auch in Argentinien, wo das Militär bereits 1983 die Macht verloren hatte, eine Stabilisierung der fragilen Demokratie durch den verfassungskonformen Wechsel im Amt des Staatspräsidenten. Wieweit die erstaunliche Synchronizität von Transformationsprozessen im Süden Lateinamerikas ursächlich mit den geopolitischen Veränderungen nach dem Kollaps des Sowjetimperiums zusammenhing, sei eine andere – separat zu diskutierende – Frage. Jedenfalls sei „der Zusammenbruch des Ostblocks als Voraussetzung für eine schärfere Auseinandersetzung mit dem ungezügelten Kapitalismus ... zu sehen, welche ihrerseits das kirchliche Engagement (seit den 1990er Jahren) für mehr soziale Gerechtigkeit“ prägten.

(18) Gleichsam eine Fallstudie zu den veränderten Herausforderungen christlicher Sozialethik in den 1990er Jahren stellt – bezogen auf *Brasilien* – der Beitrag von *Rudolph von Sinner* (Sao Leopoldo/Brasilien) dar. Mit der ersten direkten Präsidentschaftswahl nach Ende der Militärregierung schloss das bevölkerungsreichste Land Lateinamerikas 1989 den Übergang zur Demokratie ab. Damit standen Theologie und Kirchen in Brasilien vor einer neuen Situation. „Standen vorher Opposition und Widerstand im Vordergrund, ging es jetzt darum, ein kritisch-konstruktives Verhältnis zum Staat aufzubauen und sich als aktives Glied der Zivilgesellschaft zu verstehen. Die Ereignisse des Jahres 1989 im In- und Ausland haben die Notwendigkeit dieser Neuorientierung noch verstärkt. Der Begriff der *cidadania* (Bürgerrechte), der sowohl die Rechte (und Pflichten) selbst, als auch deren Effektivität und Erweiterung im Auge hat, ist seither zentral geworden“. Die verschiedenen Kirchen des Landes, so die Römisch-Katholische Kirche, die Evangelische Kirche Lutherschen Bekenntnisses und die Pfingstkirche *Assembléias de Deus*, haben „vor und nach dem Übergang (zur Demokratie) in Praxis und Diskurs zur *cidadania* wertvolle Beiträge geleistet“, die Gegenstand dieser Studie sind.

(17) Zu den charakteristischen Merkmalen der Christentumsgeschichte Lateinamerikas seit den späten 1960er Jahren zählt die Entwicklung unterschiedlicher Formen der *Befreiungstheologie*. Sie erfolgte nicht nur im katholischen Raum, sondern auch im protestantischen Kontext. Von ihr gingen erhebliche Impulse auf sozialetische Debatten in anderen Teilen der Welt aus, gerade auch in einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit – wie allein schon die große Zahl einschlägiger Titel in englischer oder deutscher Sprache erkennen lässt. Ob und wie weit die lateinamerikanische Befreiungstheologie mit dem Kollaps des ‚real existierenden‘ Sozialismus osteuropäischer Prägung in eine fundamentale Krise geraten ist, ist auch unter ihren Anfängern sehr kontrovers diskutiert worden. Zu denen, die entschieden der Behauptung konservativer Kritiker widersprechen, „die Befreiungstheologie sei zusammen mit der Berliner Mauer gefallen“, zählt *Sergio Silva* (Santiago/Chile). Er verweist auf ihren Charakter als ‚kontextuelle Theologie‘, deren Methoden und Gegenstände sich zwangsläufig mit veränderten historischen Kontexten wandeln, und versteht die ‚neuen Themen‘ in den 1990er Jahren<sup>8</sup> als Weiterentwicklung und Präzisierung früherer Ansätze. Zu diesen neuen Themen zählt er ökologische, technokratische und auch ästhetische Herausforderungen, Probleme der Urbanisierung und Globalisierung sowie ein nicht nur ökonomisches Verständnis von ‚Armut‘, das vielfältige Aspekte von Marginalisierung einschließt.

(19) In den Diskussionen der Konferenz wurde wiederholt auf die Rolle amerikanischer Akteure in der veränderten religiösen Landschaft der 1990er Jahre hingewiesen. Sogenannte „short term missionaries“ aus den USA im Urlaubseinsatz in Ostafrika oder Nahost, globale Netzwerke neopentekostaler Aktivisten oder christliche Medienkanäle in Afrika und Asien unter nordamerikanischem Einfluss – letztere eine direkte Folge der dort nach 1990 liberalisierten Kommunikationsmärkte – waren einige der genannten Beispiele. Was umgekehrt „die religiöse Entwicklung“ in den USA selbst „nach dem epochalen Umschwung von 1989/90“ angeht, so äußert sich *Michael Hochgeschwender* (München/Deutschland) zurückhaltender. Er schätzt den Einfluss der globalen Umbrüche 1989/90 auf die inneramerikanische religiöse Szenerie als begrenzt ein, da sie die dort „laufenden Prozesse weniger initiiert als verstärkt“ haben. „Die 1980er Jahre hatten in erheblichem Maße den Gestaltwandel des religiösen Lebens in den USA vorgezeichnet. Die Wende von 1989/90 wirkte sich dann nur noch in bestimmten Segmenten aus, d. h. vorrangig im Kontext der religiösen Rechten, genauer: der Rechtsevangelikalen, Neofundamentalisten und Pfingstsekten. Demgegenüber blieben die Lager im Katholizismus und dem Judentum ... vergleichsweise konstant“. Es waren dann allerdings gerade die amerikanischen Rechtsevangelikalen und Pfingstler, die nun verstärkt in Übersee aktiv wurden. In den USA verband sich dabei der „endzeitliche Enthusiasmus der Nachwende-Epoche mit einer intensivierten missionarischen Tätigkeit“, der nach 1989 ganz neue Spielräume offenstanden, nicht nur in Lateinamerika, sondern nun auch im ehemaligen Ostblock. „Viele Amerikaner strömten entweder ganz offen als Missionare oder verdeckt als Sprachlehrer, Ingenieure etc. nach Russland, Ostmitteleuropa und die ehemalige DDR“. Dies geschah meist ohne Reflexion „auf mögliche kulturelle oder kontextuelle Formen indigenen Christentums in Ost-

