

## Die Herausforderung von Migrantenkirchen für Mission und Ökumene. Eine evangelische Perspektive in Westeuropa

Das Jahr 2010 ist nicht nur das hundertste Jubiläum der Missionsbewegung, sondern auch das „Jahr der Migration“.<sup>1</sup> Migration ist ein brisantes Thema für Mission und Ökumene: Grenzen werden überwunden, neue Identitäten entstehen und damit auch neue Ängste und Feindbilder. Kirchen sind sich bewusst, dass in Zukunft eine der wichtigsten Fragen sein wird, wie sie Menschen anderer Kontinente Asyl und Heimat schenken können und sie davor bewahren, in ihrem Exil oder auf ihrer Freiheits- oder Arbeitsuche ein „Nobody“ zu werden. Mein Vortrag betrifft die Migrantenkirchen (in den deutschen Dokumenten vorwiegend *Migrantengemeinden* genannt, in den französischen *Migrantenkirchen*). Mit diesem Thema stellen sich natürlich die Fragen der Migration aber auf andere Weise und heute fast umgekehrt: Ist im sozialen und wirtschaftlichen Bereich die empfangende Gesellschaft in der Machtposition, so sieht es für die evangelischen Kirchen anders aus. Denn die Migrantenkirchen sind bereits in manchen Ländern wie in Frankreich und Italien so zahlreich und motiviert, dass sie nun in der Position sind, das empfangende Land als Missionsraum anzusehen. Damit verändern sich die üblichen Bilder: Wer sind die „Diasporakirchen“: die Ausländischen oder die Einheimischen? Wie kommen sie in dieser neuen Konkurrenz oder zumindest in dieser unerwarteten Konfrontation miteinander zurecht? Wie stellen sich heute für die einen und für die anderen die Fragen der ökumenischen und missionarischen Arbeit?

Meine Perspektive hier ist die evangelische, weil sich für evangelische Kirchen diese Fragen akut stellen, während für die katholische Kirche es sich nur um *Migrantengemeinden* handelt, die ja alle zu der einen katholischen Kirche gehören. Es ist somit für Letztere nur eine pastorale, aber keine kirchliche Herausforderung.

### I. Versuch einer Typologie

Wo liegen in der extremen Verschiedenheit der Situationen und Identitäten die Gemeinsamkeiten dieser neuen Kirchen? In vielen Artikeln werden Migranten nur als Bevölkerung angesehen, die mit finanziellen und sozialen Problemen zu kämpfen hat. Dabei finden sich in der 2. Generation bereits andere soziale Verhältnisse, sowie oft eine erfolgreiche Integration. Es geht also nicht nur um eine „arme“ oder verlorene Bevölkerung.

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel ist Teil eines Vortrags, der während des Sommerseminars des Instituts für Ökumenische Forschung in Strasbourg am 8.7.2010 gehalten wurde.

## 1. Name und Selbstverständnis dieser Gemeinschaften

In den meisten Ländern wurden diese Kirchen durch ihre Herkunft, und somit ihre „Fremdheit“ definiert: „Kirchen ausländischer Herkunft“, „Ausländerkirchen“, „Gemeinden fremder/anderer Sprache und Herkunft“. Auch der Name „Migrantenkirchen“ setzt eine provisorische und außerordentliche Situation voraus, die für die 2. Generation nicht mehr zutrifft. Von „Minderheitskirchen“ kann nicht mehr unbedingt die Rede sein, vielmehr entspräche dies der Situation vieler evangelischer Kirchen in Europa! Die Definition „Internationale Kirchen“ oder „aus der Migration entstandene Kirchen“ trifft ihre Spezifität besser.

Die Migrantenkirchen selbst geben sich meistens ihren Auftrag durch ihren Titel: z.B in Frankreich: „Internationales Amt der Evangelisierung und des Lobes Gottes“, „Divine Christ Church“, „Internationale Pfingstkirche“. Dabei werden drei Orientierungen für ihre Aufgabe erkennbar:

- die Vermittlung einer Identität im Bezeugen des Evangeliums (afrikanische, koreanische, chinesische Kirchen);
- eine diakonische und soziale Aufgabe: die Betreuung der Migranten in der Fremde;
- ein missionarisches Ziel: Evangelisierung des Westens (und nicht nur der Migranten).

Ein wichtiger Punkt in meiner Analyse ist die Hypothese, dass diese Kirchen nicht so sehr von ihrer kulturellen Spezifität her zu verstehen sind, als vielmehr von ihrem eigenen Verständnis und ihrem Vorhaben her, das Evangelium zu bezeugen.<sup>2</sup> Dies kommt ganz extrem als „Missionieren“ zum Vorschein in vielen Typen von charismatischen Kirchen oder Pfingstkirchen, die weder mit den klassischen Pfingstkirchen zu tun haben, noch mit den Pfingstkirchen vor Ort, noch mit einer spezifischen kulturellen Identität, sondern vielmehr eine globalisierte Strategie befolgen.

