

Ethnisch geprägte unabhängige Gemeinden und ihr Verhältnis zu den etablierten (Frei-)Kirchen

Benjamin Simon

1. Hintergründe

Wenn wir an Einwanderer, Ausländer oder Migranten denken, kommen einem zuerst Menschen in den Sinn, die aus einem islamischen Land nach Deutschland gekommen sind, also dass es sich bei Menschen mit Migrationshintergrund hauptsächlich um Muslime handelt. Dass allerdings ein Großteil der Migranten christlichen Glaubens ist, der Hessische Migrationsmonitor geht hier von 67 % aus,¹ wird aus verschiedenen Gründen von der Gesellschaft aber auch von den Kirchen nur sehr schwach wahrgenommen!²

Die EKD-Studie „...denn ihr seid selbst Fremde gewesen“ von 2009 präzisiert, dass der „Anteil der eingewanderten Katholiken und Katholikinnen [...] mit 33 Prozent höher als jener der Muslime mit 22 Prozent [ist]. Der Anteil der dem Protestantismus zuzurechnenden Einwanderinnen und Einwanderer ist mit 11 Prozent etwas geringer als der der Orthodoxen (12 Prozent).“³

Christinnen und Christen kommen aus den unterschiedlichsten Gründen nach Deutschland. Die wenigsten sind in unseren Tagen Asylsuchende. Im Jahr 2008 wurden in Deutschland nur noch 22 085 Asylanträge gestellt. Zum Vergleich: Im Jahre 1992 waren es noch rund 400 000 Anträge mehr.⁴ Migranten und Migrantinnen kommen viel eher z. B. als qualifizierte Arbeitnehmer aus Korea, als Studierende aus afrikanischen Ländern oder Ehepartner aus anderen europäischen Ländern. Und sie sind Christen!

Diese finden sich in ihren Gottesdiensten zusammen – meist (noch) in ihrer Muttersprache – und pflegen somit ein Stückweit ihre Herkunftsidentität, wohlwissend, dass das Integrieren in den deutschen Kontext auch ein Teil ihrer neuen Identität darstellt. Ich habe „noch in ihrer Muttersprache“ gesagt, da es ganz offensichtlich ist, dass spätestens mit dem Heranwachsen der zweiten Generation eine klare Veränderung hin zur deutschen Sprache stattfindet. (Hier sei am Rande angemerkt, dass in Städten wie Mannheim 50 % der Jugendlichen Migrationshintergrund haben und landesweit in

¹ Vgl. Integration nach Maß – Der Hessische Integrationsmonitor 2010.

² Vgl. hierzu auch: „...denn ihr seid selbst Fremde gewesen“. Vielfalt anerkennen und gestalten. Ein Beitrag der Kommission für Migration und Integration der EKD zur einwanderungspolitischen Debatte, hg. v. Kirchenamt der EKD, 2009, 13.

³ Zitat aus: *Sebastian Beck*, Lebenswelten von Migranten, vhw Forum Wohneigentum 6/Dezember 2008, 289, in: „...denn ihr seid selbst Fremde gewesen“, 13.

⁴ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Migrationsbericht 2007, 99. Im Jahr 1992 waren es präzise 438 391 Personen, die einen Asylantrag gestellt haben.

Baden-Württemberg 30 % der Jugendlichen. Davon ist ein Großteil christlichen Glaubens!)⁵

Viele der Gemeindeglieder der „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ (GaSH) – so der EKD-Terminus⁶ – haben (nach meinen Schätzungen 20 %) eine Doppelmitgliedschaft, zum einen in einer Landeskirche und zum anderen in ihrer „Migrationsgemeinde“ oder „Internationalen Gemeinde“, wie sie Michael Herbst in den Theologischen Beiträgen⁷ titulierte hat. Sie zahlen Kirchensteuern und besuchen auch teilweise Gottesdienste und Veranstaltungen in ihrer Gemeinde und in deutschsprachigen Gemeinden und Kirchen.

