

satu di dalam Kristus Yesus

одно во Христе Иисусе

Glauben leben –

**vielfältig, international,
interkulturell**

Migrationsgemeinden und

deutsche Gemeinden auf dem Weg

baako Kristo Yesu mu

one in Christ Jesus

Kristuksessa Jeesuksessa yksi

un en Jésus Christ

عَوَسَّ يَرْحِي سَ مَلْاي فَ دِحْ اَو

một trong Đấng Christ Giê-xu

einer in Christus Jesus





Haus kirchlicher Dienste
der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers

**Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell
Migrationsgemeinden und deutsche Gemeinden auf dem Weg**

Impressum

**Herausgeber: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche
Hannovers**

Verantwortlich: Arbeitsfeld Ökumene, Dirk Stelter,

Arbeitsfeld Migration und Integration, Lars-Torsten Nolte (v.i.S.d.P.)

**Redaktion: Inga Göbert, Silvia Müller, Lars-Torsten Nolte, Anna-Christina Petermann,
Dirk Stelter**

Fotos: Sofern nicht anders angegeben: Anna-Christina Petermann

Hausanschrift: Archivstraße 3, 30169 Hannover

Postanschrift: Postfach 265, 30002 Hannover

Fon: 0511 1241-689 Fax: 0511 1241-974

E-Mail: gash@kirchliche-dienste.de

Internet: www.kirchliche-dienste.de/gash

Satz und Layout: Volker Teller mann

Umschlag: Steffen Neubauer

Druck: Haus kirchlicher Dienste, gedruckt auf Recycling-Papier aus 100% Altpapier

Auflage: 800 Ausgabe: Juni 2012

Artikelnummer: 588000

Vorwort

**Von Landesbischof
Ralf Meister**



„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“

Diese Sätze des Apostels Paulus im Brief an die Gemeinden in Galatien (3,28) machen deutlich: Die christliche Gemeinde, von der wir im Neuen Testament lesen, ist eine Gemeinschaft in Vielfalt. Wie die Worte „Jude“ und „Grieche“ zeigen, schließt diese Vielfalt auch das Miteinander verschiedener Kulturen ein.

Die Pluralität unterschiedlicher Kulturen ist immer eine Bereicherung: Ein Blick ins Gesangbuch genügt, um zu sehen, dass neben Liedern, die in Deutschland komponiert und gedichtet worden sind, Melodien und Texte aus anderen Ländern aus unseren Gottesdiensten nicht wegzudenken sind. Gleichzeitig ist Vielfalt aber auch Anlass für Missverständnisse und Konflikte. Auch davon erzählt das Neue Testament. So war es damals keineswegs ausgemacht, dass Menschen aus der griechisch-hellenistischen Kultur Christinnen oder Christen werden könnten. Erst im Streit brach sich die Einsicht Bahn, dass der Glaube an Christus nicht auf eine bestimmte Kultur festgelegt ist, sondern dass Menschen aus allen Kulturen und Sprachen der Welt Christenmenschen sein können. Die Einheit in all dieser Vielfalt ist der dreieinige Gott. Ohne diese Einsicht hätte sich das Christentum nicht über die ganze Erde verbreitet – und wäre auch nicht zu uns nach Mitteleuropa gelangt.

Wie sich Christinnen und Christen damals auf den Weg gemacht haben, so verlassen auch heute Menschen, die an Jesus Christus glauben, ihre Heimat. Einige von ihnen kommen nach Deutschland. Rund zwei Drittel der Migrantinnen und Migranten in unserem Land gehören einer christlichen Tradition an.¹ Unter ihnen sind Presbyterianerinnen aus Korea ebenso wie Mitglieder von Brüdergemeinden aus Russland, Orthodoxe aus Griechenland und Pfingstler aus Ghana, Katholiken aus Brasilien und Lutheraner aus Finnland. Die Breite des weltweiten Christentums beginnt sich in Niedersachsen zu verwurzeln.

Die Gemeinden, in denen sich Zugewanderte im Namen Jesu Christi versammeln, müssen sich auf eine andere Kultur und eine andere Gesellschaft einstellen. Ihren Mitgliedern sollen und wollen sie in der neuen Umgebung Orientierung geben und Hilfe bieten. Gleichzeitig müssen sich etablierte deutsche Kirchen wie unsere Landeskirche auf diese neue christliche Vielfalt einstellen und Wege entwickeln, gemeinsames Christsein zu gestalten.

Ob wir nun Migrationsgemeinden angehören oder Kirchen, die schon lange hier bestehen – wir alle sind Glieder an dem *einen* Leib Christi. „Wir sind“, wie Paulus schreibt, „durch *einen* Geist alle zu *einem* Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie“ (1. Brief an die Gemeinde in Korinth 12,13). Damit stehen wir vor aktuellen Herausforderungen: Wie können wir einander als Geschwister im Glauben begegnen? Wie können wir einander von unserem Glauben erzählen, so dass wir einander bereichern? Was können wir gemeinsam tun? Wie können wir einander helfen? Wo gibt es Grenzen, und wie gehen wir mit ihnen um?

Ich freue mich über diejenigen in unserer Landeskirche, die auf christliche Migrantinnen und Migranten und deren Gemeinden zugehen. Einige solcher Kooperationsprojekte stellt die Veröffentlichung vor. Ich unterstütze das Bestreben derjenigen, die mit der Tagung vom 1. bis 3. März 2012 in Loccum und mit diesem Heft Impulse dafür geben, dass sich die Landeskirche für die Anliegen und Erfahrungen zugewanderter Christinnen und Christen öffnet. Als große Kirche tragen wir hier eine besondere Verantwortung. Zu Recht betont die Ökumenebeauftragte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland in ihrem Beitrag: „Nur da, wo die etablierten Kirchen dieses Thema aufgreifen und Personen damit beauftragen, hier die Kommunikation zu gestalten, entsteht Neues.“

Der Publikation „Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell. Migrationsgemeinden und deutsche Gemeinden auf dem Weg“ wünsche ich viele interessierte Leserinnen und Leser. Ihrem Anliegen wünsche ich Gottes Segen.

Ralf Meister
Landesbischof der Evangelisch-lutherischen
Landeskirche Hannovers

¹ Vgl. Hessisches Ministerium der Justiz, für Integration und Europa (Hg.). Integration nach Maß – der Hessische Integrationsmonitor 2010, 103 f.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Vorwort <i>von Landesbischof Ralf Meister</i> | 1 |
| Editorial <i>von Lars-Torsten Nolte und Dirk Stelter</i> | 4 |
| Grundsätzliche Überlegungen | |
| „In Christ there is no East nor West, in him no South nor North“ – Gemeinsam Kirche sein und kulturelle Vielfalt als Herausforderung für die Kirchen in Europa <i>von Doris Peschke</i> | 7 |
| „Jesus Christ is...the Gentiles are Fellow Heirs of the Promise“ (Eph. 3:1-6): Toward a Christological Rationale for a Living History of Cross-Cultural Community <i>by Dr. John G. Flett</i> | 11 |
| „Jesus Christus ist...dass die Heiden Miterben der Verheißung sind“ (Eph. 3,1-6): Auf dem Weg zu einer christologischen Grundlegung für eine lebendige Geschichte von kulturenübergreifender Gemeinschaft <i>von Dr. John G. Flett</i> | 23 |
| Between Rent and Pentecost: Reflection: Relationship between Migrant Churches and the Evangelical Lutheran Church in Germany“ <i>by Peter S. Mansaray</i> | 37 |
| Zwischen Mietvertrag und Pfingsten: Reflexion: Die Beziehung zwischen Migrantengemeinden und evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland <i>von Peter S. Mansaray</i> | 39 |
| Interkonfessioneller Gemeindedialog in Hamburg <i>von Martina Severin-Kaiser</i> | 43 |
| Indonesische Gemeinden als Beispiel von Migrantengemeinden <i>von Asigor Sitanggang</i> | 47 |
| Aus der Praxis für die Praxis | |
| Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg <i>von Prof. Dr. Werner Kahl</i> | 51 |
| Internationale Gottesdienste in der Christophorusgemeinde in Göttingen <i>von Elke Reichardt</i> | 59 |
| Interkulturelles Weihnachtsfest in der Lister Matthäusgemeinde in Hannover <i>von Abayomi Bankole, Christiane Bühne und Antje Marklein</i> | 61 |
| Merkmale für die Gestaltung eines ökumenischen Gottesdienstes am Beispiel des Abendgottesdienstes am 2.3.2012 <i>von Fritz Baltruweit</i> | 68 |
| Seelsorge mit Migranten/innen – Hilfen für den Alltag <i>von Sabine Förster</i> | 69 |

| | |
|---|----|
| Seelsorge mit Migranten/innen - Hilfe für den Alltag. Am Beispiel der Afrikaner/innen-Seelsorge von <i>Peter S. Mansaray</i> | 73 |
| Der Fortbildungskurs „Mission Süd-Nord“ (MiSüNo) von <i>Emmanuel Ndoma</i> | 76 |
| Wo finden wir bei uns Hirten und Propheten? Geistliche und Gemeindeleitung in Migrationsgemeinden und deutschen Gemeinden. Anregungen zur dialogischen Reflexion der Praxis von <i>Georg Grobe</i> | 79 |
| Interkulturelles Weihnachtsspiel Hannover von <i>Dr. Helgard Jamal</i> | 80 |
| Begegnungen im Gemeindealltag – Schule des Sehens und Wahrnehmens von <i>Dietmar Will</i> | 83 |

Gemeinden anderer Sprache und Herkunft als ekklesiologisch-ökumenische Herausforderung für die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers

| | |
|--|----|
| Das Projekt "Gemeinden anderer Sprache und Herkunft als ekklesiologisch-ökumenische Herausforderung für die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers" von <i>Anna-Christina Petermann</i> | 85 |
| Einführung in die Tagung in Loccum 1.-3.3.2012 – Ein Gespräch von <i>Inga Göbert und Rainer Kiefer</i> | 87 |
| Begrüßung zur Tagung in Loccum 1.-3.3.2012 von <i>Dr. Stephan Schaede</i> | 89 |
| Programm der Tagung in Loccum 1.-3.3.2012..... | 90 |
| Resumé der Tagungsbeobachter | |
| Zu einem gemeinsamen „Wir“ kommen von <i>Thorsten Leißer</i> | 92 |
| Integration ist keine Einbahnstraße von <i>Abayomi Bankole</i> | 94 |
| „Wie helle und dunkle Reben. Tagung in Loccum über das Verhältnis von deutschen und Migrationsgemeinden.“ Artikel aus der Evangelischen Zeitung vom 15.4.2012 | 95 |

Perspektiven

| | |
|--|----|
| Merkpunkte und Perspektiven für das zukünftige Miteinander von landeskirchlichen und Migrationsgemeinden auf dem Gebiet der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers..... | 96 |
|--|----|

| | |
|--------------------------------|-----|
| Literaturhinweise | 100 |
|--------------------------------|-----|

Editorial

Christsein in Niedersachsen heute heißt nicht mehr automatisch, von einer Kirchturmglöcke in den Gottesdienst gerufen zu werden, mit Blick auf den sorgfältig gestalteten Altar oder Abendmahlstisch deutschsprachige Kirchenlieder zu singen und einer deutschen Predigt zu lauschen. Christinnen und Christen kommen in unserem Bundesland auch ohne Glockengeläut zum Gottesdienst zusammen – zum Beispiel in einem von Neonröhren beleuchteten Raum eines Gewerbegebiets; sie preisen Gott in vielen verschiedenen Sprachen. Christenmenschen aus vielen Ländern leben heute in unserem Land, ihre Kulturen der Frömmigkeit und ihre theologischen Prägungen haben sie mitgebracht. Das globale Christentum ist in Niedersachsen angekommen.

Diese neue christliche Vielfalt ist eine Herausforderung für die einheimischen Kirchen mit langer Tradition wie die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers. Es ist in erster Linie eine ökumenische Herausforderung, denn sowohl die Menschen in den schon lange hier bestehenden Kirchen als auch die in den zugewanderten Gemeinden sind Glieder an dem einen Leib Christi.

Um im Kreise einheimischer und zugewandelter Fachleute und Interessierter Impulse dafür zu geben, wie das Miteinander zwischen landeskirchlichen und Migrationsgemeinden weiterentwickelt werden kann und wie die Anfragen an das Eigene, die sich durch die Begegnung mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft stellen, sinnvoll bearbeitet werden können, haben das Haus kirchlicher Dienste und das Landeskirchenamt der hannoverschen Landeskirche zusammen mit der Evangelischen Akademie Loccum vom 1. bis 3. März 2012 eine Tagung zum Thema „Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell. Migrationsgemeinden und deutsche Gemeinden auf dem Weg“ veranstaltet. Den Titel der Tagung hat diese Publikation übernommen. Sie enthält die Beiträge und Ergebnisse der Tagung, um die Anregungen der Konferenz und die bei ihr entwickelten Perspektiven öffentlich zu machen.

1. Grundsätzliche Überlegungen

Die ersten Beiträge („Grundsätzliche Überlegungen“) reflektieren in soziologischer und theologischer Perspektive grundlegend die Beziehung zwischen etablierten Kirchen und durch Zuwanderung entstandenen Ge-

meinden anderer Sprache und Herkunft in Deutschland.

Doris Peschke beschreibt Migration als ein vielschichtiges und dynamisches Phänomen: Migration heute ist regional, temporär und weiblich. Sie fordert das Selbstverständnis sowohl der Zugewanderten als auch derjenigen, die bereits im Zuwanderungsland leben, heraus. Aufgabe der Kirche ist es, einerseits darauf hinzuwirken, dass die faktische Heterogenität der Gesellschaften in Europa anerkannt und als „Einheit in Vielfalt“ gestaltet wird, und andererseits Teilhabe von Migrantinnen und Migranten im Raum der Kirchen zu realisieren.

John G. Flett setzt bei der neutestamentlich begründeten These an, dass der Kirche kulturelle Vielfalt wesentlich ist. Mit der Entscheidung des Apostelkonzils in Jerusalem, dass Christwerden nicht durch Proselytismus, sondern durch Konversion geschieht, somit zwei Kulturen – jüdische und hellenistische – in der *einen* Gemeinde ihre Berechtigung haben, ist eine Gestalt von Kirche grundgelegt, die das Evangelium von Jesus Christus nicht an eine bestimmte Religionskultur bindet, sondern ihre historische Kontinuität im missionarischen Überschreiten kultureller Grenzen findet. Insofern sich dieses Verständnis von Kirche mit den „New Perspectives on Paul“ verbindet und die Torah primär in ihrer sozialen Funktion im Blick auf Identität und Grenze interpretiert, tut sich ein Konflikt zur klassischen lutherischen Rechtfertigungslehre auf. Gleichzeitig wendet sich ein solches Konzept von Kirche gegen die der westlichen Theologie innewohnende Dominanz, die sich unter anderem in Abwertung der Kirchen des globalen Südens und der aus ihnen stammenden Migrationsgemeinden äußert. Diese Kritik allerdings wird von Teilen der westlichen Theologie dadurch domestiziert, dass sie sich als legitime Erbin von „nicht Jude noch Grieche“ (Gal 3,28) inszeniert und hieraus das Privileg ableitet, ihre spezifische Kultur – mit Berufung auf die Weiterführung des in der Alten Kirche aufgenommenen hellenistischen Universalismus – als universales Wesen des Christentums zu behaupten. Angesichts des Dilemmas, dass dadurch, dass jede christliche Tradition die Kontinuität zu Gal 3,28 für sich reklamiert, dessen kritische und befreiende Kraft neutralisiert werden kann, plädiert Flett für eine christologische Lösung: Sich mit

unseren Geschichten in die Geschichte Jesu Christi hineinnehmen zu lassen, birgt das Potenzial, die Abgeschlossenheit partikularer kultureller und semantischer Systeme aufzubrechen und vermittelnd die zwischen ihnen bestehenden Spannungen auszuhalten.

Die Bedeutung der Migrationsgemeinden dafür, Zugewanderte in ihrer Identität zu stärken und zu fördern, hebt *Peter S. Mansaray* hervor, weist aber auch auf die Gefahr der Isolation. Viele dieser Gemeinden mit Gliedern aus dem globalen Süden sehen Deutschland als Missionsgebiet. Insbesondere durch die Suche nach Gottesdiensträumen sind Migrationsgemeinden in Kontakt mit landeskirchlichen Gemeinden gekommen. In den vergangenen Jahren ist ein Weg begonnen worden, aus dem oberflächlichen und hierarchischen Vermieter-Mieter-Verhältnis herauszutreten, Vorurteile zu überwinden, einander kennenzulernen und zu unterstützen. Der Weg verlangt beiden Seiten viel ab: „Die deutschen Kirchen müssen begreifen, dass Deutschland kein christliches Land mehr ist und Missionare aus dem Ausland braucht – selbst wenn sie nicht eingeladen wurden. Migrantengemeinden müssen lernen, dass sie nur dann effektiv evangelisieren können, wenn sie ihre Botschaft und ihr Gemeindeleben kontextualisieren.“

Aus landeskirchlicher Perspektive diagnostiziert *Martina Severin-Kaiser* eine zwiespältige Mischung aus Nähe und Distanz: „Wir begegnen in diesen Gemeinden keiner anderen Religion, sondern den Nachfahren eines Christentums, das in vielen Fällen erst durch europäische Vermittlung in den jeweiligen Heimatländern entstanden ist. Oft ist allerdings zu beobachten, dass die gemeinsame christliche Identität nicht dazu befähigt, die kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen einheimischen und zugewanderten Gemeinden zu überbrücken.“ Als Ziele formuliert sie für die Landeskirchen, eigene kulturelle Prägungen, die zur Abschottung führen, („deutscher Kulturverein“) zu korrigieren, das berechtigte Bedürfnis nach Beheimatung mit der notwendigen Öffnung für die ökumenische Dimension der Präsenz des globalen Christentums in Deutschland auszubalancieren und den zugewanderten Christinnen und Christen Teilhabe an Gesellschaft in Kirche zu ermöglichen. Sie erläutert das in Abstimmung mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg und dem African Christian Council Hamburg erarbeitete Prozedere zur Vergabe von

Gemeinderäumen in etablierten Kirchen an Migrationsgemeinden und fordert „Neulandbegeher und Reiseführer“, die sich in der Landeskirche wie in Gemeinden anderer Sprache und Herkunft auskennen.

Mit Rekurs auf indonesische Gemeinden betont *Asigor Sitanggang* den hohen Wert von Migrationsgemeinden bei der Bewältigung der verschiedenen Phasen des Einlebens in eine neue Kultur, bei der Begleitung der Zugewanderten, die schon lange in Deutschland leben, und bei der Unterstützung der zweiten Generation. Besonders gut gelingt dies in den Migrationsgemeinden, die mehrere Konfessionen des Herkunftslandes vereinen und in Beziehung zu traditionellen deutschen Gemeinden stehen.

2. Aus der Praxis für die Praxis

Der zweite Abschnitt („Aus der Praxis für die Praxis“) nimmt sich entscheidender Praxisfelder – wie Gottesdienst, Seelsorge, theologische Fortbildung und Ausgestaltung des Miteinanders von landeskirchlichen und Migrationsgemeinden – an, stellt bewährte Projekte vor und gibt Anregungen für das Nachdenken über die eigene Praxis.

Am Beispiel der Entstehung, der Organisation und der Struktur des Internationalen Gospelgottesdienstes in Hamburg führt *Werner Kahl* aus, wie ein Gottesdienst, bei dem sowohl die leitenden Personen als auch die Teilnehmenden aus unterschiedlichen Gegenden der Welt kommen und Inhalte wie Formen hierauf abgestimmt sind, in einer deutschen Stadt eine internationale ökumenische Gemeinde mit verschiedenen Aktivitäten hervorbringen kann. Die Realität der globalen Migrationsbewegung aufnehmend, ist der Internationale Gospelgottesdienst „kirchlicher Ausdruck, Gestaltungsversuch und Katalysator von interkulturellen Begegnungen und transkulturellen Prozessen“. In ihm werden „kulturelle und konfessionelle Verschiedenheiten im Bewusstsein der grundsätzlichen Zusammengehörigkeit als Segen Gottes zelebriert“.

Exemplarisch für interkulturelle ökumenische Gottesdienste im Bereich der hannoverschen Landeskirche präsentieren *Elke Reichardt* die Internationalen Gottesdienste in Göttingen und *Abayomi Bankole*, *Christiane Bühne* und *Antje Marklein* das Interkulturelle Weihnachtsfest in Hannover. Merkmale für die Gestaltung eines ökumenischen Gottesdienstes führt *Fritz Baltruweit* auf.

Die spezifische Situation von Migrantinnen und Migranten erfordert eine Seelsorge, die dies berücksichtigt. Hierauf weisen *Sabine Förster* und *Peter S. Mansaray* hin. Sie dringen auf gemeinsam mit Zugewanderten entwickelte Ausbildungsgänge in kulturspezifischer Seelsorge für Geistliche und Laien sowohl aus Migrationsgemeinden als auch aus etablierten einheimischen Kirchen. Erste Schritte hierzu sind bereits getan.

Als Beispiel eines theologischen Fortbildungsprogramms für Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter aus Gemeinden anderer Sprache und Herkunft stellt *Emmanuel Ndoma* „Mission Nord-Süd“ (MiSüNo) in Entstehung und Aufbau dar und resümiert erste Erfahrungen. Einen Anstoß zur gemeinsamen Reflexion unterschiedlicher Verständnisse von kirchlichen Ämtern und Gemeindeleitung in Migrationsgemeinden und Landeskirche gibt *Georg Grobe*.

Der interreligiöse Aspekt der Interkulturalität, der schon im Interkulturellen Weihnachtsfest Hannover eine Rolle spielt, rückt beim Interkulturellen Weihnachtsspiel Hannover, das *Helgard Jamal* vorstellt, in den Mittelpunkt.

Aufgrund der Erfahrung interkultureller Begegnungen im Gemeindealltag wirbt *Dietmar Will* für eine „Schule des Sehens und Hörens“ und plädiert dafür, das Mietverhältnis zwischen vermietender landeskirchlicher Gemeinde und mietender Gemeinde anderer Sprache und Herkunft als „ökumenischen Lernort“ zu betrachten.

3. Ökumenische Herausforderungen

Der dritte Abschnitt gibt einen Überblick über die Loccumer Tagung vom 1. bis 3. März 2012 und ordnet sie in das Projekt „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft als ekklesiologisch-ökumenische Herausforderung für die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers“ ein. *Anna-Christina Petermann* skizziert den bisherigen Verlauf des Projekts. Anschließend werden die Einführung in die Tagung von *Inga Göbert* und *Rainer Kiefer*, die Begrüßung durch *Stephan Schaede* und das Programm dokumentiert. Es folgen Resümees der beiden Tagungsbeobachter *Abayomi Bankole* und *Thorsten Leißer* sowie ein zur Tagung in der Evangelischen Zeitung erschienener Artikel.

Den letzten Abschnitt bilden die bei der Tagung in Loccum erarbeiteten Merkmale und Perspektiven für das zukünftige Miteinander von landeskirchlichen und Migrationsgemeinden im Gebiet der hannoverschen Landeskirche. Literaturhinweise schließen die Publikation ab.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren, dass sie ihre Tagungsbeiträge für diese Dokumentation zur Verfügung gestellt haben, und wünschen allen Leserinnen und Lesern eine anregende Lektüre.



Lars-Torsten Nolte

*Arbeitsfeld Migration und Integration
Haus kirchlicher Dienste
der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers*



Dirk Stelter

*Arbeitsfeld Ökumene
Haus kirchlicher Dienste
der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers*

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN

„In Christ there is no East nor West, in Him no South nor North...“ Gemeinsam Kirche sein und kulturelle Vielfalt als Herausforderung für die Kirchen in Europa

Von *Doris Peschke*,
Generalsekretärin der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa, Brüssel

Vorbemerkung zur Kommission der Kirchen für Migranten in Europa

Die Kommission der Kirchen für Migranten in Europa / Churches' Commission for Migrants in Europe (CCME) wurde 1964 vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) gegründet. Schwerpunkt war zunächst die Gastarbeiterproblematik der 60er Jahre, und entsprechend war die Arbeit auf Westeuropa ausgerichtet. Ende der 70er Jahre wurde beschlossen, das Sekretariat nach Brüssel zu verlegen, wo zu diesem Zeitpunkt auch andere europäische ökumenische Organisationen ihre Arbeit aufnahmen. Entsprechend hat die CCME mit den anderen Organisationen zusammen das ökumenische Zentrum Brüssel begründet.

Es war eine weise Entscheidung der damaligen Entscheidungsträger, da die Europäische Union eine immer bedeutendere Rolle in Fragen von Migration zu spielen begann. War das Mandat der CCME zunächst auf Migration ausgerichtet, so wurde es in den folgenden Jahren erweitert und verändert, auch durch den Zusammenschluss mit Arbeitsbereichen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des ÖRK 1999. Mit dieser

Vereinbarung wurde die CCME die „europäische ökumenische Organisation für Migration und Integration, Asyl und Flucht und gegen Rassismus und Diskriminierung“. Mitglieder der CCME sind anglikanische, orthodoxe und protestantische Kirchen sowie nationale ökumenische Kirchenräte und diakonische Einrichtungen in Europa. Es besteht eine formale Übereinkunft zur Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen KEK und dem ÖRK. Ob und wann die CCME eine Kommission der KEK wird, hängt von den Entscheidungen über die Zukunft der KEK ab, die derzeit einen Reformprozess durchführt.

Im Folgenden werde ich Ihnen ein paar Zahlen zu Migration zumuten, denn ein Blick zum Vergleich der Situation in Europa und in der Welt zeigt uns die Relativität.

1. Welt in Bewegung

1.1. Internationale Migration

Seit Anfang letzten Jahres schauen viele von uns gebannt, fasziniert, erwartungsvoll – aber auch sorgenvoll und beängstigt auf die Entwicklungen in Nordafrika: Die Demonstrationen in Tunesien und Ägypten, die nach einigen Wochen zum Einlenken und Abdanken von autoritären Regimen geführt und Transformationsprozesse eingeleitet haben, haben Hoffnungen auf Veränderung geweckt. In Libyen wurde das Regime Ghaddafis durch Gewalt beendet, und nun richten sich die Blicke auf Syrien und die Gewalt gegen das Aufbegehren.

Wie immer in solchen Umbruchsituationen ma-



chen sich Menschen auf den Weg, die keine Zukunft in ihrem Land sehen, aber vor allem auch Menschen, die Angst vor Gewalt haben. Diese Situation zeigt: Migration ist ein vielschichtiges, dynamisches Phänomen, und Migration entzieht sich großen Planungen. In vielen Fällen müssen kurzfristig Antworten gefunden werden.

Nach Schätzungen der Internationalen Organisation für Migration (IOM) und der Vereinten Nationen gab es weltweit im Jahr 2010 etwa 215 Mio. internationale Migranten.¹ Migration war in der Geschichte sehr häufig in Notsituationen, Hunger und mangelnden (Über-) Lebensperspektiven begründet. Auch heute ist ein Großteil der internationalen Migration darin begründet, dass Menschen bessere Perspektiven für ihr Leben und für das Leben ihrer Familien suchen. Häufig wird – etwas abfällig – von Wirtschaftsmigranten gesprochen. Weitere bedeutende Migrationsfaktoren sind – insbesondere in europäischen Staaten mit starker Migrationskontrolle – der Familiennachzug und die Familiengründung. Aber auch Ausbildung und Studium sind Gründe für Migration, wie auch Neugierde und Abenteuerlust. Etwas Neues, „Fremdes“ zu erleben, ist für viele Menschen ein Grund, zumindest für einige Zeit in ein anderes Land, einen anderen Kontinent zu gehen. Geprägt wird die europäische Migrationsdiskussion aber nach wie vor von der Asyldebatte und damit der unfreiwilligen Migration: Menschen haben keine Wahl und suchen Zuflucht, Asyl in anderen Staaten. Weltweit war die Zahl der internationalen Flüchtlinge im Jahr 2010 mit 15,2 Mio. beziffert, hinzu kommen noch etwa 26 Mio. intern Vertriebene. Die Zahlen für 2011 liegen noch nicht aufbereitet vor.

Durch den Bericht der Global Commission on International Migration 2005 sind einige Charakteristika der internationalen Migration deutlich benannt worden:

- Migration ist regional: Die große Mehrheit der Migrantinnen und Migranten bleibt in der Ursprungsregion. Dies gilt auch für Flüchtlinge, die in der Regel zunächst in die Nachbarstaaten fliehen. 80 % der internationalen Flüchtlinge leben in Entwicklungsländern!
- Migration ist temporär: Im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten ist Migration in Zeiten der Globalisierung häufiger für kürzere Zeiträume von ein paar Jahren.

¹ Internationale Migranten: Personen die für mehr als ein Jahr in einem anderen Land leben als dem, dessen Staatsangehörigkeit sie haben. Die Zahlen sind dem World Migration Report 2010 der IOM entnommen. WMR 2010, IOM 2010.

- Migration ist weiblich: Durch die Veränderungen der Arbeitsmärkte ist der Anteil der Frauen in der internationalen Migration auf mehr als 50 % angestiegen.

Internationale Migration geht Hand in Hand mit der wirtschaftlichen Globalisierung der letzten Jahrzehnte, und entsprechend notwendig ist es, ein sehr differenziertes Bild von der internationalen Migration zu entwickeln.

1.2. Unfreiwillige Migration

Viele Menschen haben keine andere Wahl als zu fliehen. Zurzeit ist dies für eine wachsende Zahl von Menschen aus Syrien der Fall, aber auch aus Afghanistan, Irak, Somalia, Äthiopien und Eritrea. Gewalt und Verfolgung, aber auch mangelnde Regierungsfähigkeit und Durchsetzungskraft sind hier Gründe.

Zur unfreiwilligen Migration kann aber auch Menschenhandel gezählt werden, denn die Notlagen und Zwangssituationen führen auch dazu, dass Menschen in die Hände von Menschenhändlern fallen und nicht mehr über ihr eigenes Geschick entscheiden können. Sie werden verkauft oder gezwungen, zunächst ihre „Schulden“, oft mehrere tausend Euro oder Dollar, abzuarbeiten. Eine neue Form der Sklaverei hat sich in den letzten Jahren entwickelt, die konsequenter bekämpft werden muss.

Im Jahr 2010 wurden in allen Industriestaaten zusammen 358.000 Asylanträge gestellt, im Jahr 2001 waren es 620.000. In Deutschland wurden im Jahr 2010 mit 48.000 Anträgen rund 19.000 weniger als im Vorjahr gestellt. Das sind so wenige wie seit Anfang der 80er Jahre nicht mehr. Anfang der 90er Jahre wurden in Deutschland pro Jahr zehnmals so viele Anträge gestellt! Im Verhältnis zur Bevölkerung wurden übrigens die höchsten Asylgesuchszahlen in Zypern gestellt, gefolgt von Schweden und Belgien.

Zum Vergleich: Die Transformationsstaaten Ägypten und Tunesien haben im vergangenen Jahr mehr als 500.000 Menschen aufgenommen, die aus Libyen fliehen mussten, während der nördliche Nachbarstaat, Italien, auf den ersten Ansturm bereits mit Abwehr reagierte: In Italien sind etwa 60.000 Menschen im vergangenen Jahr registriert worden.

1.3. Migration in Europa

Die Freizügigkeit innerhalb der EU wird von den EU-Bürgerinnen und -Bürgern positiv wahrgenommen. Hiervon profitieren immerhin 330 Mio. Menschen in den 27 Mitgliedsstaaten sowie in Island, Norwegen, der Schweiz und Liechtenstein. Dementspre-

chend stammt die Mehrheit der Migranten in den meisten EU-Staaten aus anderen Mitgliedsstaaten der EU; im Durchschnitt sind es 60 %. Die Migrations- und Asylpolitik der EU und der Mitgliedsstaaten wirkt sich folglich nur auf Menschen aus sogenannten „Drittstaaten“ aus.

2. Veränderungen in Kirchen und Gesellschaften

Migration verändert Gesellschaften. Das ist nicht neu, muss aber immer wieder neu angenommen werden. Richtig ist aber auch, dass diese Veränderungsprozesse Ängste verursachen. Diese Ängste bestehen aufseiten der einheimischen Bevölkerung und aufseiten der Neuankömmlinge. Generell ist die Bereitschaft bei Neuankömmlingen hoch, sich auf Neues einzulassen. Oft gibt es hohe Erwartungen und den Wunsch, zu lernen und sich zu beteiligen.² Integration ist aber auch kein linearer Prozess: Wenn Erwartungen enttäuscht werden, kein Arbeitsplatz vermittelt wird, der gewünschte Weg nicht eingeschlagen werden kann oder – gar aufgrund ausländerrechtlicher Beschränkungen – darf, sind Enttäuschungen oft tiefgreifend und führen zum Rückzug auf bekannte Verhaltensmuster bzw. in eigene Netzwerke und kulturelle Schutzräume.

Diese Prozesse ernst zu nehmen, erfordert, dass Begegnungen und Möglichkeiten zur Beteiligung und Teilhabe geschaffen werden. Aus Erfahrungen in dem Forschungsprojekt POLITIS können wir sagen, dass nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig erwartet werden soll. Engagement in europäischen Gesellschaften wird von vielen Migrantinnen und Migranten gewollt, die Mehrheitsgesellschaft muss aber auch lernen, dieses zu sehen.

2.1. Minderheiten und Mehrheiten

Migration hat die Gesellschaften in Europa sichtbar verändert, und doch ist die Veränderung nicht an jedem Ort gleichermaßen spürbar. Nach wie vor gehen viele Menschen von einem Gesellschaftsbild aus, das eher einheitlich, homogen ist. Dieses Bild, diese Vision, hat es vermutlich nie gegeben, und da, wo es durchgesetzt wurde, wurden religiöse und ethnische Minderheiten ausgegrenzt, vertrieben, verfolgt. In Europa betrifft dies vor allem die Minderheit der Roma, die die Erfahrung der Vertreibung und Ausgrenzung über Jahrhunderte erfahren hat.

² Empfehlenswert: *Stories and Reflections of Immigrant Activists in Europe*, Dita Vogel, 2009
Exceptional People, Ian Goldin, Geoffrey Cameron, Meera Balarajan, 2011.

Im Europa des 21. Jahrhunderts wird dagegen das Konzept der Einheit in Vielfalt angestrebt. Im Widerspruch dazu wird jedoch gleichzeitig betont, dass Multikulturalismus eine Fehlentwicklung sei, und dass das Nebeneinander von Kulturen problematisch für die Gesellschaft sei. Diese Widersprüchlichkeit findet sich entsprechend in den Politikfeldern Migration und Asyl, worauf ich jetzt aber nicht im Detail eingehen werde.

Migration hat insbesondere dazu geführt, dass in allen europäischen Gesellschaften verschiedene Religionsgemeinschaften leben. Minderheiten werden durch Migration größer, Mehrheiten werden oder sehen sich und ihre Bedeutung infrage gestellt. Die vormalig „katholischen“ Länder im Südwesten Europas erleben eine Zunahme von protestantischen Gemeinden und Kirchen. Die vormalig „lutherischen“ Länder im Norden sehen, dass orthodoxe und katholische Minderheiten wachsen, wie auch methodistische und baptistische Kirchen. Die vormalig „orthodoxen“ Länder im Osten Europas erleben eine Zunahme von protestantischen und katholischen Gemeinden.

Für die traditionellen Minderheiten, wie die protestantischen Kirchen in Italien und Spanien, bedeutet Migration einerseits ein Wachsen an Mitgliedern und Größe. Insbesondere in Italien haben die Kirchen diese Herausforderung sehr früh angenommen unter dem Thema „Gemeinsam Kirche sein“. Viele andere Kirchen sprechen eher von „In Vielfalt vereinen“ – „uniting in diversity“. Die Bereicherung durch Vielfalt ist unbestritten, aber ebenso unbestritten ist die Mühe und Anstrengung, die es erfordert, Vielfalt in der christlichen Gemeinschaft lebbar und erfahrbar zu machen. Denn es geht ja um mehr als Parallelität von verschiedenen kirchlichen Traditionen. Und so stellt uns Migration an jedem Ort und immer wieder vor die zentrale ökumenische Frage, wie wir die Einheit der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, bekennen und bezeugen.

Der Prozess – oder besser die Prozesse – zum Miteinander mit Migrationskirchen eröffnen ökumenische Erfahrungen, und sie verändern auch die Mehrheitskirchen.

2.3. Kirchen in Europa

Im Jahr der Europäischen Kirchen zu Migration 2010 formulierte Kardinal Erdö, Präsident der Katholischen Bischofskonferenzen in Europa: „Christen sind berufen, Migranten zu sein – Christians are migrants by vocation“. Und anknüpfend an die theologischen Ausführungen von John Flett gestern, müssen wir auch für die großen Kirchen in Europa

feststellen, dass dieser theologische Anspruch sich in der Realität noch nicht umsetzt. Und dennoch ist es richtig: Keine unserer Kirchen in Europa ist ohne Migration, ohne Begegnung mit einer anderen, zu einer bestimmten Zeit fremden Kultur denkbar.

Das von CCME organisierte Programm MIRACLE³ hat zehn Empfehlungen zur aktiven Teilhabe von Migrantinnen und Migranten in Kirchen formuliert:

1. Umsetzung von Integration als wechselseitiger Prozess
2. Förderung einer einladenden Haltung
3. Einführung von Interkulturalität in kirchlichen Aktivitäten
4. Verbesserung der sozialen Beziehungen zwischen den Mitgliedern
5. Reflexion über kirchliche Strukturen, Aspekte und Haltungen, die die aktive Teilhabe beeinflussen
6. Auf die anderen zugehen
7. Aufnahme von Gesprächen über die Kernthemen
8. Umgang mit Konflikten in der Kirche
9. Schaffung und Verbesserung von Beziehungen mit Verbänden, Migrationskirchen und traditionellen Kirchen zum Zweck des Austausches bewährter Praktiken
10. Datenerhebung zur Teilhabe in Kirchen

³ Olivia Bertelli, Doris Peschke, Kommission der Kirchen für Migranten in Europa (Hg.), MIRACLE. Modelle der Integration durch Religion, Motivation, interkulturelles Lernen und Austausch. Empfehlungen zur aktiven Teilhabe von Migrantinnen und Migranten in Kirchen, Brüssel 2010.

3. Schlussfolgerungen

1. Vielfalt gestalten, in Gesellschaft, Kirchen und Politik: Gemeinsam, Minderheit und Mehrheit, den christlichen Glauben bezeugen, aber auch die eigenen Traditionen und Erfahrungen und Ängste ernst nehmen. Miteinander entwickeln, statt übereinander zu reden.

2. Gemeinsam Zeugnis ablegen: Einsatz für Gerechtigkeit, Bekämpfung der Armut, Schutz von Flüchtlingen

3. „Fürchte Dich nicht“ ist ein Satz in der Bibel, den wir im Alten und Neuen Testament häufig finden. Wenn wir diesen Zuspruch ernst nehmen, können wir vielleicht auch lernen, Ängste vor den vor uns liegenden Veränderungen zu entdecken. Vielleicht sehen wir dann auch, dass wir „Engel beherbergt“ haben, wenn wir Fremde aufgenommen haben. Wir könnten entdecken, dass die Vielfalt um uns herum unsere Grenzen aufzeigt, aber auch, dass wir gemeinsam in der Lage sind, Grenzen zu überschreiten und Neues zu entwickeln.

Daher möchte ich gern schließen mit dem Zuspruch „Fürchte Dich nicht“ – nicht vor Bewegung in der Welt und Fremdsein unter uns. Lassen Sie uns die Herausforderung annehmen und weitere konkrete Schritte zum Miteinander tun.

'Jesus Christ is...the Gentiles are Fellow Heirs of the Promise' (Eph. 3:1-6): Toward a Christological Rationale for a Living History of Cross-Cultural Community

By Dr. John G. Flett, *Kirchliche Hochschule Wuppertal*

1. A Matter of Reception

Much of the burgeoning literature on migrant (Christian) communities within western societies begins with the phenomena.¹ Statistics provide the point of entry. Beginning here includes a ready-made impetus. The numbers tell of presence and demand an immediacy of action. Migrant sojourners present as a Levinasian "other," one who knocks on our door and makes a demand for which there is no neutral response.

Beginning with the phenomena also sets the context of reception. It is not possible to distinguish the theological and ecclesial from the wider political, social and cultural concerns, as such distinctions do not reflect the lived reality of being a migrant. A response grounded in statistical analysis tends to examine how these different strata and institutions relate to one another, especially as informed by the conceptual frameworks of identity, diaspora, justice, globalization and power.²

Reflective of this context, the theological rationales contained in the literature focus on the nature of the Christian community. The term "community" functions as a transitional term, one which connects the particular ecclesial setting with the wider socio-political context. In this regard, the 2010 "Report of the WCC Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches" seems representative. After establishing the issue as one of justice, the stated theological rationale holds that "our tradition is rooted in the narrative and story of the migrant. Jesus Christ himself was a refugee, and the early church was born in a multicultural and multi-religious context of mission and migration. We are reminded that the church was intentionally started as a multiracial, multinational and multicultural

community of faith (Acts 2, with Is. 66:18)."³ As a second example, Claudia Währisch-Oblau states that "it is not unproblematic to describe the church itself as a migrant community because, if the church *per se* is the pilgrim people of God, a human society whose citizenship is 'in heaven' (Phil. 3, 20), then all are strangers and the concept of a migrant church a pleonasm."⁴ The main contention is clear: the migrant embodies the normative condition of the church, and the proper response to migrants is for the church to become what it is called to be.⁵

3 "Report of the World Council of Churches (WCC) Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches," *International Review of Mission* 100, no. 1 (2011), 105. See also, Werner Kahl, "A Theological Perspective: the Common Missionary Vocation of Mainline and Migrant Churches," *International Review of Mission* 91 (2002), 326-41; Christine D. Pohl, "Biblical Issues in Mission and Migration," *Missiology* 31, no. 1 (2003), 3-15. See also the "biblical mandate" for the "Ecumenical Network FOR Multicultural Ministries (ENFORMM) International": When the day of Pentecost had come, they were all together in one place (Acts 2:1), no longer Jew or Greek, slave or free, male or female (Gal. 3:28), a house of prayer for all peoples (Isa. 56:7b), a great multitude that no one could count, from every nation, tribe, people and language (Rev. 7:9), all are one in Christ (Gal. 3:28). Go therefore, gather all nations and tongues (Isa. 66:18), and make disciples of all nations (Matt. 28: 19), for the healing of the nations (Rev. 22:3). "Report of the World Council of Churches (WCC) Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches," 107.

4 Claudia. Währisch-Oblau, "Migrationskirchen in Deutschland: Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens," *Zeitschrift für Mission* 1-2 (2005), 20.

5 A common metaphor used in the literature is that of a "mirror." Cornelis van der Kooi, by way of example, asks "What does God want us to learn from what we see mirrored in others? When this question is not posed and the theological confrontation is avoided, then the contact with the migrant churches degenerates into mere Asian or African folklore." Cornelis van der Kooi, "The Challenge of Migrant Churches: Some Reflections on Theological Issues and Practical Strategies in an Unexpected Situation," in *Fruitful in this Land: Pluralism, Dialogue and Healing in Migrant Pentecostalism*, ed. André Droogers, et al. (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006), 119. Van der Kooi's caution against reducing the significance of the stranger in our midst to the exotic, is well taken. But I suggest that the metaphor of "mirror" may serve to reinforce rather than liberate the issue. Considering migrant communities as though a mirror retains the western image as subject; the theological

1 Darrell Jackson, and Alessia Passarelli, *Mapping Migration: Mapping Churches' Response* (Brussels: WCC, 2008).

2 Michael Bergunder, "Migrationsgemeinded als Teil der Christlichen Ökumene in Deutschland - Situation, Entwicklung, Probleme und Herausforderungen," *Dokumentation* 14/15 (2007), 9-14.

My purpose here is not to doubt the validity of this theological rationale. It is to note that this single reference to the multicultural nature of the early church appears to be exhaustive. One finds little by way of theological accompaniment even in developed treatments of the issue.⁶ I question whether the simple repetition of this solitary point provides sufficient foundation to support the complex and weighty lineaments drawn by migrant Christian communities. One such claim pertains to what Werner Kahl calls the "theological arrogance" and "racism" of European Christianity.⁷ Western Christendom, so it is argued, stands guilty of projecting the perceived normativity of its own theological tradition on the non-western world. This creates a barrier to the reception of migrant Christians, and indeed, the wider experience of southern Christianity because the western theological edifice repackages any lessons as confirmation of its own continuous narrative. Whatever truth such claims might have, they indicate that the theological reception of migrant communities *by the west*, includes some form of self-criticism, and not of established ecclesial structures and patterns of theological education alone,⁸ but also of esta-

significance of migrant communities rests in what they might contribute to the continuous narrative of the (western) theological tradition. Perhaps a better metaphor would be that of a "window," so that in migrant churches, the west gains a glimpse into the Christian practices and theologies which now shape the majority of the Christian world.

⁶ Nor is this to downplay works such as, Gemma Tulud Cruz, *An Intercultural Theology of Migration: Pilgrims in the Wilderness*, vol. (5), Studies in systematic theology (Leiden: Brill, 2010).

⁷ Kahl states, "With regard to migrant Christians, the churches have to tackle numerous problems. Foremost is how to root out racism in their own midst, and how to overcome a theological arrogance that considers European Christianity as 'sitting on top of the world'." Kahl, "A Theological Perspective: the Common Missional Vocation of Mainline and Migrant Churches," 333. This is, of course, merely a representative example. Bongani Mazibuko, when asked concerning the task of the church in multicultural and multireligious western societies, responded that the "most serious problem I perceive, rightly or wrongly, is that taint of arrogance among the older cultures. The worst part of it is that this arrogance is not just cultural but also religious, which is such a big tragedy." The "coldness," "lack of love," and "rejection of other human beings," that he finds in the European expression of Christianity "are the opposite to what the Church tried to stand for." Bongani A. Mazibuko, "Towards a Dialogical Understanding of Mission and an Intercultural Practice of the Christian Church," in *Mission is Crossing Frontiers: Essays in Honour of the late Bongani A. Mazibuko*, ed. Roswith I. H. Gerloff (Pieternaritzburg: Cluster Publications, 2003), 205.

⁸ Werner Kahl, "Dialogbibelarbeit zu Eph. 2:11-22," Dokumentation 14/15 (2007), 9. "Viele evangelische Landeskirchen müssen sich allerdings fragen lassen, ob sie für die neuen Herausforderungen entsprechend gerüstet sind und für ihre Ausbildung bereits die entsprechenden Konsequenzen gezogen haben.

blished orthodoxy and theological method. In many ways then, migrant Christian communities represent a vanguard, comprised of both ambassadors and scouts, of a rising southern power, which is staking a claim against established lines of authority.

Our task here is a modest one. I seek simply to add a critical christological element to the description of the church along the lines of Gal. 3:28.⁹ We will begin by fleshing out the skeletal reference to the multicultural nature of the church by reference to the work of Andrew Walls. Second, a consideration of New Testament approaches to Paul and the Law will problematize Walls' articulation of the church as a bi-cultural community. The purpose of this, third, is to demonstrate how reference to the church as a community of "Jew and Greek" becomes read through a particular historical narrative in a way which isolates the challenges

Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie/ Missionswissenschaft ist immer noch nicht überall reguläres Prüfungsfach im Kirchlichen Examen. Theologiestudierende lernen im Studium deshalb meist noch viel zu wenig, um interreligiöse und interkulturelle Prozesse zu verstehen und sich in ihnen sicher bewegen zu können."

⁹ This is not to suggest an absence of christological reflection. Notable here is the material issuing out of Latin America, building especially on the christology of Jon Sobrino and being significantly developed at the Mexico/US border. See Joseph A. Mindling, "Chosen People in Foreign Lands: Scriptural Reflections on Immigration and the Uprooted," *New Theology Review* 12, no. 1 (1999), 4-14; Robert Lassalle-Klein, "A Postcolonial Christ," in *Thinking of Christ: Proclamation, Explanation, Meaning*, ed. Tatha Wiley (Continuum, 2003), 135-53; Daniel G. Groody, et al., eds. *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008); Daniel G. Groody, "Jesus and the Undocumented Immigrant: a Spiritual Geography of a Crucified People," *Theological Studies* 70, no. 2 (2009): 298-316; Luis R. Rivera, "El Cristo Migrante/The Migrant Christ," in *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion*, ed. Harold J. Recinos, and Hugo Magallanes (Westminster John Knox Press, 2010), 135-135. As to why this variety of position has not received wider attention, Harold Recinos states that "Latino/a Christology has been faulted for not deepening its dialogue with New Testament scholarship, mostly avoiding the classical christological themes that have historically shaped Christian discourse, and neglecting christological reflection from the perspective of women....Perhaps the people of the barrios and colonias are correct to question creedal formulas that 'jump from affirmation of an ahistorical birth to falsification of a real death'." Harold J. Recinos, and Hugo Magallanes, *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), xiii, citing Jack Nelson-Pallmeyer, *Jesus against Christianity: Reclaiming the Missing Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press, 2001), 151. The point is well made. It indicates how "orthodoxy" includes an acceptable range of heresy, and how the new borders of heresy-to-be-rejected often correspond to those drawn on a map.

offered by migrant communities and the wider lessons of southern Christianity. We introduce finally a christological proposal which calls us beyond our closed histories and into the history of Jesus Christ. As our lives are hidden in Christ and in his history, so our fellow-humanity belongs to our own being justified.

2. The "Ephesian Moment"

Insofar as the basic theological rationale underlying the discussion of migrant (Christian) communities rests in the multicultural nature of the apostolic church, there exists a body of material which might en flesh its skeletal frame. Representative here is the work of Andrew Walls. He interprets the events recorded in the New Testament as referring primarily to matters of cross-cultural encounter.¹⁰ Landmark here is the Jerusalem Council in Acts 15.