---

8 Zur Pluralisierung des Themenspektrums in den 1990er Jahren s auch den Überblick bei: R. FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen, Mainz 1997; zur neueren europäischen Rezeption cf. den Werkstattbericht von S. SILBER, „Theologie und Philosophie der Befreiung heute“ (*ZMR* 92, 2008, 430f).

europa, aber auch in Asien und Afrika“, im Geiste eines „triumphalistischen Patriotismus“ und oft in Gestalt kurzfristiger Einsätze. Pluralisierung des religiösen Angebotes, mediale Organisation und Politisierung der Christlichen Rechten – etwa in der Frage der Abtreibung, der Schulgebets und der Homosexualität – sind weitere Merkmale, die die religiöse Entwicklung der USA in den 1990er Jahren kennzeichnen. Letztere wiederum mit internationalen Auswirkungen, wie die Debatte über Homosexualität in der anglikanischen Weltgemeinschaft (und die Allianz konservativer Afrikaner und Amerikaner) zeigt, die im Beitrag von Kevin Ward (9) erörtert wird.

Übergreifenden Perspektiven und transregional-komparatistischen Ansätzen gelten die Beiträge der letzten Konferenz-Sektion. So die Studie von

(20) *Christine Lienemann-Perrin* (Basel/Schweiz), die den „*Paradigmenwechsel öffentlicher Theologien* in Südkorea und Südafrika in den 1990er Jahren“ zum Gegenstand hat. Es geht dabei um ein Problem analog der bereits erörterten Kontroverse um die lateinamerikanischen Befreiungstheologie: die Frage, wieweit frühere Modelle christlichen Sozialethik unter den Bedingungen der 1990er Jahre noch Gültigkeit haben. Denn nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in zahlreichen Kirchen Asiens und Afrikas wurden in den 1970er und 1980er Jahren unterschiedliche Formen einer „kontextuellen“ Theologie entwickelt, die – angesichts politischer Repression und wirtschaftlicher Ausbeutung – zumeist konfrontativ angelegt waren. Sie fanden auch in der globalen Ökumene und in den sozial-ethischen Debatten des ÖRK erhebliche Resonanz. Das gilt v.a. im Blick auf die Befreiungstheologie lateinamerikanischer Prägung, aber ebenso etwa auch für die in Korea entwickelte Minjung-Theologie oder die „prophetische“ bzw. Kairos-Theologie der ökumenischen Kirchen Südafrikas im Kampf gegen das Apartheidssystem<sup>9</sup>. Welche Relevanz aber haben diese Theologiemodelle nach vollzogenem Übergang von autoritärer zu demokratischer Herrschaft? Nun war vielmehr der Beitrag der Kirchen zur Konsolidierung von Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Staatsbürgerschaft gefordert. Das ist das Programm unterschiedlicher Entwürfe einer ‚*Public Theology*‘ oder ‚*Theology of Citizenship*‘, die der vorliegende Beitrag erörtert.

(21) Ausgehend von der neueren sozialwissenschaftlichen *Transformationsforschung* stellt *Wolfgang Lienemann* (Bern/Schweiz) die Frage nach den „übergreifenden Merkmalen“ der Wende um 1989/90, um Transformationsprozesse in unterschiedlichen Regionen und Kontexten sachgemäß analysieren zu können – in Osteuropa ebenso wie in Asien, Afrika und Lateinamerika, beim Übergang von kommunistischer zu demokratischer Herrschaft ebenso wie bei der Ablösung von Militärdiktaturen. Angesichts der unterschiedlichen Qualität und Tiefenwirkung des demokratischen Wandels und der Beispiele von „entgleisenden, blockierten oder unvollkommenen Transformationsprozessen“ plädiert er dabei für längere Beobachtungszeiträume. Zugleich entwirft er eine neue Typologie religiöser Gemeinschaftsbildung, um den – vielfach übersehenen – Beitrag christlicher Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften in den Transformationsprozessen europäischer und außer-europäischer Gesellschaften angemessen beschreiben zu können. Bei der Frage, „auf welcher Ebene und in welcher Hinsicht man die Rolle von Kirchen in Transformationsgesellschaften am sachgemässesten bestimmen kann“, verweist er v.a. auf ihren Beitrag zu nor-

---

9 Letztere waren bereits Gegenstand der Habilitationsschrift von C. LIENEMANN-PERRIN, *Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika*. Studien zur ökumenischen politischen Ethik (München 1992).

mativ-kulturellen Fragen. „Die Teilnahme der Kirchen und Religionsgemeinschaften an den Transformationsprozessen der 1980/90er Jahre betraf ... vordringlich und zentral normative, d.h. kulturelle, rechtliche und ethische Fragen auf den Ebenen der Religionsfreiheit, des Lebens- und Freiheitsschutzes, der Repressionsabwehr, der Gewährleistung von Recht und Gesetz“. Dabei „finden wir in praktisch allen einschlägigen Staaten – sowohl in Mittel- und Osteuropa als auch in den Transformationsländern der südlichen Hemisphäre – eine breite Allianz von Kirchen und Menschenrechtsgruppen, sofern beide überhaupt über relevante Handlungsspielräume verfügten“.