## 2. Typologie der Verhältnisse: mit dem Ursprungsland und mit den Kirchen im neuen Land

In den Ländern ganz kleiner evangelischer Minderheiten bringen die Migrationen große Veränderungen mit sich: In Italien, wo Migranten aus Ghana, aus Eritrea und Lateinamerika in allen evangelischen Gemeinden anwesend sind, machen diese Christen bereits 60% der evangelischen Gläubigen aus!<sup>3</sup> In Frankreich wird die Frage leider kaum bearbeitet, es gibt keine genauen Zahlen, und oft wird in den Berichten nicht deutlich, ob es sich um Gemeinden oder um Kirchen handelt. Man schätzt sie auf ca 100.000 (davon ca. 30.000 afrikanischer Herkunft), also 10% der Evangelischen in Frankreich, eine Zahl, die seit 1990 steigt. Sie sind noch überwiegend auf die Städte konzentriert: Allein in der Gegend von Paris werden Gottesdienste in 60 verschiedenen Sprachen gehalten. In Strasbourg hat der

---

<sup>2</sup> Vgl. die These der Anthropologin Gerrie Ter Haar, die davon ausgeht, dass es unserem Blick und Denken entspricht, die Migranten in ethnische Kategorien zu sperren, eine Variante der ehemaligen Diskriminierung. Identität und Geschichte spielen gewiss eine wichtige Rolle, aber im Glaubensleben identifizieren sich die Migranten als Christen, und erst danach kommen die Merkmale ihrer Zugehörigkeit. Aber das Bezeugen des Glaubens ist entscheidend: Gerrie Ter Haar, *Les théories explicatives de l'ecclésiogenèse et les diasporas chrétiennes d'outre-mer*, in: Marc Spindler u. Annie Lenoble-Bart (Hg.), *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, 2000.

<sup>3</sup> Doris Peschke, *The Role of Religion for the Integration of Migrants and Institutional Responses in Europe : Some Reflections*, *The Ecumenical Review* 61.4, Dec 2009, 377. Für die Situation in Italien siehe <http://www.cme.be/archive/2005/ciampino%20report.pdf>

Verantwortliche der evangelischen Kirchen für diese Kontakte, Pfarrer Michel Weckel, 23 *Migrantenkirchen*, die auf verschiedene Weise „evangelisch“ sind, gezählt und besucht. Sie organisieren sich formell über das Vereinsrecht, es gibt aber auch Gruppen, die sich regelmäßig treffen, ohne irgendwie offiziell registriert zu sein. Im Folgenden soll zunächst versucht werden, eine Typologie dieser Migrantenkirchen darzustellen.<sup>4</sup>

### ***2.1 Gemeinschaften, die einer historischen Kirche in ihrem Heimatland angehören***

Diese Kirchen, die aus den Missionsbewegungen des 19. oder zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden sind, haben das Glaubensbekenntnis und die Organisation der Mutterkirche übernommen (z.B. Presbyterianer oder Methodisten aus Korea, Presbyterianer aus Kamerun). Ihre Pfarrer werden im Ursprungsland ausgebildet und verstehen sich als Gesandte ihrer Mutterkirche. Manche wollen nach einigen Jahren diese Beziehung abbrechen, was erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringt.

### ***2.2 Gemeinschaften, die miteinander eine Union eingehen auf nationaler oder sprachlicher Basis, die aber von der Kirche ihres Ursprungslandes unabhängig sind***

Diese Situation setzt schon eine längere Geschichte im Gastland voraus. In diesem Fall wird das neue Leben akzeptiert, und man hat eine offizielle Anerkennung im Gastland gewonnen. In Frankreich sind die ältesten und größten Kirchen auf diese Weise konstituiert und somit auch sichtbar: Die FPMA, die „Protestantische Kirche aus Madagaskar in Frankreich“ zum Beispiel zählt 31 lutherisch-reformierte Gemeinden – im Gegensatz zu Madagaskar, wo die lutherische und die reformierte Kirche es nicht geschafft haben, eine unierte Kirche zu werden. Dadurch entstehen Loyalitätskonflikte, weil jede der beiden Mutterkirchen andere Pfarrer nach Frankreich schickt, um ihre Landsleute zurückzuerobern! Somit existieren nun neben der französischen Migrantenkirche jeweils reformierte oder lutherische Gemeinden, die von Madagaskar aus geleitet werden<sup>5</sup>! In all diesen Kirchen wird der Gottesdienst in der Muttersprache gehalten, aber es kann zwischen ihnen keine Kirchengemeinschaft geben, da jede Kirche ihre eigene Synode hat und die Konkurrenz aufrecht erhält!

### ***2.3 Missionarische Gemeinschaften, die auf nationaler oder sprachlicher Ebene in schon existierende Unionen im Gastland integriert werden***

Hier öffnen die Migrantenkirchen ihren Kreis, indem sie sich einem weiteren Bund anschließen, entweder auf konfessioneller Basis oder je nach Aufgabe. Z.B gehört die vietnamesische Kirche von Marseille der Union der evangelikalen Freikirchen Frankreichs an; die Gemeinschaften aus Kambodscha, Laos, China gehören der Allianz der missionarischen christlichen Kirchen Frankreichs an. Dies wird am besten möglich, wenn die Migrantenkirchen eine kongregationalistische Organisation haben.