Driven by the missionary successes in Antioch and the related development of previously unasked questions, the Jerusalem authorities met to discuss the appropriate response. Whereas the first believers to this point had been faithful and law observant Jews, at the Jerusalem council it was agreed "that followers of Jesus the Messiah, even if not ethnic Jews, had indeed entered Israel. They did not need the traditional signs of Jewish religious culture, circumcision and Torah-keeping."¹¹ The Law, by this reading, becomes identified with a range of particular cultural boundaries. To live by the Law means entering into and living within these borders. It means becoming a Jew. The Jerusalem Decree, by contrast, both marked a "critical departure from Jewish tradition and experience" and "built cultural diversity into the church forever."¹²

The radicality of the Jerusalem decision, for Walls, rested in forsaking a proselyte method of religious belonging for one of conversion. Gentile believers were not to move from their particular cultural context into that of Judaism. Nor were they to add something new to their old belief system. "Conversion requires something much more radical. It is less about content than about *direction*. It involves turning

the whole personality with its social, cultural, and religious inheritance toward Christ, opening it up to him. It is about turning *what is already there*."¹³ This introduced a measure of unpredictability into the Christian faith. New believers were not simply to rely on the answers present in the (Jewish) tradition, but "under the guidance of the Holy Spirit, a way of life that expressed Jesus under the conditions of Hellenistic society. This was necessary because the new believers were to represent Jesus to Hellenistic Antiochene society."¹⁴ Conversion, in other words, includes this missionary edge and an associated warning. The earliest and historically most persistent heresy consisted of "imposing our own religious culture" on those who have heard and responded to the gospel of Jesus Christ.¹⁵ To act this way is to return to a method of proselytism and to retard the missionary witness of the gospel by linking Christian identity with the importation of external cultural values and practices.

What this means for ecclesiology Walls substantiates by reference to what he has termed the "Ephesian Moment." The Jerusalem Council did indeed mandate "two distinct Christian lifestyles corresponding to the [Jewish and Hellenic] ethnic and cultural divisions."¹⁶ But this did not lead to separate Christian communities. There was to be "only one Christian community," and "the symbol of this togetherness was the common table at which Jews and Gentiles traditionally did not meet."¹⁷ This

¹³ Walls, "Converts or Proselytes?", 6.

¹⁴ Andrew F. Walls, "The Ephesian Moment: At a Crossroads in Christian History," in *The Cross-cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 76.

¹⁵ Walls, "Converts or Proselytes?", 6.

¹⁶ Walls, "The Cross-cultural Process in Christian History," 76.

¹⁷ Andrew F. Walls, "World Christianity and the Early Church," in *A New Day: Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh*, ed. Akintunde E. Akinade (New York, NY: Peter Lang, 2010), 19. For Walls, the Apostolic Decree was not a "unilateral decision" by Paul; it "reflected the mature decision of the apostles and elders at Jerusalem, and the specific advice of James and of Peter." Walls, "Converts or Proselytes?", 5. While it may not impact Wall's wider project, statements like this indicate certain exegetical issues which require closer inspection, especially when it pertains to this question of a "common table" and the associated account of Christian unity. For example, while not accepted by all (See Craig Hill's interaction with F.F. Bruce, in Craig C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), 107-15.), there does seem to be a consensus that the Apostolic Decree did not constitute a simple abrogation of the Law. That Walls reads it in this manner is a consequence of a simple identification between the Law and cultural boundaries. The Decree certainly recognized the eschatological "inclusion of the gentiles as gentiles" and so sharing in the age

¹⁰ For a short survey of other, largely American Evangelical, voices which share similar concerns, see Timothy Wiarda, "The Jerusalem Council and the Theological Task," *Journal of the Evangelical Theological Society* 46, no. 2 (2003), 233-34.

¹¹ Andrew F. Walls, "Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church," *International Bulletin of Missionary Research* 28, no. 1 (2004), 4. See also Andrew F. Walls, "Old Athens and New Jerusalem: Some Signposts for Christian Scholarship in the Early History of Mission Studies," *International Bulletin of Missionary Research* 21, no. 4 (1997), 146-53.

¹² Walls, "Converts or Proselytes?", 5.

form of unity enables the retention of cultural particularities even while the church became increasingly diverse by way of crossing other cultural frontiers.¹⁸ Such growth in diversity was a necessary correlate of the obedient

to come "without being fully incorporated into the covenant community of Israel." Terence L. Donaldson, "Proselytes or Righteous Gentiles? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7 (1990), 27. In this way, Acts 15, for Joseph Fitzmeyer, "is the turning point of Luke's story," and "leads to the definitive break of the Christian church from its Jewish matrix." Joseph A. Fitzmeyer, *The Acts of the Apostles*, vol. 31, Anchor Bible (New York, NY: Doubleday, 1998), 539-539. However, it also seems the case that while the Gentiles were not to become Jews, there remained a sense that the Law retained a certain priority over Gentile life. To cite David Catchpole, "Certainly, Gentile Christians are not being made to keep the whole law, that is, a Gentile becoming a Christian does not need to become a Jew and correspondingly does not need to be circumcised. But a Christian Gentile is still being asked to keep that part of the law which applies to a certain sort of non-Christian Gentile." David R. Catchpole, "Paul, James and the Apostolic Decree," *New Testament Studies* 23, no. 4 (1977), 429. As the Law retains this priority, and remains the 'culture' of Jewish believers, so the portion of the Law applied to the Gentiles did not enable table-fellowship with observant Jews. In terms of the incident at Antioch reported in Galatians, Catchpole surmises that "the demands laid down in Antioch are none other than the demands of the Decree. That is, the emissaries who came from James to Antioch brought the Decree." Catchpole, "Paul, James and the Apostolic Decree," 442. Peter, by this interpretation, was simply acting in accordance with this mission to the Jews. Catchpole continues that "the theology underlying the Decree is one which sees the Christian gospel as doing nothing about the Jew/Gentile distinction." Catchpole, "Paul, James and the Apostolic Decree," 430. For Paul, by contrast, "the Christian gospel does a very great deal to the Jew/Gentile distinction," and thus "the Decree embodies and activates the presupposition of a basically non-Pauline outlook." Catchpole, "Paul, James and the Apostolic Decree," 430. While Catchpole's position does not reflect a consensus, it does introduce a range of questions left unasked by Walls but with perhaps consequences for his conclusions. As a single example, Traugott Holtz states that it was "offensichtlich gar nicht das Ziel des Petrus, der anderen Juden(christen) und auch des Barnabas, eine Separation in der Gemeinde herbeizuführen, sondern das Ziel war, die Einheit der Gemeinde unter bestimmte judaistische Bedingungen zu stellen." Traugott Holtz, "Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus," *Novum Testamentum* 16, no. 2 (1974), 441. Diversity was permitted, but under the conditions set by the unifying framework of the Law. In terms of Walls' own apologetic project, there seems potential resources for thinking through the diversity of world Christianity in relation to (western) forms of ecumenical unity. See further David G. Horrell, "'No Longer Jew or Greek': Paul's Corporate Christology and the Construction of Christian Community," in *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, ed. David G. Horrell, and Christopher M. Tuckett, *Novum Testamentum Supplements* (Brill, 2000), 321-44; B. Holmberg, "Jewish versus Christian Identity in the Early Church?," *Revue Biblique* 105, no. 3 (1998), 397-425.

¹⁸ Walls, "The Cross-cultural Process in Christian History," 76-77.

human response to the gospel because of the nature of conversion itself.

In contrast to their contemporary opposition, Walls regards diversity as itself indicative of the nature of Christian unity. "The church must be diverse because humanity is diverse; it must be one because Christ is one. Christ is human, and open to humanity in all its diversity; the fulness of his humanity takes in all its diverse cultural forms."¹⁹ Drawing on the Ephesian metaphors of the temple and the body, the different parts of the body reflect different cultural forms.²⁰ No single "cultural-segment" by itself constitutes the body, but each is necessary to the body. Thus, fullness dwells only in Christ, and it is a fullness which "comes from all humanity, from the translation of the life of Jesus into lifeways of all the world's cultures and subcultures through history."²¹ Ongoing missionary translation is, in this sense, necessary to the fullness of Christ.

Whatever exegetical infelicities might be present, Walls confirms this account of the New Testament pattern by reference to the actual movement of the church through history.²²

¹⁹ Walls, "The Cross-cultural Process in Christian History," 77.

²⁰ This approach differs significantly from ecumenical statements. See, for example, Baptism, Eucharist and Ministry's depiction of the church's proper diversity in terms of the Holy Spirit bestowing "on the community diverse and complementary gifts." *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and order paper no. 149 (Geneva: WCC, 1990), §M5.

²¹ Walls, "The Cross-cultural Process in Christian History," 79. With specific reference to migrants, Walls notes how "The rich diversity of that diaspora (alas, all too often unknown in the national traditional, monocultural congregations) has the capacity to advance Christian mission in both the Western and the non-Western worlds. It also opens the dazzling possibility that the fullness of the stature of Christ that, according to the Epistle to the Ephesians, is reached as people of diverse ethnicities and cultures are unity in the Body of Christ, could be realised in our time." Andrew F. Walls, "Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History," *Journal of African Christian Thought* 5, no. 2 (2002), 11.

²² See Andrew F. Walls, "Christianity in the Non-Western World: A Study in the Serial Nature of Christian Expansion," in *The Cross-cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 27-48. Commenting on his own education in patristics, Walls notes how his work was filtered through a lens which had Roman Christianity at its center. In this respect, "Coptic, Syriac, Arabic, Ethiopic, and Gothic were only distractions, barriers to understanding a problem centered on Rome; they were only serviceable for what they proved or suggested about texts written in Greek or Latin. I had fallen into the trap in which much patristic scholarship has been long enmeshed. I had identified the early church with the church of the Roman

Without any territorial or geographical center, the church's mode of historical continuity is serial: it survives by crossing cultural boundaries. Without being translated it dies. Walls position, in other words, articulates a normative apologetic for the nature of the Christian community, one which includes the proper recognition of southern Christianity. It makes cultural boundaries proper and necessary to the church, and creates space for such via a robust warning against juxtaposing a dominant western theological tradition with that of the maturing churches in Asia, Africa and Latin America.

3. "Neither Jew Nor Greek" at the Expense of Justification

The approach represented by Walls might be said to reflect a general exegetical English-language consensus amongst those dealing with matters of cross-cultural engagement and the rise of southern Christianity. It is something of a surprise, therefore, to find this position largely ignored by New Testament scholarship. This is not a complaint centered on the failure to take the field of mission studies seriously. It is more an observation that the cross-cultural dynamic Walls assumes as basic to the New Testament witness occupies an ambiguous position within New Testament scholarship. John Barclay, writing in 1996, can state that "Interpreting Paul as a cultural critic and exploring his vision of community in which there is 'neither Jew nor Gentile' is an agenda still largely unaddressed by Pauline scholars."²³ Certain assumptions might be commonly held, such as the central importance of the decision not to demand circumcision of gentile believers. For a discussion of the relationship between the Jewish Law and cultural boundary markers, however, one is limited to the so-called "new perspective on Paul."²⁴

Empire, and identified the determinative, formative processes of the early church as those taking place in the Greco-Roman world. The texts at the center of my work as an apprentice scholar were pointing me to an aspect of the early church which did not penetrate my mind until long afterwards; its geographical range, its linguistic profusion, its cultural diversity, and yet, its cohesiveness, its sense of mutual belonging." Walls, "World Christianity and the Early Church," 18.

23 John M. G. Barclay, "Neither Jew nor Greek": Multiculturalism and the New Perspective on Paul," in *Ethnicity and the Bible*, ed. Mark G. Brett (Leiden: E. J. Brill, 1996), 206. As a counter example, however, see William S. Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans*, 81-97, *Studies in the Intercultural History of Christianity* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992).

24 Timothy Wiarda also indicates this link. Regarding the 'cultural' missionary reading, he observes that



Gespräch bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März 2012
(Foto: Anna-Christina Petermann).

The literature dealing with the "new perspective" is massive, ever-growing, and beyond the scope of this essay.²⁵ Of interest is its approach to the multicultural nature of the church. Simplistically stated, the new perspective approaches the Law from the question of its "social function." To illustrate the point, James Dunn draws on insights from social anthropology to note how any social group engages in self-definition and in distinguishing itself from other groups. Two key terms describe this process: "identity and boundary."²⁶ Ritual plays an important part in the creation and maintenance of a particular

it speaks "of circumcision and the law of Moses as if these were primarily matters of Jewish culture." Wiarda, "The Jerusalem Council and the Theological Task," 234. By way of response, he articulates some suspicion that those present at the Jerusalem Council would treat the issue of circumcision and the Mosaic law as simply a matter of culture. He asserts that "to suggest that the Mosaic law was purely a cultural product would run counter to the perspective of the Acts narrative (see 7:38, for example), as well as the convictions of the early church more widely" (p. 235). By extension, "those who gathered at the Jerusalem Council had to wrestle with something other than simply the pressures of culture and ethnocentrism". (p. 235)

25 For summaries of the various positions, including Krister Stendahl, E. P. Sanders, James Dunn and N. T. Wright, see Douglas A. Campbell, *The Deliverance of God: an Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 412-66; Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Rev Exp ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 27-56; Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994), 42-56; Christof Landmesser, "Umstrittener Paulus: Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105, no. 4 (2008), 387-410. For an extensive bibliography, see: <http://www.thepaulpage.com>

26 James D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, 1st American ed. ed. (London: SPCK, 1990), 216.

culture. "The rituals enact the form of social relations and in giving these relations visible expression they enable people to know their own society."²⁷ Transferring this insight into the New Testament, Dunn argues that the Law itself had this "social function," and that circumcision and purity laws concerning food served as "boundary markers."²⁸ Paul's complaints concerning the Law, by extension, were directed against those who put "too much weight on the distinctiveness of Jews from Gentiles, and on the special laws which formed boundary markers between them, those who rested their confidence in Israel's 'favored nation' status, those who invested their identity too far in the presumption that Israel was set apart from 'the nations'."²⁹ Positively stated, it was the conversion of the gentiles and their integration into the people of God which provoked Paul's approach to the Law seen in Galatians.

While the relative merits of this position have been subject to critical examination, even amongst exponents of the "new perspective," it can lead to an understanding of the Christian community's relation to diverse cultures similar to that posited by Walls. John Barclay, by way of example, asserts that Paul does not seek to "'erase' or 'eradicate' cultural specificities," but to "relativize them," so that "Jews and Gentiles are simultaneously affirmed as Jews and Gentiles and humbled in their cultural pretensions."³⁰ In this way, no single "culture is despised or demonized,"

nor is one "absolutized or allowed to gain hegemony."³¹ Paul "does not install Christ as the founder of a new culture, but indicates how commitment to Christ can simultaneously encompass various cultural particularities."³² This nice formulation seems to confirm the substance of Walls' insights. The problem is, first, it is marginal and undeveloped within New Testament scholarship, and second, much of the positive construction trades on a more or less critical revision of a "Lutheran" doctrine of justification.

Insofar as Paul's treatment of the Law refers to issues of culture, identity and community, it is set in opposition to readings and, indeed, to systems predicated on a notion of "works righteousness." This contrast finds classical statement in Krister Stendahl:

"The problem we are trying to isolate could be expressed in hermeneutical terms somewhat like this: The Reformers' interpretation of Paul rests on an analogism when Pauline statements about Faith and Works, Law and Gospel, Jews and Gentiles are read in the framework of late medieval Piety. The Law, the Torah, with its specific requirements of circumcision and food restrictions becomes a general principle of 'legalism' in religious matters. Where Paul was concerned about the possibility for Gentiles to be included in the messianic community, his statements are now read as answers to the quest for assurance about man's salvation of a common human predicament."³³

This has consequences for the doctrine of justification. No longer does the accent fall on *sola fide* as a contrast to "good works," but, to again cite Dunn, on "God's acceptance, for all who believe, and on no other condition — not ethnicity, not colour, not race, not class, not creed, not denomination."³⁴ For our purpo-

²⁷ Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, 216. citing Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 128.

²⁸ Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, 217. "[F]rom a social anthropological perspective it is clear also that what was at stake was a people's identity and self-understanding, and that these rituals were important not least because they served as such clear boundary markers."

²⁹ James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993), 172.

³⁰ Barclay, "'Neither Jew nor Greek': Multiculturalism and the New Perspective on Paul," 211. As a further example, for John Riches, "Paul is not opposing circumcision as such: what he is opposing is the contention that it is necessary for salvation and that it marks out the members of the — new — group from outsiders...The God who inaugurates the new world is one who reaches out beyond the existing boundaries of Jew and Gentile to incorporate the enemy and the outcast (Rom. 5:6-10). On such a view what is excluded is not particularity, not diversity as such, but cultural exclusivism, the absolutizing of cultural boundaries. The new creation is forged in an encounter with the stranger in which the old distinctions are subverted and | new forms of life permitted to emerge." John K. Riches, "'Neither Jew nor Greek': The Challenge of Building One Multicultural Religious Community," *Concilium* 1 (1995), 41-42.

³¹ Barclay, "'Neither Jew nor Greek': Multiculturalism and the New Perspective on Paul," 211.

³² Barclay, "'Neither Jew nor Greek': Multiculturalism and the New Perspective on Paul," 211.

³³ Krister Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *The Harvard Theological Review* 56, no. 3 (1963), 206.

³⁴ James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 35-36. Dunn further states that "*Pauline scholarship simply must not diminish the importance for Paul of the gospel as the power of God in breaking down barriers (not least of the law) between Jew and Gentile*. It was central and essential for him that the gospel enables and expects such diverse peoples to sit and eat at the same table; 'the truth of the gospel' was at stake (Gal. 2.11-21)." Dunn, *The New Perspective on Paul*, 32. See also Stendahl: the "doctrine of justification by faith was hammered out by Paul for the very specific and limited purpose of defending the rights of Gentile



Bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März (Foto: Anna-Christina Petermann).

ses, the particularities of this debate are not of interest.³⁵ Noteworthy is how a rehearsed discussion of Reformed notions of justification and the associated tests of orthodoxy seemingly forms in opposition to the exegetical rationale supporting the creation of multicultural communities. Not only is the, at times, vociferous tone of the debate arresting, so is the simple absence of reference to the issue of cross-cultural relations and wider potential of this for understanding the missionary nature of the church. Established notions of justification consume the horizon. The potential range of pastoral concerns is clear, especially if the identity of a local community, including its architectural markers, rests in history of the Reformation era. Walls' own treatment refers neither to the "new perspective," nor considers the doctrinal implications. Yet, its conclusions cannot be isolated from the range of concerns highlighted by that discussion. In short, the doctrine of justification, which for some is the doctrine by which the church

stands or falls, becomes juxtaposed to the dominant way of describing the multicultural nature of the church.

4. Judaism, Hellenism and the Origins of Church History

John Barclay suggests that the "new perspective" emphasis on the creation of multicultural communities "may also be seen to match contemporary concerns in multicultural politics."³⁶ Dunn's language of "nationalistic presuppositions" and "ethnic restrictions" is "redolent of social and political issues in the contemporary world," including "the contemporary rejection of colonialism," the "development of non-Western theologies and the sanctioning of 'inculturation'."³⁷ Barclay acknowledges a similar pattern in his own work. To quote: "If Jewish Christians went wrong in imposing their Jewish cultural traditions on Gentile believers, Paul's theology could turn out to be a powerful corrective to the cultural (and social) imperialism which has stained and, continues to stain, so much that passes for Christianity."³⁸ Dunn, in referencing Barclay's essay, acknowledges his legitimate warning against "echoes in the new perspective of [Ferdinand Christian] Baur's antithesis between 'Christian universalism' and 'Jewish particularism'."³⁹ This connection may appear something of a non-sequitur, but it is worth pursuing.

converts to be full and genuine heirs to the promises of God to Israel." Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Fortress Press, 1976), 2. ³⁵ Gerald Bray, "Justification: The Reformers and Recent New Testament Scholarship," *Churchman* 109 (1995): 102-26; Lee Gatiss, "Justified Hesitation? J. D. G. Dunn vs. The Protestant Doctrine of Justification," *Churchman* 115, no. 1 (2001): 29-48; Karl P. Donfried, "Paul and the Revisionists: Did Luther Really Get it All Wrong?," *Dialog: A Journal of Theology* 46, no. 1 (2007): 31-40; James P. Sweeney, "The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification and the New Perspective," *Review of Biblical Literature* 11 (2009): 427-32; Gregory K. Beale, "The overstated 'new' perspective?," *Bulletin for Biblical Research* 19, no. 1 (2009): 85-94; G. P. Waters, "Justification Undermined," *Churchman* 123, no. 3 (2009): 243-70. See also James D. G. Dunn, "The New Perspective on Paul: whence, what and whither?," in *The New Perspective on Paul* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 1-98, and the extensive bibliography contained therein.

³⁶ Barclay, "'Neither Jew nor Greek': Multiculturalism and the New Perspective on Paul," 205.

³⁷ Barclay, "'Neither Jew nor Greek': Multiculturalism and the New Perspective on Paul," 205.

³⁸ John M. G. Barclay, *Obeying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, *Studies of the New Testament and its world* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 251.

³⁹ Referring to Barclay, *Obeying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, 197, 200, 202, 204.

Much of the argument for the Christian church as a multicultural community includes within it a, if not implied, then overt, critique against the imperial nature of the western theological project. This critique intends to create space for other actors and voices on the stage of world Christianity.⁴⁰ While this critique has its merits, of note here is how this contemporary struggle becomes projected onto the New Testament encounter of “neither Jew nor Greek.” “Jewish imperialism” and cautions against cultural proselytism seemingly parallels to “western imperialism” and the charges of colonialism. Such a juxtaposition is itself basic to Baur’s position. Wayne Meeks notes how “The ingenuity of the scheme is apparent. ‘Judaism’ and ‘Hellenism’ here are obviously code words for complex sets of ideas masquerading as historical entities. On the one side is the particularity of a national or ethnic religion; on the other hand resides the universal religion for all humankind.”⁴¹ Where Baur sought to confirm a characterization of Catholicism as a religion of works righteousness, the contemporary approach is to set western cultural hegemony (“Jew”) against the diverse expressions of Christianity located in the global south (“Greek”). The non-west, with its geographical dominance, cultural hybridity, and experiences of a religiously pluralistic context, embodies “Hellenism”.

Insofar as they function as metaphors, the intent is not to value Hellenism over Judaism. I suggest, however, it is at this point that the lack of christological reference becomes problematic. Without a supporting theological foundation, a question remains as to how such a community of “neither Jew nor Greek” became possible. As a theological rationale for the reception of migrant communities, one of the central strengths of the metaphor lies in its capacity to transition between its particular ecclesiological location and the

⁴⁰ See here the interesting study by Bernard Ukwuegbu, “‘Neither Jew nor Greek’: The Church in Africa and the Quest for Self-Understanding in the Light of the Pauline Vision and Today’s Context of Cultural Pluralism,” *International Journal for the Study of the Christian Church* 8, no. 4 (2008), 305-18. Ukwuegbu draws on the theoretical scheme developed by Barclay as a way of critically rejecting “a culturally conditioned concept of Church that arose in the West” (p. 307).

⁴¹ Wayne A. Meeks, “Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity,” in *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, ed. Troels Engberg-Pedersen (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001), 19. Meeks’ point with regards to Baur is the manner in which “Judaism” reflects authoritarian Catholic structures, and any other structure which might reflect an improper works-righteousness, while “hellenism” is a positive statement of the Lutheran response.

wider socio-political context. To complete the Barclay quote: “The comprehensive formula in Gal 3.28 (unity of Jew and Gentile, slave and free, male and female) could...be heard to speak to the racial, cultural, social and sexual prejudices which bedevil the church as well as wider society.”⁴² But precisely in this transitioning-capacity, it does not draw upon insights external to western culture; it draws, rather, on continuities basic to the western liberal narrative, continuities which connect a theological ideal with political concerns. Within Baur’s scheme this comes as no surprise: we owe this “universal” system, which permitted the mutual table fellowship of Jew and Greek, to Hellenism.⁴³ Nor is this connection between Paul, Hellenism and the contemporary political project as far-fetched as it might seem. Daniel Boyarin argues that Paul “was impelled by a vision of human unity that was born of two parents: Hebrew monotheism and Greek longing for universals....Paul’s universalism seems to conduce to coercive political-cultural systems that engage in more or less violent projects of the absorption of cultural specificities into the dominant one.”⁴⁴ Himself a practicing Jew, Boyarin echoes something of the complaint laid against the west by southern Christianity.⁴⁵ By this definition, Boyarin interprets Paul as determinative for the wider western cultural narrative. Such universalism is not something already achieved in its fullness, it describes, rather, a project. One might, by this means, suggest that the theological claim to be a community of Jew and Greek has been interpreted in terms of a particular historical narrative. There is a temptation, in other words, to understand contemporary western culture as the legitimate heir of “neither Jew nor Greek.”

⁴² Barclay, *Obeying the Truth: a Study of Paul’s Ethics in Galatians*, 251.

⁴³ Walls does not engage this question, but he states regarding Ephesians and the “mutual belongingness, of Jew and Gentile believers. Their respective lifestyles, the one converted Judaic culture, the other converted hybrid Hellenistic culture, were equally necessary in the building of a new Temple more durable than the one from which Gentile believers were excluded.” Italics mine. Walls, “World Christianity and the Early Church,” 19. To extend the point: though both cultures undergo a conversion, it would seem that the church is modeled on the hybridity of Greek culture.

⁴⁴ Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, 228.

⁴⁵ See, for example, Jehu J. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll, NY: Orbis, 2008), 374.

5. Following the Path Laid out by our Ancestors

Reference to Wolfhart Pannenberg helps illustrate the point. He is firm in characterizing the church as a community of Jew and Gentile. This belongs to its nature as “an eschatological community,” “an anticipatory sign of God’s coming rule and its salvation for all humanity.”⁴⁶ Israel’s calling to be a witness to the nations took the mode of separation and particularity. The church’s witness, by contrast, rests in its eschatological nature. “By its very nature, then, the Christian mission has transcended the boundaries of the Jewish people, and the particularity of its institutions, in order to become the church of Jews and Gentiles.”⁴⁷ The “universal rule of God,” as the ground of the church, is set in contrast to Jewish particularism. Building upon this position, Pannenberg affirms that the church cannot live as the “people of God” in simple separation from the world.⁴⁸ As reference to the whole of humanity is “constitutive for the nature of the church,” so the church is “essentially missionary.”⁴⁹ This applies also to the church’s apostolicity. “The church is authentically apostolic only when as a missionary church it remains ready to alter traditional ways of thinking and living...to explicate... the eschatological truth of the revelation of God in Jesus Christ for each new generation and in each new world situation.”⁵⁰ Considering the demands laid before the (western) church by southern Christianity, in general, and by migrant communities, in particular, there seems much constructive potential in Pannenberg’s position.

When we concretize the issue by reference to the processes of cross-cultural interaction and inculturation, however, matters appear different. Here Pannenberg privileges Hellenism both in the history of the church, and in the event of its cross-cultural missionary engagement.⁵¹ The entrance of Christianity into

the Hellenistic “culture-world” was a special event in the history of Christianity. This was not a simple matter of an “adaption in another milieu,” but concerned the “general human truth of Christian doctrine,” its “original detachment from Jewish particularity.”⁵² It was the very cultural pluralism of Greek-Hellenistic culture which made this possible. Indeed, “without the so called Hellenization of the gospel there would be no gentile Christianity and also no missionary penetration into other and always new cultures.”⁵³ More than this, the universality of Hellenism is itself a gift to other cultures in such a way that the “inheritance of European culture” belongs to the “whole of humanity.”⁵⁴ This cultural inheritance Pannenberg regards as wider than the particular “pre-Christian cultures” and accordingly he rejects the notion that Christianity outside the West has been burdened through the importation of western forms of Christianity.⁵⁵ Precisely here we encounter Boyarin’s warning against a “European cultural imperialism where one specific culture masquerades as nonspecific.”⁵⁶

While inculturation is considered a positive value, it is subject to strict delineation by reference to the nature of the church’s historical continuity and the priority which attaches to hybrid Greek culture. In the language of “neither Jew nor Greek” lies the potential to establish a normative history which accords with the universalism suggested by the phrase and which acknowledges necessary historical contingency, but also by this means privileges a particular historical narrative. Dale Irvin notes how the recent concern for cultural diversity “remains captive to a grand narrative” whereby church history is “represented as a long European narrative that expands only toward the end.” Though

though the church’s own ongoing life is not linked to the continued existence of this culture. As the church preserves the inheritance of the cultures embraced by the gospel, assessed and transmitted according to their different rankings.” Pannenberg, *Systematic Theology III*, 508. As to which cultures become “ranked” it is clear Pannenberg follows a history of the church which begins with Rome, goes through Germany and ends with modern western culture.

52 Wolfhart Pannenberg, “Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,” in *Christentum in Lateinamerika: 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, ed. Geiko Müller-Fahrenholz (Regensburg: Verlag Freidrich Pustet, 1992), 147.

53 Pannenberg, “Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,” 147.

54 Pannenberg, “Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,” 152.

55 Pannenberg, “Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,” 151.

56 As summarized by Barclay, “‘Neither Jew nor Greek’: Multiculturalism and the New Perspective on Paul,” 208.

46 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, 3 vols., vol. 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 32.

47 Pannenberg, *Systematic Theology III*, 32.

48 Pannenberg, *Systematic Theology III*, 42.

49 Pannenberg, *Systematic Theology III*, 45.

50 Pannenberg, *Systematic Theology III*, 407.

51 It is worth noting the heavy debt Wolfhart Pannenberg owes to Jean Daniélou precisely on this issue of culture and of the church’s mission. For Pannenberg, Daniélou indicates “how important the theme of mission is relative to the intertwining of church history and world history. He had primarily in view the inculturating of Christianity into the various cultures as an accompanying phenomenon of mission. The church is not tied to a single culture but takes up the inheritance of all cultures and passes it on to all those who will be reached by its mission. Thus the church has mediated Greek and Latin Culture to all humanity, and is now mediating the legacy of the West,

Christianity is today a "global religion," the "diverse non-European Christian cultural experiences and theologies of the present appear to have at most one or two centuries of a history of their own before they must be traced back to the stream of European church history."⁵⁷ This contradicts the claims to cultural diversity, which can now "only be additions to or modifications of what is essentially a European or Western religious meta-narrative."⁵⁸

Space precludes the fullness of treatment Irvin's argument deserves. For our purposes, its importance rests in the link it reveals between the language of historical continuity and that of universality. This historical meta-narrative gives the appearance of a "direct cultural and institutional continuity with the ancient churches...European churches have an unmediated relationship to the resurrection by virtue of what is called 'tradition', as it has been constructed culturally and historically."⁵⁹ This continuity, precisely due to its cultural and historical contingency and, thus, its perceived dislocation from any singular cultural or historical location, is the basis of its universality. The non-western churches, by contrast, have "no direct historical claims to a Christian tradition on their own, for they do not have claim to a European heritage." These churches, as such, "cannot claim to be institutional inheritors of the tradition."⁶⁰ The apostolic faithfulness of these particular diverse traditions requires their assimilation within the universal structures maintained by the western-hellenistic theological edifice. If the affirmation of the church's multicultural nature came to an abrupt halt against the doctrine of justification, considered within this wider historical perspective, justification presents as a singular brick within a wall so great it consumes the horizon.

Despite the capacity of the historical narrative outlined by Irvin to construct "neither Jew nor Greek" according to its own cultural image, it might perhaps come as no surprise that Irvin too locates the solution in Galatians 3:28.⁶¹ The Christian community, in correspondence to Jesus Christ's own human mi-

nistry, is called to cross every social, cultural, political and religious boundary. The church is called to be a multicultural community. We appear to be stuck within a theological equivalent of ground-hog day.

6. "Jesus Christ is...the Gentiles are Fellow Heirs of the Promise" (Eph. 3:4-6)

Such repetition results, I suggest, from locating this politically charged language of "multiculturalism" in an ideal description of the Christian community. This is not to deny that the church is to be this type of community. It is rather an observation that every tradition includes this mandate as part of its self-description. While there may be an acknowledged lack in the historic reality, to assert that the Christian community is "neither Jew nor Greek" is simply to describe the nature of the church as received by the tradition. No tradition would regard itself as not affirming Gal. 3:28 and not structuring itself according to that standard. To do so would be to deny its fidelity to the gospel and to the apostolic tradition.

A christological solution is, at this stage, necessary, for only Christ can draw us beyond this sufficiency of self-contained narratives and lead us together into his fullness.⁶² Irvin's arguments regarding the narrowing of church history to European history includes a further element. History cannot be abstracted from culture. To quote "culture is the manifestation of history, and history is the manifestation of culture."⁶³ By extension, to claim a singular continuous Christian history is to make the culture of that history necessary to the apostolic faithfulness of Christianity. Claims to historical continuity amount to a form of cultural imperialism. If culture and history

⁵⁷ Dale T. Irvin, "From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History," *Journal of Ecumenical Studies* 28, no. 4 (1991), 537-38.

⁵⁸ Irvin, "From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History," 539.

⁵⁹ Irvin, "From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History," 542.

⁶⁰ Irvin, "From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History," 540-41.

⁶¹ Dale T. Irvin, "Ecumenical Dislodgings," *Mission Studies* 22, no. 2 (2005), 194.

⁶² One christological strategy, as is evident from the previously cited 2010 WCC statement, draws on the concept of "kenosis." Migrants specifically, but also those on the social, political and religious margins, correspond to this aspect of Jesus' own historical life, his being born on the margins of the center and surrendering all in self-giving on the cross. One might pursue this link between the "kenosis" and the cross through the work of both Jon Sobrino (see footnote 8 above) and Kosuke Koyama (Kosuke Koyama, "New World – New Creation: Mission in Power and Faith," *Mission Studies* 10, no. 1-2 (1993), 59-77.) We take a different direction here simply because the popular application of "kenosis" inevitably leads to the criticism of existing church structures, and a somewhat naive suggestion that institutional flexibility alone encourages free and open multicultural communities. It is difficult to apply such conclusions in the context of the established churches or "Volkskirche" such as one encounters in Germany.

⁶³ Irvin, "From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History," 538.

are so bound, and if "missions deterritorialized [the] cultural-bound forms of Western Christianity" — that is, if becoming western is not necessary to becoming Christian — then being in Christ admits to as much historical diversity as it does to cultural diversity.⁶⁴

It is this contrast between territory and history which suggests a christological solution. In a different context, John Webster warns against "retaining the identity of Christianity by envisaging it as a tightly structured territory of meaning." One must, instead, "locate Christianity's centre outside itself, in the history of Jesus Christ."⁶⁵ To speak of the "history" of Jesus Christ is to refer, first, to the active asymmetrical relationship of the divine and human, and second, to the relationship of Jesus Christ to those called to become his body. Jesus Christ, as the second person of the Trinity, is himself a living history. His is not a history content with the perfect love shared between the Father and the Son, but one which, in the power of the Spirit, includes the decision to be with and for humanity. In the same way that the history of God's own life is broken open, so in Christ,

our histories are directed outward into the history of Jesus Christ.

The critical element of this position is clear. As God's own movement toward and for the human, Jesus Christ is God's "absolute self-gift," who "cannot be caught within any one single cultural or linguistic province."⁶⁶ Far from being negative, however, this caution directs the community to the positive form of its life in Christ. It is a call to move beyond our enclosed histories and to understand boundary-crossing endeavors of translation as the nature of human reconciliation with God. Webster continues that Christian language itself is not "a bounded system but a process of extension."⁶⁷ The "genuineness of Christian speech" is seen in its ability to endure "the stress of straddling different semantic systems."⁶⁸ Such translation does not constitute a form of synergism for which some external work, even if that be love for one's neighbor, becomes added to the work of Christ to make it complete. Jesus Christ's work is complete as an act of God, which means that it is a living event.⁶⁹

⁶⁴ Irvin, "Ecumenical Dislodgings," 198.

⁶⁵ John B. Webster, "Locality and Catholicity: Reflections on Theology and the Church," *Scottish Journal of Theology* 45 (1992), 10. While Webster's immediate concern is the cultural-linguistic position favored by post-liberalism, the cultural concerns and Christological basis of his critique permits a wider application.

⁶⁶ Webster, "Locality and Catholicity," 5.

⁶⁷ Webster, "Locality and Catholicity," 15.

⁶⁸ Webster, "Locality and Catholicity," 14.

⁶⁹ For a development of this position, see John G. Flett, *The Witness of God: the Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 214-26.



Bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März (Foto: Anna-Christina Petermann).

To give one concrete example of what this might mean, we return to the doctrine of justification. Markus Barth observes how the tradition since Augustine and through the Reformation has tended to depict justification as something which “happens ‘for me’, ‘to me’, and has no use for fellow-man — except that he is treated as an alter ego, just another case of my own kind.”⁷⁰ This absence of the fellow-human being, he considers a fundamental distortion of Paul’s exhortation to be a community of Jew and Greek.⁷¹ In defining “fellow-humanity,” Barth is clear that “the body of Christ consists of people of different and in part antithetical derivation, history, talents.” Difference and its meeting is itself basic to justification. “If they would remain only among themselves and their own kind, they would separate themselves from God and his justice.”⁷²

Precisely because justification comes through Christ alone, or, because “Christ alone” means participation in his history and the “christological imperative”⁷³ of straddling of different semantic systems, “justification by faith is a reality only in community with those fellow-men whom God elected for common justification.”⁷⁴

7. A Letter to be Read by All (2 Cor. 3:2-3)

One way of summarizing the issue I am trying to raise here, is by asking the question: how do I preach this? The answer is, of course: with great difficulty. Not, however, due to the difficulty of the subject matter. It is much rather the case that we occupy no

⁷⁰ Markus Barth, “Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,” *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968), 242

⁷¹ “In his struggles against an imaginary justification by the law or by the works of the law, Paul is not only and certainly not primarily concerned with a battle against outward ceremonialism, narrow traditionalism and particularism, pious self-assurance and a cheap morality based on merit. His combat does not grow out of the desire to establish and promote a defined religion of the heart, a world-wide universalism, a mystical individualism and a noble ethical voluntarism. All this would mean that Paul fights for a better religion, a new system, another law that ought to be put over each individual. But Paul | fights for men and for humanity. He defends himself against the suggestion that God want to equalize all men under one schema, or that he demands the exact same history from and in every man, if they are to have any part in Christ and believe in him.” Barth, “Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,” 255-56..

⁷² Barth, “Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,” 257.

⁷³ Webster, “Locality and Catholicity,” 16.

⁷⁴ Barth, “Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,” 244-45.

neutral theological position. No theological statement is a simple expression of *sola scriptura*. Every position builds upon layers of interpretation and as particular responses to questions posed in different historical and cultural locations. It may even be that some of our self-identifying theological positions militate against the formation of multicultural communities. Herein lies the difficulty, because the reception of migrant Christian communities into our midst is a matter of our own conversion, the capacity of our Christian language to straddle different linguistic systems.

In this event, our language will undergo “re-fashioning, even rupture, derangement.”⁷⁵ A natural correlate of this dislocation, is pain and resistance and contest and all the range of miscommunication and mistrust which accompanies any form of cross-cultural endeavor. The temptation is always to hide behind our theological walls, to distance ourselves from experiencing Christian difference through an affirmation of the tradition. This is not to argue for a form of theological relativism, it is to encourage engagement with the range of Christian difference as the first stage in removing also our theological walls. Dana Robert observes the basic power of friendship as a “potent yet underrecognized ethic and practice in the creation of world Christianity as a multicultural community. Indeed, without friendship as clear witness to Christlike love, the inequities and racism of the colonial era might have prevented the spread of Christianity across cultures.”⁷⁶ Perhaps, for all the complexity of thought, the answer is as simple as Christian love and fellowship shared around a common table, through which we together attain the fullness of Christ.

⁷⁵ Webster, “Locality and Catholicity,” 14.

⁷⁶ Dana L. Robert, “Cross-cultural Friendship in the Creation of Twentieth-Century World Christianity,” *International Bulletin of Missionary Research* 35, no. 2 (2011), 106.

'Jesus Christus ist... dass die Heiden Miterben der Verheißung sind' (Eph 3,1-6): Auf dem Weg zu einer christologischen Grundlegung für eine lebendige Geschichte von kulturenübergreifender Gemeinschaft

Von Dr. John G. Flett, Kirchliche Hochschule Wuppertal

1. Eine Sache der Rezeption

Vieles der expandierenden Literatur über (christliche) Migrantengemeinden in westlichen Gesellschaften beginnt mit einer Beschreibung der Phänomene.¹ Statistiken bilden oft den Ausgangspunkt. Das macht unmittelbar Eindruck. Die Zahlen beweisen Präsenz und implizieren die Notwendigkeit unmittelbaren Handelns. Zugewanderte kommen vor als Levinas'sche „Andere“, Menschen, die an unsere Tür anklopfen und Forderungen stellen, auf die wir nicht neutral reagieren können.

Mit einer Beschreibung der Phänomene zu beginnen, bestimmt außerdem den Rezeptionskontext. Es ist nicht möglich, theologische und kirchliche von weitergehenden politischen, sozialen und kulturellen Fragestellungen zu trennen, da solche Unterscheidungen nicht die Lebenswirklichkeit des Migrantendaseins reflektieren. Solche auf statistischer Analyse basierende Äußerungen untersuchen meistens, wie diese verschiedenen Ebenen und Institutionen zueinander in Beziehung stehen, und wie sie insbesondere durch die konzeptionellen Bezugsrahmen von Identität, Diaspora, Gerechtigkeit, Globalisation und Macht geprägt werden.²

Diesen Kontext spiegelnd, konzentrieren sich die theologischen Argumentationsgänge in der relevanten Literatur auf das Wesen der christlichen Gemeinde. Der Begriff „Gemeinde“ hat dabei die Funktion eines Übergangsbegriffs, der die spezielle kirchliche Situation mit dem weiteren sozio-politischen Kontext verbindet. In diesem Zusammenhang erscheint der Bericht über die Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema Mission und Ekklesiologie der Migrantengemeinden aus dem Jahre 2010

repräsentativ. Nachdem dargelegt wurde, dass es hier eigentlich um das Thema Gerechtigkeit geht, stellt die genannte theologische Argumentation fest, dass „unsere Tradition in der Erzählung und Geschichte von Migranten verwurzelt ist. Jesus Christus selbst war Flüchtling, und die Urgemeinde wurde in einen multikulturellen und multireligiösen Kontext von Mission und Migration hineingeboren. Wir werden daran erinnert, dass die Kirche ursprünglich als multiethnische, multi-



nationale und multikulturelle Gemeinde des Glaubens begann (Apg 2 und Jes 66,18)“.³ Als

³ "Report of the World Council of Churches (WCC) Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches," *International Review of Mission* 100, no.1 (2011), 105. So auch Werner Kahl, "A Theological Perspective: the Common Missionary Vocation of Mainline and Migrant Churches," *International Review of Mission* 91 (2002), 326-41; Christine D. Pohl, "Biblical Issues in Mission and Migration," *Missiology* 31, no.1 (2003), 3-15. Siehe auch das „biblische Mandat“ für das "Ecumenical Network FOR Multicultural Ministries (ENFORMM) International": Als der Pfingsttag gekommen war, waren sie alle an einem Ort beieinander (Apg 2,1), nicht Jude noch Grieche, ... nicht Sklave noch Freier, ... nicht Mann noch Frau (Gal 3,28), ein Bethaus für alle Völker (Jes 56,7b), eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen (Offb 7,9), allesamt einer in Christus Jesus (Gal 3,28). Komme,

¹ Darrell Jackson und Alessia Passarelli, *Mapping Migration: Mapping Churches' Response* (Brussels: WCC, 2008).

² Michael Bergunder, "Migrationsgemeinden als Teil der christlichen Ökumene in Deutschland - Situation, Entwicklung, Probleme und Herausforderungen," Dokumentation 14/15 (2007), 9-14.



Bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März (Foto: Anna-Christina Petermann).

zweites Beispiel ist Claudia Währisch-Oblau mit ihrer Behauptung zu nennen, dass „es nicht unproblematisch ist, die Kirche selbst als Gemeinde von Migranten zu bezeichnen. Denn wenn die Kirche per se das Pilgervolk Gottes ist, eine Gemeinschaft von Menschen, die Bürger im Himmel sind (Phil 3,20), dann sind alle Fremde und das Konzept einer Migrantengemeinde ein Pleonasmus.“⁴ Die zentrale Behauptung ist deutlich: Der Migrant verkörpert den Normalzustand der Kirche, und die für die Kirche angemessene Reaktion auf Migranten ist zu werden, wozu sie berufen ist.⁵

um alle Völker und Zungen zu versammeln (Jes 66,18), und machet zu Jüngern alle Völker (Mt 28, 19), zur Heilung der Völker (Offb 22,2). „Report of the World Council of Churches (WCC) Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches,” 107.

4 Claudia Währisch-Oblau, „Migrationskirchen in Deutschland: Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens,” *Zeitschrift für Mission* 1-2 (2005), 20.

5 Eine in der Literatur oft verwandte Metapher ist die eines „Spiegels“. Cornelis van der Kooi zum Beispiel fragt: „Was möchte Gott uns durch das beibringen, was wir in den anderen widergespiegelt sehen? Wenn diese Frage nicht gestellt und die theologische Konfrontation vermieden wird, dann degeneriert der Kontakt mit den Migrantengemeinden nurmehr zur asiatischen oder afrikanischen Volkskunde.“ Cornelis van der Kooi, „The Challenge of Migrant Churches: Some Reflections on Theological Issues and Practical Strategies in an Unexpected Situation,” in: *Fruitful in this Land: Pluralism, Dialogue and Healing in Migrant Pentecostalism*, ed. André Droogers, et al. (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006), 119. Van der Koois Warnung

Es ist hier nicht meine Absicht, die Validität dieser theologischen Denkweise in Frage zu stellen, sondern ich versuche festzuhalten, dass mit diesem einen Hinweis auf das multikulturelle Wesen der Urgemeinde bereits alles gesagt zu sein scheint. Man findet wenig begleitende theologische Überlegungen, auch nicht in ausgereiften Bearbeitungen dieses Themenbereiches.⁶ Ich möchte anfragen, ob die schlichte Wiederholung dieses einen Gesichtspunktes wirklich Grundlage genug für eine Erklärung der komplexen und gewichtigen Prägungen bietet, die durch die christlichen Migrantengemeinden aufgezeigt werden. Ein solcher Anspruch liefe auf das hinaus, was Werner Kahl die „theologische Arroganz“ und den „Rassismus“ der euro-

gegen die Reduktion der Signifikanz der Fremden in unserer Mitte zum nur noch Exotischen ist angemessen. Aber ich meine, dass die Metapher des Spiegels mehr dazu dient, das Problem zu verschärfen anstatt zu lösen. Migrantengemeinden mit einem Spiegel zu vergleichen, macht das westliche Bild weiterhin zum Subjekt: Die theologische Signifikanz von Migrantengemeinden liegt in dem, was sie in die kontinuierliche Geschichte der (westlichen) theologischen Tradition einzubringen haben. Vielleicht wäre das „Fenster“ eine besser Metapher, so dass der Westen durch die Migrantengemeinden einen Ausblick in christliche Praktiken und Theologien gewinnt, die heute den Großteil der christlichen Welt formen.

6 Dies soll auch nicht Studien abwerten wie die von Gemma Tulud Cruz, *An Intercultural Theology of Migration: Pilgrims in the Wilderness*, vol.(5), Studies in systematic theology (Leiden: Brill, 2010).

päischen Christenheit nennt.⁷ Das westliche Christentum, so wird behauptet, habe sich der Projektion der eigenen, für normativ gehaltenen theologischen Tradition auf die nicht-westliche Welt schuldig gemacht. Dies verhindere die offene Aufnahme christlicher Migranten, und auch das tiefer gehende Erleben südlichen Christentums, da das westliche theologische Gedankengebäude jede zu lernende Lektion in eine Bestätigung ihrer eigenen kontinuierlichen Narration umwandelt. Wie wahr oder unwahr solche Behauptungen auch sind, sie weisen darauf hin, dass die theologische Wahrnehmung der Migrantengemeinden *durch den Westen* die eine oder andere Form der Selbstkritik mit einschließen muss, und zwar nicht nur von etablierten Kirchenstrukturen und theologischen Ausbildungsmodellen,⁸ sondern auch von etablierter Orthodoxie und theologischer Methode. Auf vielerlei Weise also stellen christliche Migrantengemeinden, bestehend aus Botschaftern und Kundschaftern, eine Vorhut der aufstrebenden südlichen Macht dar, die gegenüber etablierten Autoritäten Anrechte anmeldet.

⁷ Kahl schreibt: "In Bezug auf christliche Migranten müssen die Kirchen viele Probleme angehen. Vor allem müssen sie Rassismus in ihrer eigenen Mitte ausrotten und eine theologische Arroganz überwinden, die ausschließlich die europäische Christenheit für Weltspitze hält. Kahl, "A Theological Perspective: the Common Missionary Vocation of Mainline and Migrant Churches," 333. Dies ist natürlich nicht mehr als ein repräsentatives Beispiel. Nach der Aufgabe der Kirche in multikulturellen und multireligiösen westlichen Gesellschaften gefragt, sagte Bongani Mazibuko, dass das schwerwiegendste Problem, das er sehe, ob nun zu Recht oder zu Unrecht, das des Makels der Arroganz aufseiten der älteren Kulturen ist. Am schlimmsten dabei sei, dass diese Arroganz nicht nur kulturell, sondern auch religiös sei, und das sei solch eine große Tragödie. Diese „Kälte“, der „Mangel an Liebe“ und die „Ablehnung anderer Menschen“, die er in der europäischen Gestalt des Christentums finde, seien das Gegenteil dessen, wofür die Kirche zu stehen versucht habe. Bongani A. Mazibuko, "Towards a Dialogical Understanding of Mission and an Intercultural Practice of the Christian Church," in: *Mission is Crossing Frontiers: Essays in Honour of the late Bongani A. Mazibuko*, ed. Roswith I. H. Gerloff (Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2003), 205.