Die Christinnen und Christen der GaSH sind mehr oder minder aus der ganzen Welt bei uns vertreten. Unterschiedliche Kulturen und Sprachen werden praktiziert. Verschiedene konfessionelle Richtungen werden gelebt und finden ihre spirituelle Ausübung im Raum der jeweiligen Gemeinde.

Richtungweisend ist in dieser Thematik Apostelgeschichte Kapitel 2. Als der Heilige Geist über die Menschen kam, schaffte er nicht Uniformität, aber auch nicht Anpassung und Assimilation, sondern viel eher ist das Geschenk von Pfingsten die Einheit in der Vielfalt. Das Evangelium, das von Petrus gepredigt wird, wird von allen verstanden aber jeweils jeder und jede in seiner bzw. ihrer Muttersprache. Pfingsten zerstört nicht die neutestamentliche Vielfalt, die kulturelle Unterschiedenheit und somit auch nicht die spirituellen Ausformungen. Von Pfingsten herkommend wird uns vielmehr deutlich, dass es eine genuine Eigenschaft des Christentums ist, Vielfalt zu transportieren und dass dementsprechend die Vielfalt das Christentum auszeichnet.

Etablierte Kirchen in Deutschland, speziell Landeskirchen, sollten sich auf diese christlichen Vielfalt zurückbesinnen und sich ihr öffnen, insbesondere, wenn sie in Zeiten demographischen Wandels nach wie vor Volkskirche, mit Barmen VI „Kirche für alles Volk“ sein wollen⁸.

Inzwischen erkennt man auf bundespolitischer Ebene sogar die positiven Chancen, die Migrantinnen und Migranten für Deutschland darstellen, auch wenn die meisten Politiker ein gewisses Faible für die sog. qualifizier-

⁵ In anderen Großstädten der Bundesrepublik, wie z. B. Berlin, Hamburg oder Essen ähnlich.

⁶ Der Terminus, der „Gemeinden anderer Sprache oder Herkunft“ (GaSH) ist sehr vage und nicht genau definierbar. Das einzige gemeinsame Kriterium, das Gemeinden nach dieser Bezeichnung aufweisen müssen, ist von „wo anders“ zu stammen, aus der Fremde, aus einem anderen Kontext. Das offensichtlichste Kriterium hierbei ist die Sprache. Dennoch, wie wir weiter unten sehen werden, ist auch die „fremde Sprache“ bei der zweiten oder dritten Generation längst nicht mehr usus. Die Bezeichnung gibt darüber hinaus keinerlei Informationen über die konfessionelle Zugehörigkeit. Derzeit umfasst der Terminus Anglikaner genauso wie Rum-Orthodoxe oder Pfingstler aus dem Congo.

⁷ Michael Herbst, Mission kehrt zurück. Internationale Gemeinden in Deutschland, in: Theologische Beiträge 41 (2010), 8–24.

⁸ Vgl. weiterführend: Wolfgang Huber, Welche Volkskirche meinen wir?, in: Ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1985, 131–145.

ten unter ihnen nicht verhehlen können. Denn es geht nicht darum, Angst vor dem Fremden zu haben, Angst vor Veränderung, sondern vielmehr darin die kulturelle sowie menschliche Bereicherung einer ganzen Nation zu sehen. Bei einer demographischen Entwicklung, in der nahezu jeder vierte Bundesbürger Migrationshintergrund hat, ist eine solche Politik auch tunlichst zu empfehlen. Doch wo bleiben da die Kirchen?

Ich möchte daher die These vertreten, dass wir in allen größeren Städten Gemeinden benötigen, ob zu Freikirchen oder zu Landeskirchen gehörend, die zugleich geprägt sind durch Mitglieder deutscher als auch migratorischer Herkunft. Eine solche Gemeinde gestaltet sich offen für Einflüsse der unterschiedlichen Provenienzen ihrer Mitglieder und integriert jeden Einzelnen mit seinen Identitäten. Für solche Gemeinden erscheint es mir als adäquat, in Anlehnung an die kulturanthropologische Begrifflichkeit der Hybridität⁹, von *hybriden Gemeinden* zu sprechen.