### ***2.4 Unabhängige missionarische nicht-denominationalle Gemeinschaften***

---

<sup>4</sup> Typologie von Bernard Coyault, *Les Églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français : de la 'mission en retour' à la mission commune ?*, Information- Évangélisation N°5, okt. 2004, 3-18.

<sup>5</sup> Zu dieser Kirche siehe Aubert Rabenoro, *L'Église protestante malgache en France (FPMA). De l'aumônerie à l'Église: un passage inachevé*, in : Marc Spindler u. Annie Lenoble-Bart (Hg.), 121-130.

Viele Migrantenkirchen verstehen sich als zur Pfingstbewegung zugehörig, ohne sich als evangelisch bezeichnen zu wollen. In derselben Kategorie finden sich auch Kirchen, die sich um eine Gruppe oder um einen charismatischen Pfarrer versammeln, den sie selbst bezahlen. In Strasbourg z.B. gibt es drei Migrantenkirchen, die unabhängig voneinander Pfingstkirchen sind, die sich aber der klassischen Pfingstkirche nicht angeschlossen haben: die „Communauté Béthel“, die „Mission für die Evangelisierung in Afrika – Lebensquelle“, baptistischen Ursprungs aber mit dem Ziel der Evangelisierung, die „christliche offene Tür“. Diese missionarischen Gemeinschaften oder Kirchen wachsen oft durch Spaltung und Abgrenzung.

### ***2.5 Missionarische Gemeinschaften, die von den Ländern des Südens in den Westen gesandt werden***

Die meisten dieser Kirchen erwachsen aus Pfingstkirchen oder Erweckungsbewegungen im Süden in den 90er Jahren, mit dem expliziten Ziel, den „verlorenen Westen“ zu christlicher Besinnung zu führen. Die Bewegung der Mission wird umgedreht („reverse mission“), der Norden wird zum Missionsraum. Ghana hat z.B. eine „Christian Church Outreach Mission“, die Elfenbeinküste eine Mission in Frankreich namens „Feuerberg, Heil für alle“, seit 2003 offiziell als christlicher Verein anerkannt. Ihr Ziel ist „das spirituelle, moralische und materielle Wohlergehen der Völker in Frankreich und in der Welt“. So sind die Gemeinschaften in Frankreich Bindeglieder in Richtung anderer Länder oder in Richtung Ursprungsland. Z.B haben die (evangelikalen) Kirchen von Haiti ein „globales evangelisches Konsistorium von Haiti“ gegründet, das 600 Verantwortliche, Evangelisten und Pfarrer in 5 Regionen der Welt koordiniert: Frankreich-Europa, und 4 Regionen in den USA.

## **3. Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit ?**

Das Gemeinsame in dieser Verschiedenheit entspricht somit nur zum Teil dem Klischee des „armen Ausländers“, wie es oft in den kirchlichen Texten zu lesen ist. Die Realität ist viel differenzierter, und oftmals ist die neue Kirche vor Ort schon sehr gut organisiert und manchmal finanziert von Megachurches, die sie instrumentalisieren. Somit beschränken sich die ökumenischen und missionarischen Herausforderungen nicht auf die Frage der Zusammenarbeit mit den Kirchen vor Ort oder auf den Dialog mit den historischen Denominationen. Es geht vielmehr auch um Konkurrenz und Machtkonflikte zwischen den klassischen Kirchen und manchen Megachurches, die im Hintergrund Mission betreiben.

### **3.1 Identitäts- und Gemeinschaftssuche in der Diaspora**

Wo finden die Migranten selbst ihre Gemeinsamkeit? Das offenbarste und wirklich gemeinsame Identifikationsmerkmal ist das „Fremdsein“. Dies stimmt in einer doppelten Hinsicht: In der Tat ist die Anerkennung im neuen Land meistens sehr schwierig aus kulturellen, historischen, sozialen, psychologischen Gründen. Aber auch untereinander haben diese Kirchen und Gemeindeglieder Mühe, sich gegenseitig anzunehmen. Und manchmal besteht auch ein ganz bewusster Wille, sich gegenüber den „anderen“ zu profilieren.

Einige Spezialisten legen den Akzent der Gemeinsamkeit auf die Diasporasituation, weil diese nicht mehr den Ursprung oder die jetzige Situation betrifft, sondern eine Identität, die in der Erfahrung des Fremdseins gründet, in einer „in-between world“. Christine Lienemann-Perrin zitiert einen asiatischen amerikanischen Theologen, Eleazer Fernandez, der die Situation als „to be in-beyond“ beschreibt: „Die Situation ‚dazwischen‘ wird nicht erfahren als ein Ort, der die Diasporasituation verlässt, sondern in der Mitte dieser Situation“ (“The ‘in-beyond’ situation is experienced not in a place where the diaspora situation has been left behind, but in the midst of it”).<sup>6</sup>

Lienemann-Perrin sieht den Beitrag der Migrationskirchen nicht in der Suche nach einer „sozialen Nische“, oder einer Theologie, die sich nur auf eine Kultur konzentriert, wie z. B. in den USA. Sie verlangt nach einer „Ethik der Diaspora“, in der sich diese Christen zusammen mit den Einheimischen für eine alternative Gesellschaft einsetzen.