⁸ Werner Kahl, "Dialogbibelarbeit zu Eph 2,11-22," Dokumentation 14/15 (2007), 9. "Viele evangelische Landeskirchen müssen sich allerdings fragen lassen, ob sie für die neuen Herausforderungen entsprechend gerüstet sind und für ihre Ausbildung bereits die entsprechenden Konsequenzen gezogen haben. Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft ist immer noch nicht überall reguläres Prüfungsfach im Kirchlichen Examen. Theologiestudierende lernen im Studium deshalb meist noch viel zu wenig, um interreligiöse und interkulturelle Prozesse zu verstehen und sich in ihnen sicher bewegen zu können."

Unsere Aufgabe hier ist vergleichsweise bescheiden. Ich möchte schlicht der Beschreibung der Kirche ein wesentliches christologisches Element hinzufügen gemäß Gal 3,28.⁹ Ein erster Schritt bei der Ausarbeitung des grundsätzlichen Hinweises auf das multikulturelle Wesen der Kirche kann durch Bezugnahme auf die Arbeit von Andrew Walls gemacht werden. Zweitens soll auf Grundlage von Überlegungen zu neutestamentlichen Annäherungen an Paulus und das Gesetz Walls Bezeichnung der Kirche als einer bi-kulturellen Gemeinschaft problematisiert werden. Der Zweck all dessen ist, drittens, zu demonstrieren, wie der Hinweis auf die Kirche als einer Gemeinschaft von Juden und Griechen in einer bestimmten geschichtlichen Sicht so verstanden wird, dass die Herausforderungen durch Migrationsgemeinden und die weiterführenden Lehren des südlichen Christentums begrenzt werden. Und schließlich soll ein christologischer Entwurf vorge-

⁹ Fern sei die Behauptung, dass christologische Überlegungen bisher fehlten. Es ist hier auf Material aus Lateinamerika hinzuweisen, das auf Jon Sobrinos Christologie aufbaut und insbesondere im mexikanisch-amerikanischen Grenzgebiet entwickelt wird. Siehe Joseph A. Mindling, "Chosen People in Foreign Lands: Scriptural Reflections on Immigration and the Uprooted," *New Theology Review* 12, no. 1 (1999), 4-14; Robert Lassalle-Klein, "A Postcolonial Christ," in: *Thinking of Christ: Proclamation, Explanation, Meaning*, ed. Tatha Wiley (Continuum, 2003), 135-53; Daniel G. Groody, et al., eds. *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008); Daniel G. Groody, "Jesus and the Undocumented Immigrant: a Spiritual Geography of a Crucified People," *Theological Studies* 70, no.2 (2009): 298-316; Luis R. Rivera, "El Cristo Migrante/The Migrant Christ," in *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion*, ed. Harold J. Recinos, and Hugo Magallanes (Westminster John Knox Press, 2010), 135-135. Auf die Frage, warum dieser Bandbreite an Positionen noch nicht größere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, erwidert Harold Recinos, dass der Christologie von Latinos und Latinas vorgeworfen worden sei, sie habe nicht den Dialog mit der neutestamentlichen Wissenschaft vertieft, sei im Wesentlichen den klassischen christologischen Themen der historischen christlichen Diskurse ausgewichen und habe die christologischen Reflexionen aus der Perspektive von Frauen vernachlässigt. ...Vielleicht hätten die Menschen in den Barrios und Colonias aber recht, wenn sie jene dogmatischen Formeln hinterfragt hätten, die "von der Affirmation einer unhistorischen Geburt zur Falsifikation eines wirklichen Todes springen." Harold J. Recinos und Hugo Magallanes, *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), xiii, zitiert nach Jack Nelson-Pallmeyer, *Jesus against Christianity: Reclaiming the Missing Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press, 2001), 151. Diese Kritik ist wohl angebracht. Sie weist darauf hin, wie „Orthodoxie“ eine gewisse Bandbreite von Häresie in sich einschließt, und wie neue Grenzziehungen für gegenwärtig abzulehnende Häresien oft den Lehrentscheidungen der Vergangenheit entsprechen.



Kleingruppendiskussion bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März (Foto: Anna-Christina Petermann).

stellt werden, der uns über unsere in sich geschlossenen Geschichten hinausruft, hinein in die Geschichte Jesu Christi. So wie unser Leben in Christus und in seiner Geschichte verborgen ist, so ist unsere Mitmenschlichkeit Teil unserer eigenen Rechtfertigung.

2. Der "Ephesinische Moment"

Insofern die Diskussion um christliche Migrantengemeinden das multikulturelle Wesen der apostolischen Kirche zur theologischen Grundlage hat, ist durchaus Material zur weiteren Ausarbeitung dieses fundamentalen Gedankens vorhanden. Hier ist das Werk von Andrew Walls repräsentativ. Er interpretiert die im Neuen Testament berichteten Ereignisse vor allem von den Themen und Problemen interkultureller Begegnungen her.¹⁰ Ein Schlüsselereignis ist hier das Jerusalemer Konzil nach Apostelgeschichte 15.

Aufgrund der missionarischen Erfolge in Antiochien und des damit verbundenen Aufkommens zuvor nicht gestellter Fragen, versammelten sich die Jerusalemer Autoritätspersonen, um über eine angemessene Reaktion zu beraten. Während die ersten Gläubigen bis dahin treue und gesetzesobservante Juden waren, kam das Jerusalemer Konzil nun überein, „dass Menschen, die Jesus, dem Messias, nachfolgten, auch wenn sie nicht ethnische Juden waren, tatsächlich mit in Israel hineingenommen worden waren. Das Konzil beschloss, dass sie nicht die traditionellen Zeichen der jüdischen religiösen Kultur, die Beschneidung und die Torahobservanz, einzuhalten brauchten.“¹¹

¹⁰ Einen kurzen Überblick über andere, vor allem amerikanische evangelikale Stimmen mit ähnlichen Anliegen bietet Timothy Wiarda, "The Jerusalem Council and the Theological Task," *Journal of the Evangelical Theological Society* 46, no 2 (2003), 233-34.

¹¹ Andrew F. Walls, "Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church," *International*

In diesem Sinne wird das Gesetz mit einer Reihe bestimmter kultureller Grenzen identifiziert. Dem Gesetz gemäß zu leben, heißt, sich in den Bereich innerhalb dieser Grenzen hineinzubegeben und in diesem Bereich zu leben. Es bedeutet, jüdisch zu werden. Im Gegensatz dazu markierte der Jerusalemer Beschluss „eine entscheidende Abkehr von der jüdischen Tradition und Erfahrung“ und „baute dabei für alle Zeit kulturelle Vielfalt in die Kirche ein“.¹²

Die Radikalität der Jerusalemer Entscheidung bestand nach Walls darin, dass eine auf Religionszugehörigkeit gründende Methode der Proselytengewinnung aufgegeben wurde zugunsten einer Methode der Bekehrung. Aus dem Heidentum gewonnene Gläubige sollten nicht von ihrem spezifischen kulturellen Kontext in den des Judentums überwechseln. Auch sollten sie nicht ihrem alten Glaubenssystem etwas Neues hinzufügen. „Bekehrung erfordert etwas viel Radikaleres. Es geht weniger um Inhalt als um die *Richtung*. Die ganze Persönlichkeit mit ihrem ganzen sozialen, kulturellen und religiösen Erbe soll sich Christus zuwenden und dabei dieses Erbe auf ihn hin öffnen. Es geht um die Umkehr und Umwandlung dessen, *was bereits da ist*.“¹³ Dies brachte ein gewisses Maß an Unberechenbarkeit in den christlichen Glauben hinein. Neue Gläubige sollten sich nicht einfach auf die Antworten verlassen, die in der (jüdischen) Tradition bereits vorhanden waren, sondern „unter der Leitung des Heiligen Geistes einen Lebensstil entwickeln, der Jesus Ausdruck verlieh unter den Bedingungen

Bulletin of Missionary Research 28, no. 1 (2004), 4. Siehe auch Andrew F. Walls, "Old Athens and New Jerusalem: Some Signposts for Christian Scholarship in the Early History of Mission Studies," *International Bulletin of Missionary Research* 21, no. 4 (1997), 146-53.

¹² Walls, "Converts or Proselytes?" 5.

¹³ Walls, "Converts or Proselytes?" 6.

der hellenistischen Gesellschaft. Dies wurde notwendig, weil die neuen Gläubigen Jesus gegenüber der hellenistischen Gesellschaft in Antiochien repräsentieren sollten.¹⁴ Zur Bekehrung gehörten, mit anderen Worten, diese missionarische Zumutung und eine damit verbundene Warnung. Die früheste und historisch nachhaltigste Häresie bestand darin, dass wir „unsere eigene Religionskultur Menschen aufgedrängt“ haben, die das Evangelium Jesu Christi vernommen und darauf geantwortet haben.¹⁵ So zu handeln, bedeutet eine Rückkehr zur Methode des Proselytenmachens und ein Ausbremsen des missionarischen Zeugnisses des Evangeliums durch die Verknüpfung der christlichen Identität mit der Einführung nur äußerlicher kultureller Werte und Praktiken.

Was dies für die Ekklesiologie bedeutet, hat Walls gezeigt durch Hinweis auf den von ihm so genannten „ephesinischen Moment“. Das Jerusalemer Konzil beschloss tatsächlich die Entwicklung „zweier unterschiedlicher christlicher Lebensstile, die den [jüdischen und hellenistischen] ethnischen und kulturellen Milieus entsprachen“.¹⁶ Dies führte aber nicht zu separaten christlichen Gemeinden. Es sollte „nur eine christliche Gemeinde“ geben, und „das Symbol dieses Miteinanders war der gemeinsame Tisch, an dem Juden und Heiden der Tradition gemäß eben nicht zusammenkamen.“¹⁷ Diese Form der Einheit ermöglicht

Grenzen. Der Beschluss erkannte sicherlich die eschatologische „Einbeziehung der Heiden als Heiden“ an und damit ihre Teilhabe an dem kommenden Zeitalter, „obwohl sie nicht voll in die Bundesgemeinschaft Israels eingebunden werden.“ Terence L. Donaldson, „Proselytes or Righteous Gentiles? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7 (1990), 27. In diesem Sinne ist Apostelgeschichte 15 für Joseph Fitzmeyer „der Wendepunkt der Geschichte nach Lukas“ und „führt zu dem maßgeblichen Bruch der christlichen Kirche mit ihrem jüdischen Grundgefüge“; Joseph A. Fitzmeyer, *The Acts of the Apostles*, Bd. 31, Anchor Bible (New York, NY: Doubleday, 1998), 539-539. Obwohl die Heiden also nicht Juden werden mussten, scheint dennoch das Gesetz weiterhin eine wichtige Rolle im Leben der Heiden behalten zu haben. David Catchpole schreibt, dass „Heidenchristen sicherlich nicht gezwungen wurden, das ganze Gesetz zu halten, was bedeute, dass ein Heide, der Christ wird, nicht erst Jude werden und dementsprechend nicht beschnitten werden musste. Aber ein Heidenchrist sollte immer noch den Teil des Gesetzes halten, der auf eine bestimmte Gruppe nichtchristlicher Heiden anwendbar war.“ David R. Catchpole, „Paul, James and the Apostolic Decree,” *New Testament Studies* 23, no. 4 (1977), 429. Da das Gesetz diese Priorität nicht verlor und weiterhin die „Kultur“ der jüdischen Glaubenden blieb, ließ der auf Heiden anwendbare Teil des Gesetzes keine Tischgemeinschaft mit observanten Juden zu. In Bezug auf die antiochenischen Ereignisse, die im Galaterbrief berichtet sind, fasst Catchpole zusammen, dass „die in Antiochien eingesetzten Bestimmungen nichts anderes sind als die im Beschluss festgehaltenen Bestimmungen. Das heißt, dass die Abgesandten, die von Jakobus nach Antiochien kamen, den Beschluss mitgebracht haben.“ Catchpole, „Paul, James and the Apostolic Decree,” 442. So interpretiert, handelte Petrus lediglich in Übereinstimmung mit dieser Mission zu den Juden. Catchpole führt weiter aus, dass „die dem Beschluss zugrundeliegende Theologie das christliche Evangelium so interpretiert, als habe es nichts gegen die Abgrenzung von Juden und Heiden einzuwenden.“ Catchpole, „Paul, James and the Apostolic Decree,” 430. Für Paulus dagegen hat „das christliche Evangelium eine große Auswirkung auf die Abgrenzung von Juden und Heiden, so dass der Beschluss die Annahme einer im Grunde unpaulinischen Anschauung verkörpert und aktiviert.“ Catchpole, „Paul, James and the Apostolic Decree,” 430. Während Catchpoles Position nicht Konsens ist, führt er doch eine Reihe von Fragen ein, die Walls nicht in den Blick nimmt, die womöglich Konsequenzen für seine Schlussfolgerungen haben. Um nur ein Beispiel zu nennen, Traugott Holtz schreibt, es war „offensichtlich gar nicht das Ziel des Petrus, der anderen Juden(christen) und auch des Barnabas, eine Separation in der Gemeinde herbeizuführen, sondern das Ziel war, die Einheit der Gemeinde unter bestimmte judaistische Bedingungen zu stellen.“ Traugott Holtz, „Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus,” *Novum Testamentum* 16, no. 2 (1974), 441. Vielfalt war erlaubt, aber unter solchen Bedingungen, wie sie das einheitsstiftende Rahmenwerk des Gesetzes stellte. Im Sinne von Walls eigenem apologetischen Projekt scheint es hier potenziell Ressourcen zu geben, die für das weitere Nachdenken über die Vielfalt der Weltchristenheit im Verhältnis zu (westlichen) Formen von ökumenischer Einheit hilfreich sein könnten. Dazu mehr bei David G. Horrell, „‘No Longer Jew or Greek’: Paul’s Corporate Christology and the Construction of Christian Community,” in: *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, ed. David G. Horrell und Christopher M. Tuckett, *Novum Testamentum Supplements* (Brill, 2000), 321-44; B. Holmberg, „Jewish versus Christian Identity in the Early Church?,” *Revue Biblique* 105, no. 3 (1998), 397-425.

14 Andrew F. Walls, „The Ephesian Moment: At a Crossroads in Christian History,” in: *The Cross-cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 76.

15 Walls, „Converts or Proselytes?” 6.

16 Walls, „The Cross-cultural Process in Christian History,” 76.

17 Andrew F. Walls, „World Christianity and the Early Church,” in: *A New Day: Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh*, ed. Akintunde E. Akinade (New York, NY: Peter Lang, 2010), 19. Nach Walls Meinung war der apostolische Beschluss keine „einseitige Entscheidung“ des Paulus, sondern „das Ergebnis einer ausgereiften Entscheidung der Apostel und Ältesten in Jerusalem und der ausdrücklichen Empfehlung von Jakobus und Petrus.“ Walls, „Converts or Proselytes?” 5. Während dies wahrscheinlich keine weiteren Auswirkungen auf Walls eigentliches Projekt haben mag, weisen solche Aussagen auf gewisse exegetische Probleme hin, die genauere Betrachtung erfordern, insbesondere wenn es um die Frage des „gemeinsamen Tisches“ und der damit verbundenen Beschreibung christlicher Einheit geht. Zum Beispiel scheint es, obwohl diese Meinung nicht von allen Theologen geteilt wird (siehe Craig Hills Diskussion mit F. F. Bruce, in: Craig C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), 107-15.), doch einen Konsens zu geben, dass der apostolische Beschluss nicht schlicht die Aufhebung des Gesetzes konstituierte. Dass Walls dies auf diese Weise interpretiert, ist die Konsequenz einer simplifizierenden Gleichsetzung von Gesetz und kulturellen

die Bewahrung kultureller Besonderheiten, während die Kirche durch das Überqueren weiterer kultureller Grenzen immer mehr an Vielfalt zunahm.¹⁸ Solche Zunahme an Vielfalt war eine notwendige Begleiterscheinung der gehorsamen Reaktion des Menschen auf das Evangelium, da dies dem Wesen der Bekehrung entspricht.

Anders als die damalige Gegnerschaft betrachtet Walls die Vielfalt an sich bereits als Indikator für das Wesen christlicher Einheit. „Die Kirche muss vielfältig sein, weil die Menschheit vielfältig ist; sie muss eins sein, weil Christus einer ist. Christus ist Mensch und offen für die Menschheit in all ihrer Vielfalt; die Fülle seiner Menschlichkeit nimmt alle ihre vielfältigen kulturellen Formen auf.“¹⁹ Die im Epheserbrief enthaltenen Metaphern vom Tempel und vom Leib interpretiert Walls so, dass die verschiedenen Teile des Leibes verschiedene kulturelle Formen reflektieren.²⁰ Es ist nicht so, dass ein einzelnes „kulturelles Segment“ für sich den Leib konstituiert, sondern jedes andere ist auch für den Leib notwendig. Insofern wohnt die Fülle nur in Christus, und es ist eine Fülle, die von der „gesamten Menschheit kommt, von der Umsetzung des Lebens Jesu in die Lebenswege und Lebensformen aller Kulturen und Subkulturen der Welt in der Geschichte.“²¹ Fortlaufende missionarische Übersetzungsleistung ist also in diesem Sinne notwendig, um zur Fülle Christi zu gelangen.

Auch wenn es hier einige exegetische Unstimmigkeiten gibt, untermauert Walls diese Be-

¹⁸ Walls, „The Cross-cultural Process in Christian History,“ 76-77.

¹⁹ Walls, „The Cross-cultural Process in Christian History,“ 77.

²⁰ Dieser Zugang unterscheidet sich deutlich von ökumenischen Erklärungen. Siehe, zum Beispiel, die Darstellung der wahren Vielfalt der Kirche im Dokument *Taufe, Eucharistie und Amt als das Werk des Heiligen Geistes, der die Gemeinde ausrüstet mit „vielfältigen Charismen“*, die sich „gegenseitig ergänzen“. *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and order paper no. 149 (Geneva: WCC, 1990), §M5.

²¹ Walls, „The Cross-cultural Process in Christian History,“ 79. Mit besonderem Hinweis auf Migranten bemerkt Walls, wie „die reiche Vielfalt jener Diaspora (leider viel zu oft unbekannt in den traditionellen, monokulturellen Gemeindegemeinden eines Landes) die Kapazität hat, die christliche Mission sowohl in der westlichen als auch in der nicht-westlichen Welt voranzubringen. Sie eröffnet auch die spannende Möglichkeit, dass das volle Maß der Fülle Christi, die nach dem Epheserbrief erreicht ist, wenn Menschen verschiedener Ethnien und Kulturen im Leib Christi zur Einheit werden, in unserer Zeit verwirklicht werden könnte.“ Andrew F. Walls, „Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History,“ *Journal of African Christian Thought* 5, no. 2 (2002), 11.

schreibung des neutestamentlichen Modells durch den Verweis auf die Bewegung der Kirche in der Geschichte.²² Die Kirche hat kein territoriales oder geographisches Zentrum, ihr Modus der historischen Kontinuität hat die Gestalt der Serie: Sie überlebt, indem sie kulturelle Grenzen überschreitet. Ohne übersetzt zu werden, stirbt sie. Walls Position bringt mit anderen Worten eine normative Apologetik für das Wesen der christlichen Gemeinde zum Ausdruck, die auch die Christenheit des Südens angemessen anerkennt. Diese Position erklärt kulturelle Grenzen als richtig und notwendig für die Kirche und schafft Raum für dieselben mit einer robusten Warnung vor der Gegenüberstellung einer dominanten westlichen theologischen Tradition und der theologischen Tradition der sich eben erst zur Reife entwickelnden Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas.

3. „Weder Jude noch Grieche“ auf Kosten der Rechtfertigung

Man kann sagen, dass der von Walls repräsentierte Zugang allgemeiner exegetischer Konsens in der englischsprachigen Welt ist bei denen, die sich mit den Themen und Problemen kulturenübergreifender Arbeit und dem Wachstum der südlichen Christenheit beschäftigen. Es überrascht darum umso mehr, dass diese Position in der neutestamentlichen Forschung weitgehend ignoriert wird. Dieser Vorwurf zielt nicht darauf, dass das Feld der Missionswissenschaften nicht ernst genug genommen wird. Sondern es geht um eine Beobachtung, dass die interkulturelle Dynamik, die Walls als grundlegend für das

²² Siehe Andrew F. Walls, „Christianity in the Non-Western World: A Study in the Serial Nature of Christian Expansion,“ in: *The Cross-cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 27-48. Hinsichtlich seiner eigenen patristischen Ausbildung stellt Walls fest, wie seine Arbeit durch eine römisch-christliche Brille gefiltert wurde. In dieser Hinsicht waren „Koptisch, Syrisch, Arabisch, Äthiopisch und Gothisch nicht mehr als Ablenkungen, Hindernisse beim Versuch, ein auf Rom zentriertes Problem zu verstehen; sie waren nur soweit nützlich, wie sie etwas zu beweisen oder anzuregen vermochten hinsichtlich der Interpretation eines in Griechisch oder Lateinisch verfassten Textes. Ich war in eine Falle geraten, in der sich weite Bereiche der patristischen Wissenschaft schon lange befanden. Ich hatte die Alte Kirche mit der Kirche des Römischen Reiches gleichgesetzt und die bestimmenden, formativen Prozesse in der Alten Kirche mit denen identifiziert, die in der griechisch-römischen Welt stattfanden. Die von mir als Studierendem bearbeiteten Texte wiesen mich auf einen Aspekt der Alten Kirche, den ich erst viel später voll erfasste; nämlich ihre geographische Breite, ihre sprachliche Fülle, ihre kulturelle Vielfalt, aber auch ihre Kohärenz, ihr Zusammengehörigkeitsgefühl.“ Walls, „World Christianity and the Early Church,“ 18.

neutestamentliche Zeugnis ansieht, in der neutestamentlichen Forschung eine ambivalente Position hat. John Barclay schrieb 1996, dass „die Interpretation des Paulus als Kulturkritiker und die Untersuchung seiner Sicht von Gemeinde, in der es 'weder Jude noch Grieche' gibt, bisher noch nicht wesentlich von Paulusforschern in Angriff genommen wurde.“²³ Bestimmte Ansichten sind zwar weit verbreitet, wie die große Bedeutung der Entscheidung, von Heidenchristen nicht die Beschneidung zu fordern. In Bezug auf die Diskussion des Verhältnisses zwischen dem jüdischen Gesetz und kulturellen Grenzmarkierungen ist man jedoch auf die sogenannte „New Perspective on Paul“ beschränkt.²⁴

Die Literaturfülle zur „neuen Perspektive“ ist gewaltig, wächst beständig und geht über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus.²⁵ Interessant ist der Zugang zum multikulturellen Wesen der Kirche. Grob vereinfacht gesagt, betrachtet die neue Perspektive das Gesetz von der Frage seiner „sozialen Funktion“ her. Als Beleg dafür zieht James Dunn Forschungsergebnisse aus der sozialen Anthropologie heran und beschreibt, wie jede soziale Grup-

pe darum bemüht ist, sich selbst zu definieren und sich bewusst von anderen Gruppen zu unterscheiden. Es gibt zwei Schlüsselbegriffe für diesen Prozess: „Identität und Grenze“²⁶. Das Ritual spielt eine wichtige Rolle in der Gestaltung und Pflege einer bestimmten Kultur. „Die Rituale stellen die Form sozialer Beziehungen dar, und indem sie diesen Beziehungen sichtbaren Ausdruck verleihen, setzen sie die Menschen dazu imstande, ihre eigene Gesellschaft zu kennen.“²⁷ Dunn überträgt diesen Einblick nun auf das Neue Testament und behauptet, dass das Gesetz selbst diese „soziale Funktion“ hat und dass die Beschneidung und die Reinheitsgebote für Nahrungsmittel als „Grenzmarkierungen“ dienten.²⁸ Demzufolge war Paulus' Kritik am Gesetz gegen die gerichtet, die „zu viel Wert auf die Unterschiedenheit von Juden und Heiden legten und auf die speziellen Gesetze, die Grenzmarkierungen zwischen ihnen bildeten. Er richtete sich gegen diejenigen, die auf Israels Status als 'auserwähltes Volk' vertrauten, diejenigen, die ihr Selbstverständnis zu sehr mit der anmaßenden Annahme verknüpften, dass Israel von 'den Völkern' abgesondert war.“²⁹ Positiv ausgedrückt war es die Bekehrung der Heiden und ihre Aufnahme in das Volk Gottes, die jene von Paulus im Galaterbrief beschriebene Einstellung gegenüber dem Gesetz anregte.

Obwohl die relativen Vorzüge dieser Position sogar von Verfechtern der „neuen Perspektive“ kritisch in den Blick genommen worden sind, kann sie doch zu einem ähnlichen Verständnis des Verhältnisses der christlichen Gemeinde zu verschiedenen Kulturen führen, wie Walls es postuliert hat. John Barclay, um nur einen zu nennen, meint, dass Paulus „kulturelle Besonderheiten nicht 'auslöschen' oder 'ausrotten', sondern sie relativieren wollte, so dass „Juden und Heiden gleichzeitig als Juden und Heiden bestätigt und in ihrer kulturellen Überheblichkeit gedemütigt

²³ John M. G. Barclay, „Neither Jew nor Greek: Multiculturalism and the New Perspective on Paul,“ in *Ethnicity and the Bible*, ed. Mark G. Brett (Leiden: E. J. Brill, 1996), 206. Als Gegenbeispiel siehe William S. Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans, 81-97*, Studies in the Intercultural History of Christianity (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992).

²⁴ Timothy Wiarda weist auch auf diese Verbindung hin. In Bezug auf die 'kulturell' missionarische Interpretation stellt er fest, dass sie „von der Beschneidung und dem Gesetz des Moses spricht, als wären diese vor allem Belange der jüdischen Kultur.“ Wiarda, „The Jerusalem Council and the Theological Task,“ 234. Er dagegen hält es für unwahrscheinlich, dass die Mitglieder der Versammlung beim Jerusalemer Konzil das Thema der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes schlicht als eine kulturelle Angelegenheit behandelten. Er geht davon aus, dass „die Beschreibung des mosaischen Gesetzes als rein kulturelles Produkt der Perspektive der Erzählung in der Apostelgeschichte (vergleiche zum Beispiel Apg 7,38) widerspräche, wie auch den Überzeugungen der Alten Kirche im Allgemeinen“ (S. 235). Außerdem „ging es den beim Jerusalemer Konzil Versammelten um andere Dinge als nur den Druck der Kultur und des Ethnozentrismus.“ (S. 235).

²⁵ Für eine Zusammenfassung der verschiedenen Positionen, inklusive derer von Krister Stendahl, E. P. Sanders, James Dunn und N. T. Wright, siehe Douglas A. Campbell, *The Deliverance of God: an Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 412-66; Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Rev Exp ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 27-56; Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994), 42-56; Christof Landmesser, „Umstrittener Paulus: Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105, no. 4 (2008), 387-410. Für eine extensive Bibliographie siehe: <http://www.thepaulpage.com>.

²⁶ James D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Erste amerikanische Auflage (London: SPCK, 1990), 216.

²⁷ Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, 216, zitiert bei Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 128.

²⁸ Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, 217. „Von einer sozial anthropologischen Perspektive her betrachtet wird deutlich, dass es um die Identität und das Selbstverständnis eines Volkes geht, und dass diese Rituale auch deshalb wichtig waren, weil sie als solche klare Grenzmarkierungen dienten.“

²⁹ James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993).

werden.“³⁰ Auf diese Weise wird keine der Kulturen „gering geschätzt oder verteufelt“, noch wird eine andere „verabsolutiert oder ihr erlaubt, Hegemonie zu entwickeln“.³¹ Paulus „setzt nicht Christus als Begründer einer neuen Kultur ein, sondern weist darauf hin, wie die Hingabe an Christus gleichzeitig verschiedene kulturelle Besonderheiten zusammenbringen kann“.³² Diese schöne Formulierung scheint den Inhalt von Walls Erkenntnissen zu bestätigen. Dabei besteht das Problem, erstens, dass es eine marginale Position ist, die in der neutestamentlichen Forschung noch nicht ausreichend fortentwickelt worden ist, und, zweitens, dass vieles bei dieser positiven Konstruktion auf einer mehr oder weniger kritischen Revision der „lutherischen“ Rechtfertigungslehre beruht.

Soweit es bei Paulus' Umgang mit dem Gesetz um Themen wie Kultur, Identität und Gemeinschaft geht, steht dies im Gegensatz zu Interpretationen und gedanklichen Systemen, die auf dem Konzept der „Werkgerechtigkeit“ aufgebaut sind. Dieser Kontrast ist klassisch ausgedrückt bei Krister Stendahl:

„Das Problem, das wir zu isolieren suchen, könnte in hermeneutischen Begriffen etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: Die reformatorische Interpretation von Paulus beruht auf einem Analogismus, wenn paulinische Aussagen über Glaube und Werke, Gesetz und Evangelium, Juden und Heiden im Bezugsrahmen spätmittelalterlicher Frömmigkeit interpretiert werden. Das Gesetz, die Torah mit ihren spezifischen Bestimmungen zur Beschneidung und zu Nahrungsmitteln wird zum generellen Prinzip der 'Gesetzlichkeit' in religiösen Angelegenheiten. Wo es Paulus um die Möglichkeit der Aufnahme von

Heiden in die messianische Gemeinschaft ging, werden seine Aussagen nun als Antworten auf das Bemühen um die Gewissheit der Erlösung aus einem allgemeinen menschlichen Elend verstanden.“³³

Dies hat Konsequenzen für die Rechtfertigungslehre. Es wird nicht länger das sola fide im Gegensatz zu „guten Werken“ betont, sondern, um noch einmal Dunn zu zitieren, „Gottes Annahme all derer, die glauben, und ohne jede andere Bedingung – weder Ethnizität, Farbe, Rasse, Klasse, Glaubensbekenntnis, noch Denomination gelten etwas.“³⁴ Für unsere Zwecke sind die Einzelheiten dieser Debatte nicht weiter interessant.³⁵ Es ist aber bemerkenswert, wie eine oft geführte Diskussion von Aspekten des reformatorischen Rechtfertigungsbegriffs und der damit verbundenen Prüfung der Rechtgläubigkeit sich, so scheint es, im Widerspruch zu eben jener exegetischen Konzeption entfaltet, die eine Grundlage für die Entwicklung multikultureller Gemeinden bietet. Spannend ist nicht nur der gelegentlich überlaute Ton der Debatte, sondern auch das schlichte Fehlen jeder Wahrnehmung von Themen und Problemen interkultureller Beziehungen und ihres weiteren Potenzials für

³⁰ Barclay, „Neither Jew nor Greek: Multiculturalism and the New Perspective on Paul,“ 211. John Riches bringt noch ein weiteres Beispiel. „Paulus ist nicht gegen die Beschneidung an sich: Wogegen er sich wendet, ist die Behauptung, dass sie heilsnotwendig ist und dass sie als Kennzeichen der Mitglieder der neuen Gruppe zur Absonderung gegen Außenstehende dienen kann...Der Gott, der die neue Welt erschafft, ist einer, der über die bestehenden Grenzen zwischen Juden und Heiden hinaus geht, um Feinde und Ausgestoßene mit hineinzuholen (Röm 5,6-10). In dieser Perspektive werden weder kulturelle Besonderheiten noch Vielfalt an sich ausgeschlossen, sondern ein kultureller Exklusivismus, das Verabsolutieren kultureller Grenzen. Die neue Schöpfung geschieht in der Begegnung mit dem Fremden, in der die alten Unterscheidungen aufgehoben werden und neue Lebensformen sich entwickeln dürfen.“ John K. Riches, „Neither Jew nor Greek: The Challenge of Building One Multicultural Religious Community,“ *Concilium* 1 (1995), 41-42.

³¹ Barclay, „Neither Jew nor Greek: Multiculturalism and the New Perspective on Paul,“ 211.

³² Barclay, „Neither Jew nor Greek: Multiculturalism and the New Perspective on Paul,“ 211.

³³ Krister Stendahl, „The Apostle Paul and the Intropective Conscience of the West,“ *The Harvard Theological Review* 56, no. 3 (1963), 206.

³⁴ James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, rev.ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 35-36. Dunn schreibt weiter, dass „die Paulusforschung einfach nicht unterschätzen darf, welche Bedeutung das Evangelium für Paulus als die Macht Gottes hat, die Mauern (nicht zuletzt des Gesetzes) zwischen Juden und Heiden einreißen kann. Die Einsicht, dass das Evangelium es so unterschiedlichen Menschen möglich macht, am gleichen Tisch zu sitzen und zusammen zu essen, war zentral und entscheidend für ihn. Die 'Wahrheit des Evangeliums' stand auf dem Spiel (Gal 2,11-21).“ Dunn, *The New Perspective on Paul*, 32. Siehe auch Stendahl: Die „Lehre der Rechtfertigung durch Glauben wurde von Paulus zu dem sehr speziellen und begrenzten Zweck entwickelt, die Rechte der bekehrten Heiden als vollgültige und echte Erben der Verheißungen Gottes für Israel zu verteidigen.“ Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Fortress Press, 1976), 2.

³⁵ Gerald Bray, „Justification: The Reformers and Recent New Testament Scholarship,“ *Churchman* 109 (1995): 102-26; Lee Gatiss, „Justified Hesitation? J. D. G. Dunn vs. The Protestant Doctrine of Justification,“ *Churchman* 115, no. 1 (2001): 29-48; Karl P. Donfried, „Paul and the Revisionists: Did Luther Really Get it All Wrong?,“ *Dialog: A Journal of Theology* 46, no. 1 (2007): 31-40; James P. Sweeney, „The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification and the New Perspective,“ *Review of Biblical Literature* 11 (2009): 427-32; Gregory K. Beale, „The overstated ‚new‘ perspective?“ *Bulletin for Biblical Research* 19, no. 1 (2009): 85-94; G. P. Waters, „Justification Undermined,“ *Churchman* 123, no. 3 (2009): 243-70. Siehe auch James D. G. Dunn, „The New Perspective on Paul: whence, what and whither?,“ in: *The New Perspective on Paul* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 1-98, und die darin enthaltene ausführliche Bibliographie.

ein besseres Verständnis des missionarischen Wesens der Kirche.

Etablierte Rechtfertigungskonzepte gibt es viele. Die Bandbreite möglicher pastoraler Bedenken ist ebenso klar, insbesondere wenn die Identität einer Gemeinde vor Ort, einschließlich ihrer architektonischen Merkmale, in der Geschichte der Reformationszeit verankert ist. Walls Forschung verweist weder auf die „neue Perspektive“, noch arbeitet er dogmatische Konsequenzen heraus. Und doch kann man seine Schlussfolgerungen nicht isoliert von den in dieser Diskussion benannten Problemfeldern betrachten. Kurz gesagt rückt die Rechtfertigungslehre, die für manche die Lehre ist, mit der die Kirche steht oder fällt, nun in einen Widerspruch zur vorherrschenden Darstellungsweise der multikulturellen Natur der Kirche.

4. Judentum, Hellenismus und die Anfänge der Kirchengeschichte

John Barclay regt an, dass die von der „neuen Perspektive“ postulierte Betonung der Entwicklung multikultureller Gemeinden durchaus auch zu gegenwärtigen Anliegen einer multikulturellen Politik passe.³⁶ In Dunns Ausdrucksweise „klingen aktuelle soziale und politische Themen in der Welt an“, wenn er von „nationalistischen Annahmen“ und „ethnischen Beschränkungen“ spricht, von der „Ablehnung des Kolonialismus in der Gegenwart“, der „Entwicklung von nicht-westlichen Theologien und der Sanktionierung von 'Inkulturation'“.³⁷ Barclay bestätigt, dass in seiner eigenen Arbeit Parallelen bestehen. Er schreibt: „Wenn es falsch war, dass Judenchristen den Heidenchristen die Traditionen ihrer jüdischen Kultur aufzwingen wollten, dann könnte sich Paulus' Theologie als kraftvolles Korrektiv für einen kulturellen (und sozialen) Imperialismus erweisen, der so viel von dem, was man gemeinhin für christlich hält, gefärbt hat und auch weiterhin färbt.“³⁸ Dunn verweist auf Barclays Arbeit und erkennt die Relevanz dessen Warnung gegen einen „in der neuen Perspektive vorfindlichen Wiederhall von [Ferdinand Christian] Baur's Antithese zwischen 'christlichem Universalismus' und 'jüdischem Partikularismus'“ an.³⁹ Diese Verbindung mag

zwar unwahrscheinlich erscheinen, ist aber weiterer Untersuchung wert.

Vieles von der Argumentation für die christliche Kirche als einer multikulturellen Gemeinschaft enthält eine implizite oder ganz offene Kritik des imperialen Wesens des westlichen theologischen Denkens. Solche Kritik soll Raum schaffen für andere Akteure und Stimmen auf der Bühne der Weltchristenheit.⁴⁰ Während diese Kritik durchaus wichtig ist, scheint hier bemerkenswert, wie diese aktuelle Auseinandersetzung auf die neutestamentliche Begegnung, in der es „weder Jude noch Grieche“ gibt, projiziert wird. „Jüdischer Imperialismus“ und Warnungen gegen kulturellen Prosyletismus wirken wie Parallelen zu „westlichem Imperialismus“ und dem Vorwurf des Kolonialismus. Eine solche Gegenüberstellung ist die Grundlage von Baur's Position. Wayne Meeks stellt fest: „Der Einfallsreichtum dieses Gedankens ist auffällig. 'Judaismus' und 'Hellenismus' sind hier offensichtlich Codeworte für komplexe gedankliche Zusammenhänge, die sich als historische Wirklichkeiten ausgeben. Auf der einen Seite steht die Partikularität der Religion einer Nation oder ethnischen Gruppe, auf der anderen Seite steht die Universalreligion für die ganze Menschheit.“⁴¹ Wo Baur eine Charakterisierung des Katholizismus als einer Religion der Werkgerechtigkeit bestätigen wollte, sieht der heutige Zugang einen Gegensatz zwischen westlicher kultureller Hegemonie („Jude“) und den vielfältigen Ausdrucksformen des Christentums im globalen Süden („Grieche“). Die nicht-westliche Welt mit ihrer geographischen Dominanz, kulturellen Hybridität und den Erfahrungen einer religiös pluralen Umwelt verkörpert den „Hellenismus“.

Ethics in Galatians, 197, 200, 202, 204.

⁴⁰ Siehe hier die interessante Studie von Bernard Ukwuegbu, „'Neither Jew nor Greek': The Church in Africa and the Quest for Self-Understanding in the Light of the Pauline Vision and Today's Context of Cultural Pluralism,“ *International Journal for the Study of the Christian Church* 8, no. 4 (2008), 305-18. Ukwuegbu bezieht sich auf den von Barclay entwickelten theoretischen Entwurf als eine Möglichkeit, wie „ein kulturell konditioniertes Konzept von Kirche, das im Westen entstanden ist, kritisch zurückgewiesen werden kann“ (S. 307).

⁴¹ Wayne A. Meeks, „Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity,“ in: *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, ed. Troels Engberg-Pedersen (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001), 19. Meeks untersucht mit Bezug auf Baur, inwieweit „Judentum“ für autoritäre katholische Strukturen steht und jede andere Art von Struktur, die eine unangemessene Werkgerechtigkeit darstellt, wogegen „Hellenismus“ ein positiver Ausdruck der lutherischen Antwort darauf ist.

³⁶ Barclay, „'Neither Jew nor Greek': Multiculturalism and the New Perspective on Paul,“ 205.

³⁷ Barclay, „'Neither Jew nor Greek': Multiculturalism and the New Perspective on Paul,“ 205.

³⁸ John M. G. Barclay, *Obedying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, *Studies of the New Testament and its world* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 251.

³⁹ Dunn, *The New Perspective on Paul*, 34n.130. Mit Bezug auf Barclay, *Obedying the Truth: a Study of Paul's*

Soweit diese Begriffe als Metaphern verwendet werden, sollen sie nicht etwa den Hellenismus über das Judentum erheben. Allerdings meine ich, dass an diesem Punkt das Fehlen christologischer Bezüge problematisch wird. Ohne ein stützendes theologisches Fundament bleibt es die Frage, wie solch eine Gemeinschaft, in der es „weder Juden noch Griechen“ gibt, überhaupt möglich wurde. Eine der wichtigsten Stärken, die diese Metapher als theologische Grundlegung für die Aufnahme von Migrantengemeinden auszeichnet, ist ihre Fähigkeit, zwischen ihrem speziellen ekklesiologischen Ort und dem weiteren sozio-politischen Kontext einen Übergang zu schaffen. Barclay schreibt: „Die allumfassende Formel in Gal 3,28 (Einheit von Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Mann und Frau) könnte so verstanden werden, dass sie die ethnischen, kulturellen, sozialen und sexuellen Vorurteile anspricht, die sowohl Kirche als auch Gesellschaft plagten.“⁴² Doch gerade in ihrer Beweglichkeit bezieht sie sich nicht auf Erkenntnisse, die der westlichen Kultur fremd wären, sondern vielmehr auf Kontinuitäten, die für die westlich liberale Geschichte grundlegend sind, Kontinuitäten, die ein theologisches Ideal mit politischen Anliegen verbinden. Innerhalb Baur's Bezugsrahmen ist dies nicht weiter überraschend: Wir verdanken dieses „universelle“ System, das die Tischgemeinschaft von Juden und Griechen ermöglichte, dem Hellenismus.⁴³ Auch ist diese Verknüpfung zwischen Paulus, dem Hellenismus und unserem zeitgenössischen politischen Denken nicht so weit hergeholt, wie es auf den ersten Blick scheint. Daniel Boyarin argumentiert, dass „die Vision menschlicher Einheit, die Paulus inspirierte, das Kind zweier Eltern sei: des hebräischen Monotheismus und der griechischen Sehnsucht nach dem Universellen... Der paulinische Universalismus scheint politisch-kulturelle Zwangssysteme zu begünstigen, die durch mehr oder weniger gewaltsame Projekte kulturelle

⁴² Barclay, *Obeying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, 251.

⁴³ Walls beschäftigt sich nicht mit dieser Frage, sondern er macht Aussagen mit Bezug auf den Epheserbrief und das wechselseitige Zusammengehörigkeitsgefühl von Juden- und Heidenchristen: „Ihre jeweiligen Lebensstile, einerseits die bekehrte jüdische Kultur, andererseits die bekehrte *hybride* hellenistische Kultur, waren in gleicher Weise notwendig für den Bau eines Tempels, der dauerhafter war als der, von dem Heidenchristen ausgeschlossen blieben.“ Meine Hervorhebung. Walls, „World Christianity and the Early Church,“ 19. Um diesen Punkt noch weiter auszuführen: Obwohl beide Kulturen eine Bekehrung unterlaufen, scheint es so, als hätte sich die Kirche die Hybridität der griechischen Kultur zum Vorbild genommen.

Besonderheiten in die eine dominante Kultur zu absorbieren versuchen.“⁴⁴ In Boyarins Position, selbst praktizierender Jude, findet auf gewisse Weise der Vorwurf Wiederhall, der dem Westen von der Christenheit des Südens gemacht wird.⁴⁵ Mit dieser Definition begreift Boyarin Paulus als maßgeblich für die weitere westliche kulturelle Perspektive. Ein solcher Universalismus ist nicht etwas, das bereits in seinem Vollmaß erreicht wäre, sondern er beschreibt ein Projekt. Man mag auf diese Weise zur Feststellung gelangen, dass die theologische Behauptung, man sei eine Gemeinschaft von Juden und Griechen, im Sinne einer besonderen historischen Darstellungsweise verstanden wird. Anders ausgedrückt liegt hier eine Versuchung, die heutige westliche Kultur als legitime Erbin des „weder Jude noch Grieche“ zu verstehen.

5. Dem Weg unserer Vorgänger folgen

Ein Verweis auf Wolfhart Pannenberg kann diesen Standpunkt veranschaulichen. Er charakterisiert die Kirche konsequent als eine Gemeinschaft von Juden und Heiden. Dies gehört zu ihrem Wesen als „eschatologische Gemeinde“, als „antizipatorisches Zeichen der kommenden Gottesherrschaft und ihres Heils für die Menschheit“.⁴⁶ Israels Berufung als Zeugen für die Völker geschah durch Absonderung und Partikularität. Das Zeugnis der Kirche dagegen liegt in ihrer eschatologischen Natur. „Darum gehört es zu ihrer Eigenart, dass die christliche Mission die Grenzen des jüdischen Volkes und der Partikularität seiner Institutionen überschritten hat, um zur Kirche von Juden und Heiden zu werden.“⁴⁷ Die „universale Gottesherrschaft“ als Fundament der Kirche wird hier in einen Gegensatz zum jüdischen Partikularismus gesetzt. Auf der Grundlage dieser Position erklärt Pannenberg sodann, dass die Kirche als „Gottesvolk“ nicht in Absonderung von der Welt existieren kann.⁴⁸ Da die Bezogenheit auf die ganze Menschheit „für das Wesen der Kirche konstitutiv ist“, ist die Kirche „in ihrem Wesen missionarisch“⁴⁹. Dies gilt auch für die Apostolizität der Kirche. „Im authen-

⁴⁴ Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, 228.

⁴⁵ Siehe zum Beispiel Jehu J. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll, NY: Orbis, 2008), 374.

⁴⁶ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, 3 Bände, Bd. 3 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993), 44.

⁴⁷ Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 44.

⁴⁸ Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 55.

⁴⁹ Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 58.

tischen Sinne apostolisch ist die Kirche nur dann, wenn sie als missionarische Kirche die Bereitschaft zur Veränderung hergebrachter Denk- und Lebensformen bewahrt ... um die eschatologische Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus für jedes neue Zeitalter und in jeder neuen Weltsituation ... explizieren zu können.“⁵⁰ Angesichts der Anforderungen, die an die (westliche) Kirche vom Christentum des Südens im Allgemeinen und von Migrantengemeinden im Besonderen herangetragen werden, hat Pannenberg Position viel konstruktives Potenzial zu bieten.

Wenn wir allerdings versuchen, das Thema durch Bezugnahme auf Prozesse kulturübergreifender Interaktion und Inkulturation zu konkretisieren, dann sieht es anders aus. An dieser Stelle gibt Pannenberg dem Hellenismus deutlich den Vorrang, sowohl in der Kirchengeschichte als auch beim kulturübergreifenden missionarischen Engagement.⁵¹ Der Eintritt des Christentums in die hellenistische „Kulturwelt“ war ein besonderes Ereignis in der Geschichte des Christentums. Es ging hier nicht schlicht um die „Anpassung an ein anderes Milieu“, sondern um die „allgemeine menschliche Wahrheit der christlichen Lehre“ und ihre „ursprüngliche Ablösung von der jüdischen Partikularität“⁵². Es war eben jener kulturelle Pluralismus der griechisch-hellenistischen

Kultur, der dies möglich machte. Ja, „ohne die sogenannte Hellenisierung des Evangeliums kein Heidenchristentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen.“⁵³ Mehr noch, die Universalität des Hellenismus ist selbst ein solches Geschenk für andere Kulturen, dass das „Erbe der europäischen Kultur“ der „ganzen Menschheit“ gehört.⁵⁴ Dieses kulturelle Erbe hält Pannenberg für weiter als die verschiedenen „vorchristlichen Kulturen“, und dementsprechend lehnt er den Gedanken ab, dass das Christentum außerhalb des Westen durch den Import westlicher Formen des Christentums belastet wurde.⁵⁵ Genau an dieser Stelle begegnet uns Boyarins Warnung vor einem „europäischen kulturellen Imperialismus, bei dem eine spezifische Kultur sich so gibt, als sei sie nicht spezifisch.“⁵⁶

Während der Inkulturation durchaus Wert zugemessen wird, bleibt sie dennoch einer strengen Abgrenzung unterworfen durch Verweis auf das Wesen der historischen Kontinuität der Kirche sowie auf den Vorrang, der einer hybriden griechischen Kultur gegeben wird. In der Formulierung „weder Jude noch Griechen“ liegt das Potenzial zur Begründung einer normativen Geschichte, die dem in dieser Formulierung implizierten Universalismus entspricht und sich ihrer notwendigen historischen Bedingtheit bewusst ist, aber auf diese Weise auch eine bestimmte historische Sicht unterstützt. Dale Irvin stellt fest, dass das neuere Interesse an kultureller Vielfalt „weiterhin in einem großartigen Erzählrahmen gefangen bleibt“, demzufolge sich die Kirchengeschichte darstellt „als eine lange, europäische Erzählung, die sich erst zum Ende hin ausweitet.“ Obwohl das Christentum heute eine „globale Religion“ ist, scheinen die „verschiedenen nicht-europäischen christlichen kulturellen Erfahrungen und Traditionen der Gegenwart höchstens ein oder zwei Jahrhunderte an eigener Geschichte zu besitzen, bevor sie wiederum auf den Strom europäischer Kirchengeschichte zurückgeführt werden müssen.“⁵⁷ Dies widerspricht den Ansprüchen kultureller Vielfalt, die nun „nur noch als Zusätze zur oder

⁵⁰ Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 443.

⁵¹ Es ist bemerkenswert, wie weitgehend Wolfhart Pannenberg gerade bei diesem Thema der Kultur und der kirchlichen Mission Jean Daniélou verpflichtet ist. Nach Pannbergers Meinung hat Daniélou „die Bedeutung des Missionsthemas für die Verflechtung der Kirchengeschichte mit der Weltgeschichte dargelegt. Er dachte dabei in erster Linie an die Inkulturation des Christentums in die verschiedenen Kulturen als Begleiterscheinung der Mission. Dabei ist die Kirche an keine einzelne Kultur gebunden, nimmt aber das Erbe der Kulturen in sich auf und überliefert es allen denen, die von ihrer Mission erreicht werden. So gehören die griechische und die lateinische Kultur durch die Vermittlung der Kirche der ganzen Menschheit, ebenso wie heute das Erbe des Abendlandes, obwohl der Bestand der Kirche nicht gebunden ist an den Fortbestand dieser Kultur. Indem sie das Erbe der vom Evangelium erfassten Kulturen in sich aufbewahrt, je nach ihrem unterschiedlichen Rang gewichtet und weitergibt...“ Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 549. Welche Kulturen in eine „Rangfolge“ gebracht werden, wird deutlich, da Pannenberg dem Verlauf der Kirchengeschichte von ihren Anfängen in Rom über Deutschland bis schließlich in die moderne westliche Kultur folgt.