(22) „*Pentecostalism* as a global movement in the 1990s“ ist Gegenstand des Beitrags von *Allan Anderson* (Birmingham/UK). Mit Wachstumsschüben gerade in der 1990er Jahren zählt die Pfingstbewegung zu den am schnellsten wachsenden religiösen Bewegungen des 20. Jh.s. Sie ist wichtiger Faktor des rasanten Kirchenwachstums in weiten Teilen Afrikas und Asiens. Zudem trägt sie wesentlich zum polyzentrischen Erscheinungsbild des globalen Christentums der Gegenwart bei. „Countries like South Korea, Nigeria, Brazil and India have become major Christian missionary sending nations, many of whose missionaries are pentecostal“. In Europa ist die Pfingstbewegung weniger bedeutend. Die größten Gemeinschaften existieren – in dieser Reihenfolge – in der Ukraine, Großbritannien, Rumänien und Russland, also v.a. in Ländern jenseits des früheren Eisernen Vorhangs. Die direkteste Auswirkung des Falls der Sowjetunion bestehe so in den Möglichkeiten religiöser Kommunikation, denen andererseits neue Formen der Repression gegenüber stehen: „The role of resistance to Pentecostalism that characterized the Communist era has been taken up both by the newly emerging secular governments and especially by the dominant Orthodox Christianity. The latter has struggled to re-establish its hegemony in newly emerging secular democracies“. Die Frage nach den Gründen des rasanten weltweiten Wachstums in den 1990er Jahren beantwortet Anderson durch Verweis auf vielfältige religiöse Faktoren. Zugleich gelte: „Undoubtedly, the forces of globalization and the movement towards a universal culture were at work in this shift in religious demographics“.

(23) „The new world order characterised by globalisation was inaugurated in a spectacular manner with the downfall of the Berlin Wall. Nobody was really prepared for that, not least the ecumenical movement“ – so *Viggo Mortensen* (Aarhus/Dänemark) in seinem Paper über die „Transformationen der *ökumenischen Bewegung* in den 1990er Jahren“. Dennoch hatten diese Ereignisse einen tiefgreifenden Einfluss, wie schon die rasch einsetzenden Debatten über die „Krise“ und die Notwendigkeit der Rekonfiguration des ökumenischen Projektes zeigten. „The ecumenical movement had grown in strength during the build up of the East Bloc; and it found a *raison d'être* in helping to climb the wall and bridge the gulf that divided East and West. Many in the ecumenical movement had in addition harboured the socialist dream. All this came down when the Wall came down. That was the end of modernity and the entrance to a new phase of late-modernity“. Die zentrale Herausforderung, der sich die ökumenische Bewegung nun zu stellen hat, ist die des Pluralismus – der multireligiösen Vielfalt, die immer stärker die Situation auch in Europa kennzeichnet, wodurch das europäische Christentum zunehmend seine traditionelle Sonderstellung gegenüber den Kirchen anderer Kontinente verliert, aber auch des innerchristlichen und weltanschaulichen Pluralismus. Auf die ökumenische Agenda bezogen heißt dies: weniger die sichtbare Einheit und der wachsende Konsens zwischen den Kirchen ist nun das Ziel als vielmehr der Respekt vor der Vielfalt und die „Entwicklung klarer Profile“.

(24) Letzter Beitrag ist das Votum von *Hartmut Lehmann* (Kiel/Deutschland), dem die Aufgabe eines Konferenzbeobachters zufiel. In seinem abschließenden Kommentar erörtert er grundsätzliche „Probleme der Periodisierung der Geschichte des Christentums im 20. Jh.“ und beschreibt die zentrale Fragestellung des Symposiums wie folgt: „Offensichtlich ist, dass es sich 1989/89 um eine politische, wirtschaftliche und militärische Zäsur handelt. Zu fragen ist jedoch, ob diese Zäsur auch als Wendepunkt in der Geschichte des Christentums angesehen werden kann, und zwar nicht nur in der Geschichte des Christentums in Ostmittel- und Osteuropa, sondern des Christentums auf allen Kontinenten“. Diese Fragen wurden – so Lehmann – durch die Debatten der Konferenz positiv beantwortet. Sein Fazit: „Die These, dass 1989/90 auch in der Geschichte des Weltchristentums einen tiefen Einschnitt bedeutet, wurde ... auf eindrucksvolle Weise bestätigt“.