### 3.2 Mobilität als Realität der Kirche

Für die Migranten der Länder des Südens stellt sich die Frage viel akuter mit dem Wechsel in eine völlig andere und fremde Kultur. Sie verstehen sich als Übermittler einer Theologie ihrer Kultur und Sprache. Aber wie können sie ihr eigenes Erbe weitergeben, bewahren, sichtbar werden lassen? Sind sie wirklich repräsentativ in ihrer eigenen Darstellung? auch nach vielen Jahren im Ausland? Die zu Hause Gebliebenen erinnern sie gern daran, dass *sie* die authentischen Repräsentanten einer einheimischen Theologie und Sprache sind, wohingegen die Migranten ja bereits ein anderes Leben führen. Wer kann also behaupten, „die“ afrikanische, „die“ koreanische Kultur und Theologie authentisch zu vermitteln? „One of the questions that diasporic hermeneutics has forced us to face is, who are the authentic representatives, the ones who stayed behind at home or those who left to find new homes elsewhere ? Will Indians, Koreans, Africans, or Cubans who are physically resident in their respective homelands continue to mediate a true and authentic theology, or will it become the preserve of the domiciled, diasporan intellectuals? What diasporic hermeneutics has done is to make regional-based theologies such as African, Asian, or Latin American almost redundant. Does geographical location provide the parameters for theology, or can one frame and shape geographically inflected theologies far-removed from the safety of their original territorial confines ?”<sup>7</sup>

Es geht dabei nicht nur um die Konkurrenz der Autorität zwischen Migranten und ihren Landsleuten, sondern auch um die Fragen, die für sie brisant sind: Die zu Hause Gebliebenen kämpfen mit Aids, Armut, Aberglauben, Polygamie, Menschenhandel; die Migranten im Ausland mit Arbeitslosigkeit, Angst vor der Zukunft, Einsamkeit, Rassismus. Für diese Menschen unterwegs wird die Fremdheit doppelt erlebt: im Dialog mit ihren ehemaligen Landsleuten sowie im Dialog mit ihren neuen Landsleuten!

Die Mobilität ist aber ein äußerst wichtiges Motiv, das nicht nur die Migranten betrifft, sondern geteilt wird von den vielen Mitmenschen unserer Länder, die sich entschließen, auf der Suche nach besseren Lebenschancen oder nach Arbeit in die Fremde zu gehen. Hier befinden sich eigentlich alle Kirchen vor einer *gemeinsamen* Herausforderung.

---

<sup>6</sup> Christine Lienemann-Perrin, « Theological Stimuli from the Migrant Churches », *The Ecumenical Review* 61.4, Dec. 2009, 381-386 (384).

<sup>7</sup> R.S Sugirtharajah, Introduction : Still at The Margins, in : *Voices from the Margins. Interpreting the Bible in the Third World*, New York, Orbis, 2006 (1991), 6.

## II. Ökumenische Herausforderungen: Kirche sein – welche Identität?

Wie könnte in dieser Verschiedenheit eine Einheit vorstellbar werden, oder zumindest Formen der Kooperation mit den Kirchen im neuen Land ?

### 1. Anerkennung der Kirchen vor Ort?

Die Reaktionen im Gastland hängen nicht nur von den einzelnen Personen ab, sondern sind sehr geprägt vom sozialen und politischen Verständnis von Identität und Zusammenleben. Ausschlaggebend ist die Frage, ob und wie die Religion als ein wichtiger Teil einer Identität anerkannt wird. Für den größten Teil der Migranten ist ihre Religion nicht wie in der aufgeklärten westlichen Gesellschaft eine private Option, sondern eine zentrale Komponente persönlicher Identität, die ausschlaggebend ist für den Alltag und für das soziale Verhalten. Dies ist auch der Fall für diejenigen, die zu Hause nicht gläubig waren, weil Religion in der Situation des Exils zu einem wichtigen Identifikationsfaktor wird. Das französische System der *Laïcité* z.B. tut sich sehr schwer mit einer solchen Auffassung, weil die französische Gesellschaft von ihrer Geschichte her vom Widerstand gegen die katholische Macht geprägt ist. Im Hintergrund steht eine Ideologie des Verschwindens der Religionen in die Privatsphäre. Dies ist wiederum für die Migranten undenkbar, und wird als Atheismus oder Sündhaftigkeit missverstanden. Obwohl es seit dem 19. Jahrhundert Migrationsströmungen gegeben hat, wird es für die Ankömmlinge anderer Kontinente besonders schwerer, sich an eine Kultur, die von der Aufklärung und der Rebellion gegen die Kirche geprägt wurde, anzupassen. Der französische Umgang mit Migranten zielt nur auf ihre *Integration* durch Sprache und Kultur. Der Erfolg des Rechtsextremismus zeigt auch die Angst und die Opposition der Bevölkerung. Sogar die Kirchen zögern, den Migranten für ihre eigene kulturelle Kreativität Freiheit zu lassen.