⁵² Wolfhart Pannenberg, „Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,“ in: *Christentum in Lateinamerika: 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, ed. Geiko Müller-Fahrenholz (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1992), 147.

⁵³ Pannenberg, „Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,“ 147.

⁵⁴ Pannenberg, „Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,“ 152.

⁵⁵ Pannenberg, „Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums,“ 151.

⁵⁶ So zusammengefasst durch Barclay, „Neither Jew nor Greek: Multiculturalism and the New Perspective on Paul,“ 208.

⁵⁷ Dale T. Irvin, „From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History,“ *Journal of Ecumenical Studies* 28, no.4 (1991), 537-38.

Modifikationen von einer im Wesentlichen europäischen oder westlichen religiösen Meta-Erzählung erscheinen können“⁵⁸.

Es fehlt hier der Raum für eine vollständige Diskussion, wie sie Irvins Argumentation eigentlich angemessen wäre. Für unsere Zwecke ist bedeutsam, dass sie die Verbindung zwischen der Sprache historischer Kontinuität und der Sprache der Universalität verdeutlicht. Diese historische Meta-Erzählung gibt sich den Anschein einer „direkten kulturellen und institutionellen Kontinuität mit der Alten Kirche... Europäische Kirchen haben einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Auferstehung aufgrund dessen, was man 'Tradition' nennt, so wie sie kulturell und historisch konstruiert wurde.“⁵⁹ Diese Kontinuität ist die Grundlage ihrer Universalität, gerade wegen ihrer kulturellen und historischen Bedingtheit und ihrer vermeintlichen Ablösung von jedem singulären kulturellen oder historischen Ort. Im Gegensatz dazu haben nicht-westliche Kirchen „keinen direkten historischen Anspruch auf eine eigene christliche Tradition, da sie keinen Anspruch auf ein europäisches Erbe besitzen.“ Daher können diese Kirchen auch nicht „den Anspruch erheben, institutionelle Erben der Tradition zu sein“⁶⁰. Die apostolische Treue dieser verschiedenen Traditionen macht ihre Assimilation innerhalb der universalen Strukturen erforderlich, die durch das westlich-hellenistische theologische Gedankengebäude aufrechterhalten werden. Wenn man sagen kann, dass die Affirmation des multikulturellen Wesens der Kirche vor der Rechtfertigungslehre zu einem abrupten Halt kam, dann hätte die Rechtfertigung in dieser weiter gefassten historischen Perspektive die Gestalt eines einzelnen Bausteins in einer Mauer, die sich so weit erstreckte wie der ganze Horizont.

Trotz der von Irvin beschriebenen Fähigkeit der historischen Erzählung, „weder Jude noch Grieche“ nach ihrem eigenen kulturellen Bild zu konstruieren, ist es vielleicht nicht weiter überraschend, dass auch Irvin die Lösung in Gal 3,28 findet.⁶¹ Die christliche Gemeinde ist, dem irdischen Dienst Jesu Christi entsprechend, dazu berufen, jede soziale, kulturelle, politische und religiöse Grenze zu überqueren. Die Kir-

che ist dazu berufen, eine multikulturelle Gemeinschaft zu sein. Es scheint, wir stecken in einem theologischen Äquivalent zum täglich grüßenden Murmeltier fest.

6. „Jesus Christ ist... dass die Heiden Miterben der Verheißung sind“ (Eph 3,4-6)

Solche Wiederholungen ergeben sich meiner Meinung nach als Konsequenz davon, dass diese politisch aufgeladene Ausdrucksweise des „Multikulturalismus“ in einer Idealbeschreibung der christlichen Gemeinde verortet ist. Das soll nun nicht heißen, dass die Kirche sich nicht auch weiterhin bemühen sollte, eine solche Gemeinschaft zu sein. Vielmehr geht es um eine allgemeine Beobachtung, dass jede Tradition dieses Mandat als Teil ihrer Selbstbeschreibung versteht. Während es hier zugegebenermaßen an historischer Realität fehlen mag, ist die Behauptung, dass die christliche Gemeinde „weder Jude noch Grieche“ sei, schlicht eine Beschreibung des Wesens der Kirche, wie sie uns von der Tradition überliefert wurde. Keine Tradition wird sich selbst so sehen wollen, als nähme Gal 3,28 keine zentrale Rolle bei ihr ein und als richtete sie sich nicht auch strukturell nach diesem Maßstab aus. Solches hieße, die eigene Treue zum Evangelium und zur apostolischen Tradition zu bestreiten.

Eine christologische Lösung ist an dieser Stelle nun notwendig, da nur Christus uns aus der Suffizienz der in sich abgeschlossenen Sichtweisen hinausbringen und uns zusammen in seine Fülle führen kann.⁶² Irvins Argumentation zur Einengung der Kirchengeschichte auf die europäische Geschichte enthält noch ein weiteres Element. Geschichte lässt sich nicht von Kultur trennen. Irvin schreibt, dass „Kultur die Manifestation von Geschichte

⁶² Eine christologische Strategie, die in der oben zitierten ÖRK-Erklärung von 2010 erkennbar wird, geht von dem Konzept der „kenosis“ aus. Insbesondere Migranten, aber auch Menschen an den sozialen, politischen und religiösen Rändern der Gesellschaft entsprechen diesem Aspekt von Jesu eigenem historischen Leben, seiner Geburt an den Rändern jenseits der Mitte und seiner umfassenden Selbsthingabe am Kreuz. Diese Verbindung zwischen der Kenosis und dem Kreuz wird in der Arbeit von Jon Sobrino (siehe Fußnote 8) und Kosuke Koyama (Kosuke Koyama, „New World – New Creation: Mission in Power and Faith,“ *Mission Studies* 10, no. 1-2 (1993), 59-77.) ausgeführt. Wir wenden uns hier in eine andere Richtung aus dem einfachen Grunde, dass die gebräuchliche Verwendung von „Kenosis“ unvermeidlich zur Kritik bestehender Kirchenstrukturen führt und zu der naiven Annahme, dass institutionelle Flexibilität allein bereits freie und offene multikulturelle Gemeinden zur Folge hat. Es ist schwierig, solche Schlussfolgerungen im Kontext staatsgesetzlich verfasster Kirchen oder der „Volkskirche“, wie man sie in Deutschland findet, umzusetzen.

⁵⁸ Irvin, „From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History,“ 539.

⁵⁹ Irvin, „From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History,“ 542.

⁶⁰ Irvin, „From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History,“ 540-41.

⁶¹ Dale T. Irvin, „Ecumenical Dislodgings,“ *Mission Studies* 22, no. 2 (2005), 194.

ist, und Geschichte die Manifestation von Kultur.“⁶³ Weiter ausgeführt heißt das, von einer einzigen kontinuierlichen christlichen Geschichte auszugehen, macht die Kultur dieser Geschichte notwendig für die apostolische Treue des Christentums. Behauptungen historischer Kontinuität sind eine Form von kulturellem Imperialismus. Wenn Kultur und Geschichte so eng verbunden sind, und wenn „die Mission die kulturgebundene Gestalt der westlichen Christenheit entterritorialisiert hat“- das heißt, wenn es nicht notwendig ist, westlich zu werden, um Christ zu werden – dann ermöglicht das In-Christus-Sein ebenso viel historische Vielfalt, wie es kulturelle Vielfalt ermöglicht.⁶⁴

Es ist dieser Gegensatz zwischen Geographie und Geschichte, der eine christologische Lösung nahelegt. In einem anderen Zusammenhang warnt John Webster davor, die „Identität des Christentums dadurch bewahren zu wollen, dass man es sich als einen eng strukturierten Bedeutungsraum vorstellt.“ Statt dessen muss man „das Zentrum des Christentums außerhalb seiner selbst suchen, in der Geschichte Jesu Christi“⁶⁵. Von der „Geschichte“ Jesu Christi zu sprechen, heißt erstens, auf die aktiv asymmetrische Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen hinzuweisen, und zweitens, auf die Beziehung zwischen Jesus Christus und denen, die zu seinem Leib berufen sind. Jesus Christus ist als zweite Person der Trinität selbst eine lebendige Geschichte. Die seine ist nicht eine Geschichte, die mit der perfekten Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn zufrieden wäre, sondern es ist eine Geschichte, die in der Kraft des Heiligen Geistes die Entscheidung mit einschließt, mit der und für die Menschheit zu sein. In der gleichen Weise, wie die Geschichte von Gottes eigenem Leben aufgebrochen wird, sind in Christus unsere Geschichten nach außen hin ausgerichtet, hinein in die Geschichte Jesu Christi.

Das kritische Element dieser Position ist deutlich. Als Gottes eigene Bewegung zum Menschen und für den Menschen ist Jesus Christus Gottes „absolute Selbstgabe“, die „in keinem kulturellen oder linguistischen

Teilbereich eingefangen werden kann“.⁶⁶ Diese Warnung ist aber nun nicht negativ, sondern sie weist die Gemeinde auf die positive Form ihres Lebens in Christus hin. Dies ruft uns dazu auf, über unsere in sich geschlossenen Geschichten hinauszublicken und grenzüberschreitende Übersetzungsleistungen als das Wesen menschlicher Versöhnung mit Gott zu begreifen. Webster führt weiter aus, dass die christliche Sprache selbst kein „in sich geschlossenes System ist, sondern ein Erweiterungsprozess“.⁶⁷ Die „Echtheit christlicher Sprache“ kann in ihrer Fähigkeit gesehen werden, die „durch die Vermittlung zwischen unterschiedlichen semantischen Systemen entstehende Spannung auszuhalten“⁶⁸. Solche Übersetzungsleistung ist keine Form von Synergismus, bei dem ein äußerliches Werk, und sei es auch die Nächstenliebe, dem Werk Christi vervollständigend hinzugefügt wird. Das Werk Jesu Christi ist vollständig als ein Handeln Gottes, und das bedeutet, dass es ein lebendiges Ereignis ist.⁶⁹

Um an einem konkreten Beispiel die Bedeutung dieser Argumentation besser zu verstehen, wenden wir uns wieder der Rechtfertigungslehre zu. Markus Barth stellt fest, wie die Tradition seit Augustin und durch die Reformation hindurch die Rechtfertigung als etwas verstanden hat, das „für mich geschieht“, „an mir geschieht“, und das für Mitmenschen „keinen weiteren Wert hat - außer dass er als Alter Ego behandelt wird, als nur ein weiterer, mir ähnlicher Fall“⁷⁰. Diese Nicht-Beachtung des Mitmenschen hält er für eine wesentliche Verzeihung der paulinischen Ermahnung, eine Gemeinschaft von Juden und Griechen zu sein.⁷¹ In seiner

⁶⁶ Webster, „Locality and Catholicity,“ 5.

⁶⁷ Webster, „Locality and Catholicity,“ 15.

⁶⁸ Webster, „Locality and Catholicity,“ 14.

⁶⁹ Zur weiteren Entfaltung dieser Überlegung siehe John G. Flett, *The Witness of God: the Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 214-26.

⁷⁰ Markus Barth, „Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,“ *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968), 242.

⁷¹ „In seinem Ringen gegen die Einbildung einer Rechtfertigung durch das Gesetz oder durch die Werke des Gesetzes ist Paulus nicht nur und bestimmt nicht vor allem mit dem Kampf gegen die Ausrichtung auf das Zeremonielle, gegen engen Traditionalismus und Partikularismus, gegen fromme Selbstsicherheit und eine billige Moralität auf Verdienstabasis beschäftigt. Sein Kampf erwächst nicht aus dem Wunsch, eine klar umrissene Herzensreligion zu etablieren und zu fördern, einen weltweiten Universalismus, einen mystischen Individualismus und einen edlen ethischen Voluntarismus. Dies alles würde heißen, dass Paulus für eine bessere Religion kämpfte, für ein neues System, für ein anderes Gesetz, das jedem Einzelnen übergestülpt werden sollte. Sondern Paulus kämpft

⁶³ Irvin, „From One Story to Many: An Ecumenical Reappraisal of Church History,“ 538.

⁶⁴ Irvin, „Ecumenical Dislodgings,“ 198.

⁶⁵ John B. Webster, „Locality and Catholicity: Reflections on Theology and the Church,“ *Scottish Journal of Theology* 45 (1992), 10. Während Webster sich vor allem mit der kulturell-linguistischen Position des Postliberalismus auseinandersetzt, sind seine Überlegungen zur Kultur und die christologische Basis seiner Kritik auch an anderer Stelle anwendbar.

Definition von „Mitmenschen“ macht Barth klar, dass „der Leib Christi aus Menschen verschiedener und zum Teil gegensätzlicher Herkunft, Geschichte, Talente besteht“. Verschiedenheit und die Begegnung mit der Verschiedenheit sind selbst grundlegend für die Rechtfertigung. „Wenn sie nur unter sich blieben und unter ihresgleichen, dann würden sie sich von Gott und seiner Gerechtigkeit trennen.“⁷² Gerade weil die Rechtfertigung allein durch Jesus Christus gegeben ist, oder weil „alleine in Christus“ bedeutet, dass wir Menschen teilhaben an seiner Geschichte und am „christologischen Imperativ“⁷³ der Vermittlung zwischen verschiedenen semantischen Systemen, ist die „Rechtfertigung durch Glauben eine Realität nur in der Gemeinschaft mit jenen Mitmenschen, die Gott für die gemeinsame Rechtfertigung auserwählt hat.“⁷⁴

7. Ein Brief, der von allen Menschen gelesen werden soll (2.Kor 3,2-3)

Wir können dieses Thema zusammenfassen, indem wir zum Beispiel fragen: Wie predige ich das? Die Antwort muss natürlich sein: mit großen Schwierigkeiten. Dies liegt jedoch nicht an der Schwierigkeit des Themas. Vielmehr ist es so, dass wir keine neutrale theologische Position einnehmen können. Es gibt keine theologischen Aussagen, die nichts weiter wären als schlicht ein Ausdruck von sola scriptura. Jede Position baut bereits auf vielfältige Interpretationsschichten auf und stellt eine spezifische Antwort auf Fragen dar, die an verschiedenen historischen und kulturellen Orten gestellt wurden. Es kann sogar so sein, dass einige unserer selbst-identifizierenden theologischen Positionen die Entstehung multikultureller Gemeinden bekämpfen. Gerade hier liegt die Schwierigkeit, da die Aufnahme christlicher Migrantengemeinden in unserer Mitte von unserer eignen Bekehrung abhängt, von der Fähigkeit unserer eigenen christlichen Sprache, zwischen verschiedenen linguistischen Systemen zu vermitteln.

für die Menschen und die Menschheit. Er verteidigt sich gegen den Gedanken, dass Gott alle Menschen in einem Schema gleichmachen will, oder dass er genau die gleiche Geschichte von und in jedem Menschen erwartet, wenn sie Teil an Christus haben und an ihn glauben sollen.“ Barth, „Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,“ 255-56.

⁷² Barth, „Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,“ 257.

⁷³ Webster, „Locality and Catholicity,“ 16.

⁷⁴ Barth, „Jew and Gentile: The Social Character of Justification in Paul,“ 244-45.

In diesem Falle wird unsere Sprache „eine Umgestaltung erleben müssen, vielleicht sogar einen Bruch, ein Durcheinander“⁷⁵. Eine natürliche Begleiterscheinung dieser Verlagerung ist Schmerz und Widerstand und Streit und die ganze Bandbreite von Missverständnissen und Misstrauen, die jede Art von interkultureller Arbeit mit sich bringt. Es bleibt immer eine Versuchung, dass wir uns hinter unseren theologischen Mauern verstecken, dass wir uns von der Erfahrung christlicher Differenz durch die Affirmation der Tradition distanzieren. Hier soll nicht eine Form von theologischem Relativismus propagiert werden, sondern Mut gemacht für eine Auseinandersetzung mit der Bandbreite christlicher Unterschiede als eines ersten Schrittes hin zur Beseitigung unserer theologischen Mauern. Dana Robert stellt fest, dass die elementare Macht der Freundschaft „als Ethik und Praxis viel zu wenig beachtet ist, die aber viel Potenzial für die Gestaltung einer Weltchristenheit als multikultureller Gemeinschaft hat. Ja, ohne Freundschaft als einem klaren Zeugnis Christus gemäß Liebe hätten die Ungleichheiten und der Rassismus des kolonialen Zeitalters die Ausbreitung des Christentums über Kulturengrenzen hinweg verhindern können.“⁷⁶ Vielleicht liegt bei aller gedanklichen Komplexität die Antwort ganz schlicht in der christlichen Liebe und Gemeinschaft, die wir, um einen gemeinsamen Tisch versammelt, erfahren und durch die wir zusammen zur Fülle Christi gelangen.

(Übersetzung einschließlich der Zitate von Astrid Quick. Lediglich die Zitate von Traugott Holtz, Werner Kahl [Dokumentation 14/15] und Wolfhart Pannenberg, sind dem deutschen Original entnommen.)

⁷⁵ Webster, „Locality and Catholicity,“ 14.

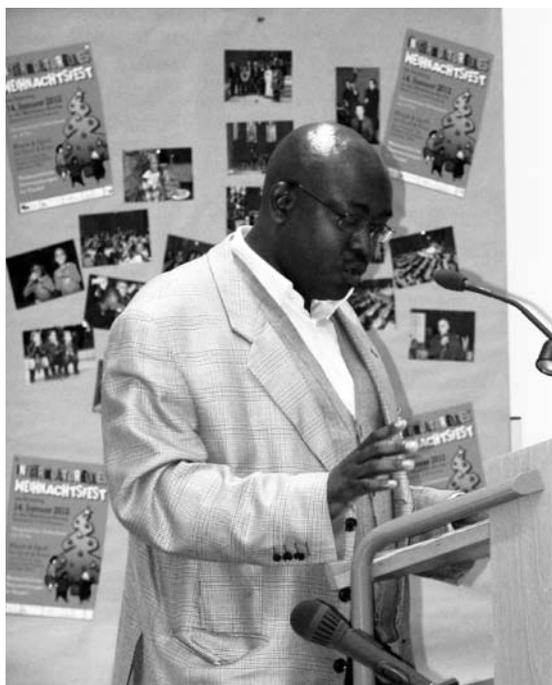
⁷⁶ Dana L. Robert, „Cross-cultural Friendship in the Creation of Twentieth-Century World Christianity,“ *International Bulletin of Missionary Research* 35, no. 2 (2011), 106.

Between Rent and Pentecost: Reflection: Relationship between Migrant Churches and the Evangelical Lutheran Church in Germany

By Reverend Peter S. Mansaray, African Church Council Hamburg, Hamburg

1. Introduction

Since 1999 I have had close contact with the Evangelical Lutheran Church in Germany, especially in the region of Berlin and Brandenburg where I studied and lived till 2011. As church elder and later pastor of the United Brethren in Christ Church in Berlin, I have personally experienced the pros and cons of the relationship between migrant churches and the Evangelical Lutheran Church in Germany.



In subsequent years I worked with both sides for acceptance, understanding and unity in the capacity as Chairman and Special envoy for Integration issues at the council of African Christians in Berlin und Brandenburg. After many years in the ecumenical circle in Berlin, I took up a new appointment in November 2011 with the Evangelical Lutheran Church in North Germany as Pastor responsible for the relationship to Africans and African Churches in Hamburg. Thus I now stand on the other side of the equation.

I am glad to share with you some of my experiences and observations in view of the relationship between migrant and Protestant churches, which I hope will help us as we find possibilities of being church together.

In the last two decades many migrant churches have sprung up in most German cities as a result of the increasing migration of Christians from Africa. These churches offer spaces in the diaspora where the identities of the Christian migrants could be nurtured and sustained. These are normally ethnically centred groups coming together to protect their social, cultural and religious identities. Lack of orientation and insecurity in the German society may lead migrants to forming their own cultural and social networks. The danger is prevalent that most of these groups live in their own worlds without or very little contact to the host society. This causes isolation and may lead to the formation of ghettos.

When we speak of African Migrant Churches, we are mostly mistaken to think only of the Pentecostal and Charismatic Churches, a large number of which describe themselves as non-denominational. They are in the majority. However, I must mention that there are also minority mainline churches of African decent in Germany, such as the Methodist, Presbyterian, UBC and so on. New Pentecostal and Charismatic migrant churches are constantly forming. Some of them split from existing churches, but others are purposely planted as a sign of missionary zeal. These churches see themselves not only as offering religious services for their congregations but have also developed missionary enthusiasm for evangelising Germany. The faith seems to be moving north-reverse mission. Most view Germany as a mission district. They want to bring Jesus to the Germans.

“To reach out to Germans, most missionary migrant churches engage in street evangelism. In addition, a number have switched to bi-lingual or even completely German-language Sunday worship. Pastors are learning how to preach in German, or use interpreters to get their message across. Some gospel choirs even sing in German”¹

¹ Claudia Währisch-Oblau, *Getting Ready to Receive? German Churches and the “New Mission” from the South*, 2008 in *Lausanne World Pulse*, 2008, 18.

2. Church sharing – one in Christ?

The quest for worship places has hunted many migrant churches far too long. With the surge in the number of migrant churches which spring up by the day, the search for places for worship has become a burning issue. This has willingly or unwillingly opened many migrant churches to encounters with the Protestant churches. Many migrant churches celebrate their church services in church buildings belonging to the German Protestant churches, making use of the church premises after the service of the German church have ended. However, the relationship to the host German church remains mainly very superficial, which can be termed as a relationship between a landlord and his tenant. Due to theological and cultural differences between both sides, encounters, such as joint festivities and services, take place very seldom. In case where joint services are held, they are usually asked to provide music and food, but rarely liturgical input and the sermon. There are increasingly more African pastors now protesting against such ecumenical encounters.

Despite the still existing distance in relationship, many pastors feel an increasing need to deepen their knowledge about church life and theology in Germany in order to be able to connect in substantial ways to the German system, to reach out successfully to Germans and also to be accepted and valued as pastors in Germany. It must be noted that neo-Pentecostal pastors have no formal theological training but claim to depend on spiritual insight to lead a congregation. This practice differs from the academic theological training that the Evangelical Church of Germany requires of its ministers.

3. Away from Prejudices to Interaction

Relationships between mainline Protestant churches in Germany and migrant churches from Africa have undergone some remarkable developments over the last decades. Due to lack of interaction and existing prejudices at the initial stage on both sides ignorance and suspicion defined the relationship. While migrant churches were seen as sects, the mainline churches were seen as cold, without spirit and in some extreme cases its members are not seen as Christian. Most migrant churches exist out of German church networks, despite the fact that most of these churches are tenants in Protestant churches on Sundays. They were seen as a group exclusively serving the needs of the migrant communities. Thus, the relationship was at a distance.

However, "attitudes began to change when, towards the end of the 1990s, it became more widely acknowledged within the Protestant churches that these ministries were part of the powerful trend of the pervasive charismatization of Christianity and in fact represented the mainline version of Christianity in the global South"². The need to engage with the migrant churches was taken seriously after their rapid spread in German cities. They became very visible, especially on Sundays when they wore their colour dresses to church.

As a result, Protestant churches began to assist migrant churches in certain ways, for example through training for African pastors and church leaders, thereby preparing them for their missionary role in Germany. African Councils were formed to better negotiate with the protestant churches on issues of importance for the migrant churches.

Some German Protestant churches have considered administrative and legal possibilities of incorporating migrant churches into their circles. Diversity is being seen as a chance for the churches to survive the increasing secularization of the German society. As a German Protestant pastor friend of mine in Hamburg once stated: "We need the migrants to revitalise our church". For migrants and Protestant churches the future seems to be very challenging as both sides seek new ways of being church together.

4. Hindrances towards being Church together

The road towards successful ecumenical encounters is rocky and still difficult:

- Migrant churches are often structurally and financially weak and are in search for support to establish their own structures.
- Lack of understanding of migrant situation. E.g.: Most pastors have to work and may cancel appointments when the boss calls.
- Theological differences:
 - Different concepts of mission and evangelism
 - Different notions of pastorship: most migrant church leaders have had little or no theological training and insist that a spiritual call and charismatic giftedness are all that is needed for their ministry.

² Werner Kahl, Encounters with Migrant Churches: Models for Growing Together, in: The Ecumenical Review 61/4 (2009), 400.

5. Suggestions: The way forward

- Focus on unity rather than differences!
- Open spaces for dialogue and encounters are needed. This dialogue is needed to prevent missionary migrant churches from becoming isolated from the general German church context.
- More encounters should take place: willingness to really make contact and accept each other, despite deep theological and social differences. The German churches must learn that Germany is no longer a Christian nation and needs missionaries from abroad - even if they weren't invited. Migrant churches need to learn that to effectively evangelize, they have to contextualize their message and their church life.
- Redefinition of Christianity in Germany: So far, it has been the German Protestants

defining what Christianity is. There should be a discourse with migrant churches and not just publications about them. They, too, must be given opportunity to express and explain their views of being church together.

The road to being church together in Germany is still long and rocky. Although much has been done in the last few years to build strong relationships, it will take sacrifices on both sides to forge ahead with the already started initiative to build even better relationships. These relationships should on no account be paternalistic but ones built on mutual respect, acceptance and tolerance. As Christians we depend on the assistance of the Holy Spirit which enables us all to call God our Father.

Zwischen Mietvertrag und Pfingsten: Reflexion: Die Beziehung zwischen Migran- tengemeinden und evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland*

Von Pastor Peter S. Mansaray, African Church Council Hamburg, Hamburg

1. Einführung

Seit 1999 stehe ich in enger Beziehung zu evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland, und zwar insbesondere mit der Kirche in der Region Berlin-Brandenburg, wo ich bis 2011 studiert und gelebt habe. Als Ältester und später als Pastor der United-Brethren-in-Christ-Gemeinde in Berlin habe ich Licht- und Schattenseiten der Beziehungen zwischen Migrantengemeinden und den evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland selbst erlebt. In den darauf folgenden Jahren habe ich als Vorsitzender und Beauftragter für

Integration beim Rat Afrikanischer Christen in Berlin-Brandenburg auf beiden Seiten um Akzeptanz, Verständnis und Einheit geworben. Nach vielen Jahren im ökumenischen Kreis in Berlin nahm ich im November 2011 eine Stelle bei der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche an und wurde dort Pastor mit Verantwortung für die Beziehungen zu Afrikanern und afrikanischen Gemeinden in Hamburg. Nun stehe ich also auf der anderen Seite.

Ich freue mich über die Gelegenheit, Ihnen einige meiner Erfahrungen und Beobachtungen zur Beziehung zwischen Migrantengemeinden und evangelisch-landeskirchlichen Gemeinden mitteilen zu können, und hoffe dabei, dass sie uns beim Entdecken neuer Möglichkeiten helfen werden, wie wir gemeinsam Kirche sein können.



* Anmerkung der Übersetzerin: In englischsprachigen Veröffentlichungen werden oft Kirchen der EKD jeglicher Tradition „evangelisch-lutherisch“ genannt. Die Übersetzerin behält diesen simplifizierenden Sprachgebrauch bei.

In den letzten zwanzig Jahren sind in den meisten deutschen Städten zahlreiche Migrantengemeinden infolge einer Zunahme der Zuwanderung von Christen aus Afrika entstanden. Diese Kirchen schaffen auch in der Diaspora einen Raum, in dem christliche Migranten in ihrer Identität gestärkt und gefördert werden. Für gewöhnlich findet man ethnisch zentrierte Gruppen, die zur Wahrung ihrer sozialen, kulturellen und religiösen Identität zusammenkommen. Orientierungslosigkeit und Unsicherheit in der deutschen Gesellschaft können dazu führen, dass Migranten ihre eigenen kulturellen und sozialen Netzwerke bilden. Es besteht die Gefahr, dass die meisten dieser Gruppen in ihrer eigenen Welt leben und überhaupt nicht oder nur punktuell in Kontakt mit der Gesellschaft ihres Gastlandes kommen. Dies hat Isolation zur Folge und kann zur Entstehung von Ghettos führen.

Wenn wir von afrikanischen Migrantengemeinden sprechen, dann sollten wir nicht nur an pentekostale und charismatische Kirchen denken, die sich in vielen Fällen als nichtkonfessionell verstehen. Diese sind in der Mehrheit.

Doch muss ich darauf hinweisen, dass es auch eine Minderheit von Kirchen afrikanischer Herkunft aus den kirchlichen Haupttraditionen in Deutschland gibt, wie etwa Methodisten, Presbyterianer, UBC usw. Und ständig entstehen neue pentekostale und charismatische Migrantengemeinden. Manche bilden sich durch Abspaltung von bereits existierenden Gemeinden, andere aber werden bewusst als Zeichen missionarischen Eifers neu gepflanzt. Diese Kirchen verstehen sich nicht nur als Anbieter religiöser (Gottes-)Dienste für ihre Gemeinden, sondern haben auch missionarische Begeisterung für die Evangelisierung Deutschlands entwickelt. Der Glaube scheint sich nach Norden hin auszubreiten – umgekehrte Mission. Die meisten von ihnen sehen Deutschland als Missionsgebiet. Sie wollen Jesus zu den Deutschen bringen.

"Um die Deutschen zu erreichen, evangelisieren die meisten missionarischen Migrantengemeinden auf den Straßen. Zusätzlich feiern einige ihren Sonntagsgottesdienst inzwischen zweisprachig oder völlig in deutscher Sprache. Pastoren lernen, auf Deutsch zu predigen, oder setzen Übersetzer ein, um ihre Botschaft klar kommunizieren zu können. Manche Gospelchöre singen sogar auf Deutsch."¹

¹ Claudia Währisch-Oblau, Getting Ready to Receive? German Churches and the "New Mission" from the South, 2008 in Lausanne World Pulse, 2008, 18.

2. Kirchen gemeinsam nutzen – Einssein in Christus?

Die Suche nach Gottesdiensträumen kostet viele Migrantengemeinden viel zu viel Zeit und Kraft. Da die Zahl der Migrantengemeinden so schnell wächst, ist die Suche nach Gottesdiensträumen zu einem brennenden Thema geworden. Dies hat, gewollt oder ungewollt, viele Migrantengemeinden für Begegnungen mit evangelischen Kirchengemeinden geöffnet. Viele Migrantengemeinden feiern ihre Gottesdienste in Kirchengebäuden, die deutschen evangelischen Kirchengemeinden gehören, indem sie die Räumlichkeiten der Kirche nach dem Ende des Gottesdienstes der deutschen Gemeinde nutzen. Allerdings bleibt die Beziehung zur gastgebenden deutschen Kirche im Ganzen recht oberflächlich, gewissermaßen als Beziehung zwischen Hauseigentümer und Mieter. Aufgrund von theologischen und kulturellen Unterschieden finden Begegnungen, wie gemeinsame Feiern und Gottesdienste, nur sehr selten statt. Wenn gemeinsame Gottesdienste stattfinden, dann werden die Migranten gewöhnlich gebeten, Musik und Essen beizusteuern, aber selten mit liturgischen Beiträgen und Predigt beauftragt. Immer mehr afrikanische Pastoren erheben inzwischen Einspruch gegen solche ökumenische Begegnungstreffen.

Trotz der noch bestehenden Distanz in Beziehungen empfinden viele Pastoren zunehmend das Bedürfnis, ihr Wissen über Gemeindeleben und Theologie in Deutschland zu vertiefen, um auf einer tieferen Ebene mit dem deutschen System in Verbindung treten zu können, um mit größerem Erfolg deutsche Menschen zu erreichen und auch um als Pastoren in Deutschland angenommen und wertgeschätzt zu werden. Man muss sich bewusst sein, dass neo-pentekostale Pastoren keine formale theologische Ausbildung, sondern den Anspruch haben, ihre Gemeindeleitung direkt auf geistliche Einsichten zurückzuführen. Diese Praxis unterscheidet sich wesentlich von der akademisch-theologischen Ausbildung, die in der Evangelischen Kirche in Deutschland von Pfarrerinnen und Pfarrern erwartet wird.

3. Vorurteile hinter sich lassen auf dem Weg zu Begegnung und Zusammenarbeit

In den vergangenen Jahren haben sich Beziehungen zwischen den evangelischen Großkirchen in Deutschland und afrikanischen Migrantengemeinden auf bemerkenswerte Weise weiterentwickelt. Da man anfangs kaum miteinander zu tun hatte und es auf beiden Seiten Vorurteile gab, waren Beziehungen



Vortrag von Peter S. Mansaray bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März (Foto: Anna-Christina Petermann).

vielfach von Ignoranz und Misstrauen geprägt. Während Migrantengemeinden als Sekten betrachtet wurden, galten die Großkirchen als kalt, ungeistlich, und in manchen extremen Fällen wurden ihre Mitglieder nicht als Christen anerkannt. Die meisten Migrantengemeinden bleiben außerhalb der deutschen kirchlichen Netzwerke, obwohl die meisten dieser Gemeinden sonntags evangelische Kirchenräume angemietet haben. Sie wurden als eine Gruppe gesehen, die ausschließlich den Bedürfnissen von Migrantengemeinschaften nachkommt. Deshalb waren die Beziehungen distanziert.

„Dies begann sich zu ändern, als in den evangelischen Kirchen gegen Ende der 1990er Jahre immer mehr erkannt wurde, dass diese christlichen Gruppen Teil des gewaltigen Trends zu einer tiefgreifenden Charismatisierung der Christenheit waren und tatsächlich zur im globalen Süden üblichen Variante des Christentums gehörten.“² Zunehmend wurde die Notwendigkeit erkannt, sich ernsthaft mit den Migrantengemeinden auseinanderzusetzen, als diese sich äußerst schnell und in großer Zahl in deutschen Städten etablierten. Ihre Präsenz war sehr sichtbar, insbesondere an Sonntagen, wenn sie in ihren bunten Gewändern zur Kirche gingen.

Im Ergebnis begannen evangelische Kirchen, die Migrantengemeinden auf die eine oder andere Weise zu unterstützen, zum Beispiel durch Weiterbildung afrikanischer Pastoren und Gemeindeleiter, um sie auf ihre missionarische Aufgabe in Deutschland vorzubereiten. Afrikanische Räte wurden gebildet, um Belange, die Migrantengemeinden wichtig sind, besser mit den evangelischen Landeskirchen verhandeln zu können.

² Werner Kahl, Encounters with Migrant Churches: Models for Growing Together, in: The Ecumenical Review 61/4 (2009), 400.

Einige deutsche evangelische Kirchen haben administrative und rechtliche Möglichkeiten erwogen, wie Migrantengemeinden organisatorisch in ihre Kreise eingebunden werden können. Vielfalt wird als Möglichkeit erkannt, angesichts einer zunehmenden Säkularisierung der deutschen Gesellschaft kirchlich zu überleben. Wie einer meiner deutschen evangelischen Pastorenfreunde in Hamburg einmal sagte: "Wir brauchen die Migranten, um unsere Kirche neu zu beleben." Für die Migrantengemeinden und die evangelischen Kirchen bringt die Zukunft große Herausforderungen, da beide Seiten neue Wege suchen, zusammen Kirche zu sein.

4. Hindernisse auf dem Weg, gemeinsam Kirche zu sein

Der Weg hin zu erfolgreichen ökumenischen Begegnungen ist steinig und immer noch schwierig:

- Migrantengemeinden sind oft strukturell und finanziell schwach; sie suchen Unterstützung, um ihre eigenen Strukturen zu etablieren.
- Fehlendes Verständnis für die Situation von Migranten; z.B. müssen die meisten Pastoren arbeiten und Termine absagen, wenn ihr Chef ruft.
- Theologische Unterschiede:
 - Unterschiedliches Verständnis von Mission und Evangelisation.
 - Unterschiedliches Verständnis des pastoralen Dienstes: Die meisten Gemeindeleiter der Migrantengemeinden haben keine oder wenig theologische Ausbildung und bestehen darauf, dass eine geistliche Berufung und charismatische Begabung für ihren Dienst völlig ausreichend sind.

5. Empfehlungen für das weitere Vorgehen

Den Blick auf die Einheit richten, nicht auf die Unterschiede.

- Wir brauchen offene Räume für Dialog und Begegnung. Solcher Dialog ist nötig, um zu verhindern, dass missionarische Migrantengemeinden vom allgemeinen deutschen kirchlichen Kontext abgeschnitten werden.
- Wir brauchen mehr Begegnung: eine Bereitschaft, echten Kontakt herzustellen und einander zu akzeptieren, trotz tiefgreifender theologischer und sozialer Unterschiede. Die deutschen Kirchen müssen begreifen, dass Deutschland kein christliches Land mehr ist und Missionare aus dem Ausland braucht – selbst wenn sie nicht eingeladen wurden. Migrantengemeinden müssen lernen, dass sie nur dann effektiv evangelisieren können, wenn sie ihre Botschaft und ihr Gemeindeleben kontextualisieren.

- Eine Neudefinition von Christentum in Deutschland: Bisher haben Deutsche evangelischen Glaubens definiert, was Christentum ist. Es sollte Austausch mit Migrantengemeinden geben, nicht nur Publikationen über sie. Auch ihnen muss die Gelegenheit gegeben werden, auszu-drücken und zu erklären, was zusammen Kirche sein für sie heißt.

Der Weg dahin, gemeinsam in Deutschland Kirche zu sein, ist noch immer lang und steinig. Obwohl in den letzten Jahren bereits viel getan wurde, um starke Beziehungen zu bauen, werden beide Seiten Opfer bringen müssen, damit bei der bereits begonnenen Arbeit zur Verbesserung der Beziehungen Fortschritte gemacht werden können. In diesen Beziehungen darf auf keinen Fall einer den anderen dominieren, sondern sie müssen in gegenseitigem Respekt, Akzeptanz und Toleranz gegründet sein. Als Christen brauchen wir den Beistand des Heiligen Geistes, der es uns allen möglich macht, Gott unseren Vater zu nennen.

(Übersetzung einschließlich der Zitate von Astrid Quick)

Interkonfessioneller Gemeindedialog in Hamburg

Von **Pastorin Martina Severin-Kaiser**,
Ökumenebeauftragte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland

Wenn ich heute über interkonfessionelle Gemeindedialoge in Hamburg sprechen soll, möchte ich dem eine grundsätzliche Beobachtung vorausschicken. Wir haben es heute mit einer ökumenischen Situation zu tun, die es so bisher bei uns nicht gab. Um anderen Konfessionen als der römisch-katholischen und einem kulturell deutlich anders geprägten Christentum zu begegnen, brauchen wir nicht mehr nach Subsahara Afrika, in die Vorstädte Jakartas oder in die russischen Kleinstädte, griechische Dörfer oder die Megachurches Latein-

Gottesdienst, die Prayer-Night, Bibelstunde und Chorproben. Es gibt kaum eine Gemeinde in Hamburg, die nicht schon einmal vor der Frage stand, ob sie Räume an eine Gemeinde anderer Sprache oder Herkunft abgeben könnte.

Manche Migranten telefonieren sich durch bis in kirchliche Werke mit der Frage: *Where can I study? Was können wir diesen Menschen anbieten jenseits unserer gängigen Wege, für die sie meist die formalen Bildungsabschlüsse nicht mitbringen oder wo das, was sie mitbringen, nicht anerkannt wird?*

Andere wiederum nehmen Kontakt zu den Migrationsberatungsstellen auf und zu anderen Dienstleitungen, die unsere Diakonischen Werke bieten. In der Regel werden sie als Migranten gesehen, fast nie als Mitglieder einer christlichen Gemeinde.

Dann begegnen mir häufig Flyer mit missionarischen Aufrufen, Veranstaltungsankündigungen. Ja sogar einmal im Stadtpark missionierende Ghanaer. Mission im Stile altbackener Evangelisation. Für Hamburger ein verwirrendes, nahezu komisches Erlebnis. Da versucht nicht mehr der weiße Missionar, seinen Glauben Menschen anderer Hautfarbe nahezubringen.

Hier ist es auf einmal umgekehrt.

Hinter diesen kurzen Schlaglichtern von Kontakten verbirgt sich eine Reihe von Themen, von denen ich einige nun aufgreifen und im Lichte meiner norddeutschen Erfahrung bearbeiten möchte. Ich werde mich dabei schwerpunktmäßig auf pentekostal-charismatisch geprägte Gemeinden anderer Sprache und Herkunft konzentrieren. Sie bilden eine zahlenmäßig große Gruppe. Anders als bei den Orthodoxen, von denen uns von vornherein klar ist, dass die ja zu einer anderen Kirche gehören inklusive anderem Amts- usw. -Verständnis, ist das bei den charismatischen Gemeinden schon so, dass sie uns nach gängiger Konfessionseinteilung näherstehen.

- Was finden christliche Migranten in unseren Gottesdiensten und Gemeinden nicht, so dass sie, sofern sie überhaupt einmal auftauchten, meist schnell wieder wegbleiben?
- Warum ist es so schwer, über das Mietverhältnis hinaus zu einem geschwisterlichen Kontakt zu kommen?



amerikas aufzubrechen. Erstaunlich viel davon können wir mittlerweile auch bei uns erleben. Es ist, als ob die trennende Dimension von Zeit und Raum sehr weit aufgehoben ist. In einer Gemeinde Hamburg-Billstedts folgt auf den sonntäglichen lutherischen Frühgottesdienst zweimal pro Monat eine syrisch-orthodoxe Liturgie. Daran schließt sich nahtlos der Gottesdienst der Christian Hope Ministry International an. Dreimal gesungenes und gesprochenes Gotteslob – aber unterschiedlich. So unterschiedlich, dass die Gemeinden schon wissen, dass die anderen irgendwie auch Christen sind. Aber ob sie sich als Geschwister begreifen? Da bin ich mir nicht so sicher. Und von einem Dialog, der dieses Wort wirklich verdient, ist diese Situation noch weit entfernt.

1. Wie kommt es im Alltag zur Begegnung?

Im Gottesdienst tauchen vereinzelt zumeist Menschen südsaharischer Provenienz auf. Nach kurzer Zeit bleiben sie weg. Dann stehen Menschen im Gemeindebüro und fragen für ihre Gemeinde nach Räumen für den

- Wie gehen etablierte Kirchen mit post-denominationalen Gemeinden und Kirchen um – solchen also, die unsere Konfessionseinteilung schlicht für irrelevant und hinderlich erklären?
- Und: Wie fähig sind wir, über kulturelle Unterschiede hinweg mit anderen Christen das Gemeinsame zu feiern und zu leben?

Die kurzen Schlaglichter machen bereits klar: Diese Gemeinden anderer Sprache und Herkunft sind Herausforderung für eine etablierte evangelische Landeskirche vor Ort. Denn wir begegnen in diesen Gemeinden keiner anderen Religion, sondern den Nachfahren eines Christentums, das in vielen Fällen erst durch europäische Vermittlung in den jeweiligen Heimatländern entstanden ist. Oft ist allerdings zu beobachten, dass die gemeinsame christliche Identität nicht dazu befähigt, die kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen einheimischen und zugewanderten Gemeinden zu überbrücken. Die besondere Spiritualität wirkt trennend, befremdend. Auch die einheimischen pentekostal-charismatischen Kirchen haben zu den Migrationsgemeinden kein ganz einfaches Verhältnis.

2. Wer sind wir selber? Eine christliche Gemeinde oder deutscher Kulturverein?

In der konkreten Begegnung merken wir häufig zum ersten Mal, wie eng die Grenzen unserer Art, Kirche zu sein, gestrickt sind. Was für uns Selbstverständlichkeiten sind – aus dem Gemeindeleben gar nicht wegzudenken – , ist viel mehr in unserer Kultur verankert als in theologischen Überlegungen. Kultur bedeutet Beheimatung, aber eben immer auch Begrenzung auf diejenigen, die diese kulturelle Prägung schätzen und sich in ihr auskennen. Was für uns in einem Mix aus neuem geistlichen Lied und Choral, in einer durch Kerzen erleuchteten Kirche mit sorgfältig geschmücktem Altar und Adventskranz an der Decke stattfindet, geht für die anderen bei Neonbeleuchtung, mehr oder weniger gut ausgesteuerter Anlage und etlichen Dezibel. Die jeweilige kulturelle Prägung des Christentums wird in der konkreten Begegnung deutlich. Wir erleben unsere Grenzen, was die Öffnung angeht, und müssen selber überlegen, was und wer wir in Zukunft sein wollen. Wie überwinden wir kulturelle Prägungen, die zur Abschottung führen? Die hindern, dass wir uns neuen Herausforderungen stellen? Wie balancieren wir das berechtigte Bedürfnis nach Beheimatung gegenüber einer ebenso wichtigen Öffnung für die neue Situation aus?

Nach dem Gesagten ist es eigentlich kaum verwunderlich, wenn Migranten bei uns nur schwer eine spirituelle und kulturelle Heimat

finden. Wer dazu im Alltag bei der Arbeits- oder Wohnraumsuche immer wieder die Erfahrung von rassistischer Ausgrenzung macht, hat meist nicht die Kraft, sich am Wochenende in der Kirche nochmals erheblichen Fremdheitserfahrungen auszusetzen. Dann ist es gut, mit Gott so zu reden, wie es aus meinem Herzen kommt – egal mit welcher Zunge. Wenn ich im Alltag eher die Herabsetzung erlebe, dann ist es umso wichtiger, am Wochenende in der Gemeinde der Prophet, der Usher oder die Katechetin sein zu können. Ein Amt mit Ansehen und Würde.

Wir müssen uns klarmachen, welche gesellschaftlichen Kontexte in der Begegnung mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft möglicherweise aufeinanderprallen. Menschen aus überwiegend stabilen bürgerlichen Verhältnissen in den einheimischen Kirchen – und Zugewanderte, Menschen manchmal ohne geregelten Aufenthaltsstatus oder, wenn sie Arbeit haben, meist aus der Kategorie „dirty, difficult, dangerous“, häufig weit unter der im Heimatland erworbenen Qualifikation auf der anderen Seite. Dazu noch von anderer Konfession.

Das heißt: Es gibt viele Gründe, die die Kommunikation erschweren können:

- kulturelle
- theologische
- und soziale.

Das sind die Herausforderungen, vor denen die Kontakte von längst etablierten und neu hinzukommenden Gemeinden stehen. Ein Kontakt, auf den viele Gemeinden anderer Sprache und Herkunft die große Hoffnung setzen, als Geschwister auf Augenhöhe wahrgenommen zu werden. Sie wollen sich einbringen, Zusammenarbeit gestalten. Manchmal auch Fragen besprechen, die sie umtreiben. Auf der anderen Seite erlebte ich in den landeskirchlichen Gemeinden einmal, dass kaum eine Gemeinde den vollen Namen der Gastgemeinde kennt. Meist wird von „der Gruppe um Kofi oder Kwakou oder so“ gesprochen. Die ökumenische Dimension, hier anderen Geschwistern in der einen Kirche zu begegnen, wird nicht gesehen.

Von daher stellen sich Gemeinden vor Ort, die selber mit vielen Problemen zu kämpfen haben, nicht die Fragen:

- Was können wir dazu beitragen, dass diese Menschen, ob aus China, Togo, Indonesien oder Kasachstan ihren Dialekt des Christlichen leben können?
- Wie kann es gelingen, ihnen Teilhabe an unserer Gesellschaft und den kirchlichen Strukturen zu eröffnen?

- Wie gehen wir dabei mit Differenz und Nähe um, im Kulturellen, aber auch im Theologischen?

3. Vom Fremd- und Nahesein?

Zunächst ein Beispiel: Eine Gemeinde in Hamburg-Barmbek hat sich nach etlichen Diskussionen im Kirchenvorstand darüber, ob man nun Räume gegen Unkosten an eine ghanaische Gemeinde abgeben solle oder nicht, schließlich dazu durchgerungen. Ein wenig taten die Kirchenvorsteherinnen und Kirchenvorsteher es dem Pastor zuliebe. Der hatte doch einen so guten Draht zu zweien von den Afrikanern. Und der Küster, der sollte dann das Alltägliche regeln. Gemeindedialog durch den Flaschenhals von zwei Personen. Das ist natürlich schon von vornherein eine sensible und anfällige Konstruktion.

Richtig interessant wurde es, als eine Kirchenvorsteherin dann beim Surfen im Internet die Homepage der ghanaischen Gemeinde fand. Da war davon die Rede, dass die Gemeinde ihre Berufung in der Missionierung von Deutschland sieht, dass sie unser Land in den Händen von Dämonen sieht, die es durch kräftiges Beten zu vertreiben gilt. Insgesamt strotzte die Homepage von der Gewissheit, dass die Angehörigen dieser Gemeinde auf der Höhe der Zeit sind und wir Hamburger es eben noch nicht begriffen hätten, worum es heute eigentlich ginge. Die Kirchenvorsteherin rief dann doch sehr beunruhigt bei mir an, mit der Frage, dass das doch alles nicht nordelbisch sei und von daher in ihren Kirchenräumen nicht zu tolerieren.

Natürlich, musste ich ihr sagen, dass wir in der nordelbischen Kirche zumindest überwiegend ein anderes Weltbild haben. Doch es wäre wohl zu einfach, nur das in unseren Räumen zu akzeptieren, was wie ein Abziehbild unserem eigenen kulturellen und theologischen Gustus entspricht. Warum nicht erst einmal fragen, warum sich die Welt für die Menschen aus dieser Gemeinde so und nicht anders darstellt? Warum nicht dann auch ihnen erzählen, wie sich das für uns darstellt? Und wir leben in einer Welt großer Unterschiede zwischen den Kirchen. Früher war das nur alles räumlich hübsch getrennt. Und heute begegnen wir all dem vor unserer Haustür.