### *III. Perspektiven*

Die Referate und Länderstudien des vorliegenden Bandes beanspruchen keinerlei Vollständigkeit. Sie wollen kein abgerundetes Bild der christlichen Welt um 1990 entwerfen. Vielmehr konzentrieren sie sich auf einen signifikanten Teilaspekt – die Rolle und öffentliche Stellung christlicher Kirchen in den Transformationsgesellschaften Europas *und* Außer-europas zu Beginn der 1990er Jahre – und zeichnen dabei ein regional differenziertes Bild. Dabei wurden unterschiedliche Paradigmen erörtert. So die veränderte Stellung christlicher Gemeinschaften vor, während und nach dem Übergang von autoritärer zu demokratischer Herrschaft; korrespondierende Veränderungen sozialetischer Konzepte und kontextueller Theologien nach erfolgtem Systemwechsel; neue Herausforderungen durch den demokratischen Wertpluralismus und fundamentalistische Gegenbewegungen; oder beschleunigte Prozesse religiöser Globalisierung nach dem Wegfall der National- und Blockgrenzen. Das zentrale *Ergebnis* der vorliegenden Einzelstudien besteht dabei in der Einsicht, dass das Jahr 1989/90 in zahlreichen Regionen auch in christentumsgeschichtlicher Hinsicht eine deutliche Zäsur markiert, wenngleich im Einzelnen unter verschiedenen Parametern. Nicht überall war dabei der Wandel ähnlich tiefgreifend, und nicht alle Gesellschaften wurden in gleicher Weise von den Schockwellen getroffen, die der politisch-ideologische Systembruch und der Kollaps der internationalen Architektur aus der Ära des Kalten Krieges rund um den Globus sandte. Es verhält sich in gewisser Weise wie mit dem Tsunami des Jahres 2004. Seine verheerenden Auswirkungen waren in zahlreichen Anrainerstaaten des Indischen Ozeans bis hin nach Ostafrika massiv zu spüren, in anderen Küstenregionen hingegen kaum oder auch gar nicht. Zugleich aber hat er zu einer – physikalisch messbaren – Verschiebung der Erdachse geführt.

Der Freisinger Kongress unternahm eine erste Bestandsaufnahme und Terrainerkundung im Sinn seiner leitenden Fragestellung. Zugleich sollten lohnende Felder künftiger Forschung identifiziert und Probebohrungen zur Spezifikation *weiterführender Fragestellungen* in global-komparatistischer Perspektive vorgenommen werden. Mögliche Themen betreffen etwa die kirchliche Beteiligungen an den Runden Tischen zur Moderation des Übergangs (in Osteuropa ebenso wie im frankophonen Afrika) oder an den Wahrheitskommissionen zur Aufarbeitung diktatorischer Vergangenheit (Südafrika, Lateinamerika); eine vergleichende Analyse des Themas Religionsfreiheit in postkommunistischen und postautoritären Verfassungen unterschiedlicher Regionen nach 1990; die Frage des Um-

gangs mit religiöser Konkurrenz nach dem Ende kommunistischer Repression – eine Herausforderung, der sich nicht nur die Orthodoxie in Russland und Osteuropa zu stellen hatte, sondern ebenso etwa auch in Äthiopien, wo sie nach 1991 ihrem vorrevolutionären Status als Staatskirche nachtrauerte; oder umgekehrt der Umgang mit dem Rollenverlust als zentraler zivilgesellschaftlicher Akteur nach erfolgtem Systemwechsel. Letzteres ist eine Erfahrung, die nicht nur die katholische Kirche in Polen (und anderen osteuropäischen Staaten) zu machen hatte, sondern ebenso auch die im Kampf gegen das Apartheidsregime engagierten ökumenischen Kirchen Südafrikas. Hier liegen jeweils bemerkenswerte Analogien in transkontinentaler Perspektive vor.

Ein wichtiger Aspekt des Kongressthemas betraf die *Transformationen kontextueller Theologien* in Reaktion auf den demokratischen Wandel der 1990er Jahre. Dabei ging es insbesondere um den Übergang von konfrontativen Theologiemodellen – wie der lateinamerikanischen Befreiungs-, der südafrikanischen Kairos- und der koreanischen Minjung-Theologie – hin zu stärker partizipatorisch ausgerichteten sozialetischen Konzeptionen und Formen einer ‚öffentlichen Theologie‘, die den veränderten Verhältnissen Rechnung trägt. Im Rahmen der Konferenz wurde dies Thema in verschiedenen Beiträgen angesprochen. Am ausführlichsten geschah dies, neben dem Artikel de Silva, in den Beiträgen von Sinner (im Blick auf Brasilien) und Lienemann-Perrin (im Rahmen eines expliziten Vergleichs Südkorea – Südafrika). Aber diese Fragestellung lässt sich natürlich für zahlreiche weitere Regionen und Varianten kontextueller Theologie durchdeklinieren und so zugleich ein verbindender Bezugspunkt für Kirchen in sehr heterogenen Umfeldern gewinnen. Nicht zufällig hat etwa der Panafrikanische Kirchenrat (AACC) die Kirchen des Kontinents bereits 1991 angesichts der veränderten Situation aufgefordert, „to shift their emphasis from the hitherto prevailing inculturation-liberation paradigm to a theology of reconstruction“. – Ein anderes wichtiges Thema, das in Freising nur am Rande erörtert werden konnte und ebenfalls eine breit angelegte Erörterung verdient, betrifft das *Wiederaufleben religiöser Nationalismen* in den 1980er und 1990er Jahren. War doch die neue Allianz von Religion und Nationalismus einer der Faktoren, die wesentlich zur Desintegration des Sowjetimperiums beitrugen. Nationale Identität wurde in den nach Unabhängigkeit strebenden Republiken vielfach durch den Rückgriff auf vorsowjetische Traditionen definiert – unter denen der Kategorie der ‚Religion‘ besondere Bedeutung zukam. Für die christlichen Kirchen war dies in unterschiedlichen Konstellationen von erheblicher Bedeutung – sowohl in traditionell christlichen Mehrheitsgesellschaften (wie in Polen, Georgien oder Armenien) wie auch dort, wo sie als Minderheit etwa einem militanten islamischen Nationalismus ausgesetzt waren (so in den ehemals sowjetischen Republiken Zentralasiens<sup>10</sup>). Auch in anderen Regionen (wie in Indien) sahen sie sich in den 1990er Jahren mit neuen Formen eines