Im Jahr 2006 wurde ein Projekt mit Namen Mosaïc von der *Fédération Protestante de France* in die Wege geleitet, „um die Begegnung und die Zusammenarbeit evangelischer Christen verschiedener Kulturen und verschiedenen Ursprungs zu unterstützen“. Es zielt auf Vernetzungen zwischen den Migrantenkirchen und mit den französischen Kirchen, weil die „Gemeinschaften aus der Migration an der Aufgabe des französischen Protestantismus teilnehmen“. Obwohl noch nicht viel unternommen wurde, wird als Ziel eine Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit der Aufgabe genannt.

In Deutschland wird versucht, diesen gemeinsamen Auftrag zu leben. 1996 wurde die „Unierte evangelische Mission“, die ursprünglich von 6 Landeskirchen gegründet worden war, zu einer Gemeinschaft von 33 Kirchen in einem *gemeinsamen Missionsauftrag* auf drei Kontinenten. Interessant ist dabei, dass die missionarische Aufgabe in Zusammenarbeit geschieht. So entstand ein Programm für die Kooperation zwischen deutschen evangelischen Kirchen und Migrantenkirchen. In diesem Rahmen wird in deutschen Kirchen der Akzent sehr stark auf *gegenseitige Hilfe* im Missionsauftrag gelegt. Für dieses Programm wurden auch Kriterien für die Anerkennung von Migrationsgemeinden definiert:

- Verkündigung des Evangeliums gemäß der Schrift
- Geordnetes Amt der Verkündigung

Berufung in die Gemeinschaft der Gläubigen durch die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes

Dienst am Nächsten<sup>8</sup>

Eine solche Anerkennung kann aber den gegenseitigen Austausch noch nicht leisten, da dieser von den Gemeinden vor Ort abhängen wird. Aber auf welcher Basis kann dies geschehen?

## 2. Ist protestantische Zugehörigkeit eine Gemeinsamkeit?

Könnte eine „evangelische“ oder „protestantische“ Identität verbindend wirken? Der Missiologe Marc Spindler zeigt, dass die allerwenigsten Migrantenkirchen sich mit den historischen evangelischen Kirchen verwandt fühlen, und wenn, dann eher durch ihre Herkunft als durch theologische Überzeugungen. Er unterscheidet zwei große Typen heutiger Orientierungen: eine „evangelikale“ Strömung und eine „ökumenische Strömung“, die sich gegenseitig ausschließen. Viele Migrantenkirchen gehören durch ihre kongregationalistische Struktur sowie ihre missionarische Orientierung eher dem evangelikalen Typus an.<sup>9</sup>

Dies wird noch viel offener im Falle der zahlreichen Migrantenkirchen oder –gemeinden, die sich als charismatisch oder pfingstlerisch bezeichnen: Kann man diese überhaupt als evangelisch oder protestantisch oder gar evangelikal bezeichnen? Ein Teil der klassischen Pfingstkirchen bekennt sich derzeit sehr klar zur ökumenischen Bewegung, während andere Kirchen wiederum ganz entschieden dagegen steuern. Somit stellt sich hier ganz konkret das Problem einer Spaltung, die sogar mitten durch dieselbe Bewegung läuft.

Eine gemeinsame theologische Basis ist schwer zu erkennen. Nimmt man die größte Gemeinschaft von Migrantenkirchen in Frankreich, die CEAF, Gemeinschaft der Kirchen afrikanischer Prägung Frankreichs („Communauté des Eglises d’expressions africaines de France“), die 38 Kirchen und hunderte von Gemeinden zusammenbindet, so definiert sich diese als „eine Union von Kirchen evangelischen Bekenntnisses, deren Liturgie das Afrikanischsein (l’africanité) einbezieht. Sie situiert sich und erkennt sich in der Kontinuität der Reformation. Sie ist Mitglied der ‚Fédération protestante de France‘ und somit offen für die Vielfalt der Glaubensformen. Sie engagiert sich im missionarischen Dienst und in der Evangelisierung. Durch ihre Glieder ist sie ein bevorzugter Weg der Begegnung zwischen dem französischen Christentum und den afrikanischen Ausprägungen des Christentums“. Diese Definition gibt als wichtiges Kriterium die Traditionen der Reformation an, aber ohne zu erklären, was damit gemeint ist, sozusagen nur als Bezugspunkt. Der einzig klare gemeinsame Punkt ist das „Afrikanischsein“ (africanité). Aber was bedeutet und beinhaltet dieses Konzept? Der andere gemeinsame Nenner ist die Wichtigkeit des missionarischen Dienstes. Diese Kirchen haben somit unter sich eine schwierige ökumenische Arbeit zu

---

<sup>8</sup> Vgl. die Liste der Kriterien für die Anerkennung in Deutschland: Rhein-Ruhr : Criteria for Membership in the List of Recognized Immigrant Congregations in the Rhein-Ruhr Area, in : Claudia Währisch-Oblau, From Reverse Mission to Common Mission... We Hope. Immigrant Protestant Churches and the 'Programme for Cooperation Between German and Immigrant Congregations' of the United Evangelical Mission, *International Review of Mission*, vol. LXXXIX, N°354, July 2000, Table 3, p.481.

<sup>9</sup> Marc Spindler, Églises étrangères en Europe: un gâteau feuilleté, *Information-Évangélisation* N°5, Okt. 2004, 23.

leisten, und im Folgenden muss die Frage noch vertieft werden, welche Akzente der Botschaft des Evangeliums hier wichtig sind.