Trotz oder bzw. gerade wegen der kulturellen, sprachlichen wie auch teilweise theologischen Unterschiede sehe ich hierin zum einen eine Erfüllung der neutestamentlichen Gemeinde, die eine Ganzheitlichkeit des Leibes Christi einfordert. Zum anderen aber auch eine missionarische Chance, in Zeiten von demographischem Wandel, in Hinblick auf Zugezogene aber auch deutsche Bürger, die den bisherigen Strukturen und Gepflogenheiten deutschsprachiger Gemeinden den „Rücken gekehrt“ haben. Wenn die evangelischen Landeskirchen wie auch die evangelischen Freikirchen als Verantwortungsträgerinnen in der Zivilgesellschaft ein Zeichen für die Integration der Mitbürger aus anderen Ländern setzen möchten, können sie insbesondere durch unterschiedliche Gemeindeformen hier als die Kirche der Vielfalt¹⁰ deutliche Akzente setzen.

2. Kategorisierung / Ekklesiogenesen

Die Strukturierung soll einen gewissen Überblick über das Phänomen der *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* geben. Zugleich soll sie den Entwicklungen und den Veränderungen die angemessene Aufmerksamkeit schenken.

In einem ersten Schritt empfiehlt sich, eine Dreiteilung der GaSH nach ihrer jeweiligen „Gründungsgeographie“¹¹. Das geographische Kriterium

⁹ Hybridität – der aus den Sozialwissenschaften und der politischen Theorie entlehnte Begriff sollte im innerkirchlichen Gespräch erhellend und wegweisend herangezogen werden, da er auf Situationen kultureller Überschneidung hinweist und dabei teilweise antagonistische Denkinhalte und Logiken aus unterschiedlichen kulturellen, sozialen oder konfessionellen Lebenswelten zu neuen Denkmustern zusammensetzen kann. Vgl. weiterführend *Homi K. Bhabha*, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.

¹⁰ Vgl. den Titel: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. v. *Wolfgang Huber* u.a., Gütersloh 2006.

¹¹ Zu diesem Neologismus, der dem Gründungsort der jeweiligen Kirche Nachdruck verleihen soll, vgl. *Benjamin Simon*, Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt 2003, 68.

des Gründungsortes ermöglicht es, jegliche Konstellation der Gemeinden und Kirchen wie auch ihrer konfessionellen Ausprägungen, die in der Diaspora vertreten sind, unter dieser Metaebene zu subsumieren. Ausgehend von der Gründungsgeographie lassen sich die in Deutschland vertretenen GaSH in folgende drei Kategorien unterteilen:

1. Autochthone Ekklesiogenesen
2. Diasporale Ekklesiogenesen
3. Transkulturelle Ekklesiogenesen

2.1 Autochthone Ekklesiogenesen

Unter der Kategorie autochthone Ekklesiogenese lassen sich die GaSH verorten, die im ursprünglichen Heimatland gegründet wurden und dort nach wie vor ihre Kirchenleitung haben. Die meisten unter ihnen gehören zu klassischen Missionsgründungen, die sich Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts von den historischen Missionskirchen gelöst haben. Als Beispiel lässt sich auf die Aladura-Bewegung in West-Afrika bzw. Nigeria oder die Kimbanguisten im Congo verweisen. In vielen dieser Kirchen haben die Pfarrer und kirchlich-theologischen Verantwortlichen (z. B. Katecheten) eine theologische Ausbildung genossen. So haben etliche dieser Kirchen in den letzten Jahrzehnten ihre eigenen kirchlichen Ausbildungsstätten gegründet. Sie werden autark – abgesehen von evtl. „Finanzspritzen“ – von der jeweiligen Kirche betrieben. Diese Ausbildungen sind meines Erachtens für die theologische Fundierung und Legitimation sowohl innerhalb der eigenen Kirche als auch gegenüber anderen GaSH und der Ökumene insgesamt von eminenter Bedeutung.

Diese in Afrika und Asien meist wohl situierten und gut etablierten Kirchen entdecken in der westlichen Hemisphäre ein neues Missionsfeld. Sie entsenden gezielt Missionare in die USA oder nach Europa, um dort das Evangelium sowohl unter Asiaten und Afrikanern als auch unter Europäern zu verkünden. In Eigendarstellungen sprechen sie von der sog. „mission in re-verse“¹² – es wird nicht mehr Mission von Nord nach Süd betrieben, sondern von Süd nach Nord.