---

10 Fallstudien etwa bei: CH. HANN & THE CIVIL RELIGION GROUP, *The Postcolonial Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe* (Berlin/London 2006). – In anderen Regionen wie in der Mongolei (und den Ländern Indochinas) hingegen war das Ende der kommunistischen Einparteiherrschaft 1990/91 von einem Revival des Buddhismus begleitet. Mit der erstarkenden Nationalbewegung nahm auch die Zahl der Klöster zu. – Darüber hinaus gilt: „Since the breakdown of Communism, we have been witnessing a world-wide and often parallel revival of nationalism and religion“ (W. SPOHN, *Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective* [in: *Current Sociology* 51, May/July 2003, 265–286], 265). Das blieb nicht ohne Rückwirkung auf die jeweiligen christlichen Gemeinschaften in Süd- und Südostasien und in Nahost, also in Ländern mit buddhistischen, hinduistischen oder islamischen Mehrheiten.

religiösen Nationalismus konfrontiert, mit unmittelbaren Folgen für die öffentliche Stellung der jeweiligen christlichen Gemeinschaften.

Ein im Zusammenhang der Periodisierungsfrage bedeutender Punkt betrifft die unterschiedlich breiten Zeitkorridore der Transformationsprozesse in Europa und Außereuropa. Dort begannen sie teilweise deutlich vor 1989/90 oder kamen erst später zu einem Abschluss. Südafrika ist unter beiden Aspekten ein gutes Beispiel, zugleich aber auch ein Beleg für den Zusammenhang mit den tiefgreifenden Veränderungen in Europa. Denn die „Gespräche über Gespräche“ zwischen dem Apartheidsregime und den afrikanischen Befreiungsbewegungen hatten bereits Mitte der 1980er Jahre begonnen, und vollzogen wurde der Systemwechsel erst mit der neuen Verfassung und der Wahl Nelson Mandelas zum Präsidenten des demokratischen Südafrikas im Jahr 1994. Aber der Fall der Berliner Mauer im Herbst 1989 hat den „Fall der Mauern der Apartheid“ (James Cochrane), wie in verschiedenen Beiträgen gezeigt wurde, enorm beschleunigt. Auch andernorts wirkte die veränderte internationale Großwetterlage und der durch den Zerfall des Sowjetimperiums ausgelöste globale ‚wind of change‘ stimulierend auf regionale Entwicklungen ein.

Auch andere Entwicklungen, die die veränderte Situation der 1990er Jahre kennzeichnen, hatten eine *längere Vorgeschichte*. Auch sie erfuhren vielfach in Verbindung mit dem politisch-ideologischen Systembruch um 1990 eine rasante *Beschleunigung*. So der Prozess der Globalisierung – im Sinne des Wegfalls nationalstaatlicher und nationalökonomischer Barrieren –, der verstärkt seit den 1970er Jahren in Gang war. Mit dem Ende des Eisernen Vorhangs aber und der Auflösung der zuvor abgeschotteten Sonderwelt des Sowjetblocks „wurden die letzten Hindernisse (für seinen Siegeszug) beseitigt“ – so Anselm K. Min (in seinem Artikel über Korea). Es entstanden nun Märkte, auf denen Angebot und Nachfrage weltweit wirksam werden konnten. Dass dieser Prozess die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas in vielfacher Hinsicht vor gänzlich neue Herausforderungen stellte, wurde in mehreren Beiträgen hervorgehoben. Dass dies aber auch für Kirchen und Gesellschaften gilt, die nicht unter kommunistischer oder autoritärer Herrschaft gestanden hatten (und insofern in diesem Band nicht oder nur am Rande behandelt wurden), ist ebenso offenkundig. So erschien kürzlich eine Darstellung der Geschichte der nordeuropäischen Kirchen seit 1945 unter der Überschrift „From the Cold War to Globalisation“<sup>11</sup>. Auch für Länder mit langer demokratischer Tradition wie die skandinavischen Gesellschaften markiert die-