Die Situation heute ist für alteingesessene wie hinzukommende Gemeinden ausgesprochen anspruchsvoll. Früher reisten alleine wissenschaftlich interessierte theologische Abenteurer in den südosttürkischen Tur-Abdin. Heute können evangelisch-lutherische Gemeinden vor Ort sich mit der syrisch-orthodoxen Kirche, einer der ältesten überhaupt, und der vor gut

20 Jahren gegründeten Christian Hope Ministry International gleichzeitig auseinandersetzen.

4. Wie die Begegnung gestalten?

Wie wird nun in evangelischen Landeskirchen und anderen zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) gehörenden Kirchen auf die Präsenz von internationalen Pfingstgemeinden reagiert?

Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) besteht heute schon zu mindestens 25-30 % aus internationalen Pfingstgemeinden. In Hamburg selbst ist das Verhältnis noch gravierender. Für die Pastorinnen und Pastoren gibt es die Möglichkeit, in einem berufs begleitenden Studium einen Abschluss zu erlangen, der es ermöglicht, sich in allen BFP-Gemeinden wählen zu lassen. Das nur als ein Schlaglicht.

Alle Kirchen, die sich als Weltkirche oder zumindest in einer internationalen Gemeinschaft eingebettet sehen, haben deutlich weniger Mühe, sich dem Phänomen der Pfingstgemeinden zu öffnen als eine deutsche evangelische Landeskirche, die eben in der Region stark verankert ist, deren Internationalität sich dafür in Grenzen hält. So hat das Erzbistum Hamburg zwölf muttersprachliche Missionen, die natürlich voll und ganz zum Erzbistum gehören.

Nun ist es aber so, dass die meisten Gemeinden anderer Sprache und Herkunft zu uns Kontakt aufnehmen, wenn es um die Frage geht, wo Gottesdienste und so weiter gefeiert werden können. In Nordrhein-Westfalen und in Hamburg wurden dafür jeweils Vorgehensweisen entwickelt. Im Rheinland und in Westfalen ist das der Listenprozess: Gemeinden, die die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) anerkennen, die sich zur ökumenischen Zusammenarbeit bereiterklären, die organisatorisch einigermaßen gefestigt sind, deren



Bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März
(Foto: Anna-Christina Petermann).

Leitungen bereit sind, an Fortbildungen der Landeskirche teilzunehmen und die Leumundzeugnisse beibringen können, werden von der Landeskirche anerkannt. Sie können in den landeskirchlichen Gemeinden nach Räumen fragen und die Unterstützung der Landeskirche gegenüber dem Staat in Anspruch nehmen.

In Hamburg gehen wir einen solchen Weg nicht als Landeskirche alleine, sondern haben diese Absprachen auf der Ebene der ACK Hamburg (ACKH) getroffen. Wer ähnliche, wie die eben genannten Kriterien erfüllt, kann in allen ACKH-Kirchen nach Räumen fragen. Wir suchen aktiv nach Möglichkeiten, bei etablierten Migrationskirchen eine ACK-Mitgliedschaft zu ermöglichen. Bei den afrikanischen Gemeinden wurde dafür der African Christian Council Hamburg (ACCH) gegründet. Der Council ist ACKH-Mitglied. Alle afrikanischen Pfingstgemeinden auf Raumsuche müssen sich zunächst an den ACCH wenden. Wenn von dort die Mitgliedschaft bestätigt ist, wird für sie nach Räumen gesucht, werden Vertretungen bei Behörden und so weiter wahrgenommen. Die anerkennende Instanz ist hier nicht mehr die etablierte Kirche, sondern ein Netzwerk von Migrationskirchen selber.

Es war sicher einer der entscheidenden Schritte, dieses Thema als Landeskirche nicht mehr alleine zu bearbeiten, sondern im Konzert mit den anderen ACK-Kirchen. Gerade die Existenz der internationalen Pfingstgemeinden stellt für alle etablierten Kirchen eine Herausforderung dar, auf die wir gemeinsam viel besser reagieren können.

Es ist zu beobachten: Nur da, wo die etablierten Kirchen dieses Thema aufgreifen und Personen damit beauftragen, hier die Kommunikation zu gestalten, entsteht Neues.

Wir brauchen hier Neulandbegeher und Reiseführer, die in beidem „zu Hause“ sind und dolmetschen können – auch im Fall von Konflikten. Die helfen, keine Miet-, sondern Partnerschaftsverträge auszuhandeln. Auf Augenhöhe. Das heißt auch, mit Rechten und Pflichten für alle. Die einführen in interkulturelle Kommunikation, um die teilweise noch sehr kolonialen Bilder voneinander aufzudecken und durch neue, lebendige zu ersetzen. Die unterstützen, wenn Themen brisant werden, die zum Leben von Migrationsgemeinden dazugehören wie Armut, Abschiebung, deutlich andere Vorstellungen von Partnerschaft und Einstellungen zur Homosexualität. Die anleiten, die Situation in unserem Umfeld wahrzunehmen: Migrationskirchen aufzuspüren, Gottesdienste mit Interessierten zu besuchen, mit den Landeskirchen das Thema auf Pfarrkonventen und mit Mitarbeitenden zu behandeln. Wir brauchen Begegnung auf verschiedenen Ebenen

– zum Beispiel: International Gospel Service, interkulturelle Bibelarbeit, Nacht der Kirchen, Fortbildung und Begleitung für Leitungen der Pfingstgemeinden, African Theological Training in Germany (ATTiG) und Practical Ministry Training (PMT).

5. Vertrauen muss wachsen

Als Nächstes müssen wir auch die schwierigen Themen angehen: die unterschiedlichen Vorstellungen von Gut und Böse, von Besessenheiten, von Glaube und Heilung und dem Zusammenhang von Glaube und Reichtum, kurz dem, was unter der Chiffre Prosperity Gospel in vielen internationalen Pfingstgemeinden zu Hause ist, und nicht zuletzt dem, was wir unter Mission verstehen.

Ich habe den Eindruck, dass sich erst an der Bearbeitung dieser Fragen herausstellen wird, wie sich das Verhältnis von etablierten Kirchen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in der weiteren Zukunft entwickeln wird. Wichtig ist mir in diesem Zusammenhang, dass sich bei diesem Prozess beide Seiten als Partner auf Augenhöhe verstehen können, und dass das Ergebnis damit offen ist. Ich wende mich hier gegen gewisse, zwar gut gemeinte und doch recht imperiale Ansätze, die zum Ziel haben, Migrantengemeinden vor allem unter das Dach der Landeskirche zu bringen. Wir werden sehen, wo diese Gemeinden sich in Zukunft verorten, wie sie sich selber verändern, welche Kooperationen sich ergeben werden in Feldern wie Jugendarbeit und anderen.

Die Gemeinden anderer Sprache und Herkunft haben die ökumenische Landschaft verändert. Sie stellen eine Herausforderung dar in theologischer und gesellschaftspolitischer Hinsicht. Für die etablierten Kirchen, die sich mit der Frage quälen, ob nun ökumenische Eiszeit ja oder nein, kann nur gesagt werden: hic Rhodos, hic salta! Und tanzen kann man am besten zu mehreren und nur schlecht alleine!

Indonesische Gemeinden als Beispiel von Migrantengemeinden

Von **Asigor P. Sitanggang, M.Th.**,
freiwilliger Pastor der indonesischen Gemeinde in Göttingen und Doktorand im Bereich Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen

In Deutschland gibt es zahlreiche indonesische Gemeinden, die zum Beispiel in Berlin, Bielefeld, Bonn, Bremen, Darmstadt, Frankfurt, Göttingen, Hamburg, Hannover, Kassel, Köln ansässig sind. Der rechtliche Status der Gemeinden variiert. In Frankfurt und Darmstadt sowie in Hamburg sind die Gemeinden Teil der Landeskirchen. Sie treffen sich wöchentlich und haben ordinierte Pastorinnen oder Pastoren. Es gibt aber auch andere indonesische Kirchen, die nicht zu den Landeskirchen gehören, sondern selbstständige Kirchen darstellen.

Neben den landeskirchlichen indonesischen Gemeinden und den selbstständigen indonesischen Gemeinden, die sich wöchentlich treffen, gibt es auch indonesische Gemeinden, die sich nur einmal im Monat treffen. Der Grund hierfür ist u.a., dass diese Gemeinden nicht so groß sind. Manchmal nennen sich die Gemeinde PERKI (Die Abkürzung steht für Persekutuan Kristen Indonesia, auf Deutsch: Indonesische Christengemeinschaft).

Aufgrund meiner Erfahrung als freiwilliger Pastor der indonesischen Gemeinde in

Göttingen, möchte ich darlegen, was wir in unserer indonesischen Gemeinde für Aufgaben und Tätigkeiten übernehmen. Eine Migrantengemeinde wie die indonesische Gemeinde in Deutschland hat verschiedene Funktionen.

1. Unterstützung der neuen Bewohner

Eine Aufgabe liegt in der Unterstützung von ausländischen Studierenden, die nach Deutschland kommen.

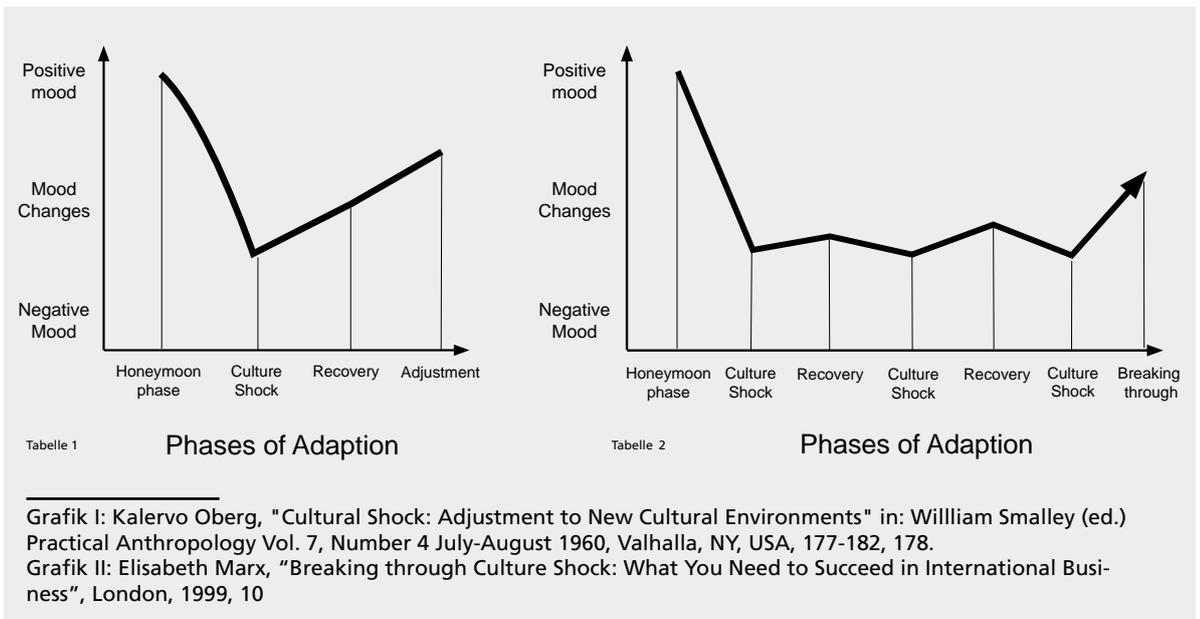
In Forschungen zur Fremdenfeindlichkeit gibt es Theorien, die über Anpassungsphasen diskutieren. Besonders relevant sind m.E. zwei der Theorien (s. Grafik). Aus meiner Erfahrung kann ich sagen, dass beide in den Grafiken dargestellten Theorien zutreffen. Entsprechend der zweiten Theorie möchte ich hervorheben, dass der Kulturschock nicht nur einmal, sondern mehrmals passieren kann.

Jede Person, die nach Deutschland oder in ein anderes Land kommt, erfährt diese Phasen. Es handelt sich um folgende vier Phasen:

1.1. Honeymoon- oder Touristenphase

Die erste Phase, die eine nach Deutschland kommende Person erfährt, dauert drei bis sechs Monate. In dieser Phase agieren Zugezogene wie eine Touristin oder ein Tourist. Sie nehmen die sich von ihrem Heimatland unterscheidenden Aspekte wie Kultur, Gebäude und Essen als eine Überraschung wahr. Häufig werden in dieser Zeit auch Bilder und Fotos angefertigt. Migranten genießen alles um sie herum als neu, überraschend und interessant. In dieser ersten Phase scheint die Notwendigkeit, sich einer Gemeinde anzuschließen, die die kulturellen und sprachlichen Bezüge zum Heimatland herstellt, nicht zwangsläufig gegeben.





1.2. Kulturschock

Auf die erste Phase folgt die zweite Phase, der Kulturschock, den jede Person nach etwa drei bis sechs Monaten durchlebt: „Culture Shock is precipitated by the anxiety that results from losing all our familiar signs and symbols of social intercourse. These signs or cues include the thousand and one ways in which we orient ourselves to the situations of daily life“.¹

Jede Person, die ins Ausland geht, hat ihre eigene „Kultur des Lebens“. Wenn die erste Phase beendet ist, beginnt der/die Zugezogene die Augen zu öffnen und nimmt die Fremdheit in dem neuen Land wahr. Das Resultat ist häufig eine Distanzierung zu der neuen Heimat. Sonja Manz charakterisiert den Kulturschock mit folgenden Symptomen. (siehe Tabelle rechts)

1.3. Wiederherstellung

In dieser Phase fangen die Migranten an, das fremde Leben zu verstehen, zu akzeptieren und zu adaptieren.

1.4. Einstellung

In dieser letzten Phase wird begonnen, das neue Leben zu ordnen.

Jede einzelne Phase bringt verschiedene Probleme für Migranten mit sich. Wir als indonesische Gemeinde versuchen, die Zugezogenen durch verschiedene Angebote zu unterstützen.

2. Unterstützung der Bewohner, die schon lange bzw. Jahrzehnte in Deutschland wohnen

¹ Kalvero Oberg, 1960, zitiert in: Sonja Manz, Culture Shock - Causes, Consequences & Solutions: The International Experience, Hanau 2003, 5.

Die Probleme, die Menschen, die schon lange in Deutschland leben, haben, unterscheiden sich von den Anliegen derer, die erst vor kurzem nach Deutschland gekommen sind. Aus meiner Erfahrung möchte ich folgende Kernpunkte festhalten:

2.1. Sie wollen die indonesische Kultur bewahren. Als Indonesier haben wir nicht nur eine einzelne Kultur, sondern viele verschiedene Kulturen. Zusammen mit diesen verschiedenen Kulturen haben wir nicht nur eine nationale Sprache, d.h. die indonesische, sondern auch viele Stammessprachen. Das bedeutet, dass es – anders als in Deutschland – viele unterschiedliche Kulturen in Indonesien gibt. Aus den verschiedenen kulturellen Kontexten und Sprachen entstehen mitunter Probleme, deren wir uns in Kleingruppen annehmen.

2.2. Der Protestantismus ist im Vergleich zum Katholizismus und der Orthodoxen Kirche in Indonesien am weitesten verbreitet. Er gliedert sich in viele Strömungen und kirchliche Denominationen. In Indonesien gibt es hunderte kirchliche Strömungen; keine Denomination dominiert. Das heißt, dass in allen indonesischen Gemeinden in Deutschland – wie auch in den Gemeinden mit Menschen aus anderen Ländern – die Mitglieder aus unterschiedlichen kirchlichen Hintergründen stammen. Das ist eigentlich ein gutes Beispiel des ökumenischen Wirkens der indonesischen Kirchen in Deutschland.

Ein Problem, das sich hieraus ergibt, besteht darin, dass einige Migranten der Meinung sind, die indonesische Gemeinde in Deutschland müsse in Theologie und Liturgie ihrer

jeweils eigenen Strömung folgen. So denken einige indonesische Lutheraner, dass, weil die lutherische Kirche in Deutschland besonders bedeutsam ist, die indonesischen Gemeinden in Deutschland lutherisch sein müssten, auch wenn die Gemeinden nicht lutherisch sind. Ebenso meinen die indonesischen Charismatiker, dass die indonesische Kirche eine charismatische Kirche sein sollte, auch wenn es viele Indonesier aus anderen kirchlichen Strömungen gibt, wie Reformierte, Baptisten, Mennoniten, Methodisten, Evangelikale, Adventisten, Pfingstler und weitere.

Aus diesem Grund sind die indonesischen Katholiken schon getrennt und haben ihre eigene Gemeinde (KMKI). Es gibt noch weitere indonesische Gemeinden, bei denen die Gefahr besteht, dass sie sich auf Grund dieser verschiedenen kirchlichen Strömungen trennen.

Angesichts dessen liegt viel daran, dass die indonesischen Gemeinden in Deutschland starke ökumenische Gemeinden sind, sodass die verschiedenen kirchlichen Traditionen respektiert, akzeptiert und in ihrer Vielfalt willkommen sind. Bei der Umsetzung dieses Vorhabens brauchen die indonesischen Gemeinden die Unterstützung der deutschen Kirchen, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie dieses ökumenische Konzept am besten verwirklicht werden kann.

3. Nächste Generationen

Oft wird gesagt, dass die zweite Generation der Migranten Identitätsproblem habe. Diese Generation spricht meiner Erfahrung nach sehr gut Deutsch und unterscheidet sich von den Muttersprachlern nur hinsichtlich ihrer Haar- und Hautfarbe. Ihre Eltern sprechen meist die nationale Muttersprache oder die Stammesmuttersprache. Zu Hause pflegt die zweite Generation die indonesische Kultur, weil sie an allen anderen Orten in der deutschen Kultur lebt.

In ihrem Leben treffen zwei ganz verschiedene Kulturen aufeinander. Dieses Problem muss die zweite Generation bewältigen. Die indonesischen Gemeinden spielen eine wichtige Rolle, sie dabei zu unterstützen. Für die Integration in Deutschland braucht die zweite Generation darüber hinaus die starke Kooperation mit und die Unterstützung von den deutschen Kirchen.

| Level | Example |
|-------------|---|
| physical | <ul style="list-style-type: none"> ◆ digestion problems ◆ loss of appetite ◆ sleep disorder ◆ high blood pressure |
| cognitive | <ul style="list-style-type: none"> ◆ feeling of isolation / home sickness ◆ accusing the host culture for own distress ◆ self pity ◆ anger and mistrust towards members of the host society ◆ worries about own state health ◆ permanent strain and distress ◆ concern to be cheated or misled ◆ eruptions of rage about minor occurrences ◆ decrease in self confidence due to experienced inability to cope in the host culture ◆ lack of assertiveness because of the validity of one's own cultural norms and values ◆ helplessness and depression over every day life problems that seem to be unsolvable |
| behavioural | <ul style="list-style-type: none"> ◆ performance deficits ◆ separation from host nationals ◆ increased contact to fellow nationals ◆ higher alcohol consumption ◆ refusal of learning or speaking the host language ◆ insulting statements about the host society and its members |

Tabelle: Sonja Manz, Culture Shock - Causes, Consequences & Solutions: The International Experience, Hanau 2003, 11.



Darbietung der Indonesischen Gemeinde Göttingen im Gottesdienst bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März (Foto: Anna-Christina Petermann).



Gespräch bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März 2012 (Foto: Anna-Christina Petermann).

Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg

*Von Prof. Dr. Werner Kahl,
Studienleiter an der Missionsakademie Hamburg, Hamburg*

1. Einführung

Der Internationale Gospelgottesdienst ist eine regelmäßig stattfindende kirchliche Veranstaltung in Hamburg. Wie die Bezeichnung andeutet, handelt es sich um einen internationalen Gottesdienst, d.h. sowohl die den Gottesdienst leitenden Personen als auch die Gottesdienstbesucher kommen aus unterschiedlichen Regionen der Welt. „Gospel“ im Namen weist bereits darauf hin, dass Christen, für die Gospel Kirchenmusik ausmachen, hier besonders in den Blick kommen. Tatsächlich sind diese Gottesdienste aus der Begegnung mit Christen aus Westafrika erwachsen. Es handelt sich dennoch nicht um „afrikanische“ Gottesdienste, sondern um solche, in denen Menschen aus Deutschland und Afrika und aus aller Welt gemeinsam Gott anbeten und ihre Gemeinschaft vor Gott feiern. Es ist naheliegend, wenn auch bei weitem nicht selbstverständlich, dass dieses Projekt in der Metropole Hamburg besonders erfolgreich geworden ist. Denn hier lebt seit Jahrzehnten die Mehrzahl westafrikanischer Zuwanderer nach Deutschland. Wir zählen hier etwa 80 Gemeinden mit afrikanischer Leitung und Mitgliedschaft. Im Folgenden werde ich einige der mir wesentlich erscheinenden Aspekte und Implikationen des Projekts Internationaler Gospelgottesdienst aufrufen.

2. Zur Genese des Projekts Internationaler Gospelgottesdienste – ein persönlicher Rückblick

Auf die Begegnung mit Christen aus Afrika war ich – ungeplant – 1986/87 vorbereitet worden, als ich als Göttinger Austauschstudent für ein Jahr zum Studium nach Atlanta, Georgia, ging. Hier traf ich zum ersten Mal in meinem Leben Mitstudierende aus aller Welt und aus verschiedenen Konfessionen, auch Christen aus Afrika. Wir waren Studienkollegen. In Atlanta – der Stadt Martin Luther Kings: seine Witwe war Zeitzeugin in theologischen Seminaren und seine jüngste



Tochter studierte mit uns – hatten mich besonders die Gottesdienste der schwarzen Bevölkerung beeindruckt, die hier an den Tag tretende tiefe Frömmigkeit, die Lebendigkeit der Gottesdienste und auch die Gospelmusik. Aber auch die theologische Weite der Candler School of Theology an der Emory University hatte es mir angetan. So ging ich nach meinem Studienjahr und dem Abschluss meines Studiums in Göttingen zurück dorthin, um an Emory zu promovieren.

Als ich 1992 mein Vikariat in Essen antrat, vermisste ich die Gospelmusik und die afroamerikanischen Gottesdienste. Also machte ich mich auf die Suche nach einer afrikanischen Gemeinde. Ich fand aber nur eine kleine Gebetsgruppe, die sich bei den Baptisten traf, geleitet von einem weißen Pfingstler. Das war nicht, was ich mir vorgestellt hatte. Nach wenigen Monaten aber fragte der ghanaische Gebäudereiniger meiner Vikariatsgemeinde (Billebrinkhöhe in Essen-Bergehausen), ob er mit der afrikanischen Gemeinde, der er angehörte, unser Kirchgebäude sonntagnachmittags nutzen könnte.



Plakat für eine Gottesdienst
des International Gospel Service in Hamburg

Somit hatte mich 1993 eine afrikanische Gemeinde gefunden – die *International Gospel Church* unter Leitung von Pastor Andrew Asiedu. Wir arbeiteten bald eng zusammen: Ich war bei den Gottesdiensten ab 12.00 Uhr immer anwesend, mit mir oft einige andere deutsche Gemeindeglieder und Konfirmanden. In der *International Gospel Church* fungierte ich als inoffizieller Assistent des afrikanischen Pastors – eines Pfingstlers! – und übersetzte ihn oft bei gemeinsamen Gottesdiensten mit der deutschen Gemeinde, die wir zweimal jährlich feierten (zu Weihnachten und zu Pfingsten). Ich spielte in der Kirchenband mit professionellen Reggae-Musikern E-Gitarre, bot einen Deutschkurs an und so weiter. Diese Zusammenarbeit setzte sich in den nächsten Jahren fort, auch als ich schon Pastor einer Gemeinde im nahen Duisburg geworden war.

1999 bis 2001 ging ich nach Ghana, um an der dortigen Universität in der Hauptstadt Accra im Bereich Religionswissenschaft zu unterrichten und um zu erforschen, auf welchem kulturellen Hintergrund, in welcher Situation und mit welchen Ergebnissen Christen in Westafrika die Bibel lesen.

Als ich zurückkehrte, um eine mehrjährige Vertretungsprofessur an der Universität Kas-

sel anzutreten, machte ich mich sofort daran, eine afrikanische Gemeinde ausfindig zu machen. Ich fragte beim Landeskirchenamt an. Dort wusste man damals von keiner afrikanischen Gemeinde. In der Straße, in der ich wohnte, gab es eine baptistische Gemeinde. Wie ich einer Information ihres Schaukastens entnahm, hatten sie zur Untermiete einige internationale Gemeinden, darunter eine, die von einem Pastor Asamoah geleitet wurde. Der Name verriet mir, dass es sich um einen Ghanaer handelte. So war ich in Kassel bereits nach wenigen Tagen auf eine afrikanische Gemeinde gestoßen, die ich regelmäßig zu besuchen begann und mit der ich bald gemeinsame interkulturelle Bibellektüren für meine Studenten organisierte – als Teil eines universitären Seminars!

Mitte 2002 fand in Kassel wieder die mehrmonatige internationale Kunstaussstellung Documenta statt, mit vielen Tausend Besuchern aus aller Welt. Jene Documenta hatte einen starken Westafrikabezug, denn der Kurator stammte aus Nigeria. Dem Programm entnahm ich, dass es besondere Documenta-Gottesdienste geben würde, ausgerichtet von der evangelischen Landeskirche unter Verantwortung des Bischofs. Sie sollten in der größten Innenstadtkirche, dem Martinsdom, stattfinden. Als Prediger und Predigerinnen waren renommierte internationale Theologinnen und Theologen vorgesehen, die eingeflogen wurden. Diese Konstellation motivierte mich zu einem Alternativprogramm: Zusammen mit dem damaligen Leiter der evangelischen Studentengemeinde und dem Leiter der afrikanischen Gemeinde *Christian Church Outreach Mission (CCOM)* Kassel organisierte ich Documenta-Gottesdienste „von unten“, die wir zunächst ebenfalls in der Martinskirche feiern konnten.

Das war ein großer Erfolg: Viele kamen, und uns allen bereitete das Projekt große Freude. Als der Documenta-Zirkus seine Zelte für die nächsten fünf Jahre abgebrochen hatte, machten wir weiter mit unseren „Internationalen Gospelgottesdiensten“ – zu dem Namen hatten mich meine Erfahrungen mit der *International Gospel Church* in Essen inspiriert, die zu jener Zeit aufgrund von Gemeindespaltung bereits Geschichte war. Dem damaligen Pastor der Kasseler Martinskirche wurde es mit uns „zu bunt“, und so zogen wir einige Straßen weiter in die Karlskirche, um unsere monatlichen Gottesdienste zu feiern. Zum Team hinzu kamen bald weitere für das Projekt wichtige Personen: ein älterer evangelischer Pfarrer, der der geistlichen Gemein-

deerneuerung angehörte; der Kantor für Populärmusik mit seinem fantastischen Get-Up Chor und dann später Wolfram Dawin aus dem Referat Weltmission und Partnerschaft des Landeskirchenamts der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.

Als ich Ende 2005 Kassel in Richtung Hamburg verließ, konnte das Projekt weiterlaufen, allerdings bald mit einigen wesentlichen Veränderungen: Es wurde umbenannt in *Internationaler Gottesdienst* und findet nur noch viermal pro Jahr statt. Die Namensänderung zeigt eine wirkliche Internationalisierung des Gottesdienstes über die afrikanische Beteiligung hinaus an. Es wirken dort jetzt folgende Gemeinden mit: Eriträische Evangelisch-Lutherische Gemeinde, PERKI Kassel – Indonesische Gemeinde, Koreanische Evangelische Areumdaun-Gemeinde Kassel e.V., Christian Church Outreach Mission Kassel, Christian International Restoration Church und Evangelische Kirchengemeinden in Kassel – Karlskirche.

Es dürfte anhand meiner biografischen Hinführung zum Thema exemplarisch deutlich geworden sein, dass die Erfahrungen derer, die ein solches Projekt verantworten, einen wesentlichen Faktor in Bezug auf die Entstehung, die Ausgestaltung und das Gelingen internationaler Gottesdienste darstellen. In meinem Fall ist es sicher nicht zufällig, dass ich mich auf die Begegnung mit Christen aus Westafrika konzentriert habe, denn ich fühle mich in diesem Spektrum aufgrund meiner langjährigen Erfahrungen gewissermaßen zu Hause. Insofern stellt die Beschreibung des Projekts Internationaler Gospelgottesdienst nur ein Beispiel unter vielen möglichen Formen interkultureller und interkonfessioneller gemeindlicher Zusammenarbeit dar. Die folgenden Ausführungen mögen für Kollegen und Kolleginnen mit anderen Erfahrungen inspirierend sein und eventuell zu Transformationen anregen, auf dass sich internationale Gottesdienste in ganz anderen Kontexten als sinnvoll erweisen können.

3. Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg

Nach meinem Umzug an die Missionsakademie nach Hamburg erzählte ich meinem ghanaischen Freund Alex Afram, damals von der Nordelbischen Landeskirche als Pastor für Afrikanerseelsorge angestellt, von der Idee eines Internationalen Gospelgottesdienstes. Seine spontane Antwort ist mir gut in Erinnerung geblieben: „Werner, we have been wai-

ting for you. Let's do it.“ Mit ins Boot kamen seit dem ersten Gottesdienst in der Erlöserkirche in St. Georg-Borgfelde im Mai 2006 der Ökumenepastor Friedrich Degenhardt und die Gemeindepastorin Gabriele Meyer. Uns vier verband nicht nur ein starkes Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit, sondern auch transkulturelle Lebenserfahrungen, insbesondere durch längere Aufenthalte in anderskulturellen Lebenswelten. Gabriele Meyer ist dann vor vier Jahren als Pastorin mit einem mehrjährigen Arbeitsauftrag nach Tansania gegangen.

Das heutige Team derer, die die Gottesdienste vorbereiten und gestalten, besteht aus den folgenden sieben Personen: den beiden Gemeindepastoren der evangelisch-lutherischen Ortsgemeinde St. Georg, Kay Kraak und Gunter Marwege, dem heutigen Pastor für Afrikanerseelsorge, Peter Mansaray aus Sierra Leone, dem Pastor der methodistisch-ghanaischen Gemeinde, Konrad Roberts aus Ghana, dem Leiter des Gospelchores des Internationalen Gospelgottesdienstes, Folarin Omishade aus Nigeria, sowie Friedrich Degenhardt und mir.

Das Vorbereitungsteam trifft sich zwischen zwei Gottesdiensten im Büro des Pastors für Afrikanerseelsorge. Diese Auswertungs- und Planungssitzungen sind enorm wichtig für das Gelingen des Projekts, und sie stellen bereits ein besonderes Ereignis dar, denn hier begegnen wir uns auf Augenhöhe und üben interkonfessionelle und interkulturelle Zusammenarbeit ein. Über die Jahre sind so Vertrauen und Verständnis gewachsen. Das trägt Früchte: Im Gottesdienst verstehen wir einander blind und wir können uns voll aufeinander verlassen. Wir achten darauf, dass alle Pastoren beim Gottesdienst Aufgaben übernehmen. Es gibt keine Kompetenz- oder Rivalitätsstreitigkeiten. Ich bin mir sicher, dass die Gottesdienstgemeinde unter uns keine Hauptfigur ausmachen kann.

Wir haben eine Struktur der Liturgie entwickelt, deren einzelne Elemente wir in der Besprechung relativ zügig unter uns aufteilen. Als Beispiel für einen solchen Ablauf füge ich den Gottesdienstplan vom 11. März 2012 ein:

**69th International Gospel Service
11.03.12, 6 pm, Erlöserkirche Borgfelde
mit den 'Hamburg Gospel Ambassadors' (HGA)**

Theme: The Power of Touch / Heilende Berührung
(Mark 5, 25-34: The Woman with an Issue of Blood)

Preacher: Pastor Werner Kahl

| | | ca. |
|---|-------------------------------------|------------|
| Worship Songs | HGA | - 10 min |
| Welcome | Conrad & Gunter | - 5 min |
| & Prayer | Conrad | - 3 min |
| Greetings | The Ministers | - 8 min |
| Bible Reading | Engl.: Nick / dt.: Peter G. | - 6 min |
| Bible study: Have you experienced a "Healing touch"?/ Power of touch | Impuls: Friedrich (+ Voten) | - 10 min |
| Song All things are possible | HGA | - 6 min |
| Sermon | Werner | - 15 min |
| Song | HGA | - 6 min |
| Announcements | Friedrich | - 5 min |
| Offerings | The Ministers | - 7 min |
| Individual Blessing | Werner & Peter mit Halleluja HGA | - 15 min |
| Intercessions & Lord's Prayer | Peter & Werner | |
| Benediction (all join hands) | | - 6 min |
| Song | HGA | - 4 min |

Es ist uns wichtig, dass der Chorleiter bei den Besprechungen mit dabei ist, um gemeinsam im Team die Musik auf das jeweilige Gottesdienstthema abzustimmen. Das Thema finden wir jeweils gemeinsam, meist aufgrund der Besprechung des für den Sonntag vorgesehenen Predigttextes. An den halten wir uns, wenn er uns für unsere Gemeindesituation relevant erscheint. Für den Gottesdienst vom 11. März hat der Prediger einen anderen Predigttext vorgeschlagen: Mk 5,25-34. Das Thema *The Power of Touch / Heilende Berührung* ergab sich im gemeinsamen Gespräch. Wenn ein auswärtiger Prediger eingeladen wird, wie etwa jedes zweite Mal, soll er oder sie bei der Vorbereitung mit dabei sein, auch um Erwartungshaltungen abzuklären. Das ist insbesondere dann wichtig, wenn es sich um einen afrikanischen Prediger in Pfingsttradition ohne interkulturelle und interkonfessionelle Erfahrungen in Deutschland handelt. (Leichte) Irritationen haben im interkulturellen Gottesdienst durchaus ihren sinnvollen Platz. Wir wollen aber vermeiden, dass Gastpastoren oder die Gemeinde nachhaltig verstört werden.

Die Internationalen Gospelgottesdienste finden einmal im Monat – jeweils am zweiten Sonntag eines Monats – statt, und zwar in einer zentral gelegenen evangelisch-lutherischen Kirche, sonntags von 18.00 bis spätestens 19.45 Uhr. Diese Uhrzeit und auch die Gottesdienstlänge haben wir mit Bedacht

gewählt. Die Länge stellt einen Kompromiss dar zwischen typischen Erwartungen an den Gottesdienst von Deutschen und Afrikanern. Die gesetzte Uhrzeit gewährleistet, dass wir weder zeitlich konkurrieren mit den regulären Sonntagmorgengottesdiensten der evangelischen Kirche noch mit den nachmittags stattfindenden Sonntagsgottesdiensten der internationalen bzw. afrikanisch geprägten Gemeinden. Außerdem ist der Abendtermin für Studierende attraktiv, und Gottesdienstbesucher können gegen 20.00 Uhr wieder zu Hause sein.

Die Gospelgottesdienste sind zweisprachig gehalten, auf Deutsch und Englisch. Aus beiden Traditionen – charismatisch westafrikanisch und evangelisch deutsch – versuchen wir, Elemente aufzunehmen und in einen Gottesdienstablauf so zu integrieren, dass die Gottesdienstfeier sowohl für charismatisch-pentekostale AfrikanerInnen und für protestantische, katholische oder freikirchliche Deutsche als auch für weitere internationale Besucher sinnvoll und bereichernd werden kann. Es kann nicht darum gehen, von dem vormaligen theologischen und kulturellen Export im Zeitalter des Paternalismus und Kolonialismus umzuschalten auf einen unkritischen Import im Zeichen einer romantisierenden Verklärung des Anderen.

In einer neuen Situation des Zusammenlebens geht es vielmehr darum, auch im Bereich der Kirche Neues zu kreieren bzw.

der Formierung notwendig neuer Formen und Ausdrucksweisen Raum zu geben. Dabei lassen wir solche liturgischen Elemente und Glaubensäußerungen außen vor, die allzu kulturspezifisch sind und andere verstören oder allzu stark irritieren könnten, wie z.B. Zungengebet, Geisteraustreibung, vorformulierte Gebete und abgelesene Predigten usw. Sollte jemand ein Gebet vorlesen wollen oder bricht jemand spontan in Zungenrede aus, so werden wir das nicht zu unterbinden versuchen, sondern wir können das sehr entspannt miterleben. Wir ermutigen nur nicht dazu.

Wir möchten Raum geben für die Erfahrung eines *lebendigen* Gottesdienstes – inklusive spontaner Glaubensäußerungen –, in dem das Evangelium von der befreienden und heilsamen Nähe Gottes die Menschen unterschiedlicher Herkunft zu einer Familie macht, transparent wird und durchaus auch körperlich spürbar wird. Ich möchte einige Elemente unseres Gospelgottesdienstes benennen, die dazu beitragen können, dass eine Gottesdienstfeier nach den eben genannten Vorgaben gelingen kann. Dabei müssen nicht immer alle der angeführten Elemente in jedem Gottesdienst vorkommen:

- Es sind – mindestens – zwei *Chöre* bzw. Bands involviert. Im Internationalen Gospelgottesdienst haben wir zunächst eine *Hausband* („The Ministers“) mit drei ghanaischen Sängerinnen der älteren Generation. Sie singen an zwei festen Stellen des Gottesdienstablaufs ganz typische westafrikanische Highlife-Gospels, zuweilen in Twi oder Pidgin-English. Damit begleiten sie die zwei Elemente der Liturgie, die wir aus der afrikanischen Tradition übernommen haben: die Begrüßung und das Einsammeln der Kollekte durch Bewegung hin zum Altarraum. Neben der Hausband ist vor einigen Jahren aus dem Kreis der Gottesdienstbesucher heraus ein herkunftsmäßig gemischter *Gospelchor* („Hamburg Gospel Ambassadors“) erwachsen, und zwar um den nigerianischen Gospelsänger und Chorleiter Folarin herum, mit eigener Band semiprofessioneller Musiker deutscher und afrikanischer Herkunft. Dieser Chor gibt mittlerweile auch jenseits des Internationalen Gospelgottesdienstes eigene größere Konzerte. Der Chorleiter bekommt für seine für den Gottesdienst wesentlich wichtige Aufgabe ein festes Honorar gezahlt. Darüber hinaus laden wir zu jedem dritten Gottesdienst einen *Gastchor* ein. In diesen Fällen erwarten wir vom jeweiligen Chorleiter, dass er

oder sie bei der Planung des Gottesdienstes – soweit möglich – zugegen ist. Gastchöre einzuladen, bedeutet einen beidseitigen Gewinn: Die Gäste können ihre Gospelmusik hier in einem kulturell gemischten Gospelgottesdienst einbringen – nicht als exotische Dekoration, sondern als integraler Bestandteil können sie zum Gelingen des Geschehens beitragen. Gastchöre bringen immer auch ihre eigenen Fans mit in den Gottesdienst; auch so ist Gewähr dafür geleistet, dass die Veranstaltung gut besucht sein wird.

- Das *Leitungsteam* von afrikanischen und deutschen Pastoren betet vorher im Eingangsbereich der Kirche und zieht gemeinsam ein.
- Zu einem *Eingangslied* sind die Gottesdienstbesucher eingeladen, durch den Kirchraum zu gehen und einander mit Handschlag oder wie auch immer zu begrüßen. Dazu wird ein einfaches Lied gesungen, etwa das in Westafrika und in hiesigen evangelikalen Kreisen bekannte Stück: “Yes I love you with the love of the Lord (2x), I can see in you the glory of the Lord, Yes I love you with the love of the Lord.”
- Zu den Gebeten und Liedern steht die Gemeinde. Die Gottesdienstbesucher sollen sich bewegen können. Wir bevorzugen *Lieder auf Deutsch und Englisch* mit kurzen und leicht memorierbaren Texten. Die Besucher sollen im Gottesdienst Lieder nicht vom Blatt ablesen, sondern mit voller Aufmerksamkeit und mit freien Händen singen können. Die Texte werden mit einem Overheadprojektor gut lesbar an die Wand geworfen. Wir sind dazu übergegangen, in den Gottesdiensten ein allseits bekanntes traditionelles Kirchenlied (Hymn) aus der deutschen oder englischen Tradition zu singen, wenn wir denn ein thematisch passendes finden.
- In den Gottesdienstablauf integriert ist ein *Bibelgespräch* über den anschließend der Predigt zugrunde gelegten Predigttext, der zunächst von Gemeindefitarbeitern auf Deutsch und Englisch vorgelesen wird. Dieses Element haben wir von Pastor Afram übernommen. Gottesdienstbesucher schließen sich dazu, so wie sie gerade in den Bänken sitzen – man kann aber auch woanders hingehen –, in Kleingruppen zusammen und tauschen sich unter einer Leitfrage über den Text etwa zehn Minuten lang aus. Danach sind Gottesdienstbesucher eingeladen, die Beobachtungen und Fragen ihrer Gruppe über ein Handmikrofon der

Gemeinde mitzuteilen. Die Voten werden durch den dieses Element moderierenden Pastor in die jeweils andere Sprache übersetzt. Die Gemeinde antwortet zuweilen spontan mit „Amen“.

- Es ist wünschenswert, dass diese Impulse in der sich anschließenden Predigt aufgenommen werden. Dialogpredigten zweier Pastoren aus unterschiedlichen Traditionen sind möglich und auch sinnvoll. Sie lassen die Predigt lebendig werden und stellen sicher, dass Deutsche und Afrikaner gleichermaßen angesprochen werden. Ansonsten übersetzen wir die Predigten nach unterschiedlichen Modi – simultan oder auch abschnittsweise zusammenfassend.
- Ein Element, das wir in Hamburg bisher noch nicht aktualisiert haben: Es wird Raum gegeben für Gemeindeglieder, nach vorn zu kommen und der Gemeinde davon zu erzählen, wie sie die Nähe Gottes in ihrem Leben konkret erfahren haben (*to give witness*). Die Gemeinde antwortet mit „Amen“.
- Die *Kollekte* wird auf „afrikanische“ Weise eingesammelt: Der Kollektenkorb wird vor dem Altarraum aufgestellt, und zu einem Lied der Hausband werden die Gemeindeglieder eingeladen, nach vorne zu kommen oder zu tanzen, die Kollekte zu entrichten und sich wieder auf ihre Plätze zu setzen.
- In etwa jedem zweiten Gottesdienst gibt es die Möglichkeit zur *Individualsegnung*: Während der Gospelchor leise singt, können Gottesdienstbesucher nach vorne kommen. Dort stehen ein deutscher und ein afrikanische Pastor. Die Gottesdienstbesucher können sich unter Handauflegung einen persönlichen Segen zusprechen lassen, nachdem sie den Pastoren ihr Anliegen mitgeteilt haben. Wir handhaben das tendenziell so, dass sich der afrikanische Kollege der englischsprachigen und der deutsche Kollege sich der deutschsprachigen Gottesdienstteilnehmer annimmt – es sei denn, eine Person möchte von dem „anderen“ Pastor gesegnet werden –, ein Gebet spricht und dann beide eine Hand auf die Schultern der Person legen und vielleicht ihre Hand halten. Die überwältigende Inanspruchnahme dieses Dienstes gerade auch unter Deutschen war für mich anfangs verblüffend und auch ermutigend.
- Während des *Fürbittengebets* werden Gemeindeglieder eingeladen, spontan Bitten von ihrem Platz aus laut zu for-

mulieren. Die Gemeinde steht dazu und antwortet mit dem Kehrvers „O Lord hear my prayer“. Es gibt aber auch Raum für Bitten in der Stille.

- Das *Vaterunser* wird in den verschiedenen Sprachen gebetet. In den afrikanischen Pfingstgottesdiensten kommt es normalerweise nicht vor. Christen aus Afrika kennen es aber aus den großen Missionskirchen ihrer jeweiligen Heimat. Mittels dieses gemeinsamen Gebets weiß sich die Gemeinde zu einer ökumenischen Familie zusammengehörig, und zwar nicht nur synchron, sondern auch diachron bezogen auf die Kirche in ihrer Geschichte bis zurück zu ihren Anfängen.
- Zum *Abschlusssegens* halten die Gottesdienstbesucher zuweilen einander an den Händen.

Die genannten Elemente tragen dazu bei, dass der Gottesdienst lebendig wird: Menschen stehen auf, singen und bewegen sich. Entscheidend wichtig ist uns, dass hier keine Enge und kein Zwang entstehen, sondern ein *Freiraum* für Bewegungen, Begegnungen und Glaubensäußerungen – jede und jeder geht dabei so weit, wie er oder sie vermag. Der Gottesdienst ist auf Partizipation hin angelegt. Wir versuchen Pastorenzentrierung zu vermindern. Die Gemeinde soll so weit wie möglich im Mittelpunkt des Geschehens stehen. Dementsprechend tragen die anwesenden Pastoren auch nur bei besonderen Anlässen wie z.B. einer Taufe Talare. Meist tragen sie Collarhemden oder neutrale Kleidung. Die Erfahrung zeigt, dass sich sowohl kirchennahe wie kirchenferne Menschen aller Altersgruppen, unterschiedlichster kirchlicher und sozialer Zugehörigkeit sowie nationaler Herkunft in den internationalen Gospelgottesdiensten gut aufgehoben fühlen können.

In den Gottesdienst kommen 70 bis 130 Besucher, davon mehr Deutsche als Afrikaner. Im Gottesdienst wird ein Handout verteilt mit dem Ablauf, dem Predigttext und den nächsten Terminen.

4. Resümee

Internationale Gottesdienste wie der Hamburger Gospelgottesdienst stellen ein besonders spannendes und alle Beteiligten auch emotional involvierendes kirchliches Geschehen dar. Es bietet die Möglichkeit der Begegnung mit Menschen anderer kultureller Herkunft, eingebettet in der gemeinsamen gottesdienstlichen Erfahrung einer grundsätzlichen Zusammengehörigkeit vor Gott. Insofern stellt der Internationale Gos-

pelgottesdienst auch ein besonderes, grenzüberschreitendes Lernfeld dar. So tragen etwa die deutschen Pastoren in ihren Predigten tendenziell stärker als die afrikanischen Kollegen die gesellschaftsgestaltende Bedeutung des Evangeliums heraus, während Letztere eher auf persönliche Hinwendung zu Christus abheben. Verschiedene Versionen des Christlichen begegnen sich und beginnen einander zu durchdringen. Evangelium kann in all seinen Dimensionen – spirituell, körperlich, gemeinschaftlich – transparent werden.

Dabei kann ganz Unerwartetes, Unkalkulierbares geschehen; im Fall des Hamburger Gottesdienstes etwa die Entstehung des Gospelchores. Oder: Aufgrund des Erfolgs des Projekts – zumindest gemessen an der zahlenmäßigen Beteiligung von Gottesdienstbesuchern – hat sich der Kirchenkreis dazu entschieden, das Gottesdienstgebäude nach dem Weggang des letzten Pastors jenes Gemeindebezirks zu halten und zu einem afrikanischen-christlichen Zentrum auszubauen. Wir konnten bei der Gründung des Projekts vor sechs Jahren weder absehen, dass jener Bezirk seine kirchliche Selbstständigkeit verlieren würde, noch dass die beiden Kollegen der Nachbargemeinde St. Georg, in welche die Gemeinde Borgfelde integriert wurde, den Gospelgottesdienst als besonders förderungswürdiges Projekt ihres eigenen Gemeindeengagements würdigen würden – mit der Konsequenz, dass sich beide abwechselnd sowohl an den Teamsitzungen als auch aktiv in den Gospelgottesdiensten einbringen. Durch diese personelle Konstellation vor Ort fühlen wir uns wohl alle gesegnet.

Als eine Aufgabe für die nächste Zeit möchte ich die Herausforderung benennen, attraktiver für die nachwachsende zweite

Generation der afrikanischen Migranten zu werden. Eine von jungen Erwachsenen mit afrikanischen – und deutschen! – Wurzeln gegründete Parachurch-Organisation für die Bedürfnisse der jungen Leute bereitet sich zurzeit darauf vor, eine Drama-Gruppe zusammenzustellen, um als solche im Gospelgottesdienst einen festen Platz einzunehmen. Ihre Aufgabe wäre es, das anstehende Predigtthema durch Tanz oder ein kurzes Anspiel zu illustrieren.

Der Internationale Gospelgottesdienst bedeutet die Öffnung eines Raums in Reaktion auf einen rapiden gesellschaftlichen Wandel. Es geht zum einen um die kirchliche Abbildung der neuen Realität einer durch globale Migrationsbewegungen sich neu strukturierenden Gesellschaft in Deutschland, zum anderen einhergehend damit aber auch um die Realisierung der sich vom Evangelium der Frühchristenheit herleitenden Vision einer konkret vor Ort gelebten ökumenischen Gemeinde, die sowohl *evangelisch*, d.h. dem Evangelium gemäß, ist, als auch *katholisch* im Wortsinn, d.h. ökumenisch ausgerichtet.

Führende Politiker aller Parteien sind übrigens an diesen integrativen Impulsen von Kirche sehr interessiert. Wir sollten da nicht den Erwartungen hinterherhinken, sondern können pro-aktiv vom *Kern unseres Glaubens* aus neue Akzente setzen. Die neue Paulusperspektive, wie sie sich in den letzten drei Jahrzehnten in der englischsprachigen Welt ausgebildet und durchgesetzt hat, leistet die theologische Begründung dieses Projekts (vgl. Gal 3,28).¹ Danach ging es Paulus bei dem Gedanken der Rechtfertigung primär sicher nicht um die Gewinnung einer individuellen Beziehung zu einem gnädigen Gott, sondern um die durch das Christus-Ereignis

¹ Vgl. dazu die Beiträge von Michael Wolter und Hendrikus Boers im Themenheft zu Paulus: Zeitschrift für Neues Testament 14 (2004).



Bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März 2012 (Foto: Anna-Christina Petermann).

möglich gewordene Realität einer *Inklusion* von Juden und Heiden zu einem Volk.