2.2 Diasporale Ekklesiogenesen

Unter der „diasporalen Ekklesiogenese“ werden Gemeinden und Kirchen subsumiert, die ihre Genese nicht im Heimatland, sondern in der Diaspora haben. Dieser Kategorie sind die meisten in der Diaspora vertretenen afrikanischen und asiatischen Kirchen zu zurechnen. Hier sind Namen von Kirchen heranzuziehen, wie z. B. die „All Christian Believers Fellowship“¹³, „Lighthouse Christian Fellowship“, „International Triumphant Church of Christ“, „Assemblée de Dieu de...“, „Eglise des Douzes Apôtres“.

¹² Rufus Ositelu, *Missio Africana!* In: IRM Nr. 354 (2000), 384–387. hier: 385.

¹³ Ausführlich zu dieser diasporalen Ekklesiogenese: Simon, *Afrikanische Kirchen*, 216–261.

Diese Kirchen haben meistens ihren Ursprung in biblischen Hauskreisen. Eine kleine Gruppe afrikanischer Christen trifft sich regelmäßig, um im vertrauten Kreis gemeinsam zu beten, zu singen und in der Bibel zu lesen. Die Mitglieder stammen jedoch nicht – wie bei der autochthonen Ekklesiogenese von derselben Mutterkirche – sondern finden sich erst in der europäischen Diaspora zu einer Gemeinde bzw. Kirche zusammen. Da diese Hauskreise anfangs meist ethnisch definiert sind, ist es über die spirituelle Erfahrung hinaus auch möglich, in der jeweiligen afrikanischen Muttersprache zu kommunizieren und sich in einem heimatlich anmutenden Umfeld zu bewegen. Nachdem sich eine feste Struktur etabliert und eine quantitativ stabile Gruppe gefunden hat, kommt es zu einer Namensgebung und der Gründung einer Kirche.

Neben diesen strukturellen Fragestellungen zur Ekklesiogenese gibt es auch spirituelle Motivationsgründe. Der Heilige Geist, der das Leben der pentekostalen diasporalen Ekklesiogenesen bestimmt, kann als „Motor ihres Handelns“ wahrgenommen werden.¹⁴ In den Augen der Gründungsmitglieder handelt es sich bei der Gründung einer Gemeinde um eine Beauftragung Gottes.¹⁵ Üblicherweise erfahren sie einen göttlichen Ruf. Die Erfahrung der persönlichen Berufung durch den Heiligen Geist stellt in pentekostalen Kirchen keine theologische Besonderheit dar. Die diasporalen Ekklesiogenesen werden meist auf der Basis einer persönlichen Berufung ins Leben gerufen. Der persönliche Ruf steht im Zentrum des charismatischen Glaubens und verursacht von daher einen bestimmten Typus als Organisationsstruktur.¹⁶ Die Person, die einen göttlichen Ruf empfängt, wird ihm folgen und darin aufgehen müssen, oder sie wird von der Bildfläche verschwinden.¹⁷

Die göttliche Beauftragung eines Einzelnen oder auch mehrerer Mitglieder bringt einen speziellen Organisationstypus mit sich. Zum einen gewinnt die Person, die einen göttlichen Ruf empfangen hat, an Ansehen und erlangt Anerkennung in den hierarchischen Strukturen. Zum anderen ist es für die Person, die diesen Ruf erfahren hat, eine psychische wie physische Belastung, der sie sich aussetzen muss: Erfüllt sie ihre Berufung nicht, kann sich die Rolle in der neuen Gemeinde schnell zu einer weniger hervorgehobenen Position umgestalten. Eine andere Möglichkeit ist, dass die Gemeindeglieder an der Autorität des Gemeindeleiters zweifeln und sich von der Kirche distanzieren.