---

11 M. MCLEOD/RISTO SAARINEN/AILA LAUHA, *North European Churches*. From the Cold War to Globalisation (Jyväskylä 2006). Im Übrigen entstand für die die skandinavischen Länder allein schon durch den Prozess der EU-Erweiterung – seinerseits eine direkte Folge der Ereignisse von 1989/90 – und der Wiederbelebung der alten baltischen Verbindungen eine neue Situation.- Zum Stichwort „Globalisierung“: Nicht zufällig hat dieser Terminus gerade in den 1990er Jahren als „Begriff der Gegenwartsdiagnose“ und Leitkategorie unterschiedlicher Wissenschaften Karriere gemacht, worauf J. OSTERHAMMEL/N. P. PETERSSON, *Geschichte der Globalisierung*. Dimensionen, Prozesse, Epochen (München 2003), 1ff hinweisen. Gleiches gilt für das neu erwachte internationale Interesse und den institutionellen Boom des Faches Welt- und Globalgeschichte in den 1990er Jahren, da nach der Implosion des sowjetischen Einflussesreiches 1989/90 die Notwendigkeit, Geschichte als globale Geschichte neu zu konzipieren, unbestreitbar geworden sei – so etwa C. MAIER, „Consigning the 20th Century to History: Alternative Narratives for the Modern Era“ (*The American Historical Review* 105, 2000, 907–931). Zugleich wurde das „der Ära des Kalten Krieges entstammende ‚Konzept der ‚Drei Welten‘ hinfällig“, wie u. a. S. CONRAD und A. ECKERT (in der Einleitung: „Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt“ zu dem von ihnen [zusammen mit U. FREITAG] hg. Sammelband: *Globalgeschichte*. Theorien, Ansätze, Themen [Frankfurt–New York 2007, 7–49], 8) hervorheben. – 1989 schließlich wurde im Europäischen Kernforschungszentrum CERN/Genf das World Wide Web erfunden, das auch die globale religiöse Kommunikation revolutionierte.

ser Übergang so den maßgeblichen internationalen Kontext der 1990er Jahre – und zugleich eine sinnvolle Kategorie auch kirchengeschichtlicher Periodisierung.

Eine andere – spezifisch christentumsge­schichtliche – Entwicklung, die die Koordinaten des Weltchristentums in den 1990er Jahren markant verschoben hat, stellt das teilweise explosive Kirchenwachstum in den Ländern der südlichen Hemisphäre (v. a. in Afrika) dar, im Gegensatz zur anhaltenden Säkularisierung und dem Mitgliederschwund in den alten Industriegesellschaften des Nordens. Damit verbindet sich die – im ökumenischen Diskurs intensiv geführte – Debatte über den *shift of centers*, die Verlagerung der Zentren der Weltchristenheit von Nord nach Süd. Auch das ist naturgemäß eine Entwicklung mit einer längeren Vorgeschichte. Dabei vollzog sich der demographische Übergang von einer „West-zur Weltkirche“ (Walter Bühlmann) in den einzelnen Konfessionsfamilien zu unterschiedlichen Zeitpunkten. Etwa seit Mitte der 1980er Jahre aber lebt eine wachsende Mehrheit der christlichen Weltbevölkerung in den Ländern der südlichen Erdhälfte. Diese Entwicklung hat sich seitdem weiter beschleunigt<sup>12</sup>. Unter den veränderten Rahmenbedingungen der 1990er Jahren erhielt sie nochmals eine neue Qualität – allein schon angesichts der wachsenden Migrationsströme, die etwa afrikanischen Bestrebungen zu einer christlichen ‚Retromission‘ im ehemals kommunistischen Osteuropa und im „spirituell abgestorbenen“ Westen neue Möglichkeiten boten<sup>13</sup>. Wie sich die veränderte Gewichtsverteilung in der globalen Ökumene auswirken kann, zeigt beispielsweise der gegenwärtige Streit in der anglikanischen Weltgemeinschaft über homosexuelle Bischöfe und das dort drohende Schisma (Gegenstand des Beitrages von Kevin Ward). Hier steht eine konservative Mehrheit im Süden den als zu liberal kritisierten Kirchen der nordatlantischen Welt gegenüber. Insgesamt wird das Bild des Weltchristentums nach 1990 immer komplexer, zugleich verstärken sich seine polyzentrischen Tendenzen. Auch hier wirken kürzer- und längerfristige Entwicklungen zusammen, mit dem Ergebnis eines markant veränderten Bildes des Weltchristentums seit den 1990er Jahren.

Warum überhaupt die Frage nach „Epochenjahren“ und unterschiedlichen *Periodisierungsoptionen*? Gerade wenn es darum geht, die traditionellen Landkarten der Christentums­geschichte zu erweitern und sie nicht länger auf die europäische Erfahrung zu beschränken, bedarf es übergreifender Orientierungspunkte. Andernfalls droht das Projekt einer Weltgeschichte des Christentums in einer bloßen „Buchbindersynthese“ und der Addition unverbundener Partikulargeschichten unterzugehen. Denn es gilt, die historischen Erfahrungen und „Teilgeschichten“ von Kirchen und Christen in unterschiedlichen Kontexten und Kontinenten „zusammenzuführen“ und zu einander in Beziehung zu setzen. Vor ähnlichen Herausforderungen steht auch die Disziplin der allgemeinen Welt- und Globalgeschichte, die nicht zufällig international seit Anfang der 1990er Jahre einen enormen Boom erfahren hat. Auch hier geht es – so Jürgen Osterhammel – um die „Einheit geographisch

12 Bei allen Schwierigkeiten einzelner Religionsstatistiken – so etwa der Daten bei D. B. BARRET/G. T. KURIAN/T. M. JOHNSON (Ed.), *World Christian Encyclopedia*. Vol. 1. The world by countries: religionists, churches, ministries, Oxford 2001 (v. a. p. 4ff), jährlich aktualisiert im „International Bulletin of Missionary Research“ – ist die Gesamt­tendenz völlig unbestreitbar.