### 3. Ökumene mit den Gemeinden vor Ort ?

Obwohl viele evangelische Gemeinden bereit sind, ihre Räume zur Verfügung zu stellen, findet nur in einigen Fällen eine richtige Begegnung mit der Migrantengemeinde statt. Bisher gilt insbesondere für den italienischen Kontext, dass das Gemeindeleben geteilt wird, weil die Migranten in den evangelischen Kirchen nun in der Mehrheit sind.

\* Ein wichtiges Problem ist das ekklesiologische Modell: Im Gegensatz zu den historischen Gemeinden, die territorial organisiert sind, haben die Migrantengemeinden als Ideal ein freikirchliches Modell mit personalgemeindlichen Formen, mit bewusst gelebtem Engagement und Frömmigkeitsstil. Somit scheint die Zusammenarbeit auf ersten Anhub schon schwierig. Die Logik des Territorialprinzips ist die flächendeckende religiöse „Versorgung“ mit *Dienstleistungen* der Kirche auch für diejenigen, die ihr fern stehen. Wohingegen im freikirchlichen Muster die persönliche Entscheidung und die Qualität des Zusammenlebens an erster Stelle stehen. Jedoch ist der Kontrast nicht immer so stark wie es auf ersten Anhub aussieht: Viele Migrationsgemeinden folgen auch einem „territorialen“ Aspekt, in ihrer ethnisch-kulturellen Spezifität. Und viele historische Gemeinden nähern sich heute viel mehr der freikirchlichen Erwartung der Teilnahme und des Einsatzes ihrer Glieder. Aber ob sie sich überhaupt gegenseitig auch ernst nehmen können in ihrem Glaubensleben, bleibt eine schwierige Frage, weil die kulturellen Unterschiede oft hemmend wirken.

\* Eine zweite Schwierigkeit liegt in der Anerkennung der Pfarrer oder der Verantwortlichen dieser Gemeinden: Wer ruft sie in das Amt, wo findet ihre Ausbildung statt, wer ist zuständig für die Lehre, die sie übermitteln? Es geht dabei nicht um institutionelle Fragen, sondern auch um die Qualität der Inhalte des Zeugnisses dieser Christen. Die Reflexion über die theologische Aus- und Fortbildung der Migranten hat sich besonders in Deutschland entwickelt. 2001 wurde eine theologische Ausbildung für afrikanische Kirchenleiter an der Missionsakademie Hamburg eingeführt.<sup>10</sup> Das zweijährige Programm ATTIG (*African Theological Training in Germany*) soll brückenbildend sein zwischen den Pfarrern der Migrantenkirchen und der EKD, damit eine Gegenseitigkeit des theologischen Austausches entsteht. Ähnliche Kurse werden auch in Wuppertal, in Frankfurt und Neuendettelsau durchgeführt. Seit 2007 existiert auf nationaler Ebene die *Koordination der Kurse für Migrationsgemeinden*.

Dies ist eine wichtige Antwort auf diese Herausforderung der Ausbildung. Denn in vielen Fällen greifen die Pfarrer auf Fernkurse oder Ausbildungen der Megachurches zurück, die problemlos ein Diplom des « *Reverend* » aushändigen!

\* Ein drittes Problemfeld betrifft die Beziehungen zu größeren Gremien innerhalb oder außerhalb des Landes. Manche gliedern sich konfessionellen Bündeln ihrer Konfessionsfamilie an, oder auch einer Konfession, der sie ursprünglich nicht angehören zu denen sie sich aber näher fühlen (z.B. einer evangelikalen Allianz, obwohl sie ursprünglich

---

<sup>10</sup> Werner Kahl, Encounters with Migrant Churches : Models for Growing Together, The Ecumenical Review 61.4, Dez. 2009, 400-412 (402ff).



reformiert sind). Oftmals werden sie von ihren Ursprungsländern gesteuert. Eine konfessionelle Zugehörigkeit spielt nur in einigen Fällen eine wichtige Rolle. Die üblichen ökumenischen Instrumente stellen sich als nicht adäquat heraus. Denn erstens wird hier keine konfessionelle Identität angestrebt, sondern ein je spezifisches Profil, je nach Kultur oder nach Auftrag, und dadurch auch sehr gezielte Kontakte. Zweitens spielt hier ein weiterer Faktor eine erhebliche Rolle, besonders in der ersten Generation der Migranten: die sozio-ökonomischen Unterschiede mit den Menschen im Gastland. Auch wenn diese in den nächsten Generationen überwunden werden können, bleiben soziokulturelle Unterschiede oder Vorurteile, die nicht leicht zu beheben sind.

### **III. Missiologische Herausforderungen: Kirche vermitteln – welche Botschaft?**

Von Mission wird heute gern als „umgekehrte Mission“ (*reverse mission*) gesprochen: Tochterkirchen der ehemaligen Missionsgesellschaften wollen den Norden und den Westen zum Glauben führen. Jedoch ist für die Migrantenkirchen sowie für die klassischen Kirchen die wahre Herausforderung die gemeinsame Verkündigung.