Übersetzt in unsere Wirklichkeit bedeutet das zumindest innerkirchlich eine *Erinnerung*, verbunden mit einer *Aufgabe*: Die Erinnerung daran, dass es weltweit notwendig verschiedene Versionen des Christlichen gibt. Sie und ihre Repräsentanten sind als solche positiv zu würdigen, und wir können uns auf Augenhöhe begegnen, wenn ich durch die Begegnung mit anderskulturellen Christen zu verstehen und zu akzeptieren lerne, dass auch meine eigene lutherische Tradition historisch gewachsen und somit spezifisch kulturell geprägt ist – also ein Ausdruck kontextueller Theologie. Oder um mit dem Andrew-Walls-Schüler Kwame Bediako aus Ghana zu sprechen: „Christianity is a non-Western religion.“ Die damit verbundene Aufgabe besteht darin, jetzt, da wir aus unterschiedlichen Kulturen und Konfessionen an einem Ort zusammenleben, auch als Christen zusammenzuwachsen. Die gemeinsame Gottesdienstfeier im Internationalen Gospelgottesdienst ist prägnanter Ausdruck unserer Zusammengehörigkeit als Brüder und Schwestern.

Dass es hier zu interkulturellen Missverständnissen und daraus resultierenden Spannungen kommen muss, liegt auf der Hand. Damit hatte schon Paulus zu ringen. Seine sich aus seinem Verständnis des Evangeliums speisende Vision von Gal 3,28 hat er darüber indes nicht verloren. In diesem Projekt geht es nicht darum, die kulturellen und konfessionellen Unterschiede auszublenden. Sie sind aber nachzuordnen der Einsicht darin, dass wir in und durch Christus zusammengehören.²

Separate Gottesdienste von Einheimischen und Neuhinzugekommenen sind noch der sinnvolle Normalfall, zumindest so lange, wie die afrikanische Präsenz durch Migranten und Migrantinnen der *ersten Generation* bestimmt wird, die etwa die hiesige Sprache nicht als Muttersprache sprechen können und die in heimatgemeindlichen Schutzräumen sich ihrer eigenen Identität vergewissern müssen. Diese Gegebenheit ist allerdings durch das Nachwachsen der zweiten Generation, die nicht mehr Migranten, sondern Einheimische sind, im Wandel begriffen.

In dem Maße, wie wir gesellschaftlich zusammenwachsen, wird es aber auch gesamtkirchlich zu Transformationsprozessen kommen müssen. Will evangelische Kirche auf lange



Gespräch bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März 2012 (Foto: Anna-Christina Petermann).

Sicht auch weiterhin den Anspruch erheben, Volkskirche zu sein, muss sie sich neu definieren. Der Internationale Gospelgottesdienst ist ein kleiner Baustein in diesem Prozess des Neuwerdens von Kirche in Deutschland. Er ist kirchlicher Ausdruck, Gestaltungsversuch und Katalysator von interkulturellen Begegnungen und transkulturellen Veränderungsprozessen. Hier werden kulturelle und konfessionelle Verschiedenheiten im Bewusstsein der grundsätzlichen Zusammengehörigkeit als Segen Gottes zelebriert. Gleichzeitig befördert der Internationale Gospelgottesdienst die Wandlung von monokulturellen Gemeinden hin zu Orten transkulturellen Zusammenwachsens.

Aufgrund der gegenwärtigen Präsenz so vieler internationaler Gemeinden in Deutschland besteht die Chance zur konkret gelebten Ökumene vor Ort, aber auch zur kirchlichen Mitgestaltung unserer Gesellschaft – im Zeichen des Evangeliums. Der interkulturelle Gospelgottesdienst in Hamburg ist attraktiv vielleicht vor allem für Menschen mit internationalen Erfahrungen, für solche, die sich in transkulturellen Übergängen befinden, oder für solche, die in cross-kulturellen Partnerschaften leben – bzw. leben wollen. Die Anzahl von Menschen, die in grenzüberschreitenden Bezügen leben, wird in den kommenden Jahren auch in Deutschland sicher weiterhin anwachsen.

² Vgl. dazu aus jüdisch-neutestamentlicher Perspektive die wichtige Arbeit von Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley and Los Angeles, CA 1994.

Internationale Gottesdienste in der Christophorusgemeinde in Göttingen

**Von Pastorin Elke Reichardt,
evangelisch-lutherische Christophorus-Gemeinde, Göttingen**

Der internationale Charakter der Gemeinde
Die evangelische koreanische Gemeinde trifft sich in den Räumen der Christophorus-gemeinde seit 30 Jahren jeden Sonntagnachmittag und besteht hauptsächlich aus Studierenden und Doktorand/inn/en mit ihren Familien.

Afrikanische Studierende kommen mehr oder weniger regelmäßig in unsere Gottesdienste, da es fünf Studentenwohnheime in der Nähe gibt. Sie beteiligen sich auf Anfrage am internationalen Gottesdienst. Ein Kirchenvorsteher unserer Gemeinde stammt aus dem Kongo.

Ende der 70er Jahre kamen etliche indonesische Krankenschwestern nach Deutschland, um hier zu arbeiten – einige auch nach Göttingen, sie haben eine eigene Gemeinde (PERKI) und feiern Gottesdienste in Kassel und in einer anderen Göttinger Kirche, sind uns aber durch einige Menschen verbunden, die regelmäßig an unseren Gottesdiensten teilnehmen. Studierende und Doktoranden kommen hinzu.

Seit Juni 2011 trifft sich eine Gruppe von chinesischen Studierenden – angeleitet und betreut von einem chinesischen Pfarrer aus Kanada – zur Bibelgruppe und zum Gottesdienst in unserem Gemeindehaus.

Kernpunkte zu den internationalen Gottesdiensten

- seit 1996
- mit Christinnen und Christen aus
 - Korea
 - Indonesien
 - afrikanischen Ländern
 - Deutschland
 - seit 2011 auch aus China
- zweimal im Jahr: am 1. Weihnachtstag und am Pfingstsonntag
- initiiert von Pastor Ludger Gaillard
- besondere Gottesdienste:
 - Pfingsten 2004 als NDR-Radiogottesdienst
 - September 2006 als ZDF-Gottesdienst zur „Woche des ausländischen Mitbürgers“



Internationaler Gottesdienst in der Göttinger Christophorus-Kirche (Foto: ev.-luth. Christophorus-Gemeinde Göttingen).

- Im Anschluss an den Gottesdienst wird zusammen gegessen oder ein Kirchenkaffee angeboten.
- Jede Nationalität kommt im Gottesdienst mit mindestens einem Lied und einer Lesung in der Muttersprache vor, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser spricht jede/r in ihrer/seiner Sprache und die Fürbitten werden in mehreren Sprache gesprochen.

Und was das Beste ist: Es macht Freude, diese Gottesdienste zusammen vorzubereiten und zu feiern. Die Absprachen sind unkompliziert, jeder bringt sich mit seinen Eigenheiten ein. Wir sind verschieden, gehören aber zusammen, das ist in jedem Gottesdienst spürbar. So haben wir "eingeborene" Christinnen und Christen der Christophorus-Gemeinde Mut bekommen, freie Fürbitten zu sprechen und nicht alles (wie sonst) vorher aufzuschreiben. Und die Afrikaner sind so spontan, dass sie sich auch dann, wenn vorher keine Zusage für eine Beteiligung eingegangen ist, spontan mit Trommeln und Gesang beteiligen oder ein Gebet mit dem ganzen Körper beitragen. Sehr zur Freude der ganzen Gemeinde! Bei den koreanischen Christen gibt es wunderbare Stimmen, und die Lieder der Indonesier/innen können wir manchmal mitsingen. Wir möchten diese Gottesdienste nicht mehr missen, die zunehmend mehr Menschen anziehen.

Beispiel eines internationalen Gottesdienstes
Internationaler Pfingstgottesdienst am 12. Juni 2011, 10.00 Uhr

„Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder“

Orgelvorspiel
Begrüßung
Lied: „Schmückt das Fest mit Maien“
EG 135; 1+2+4+5
Gebet
Lesung: Apg. 2, 1-4 (Koreanisch)
Lied der Koreaner „Der Heilige Geist ist gekommen“
Lesung: Apg. 2, 5-11 (Lingala)
Lied der Afrikaner
Lesung: Apg. 2, 12-15 (Indonesisch)
Lied der Indonesier
Lesung: Apg. 2, 16-18 (Deutsch)
Deutsche kommen nach vorn und singen
Lied: „Komm, Heiliger Geist“ (E-Piano)
Predigt
Lied der Indonesier
Glaubensbekenntnis
Abkündigungen
Lied: „Unser Leben sei ein Fest“
(E-Piano) (Dtsch., Engl., Franz., Dtsch.)
Fürbitte (je 1 Person aus Korea, Afrika, Indonesien und Deutschland)
Vaterunser
Segenslied der Koreaner
Segen
Lied der Afrikaner



Vertreterinnen und der Vertreter der ev.-luth. Christophorus-Gemeinde Göttingen sowie der indonesischen und der vietnamesischen Gemeinde, die sich in ihren Räumen treffen. (Foto: Anna-Christina Petermann)

Interkulturelles Weihnachtsfest in der Lister Matthäuskirche, Hannover

Von Abayomi Bankole, Christiane Bühne und Antje Marklein

In der evangelisch-lutherischen Lister Matthäusgemeinde fand am 14.1.2012 zum zweiten Mal ein interkulturelles Weihnachtsfest statt. Es beginnt mit einem ökumenischen, interkulturellen Gottesdienst, an dem als

Gäste auch Angehörige anderer Religionen teilnehmen. Ein gemeinsames festliches Essen mit Speisen aus vielen Kulturen schließt sich an. Hierbei beteiligen sich auch Menschen anderer Religionen mit Beiträgen.



Organisatorinnen und Organisatoren des Interkulturellen Weihnachtsfests 2012 in der Lister Matthäuskirche: Ebenezer Decker, Antje Marklein, Christiane Bühne, Abayomi Bankole und Dirk Stelter (Foto: Anna-Christina Petermann).

Weihnachtsgottesdienst in vielen Sprachen

Matthäusgemeinde feiert interkulturelles Fest

VON BÄRBEL HILBIG

Der Weihnachtsbaum in der Lister Matthäuskirche kam Sonnabend noch einmal zu besonderen Ehren. Mit weit mehr als 500 Gästen feierte die evangelische Gemeinde ein „interkulturelles Weihnachtsfest“, das nachmittags mit einem ökumenischen Gottesdienst verschiedener christlicher Kirchen begann, darunter Serbisch-Orthodoxe genauso wie Presbyterianer aus Ghana, Katholiken und arabische Christen. Und so war die Weihnachtsgeschichte in neun Sprachen zu hören – von Deutsch, Serbisch, Spanisch, Arabisch, Russisch, Englisch, Französisch und der ghanaischen Sprache Twi bis Italienisch. Jedes Mal klingt „Bethlehem“ ein wenig anders.

Die Idee zu dem besonderen Weihnachtsfest stammt vom rührigen Abayomi Bankole vom Afrikanischen Dachverband Nord – und bezieht auch Nichtchristen ein. Nach dem Gottesdienst räumten eifrige Helfer schnell Stühle beiseite und Tische in den Kirchenraum. An langen Tafeln ging das Fest bei Jazzmusik und angeregten Gesprächen weiter. Es gab Spezialitäten wie vietnamesische Frühlingssrollen und arabischen Taboulé-Sa-



Jedes Mal klingt „Bethlehem“ anders: Internationales Weihnachtsfest 2012. Steiner

lat, denn viele Gruppen hatten Speisen vorbereitet. Tänzer der Liberalen Jüdischen Gemeinde zeigten Folklore.

Das „interkulturelle Weihnachtsfest“ wird auch vom Haus kirchlicher Dienste der Landeskirche, vom Haus der Religionen und vom Lister „Runden Tisch gegen rechts“ in der Matthäusgemeinde getragen und fand zum dritten Mal statt. „Die Vielfalt der Menschen, die gemeinsam am Tisch sitzen, ist beeindruckend“, sagte ein Besucher.

INTERKULTURELLES WEIHNACHTSFEST

am Samstag,
14. Januar 2012
in der Matthäus-Kirche
Wöhlerstraße 13, 30163 Hannover

Ökumenischer Gottesdienst
um 16 Uhr

Musik & Spaß
für Groß & Klein
von 17 bis 21 Uhr
Essen und Trinken
aus aller Welt

Weihnachtliche
Überraschungen
für Kinder!



Eine gemeinsame Veranstaltung von:

| | | | | |
|---|---|---|---|--|
|  ADV Nord e.V. Evangelischer Diözesanrat Hannoversche Kirche |  Lister Matthäus- Kirchengemeinde |  Haus der Religionen |  Protestantischer Kirchenrat Hannover |  Hannoversche Kirche |
|---|---|---|---|--|



Mitwirkende beim Interkulturellen Weihnachtsfest 2012 in der Lister Matthäuskirche (Foto: Bernd Wilke).



Gemeinsames Essen mit Speisen aus verschiedenen Kulturen im Anschluss an den ökumenischen Gottesdienst in der Lister Matthäuskirche 2012
(Foto: Bernd Wilke)

Die Weihnachtsgeschichte in neun Sprachen

Im Gottesdienst wurde die Weihnachtsgeschichte nach Lukas 2,1-20 von Muttersprachlerinnen und Muttersprachlern in neun Sprachen vorgetragen (arabisch, deutsch, englisch, französisch, italienisch, russisch, serbisch, spanisch und Twi¹). Arrangiert hat die mehrsprachige Lesung Dirk Stelter.

Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Russisch, Serbisch, Spanisch und Twi¹). Arrangiert hat die mehrsprachige Lesung Dirk Stelter.

1 Es begab sich aber zu der Zeit,

(span.): Por aquellos días

(serb.): A y дане оне

(Twi): Na ebae se nna no mu no

(arab.): وفي تلك الايام

dass ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging,
dass alle Welt geschätzt würde.

2 Und diese Schätzung war die allererste
und geschah zur Zeit,
da Quirinius Statthalter in Syrien war.
3 Und jedermann ging,
dass er sich schätzen ließe,
ein jeder in seine Stadt.

4 Da machte sich auf auch Josef aus Galiläa,
aus der Stadt Nazareth,

- (*russ.*): Пошел также и Иосиф из Галилеи,
из города Назарета
(*engl.*): Joseph also went
from the town of Nazareth in Galilee
(*franz.*): Joseph aussi monta
de la ville de Nazareth en Galilée
(*ital.*): Anche Giuseppe partì
da Nàzaret, in Galilea

in das jüdische Land
zur Stadt Davids, die da heißt Bethlehem,

- (*span.*): Belén
(*serb.*): Витлејем
(*Twi*): Betlehem
(*arab.*): بيت لحم
(*russ.*): Вифлеем
(*engl.*): Bethlehem
(*franz.*): Bethléem
(*ital.*): Betlemme

weil er aus dem Hause und Geschlechte Davids war,
5 damit er sich schätzen ließe
mit Maria, seinem vertrauten Weibe;
die war schwanger.

- (*span.*): junto con María su esposa.
Ella se encontraba encinta.
(*serb.*): с Маријом, зарученом за њега женом,
која бјеше трудна.
(*Twi*): kɔkyerɛw ɔne ne siyere Maria a ɔyem no din
(*arab.*): مع مريم امراته المخطوبة و هي حبلی

6 Und als sie dort waren,
kam die Zeit, dass sie gebären sollte.
7 Und sie gebar ihren ersten Sohn
und wickelte ihn in Windeln
und legte ihn in eine Krippe;
denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge.

¹ Bibelübersetzungen: Arabisch: Van Dyke-Übersetzung, Deutsch: Lutherbibel, revidierter Text 1984, Englisch: New Revised Standard Version of the Bible, 1989, Französisch: Traduction œcuménique de la Bible, 1988, 2004, Italienisch: Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente 1985. Parola del Signore, la Bibbia, Russisch: Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, канонические, юбилейное издание к 2000-летию Рождества Христова, синодальный перевод, 2000, Serbisch: Übersetzung des Heiligen Synod der Serbischen Orthodoxen Kirche, Spanisch: Nueva Versión Internacional, 1979, 1999, Twi: Kyerew Kronkron Akuapem (The Bible in Twi: Akuapem, United Bible Societies 1964)

8 Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden,

(*russ.*): В той местности были на поле пастухи

(*engl.*): In that region there were shepherds
living in the fields

(*franz.*): Il y avait dans le même pays des bergers
qui vivaient aux champs

(*ital.*): In quella stessa regione
c'erano anche alcuni pastori

die hüteten des Nachts ihre Herde.

9 Und der Engel des Herrn trat zu ihnen,
und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie;
und sie fürchteten sich sehr.

10 Und der Engel sprach zu ihnen:

Fürchtet euch nicht!

(*span.*): Pero el ángel les dijo:
No tengan miedo.

(*serb.*): И рече им анђео:
Не бојте се.

(*Twi*): Na ɔbofo no see wɔn se:
Munsuro

(*arab.*): فقال لهم الملاك لا تخافوا

(*russ.*): И сказал им ангел:
Не бойтесь.

(*engl.*): But the angel said to them,
Do not be afraid.

(*franz.*): L'ange leur dit:
Soyez sans crainte.

(*ital.*): L'angelo disse:
Non temete!

Siehe, ich verkündige euch große Freude,
die allem Volk widerfahren wird;

11 denn euch ist heute der Heiland geboren,
welcher ist Christus,
der Herr,
in der Stadt Davids.

(*span.*): Hoy les ha nacido en la ciudad de David
un Salvador,
que es Cristo el Señor.

(*serb.*): Јер вам се данас роди Спас,
који је Христос Господ,
у граду Давидову.

(*Twi*): Nne wɔawo agyenkwa a ɔne Kristo no,
Awurade,
ama mo wɔ Dawid kurom.

(*arab.*): انه ولد لكم اليوم في مدينة داود مخلص هو المسيح الرب

(*russ.*): ибо ныне родился вам
в городе Давидовом Спаситель,
Который есть Христос Господь.

(*engl.*): To you is born this day
in the city of David
a Saviour, who is the Messiah, the Lord.

(*franz.*): Il vous est né aujourd'hui,
dans la ville de David,
un Sauveur qui est le Christ Seigneur.
(*ital.*): oggi per voi, nella città di Davide,
è nato il Salvatore,
il Cristo, il Signore.

12 Und das habt zum Zeichen:
Ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt
und in einer Krippe liegen.

13 Und alsbald war da bei dem Engel
die Menge der himmlischen Heerscharen,
die lobten Gott und sprachen:

14 Ehre sei Gott in der Höhe
und Friede auf Erden

bei den Menschen seines Wohlgefallens.

(*span.*): Gloria a Dios en las alturas,
y en la tierra paz .
a los que gozan de su buena voluntad

(*serb.*): Слава на висини Богу,
и на земљи мир,
међу људима добра воља.

(*Twi*): Anuonyam wɔ sorosoro ma Onyankorɔn,
na asomdwoe wɔ asaase so,
nnipa a wɔsɔ n'ani mu.

(*arab.*): **المجد لله في الاعالي و على الارض السلام و بالناس المسرة**

(*russ.*): Слава в вышних Богу,
и на земле мир,
в людях благоволение!

(*engl.*): Glory to God in the highest heaven,
and on earth peace
among those whom he favours!

(*franz.*) : Gloire à Dieu au plus haut des cieux
et sur la terre paix
pour ses bienaimés.

(*ital.*): Gloria a Dio in cielo
e sulla terra pace
per quelli che egli ama.

15 Und als die Engel von ihnen gen Himmel fuhren,
sprachen die Hirten untereinander:

Lasst uns nun gehen nach Bethlehem

(*span.*): Vamos a Belén

(*serb.*): Хајдемо, дакле, до Витлејема

(*Twi*): Momma yenko Betlehem

(*arab.*): **لنذهب الان الى بيت لحم**

und die Geschichte sehen, die da geschehen ist,
die uns der Herr kundgetan hat.

16 Und sie kamen eilend
und fanden beide, Maria und Josef,
dazu das Kind in der Krippe liegen.

17 Als sie es aber gesehen hatten,
breiteten sie das Wort aus,
das zu ihnen von diesem Kinde gesagt war.

(*russ.*): рассказали о том,
 что было возвещено им о Младенце этом.

(*engl.*): they made known
 what had been told them about this child

18 Und alle, vor die es kam,
wunderten sich über das, was ihnen die Hirten gesagt hatten.

19 Maria aber behielt alle diese Worte
und bewegte sie in ihrem Herzen.

(*franz.*): Quant à Marie,
 elle retenait tous ces événements
 en en cherchant le sens.

(*ital.*): Maria, da parte sua,
 custodiva il ricordo di tutti questi fatti
 e li meditava dentro di sé.

20 Und die Hirten kehrten wieder um,
priesen und lobten Gott
für alles, was sie gehört und gesehen hatten,
wie denn zu ihnen gesagt war.

Merkmale für die Gestaltung eines ökumenischen Gottesdienstes

am Beispiel des Abendgottesdienstes am 2. März 2012

Von Fritz Baltruweit



1. Merkmale

- einfache und kommunikative Liturgie
 - verschiedene Kulturen und Begabungen, die da sind, miteinander ins Spiel bringen und dieses Spiel dem Heiligen Geist überlassen
 - Ausrichtung und Konzeption im Detail gemeinsam klären. Wenn alle dahinterstehen, multipliziert sich die Power, die letztlich eine Liturgie auch zusammenhält.
 - nicht nur konzipieren, sondern auf jeden Fall proben! (Wer macht was wo, wie, wann, mit welchen Hilfsmitteln?)
 - Übersicht gewinnen: Was ist da? (Beiträge, Instrumente, Personen, Begabungen)
 - den Anfang überlegen und gestalten
- in diesem Gottesdienst Elemente im Anfangsteil:
 - Begegnung der Kulturen inszenieren – hier: Trommel (beginnt) + deutsche Posaune (setzt ein mit Choral)
 - eines oder mehrere Lieder verwenden, die in vielen Sprachen gesungen und leicht gelernt werden können (hier: Halleluja-Lied), damit viele sich wiederfinden können.
 - Friedenszeichen (kommunikatives Zeichen, das das Thema des Vortragsliedes aufnahm)
 - Mitte gestalten
 - In diesem Gottesdienst: Thema war mit Bibeltext der Predigt vorgegeben
 - Collagen-Technik bei Lesung (nicht alles in allen Sprachen)
 - Korrespondenz zwischen Anfang und Schluss beachten
 - Bewegung Anfang ► Mitte ► Schluss in den Blick nehmen und gestalten

2. Ablauf des Gottesdienstes

- Instrumental (Drums/Trombone)
- Eröffnung (Fritz/Peter) → Friedensgruß
- Halleluja-Lied (deutsch/arabisch/indonesisch/finnisch/englisch/afrikanische Sprache)
- Gebet (Francis/Michel)
- Arabisches Lied
- Gloria (Fritz)
- Kyrie-Lied
- Predigt 1 (Ulrich)
- Biblische Lesung: Lukas 19 (deutsch/englisch/arabisch/indonesisch)
- Predigt 2 (Ulrich)
- Lied: Amen
- Gemeinsam beten (Michel + viele)
- Vaterunser (Michel)
- Indonesisches Lied
- Segen (Hanna)
- Halleluja-Lied
- Übergang Essen/Trinken (Michel)

Seelsorge mit Migranten/innen – Hilfen für den Alltag

Von **Pastorin Sabine Förster,**
Studienleiterin an der Missionsakademie Hamburg

1. Ausgangslage

Aus der Erfahrung mehrjähriger Fortbildungen afrikanischer Frauen in Seelsorge sowie Fortbildungen afrikanischer Gemeindeleiter/innen ist Folgendes wichtig im Hinblick auf die Entwicklung einer kultursensiblen Seelsorge mit Migranten/innen:

Zunächst einmal: Der Seelsorgebedarf bei Migranten/innen und in Migrationsgemeinden ist sehr hoch (Umgang mit Problemen in der Familie, Ehekonflikte; Konflikte mit den Kindern, die in eine andere Kultur hineinwachsen als ihre Eltern; Umgang mit Einsamkeit, unsicherem Status und Geldmangel; Konkurrenz, Eifersucht und Fraktionierungen in den Gemeinden).



Die Gemeinden sind oft die einzigen Orte, wo der/die Einzelne Bedeutung, Rolle, Akzeptanz oder Bestätigung und Stärkung erlebt. Entsprechend hoch ist die Konkurrenz dort. Viele Probleme sind strukturell bedingt, müssen aber individuell gelöst werden. Über allem schwebt die unausgesprochene Frage: Wer bin ich in dem System hier in Deutschland? Heute? Morgen noch?¹ So haben Menschen, die in den 60/70er Jahren nach Deutschland kamen, sehr viel Stress auf sich genommen, um zu Hause in ihrem Herkunftsland etwas aufzubauen. Sie haben immer weiter durch-

gehalten, später auch wegen der Kinder, die nicht zurückgehen wollten oder auch nicht konnten.

Es ist eine große Last, so schwer zu arbeiten, um etwas aufzubauen, was man hier nicht sieht und dort nicht genießen kann. Der Traum zurückzugehen, aber es nicht mehr zu können, ist eine der Ursachen, die zu Stress, Bluthochdruck und zu schweren, durch Herzkrankheiten verursachten Todesfällen führen können. Auch das Thema Tod ist bislang sowohl für die Gemeindeglieder als auch für die Pastoren/innen tabu, „...weil wir hier mit dem Lebenskampf beschäftigt sind“. Zugleich finden sehr viele Todesfälle statt, oft schnell

und unerwartet. Einer der Pastoren: „Wenn einer aus der Gemeinde stirbt, kommen alle zusammen, alle spenden Geld; aber auch alle erwarten, dass dann der Pastor alles regelt.“

Eine besondere Schwierigkeit stellt sich dann, wenn z.B. der/die Verstorbene keine Verbindungen mehr zu seinem Heimatland und seinen Verwandten hatte, diese auch bewusst abgebrochen hatte bzw. manchmal diese auch von Seiten seiner Verwandten abgebrochen worden waren, dann aber die Verwandten den Verstorbenen unbedingt bei sich im Heimatland beerdigen wollen. Jeder Todesfall ist eine große, auch finanzielle Belastung für die Gemeindeglieder. Und: „Was passiert dann mit uns, unserer Familie hier in Deutschland und im

Heimatland, wenn wir sterben?“, fragen sich die Pastoren/innen.

Die Unterstützungsangebote für Migranten/innen beschränken sich in der Regel auf die allerdings nicht zu unterschätzenden Hilfen von Beratungsstellen in Diakonie und Gesellschaft. Die seelsorgerliche und spirituelle Dimension und die damit verbundenen Bedürfnisse und Lösungswege – die sich stark unterscheiden von einheimisch deutschen – können nur am Rande, wenn überhaupt, wahrgenommen werden (Umgang mit Krankheit/Tod; Umgang mit Ehe- und Erziehungskonflikten; Einsamkeit).

¹ S. hierzu auch den Beitrag von Peter Mansaray, S. 73-75

Eine weitere Erfahrung im Seelsorgerbereich ist, dass die meisten Pastoren/innen von Migrationsgemeinden sich meist vollkommen überfordert sehen mit den sozialen und seelsorgerlichen Problemen, mit denen sie in ihren Gemeinden konfrontiert werden. Der Bedarf an seelsorgerlicher Begleitung ist bei Menschen, die in der Migration oder in mehreren Kulturen leben, groß. Die Anforderungen an die Pastoren/innen und Gemeindeleiter/innen sind entsprechend hoch und breit gefächert. Denn sie müssen das umfassende Lebensfeld ihrer Gemeindeglieder abdecken, dem sind sie selbst oft kaum gewachsen. Zum einen sind sie mit den Erwartungen an ihre Person und Rolle (Erwartungen von Power und Heilung, Problemlöser und „Ersatz“ für die „Ratschläge“ der Ahnen) überfordert, zum anderen teilen sie mit ihren Gemeindegliedern die gleichen Probleme und sind entsprechend ebenso unter Druck und in Nöten. Dabei muss man wissen, dass die meisten Pastoren/innen in der Regel kein Theologiestudium im westlichen Sinne absolviert haben, sondern sie sehen sich durch den Heiligen Geist zur Leitung einer Gemeinde berufen. Es ist darum oft zunächst der Pastor, der aufgesucht wird mit dem Wunsch nach spiritueller Befreiung.

Aufgabe und Ziel von Seelsorge für und mit Migranten/innen muss daher sein, diese zu stärken und zu befähigen, aus der Rolle von Hilfeempfängern herauszutreten. Dies ist immer auch eine sozial-politische Frage, das darf nicht ausgeklammert werden (Aufenthaltserlaubnis, soziale Integration, Jobs, Beerdigungskasse...). Eine Trennung von sozialem und seelsorgerlichem Beistand gibt es im afrikanischen Kontext nicht. Eine seelsorgerliche Begleitung von Migranten/innen kann nur mit ihnen gemeinsam entwickelt und gestaltet werden.

Fortbildungen sind ebenso erforderlich für einheimisch deutsche Pastoren/innen, Mitarbeiter/innen und Gemeinden, um Menschen aus anderen Kulturen zu verstehen und um zu lernen, mit Verunsicherungen, Fremdheiten, Abwehr und Unverständnis umzugehen. Eine solche kultursensible Seelsorge basiert auf einer Kultur des Zusammenlebens. Das heißt: Es wird in der interkulturellen Seelsorge immer auch um soziale Sorge gehen, um soziale Anerkennung und die Begegnung der inneren und äußeren Heimatlosigkeit. Insofern ist auch die gesellschaftliche Dimension von Gemeinschaft stiftender Solidarität gefragt. Dazu bedarf es der Entwicklung neuer Konzepte für die Seelsorgefortbildungen und Seelsorgeausbildungen in der Kirche. Bislang

sind die Seelsorgekonzepte weitgehend westlichen Schulen entsprungen und auf westliches, abendländisches Kirchenmilieu ausgerichtet. Die Notwendigkeit der Wahrnehmung von Menschen in Deutschland, die einen anderen kulturellen und religiösen Hintergrund haben, impliziert konsequenterweise auch einen Seelsorgeansatz, der sich aus ihrer Lebenssituation und ihren kulturellen und religiösen Prägungen herleitet. Die Entwicklung solcher Konzepte – wenn es denn überhaupt Konzepte sein sollen – kann sich nur in einem schöpferischen Prozess entwickeln und gestalten, auf den sich Menschen aus beiden Kulturen einlassen.

Die westlichen Seelsorgekonzepte sind in der Regel ausgerichtet auf individuelle Entfaltung, individuelles Wachstum und folgen lang erprobten Modulen. Die nach Rogers klientenzentrierte Herangehensweise, die Reflexion der eigenen Person und Selbsterfahrung, die analytische Herangehensweise sind für Afrikaner/innen neu und bleiben im Ansatz fremd, weil sich dort das Individuum immer als Teil von Gemeinschaft definiert („Ich bin, weil wir sind“). Im Vordergrund stehen hier als Stärkung die Glaubensgemeinschaft, das gemeinsame Gebet, steht Gott als Lenker des Geschehens und allmächtiger Löser. Daraus leiten sich als seelsorgerlicher Lernstil vorwiegend ein „Lecturing“ und „Advising“ ab, was mit einem Verständnis von Seelsorge als „Empowerment“ durch Partizipation und Aktivierung individueller Ressourcen kollidiert. Der Zusammenhang zum hierarchischen Lebens- und Familiensystem ist evident. „Advising“ ist im westafrikanischen Kontext eine gängige Form der Hilfe durch religiöse oder familiäre Autoritäten. „Advising“ erfährt eine hohe Anerkennung im dortigen Kontext, von Kind auf an. Auch kollidieren unterschiedliche Zugänge zu Gebet und Spiritualität.

Und doch: Wie befreiend, im geschützten Rahmen den eigenen Themen Raum geben zu können, diese in der Gruppe zu reflektieren und miteinander Wege im Umgang damit zu suchen! Andere, neue Zugänge in der seelsorgerliche Begleitung müssen entwickelt werden. An erster Stelle wird stehen, zunächst einmal einen gegenseitigen kulturellen, religiösen Austausch miteinander zu ermöglichen (Verständnis von Krankheit und Tod, Umgang mit Schwäche; Rolle des sozialen Umfeldes und der Gemeinde; Bedeutung des Gebetes; Verständnis von Heilung und so weiter). Es ist ein Prozess, dem wir uns als einheimisch Deutsche stellen müssen.

Voraussetzung für eine kultursensible Seelsorgebegleitung ist, mich mit dem Anderssein der anderen auseinanderzusetzen, die eigene Rolle sowie ihre Legitimation zu reflektieren. Notwendig ist, mich mit dem eigenen Weiß-Sein auseinanderzusetzen mit all den Projektionen, als Angehörige und Verkörperung der Dominanzgesellschaft, als Teil der finanzstarken verfassten Kirchen mit ihren Traditionen und Selbstverständlichkeiten – und in der Regel mit festem Einkommen. Ohne Vergegenwärtigung der Unterschiedlichkeit der sozialen Situation wird sehr schnell ein soziales und kulturelles Machtgefälle perpetuiert.

Es bedarf einer kulturellen Analyse in der Seelsorge und in den seelsorgerlichen Programmen! Sie fordert heraus zu einer Auseinandersetzung mit der Abwehr gegenüber mich befremdenden religiösen und spirituellen Praktiken, mit meinen Werten, meiner religiösen Prägung und meinen Gewohnheiten. Aber klar ist: Spirituelle Fremdheiten werden bleiben und sind nicht Ausgangspunkt von Seelsorgearbeit.

Problematisch ist es zum Beispiel, wenn die verfasste Kirche die Anforderungen, die sie an ihre eigenen Seelsorger/innen für die Ausübung ihrer Tätigkeit stellt – wie in der Krankenhauseelsorge (Seelsorgeausbildung als Voraussetzung für die Tätigkeit auch als Qualitätssicherung gegenüber der Institution Krankenhaus) –, nun auch für im Krankenhaus engagierte afrikanische Migranten/innen stellen möchte. Bislang gibt es kirchliche Seelsorgefortbildungen für Ehrenamtliche über ein bis zwei Jahre mit regelmäßigen Sitzungen – das ist für die meisten Afrikaner/innen in der Migration aufgrund ihrer Lebenssituation nicht machbar. Zum einen liegt das an dem langen Zeitraum. Zum anderen sind diese Fortbildungen auf einheimisch Deutsche ausgerichtet, sie beruhen auf Konzepten, die sich an eine individuelle Pastoralpsychologie anlehnen, und reflektieren nicht, dass Menschen in der Migrationssituation selbst vielen Unsicherheiten und Veränderungen ausgesetzt sind. Schließlich kosten diese Fortbildungen Geld, sie basieren auf einem abgesicherten Lebensstandard.

Hier ist eine Öffnung und Offenheit erforderlich für Fortbildungen, die *gemeinsam mit Migranten/innen* und auch aus ihrer Perspektive heraus entwickelt und angeboten werden. Dabei sollten die Themen im Mittelpunkt stehen, die die spezielle Situation in der Migration aufnehmen und diese in Begegnung bringen mit der jeweiligen Situation, Struktur

und Lebensweise in Deutschland. Seelsorge mit Migranten/innen setzt an Themen ihrer Lebens- und Denkweise an (siehe Erfahrungen eines Pilotprojektes in kultursensibler Seelsorge in 2011).

Was hier als ehrenamtliche Mitarbeit gesehen wird, steht für Menschen in der Migration unter einem anderen Vorzeichen: Viele haben keinen Job und brauchen ein Einkommen. Somit ist ehrenamtliche Mitarbeit oft mit Verdiensterwartungen verknüpft. Diejenigen, die einen Job haben (meist im Bereich Hausarbeit und Putzdienst), sind nicht entsprechend frei und regelmäßig verfügbar. Dies muss im Hinblick auf Erwartungen und Ansprüche an sie mitbedacht werden.

2. Was braucht es dazu?

1. Für Menschen in der Migration fehlt natürlicherweise das kirchliche Umfeld der jeweiligen Heimatländer, das Austausch, gegenseitiges Stützen und Anregung ermöglicht. Die Reflexionsmöglichkeit, die allein durch die Existenz anderer Gemeinden um die Ecke entsteht, ist im Aufnahmeland so nicht gegeben. Darum ist der Aspekt von Ort und Raum besonders wichtig als geschütztes Feld für die Seelsorge.
2. Wertschätzung: "How can I be proud of myself in an environment where I am not recognized as a subject with my own abilities, potential and ideas?" Allein schon die Tatsache, dass es eine Möglichkeit gibt, die eigene Geschichte, die eigenen Gedanken erzählen zu können und damit auf Interesse zu stoßen, ist ein wichtiger Bestandteil für eine kultursensible Seelsorge mit Migranten/innen.
3. Als besondere interkulturelle Herausforderung stellt sich dabei die Bereitschaft zum „Active Listening“: zum Erlernen und Einüben eines „Aktiven Zuhörens“ als Grundlage von Verstehen und Verständigung. Das „Active Listening“ ist die Antwort auf die Frage, wie denn Begegnung und gegenseitiges Verstehen stattfinden können. Es impliziert zu lernen, dass die eigene Sichtweise nicht die gleiche ist (und sein muss) wie die des anderen. Jede seelsorgerliche Begegnung, ob es eine interkulturelle ist oder nicht, basiert darauf zu hören, was Betroffene eigentlich wollen.
4. Es ist besonders vonnöten, die Selbstorganisation von Migranten/innen zu fördern – institutionell, formal und materiell. Denn gleiche Sprache, gleicher kultureller Hin-

tergrund und ein Verständnis der jeweiligen Lebenssituation in der Migration sind besonders wichtig und hilfreich, wenn es um eine seelsorgerliche Begleitung geht.

3. Notwendige nächste Schritte

Notwendig ist die Entwicklung von Fortbildungen und Fortbildungsmodulen für eine adäquate Seelsorge.

Zum einen braucht es eine Förderung von Seelsorgeprogrammen für Menschen in der Migration – und dies unter Einbeziehung von erfahrenen, ausgebildeten Migranten/innen selbst.

Zum anderen müssen Module entwickelt werden für einheimisch deutsche Kollegen/innen für eine interkulturelle Seelsorge, die sich mit unterschiedlichen Zugängen, unterschiedlichem Verständnis und unterschiedlichem Umgang von Krankheit, Rolle der Ahnen, Familienverständnis und der Rolle der Religion auseinandersetzt – vornehmlich in Verbindung mit alltäglichen seelsorgerlichen Fragestellungen. Hier kann verwiesen werden auf ein bereits laufendes Seelsorge-Pilotprojekt (Weitere Informationen hierzu bei der

Autorin sowie Martina Severin-Kaiser. Eine Dokumentation wird zurzeit erstellt.)

Hilfreich und anzustreben ist eine Vernetzung von bereits existierenden Fortbildungen und Initiativen in diesem Bereich. (Hamburg, Hannover, Frankfurt, Neuendettelsau).

Vernetzungsmöglichkeiten bestehen ebenso mit der Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung (Intercultural Pastoral Care and Counselling. Kontakt: Helmut Weiss, Düsseldorf, hewe.sipcc@t-online.de).²

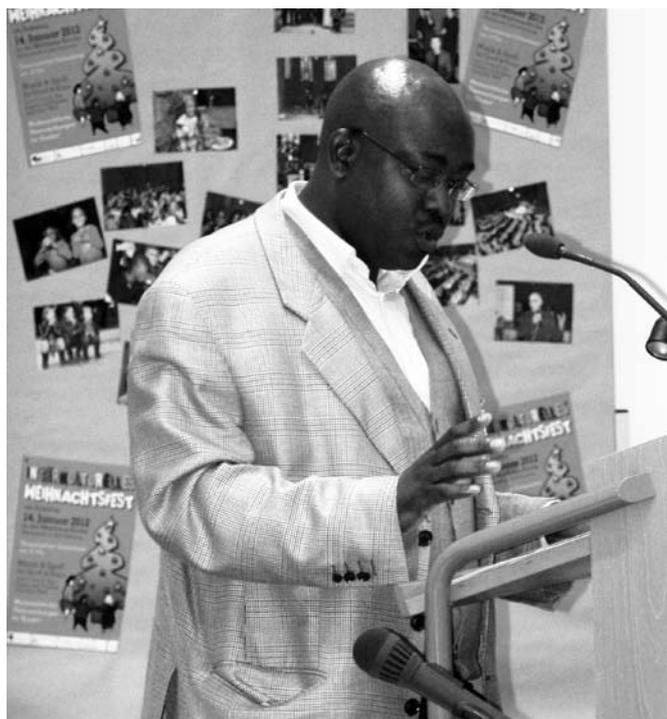
² Verweise: Seelsorge mit afrikanischen Frauen: Sabine Förster, Studienleiterin Missionsakademie Hamburg. (Sabine.foerster@missionsakademie.de); Practical Ministry Training (PMT), Fortbildungen für afrikanische Gemeindeführer/innen in der Migration: Martina Severin-Kaiser, Ökumenebeauftragte der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (Oekume@nordelbischekirche.de), Sabine Förster, Missionsakademie (Sabine.foerster@missionsakademie.de), African Christian Council Hamburg; Afrikaner/innenseelsorge Hamburg: Peter Mansaray (P.Mansaray@kirche-hamburg-ost.de); Pilotprojekt kultursensible Seelsorge: Dokumentation. Kontakt: Sabine Förster; SIPCC. Kontakt: Helmut Weiss, Düsseldorf (hewe.sipcc@t-online.de); Chr. Schneider-Harpprecht, Interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2001; Federschmidt, Hauschild, Weiss, Handbuch interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2002.

Seelsorge mit Migrant*innen-Hilfe für den Alltag Am Beispiel der Afrikaner*innen-Seelsorge

Von **Pastor Peter S. Mansaray**,
African Church Council Hamburg, Hamburg

1. Ausgangslage

Ich erlaube mir an dieser Stelle, aus meinen persönlichen Erfahrungen als Pastor der Evangelisch-lutherischen Kirche in Hamburg-Ost und als Seelsorger für Afrikaner*innen in Hamburg die Situation, wie sie sich für die meisten Afrikaner*innen in Deutschland darstellt, in Umrissen zu schildern. Durch meine Tätigkeiten als Pastor und Berater, als der ich unter anderem Integrationsberatung und Hilfen für bedürftige Ratsuchende anbiete, habe ich im Laufe der Jahre Einblicke in das Leben von vielen Afrikaner*innen in Deutschland gewinnen können.



Als afrikanischer Pastor, der seit 20 Jahren in Deutschland lebt, bin ich mit vielen afrikanischen Migrant*innen in Kontakt gekommen, die von ihren Erfahrungen mit dem Nicht-gewollt-Sein erzählten. Besonders schwer haben es die Flüchtlinge aus Afrika, welche ihr Leben riskieren, um auf dem Seeweg nach Europa zu gelangen. Diese Flüchtlinge sind so verzweifelt, dass nicht einmal das Risiko, zu sterben, sie daran hindert, dieses Wagnis einzugehen. Dieser Beitrag ist

lediglich eine Reflexion meiner langjährigen Mitarbeit in der Seelsorge und in Migrant*innenhilfsorganisationen in Deutschland. Ich erhebe dabei keinerlei Anspruch, im Namen aller in Deutschland lebenden Afrikaner*innen zu sprechen.

Die Situation der Afrikaner*innen in Deutschland ist als schwierig zu bezeichnen. Die meisten Afrikaner*innen sind von Rassismus, Ablehnung, Arbeitslosigkeit, Perspektivlosigkeit geplagt und fühlen sich wirklich nicht willkommen in Deutschland. In manchen Fällen sind sie als minderwertige Menschen deklassifiziert worden. Unter Afrikaner*innen wird sich erzählt, dass die Schwelle, um in Deutschland als Afrikaner*in Fuß zu fassen, sehr hoch ist. Nur wenige können hier wirklich das Gefühl, zu Hause zu sein, spüren. Viele von den in Deutschland lebenden Afrikaner*innen fallen hier durch das sozio-politische Netz, sind orientierungslos und wissen nicht, wie sie in der deutschen Gesellschaft zurecht kommen können.

Herausgerissen aus den gewohnten Zusammenhängen und mit einer der eigenen Vorstellung völlig fremden und unerwarteten Kultur konfrontiert, stehen diese Menschen plötzlich vor einer Vielzahl von Problemen. Ein fremdes, unbekanntes Land bedeutet neue Herausforderungen. Aber auch neue und andere Probleme kommen auf die Menschen aus Afrika zu: Woher bekomme ich die nötigen Papiere? Woher eine Arbeitsstelle? Wie lerne ich die neue Sprache? Wo finde ich Anschluss? All diese Fragen und die damit zusammenhängenden Aufgaben müssen bewältigt werden. Die Hoffnung, mit offenen Armen empfangen zu werden, wird oft zur Utopie.

Afrikaner*innen erleben Vorurteile und auch Rassismus. Nicht selten werden sie ihrer Hautfarbe wegen benachteiligt. Sie werden auf dem Arbeitsmarkt ausgebeutet. Der

Lohn für geleistete Arbeit ist oft schlecht. Mitgebrachte Zeugnisse, zum Beispiel von einer Universität in Afrika, werden hier nicht immer anerkannt. Man muss schon erbrachte Leistungen wiederholen und wird andauernd mit der Frage konfrontiert: Wie lange bist du schon hier und wann gehst du zurück? Mit solchen Realitäten ist es für die meisten Afrikaner/innen schwierig, Deutschland als Heimat zu betrachten. Noch schwerer ist der Umgang mit dem in Deutschland weit verbreiteten Bild von „Afrikaner/innen als Exoten“.

In der Bundesrepublik Deutschland leben etwa 8 Mio. Ausländer, was etwa 9 % der Gesamtbevölkerung ausmacht. Rund 300.000 Menschen von ihnen stammen aus Afrika. Die meisten sind aus Ghana, Nigeria und Kamerun. Sie bilden zusammen eine Gruppe von etwa 60.000. Jeder Einzelne von ihnen ist, aus verschiedensten Gründen, mit unterschiedlichen Erwartungen nach Deutschland gekommen, um hier zu leben.

Um für ihre spezifische Situation Lösungen zu finden, haben viele Afrikaner/innen sich in ganz Deutschland in Gruppen organisiert. Es gibt in Deutschland mittlerweile afrikanische Interessensgruppen, nationale Vereine sowie afrikanische kirchliche Gemeinden, die sich bemühen, die Schmerzen ihrer Mitglieder zu lindern und bei ihren Integrationsbemühungen behilflich zu sein. Sie organisieren sich in Gruppen und Kirchengemeinden, die ihnen Zuflucht und Geborgenheit geben sollen. Häufig sind ihnen diese Gemeinden nicht nur eine spirituelle Heimat, sondern bieten auch die Möglichkeit, aus der Isolation hervorzutreten und soziale Kontakte zu knüpfen und den einen oder anderen Rat zu erhalten. Doch nicht immer ist die Suche nach Spiritualität und Kontakt erfolgreich, und eine Vielzahl vor allem auch praktischer Probleme bleibt unbeantwortet. Diese afrikanischen Organisationen sind Lernorte, an denen viel Wissen über das Herkunftsland in der Heimatsprache vermittelt werden kann. Dies sind Orte, an denen bürgerschaftliches Engagement stattfindet.

Zwar gelingt auch manchmal ein Miteinander, eine freundliche Begegnung zwischen der europäischen beziehungsweise deutschen und der afrikanischen Kultur, aber dennoch sind die schon genannten Vorurteile (oder Klischees) noch sehr stark verbreitet. Immer noch müssen sich Afrikaner/innen neu beweisen und zeigen, dass sie doch etwas können und nicht gekommen sind, um zu betteln. Die Beziehung zu der deutschen Gesellschaft ist kaum vorhanden, und wenn

sie vorhanden ist, bleibt sie meistens nur aus der Ferne bestehen.

Hier sind die Impulse der Organisationen beziehungsweise der Kirchen angesagt. Es müssen Begegnungsmöglichkeiten geschaffen werden, um den vorhandenen Vorurteilen auf beiden Seiten begegnen zu können. Fest steht, dass die Afrikaner/innen vieles von den Europäern/innen unterscheidet: andere Traditionen, eine andere Kultur, eine andere Geschichte und auch eine andere Spiritualität. Viele Afrikaner/innen fühlen sich aus diesen Gründen ausgeschlossen, als nicht dazugehörig. Sie schließen sich deswegen mit ihren Landsleuten zusammen, da sie sich dort verstanden und vielleicht besser aufgehoben fühlen. Es müssen also Initiativen gegründet werden, um diesen Randgruppen von Mitbürgern/innen helfen zu können, sich als gleichberechtigte und willkommene Mitbürger/innen anzusehen. Wenn dies nicht der Fall wird, besteht die Gefahr, dass Parallelgesellschaften entstehen, wovon keiner profitiert.

In den afrikanischen Gemeinden werden viele seelsorgerliche und soziale Arbeiten geleistet. In allen Gemeinden werden zunehmend die Themen Krankheit und Tod zum Dauerbrenner. Es gibt eine große Aufklärungsnot. Unter Migranten/innen ist das Bewusstsein über Krankheit sehr gering. Oft werden spirituelle Gründe für die Entstehung von Krankheiten gesucht. Andere Verhaltens- und Ernährungsmuster, Sprachprobleme, die die Aufklärung erschweren oder fehlendes Gesundheitsbewusstsein werden oftmals nicht als Gründe dafür gesehen. Es gibt ein großes Bedürfnis nach der Aufklärung über die Entstehung von Krankheiten.

Im Blick auf die Entstehung von Krankheiten unter afrikanischen Migranten/innen darf die Rolle der jeweiligen Kultur nicht zu kurz kommen. Kultur ist ein dominierender Faktor bei der Determinierung der Ansichten und des Glaubens über die Gesundheit und bei der Entstehung gesundheitsbezogenen Verhaltens. Krankheitsvorstellungen und die Art und Weise, mit Krankheit umzugehen, können kulturell unterschiedlich sein. Also der kulturelle Kontext soll verstanden werden, bevor Ratschläge von den Pastoren/innen angeboten werden. Ziel dabei soll zunächst einmal die Prävention sein und, die Krankheit frühzeitig zu erkennen und zu behandeln.

Dabei spielen die Gemeindepastoren/innen eine überragende Rolle, da sie von den Gemeindemitgliedern hoch geachtet und respektiert werden.