¹⁴ Vgl. dazu: *Gerrie Ter Haar*, Les Théories de l'Éclésiogénèse, in: *Chrétien d'outre-mer en Europe*, hg. v. Marc Spindler / Annie Lenoble-Bath, Paris 2000, 63.

¹⁵ Vgl. zur Geistbeauftragung bei Neugründungen afrikanischer Gemeinden und Kirchen: *Dominique Koukoku*, A Missionary Challenge. African-Rite Christian Churches, in: IRM Nr. 354 (2000), 459–466.

¹⁶ Es wird immer wieder offensichtlich, dass in pentekostal-charismatischen Kirchen Personen, die noch keinen „Ruf“, keine göttliche Weisung empfangen haben, bzw. nicht in Zungen reden können, einen minderen Status in der Organisationsstruktur der Kirche genießen.

¹⁷ Weiterführend: *Ter Haar*, Les Théories, 65.

Dieser Autoritätsverlust kann dazu führen, dass sich eine andere Person „berufen“ fühlt und wiederum eine neue Gemeinde gründet. Diese schismatischen Tendenzen werden soziologisch auf innergemeindliche Konflikte zurückgeführt, die von hierarchischen Divergenzen begleitet werden. Als theologisches Erklärungsmuster kann auf das „Wehen des Heiligen Geistes“ verwiesen werden. Durch sein Einwirken kann ein Mitglied einer bestehenden Kirche einen göttlichen Ruf erfahren und beauftragt werden, eine neue Kirche zu gründen. Dabei steht immer im Hintergrund, dass das Leben der Kirche zwar Gabe Gottes ist, aber die Gestaltung der Gemeinschaft der Kirche und damit die Pflege der Lebendigkeit der Kirche Aufgabe bzw. in der Verantwortung der Glaubenden der Kirche liegt.¹⁸

2.3 Transkulturelle Ekklesiogenesen

Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, die der Kategorie der transkulturellen Ekklesiogenese angehören, haben nach dem gründungsgeographischen Kriterium mit der diasporalen Ekklesiogenese gemeinsam, dass sie in der Diaspora ihren Ursprung genommen haben. Es handelt sich bei diesen Gruppen um Gemeinden und Kirchen, deren Mitglieder zwar hauptsächlich aus dem Afrika südlich der Sahara oder Asien stammen, die aber ihre kirchlichen Wurzeln in Europa haben.

Der Unterschied zu den Gemeinden und Kirchen, die der diasporalen Ekklesiogenese angehören, besteht darin, dass die Gemeinden und Kirchen der transkulturellen Ekklesiogenese bereits Tochtergründungen in anderen Ländern und sogar in afrikanischen und asiatischen Ländern haben.

Als Beispiel möchte ich kurz auf die „Christian Church Outreach Mission“ (CCOM) eingehen. Die CCOM wurde 1982 in Hamburg gegründet. Bereits fünf Jahre später, 1987, wurde die erste Tochtergemeinde in Accra/Ghana gegründet. Es ist das Heimatland des Gründers der Kirche, Bischof Abraham Bediako. Ihre theologische Motivation zur Gründung von insgesamt 10 Gemeinden in Deutschland¹⁹, über 40 Gemeinden in Ghana – vorwiegend im nördlichen muslimischen Teil des Landes – und weiteren Gemeindegründungen in Nigeria, Burkina Faso, Togo, Benin, Washington D.C. und Amsterdam/NL, resultiert aus ihrer tiefen christlichen Überzeugung. Ich zitiere aus einem Flugblatt der CCOM: Es geht darum „Jesus zu erheben, durch Liebe, das Wort und den Glauben; Seelen zu gewinnen und sie in Christus zu befestigen. Dies tun wir im Gehorsam zu seinem Auftrag: ‚Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur...‘ Mk. 16:15-18“.

1991, neun Jahre nach ihrer Gründung war die Kirche bereits auf 350 Mitglieder angewachsen. Ein Jahr später, 1992 erwarb sie aus eigenen Mit-

¹⁸ Dazu: *Christoph Schwöbel*, Kirche als Gemeinschaft. Überlegungen zur Zukunftsgestalt der Kirche, in: DPfBl 2 (1997), 58–60.