#### **1. Theologische Herausforderungen : welche Predigt, welche Botschaft?**

Marc Spindler betont, dass zwischen französischen Protestanten und ihren Glaubensgefährten aus Übersee, auch wenn sie alle reformiert sind, keine theologische Verwandtschaft besteht, außer dem Rekurs auf die Bibel als Glaubens- und Verhaltensregel.<sup>11</sup>

Im Gegensatz zu den Namen mancher Kirchen, ist die hier vertretene Lehre nicht so sehr eine einheimische, afrikanische oder asiatische, sondern gründet vielmehr auf einige für diese Kirchen wichtige und ihnen gemeinsame Themen: Tröstung, Vertrauen, Bekehrung, Moral, Heilung, Segen. Aber nicht nur die Themen, sondern auch die dahinterstehende Anthropologie und Kosmologie müsste näher betrachtet werden. Hier zeigt sich am deutlichsten eine Differenz mit den historischen Kirchen. Eine Hypothese des Theologen aus Kongo Félix Mutombo (der an der evangelischen Fakultät in Brüssel lehrt) ist sehr aufschlussreich.<sup>12</sup> Warum sind die Gläubigen des Südens so fasziniert von der Botschaft der Kirchen, die Heil mit Heilung, und Glauben mit materiellen Verbesserungen verbindet? Ihre kosmologische Perspektive beschränkt sich nicht auf Himmel und Erde. Zwischen Himmel und Erde befindet sich eine Zwischenwelt, die Welt der Geister, vielmehr die Welt der Ahnen. Die Verstorbenen leben und üben weiterhin einen Einfluss auf die Welt der Lebenden aus. Der afrikanische Glaube denkt ihre Macht für die Lebenden mit. Dies kann sich positiv ausdrücken in materiellen Errungenschaften oder Segen, oder negativ in Form von Besessenheit, die nur durch Exorzismus geheilt werden kann. Da in westlichen Kirchen nur die katholische Kirche und die Pfingstkirchen diesen Ritus betreiben, finden sich die Migranten am besten dort aufgehoben.

Wenn dies bestätigt werden kann, könnten sich diese Vorstellungen als ein Hindernis für eine Gemeinschaft zwischen den historischen Kirchen und den Migrantenkirchen erweisen. Zwei Formen der Soteriologie scheinen sich somit gegenüberzustehen: die klassische Botschaft der Rechtfertigungslehre und der einmaligen Befreiung von allem Übel in Jesus

---

<sup>11</sup> Marc Spindler, *Églises étrangères en Europe: un gâteau feuilleté*, 22.

<sup>12</sup> Félix Mutombo Mukendi, *Le nouveau culte de la prospérité en Afrique, ses fondements cosmologiques, et ses implications sociopolitiques*, *Analecta Bruxellensia*, N°8, Dez. 2003, 78-132.

Christus und andererseits eine Botschaft, die auch andere Heilande oder Retter kennt, und dadurch auch andere Formen von Befreiung braucht als nur den Glauben allein! So sehen es jedenfalls die genannten Experten, die auf die erheblichen Konsequenzen für die pastorale Arbeit und für die theologische Botschaft, aber auch für den Alltag aufmerksam machen. In der Tat würde dies erklären, warum die Evangelisierung der Menschen in den Gastländern wohl bei anderen Migranten Erfolg hat, aber kaum bei den Einheimischen: nicht nur, weil die Botschaft sehr kritisch für die Menschen unserer Länder ist, sondern vielleicht weil dieser kosmologische Hintergrund, der in einer anderen Soteriologie Resonanz findet, der Kultur der Aufklärung fremd und unheimlich geworden ist. Damit käme eine Trennungslinie zum Vorschein, die radikaler ist als nur sozio-kulturelle Unterschiede zwischen Gläubigen des Südens und des Nordens.

Jedoch ist diese Theorie auch diskutabel. Würde sie stimmen für eine Epoche, die von der Aufklärung definitiv „entzaubert“ ist, so stimmt sie kaum noch in der Postmoderne. Der heutige große Erfolg der Engel oder anderer Himmelfiguren, die Kräfte des Segens oder der himmlischen/kosmischen Hilfe überbringen, spricht für einen ganz ähnlichen kosmologischen Hintergrund als die Seelen der Ahnen! Die Suche ist dieselbe: Welchen Kräften können Menschen unbedingt vertrauen, auch wenn sie Gottes nicht ganz sicher sind, oder vielleicht gar nicht gläubig, um sich nicht einsam im Universum zu fühlen?

## **2. Das Problem für Mission und Ökumene: nicht die Kirchen des Südens sondern der Einfluss subjektiver biblischer Interpretation**

Nach Ansicht der meisten Migranten sollte biblische Hermeneutik existenzbezogen und sinngenebend für die Fragen des Alltags sein. Christen aus dem Süden haben als Hintergrund im Ursprungsland die Rebellion gegen die Kolonisierung mitgebracht und befürchten, dass auch im Gastland „Experten“ ihnen die „richtige“ biblische Interpretation vorzeigen wollen. Einheimische Theologen sind eigene Wege gegangen: post-koloniale, befreiungstheologische, volksbezogene Interpretationen der Bibel haben die Menschen des Südens ermächtigt.