13 Diese Veränderungen werden zunehmend auch in einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen, cf. etwa die Süddeutsche Zeitung vom 20. 3. 2009 p. 12: „Vom Teufel befreit. Wie afrikanische Erweckungsbewegungen Europa erobern“. Im katholischen Bereich dürfte v. a. die intensive Medienberichterstattung über die internationalen Reaktionen auf den Tod von Papst Johannes Paul II am 2. 4. 2005 (und die Erwartungen an einen neuen Papst in den verschiedenen Kontinenten) die weltkirchliche Realität des heutigen Katholizismus einer weiteren Öffentlichkeit bewusst gemacht haben.

verschieden gelagerter Geschichten“ und die Notwendigkeit, „eine Vielzahl einzelner Geschichten zusammenzuführen“, bei Respektierung ihrer jeweiligen Eigendynamik und divergierenden Voraussetzungen<sup>14</sup>. Analoge Fragestellungen gelten erst recht für alle Versuche, globale Perspektiven der Christentumsgeschichte zu beschreiben. Keineswegs zufällig war etwa die erste Konferenz der Historikergruppe der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) – die 1983 einen der ersten Versuche unternahm, eine integrierte Geschichte des Christentums in der nicht-westlichen Welt zu entwerfen – der Frage der Periodisierung gewidmet<sup>15</sup>. Denn es galt, übergreifende Fragestellungen und Strukturen gemeinsamer Erfahrung zu identifizieren – und zugleich der Vielfalt regionaler und kontextueller Entwicklungen und ihrer im Einzelnen sehr unterschiedlichen Verlaufsformen gerecht zu werden.

Oder, wie es *Hartmut Lehmann* in seinem abschließenden Kommentar zur Konferenz formuliert hat: „Denn ohne angemessene Abgrenzungen und Einteilungen können Voraussetzungen, Probleme und Folgen dessen, was das Christentum – beziehungsweise die verschiedenen Ausprägungen des Christentums – im Laufe des 20. Jahrhunderts auf allen fünf Kontinenten einerseits selbst bewirkt und gestaltet, andererseits aber auch erfahren und nicht selten erlitten haben, nicht beurteilt und damit nicht beschrieben werden“.

Zum Schluss ein herzliches Wort des *Dankes* an alle Mitarbeiter des Münchener Lehrstuhls, die entscheidend zur erfolgreichen Durchführung der Konferenz und zur Publikation ihrer Ergebnisse beigetragen haben. Adrian Hermann, M. A., Dr. Claudia Rammelt, Dr. Ciprian Burlaciu und die studentischen Mitarbeiter Christoph Burger und Josef Höglauer sorgten für den ebenso entspannten wie effektiven Ablauf des Symposiums. Ihnen gilt ein herzliches Wort des Dankes ebenso wie Frau Tanja Posch-Tepelmann, M. A., die die sehr zeitaufwendige und intensive redaktionelle Betreuung der Manuskripte mit der ihr eigenen Kompetenz und Hartnäckigkeit zu einem guten Abschluss gebracht hat. Für Übersetzungen der Abstracts in Englische und Spanische sorgten Tobias Weitmann und Adelheid Philipp. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) und Münchener Universitätsgesellschaft haben die Durchführung des Kongresses finanziell ermöglicht. Die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft leistete einen namhaften Beitrag zu den Druckkosten. Ihnen gilt mein bester Dank ebenso wie Frau Dr. Krauß und den Mitarbeitern des Harrassowitz-Verlags, die die Publikation mit gewohnter Professionalität begleiteten.

Die *Publikation* der Konferenzakten erfolgt im Jahr 2009, genau 20 Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer. Dies Datum hat zu einer Flut von Publikationen zur „Wende“ in der ehemaligen DDR und zur Wiedervereinigung Deutschlands geführt. Zugleich haben sich auch zahlreiche internationale Konferenzen mit der Relevanz des Jahres 1989/90 als eines „Global Year“ in verschiedenen Kontinenten befasst<sup>16</sup>. Wie nie zuvor in seiner Geschichte ist das Christentum gegenwärtig das, was es seinem Selbstverständnis nach schon immer

---

14 J. OSTERHAMMEL, „Weltgeschichte“: Ein Propädeutikum (*Geschichte und Wissenschaft* 9, 2005, 452–479), 456. 452; cf. auch: A. KOMLOSY, „Weltzeit – Ortszeit. Zur Periodisierung von Globalgeschichte“, in: M. GRANDNER/D. ROTHERMUND/W. SCHWENTKER (Hg.), *Globalisierung und Globalgeschichte* (Wien 2005) 83–114.

15 L. VISCHER (Hg.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodization* (Genf 1985).

16 S. etwa unter [www.cee-socialscience.net/1989/](http://www.cee-socialscience.net/1989/); [http://www.hkw.de/de/programm2009/1989\\_2009/projekt-detail\\_3.php](http://www.hkw.de/de/programm2009/1989_2009/projekt-detail_3.php) (Abruf 31.1.2009).

war: Weltreligion. Die Bedeutung dieses spezifischen Datums in global-ökumenischer Perspektive zu diskutieren – bei aller Anerkennung der unterschiedlichen Dynamik der christlichen Bewegung in den einzelnen Regionen und außereuropäischen Kontexten –, war das Ziel der hier dokumentierten Konferenz.