Pastoren/innen haben oft viel Macht über die Mitglieder und mischen sich öfter in ihre persönlichen Angelegenheiten ein.

Die Pastoren/innen sehen sich in den Gemeinden:

- in der Nachfolge Jesu
- als Ersatz für die Rolle des Medizinmannes in afrikanischem Kontext (?)
- als Alleskönner (?)
- als Heiler, Beter/Seelsorger

Meistens ist die Erwartung an die Pastoren/innen und Seelsorger/innen zu hoch, so:

- müssen sie Vertrauensperson sein,
- dürfen keine Schwäche zeigen.
- müssen Vermittler der Glaubenslehre in Wort und Tat sein.

Die Rolle der Gemeindemitglieder darf nicht unterschätzt werden. Sie können auch bei der Seelsorge produktiv mitwirken. Folgendes sind die Potenziale, die sie in den Gemeinden einsetzen können, wenn ihnen Raum dafür gewährt wird:

- das Verständnis als Leib Christi / das Wir-Gefühl stärken: Wenn ein Leib leidet, leidet das Ganze
- Zuwendung geben
- Teilnahme realisieren
- Know-how zur Verfügung stellen (zum Beispiel Ärzte/innen in den Gemeinden)

2. Ressourcen in den Gemeinden als Lernorten

- Glaube/Gebet: Wir können immer auf unseren gemeinsamen Glauben zurückgreifen. Der Glaube ist wichtig für das Leben. Nach Studien sind Menschen, die einen Glauben haben, gesünder und leben länger.
- Auf die Gabe von Ressource-Personen, wie Ärzten/innen, zurückgreifen

- Vermittler- oder Brückenfunktion wahrnehmen: ein soziokulturelles Verständnis von Sorgen, Ängsten und Krankheit vermitteln
- Das Zusammengehörigkeitsgefühl stärken: Ich bin, weil wir sind.
- Das Wir-Gefühl, die Haltung, für einander da zu sein, Anteilnahme und Zuwendung: Das ist wichtig für Heilung.
- Verständnis vom Gesundheitssystem vermitteln
- Bewusstsein für Krankheit stärken (Prävention)
- Gegen Stigmatisierung und Ausgrenzung kämpfen: das Stigma von Krankheiten (wie AIDS) konfrontieren
- Ursachen von Krankheiten professionell herausfinden

3. Ausblick: The Way Forward

- Netzwerke bilden: Wir müssen nicht alles können, aber wir sollen wissen, wo unseren Mitgliedern geholfen werden kann.
- Wissen aneignen
- Als Pastoren/innen unsere Grenzen erkennen
- Hilfe in Anspruch nehmen
- Die Anerkennung der afrikanischen Pastoren/innen wird meistens unterschätzt. Sie leisten Großes. Das soll zur Geltung kommen.
- Afrikaner sind angekommen. Die Vorstellung, zurück nach Hause zu gehen, muss überdacht werden.
- Teilhabe und Partizipation sollen gefordert werden.

Der Fortbildungskurs „Mission Süd-Nord“ (MiSüNo)

Von Pastor Emmanuel Ndoma,
Mission EineWelt, Neuendettelsau

1. Vorbemerkung

1.1 Zu meiner Person

Ich heiße Emmanuel Ndoma, komme aus der Demokratischen Republik Kongo und lebe seit 19 Jahren in Deutschland beziehungsweise in der mittelfränkischen Stadt Ansbach. Ich bin verheiratet und wir haben drei Söhne im Alter von sieben, vier und drei Jahren. Ich bin bei Mission EineWelt, Centrum für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern als Seelsorger für Menschen anderer Sprache und Herkunft angestellt. In diesem Zusammenhang bin ich in der Teamleitung des Fortbildungskurses Mission Süd-Nord (MiSüNo) und arbeite mit dem Kursleiter Pfarrer Dr. hab. Moritz Fischer sowie mit Kollegen aus Württemberg, Baden und der Pfalz, Pfarrerin Gabriel Costabel, Pfarrer Dr. Benjamin Simon und Pfarrer Reinhard Schott, in einem Team zusammen.



1.2 Bericht von MiSüNo

Ich werde meinen Bericht in drei Punkten darstellen: Zum einen möchte ich in einem Block MiSüNo definieren, seine Zielgruppe nennen und die Dauer des Kurses vorstellen. Zum anderen werde ich die thematischen Schwerpunkte darstellen. Zum Schluss werde ich auf die Entstehungsgeschichte des Kurses eingehen und einige der bisherigen stattgefundenen Kurse sowie die Hauptziele des Kurses präsentieren.

2. Bedeutung von MiSüNo, Zielgruppe und Dauer des Kurses

2.1 Was ist MiSüNo?

Mission Süd-Nord (MiSüNo) ist ein theologisches Erwachsenenbildungsprogramm/ Fortbildungskurs der evangelischen Landeskirchen von Süddeutschland: Bayern, Württemberg, Baden und Pfalz.

Weiter bezieht sich Mission Süd-Nord auf die „Missio Dei“. Diese wird jetzt vom Süden nach Norden betrieben. Sie kehrt von Afrika nach Europa zurück. Viele afrikanische Gemeindeleiter haben diese Vision und sehen sich als Missionare und wollen Menschen in Deutschland mit dem Evangelium erreichen.

Der erste Kurs begann am Anfang mit Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern der afrikanischen Gemeinden im Raum der bayerischen Landeskirche. Seit dem zweiten Kurs wird das Angebot grundsätzlich für alle Migrationsgemeinden bzw. Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in Süddeutschland angeboten. Dieses Angebot findet in Kooperation mit den oben genannten Landeskirchen statt.

2.2 Zielgruppe

Die Migrantinnen und Migranten, die Migrationsgemeinden beziehungsweise internationale Gemeinden in Deutschland gründen, befinden sich auf der einen Seite in einer anderen Kultur und Gesellschaft und sind auf Orientierung im Kontext der neuen Heimat angewiesen. Auf der anderen Seite haben die meisten keine fundierte theologische Ausbildung.

Dementsprechend verfolgt MiSüNo das Ziel, diesen begabten

Christinnen und Christen, Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern sowie Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Migrationsgemeinden eine theologische Basis und Grundkenntnisse über den deutschen Kontext zu vermitteln.

2.3 Dauer des Kurses

Der jeweilige Kurs hat neun Kurseinheiten und geht über ein Jahr. Er findet einmal im Monat

an einem Wochenende mit Übernachtung statt. Der zurzeit stattfindende Kurs wird allerdings auf Grund der Aufteilung und Termine in verschiedenen Städten der Kooperationspartner über zwei Jahre angeboten.

2.4 Kosten

Der Teilnahmebeitrag für den Kurs beträgt insgesamt 140 Euro: 50 Euro für die einmalige Anmeldegebühr und 10 Euro für die Eigenbeteiligung pro Kurseinheit bzw. Wochenende (Übernachtung, Verpflegung, Materialkosten).

3. Die thematischen Schwerpunkte und Hauptziele des Kurses

Der Kurs beinhaltet neun Kurseinheiten:

- **Wer bin ich, wo komme ich her?**
Leben in einer interkulturellen Situation, Kulturschock, meine Gemeinde in der Fremde...
- **Leben im „Leib Christi“**
Gemeinde sein und bauen im Reich Gottes
- **Jesus Christus – der Herr**
Wer ist Jesus Christus für uns?
- **Der Heilige Geist (I)**
- Die Kraft Gottes und wie sie wirkt
- **Der Heilige Geist (II)**
- Heilung und Heil durch die Kraft Gottes
- **Ich bin Seelsorger/in**
- Reflexion und Anregungen für die eigene Seelsorgepraxis
- **Ich bin Prediger/in**
- Reflexion und Anregungen für die eigene Predigtpraxis
- **Am Ende der Tage**
- Eine Auseinandersetzung mit der Apokalypik in ihrer biblischen und zeitgenössischen Variante
- **Von Gott gesandt:**
- Die missionarische Aufgabe der Gemeinde u. Anschluss

4. Entstehungsgeschichte

Die Entstehungsgeschichte von MiSüNo ist eine Führung Gottes. Diese hängt unter anderem auch mit meinem Leben zusammen. Damals lebte ich noch seit neun Jahren als Asylsuchender in Deutschland und stand vor der Abschiebung. Da ich einen afrikanischen Gospelchor „Les Ambassadeurs pour Christ“ leitete und die evangelistische Arbeit des Chores in Bayern bekannt war, entschied Mission EineWelt, damals „Missionswerk Bayern“, im Dezember 2000, in Zustimmung mit dem bayerischen Innenministerium, mich als Seelsorger für Afrikaner in Bayern anzustellen. Meine Aufgaben waren unter anderem, Kontakt mit

afrikanischen Gemeinden in Bayern aufzunehmen und eine Zusammenarbeit mit der bayerischen Landeskirche zu ermöglichen. Ich ging in verschiedene Städte, um die verschiedenen afrikanischen Gemeinden zu besuchen und Kontakt aufzunehmen. Stationen waren unter anderem: München, Nürnberg, Regensburg, Aschaffenburg.

4.1 Treffen mit afrikanischen Gemeindeleitern in Neuendettelsau

Diese aufgenommenen Kontakte und aufgebauten Beziehungen führten im Oktober 2004 zu einem gemeinsamen Kennenlernen-Treffen in Neuendettelsau zwischen dem damaligen Missionswerk Bayern und den afrikanischen Gemeinden. Vierzig Pastoren und Mitarbeiter aus verschiedenen afrikanischen Gemeinden nahmen an diesem Treffen teil sowie der Vertreter der bayerischen Landeskirche, der Kirchenrat Ivo Huber. Zu diesem Treffen baten die afrikanischen Gemeindeleiter das Missionswerk Bayern um einen um Gestaltung eines theologischen Ausbildungskurses. Zum anderen baten sie um eine gemeinsame evangelistische Veranstaltung. Weiter wünschten sie sich die Mithilfe und Unterstützung der evangelischen Kirchengemeinden bei der Suche nach passenden Räumen für ihr lebendiges Gemeindeleben.

Im April 2005 fand ein zweites Treffen statt, in dem unter anderem die Bewilligung der bayerischen Landeskirche bezüglich des Fortbildungskurses und der gemeinsamen Evangelisation (Open-Air-Gottesdienst) vorgestellt wurde. Der geplante Kurs beinhaltete zehn Kurseinheiten und sollte einmal im Monat an einem Wochenende in Neuendettelsau stattfinden.

4.2 Beginn des ersten MiSüNo-Kurses

Im September desselben Jahres nahm MiSüNo seine Arbeit unter der Leitung von Pfarrer Dr. Philipp Hauenstein, dem damaligen Leiter des Missionskollegs, Pfarrer Dr. hab. Moritz Fischer und Pastor Emmanuel Ndoma auf. Fünfzehn Teilnehmer aus verschiedenen afrikanischen Gemeinden nahmen an diesem ersten Kurs teil.

Im Dezember 2006 fand zum Schluss des ersten Kurses ein festlicher Abschluss mit Sendungsgottesdienst statt. Zu diesem Anlass erhielten die Teilnehmer ihr Teilnahmezertifikat und wurden mit Händeauflegung eingesegnet und in ihren Gemeindedienst ausgesandt.

4.3 Evangelistische Veranstaltungen

Während der erste Kurs lief, fand auch eine gemeinsame evangelistische Veranstaltung statt: ein „Open-Air-Gottesdienst“ am Jakobsplatz in der Fußgängerzone in Nürnberg. In

dieser Veranstaltung wirkten musikalisch die Band einer Migrationsgemeinde, „Eglise francophone de Mittelfranken“ aus Nürnberg, und der afrikanische Gospelchor „Les Ambassadeurs pour Christ“ aus Ansbach mit. Die Moderation hatten Pfarrer Dr. hab. Moritz Fischer und Pastor David Kangni, der Vertreter der internationalen Gemeinde „Lighthouse Fellowship“ aus Regensburg, der die Predigt in Englisch hielt, während sein Sohn diese ins Deutsche übersetzte.

4.4 Zweiter MiSüNo-Kurs und folgende MiSüNo-Kurse

Im Januar 2007 begann ein zweiter Kurs, der allerdings nicht nur eine Fortführung darstellte, sondern der durch eine Erweiterung und Zusammenarbeit mit anderen evangelischen Landeskirchen Süddeutschlands geprägt war. Zunächst wurde der Kurs durch die Württembergische und dann durch die badische und pfälzische Landeskirche erweitert.

Der dritte und der vierte Kurs fanden ebenfalls in Kooperation verschiedener Landeskirchen aus Süddeutschland statt. Während in den drei ersten Kursen nur afrikanische Gemeindeleiter und Mitarbeiter teilnahmen, erweiterte sich der Horizont im vierten Kurs um die Teilnahme von Asiaten, einer Frau aus der chinesischen Gemeinde in Heidelberg und einem Mann aus der vietnamesischen Gemeinde in München sowie einer Deutschen aus der internationalen Gemeinde „Lighthouse Fellowship“ in Regensburg.

Zurzeit läuft der fünfte Kurs mit neun Teilnehmern aus Afrika und Asien.

4.5 Zahl der Absolventinnen und Absolventen

Inzwischen haben 55 Männer und Frauen die Kurse absolviert.

4.6 MiSüNo-Regional und MiSüNo-Extra

MiSüNo-Regional ist ein Treffen für Absolventinnen und Absolventen, die in einer bestimmten Region wohnen. Zu diesem Treffen werden auch Menschen und Mitarbeiter der etablierten Kirchen sowie Gemeindeleiter der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, die sich für MiSüNo interessieren, eingeladen. Letztes Jahr fanden zwei Treffen in den Regionen Nürnberg und München statt.

MiSüNo-Extra ist ein Kurs[einheits]angebot mit einem besonderen Thema für besondere Zielgruppen. Zwei Treffen fanden letztes Jahr statt, das eine in Esslingen bei Stuttgart zum Thema „Seelsorge“ und das andere in Bad Herrenalb bei Karlsruhe zum Thema „Jugendarbeit / Umgang mit der zweiten Generation“.

4.7 Gründung des MiSüNo-Beirates

Der MiSüNo-Beirat wurde im Mai 2008 gegründet. Sein Ziel ist es, eine Verbindung und eine gute Zusammenarbeit zwischen den Kooperationsreferenten der jeweiligen Landeskirchen und den Gemeinden anderer Sprache und Herkunft zu schaffen. Weiter hat der Beirat eine beratende und Lobby-Funktion.

5. Hauptziele

Was wollen wir mit diesem Fortbildungskurs erreichen?

5.1 Interkulturelle, wechselseitige Fortbildung

Es geht zum einen darum, die interkulturell-theologischen sowie seelsorgerlichen Fähigkeiten der Teilnehmenden zu erweitern. Zum anderen geht es um einen Lernprozess zwischen den Referenten und Teilnehmern. Weiter will MiSüNo die theologische, pastorale und missionarische Kompetenz der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft im deutschen Kontext stärken.

5.2 Gegenseitige Integration

Die Integration geschieht nicht nur auf einer, sondern auf beiden Seiten. Die MiSüNo-Teilnehmenden lernen von dem deutschen Kontext, in dem sie sich befinden, zeitgleich nehmen die Deutschen den Kontext, aus dem die Teilnehmenden kommen, und deren Denkweise wahr.

5.3 Ökumenische Zusammenarbeit

Die Teilnehmenden kommen aus unterschiedlichen Herkunftsländern sowie unterschiedlichen Glaubensprägungen: evangelisch-volkskirchlich, freikirchlich-gruppenkirchlich sowie pfingstkirchlich-charismatisch. Die Unterschiedlichkeiten werden wahrgenommen und als Bereicherung angesehen. Diese Wahrnehmung führt zum gemeinsamen Bibellesen und Beten.

5.4 Gemeinsame Evangelisation

Die Evangelisation, die Verkündigung des Evangeliums Jesu in der Öffentlichkeit ist ein Herzensanliegen der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Dadurch gibt man Zeugnis über den Glauben an Jesus Christus und erreicht Menschen, die die Kirche nicht besuchen. Die Mission EineWelt (das damalige Missionswerk Bayern) und afrikanische Gemeinden haben gemeinsam im Juli 2006 am Jakobsplatz in der Fußgängerzone einen Open-Air-Gottesdienst veranstaltet. Der nächste gemeinsame Open-Air-Gottesdienst ist für Ende September 2012 in Nürnberg geplant.

Wo finden wir bei uns Hirten und Propheten?

Geistliche und Gemeindeleitung in Migrationsgemeinden und deutschen Gemeinden

Anregungen zur dialogischen Reflexion der Praxis

Von **Pastor Georg Grobe**,
Evangelisch-lutherisches Missionswerk in Niedersachsen, Bovenden

1. Vorbemerkung

Die Begegnung zwischen Gemeinden mit deutschem Hintergrund und Gemeinden mit ausländischem Hintergrund ist mit besonderen Herausforderungen verbunden.

Der Grund dafür ist, dass deutsche Gemeinden normalerweise volkskirchlich geprägt sind. Ausländische Gemeinden sind eher freikirchlich strukturiert.

Der volkskirchlichen Ausprägung entspricht eine eher liberale Haltung in theologischen Fragen, der freikirchlichen eine mehr evangelikal-charismatische.

Das hat erhebliche Auswirkungen im Blick auf ethische Fragen (z.B. Homosexualität), aber auch im Blick auf das Verständnis von Gemeindeleitung.

Wenn es zu einer vertrauensvollen konstruktiven Begegnung zwischen so unterschiedlichen Gemeinden kommt, wird das von beiden Seiten als bereichernd, Horizont erweiternd und ermutigend empfunden.

Gelingt das nicht, bleiben Vorurteile wie: „Die sind gar keine richtigen Christen“, oder: „Das sind engstirnige Fundamentalisten“, und man kommt erst gar nicht miteinander auf den Weg.

2. Hirten und Propheten - Geistliche und Gemeindeleitung

Der beschriebene grundlegende Unterschied wirkt sich auch auf das Verständnis von Hirten und Propheten - Geistliche und Gemeindeleitung aus.

In einer volkskirchlich geprägten Struktur wird die Gemeinde von einem demokratisch gewählten Kirchenvorstand (Presbyterium) geleitet, wobei der Pastor/die Pastorin je nach Gemeindeverständnis und Persönlichkeitsprofil eine besondere Rolle spielt.

Die Vielfalt der Gaben, von denen im Neuen Testament die Rede ist, ist oft auf die Rolle des Pfarrers/der Pfarrerin als „Alleskönner“ reduziert.

In einer freikirchlich geprägten Struktur mit evangelikal-charismatischem Hintergrund sind die Personen bestimmend, die eine besondere Autorität ausstrahlen und denen Vertrauen entgegengebracht wird. Dabei können auch Personen mit einer spezifisch prophetischen Gabe eine besondere Bedeutung haben.



Daher kann es eine besonders interessante Herausforderung sein, am Neuen Testament, besonders 1. Kor. 12-14, Eph 4,11-12, zu prüfen, welche Bedeutung die verschiedenen Charismen für die Gemeindeleitung haben und welche Bedeutung dabei „Hirten“ und „Propheten“ zukommt.

In der Begegnung zwischen unterschiedlich geprägten Gemeinden in einer Phase der Globalisierung liegt eine große Chance darin, zu diskutieren, wie Gemeindeleitung für die Zukunft aussehen kann.

Interkulturelles Weihnachtsspiel Hannover

Von Dr. Helgard Jamal, Stiftung Bethel, Bethel im Norden, Birkenhof Bildungszentrum GmbH, Evangelische Fachschule Sozialpädagogik

1. Sozialisation

Ich möchte zunächst etwas zu meiner Person sagen, denn dadurch verstehen Sie, warum mir der Religionsfrieden so am Herzen liegt.

Aufgewachsen bin ich in einer evangelisch-lutherischen Familie, in der sonntäglicher Gottesdienstbesuch und die tägliche Andacht selbstverständlich waren; christliche Rituale haben mich sozialisiert. Ich verliebte mich als Studentin in einen muslimischen Studenten. Wir sind nun 33 Jahre glücklich verheiratet. Mein Mann kommt aus einer liberalen syrischen Familie, seine Großmutter war Tochter eines syrisch-orthodoxen Patriarchen, seine Mutter tiefgläubige Muslima. Wir haben kirchlich geheiratet, was für meinen Mann kein Problem darstellte, da er in einem interreligiösen Umfeld groß geworden ist. Ich habe tolerantes Verhalten gerade in Glaubenssachen auch von ihm gelernt.

Als evangelische Religionslehrerin habe ich heute Schüler, die auch unterschiedlich sozialisiert sind. Die Hälfte bis zu zwei Drittel der Schüler in einer Klasse ist getauft. Es sind evangelische, katholische und orthodoxe Christen, die anderen sind jüdische, muslimische, buddhistische und nichtgläubige Schüler. Jeder Schüler in unserer Schule in Hannover hat Verwandte oder Freunde mit Migrationshintergrund.

In den Praxisstellen, Kindertagesstätten, Horten und anderen Einrichtungsstellen der angehenden Erzieher ist im Durchschnitt etwa die Hälfte der Kinder getauft, rund ein Drittel der Kinder hat einen Migrationshintergrund. Angesichts des Wertepluralismus und der weltweiten Vernetzung ist es wichtig, dass Erzieher sich für eine interkulturelle Verständigung einsetzen und sich als Anwälte bzw. Anwältin für den Religionsfrieden verstehen.

Die Wertschätzung verschiedener Religionen und die Wertschätzung der Schüle-

rinnen mit unterschiedlicher Sozialisation in den Klassen waren der Ausgangspunkt, das Weihnachtsspiel interkulturell zu öffnen.

2. Weihnachten

In Vorbereitung auf das interkulturelle Weihnachtsspiel haben sich alle Klassen der Fachschule Sozialpädagogik zunächst mit dem Thema „Engel“ auseinandergesetzt. „Friede auf Erden“ wird von den Engeln in der Weihnachtsgeschichte verkündet – es wurde überlegt, was das in heutiger Zeit in verschiedenen Kulturen bedeuten kann und wie Engel aus verschiedenen Kontinenten, Ländern, Kulturen künstlerisch gestaltet werden können.

Auf dem Plakat sehen Sie Ergebnisse: den Judentum-Engel, den Islam-Engel; es gab zum Beispiel auch den Regenwald-Engel, den Friedensengel, den Afrika-Engel. Die zwei Meter großen, bunt bemalten internationalen Holzengel standen rechts und links während der Aufführung an den Wänden. Sie stehen jetzt für eine Wanderausstellung bereit, und es wird einen Geburtstagskalender mit den Bildern der Engel geben.

Eine Schülerin beschreibt zum Beispiel: „Wir haben uns als Thema für unseren Engel Afrika ausgesucht. Trotz der Lebensfreude der Afrikaner gibt es dort viele Schwierigkeiten. Menschen leiden unter Hunger, Wassermangel, dem Klimawandel, Aussterben von Tieren, unterschiedlichen Wertvorstellungen. Der Engel des Friedens für Afrika hat Engelflügel in den Konturen des afrikanischen Kontinents. Ein Regenbogen verbindet die Flügel, er ist das Zeichen des Friedens zwischen Gott und den Menschen. In den Spiegelscherben auf dem Körper mit dem afrikanischen Muster kann sich der Betrachter spiegeln und wird mit dem Bibelwort angeregt: ‚...und einige haben ohne ihr Wissen Engel beherbergt.‘ (Hebräer 13,2).“ Die Schüler haben sich durch das Bauen der Engel in ein Friedensthema hineingearbeitet. Diese Vorbereitung im Kunst- und Religionsunterricht war zeitintensiv, doch sehr anregend für das interkulturelle Thema.

Als weitere Vorbereitung wurde im Religionsunterricht überlegt: Wie können Erzieher das Kulturgut unseres Landes „Weihnachten“ in multikulturellen Kindergruppen so einbrin-



gen, dass es der Verständigung dient, der Ursprung des Weihnachtsfestes bekannt bleibt und Weihnachten nicht als „Konsumrausch“ verkommt?

Deshalb haben wir, bevor wir das interkulturelle Weihnachtsspiel einstudierten, erarbeitet, wie die Erzählung der Weihnachtsgeschichte für Kinder eingebettet sein sollte, damit alle Kinder, christliche, andersgläubige und nichtgläubige einbezogen werden. Hier das Ergebnis: Die Kinder sollen in der Adventszeit davon erzählen, wie sich die Stadt verändert hat und wie sie Weihnachten und auch andere Feste erleben.

Die Wertschätzung der Erzieherin muss in folgender Vermittlung liegen: Familien feiern religiöse Feste, Weihnachten oder andere Feste, es gibt verschiedene Feste, jedes Fest ist wichtig!

Der Erzieher soll in diesem Zusammenhang erläutern, dass alle Religionen vermitteln: Behandle deinen Mitmenschen so, wie du behandelt werden möchtest (Goldene Regel). Auch sollen die Kinder hören: Es gibt Menschen, die sind Juden, Christen oder Muslime oder Buddhisten oder Hindus, es gibt Menschen, die gehören keiner Religion an. Jeder kann sich in diesem Land frei entscheiden, ob oder welche Religion er wählen möchte. Im deutschen Grundgesetz (Artikel 4) heißt es: „(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“

Weiter soll ein Erzieher erklären: In Deutschland erleben wir Advent und Weihnachten, weil die meisten Menschen Christen sind. Christen feiern Weihnachten, weil Jesus geboren ist, es ist das Fest der Liebe. Das soll hier in unserem Land jeder wissen, denn das gehört zu unserer Kultur, deshalb wird die Weihnachtsgeschichte erzählt.

3. Weihnachtsspiel interkulturell

Da in einem Weihnachtsspiel nicht auf alle Kulturen eingegangen werden kann, haben wir unser Hauptanliegen des Religionsfriedens auf den Dialog der Religionen Judentum, Christentum und Islam gestützt und die drei Könige aus drei Erdteilen kommen lassen. So hat ein altes „Pommersches Weihnachtsspiel“ eine neue Einleitung bekommen.

Ich lese Ihnen Auszüge aus dem Text der Einleitung vor:

„Seht das Interkulturelle Weihnachtsspiel mit Solisten, Schülern und Lehrern der Evangelischen Fachschule Sozialpädagogik in Bethel im Norden. Wir Schüler leben und lernen

gemeinsam: Gläubige und Nichtgläubige, Juden, Christen und Muslime, orthodox und liberal eingestellte Menschen.

Friede auf Erden – so heißt es in der Weihnachtsgeschichte, deshalb freuen wir uns über jede interkulturelle Begegnung und denken daran, dass alle Religionen vermitteln: Behandle deinen Mitmenschen so, wie du behandelt werden möchtest.

Dieses Weihnachtsspiel beginnt mit den Abraham-Religionen: Judentum, Christentum und Islam, das ist die geschichtliche Reihenfolge. Wir wollen mit dem Weihnachtsspiel den friedlichen Dialog dieser Religionen stärken und Verantwortung für den Religionsfrieden übernehmen. (Musik)

Abraham ist der Stammvater der Juden. Abraham und Sarah bekommen einen Sohn: Isaak wird geboren. Die Nachkommenschaft führt bis zu Moses. Hört heute zunächst auch aus dem Alten Testament von der Geburt des Moses, Retter des Volkes Israel aus der ägyptischen Sklaverei vor über 3000 Jahren: (Die Geburt des Isaak wird nun aus 2. Mose 2,1-3 verlesen.) Kästchen und Krippe – gottberufene Männer – Moses und Jesus erleben außergewöhnliche Geburten. (Musik)

Abraham ist der Stammvater der Muslime. Abraham und Hagar bekommen einen Sohn: Ismael wird geboren. Hört heute zunächst auch aus dem Alten Testament von der Geburt des Ismael, Sohn des Abraham, dessen Nachkommenschaft bis Muhammad reicht, der um 570 nach Christus geboren wurde. (Aus 1. Mose 16 wird die Geburt des Ismael verlesen. Außerdem wird erläutert:) Muslime lesen im Koran in der Sure 3 auch über die Geburt von Jesus: „Und als die Engel sprachen: O Maria! Wahrlich, Gott hat dich auserwählt und gereinigt und vor den Frauen aller Welt erwählt. Wahrlich, Gott verkündet dir frohe Botschaft durch ein Wort von ihm: sein Name ist Messias, Jesus, der Sohn der Maria, angesehen in dieser Welt und im Jenseits, einer der Gott Nahestehenden. Und er wird in der Wiege und im Mannesalter zu den Menschen reden und einer der Rechtschaffenden sein.“ (Musik)

Abraham ist der Stammvater der Christen. Abraham und Sarah bekommen einen Sohn. Isaak wird geboren. Die Nachkommenschaft führt über David bis zu Jesus. Moses bringt den Menschen die Thora, durch Jesus haben die Menschen das Evangelium, Muhammad gibt den Menschen den Koran. (Musik)

Die Juden kennen Jesus als Lehrer, sie nennen ihn Jehoschua, die Christen kennen Jesus als Gottes Sohn, die Muslime kennen Jesus als Propheten, sie nennen ihn Isa. Alle Gläubigen im Judentum, Christentum und Islam glauben an den Gott Abrahams.“

Das ist die Einleitung des Interkulturellen Weihnachtsspiels, hier wird der interreligiöse abrahamitische Rahmen deutlich.

4. Weihnachtsspiel – Ursprung und Methode

Dann folgt die Weihnachtsgeschichte nach einem alten „Pommerschen Weihnachtsspiel“, das Professorin Dr. Helga Lemke aufgeschrieben hat. Es kommt ganz ohne Dialoge aus. Die einzelnen Szenen werden als Standbilder in Bildern dargestellt, die den Werken der großen Meister alter Malerei nachempfunden sind. Zwei Sprecher lesen die Weihnachtsgeschichte nach Lukas und Matthäus, und ein Engelchor singt Lieder.

Die Weihnachtsgeschichte wird nach Lukas 1,26b-31; 2,1-16 und Mathäus 2,1+2,9b-11 in Abschnitten verlesen. Fünf Standbilder sind zu sehen:

1. Maria und der Engel
2. Maria und Josef
3. Maria, Josef und die Krippe
4. Maria, Josef, die Krippe und die Hirten
5. Maria, Josef, die Krippe, die Hirten und die drei Könige

Der Chor der Engel stellt sich als Vorhang vor das Standbild, das dahinter aufgebaut wird. Der Chor öffnet den Vorhang, geht hinter das Standbild, singt, schließt wieder den Vorhang, singt und so weiter. Die Sprecher lesen in Abschnitten entsprechend die Weihnachtsgeschichte. Nach dem Text „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“ haben die Sprecher ein jüdisches und ein islamisches Gebet verlesen. International sind die drei Könige, Melchior aus Europa, Balthasar aus Asien und Kaspar aus Afrika. Sie wurden mit entsprechender Musik begleitet.

Vor dem Lied „O du fröhliche“, das mit der ganzen Gemeinde gesungen wurde, hörten alle Auszüge aus einem Gedicht von Kurt Marti:

„Religion: Geschichte, darin wir wurzeln; Visionen, von denen wir zehren; Geist, der uns nährt; Bilder der Seele; alte Weisung; neue Horizonte. [...] Absolutheit? Ein Wahngelbilde des Willens zur Macht, Giftquell der Fanatismen. Absolut ist nichts, auch keine Religion. Absolut ja hieße: losgelöst von Zeit, von Geschichte. Religionen aber: gewachsene Vielgestalt, zeitlich, geschichtlich. Auch das Christentum: nicht absolut! [...] Und die anderen Religionen? Staunen, sag ich. Lernen, sag ich. Darauf achten, ob ihre Weisheit Unterdrückung rechtfertigt oder Mut weckt zur Befreiung. [...]“¹

¹ Kurt Marti, Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs, Stuttgart 1989, 86-90.

Die Schüler waren an der Liedauswahl beteiligt, so wurde zum Beispiel auch ein jugoslawisches Weihnachtslied gesungen, das eine Schülerin aus ihrer Kindheit gut kannte. Das Taizélied „Bless the Lord, My Soul“ haben die Schüler in fünf verschiedenen Sprachen gesungen – Sprachen, die einzelnen Schülern von ihrem Migrationshintergrund her vertraut waren.

Zwei Klassen waren beteiligt: zwei Sprecher, Maria und Josef, vier Hirten, drei Könige, der Stern, 21 Sänger im Engelchor, 12 Schüler im Orff-Orchester, außerdem vier Solisten, vier Lehrer und drei kleine Kinder aus einem Kindergarten.

5. Vier Aufführungen – Jung und Alt

Es gab zwei Aufführungen im Altenzentrum Karl Flor und im Wohnstift Kirchrode für ältere Menschen und zwei Aufführungen im Bildungszentrum für Schülerinnen unserer verschiedenen Schulen.

Grußworte haben Niedersachsens Sozialministerin Aygül Özkan, Dunja McAllister, die Ehefrau von Ministerpräsident McAllister und Schirmherrin von Bethel im Norden, Ingrid Wettberg, Vorsitzende der Liberalen Jüdischen Gemeinde Hannover, Stadtsuperintendent Hans-Martin Heinemann und die iranische Theologin Hamideh Mohagheghi gesprochen.

6. Schlussbemerkung

Das Weihnachtsspiel wird veröffentlicht und lässt sich sehr leicht nachspielen.² In diesem interkulturellen Weihnachtsspiel wird der Dialog der Juden, Christen und Muslime unterstützt, dadurch erscheint das, was Christen verschiedener Konfessionen untereinander trennt, wesentlich kleiner. Das Verbindende der Abraham-Religionen kann zu einer stärkeren Solidarität aller Gläubigen und auch gerade der verschiedenen gläubigen Christen führen.

² Helgard Jamal (Hg): Interkulturelles Weihnachtsspiel. Berlin 2012; Helgard Jamal (Hg): Engel haben Geburtstag. Interkultureller Geburtstagskalender, Berlin 2012.

Begegnungen im Gemeindealltag – Schule des Sehens und Wahrnehmens

Von Pfarrer Dietmar Will, Pfarrstelle
Ökumene im Dekanat Frankfurt/Main, Mitte-Ost und Süd

„So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen.“ (Eph. 2,19)

1. Grundlagen – Ausgangssituation

Globalisierung und Migration als Schablone für die Situation in Frankfurt/Main. (d.h. auch die interreligiöse Perspektive ¹)

2. Handlungsbedarf

Die aufgezeigte Entwicklung stellt eine Herausforderung für die Gesamtkirche dar. Wir müssen uns dieser Herausforderung in theologischer, ekklesiologischer, aber auch rechtlicher Hinsicht stellen – und zwar auf allen Ebenen: Gemeinde, Kirchenbezirke / Dekanate, Landeskirchen, Ausbildung (Pastoralkolleg).

Relevant sind dabei besonders folgende Themen:

- Platzierung der Kirche in der Migrationsgesellschaft.
- Reflexion des kirchlichen Selbstverständnisses.

3. Warum müssen wir uns überhaupt damit beschäftigen?

Biblischer Impuls aus dem Alten Testament: Gen. 15,13: Deine Nachkommen werden Fremdlinge sein...; Psalm 146, 9: Der Herr behütet die Fremdlinge...; Ex 22,20ff: Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten, denn falls er zu mir schreit, werde ich sein Klagegeschrei erhören; Dtn. 27, 19: Verflucht sei, wer das Recht des Fremdlings beugt.

Biblischer Impuls aus dem Neuen Testament: Eph. 2,19, 1. Petr. 2,11; Hebr. 13,2: Vergesst die Gastfreundschaft nicht, denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt. Der 1. Petrusbrief versteht die christliche Gemeinde als das neue Volk Gottes, das sich durch Erwählung und Wiedergeburt konstituiert und als dieses neue Volk in der Welt als Fremde erscheint. Fremdheit ist also für 1Petr eine ekklesiologische Kategorie.

Theologisch: Jede Kirche ist nur eine Provinz der weltweiten Christenheit (vgl. Ernst Lange).

4. Konkrete Aufgaben – für die Landeskirche

Lösungen sind für die territorial verfasste Landeskirche – entsprechend der Mehrdimensionalität der Problematik – auf mehreren Ebenen zu suchen. Ich unterscheide eine inhaltliche und eine strukturelle Ebene.



A) Inhaltliche Ebene: Auseinandersetzung und Positionierung gegenüber einer zum Teil fremden Theologie

- Themen:
 - Unterschiede im Ökumeneverständnis
 - Unterschiede in gemeindlicher Organisationsform
- Eigener Handlungsauftrag:
 - Schaffung der für den Diskurs notwendigen Infrastruktur (Beispiel: Internationaler Konvent christlicher Gemeinden Rhein-Main e.V.)
 - Schaffung einer Vernetzung
 - Empowermentstrategie
 - Initiierung und Begleitung des Dialogs auf allen Ebenen

¹ Vgl. Christopher H. Grundmann, In multikultureller Umwelt bewusst christlich leben, in: Deutsches Pfarrblatt 2, 2012, 64-68

B) Strukturelle Herausforderung: Formale Grundlagen einer Integration (Kirchenordnung und Kirchengemeindeordnung).
Themen:

- Probleme in inhaltlicher Hinsicht: Fehlende Ausrichtung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) auf fremde Christen
- Einschränkung bei struktureller Integration: Fehlende Grundlagen für Integration fremder Gemeinden in EKHN auf Grund ihrer Verfasstheit

5. Aufgabenstellung für die Kirche in Frankfurt

1. Handlungsauftrag: Zur-Verfügung-Stellung von Räumlichkeiten für fremde Gemeinden
2. Problem: Unzureichende Rahmenbedingungen für Migrantengemeinden
3. Ressourcen-Sharing (Beispiel: Ökumenische Jugendleiter/innen-Card) + interkulturelle Öffnung

6. Thesen

1. Jedes Mieter-Vermieter-Verhältnis zwischen christlichen Gemeinden ist ein potenzieller ökumenischer Lernort.
2. Finden Sie (als Mieter bzw. als Vermieter) zwischen Über- und Unterforderung einen für beide Seiten gangbaren und realistischen Weg.
3. Wenn Sie sich auf den gemeinsamen Weg machen, seien Sie geduldig mit sich und dem Partner.
4. Was sind Ihre Erwartungen? Was sind die Erwartungen des Gastes bzw. der Gastgemeinde?
5. Latent oder manifest gibt es eine „Machtfrage“. Was passiert, wenn die Gastgemeinde nicht mitmacht – fliegt sie raus? (schiefe Ebene des Gesprächs oder die „Schlüssel-Frage“)
6. Nicht die spektakuläre Show-Veranstaltung zählt, sondern christliche Gastfreundschaft bewährt sich im Alltag.
7. Gehen Sie durch Ihren Gemeindealltag und finden Sie heraus, was Sie während eines Jahres gemeinsam tun können.
8. „Interkulturelles Lernen“ ist meist mühsam, haben Sie keine Angst, Fehler zu machen, geben Sie diese aber auch zu.
9. Holen Sie sich Hilfe von Außen.

GEMEINDEN ANDERER SPRACHE UND HERKUNFT ALS EKKLESIOLOGISCH-ÖKUMENISCHE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE EVANGELISCH-LUTHERISCHE LANDESKIRCHE HANNOVERS

Das Projekt "Gemeinden anderer Sprache und Herkunft als ekklesiologisch-ökumenische Herausforderung für die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers"

*Von Anna-Christina Petermann,
Projektassistentin im oben genannten Projekt, Master of Education und Promovendin
am Institut für Evangelische Theologie der Stiftung Universität Hildesheim*

Mit dem Ziel, gegenseitige Kenntnisse, ökumenisches Bewusstsein sowie gemeinsame Aktivitäten und Formen der Zusammenarbeit zwischen Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GaSH) zusammen mit den Gemeinden der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers zu fördern, hat im Januar 2011 das Projekt „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft als ekklesiologisch-ökumenische Herausforderung für die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers“ begonnen.

Dieses Projekt soll innerhalb der hannoverschen Landeskirche ein Bewusstsein dafür wecken, dass die GaSH zunehmend das Bild des Christentums innerhalb Deutschlands mit prägen. Darüber hinaus sollen mit Hilfe des Projekts GaSH, landeskirchliche Gemeinden und thematisch Interessierte miteinander vernetzt sowie Hilfestellungen für ihre Arbeit in diesem Themenfeld angeboten werden.

In der ersten Projektphase, von Februar bis Juni 2011, wurden alle Gemeinden und Superintendenturen der hannoverschen Landeskirche telefonisch kontaktiert und über das Projekt informiert. Neben der Vorstellung des Projekts dienten die Telefonate auch dazu, in Form von kurzen Interviews

bereits bestehende Kontakte zwischen landeskirchlichen Gemeinden und den GaSH zu ermitteln. Dabei wurden Erfahrungen bisheriger Zusammenarbeit gesammelt, Multiplikatorinnen und Multiplikatoren gewonnen sowie erste Kontakte zu GaSH eröffnet. Im Anschluss an die Interviews wurden die erhobenen Daten in eine speziell dafür entwickelte Datenbank integriert.



Auf der Grundlage der erhobenen Daten wurde so eine Übersicht über die Kontakte und Erfahrungen landeskirchlicher Gemeinden mit GaSH, mögliche

Felder der Zusammenarbeit zwischen landeskirchlichen Gemeinden und denen anderer Sprache und Herkunft gewonnen sowie Listen von Interessierten, Multiplikatorinnen und Multiplikatoren aus dem Bereich der Landeskirche Hannovers erstellt, die gezielt zu der Tagung Anfang März 2012 in Loccum eingeladen und zum Teil als Referenten gewonnen werden konnten.

Die Telefoninterviews haben ergeben, dass mehr als 50 Gemeinden der hannoverschen Landeskirche bereits mit einer GaSH in Kontakt stehen. Erwartungsgemäß haben im Sprengel Hannover weitaus mehr landeskirchliche Gemeinden schon Kontakt zu einer oder mehreren GaSH, als dies in den

ländlichen Regionen der Landeskirche der Fall ist. Viele dieser Gemeinden befinden sich im Stadtkirchenverband, zudem in den Kirchenkreisen Ronnenberg, Grafschaft Schaumburg und Stolzenau-Loccum.

Neben dem Sprengel Hannover gibt es auch im Sprengel Hildesheim-Göttingen lebhaft und vielseitige Kontakte zwischen landeskirchlichen Gemeinden und GaSH. Darüber hinaus sind ebenfalls in den Sprengeln Lüneburg, Stade, Osnabrück und Ostfriesland bereits Kontakte zu verzeichnen. In den meisten dieser Gemeinden liegt der Schwerpunkt des Kontakts auf einer gemeinsamen Nutzung beziehungsweise Vermietung von Gemeinderäumen. Die Räume werden ein- oder mehrmals wöchentlich beziehungsweise einmal im Monat von den GaSH genutzt. Die Kenntnisse landeskirchlicher Gemeinden über die GaSH, die regelmäßig in ihren Räume zu Gast sind, variieren.

Die Befragung hat außerdem ergeben, dass viele Gemeinden einmal oder mehrmals im Jahr einen gemeinsamen Gottesdienst gestalten – beispielsweise in der Adventszeit, zu Pfingsten oder zum Erntedank – und sich gegenseitig zu besonderen Festen beziehungsweise Gottesdiensten einladen. Eine Gemeinde veranstaltet ein- oder zweimal im Jahr ein gemeinsames ökumenisches Frühstück, das bei den Mitgliedern beider Gemeinden auf großen Zuspruch trifft. Ein Pastor gab an, dass ein Vertreter der GaSH einmal im Jahr zur Kirchenvorstandssitzung eingeladen wird; ein anderer erzählte, dass einmal im Jahr ein Gespräch mit der Leitung der GaSH stattfindet. Ein weiterer Vertreter einer landeskirchlichen Gemeinde berichtete, dass die Jugendband der GaSH in Zusammenarbeit mit dem Diakon der landeskirchlichen Gemeinde dort ein Konzert gegeben hat. Die Pastorinnen und Pastoren der landeskirchlichen Gemeinden betonten in den Telefoninterviews mehrfach die positiven Wirkungen des gegenseitigen kulturellen Austausches für das Gemeindeleben, berichteten aber auch über das anfängliche gegenseitige Misstrauen. Auf dieser Basis haben die Interviews deutlich herausgestellt, dass ein wesentlicher Arbeitsschwerpunkt im Aufbau von Beziehungen und Vertrauen liegt. Die Reaktionen während der Telefonate waren durchweg positiv. Die Gesprächspartner bekundeten zum Teil, an diesem Projekt starkes Interesse zu haben. Das zeigte sich unter anderem darin, dass rund 32 Pastorinnen und Pastoren, die derzeit keinen Kontakt zu einer GaSH haben, trotzdem weiter über das

Projekt informiert werden möchten – obwohl sie in ihrem beruflichen Alltag momentan keine direkten Berührungspunkte mit dem Thema haben.

Parallel dazu wurden Erfahrungen aus anderen Landeskirchen und Werken abgefragt. Dabei hat sich unter anderem herausgestellt, dass sich in anderen Landeskirchen schon Fortbildungsprogramme für Gemeindeleiter der GaSH erfolgreich etabliert haben – African Theological Training in Germany (ATTiG) und vergleichbare Angebote sowie auch Plätze im landeskirchlichen Pastorkolleg.

Die Recherche bei anderen Landeskirchen hat des Weiteren ergeben, dass die Arbeit mit der zweiten Generation der GaSH-Mitglieder in vielen Gegenden zunehmend ins Blickfeld gerät und einen bedeutenden Stellenwert eingenommen hat. Die Befragung hat gezeigt, dass andere Landeskirchen gute Erfahrungen mit einer strengen Bedarfsorientierung in Bezug auf die landeskirchlichen Angebote gesammelt haben.

Die Ergebnisse der Telefoninterviews wie auch die Erfahrungen anderer Landeskirchen zeigten, dass in diesem Arbeitsfeld sowohl viel Potenzial als auch gesellschaftliche Verantwortung liegt.

Um dieses in den Arbeitsfeldern „Ökumene“ sowie „Migration und Integration“ des Hauses kirchlicher Dienste angesiedelte Projekt reflektierend zu begleiten, zu unterstützen und eine nachhaltige Vernetzung aufzubauen, wurde parallel zu den Telefoninterviews ein Beirat gegründet – unter anderem mit Vertreterinnen und Vertretern des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen und des Diakonischen Werks der Landeskirche Hannovers.

Seit Juni 2011 werden – in enger Absprache mit den jeweiligen landeskirchlichen Gemeinden – Kontakte zu Vertreterinnen und Vertretern der GaSH aufgenommen. Einige von ihnen sind unserer Einladung nach Loccum gefolgt und haben gemeinsam mit Interessierten aus der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, mit Fachleuten und mit dem Projektteam diverse Fragen diskutiert und Perspektiven entwickelt.

Einführung in die Tagung in Loccum

– Ein Gespräch

Von Oberlandeskirchenrat Rainer Kiefer, Dezernent für Mission und Ökumene, Öffentlichkeitsarbeit und Publizistik und Pastorin Inga Göbert, Koordinatorin des Projekts "Gemeinden anderer Sprache und Herkunft als ekklesiologisch-ökumenische Herausforderung für die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers" und Pastorin in der evangelisch-lutherischen Friedenskirche in Munster/Breloh



In Ihrem Zuständigkeitsbereich sind Sie, neben anderen Aufgaben, auch verantwortlich für internationale Themen wie Ökumene, Weltmission, Friedensdienste, internationale Partnerschaften, Lutherischer Weltbund und Entwicklungszusammenarbeit. Wie und wo nehmen Sie Migration wahr?

Kiefer: Grundsätzlich gilt, dass Migration¹ kein neues Phänomen ist – schon biblische Geschichten sind voll davon, und auch unsere Kirchengemeinden sind immer wieder Orte gewesen, die Migrantinnen und Migranten Möglichkeiten für eine neue Heimat boten (z.B. Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg, Aussiedlerinnen und Aussiedler, Auslandsgemeinden). Allerdings scheinen wir zurzeit kaum wahrzunehmen, dass 67%² der Migrantinnen und Migranten verschiedenen

christlichen Traditionen angehören und deshalb neben aller kulturellen Unterschiede eben auch Schwestern und Brüder sind, die zu uns gehören.

Sie haben im Rahmen des Projektes zu Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GaSH) viele Kontakte geknüpft. Was war für Sie besonders interessant?

Göbert: Beeindruckt hat mich besonders die atemberaubende Vielfalt, die sich auftut, wenn man genau hinsieht: Russisch-orthodoxe Liturgien haben mich auf eine ganz andere Weise beeindruckt als ein sehr freier Gottesdienst in einer asiatischen Gemeinde. Mir sind Christinnen aus Finnland begegnet, die gleichzeitig in landeskirchlichen Gemeinden beheimatet sind, genauso wie afrikanisch-pfingstlerische Gemeinden, denen es schwerfällt zu verstehen, wo eigentlich der Glaube an den lebendigen Gott in unseren Kirchen und Gemeinden spürbar wird.



¹ Internationale Migranten: Personen die für mehr als ein Jahr in einem anderen Land leben als dem, dessen Staatsangehörigkeit sie haben. Die Zahlen sind dem World Migration Report 2010 der IOM entnommen. WMR 2010, IOM 2010 (vgl. den Beitrag von Doris Peschke, S. 7-10).

² Vgl. Hessisches Ministerium der Justiz, für Integration und Europa (Hg.). Integration nach Maß – der Hessische Integrationsmonitor 2010, 103 f.

Sehen Sie mit Blick auf die Vielfalt der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft aktuelle Herausforderungen, die sich gegenüber vergangenen Jahrzehnten verändert haben?

Kiefer: Grundsätzlich ist die Welt durch die verschiedenen Phänomene der sogenannten Globalisierung immer kleiner geworden. Internationale Erfahrung und auch zeitlich begrenzte Migration werden für viele Menschen immer selbstverständlicher. Gleichzeitig habe ich den Eindruck, dass wir Migration eher problemorientiert wahrnehmen, gerade wenn sie andere betrifft. Daher glaube ich, dass wir, bei allen Herausforderungen, damit ernst machen müssen, dass wir als Kirche schon von Anfang an eine vielfältige Gruppierung waren. Denken Sie nur an die Diskussion zwischen Paulus, Petrus und Jakobus, als es um die Frage ging: Wer darf dazugehören – nur Jüdinnen und Juden oder auch Menschen mit anderen religiösen und kulturellen Hintergründen?