Aber es ist erstaunlich, dass in der Predigt und in der Katechese vieler Migrantenkirchen solche befreienden Interpretationen viel weniger vermittelt werden als man es erwarten würde. Vielmehr tendieren viele Gemeinden dazu, unkritische, moralisierende Interpretationen zu akzeptieren, die ihnen von den Pfarrern oder von Ausbildungen mancher Institute angeboten werden. Oftmals wird die Botschaft des Evangeliums nicht wirklich in der theologischen Kreativität und Arbeit dieser Kulturen übermittelt. Eine reiche Liturgie mit kultureller Eigenheit kontrastiert mit einer globalisierten, theologisch vereinfachten Predigt. Theologen aus dem Süden machen selbst auf diese Gefahr aufmerksam: „It is not the numerical power of the Christianity that is emerging, especially in Africa, but rather the type (...) that gives causes for concern. If in the 1970s theologians in Latin America brought a new lease of life to the Bible and made it relevant to people's needs, in the new millenium a small group of church leaders in Africa are making the same Bible an uncaring, mean-spirited and cruel book by using it uncritically“.<sup>13</sup>

Dasselbe könnte jedoch immer mehr auch für historische Kirchen gelten. Eine Trennungslinie geht nicht zwischen den Kirchen, sondern vielmehr durch die Kirchen hindurch: zwischen den Gläubigen, die bereit sind, sich von einer kritischen und selbstkritischen biblischen und theologischen Hermeneutik leiten zu lassen, und denjenigen, die sich mit der Subjektivität

---

<sup>13</sup> R.S Sugirtharajah, Afterword : The Future Imperfect, in : *Voices from the Margins*, 495.

oder den moralischen Appellen ihrer Leiter zufrieden geben. Zwischen diesen beiden Extremen liegen Welten, das heißt auch, dass sich Möglichkeiten finden lassen, im Dialog zwischen Norden und Süden zusammen besser den heutigen Herausforderungen in unseren Ländern gerecht zu werden.

In diesem Sinn entwickelt sich in manchen Ländern oder an manchen Instituten eine „interkulturelle Bibellektüre“, die alle Leser, Experten und Laien zusammenführt, den konfessionellen und kulturellen Grenzen zum Trotz. Die zentrale Frage muss dabei sein, nach welchen Kriterien das „Evangelium“ entschlüsselt und offenbart wird. Ein Beispiel zeigt, wie fruchtbar eine Zusammenarbeit werden könnte. Prof. Werner Kahl, Neutestamentler in Kassel, hat 2003 mit Pfarrern aus Ghana ökumenische Gottesdienste eingeführt, „International Gospel Services“, mit Lutheranern, Katholiken, Pfingstlern, Migranten, 2006 dann auch in Hamburg.<sup>14</sup>

Einmal im Monat findet in der lutherischen Kirche ein Gottesdienst in Englisch und Deutsch statt, der Elemente afrikanischer Tradition mit lutherischer Liturgie verbindet. Es ist kein Pfingstgottesdienst, wenn aber jemand in Sprachen redet, wird er nicht unterbrochen; auch individuelle Segnungen werden angeboten. Das Predigen wird in gegenseitiger Korrektur vorbereitet, mit dem Ziel der spirituellen Ermächtigung und dem Zusammenfinden verschiedener Konfessionen im Evangelium.

Kahl zeigt, dass solche Gottesdienste ein besseres gegenseitiges Verständnis bewirken, sowohl gegenüber den Migranten als auch den Pfingstlern deutscher Gemeinden. Viele Migrantenkirchen in Deutschland wurden Mitglieder des « Bundes freikirchlicher Pfingstgemeinden », ohne jedoch den Gottesdienst in den klassischen deutschen Gemeinden zu verlassen. Sie schlagen somit eine Brücke zwischen beiden Kulturen und Formen der Gemeinschaft.

Missionarisch könnten die Migrantenkirchen in der Tat wirken, aber auf eine spezifische Weise: indem sie den evangelischen Kirchen in Europa helfen, die Situation der Diaspora, die heute für alle Christen in Europa gilt, positiv und kreativ zum Zeugnis zu bringen. Die große Gabe dieser Migrantenkirchen ist nicht so sehr die kulturelle Form des Glaubens, die ja auch zum Ghetto werden könnte. Viel ausdrückbarer ist ihre Fähigkeit, die Situation der Wanderung und des Glaubens in der Diaspora so zur Sprache zu bringen, dass sie *ermächtigend* wird für alle, indem sie Vertrauen und Selbstwertgefühl im Glauben stärkt, Gemeinschaft fördert und Gerechtigkeit schafft. Die neu zu schaffenden Beziehungen sind eine Vorstufe derer, die die nächsten Generationen von Christen erwarten, die sozusagen immer mehr in einer Diasporasituation leben werden. Es wird darum gehen, zusammen ein glaubwürdiges Zeugnis abgeben zu können, und zwar als multikulturelle und mehrsprachige Kirchen, die für ihre Botschaft die Qualität sorgfältiger theologischer Arbeit beanspruchen.

Elisabeth Parmentier

---

<sup>14</sup> Werner Kahl, Encounters with Migrant Churches : Models for Growing Together, The Ecumenical Review, 409-411.