### *Abstract*

Das Jahr 1989/90 sah den Fall der Berliner Mauer, den Kollaps des Sozialismus im Sowjetimperium, das Ende des Kalten Krieges und die Auflösung der von den rivalisierenden Supermächten dominierten bipolaren Weltordnung. Für die Kirchen und Christen in Ostmittel- und Osteuropa markiert dies Datum eine einschneidende Zäsur. Es bedeutete das Ende kommunistischer Unterdrückung und brachte Religionsfreiheit sowie neue Wirkungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum. Wieweit stellt es einen Wendepunkt auch für das Christentum in Afrika, Asien und Lateinamerika dar? Dies war die Leitfrage der 4. Internationalen München-Freising Konferenz. Die – nach Regionen organisierte – Diskussion konzentrierte sich dabei insbesondere auf die Rolle christlicher Kirchen und Aktionsgruppen in den Transformationsprozessen Außereuropas. Dabei wurden unterschiedliche Paradigmen erörtert. So die veränderte Stellung christlicher Gemeinschaften vor, während und nach dem Übergang von autoritärer zu demokratischer Herrschaft; korrespondierende Veränderungen sozioethischer Konzepte und kontextueller Theologien nach erfolgtem Systemwechsel; neue Herausforderungen durch demokratischen Wertpluralismus und fundamentalistische Gegenbewegungen; beschleunigte Prozesse religiöser Globalisierung nach dem Wegfall der Blockgrenzen; der Triumph des liberalen Marktkapitalismus und die christlichen Gemeinschaften des Südens nach 1990. Als Ergebnis dürfte festzuhalten sein, dass das Jahr 1989/90 in zahlreichen Regionen auch in christentumsgeschichtlicher Hinsicht eine deutliche Zäsur markiert, wenngleich im Einzelnen unter verschiedenen Parametern. Nicht nur die Berliner Mauer fiel, sondern auch die Mauern der Apartheid in Südafrika sowie Blockgrenzen und nationalstaatliche Barrieren rund um den Globus. Zudem beschleunigten sich in den 1990er Jahren zentrale längerfristige Prozesse – wie die Nord-Süd-Verschiebungen innerhalb des Weltchristentums –, die für die globale Signatur des Christentums im frühen 21. Jahrhundert kennzeichnend sind.

### *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*

The year 1989/90 saw the fall of the Berlin Wall, the collapse of socialism in the Soviet empire, the end of the Cold War and of the bipolar world order dominated by the rivalling super powers. For the churches and Christians in Eastern Europe, the date was a dramatic turning point. With the end of the communist oppression came freedom of religion, and entirely new opportunities for engagement in the public sphere arose. To what extent were these events a turning point for Christianity in Africa, Asia and Latin America, as well? This was the central question discussed at the 4th International Munich-Freising Conference. The focus was particularly on the respective role of Christian churches and initiatives in the transformation processes of the non-western world. Different paradigms served as a framework for the debates, such as the changing status of Christian communities before,

during and after the transition from an authoritarian to a democratic form of government; corresponding changes in socio-ethical concepts and contextual theologies after the system change; new challenges posed by democratic pluralism of values and fundamentalist counter movements; accelerated processes of religious globalization after the frontiers between the blocks had ceased to exist; the triumph of liberal capitalism and the Christian communities of the South after 1990. The conclusion drawn was that the years around 1989/90 mark a turning point for numerous regions of the Christian world, however under different parameters. It was not just the Berlin wall that came down, but also the walls of Apartheid in South Africa and many nation-state barriers around the globe. In addition, various long term processes accelerated in the 1990s, such as the shift within World Christianity from a demographic majority in the North to a new prevalence of the South.

### *Muros caídos – el año 1989/90 como año decisivo en la historia del cristianismo mundial*

El año 1989/90 vio la caída del Muro de Berlín, el colapso del Imperio Soviético, y el final de la Guerra Fría y de un orden mundial bipolar dominado por las superpotencias rivales. Para las iglesias y los cristianos en Europa del Este, esta fecha marcó un drástico punto de inflexión: significó el final de la represión comunista y posibilitó libertad religiosa, acompañada de nuevas y amplias posibilidades de actuación desde el ámbito público. ¿Hasta qué punto representa esta fecha también un momento de cambio para el cristianismo en África, Asia y Latinoamérica? Esta fue la pregunta fundamental de la Cuarta Conferencia Internacional de München-Freising. La discusión, organizada por regiones, se concentró especialmente en el papel de las iglesias cristianas y los grupos de acción en los procesos de transformación fuera de Europa. En la discusión se debatió sobre diversos paradigmas, entre otros, sobre el cambio de posición de las comunidades cristianas antes, durante y después del tránsito desde un sistema de gobierno autoritario a uno democrático; sobre los correspondientes cambios conceptuales de la ética social y las teologías contextuales, después del cambio de sistema efectuado. Se habló de las nuevas reivindicaciones, incitadas por el pluralismo de valores democráticos y por los movimientos fundamentalistas contrapuestos. Se discutió sobre los procesos acelerados de una globalización religiosa que siguió a la disolución de las fronteras entre los bloques, del triunfo del capitalismo liberal de mercado y de las comunidades cristianas del sur después de 1990. Quizás se podría constatar como resultado de esas discusiones, que el período comprendido entre los años 1989/90 señala un punto de cambio en muchas regiones del mundo cristiano, que incluye varios parámetros diferentes. No solamente cayó el Muro de Berlín, también cayeron los muros del Apartheid en África del Sur y las barreras dentro de los Estados nacionales en todo el mundo.