Wo erleben Sie interkulturelle Begegnung in Ihrem Arbeitsbereich?

Kiefer: Bei den internationalen Konferenzen und bei Begegnungen mit Vertretern unserer Partnerkirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika genieße ich den Austausch mit Menschen aus anderen Kulturen und Ländern. Das gilt auch für Begegnungen, die im Kontext unseres Missionswerkes ELM - ‚Partner in Mission‘ stattfinden. Hier verbindet uns bei aller Unterschiedlichkeit die gemeinsame evangelisch-lutherische Konfession.

Welche Bedeutung hat die deutsche Sprache für Ihre Verständigung mit den Vertretern von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft?

Göbert: Das ist ganz unterschiedlich und hängt nach meinem Eindruck auch von meinen Sprachenkenntnissen ab. Während eines Gottesdienstbesuchs wurde ich z.B. gebeten, mich kurz vorzustellen. Als ich fragte, auf welcher Sprache, war schnell klar: „Wir sind hier in Deutschland – natürlich auf Deutsch!“ In anderen Gemeinden stellte sich die Frage gar nicht, weil Englisch die gemeinsame Basis war. Die unterschiedlichen Sprachen erschweren auch hin und wieder die Kommunikation, auch mit anderen GaSH. Beeindruckt hat mich immer wieder die scheinbar selbstverständliche Dreisprachigkeit von Kindern und Jugendlichen der zweiten Generation. Selbstverständlich redeten sie mit mir deutsch, folgten dem Gottesdienst auf Englisch und unterhielten sich mit anderen in einer weiteren Sprache.

Hat es besonders prägende Erlebnisse gegeben? Wo wurden Sie bereichert? Was hat Sie irritiert?

Kiefer: Besonders prägend sind für einen protestantischen Christen aus Norddeutschland die vielen unterschiedlichen Formen des Gottesdienstes: die farbenfrohen liturgischen Gewänder, Trommeln und Chormusik, Tanz und rhythmisches Klatschen. Das ist schon besonders.

Dass wir auf so unterschiedliche Weise Gottesdienst feiern, beten und danken, erlebe ich als bereichernd.

Was mich irritiert, sind die unterschiedlichen Einschätzungen und Normen für das Zusammenleben in der Gesellschaft, z. B. in der Frage der Geschlechtergerechtigkeit oder im Umgang mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Bei aller „gefühlten“ Nähe gibt es eben auch vieles, was uns trennt.

Bei Ihren Besuchen von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft: Was haben Sie nicht erwartet, was hat Sie überrascht?

Göbert: Ich hatte nicht erwartet, wie gastfreundlich ich aufgenommen wurde: Bei jedem Besuch wurde ich freundlich begrüßt, und es gab immer jemanden, der oder die mir erklärte, was gerade passiert oder mir gegebenenfalls Teile übersetzte. So fühlte ich mich sehr willkommen, auch wenn manches fremd war. Oft wurde ich danach noch zum Bleiben eingeladen und es gab ein gemeinsames Essen. Gefreut hat mich auch die große Fehlerfreundlichkeit, der ich begegnet bin – denn manchmal ist es gar nicht so leicht, alles immer richtig zu machen und dabei entspannt und freundlich auszusehen.

Wo und wie erleben Sie Ihre Kirche in der Welt?

Kiefer: Kirche in der Welt erlebe ich im Engagement für Menschen in Not – unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe oder Religion, im Einsatz für Gerechtigkeit und der Option für die Armen.

Wo sind Ihnen als Vikarin und Pastorin Gemeinden anderer Sprache und Herkunft begegnet (Kirchenkreis, Sprengel)?

Göbert: Im Vikariat haben wir uns in Hamburg an der Missionsakademie eine Woche mit dem Thema Mission beschäftigt. Da spielte die Frage nach Gemeinden anderer Sprache und Herkunft eine zentrale Rolle. Ich bin auch Gemeindepastorin in der Lüneburger Heide. Gemeinden anderer Sprache und Herkunft sind mir im Gespräch mit Eltern begegnet, die erzählt haben, dass ihre Kindern von Freunden zu internationalen Gottesdiensten

nach Hamburg mitgenommen wurden und die nicht so recht wussten, was sie davon halten sollten. Und natürlich gehört das Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen zum Kirchenkreis, wo dieses Thema eine immer größere Rolle spielt.

Das erste Pfingsten in Jerusalem: Was ist davon in unserer Kirche spürbar?

Kiefer: Ich wünsche mir, dass der Heilige Geist uns Mut macht, auch in der kirchlichen Arbeit Grenzen zu überschreiten und Neues zu probieren: zum Beispiel in der verstärkten Zusammenarbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft und überall dort, wo wir versuchen, „inklusive Kirche“ zu sein, also eine Kirche, die alle einlädt und Raum bietet für viele.

„Zwischen Mietvertrag und Pfingsten“ lautet ein Stichwort aus unserem Gespräch. Wo sehen Sie Felder der Zusammenarbeit?

Göbert: Ich glaube, es ist wichtig, dass eine Zusammenarbeit den Beteiligten einleuchtet, dass sie ihnen etwas bringt. Allerdings würde ich mir wünschen, dass alle ihre Augen nach Möglichkeiten offen halten, bei denen es sich anbieten würde, etwas zusammen zu machen. Warum nicht Veranstaltungen, die beide Gemeinden haben, auch mal gemeinsam angehen? Könnten sich nicht mal die gemeindeleitenden Gremien besuchen? Und was passiert eigentlich in der kirchlichen KiTa? Vieles ist denkbar, aber das hängt vor allem auch von den örtlichen Gegebenheiten und Menschen ab.

Begrüßung zur Tagung in Loccum

**Von Dr. Stephan Schaede,
Direktor der Evangelischen Akademie Loccum**



Mein Name ist Stephan Schaede. Ich bin Direktor der hiesigen Akademie und evangelischer Pfarrer. Viele von Ihnen werden wahrscheinlich zum ersten Mal hier sein. Die Akademie ist ein Ort der evangelischen Kirche. Hier kommen Menschen zusammen, um sich intensiv und leidenschaftlich über Gott und die Welt auszutauschen. Themen wie Armut, Gerechtigkeit, Frieden, internationale Beziehungen ... auch die Auferstehung der Toten lassen wir nicht aus, Scham und Schuld werden diskutiert.

Für mich ganz persönlich ist die zentrale Frage: Wohin geht es eigentlich mit unseren Kirchen? Es gibt so fürchterlich viel weinerliche, säuselnde Melancholie da, und das passt mir überhaupt nicht. Kirche ist für mich Gottes Sendung in die Welt. Und meine Frage ist: Wie sind wir unterwegs in der Welt? Wie viel wissen wir voneinander? Wie viel wissen wir von anderen Christinnen und Christen, die hier in unserem Lande leben? Wie groß ist der Austausch zwischen den Gemeinden?

Deshalb beginnt heute für mich eine persönlich sehr wichtige Tagung. Der Titel sagt es schon: „Glauben leben“. Es muss darum gehen, nicht nur darüber zu reden. Es wird Jesus Christus nicht gerecht, ihn nur im Mund führen. Es kommt darauf an, ein Herz, einen Blick für die anderen zu entwickeln, für die anderen, die auch an ihn glauben – vielfältig, international, interkulturell. Viele Christinnen und Christen leben in Deutschland, die aus anderen Ländern gekommen sind. Wir möchten den Kontakt mit ihnen knüpfen, verbessern. Einige schöne Verbindungen gibt es schon. Einige werden im Verlauf dieser Tagung dokumentiert. Worauf wird es in Zukunft ankommen, damit solche Verbindungen wachsen und wir öfter gemeinsam unseren Glauben leben? Das ist für mich, für uns, die wir im Team

diese Tagung vorbereitet haben, ein entscheidender Punkt.

Wir danken all jenen, die diese Tagung finanziell unterstützen: der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, dem Diakonischen Werk Hannover, der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Anselm von Canterbury hat lange in einem Kloster gelebt und war im Mittelalter schon weit gereist. Er ist in England und Italien, in Deutschland und Frankreich gewesen. Für damalige Zeiten hat er eine kleine Weltreise absolviert. Anselm hat einmal gesagt, dass das Reden über den Glauben aus dem Gespräch mit Gott erwächst. Ich glaube, dass er damit recht hat. Gott hört alle Sprachen. Er ist in allen Ländern in gleicher Weise präsent. Wir bitten Gott um Geist und Segen für diese Tagung.

Unter den Menschen, die in den vergangenen Jahrzehnten nach Niedersachsen zugewandert sind, sind auch viele Christinnen und Christen: Pflingstler aus Ghana, Mitglieder von Brüdergemeinden aus Russland, Orthodoxe aus Griechenland, Katholiken aus Brasilien, Presbyterianerinnen aus Korea ... Die Breite des weltweiten Christentums beginnt, sich in Norddeutschland zu verwurzeln.

Die Gemeinden, in denen sich Migrantinnen und Migranten im Namen Jesu Christi versammeln, müssen sich auf eine andere Kultur und eine andere Gesellschaft einstellen. Ihren Mitgliedern sollen und wollen sie in der neuen Umgebung Orientierung geben und Hilfe bieten. Gleichzeitig müssen sich die traditionellen deutschen Kirchen auf eine neue Vielfalt einstellen und überlegen, wie sie mit ihr in Kontakt treten wollen.

Die Menschen in den schon lange hier bestehenden Kirchen und die in den neu zugewanderten Gemeinden - beide sind Glieder an dem einen Leib Christi. Wie können sie einander als Geschwister im Glauben begegnen? Wie können sie einander von ihrem Glauben erzählen, so dass sie sich gegenseitig bereichern? Was können sie gemeinsam tun? Wie können sie einander helfen? Wo gibt es Grenzen, und wie geht man mit ihnen um?

Sie sind herzlich eingeladen, sich an der Diskussion dieser und anderer Fragen zu beteiligen. Die Tagung richtet sich an Interessierte aus traditionellen deutschen Kirchen und aus Gemeinden anderer Sprache und Herkunft.

Pastorin Inga Göbert, Haus kirchlicher Dienste
Oberlandeskirchenrat Rainer Kiefer, Landeskirchenamt
Lars-Torsten Nolte, Haus kirchlicher Dienste
Pastor Dirk Stelter, Haus kirchlicher Dienste
Dr. Stephan Schaede, Akademiedirektor

SPRACHE:

Tagungssprachen sind Deutsch und Englisch. Wir bemühen uns, bei Bedarf weitere Übersetzungen zu ermöglichen. Bitte geben Sie auf der Antwortkarte entsprechende Wünsche an.

MUSIK:

Wir freuen uns auf einen internationalen Projektchor! Wenn Sie ein transportables Musikinstrument beherrschen, bringen Sie dieses gerne zum gemeinsamen Musizieren mit.

TAGUNGSGEBÜHR:

Diese Tagung wird aus Kollekten- und Haushaltsmitteln der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, sowie der Evangelischen Kirche in Deutschlands (EKD) finanziert. Die Teilnahme an der Tagung kostet deshalb nichts.

ANMELDUNG:

Mit beiliegender Anmeldekarte an die **Evangelische Akademie Loccum, Münchehäger Str. 6, 31547 Rehburg-Loccum**, Tel. 05766/81-0, Fax 05766/81-900 oder im Internet unter www.loccum.de oder per E-Mail an die Tagungsleitung. Sollten Sie Ihre Anmeldung nicht aufrechterhalten können, teilen Sie uns das bitte umgehend mit. Falls Sie eine Bestätigung Ihrer Anmeldung wünschen, teilen Sie uns bitte auf der Anmeldekarte Ihre E-Mail-Adresse mit!

TAGUNGSLEITUNG: Dr. Stephan Schaede Tel. 05766 / 81-100

Stephan.Schaede@evka.de

SEKRETARIAT: Petra Fleischer Tel. 05766 / 81-101

Petra.Fleischer@evka.de

PRESSEREFERAT: Reinhard Behnisch Tel. 05766 / 81-105

Reinhard.Behnisch@evka.de

ANREISE:

Anreiseinformationen finden Sie im Internet unter: <http://www.loccum.de/akademie/anreise.html>

ACHTUNG:

Direkte Verbindung zur Akademie mit Zubringerbus am **01.03.2012 um 14.50 Uhr** ab Bahnhof Wunstorf, **Ausgang ZOB**. Am **03.03.2012** zurück; Ankunft Wunstorf **13.30 Uhr**; Hin- u. Rückfahrt je 4,- € (im Bus zu entrichten!). **Bitte unbedingt anmelden, Plätze sind begrenzt!**

Die Akademie im Internet: <http://www.loccum.de>

Gefördert durch die
 Evangelisch-lutherische
 Landeskirche Hannovers und die
 Evangelische Kirche in Deutschland

Medienpartner
NDRInfo
www.nor.oe/info

EVANGELISCHE AKADEMIE

LOCCUM

**Glauben leben –
 vielfältig,
 international,
 interkulturell**

**Migrationsgemeinden
 und deutsche Gemeinden
 auf dem Weg**

In Kooperation mit

Haus kirchlicher Dienste, Hannover
 Landeskirchenamt, Hannover

1. – 3. März 2012

Guter Gott, wir danken Dir für diese Tage hier in Loccum. Begleite uns durch die Tage. Lass uns entdecken, welchen Reichtum, welche Vielfalt Du uns durch andere Menschen geschenkt hast. Stärke uns in unserem Glauben. Lass ihn lebendiger werden durch die andern, die mit uns fragen und von ihren Eindrücken im Leben erzählen. Schenke uns Leidenschaft und Lust, Dein Wort unter uns bunter werden zu lassen. Lass uns stärker zusammenwachsen. Komm mit Deinem Geist und mach uns munter fürs Zuhören, für Gespräche, für Gottesdienst und festliches Essen in Deinem Namen. Amen.

Was alles passiert in dieser Tagung, das werden Sie einfach erleben. Ich werde jetzt nicht durch das Programm führen. Das machen deutsche Direktoren ja gerne, dass Sie

erst noch einmal genau ihre Pläne zu erklären, warum man dies an jener Stelle macht. Ich hoffe, der Ablauf der Tagung spricht für sich. Nur eins noch: Wichtig ist mir, Ihnen zuzurufen: Für Loccum ist stilbildend nach der Andacht heute Abend, wenn wir geschafft haben, was wir uns vorgenommen haben, auf jeden Fall auf der Galerie der Akademie zusammenzukommen, zum persönlichen Gespräch, um sich austauschen und immer noch besser kennenlernen zu können.

■ Donnerstag, 1. März 2012

- 15:30 Anreise der Teilnehmer/innen zum Nachmittagskaffee
- 16:00 **Begrüßung**
Dr. Stephan **Schaede**, Ev. Akademie Loccum
- 16:10 **The Body of Christ between Mietvertrag and Pentecost**
... aus Sicht der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers
Oberlandeskirchenrat Rainer **Kiefer**, Landeskirchenamt, und Pastorin Inga **Göbert**, Haus kirchlicher Dienste, Hannover
... aus Sicht von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft
Pastor Peter S. **Mansaray**, African Church Council, Hamburg
Austausch in Kleingruppen
- 17:10 Pause
- 17:20 **Gemeinsam unterwegs** - Gemeinden anderer Sprache und Herkunft sowie landeskirchliche Gemeinden stellen sich vor, u. a.:
- Internationale Gottesdienste, Göttingen
- Interkulturelles Weihnachtsfest, Hannover, Ev.luth. Matthäuskirchengemeinde,
- Bremerhaven-Geestemünde
- Religionspädagogik interkulturell
Austausch in Kleingruppen
- 18:30 Abendessen
- 19:30 **Forming Intercultural Churches in Germany: The Possibilities and Potential Costs**
Dr. John **Flett**, Kirchliche Hochschule Wuppertal
Vortrag und Aussprache
- 21:00 **Abendandacht**: PERKI Persekutuan Kristen, Indonesien, Koreanisch Ev. Kirchengemeinde (KEKG), Christophorusgemeinde in Göttingen, Pastorin Elke **Reichardt**
- 21:30 Ausklang auf der Galerie

■ Freitag, 2. März 2012

- 08:15 Morgenandacht, anschließend Frühstück

Berichte aus der Praxis

- 09:30 **„In Christ there is no East nor West, in him no South nor North“** – Gemeinsam Kirche sein und kulturelle Vielfalt als Herausforderung für die Kirchen in Europa
Doris **Peschke**, Churches Commission for Migrants in Europe, Brüssel
– Musik –
- 10:00 **Interkonnektioneller Gemeindedialog in Hamburg**
Pastorin Martina **Severin-Kaiser**, Ökumenebeauftragte Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, Hamburg
– Musik –
- 10:30 **„Mission Süd-Nord“**: Bericht von einem Fortbildungskurs für Pastoren und Mitarbeiterinnen von Migrationsgemeinden in Süd-Deutschland
Pastor Emanuel **Ndoma**, Mission eine Welt, Neuedtelsau
– Musik –
- 11:00 **Der Internationale Gospel-Gottesdienst Hamburg**
Prof. Dr. Werner **Kahl**, Missionsakademie Hamburg
- 11:30 Pause
- 11:45 **Sharing - Partager - Teilen - поделиться**
Austausch in Kleingruppen
Aussprache im Plenum und mit den Referenten
- 12:30 Mittagessen
- 13:15 Gelegenheit zur Besichtigung des Zisterzienser-Klosters Loccum mit Stephan **Schaede**
- 15:30 Nachmittagskaffee
- 16:00 **Einwurf**
Oberkirchenrat Thorsten **Leiber**, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Hannover
Abayomi **Bankole**, Afrikanischer Dachverband Norddeutschland e.V. (ADV-Nord e.V.), Hannover
- 16:15 Workshops
- W 1 **Seelsorge und Hilfe im Alltag, Perspektiven möglicher Kooperationen**

Sabine **Förster**, Missionsakademie Hamburg, und Pastor Peter S. **Mansaray**, African Church Council

- W 2 **Begegnungen im Gemeindealltag – Schule des Sehens und Wahrnehmens**
Dietmar **Will**, Ökumenepfarrer und Beauftragter für Ghanapartnerschaftsarbeit, Frankfurt, und Asiggor P. **Sitanggang**, Pastor, PERKI Persekutuan Kristen, Göttingen
- W 3 **Wo finden wir bei uns Hirten und Propheten? Geistliche und Gemeindeleitung**
Dr. John **Flett**, Kirchliche Hochschule Wuppertal, und Pastor Georg **Grobe**, Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen
- W 4 **Liturgie und Gesang – Ökumenische Gottesdienste gemeinsam gestalten**
Pastor Fritz **Baltruweit**, Evangelisches Zentrum für Gottesdienst und Kirchenmusik, Hildesheim
- 18:30 Abendessen
- 20:00 **Gottesdienst** mit Pastor Fritz **Baltruweit** und Mitwirkenden aus dem Workshop „Liturgie und Gesang – Ökumenische Gottesdienste gemeinsam gestalten“. Predigt: Pastor Carlos Luiz **Ulrich**, Ev. Kirche Luth. Bekenntnisses in Brasilien, Wunstorf
- 21:00 Ausklang auf der Galerie
- #### ■ Samstag, 3. März 2012
- 08:15 Morgenandacht, Pastor Michel **Youssif** anschließend Frühstück
- 09:30 **Was können wir gemeinsam tun?**
Auswertung der Workshops
– Musik –
- 10:30 **Einwurf**
Oberkirchenrat Thorsten **Leiber**, EKD
Abayomi **Bankole**, ADV-Nord e.V.
- 10:45 Pause
- 11:00 **Was wollen wir gemeinsam tun?**
Auf dem Weg zu konkreten Verabredungen
Arbeit in Kleingruppen
Plenum
- 12:00 **Reiseseegen**, Pastor Fritz **Baltruweit**
- 12:30 Ende der Tagung mit dem Mittagessen
- 12:50 Abfahrt des Busses nach Wunstorf

Zu einem gemeinsamen „Wir“ kommen

**Von Oberkirchenrat Thorsten Leißer,
Referat Menschenrechte und Migration, Kirchenamt der Evangelischen Kirchen in
Deutschland (EKD), Hannover**

Verehrte Damen und Herren, liebe Schwestern und Brüder! Die Herausforderungen des Zusammenlebens von Menschen anderer Sprache und Herkunft sind auch im Raum der hannoverschen Landeskirche angekommen. Mittlerweile ist die Tagung vorangeschritten. Zuerst haben wir uns gegenseitig kennengelernt und dem Thema genähert. Beispiele guter Praxis wurden präsentiert. Sie zeigen uns, dass es sogar in einer vorwiegend ländlich geprägten Landeskirche bereits Ansätze gibt zu einer stärkeren Einbindung von Geschwistern aus anderen Kulturen und anderen Muttersprachen. Erlauben Sie mir ein vielleicht nicht ganz originelles Bild: Ist das Glas halbvoll oder halbleer?

Ich würde sagen, hinsichtlich unseres Themas und der Beschäftigung ist es halbvoll – mindestens halbvoll. Es ist deshalb halbvoll, weil es mehr als begrüßenswert ist, dass sich auch eine Flächenkirche, wie die hannoversche Landeskirche der Existenz von Christinnen und Christen anderer Sprache oder Herkunft stellt. Natürlich kann man darauf verweisen, dass es Landeskirchen gibt, die schon seit 20 Jahren daran arbeiten, gerade in den Ballungsräumen wie Stuttgart, dem Rhein-Main-Gebiet, im Ruhrgebiet oder in Hamburg. Deshalb ist das Glas mehr als halbvoll. Ich beglückwünsche die Landeskirche Hannovers zu diesem Projekt. Das möchte ich sagen als einer, der ja selber einen gewissen Überblick hat über das, was in den Gliedkirchen der EKD zu diesem Thema läuft. Es gibt Landeskirchen, die noch weit hinterher sind bei diesen Fragen.



Überhaupt ist die Wahrnehmung dessen wichtig, dass es Christinnen und Christen gibt, die nicht nur als Migrantinnen und Migranten, als Flüchtlinge da sind, um die man sich diakonisch kümmern muss, sondern die uns auch auf eine theologische und ekklesiologische Weise herausfordern, bereichern, ja infrage stellen. Das gehört dazu, und ich finde es sehr mutig, dass

die hannoversche Landeskirche hier tätig ist und mit dieser bisher doch auch sehr anregenden Tagung Horizonte öffnet, Fenster aufmacht und Begegnung ermöglicht. Ich selbst musste erst nach Loccum fahren, um festzustellen, dass es in Hannover einen Afrikanischen Dachverband für Norddeutschland gibt. Solche Akademietagungen sind eben Orte der Begegnung und der Vernetzung. Und Loccum ist dafür genau richtig, da wir es ja auch mit einer geistlichen Dimension zu tun haben. Das erfahren wir durch die Lieder, durch die Gebete und auch heute Abend durch den Gottesdienst. Das Glas ist halbvoll.

Das Glas ist natürlich auch halbleer. Halbleer deshalb, denn was wir bisher gehört haben, ist zwar sehr schön und anregend. Doch kommt mir immer wieder auch der Gedanke: Wo sind wir eigentlich? Wer sind wir als Landeskirchen? Wir sind ja im Raum der EKD nicht nur eine, wir sind 22. Wer sind wir im Gespräch, im Kontakt, im Gegenüber zu unseren Geschwistern aus aller Welt? Es wurde schon gesagt, die Ökumene mit den christlichen Migrantinnen und Migranten sei ja gar nicht mehr vor der Kirchentür, sie

sei schon drin in der Kirche. Ich wünschte, es wäre so. Aber ich fürchte, sie ist immer noch und viel zu oft vor der Kirchentür.

Das Glas erscheint mir auch darum halbleer, weil wir immer noch tief in uns drin beim „Wir“ und beim „Ihr“ sind. Es gibt „uns“ und es gibt „euch“. Es gibt „die einen“, und es gibt „die anderen“, die „Biodeutschen“ und die „Zugezogenen“, es gibt die alteingesessenen Lutheranerinnen und Lutheraner, es gibt die westafrikanischen (Neo-)Pentekostalen – oder welche Kategorien man sonst noch bemühen möchte. Wir und ihr – das kann auch gut zusammengehen. Man kann etwas bewegen, man hat begonnen, manchmal, zweimal im Jahr. Ein gemeinsames Fest hier, ein interkulturelles Weihnachtsspiel dort. Wir haben von den verschiedensten Projekten gehört, die uns eine Ahnung geben, was der Startpunkt ist. Aber es ist nur der Startpunkt, das dürfen wir nicht vergessen. Wir haben es noch nicht geschafft, zu einem gemeinsamen „Wir“ zu kommen.

Dazu besteht aber die Möglichkeit. Vielleicht in kleinen ausgewählten Punkten der Begegnung, die plötzlich nicht mehr nur reine Begegnungen sind, sondern zu einem gemeinsamen geistlichen Leben werden und zwar einem, das nicht mehr trennt zwischen Hautfarben und Sprachen, zwischen Kulturen und Konfessionen. Wir haben im Rahmen der Tagung von John Flett gehört, dass wir als christliche Kirche die vorgegebenen kulturellen Grenzen überwinden müssen. Das klingt sehr einleuchtend und war auch für mich sehr erhellend. Aber sagen wir das mal denjenigen, die etwa mit Kirchensteuern jonglieren. Sagen wir das mal denen, die staatskirchenrechtliche Rahmenbedingungen immer wieder auch gegen Anfragen aus dem säkularen Bereich des Staates verteidigen müssen. Da gibt es noch viel Überzeugungsarbeit zu verrichten – nicht nur in Hannover, sondern überall im Raum der EKD.

Außerdem müssen wir uns immer wieder vor Augen führen, dass „die Migranten“ ja eine mindestens genauso heterogene Bevölkerungsgruppe sind wie die traditionellen Evangelischen. Neben finnischen Gemeinden, die seit mehr als 40 Jahren gut integriert sind, gibt es ghanaische Gruppen von Einwanderern der ersten Generation mit allen rechtlichen und sozialen Schwierigkeiten, die dazugehören. Sie alle aber sind Teil des Christentums evangelischer Prägung, wie es sich in Niedersachsen zunehmend international und interkulturell präsentiert. Sie alle mit einzubeziehen mit ihren jeweiligen Fragen und Prägungen, bleibt eine wichtige Aufgabe für die weitere Arbeit.

Die Tagung hat mir persönlich einmal mehr gezeigt: Weniger die ökumenischen Profis sind nun in der Bringschuld, im Gegenteil: Die Arbeit läuft ja auf ökumenischer Ebene schon ganz gut an, und die ernsthafte Beschäftigung, das möchte ich an dieser Stelle klar sagen, ist in jedem Falle vorhanden. Es geht nun vielmehr darum, die Präsenz von Christinnen und Christen mit dem berühmterühmten Migrationshintergrund in den klassischen Handlungsfeldern wie Seelsorge, theologische Ausbildung oder Jugendarbeit zu reflektieren und am besten gemeinsam mit ihnen zu überlegen, wie der Weg zu einer zusammenwachsenden interkulturellen Kirche weiter beschritten werden kann. Die Workshops des zweiten Tages sowie die Kleingruppen am letzten Tag haben dafür hilfreiche Hinweise gegeben, denen mit Lust und Mut nachgegangen werden kann.

Und so denke ich, dass das Glas halbvoll und zugleich halbleer ist. Wir sind hier mit diesem Projekt und dieser Tagung auf einem sehr guten Weg. Es ist ein toller Anfang, und wir haben nun neue Ideen und Inspirationen bekommen, wie das Glas noch etwas voller werden kann.

Integration ist keine Einbahnstraße

**Von Abayomi Bankole,
Präsident des Afrikanischen Dachverbands Norddeutschland (ADN), Hannover**

Meine Damen und Herren, ich habe mich gestern bereits einmal vorgestellt, aber für alle, die gestern nicht da waren und mit der Bundesbahn gekommen sind: Mein Name ist Abayomi Bankole, ich bin Präsident des Afrikanischen Dachverbands Norddeutschland und bin vielen in Hannover bekannt.

Mein Vorredner hat von einem halbvollen Glas geredet, dies sage ich auch, da ich ein positiv denkender Mensch bin und weil das Glas halbvoll ist. Deswegen sind wir heute alle hier – und um das Glas noch voller zu machen. Und ich bin mir sicher, dass wir vieles von dem, was wir seit gestern gehört haben, nutzen können, um das Glas noch voller zu machen.

Ich möchte an dieser Stelle auch noch mal auf Frau Severin-Kaiser zurückkommen, die aufgezeigt hatte, was man beachten muss, wenn man miteinander redet, wie die Fehler, die im Moment gemacht werden, korrigiert werden können. Dem möchte ich hinzufügen und möchte es auch betonen, dass wir uns auf



Augenhöhe begegnen müssen in allem, was wir machen. Wir müssen uns als Partner betrachten und akzeptieren lernen. Nur dann können wir erfolgreich zusammenarbeiten. Was mir als Amateurpolitiker aufgefallen ist – ich sitze in verschiedenen Ausschüssen – ist, dass die aufnehmende Gesellschaft in die Integrationsdebatte nicht genügend einbezogen wird. Auch im Privaten kann ich nicht einfach jemanden zum Essen einladen, ohne vorher meine Frau zu fragen. So ist es auch mit der Willkommenskultur in Deutschland. Die Bevölkerung muss also von Anfang an in die Integrationsdebatte einbezogen werden, so dass sie andere willkommen heißt.

Aber bisher verläuft es so, dass die Politik entscheidet; und die Bevölkerung soll es einfach hinnehmen. So läuft es auch in den Kirchen. Viele afrikanische christliche Gemeinden sind inzwischen Mieter deutscher Kirchengemeinden, die deutschen Kirchenmitglieder kennen allerdings nicht mal ihre Namen. Wie sollen sie diese dann willkommen heißen?

Integration ist für mich keine Einbahnstraße, deswegen bin ich für Dialog. Integration ist ein Geben und Nehmen. Wenn wir uns also gegenseitig ernst nehmen, dann können wir gemeinsam mehr erreichen und uns gegenseitig akzeptieren. Die Kirchenoberen sollen die Gemeindemitglieder in ihre Entscheidung, andere Kirchennutzer aufzunehmen, mit einbeziehen, so dass die deutsche Willkommenskultur sichtbar wird.

Jesus hat gesagt, er ist der Weinstock und wir sind die Reben. Daher lasst uns unseren christlichen Glauben in Harmonie und Akzeptanz miteinander leben. Dann wird das Glas voller, so dass wir in Zukunft sagen können: "Ich bin Christ", ohne nach Aussehen und Herkunft beurteilt zu werden. Wir sind der Leib Jesu.

Wie helle und dunkle Reben

Tagung in Loccum über das Verhältnis von deutschen und Migrationsgemeinden

Von Dirk Stelter

LOCCUM – „Jesus sagt: ‚Ich bin der Weinstock. Ihr seid die Reben.‘ Eine helle Rebe kann nicht zu einer dunklen sagen: ‚Ich will nicht neben dir hängen.‘ Sie gehören zusammen.“ Mit diesem Bibelwort bringt Abayomi Bankole, Vorsitzender des Afrikanischen Dachverbandes Norddeutschland, es auf den Punkt. Christin oder Christ ist ein Mensch dadurch, dass er zu Christus gehört. Und das heißt automatisch: Irgendwie hängt er mit den anderen, die auch zu Christus gehören, zusammen.

Was das für das Verhältnis von Migrationsgemeinden und landeskirchlichen Gemeinden bedeutet, war Thema einer Tagung, zu der mehr als 70 Interessierte kürzlich in die Evangelische Akademie Loccum kamen. Ghanaische, ägyptische und finnische Christinnen aus Hannover trafen zusammen mit einheimischen aus Achim und Bremerhaven. Indonesische und koreanische Christen aus Göttingen begegneten deutschen aus Neustadt und Soltau. Sie feierten gemeinsam Gottesdienst, tauschten sich aus, wie aus dem Nebeneinander ein Miteinander werden kann, und ließen sich hierzu von Fachleuten aus anderen Teilen Deutschlands und Europas Tipps geben.

Zuerst einmal, so Ökumenepfarrer Dietmar Will aus Frankfurt, geht es darum, den „eingeborenen“ Deutschen die Augen dafür zu öffnen, dass Christinnen und Christen aus aller Welt in Deutschland leben und dass ihre Bedeutung zunimmt. Will schätzt, dass in Großstädten wie Frankfurt und Hamburg sonntags ebenso viele Zugewanderte wie Einheimische einen Gottesdienst besuchen.

„In vielen Migrationsgemeinden“, ergänzte die Öku-



In gut 50 hannoverschen Gemeinden sind ausländische Christen zu Gast – manchmal ist es auch nur ein Mietverhältnis. Die Empfehlung in Loccum lautete, daraus ökumenische Lernorte zu machen. Foto: Anna-Christina Petermann

menebeauftragte der Nordelbischen Kirche, Martina Severin-Kaiser, „begegnen wir den Nachfahren derjenigen, die von unseren Vorfahren missioniert worden sind.“ Und die, betonte Pastor Peter Mansaray vom African Church Council in Hamburg, seien oft schockiert, wenn sie hier feststellten, welch geringe Bedeutung der christliche Glaube in Deutschland habe. Es gelte, Vorurteile zu überwinden, kulturelle Unterschiede zu verstehen und zu akzeptieren: Eine laute afrikanische Predigt zeuge ebenso wenig davon, dass der Prediger mit Lautstärke den Mangel an Argumenten wettmachen wolle, wie eine leise vorgetragene deutsche Predigt Indiz dafür sei, dass Gottes mächtiger Geist hier nicht wirke.

Mehr als 50 Gemeinden der hannoverschen Landeskirche haben Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in ihren Räumen zu Gast oder haben Kontakt zu ihnen. Das hat eine Umfrage der Arbeitsfelder Migration/Integration und Ökumene im Haus kirchlicher Dienste ergeben. Teilweise erwachsen hieraus ökumenische Initiativen wie der

„Internationale Gottesdienst“ in Göttingen, das „Interkulturelle Weihnachtsfest“ in Hannover oder der Open-Air-Gottesdienst zum Abschluss des Afrika-Festivals in Osnabrück. Mitunter sind es aber auch schlichte Mieter-Vermieter-Verhältnisse. Es lohnt sich, so Pfarrer Will, hieraus „ökumenische Lernorte“ zu machen und gemeinsam den Reichtum des Leibes Christi zu entdecken.

Werner Kahl hob den Beitrag hervor, den die Kirchen und der christliche Glaube für die Integration spielen können. „Vom Kern unseres Glaubens her können wir hier Akzente setzen“, unterstrich der Hamburger Professor und Initiator des „Internationalen Gospel-Gottesdienstes“. Im Glauben an Christus, der Grenzen überwindet, habe die frühe Kirche eine „Inklusion“ von Juden und Heiden erreicht. Ebenso sei die Kirche heute dazu aufgerufen, die globale Migration in den Gemeinden vor Ort abzubilden.

Dass es hierhin noch ein langer Weg ist, darin waren sich die Teilnehmenden einig. Einig waren sie sich aber auch darin, dass dieser Weg lohnt.

PERSPEKTIVEN

Merkmale und Perspektiven für das zukünftige Miteinander von landeskirchlichen und Migrationsgemeinden auf dem Gebiet der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

1. Berichte aus den thematischen Workshops am 2. März

1.1. Aus dem Workshop „Begegnungen im Gemeindealltag“

Merkmale und Perspektiven für die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers

1.1.1 Im Blick auf Gemeinden anderer Sprache und Herkunft

- Phasen des Einlebens in anderem Land beachten
- Diversität (kulturell, konfessionell) in den einzelnen Migrationsgemeinden wahrnehmen

1.1.2 Prinzipiell für Landeskirche

- Migration als Chance und Ressource
- ekklesiologische Anfragen

1.1.3 Methode

- Begegnungen, z.B. „Erzähl-Café“ (Kennenlernen, Hören) → Vertrauen entwickeln
- realistisch planen:
 - o nicht überfordern
 - o auf einer sicheren Ebene starten, die ausbaubar ist

1.1.4 Maßnahmen (auf den drei Ebenen Kirchengemeinde, Ort/Landkreis, Landeskirche):

1.1.4.1 Kirchengemeinde

- Mieter-Vermieter-Verhältnis als ökumenischen Lernort gestalten
- Mietverhältnis:
 - o Erwartungen deutlich formulieren
 - o Verantwortlichkeit auf eine Person festschreiben
 - o zunächst für Probezeit
 - o schriftlicher Mietvertrag
 - o Kautions
- Gastfreundschaft
 - o als Leitmotiv im Bestehenden (Kirchenvorstand, Konfirmandenunterricht)
 - o exemplarisch,
 - o regelmäßig
 - o nicht als Show
- ökumenische Visitationen

1.1.4.2 Ort/Landkreis

- ökumenische/interkulturelle Jugendgruppenleiter/innen-Card
- interkulturelle Bibelwochen (Bible Sharing)
- Erzählcafés

1.1.4.3 Landeskirche

- interkulturelle Öffnung landeskirchlicher Einrichtungen und Programme
- Empowerment: Kurse für Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (z.B. Pastoren/innen und Gemeindeleiter/innen)
- Werkstatt-Gespräche
 - o Gemeinden anderer Sprache und Herkunft
 - o Experten/innen und Interessierte aus Landeskirchen
- themen-/zielgruppenorientiert vorgehen
- kirchenrechtliche Fragen

- Infrastruktur aufbauen, die für den Diskurs notwendig ist (z.B. internationaler Konvent)
- Ökumenischer Horizont baut Schwund-Angst ab, die häufig die landeskirchlichen Umstrukturierungen diktiert.
- in der theologische Aus- und Fortbildung
 - o Bewusstsein für Gemeinden anderer Sprache und Herkunft wecken
 - o ekklesiologische Folgerungen diskutieren
 - o christliche Migranten/innen einbeziehen

1.2. Aus dem Workshop „Seelsorge und Hilfe im Alltag“

1.2.1 Ausgangslage

- Der Seelsorgebedarf ist hoch.
- Es gibt generationenspezifische Problemlagen (1. → 2. → 3. Generationen und Mentalitätswandel).
- Afrika ist ein Kontinent: Von Kapstadt bis Kairo gibt es 1001 Kulturen.

1.2.2 Forderungen

- Orte und Räume, wo jeder wagt, etwas zu sagen
- Erzählfluss zulassen/ermöglichen → Bedürfnisse/Vertrauensbildung
- Kulturspezifische Expertise
 - o Umgang mit Tod, Krankheit, Schmerzen, Gewalt in Familien
 - o andere Redekultur/Ausdruckskultur
- Bedeutung von Gruppen wahrnehmen
- Bedeutung von Kommunikationsformen wahrnehmen
- Bedeutung von Amtsrespekt wahrnehmen
- Unterstützung von Selbstorganisation – institutionell/formal/materiell
- Standards für Seelsorgeausbildung anpassen
- Gleicher Kulturkreis als Ideal für Seelsorgesituation
- Hören, was Betroffene eigentlich wollen



Notizen aus den Workshops bei der Tagung in Loccum vom 1. bis 3. März 2012 (Foto: Anna-Christina Petermann).

1.2.3 Realisierung / nächste Schritte

- Netzwerk; Sitten und Bräuche – Infos/Broschüren
- Fortbildungsmodule für adäquate Seelsorge
- Netz/Vernetzungstreffen: Hamburg/Ansbach/Hannover/Frankfurt
- Berufsbild kalibrieren (kulturübergreifender Austausch)
- gegen Überforderung
- Netzwerk: Intercultural pastoral care
- interkulturelle Sensibilität

2. Was können wir gemeinsam tun?

Mögliche Felder der Kooperation (Plenum am 3. März):

- Koordination
- Thema sichtbar machen/kommunizieren
- Seelsorge
- Zusammenarbeit Gemeinden
- Ideen, Schritte
- Forum theologischer Austausch (Hören, Wahrnehmen)
 - o Gemeinsames
 - o Differenzen
- gemeinsame Gottesdienste
- gemeinsame Mission
- christliche Jugendarbeit interkulturell
- Aus- und Fortbildung für Pastoren/innen und Gemeindeleiter/innen
 - o Verknüpfung mit Kommission der Kirchen für Migranten in Europa
- Förderung der Kooperation zwischen Gemeinden anderer Sprache und Herkunft und landeskirchlichen Gemeinden; Vernetzung interessierter Gemeinden
- interkulturelle Sensibilität in Fortbildungen
 - o Verknüpfung mit Aktivitäten gegen Vorurteile, Rassismus, Nazis
 - o Betroffene einbeziehen
- Anknüpfen an bestehende Formate (z.B. interkulturelle Woche)
- „Ausländerpfarramt“ (Göttingen)

3. Was wollen wir gemeinsam tun?

Zu den oben genannten Feldern der Kooperation wurden am 3. März in fünf Arbeitsgruppen folgende Vorschläge für Perspektiven entwickelt:

3.1. Vernetzung

- Erfahrungsaustausch landeskirchlicher Gastgemeinden
- bestehende Vernetzungen nutzbar machen
- Informationen zu Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, um Kontakt aufnehmen zu können (Mapping)
- Vernetzung der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft auf lokaler und zentraler Ebene (Forum, Konvent)
- Gleiches gemeinsam nutzen (Bibelkreis u. ä.)
- Handreichung zu „Vermietung an Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“

3.2. Aus- und Fortbildung

- Pastorkolleg interkulturell (mehrsprachig)
- Kurse „(ecumenical) English“
- Kurse zu den unterschiedlichen theologischen Ansätzen
- Ausbildung für Pastoren/innen und Gemeindeleiter/innen (mehrsprachig) wie MiSüNo (ggf. angedockt an Pastorkolleg)
- Interkulturalität im Vikariat
- BA-Kurse im Evangelisch-lutherischen Missionswerk in Niedersachsen
- englische Verständnishilfe zu Aufbau und Funktion in den Landeskirchen
- Koordination

3.3. Gemeinsame Gottesdienste

- Fortbildungen zu interkulturellen, ökumenischen Gottesdiensten
- Interkulturelle, ökumenische Gottesdienste, vorbereitet von einem festen Team, in Städten feiern
- Interkulturelle Kirche bei „Langer Nacht der Kirchen“

3.4. Seelsorge

- Tagung zum Problemkreis Seelsorge
 - o Vernetzung und Information
 - o Notfallseelsorge
 - o Datenbanken
 - o Adressen
 - o Informationen
 - o Verknüpfung von Kontakten zur Entlastung
- Modulentwicklung für Fortbildung
- Sonderseelsorge/Pastoralklinikum sensibilisieren
- Regelmäßiger Runder Tisch
- Kommunikation in Seelsorgelandschaft hinein

3.5. Christliche Jugendarbeit interkulturell

- Grundfrage: Wer ist die „Zielgruppe“ und wo erreicht man sie?
 - o *Wer:* Kinder und Jugendliche aus landeskirchlichen Gemeinden und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, nicht erst im KU ansetzen
 - o *Wo:* Evangelische Kindertagesstätten, Schulen/Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht
 - o In der jeweiligen Kirchengemeinde vor Ort schauen, wo „sie steht“ / mit der Basis reden.
- Schrittweise Partner zusammenbringen, die zusammengehören, und Kooperationen, (zum Beispiel zwischen Schule und Kirchengemeinde) auf den Weg bringen:
 - o Erzählcafé mit verschiedenen Jugendlichen (zum Thema: „Was macht ihr in eurer Gemeinde?“)
 - o Zu einem Werkstattgespräch einladen (die Einladung soll durch eine konkrete Person ausgesprochen werden, die Veranstaltung soll in Kooperation mit dem Zentrum Bildung sowie Vertretern des evangelischen Jugendwerks stattfinden)
 - o Curriculum für die Kinder- und Jugendarbeit vorschlagen und gemeinsam entwickeln
- Anregungen aus der finnisch-deutschen Jugendarbeit:
 - o Sie ist in Deutschland deutschlandweit organisiert.
 - o Sie behandelt Themen, wie zum Beispiel: Ich lebe hier und wo komme ich her.
 - o Sie ist religiös geprägte Kulturarbeit.
- Der Arbeitskreis Ökumene und Jugendarbeit im Haus kirchlicher Dienste wird das Thema aufnehmen.

LITERATURHINWEISE

1. Grundlegende Literatur

Bergunder, Michael (Hrsg.); Haustein, Jörg (Hrsg.): **„Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland“**, Lembeck Verlag, Frankfurt a.M. 2006.

Dahling-Sander, Christoph, **Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft? Ökumenische Zusammenarbeit mit Kirchen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft**, EMW-Informationen 123, Hamburg 2000.

Dümling, Bianca: **„Migrationskirchen in Deutschland: Orte der Integration.“** Lembeck Verlag, Frankfurt a.M. 2011.

Edinger, Klaus-Peter, **Ökumenisches Krisen-Management wagen: Sich der Krise „Fremdsein“ stellen**, Frankfurt/M. 2006.

Führung, Gisela, **Begegnung als Irritation**, Münster/New York 1996.

Küster, Volker, **Die vielen Gesichter Jesu Christi**. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999.

Ludwig, Frieder und Asamoah-Gyadu, J. Kwabena, **African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe**, Trenton, New Jersey (Africa World Press) 2011.

Pollock, David und van Renken, Ruth, **Third Culture Kids. Growing Up Among Worlds**, Boston 2009.

Scheidler, Monika, **Interkulturelles Lernen in der Gemeinde** (in: Glaubenskommunikation ZEITZEICHEN Bd. 11.), Ostfildern 2002.

Schott, Reinhard, **Nicht Einheimische oder Fremde, sondern Gottes Hausgenossen**, in: Deutsches Pfarrerblatt 8, 2009, 204-209.

Simon, Benjamin, **Afrikanische Kirchen in Deutschland**, Frankfurt/M. 2003.

Simon, Benjamin, **Christliche Gemeinde und Migration**, Deutsches Pfarrerblatt 5, 2011, 255-259.

Währisch-Oblau, Claudia, **Bringing Back the Gospel. The Missionary Self-Perception of Pentecostal / Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe**, Leiden 2009.

Währisch-Oblau, Claudia, **Migrationskirchen in Deutschland**. Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens, in: Zeitschrift für Mission 1-2 (2005), 19-39.

2. Orientierungshilfen für Kirchengemeinden

Bertelli, Olivia und Peschke, Doris (Hrsg.), **Miracle. Modelle der Integration durch Religion, Motivation, Interkulturelles Lernen und Austausch**. Empfehlungen zur aktiven Teilhabe von Migrantinnen und Migranten in Kirchen. Kommission der Kirchen für Migranten in Europa.

Evangelische Kirche Deutschland: **„Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache und Herkunft – Eine Handreichung.“** Texte 59, 1996.

Evangelische Kirche Deutschland: **„Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion.“** Texte 76, 2003.

Evangelische Kirche Deutschland: „...**denn ihr seid selbst Fremde gewesen. – Vielfalt anerkennen und gestalten.** Ein Beitrag der Kommission für Migration und Integration der EKD zur einwanderungspolitischen Debatte.“ Texte 108, 2009.

Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V. (Hg.): „**Zusammen wachsen – Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten.**“ Hamburg 2011.

Evangelische Landeskirche in Württemberg (Hg.): „**Damit Gemeinschaft wächst – Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in Württemberg.**“ Stuttgart 2004.

Diakonisches Werk Schleswig-Holstein (Hg.), Dokumentation: **Evangelische Kirche – interkulturell.** Fachtagungen I-III
Interkulturelle Öffnung in den Arbeitsfeldern der Diakonie, Diakonie Texte 13.2008.

Diakonie in der Einwanderungsgesellschaft: **Mitten im Leben.** Rahmenkonzeption Migration, Integration und Flucht, Diakonie Texte 17.2007.

Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen (Hg.): „**Gemeinden anderer Sprache und Herkunft – Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden in Westfalen.**“ Bielefeld 2011. (http://www.moewe-westfalen.de/fileadmin/media/Dokumente/Materialien/Migrationsgemeinden/Gemeinden_anderer_Sprache_21x21_screen.pdf . Abgerufen am 24.5.2012)

Themenheft Gemeinde. **Heilige Orte / In der Kirche gibt es keine Ausländer,** Bergmoser und Höller 5 / 2011.

Zentrum Bildung der EKHN – Fachbereich Kinder- und Jugend, Pfarrstelle Ökumene in Frankfurt am Main und Evangelisches Jugendwerk in Hessen, **Ökumenische Jugendleitercard.** Dokumentation, 2011.

3. Links

(abgerufen am 24.5.2012)

African Theological Training in Germany (ATTiG)
<http://missionsakademie.de/dt/index.html>
(Missionsakademie → Veranstaltungen → ATTiG)

Churches' Commission for Migrants in Europe (CCME) / Kommission der Kirchen für Migranten in Europa.
www.ccme.be

Fachhochschule für Interkulturelle Theologie (FIT). Missionsseminar Hermannsburg
<http://www.missionsseminar.de>

Globales ökumenisches Netzwerk für Migrationsfragen (GEM)
www.oikoumene.org/de/programme/einheit-mission-evangelisation-und-spiritualitaet/gerechte-integrative-gemeinschaften/migration-und-soziale-gerechtigkeit/netzwerk-fuer-migrationsfragen.html

Haus kirchlicher Dienste der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers
www.kirchliche-dienste.de/gash

Himmelsfels
www.himmelsfels.de

Kirche im interkulturellen Kontext (KiK)
<http://www.ekir.de/www/ueber-uns/liste-15237.php>

Mission Süd-Nord (MiSüNo). Mission EineWelt
<http://mission-einewelt.de/index.php?id=101&L=dxqlesudjuysv>

Hier ist nicht Jude noch Grieche,
hier ist nicht Sklave noch Freier,
hier ist nicht Mann noch Frau;
denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.

(Galaterbrief, Kapitel 3, Vers 28)