¹⁹ Die Gemeinden befinden sich neben Hamburg-Bergedorf in HH-Wandsbek, Berlin, Bremen, Dortmund, Frankfurt, Hannover, Kiel, Lübeck, Kassel und Oberhausen.

ten für ca. 700 000 Euro ein eigenes Kirchgebäude im Stadtteil Hamburg-Bergedorf. Es trägt den bezeichnenden Namen: „Holy Spirit Inspiration Centre“²⁰

Diese Entwicklungen der transkulturalen Ekklesiogenesen stellen ein äußerst junges und noch sehr seltenes Phänomen dar. Es handelt sich dabei um Kirchen, die in der Diaspora zahlenmäßig und finanziell gut situiert sind. Sie haben bereits mehrere Gemeinden in ihrer neuen „Diasporaheimat“ gegründet und nehmen nun Tochtergründungen ihrer Kirche in anderen Ländern vor. Diese Neugründungen können durch einen Umzug eines aktiven Gemeindeglieds in ein anderes Land erfolgen, das mit einem aktiven Missionsauftrag seiner Kirchen betraut worden ist. Oder es besteht das Verlangen im afrikanischen Heimatland des Kirchengründers Tochtergemeinden zu etablieren. Der primäre Beweggrund liegt allerdings in einem grundsätzlich positiven Verständnis von Mission in diesen Kirchen. Sie verstehen sich als Botschafter Christi, die das Evangelium in das säkularisierte Europa und darüber hinaus in alle Welt zu tragen haben.

3. Identitäten im neuen Umfeld

Christinnen und Christen, die Mitglied in einer *Gemeinde anderer Sprache und Herkunft* sind, sehen ihr Leben im neuen Umfeld durch zahlreiche neue Erfahrungen und Erlebnisse beeinflusst. Interne wie externe Faktoren gilt es hier als Ursachen anzusehen.

Im Anschluss an den symbolischen Interaktionismus von G. H. Mead kann die soziale Realität, die gesamte einen Menschen umgebende Wirklichkeit nicht als etwas statisch Gegebenes gesehen werden, sondern als ein dauernder, symbolisch vermittelter Interaktionsprozess, innerhalb dessen die Einzelnen zum ständigen Aushandeln ihrer Rollen und Interessen motiviert sind. In diesem Prozess ist Identität nicht quasi der Fels in der Brandung, sondern, wie Mead treffend formulierte, „ein Wirbel in der gesellschaftlichen Strömung“²¹. So ist die Identität eines Menschen, insbesondere wenn er sich in (zunächst) fremder Umgebung befindet, gekennzeichnet von Prozesshaftigkeit.²² Identität könnte auch als Prozess ständigen Balancierens²³ umschrieben werden. In diesem Prozess des Balancierens werden immer wieder neue Reaktionen des Individuums auf veränderte und unvermeidlich diskrepante oder konflikthafte Erwartungen im Rahmen des Interaktionsprozesses gefordert.

²⁰ Vgl. insgesamt zur CCOM die ethnologische Dissertation von *Regina Jacob*, Migration, Religion und Raum. Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel, Münster 2005.

²¹ *George Herbert Mead*, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt 1973, 225.

²² *Moritz Fischer*, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment, Göttingen 2011, 168.

²³ Zu diesem Begriff: *Lothar Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1973, 32 ff.

In dieser Tradition lassen sich auch die Identitätsphasen verstehen, die Christen und Christinnen mit Migrationshintergrund bzw. die *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* in der europäischen Diaspora durchleben. Es lassen sich drei Phasen ausmachen, die in einer alternierenden Prozesshaftigkeit sich gegenseitig ablösen. Durch sie soll versucht werden dieses Phänomen zu beschreiben²⁴:

1. Die Phase der Seklusion
2. Die Phase der Öffnung
3. Die Phase der Interkulturation

Es sind keine evolutionären Phasen, in der die eine zwingend auf die andere folgt. Je nach soziologischer oder theologischer Entwicklung kann eine Gemeinde oder Kirche in eine andere Phase „vor oder zurück“ wechseln. Für diesen Wechsel innerhalb der Phasen können unterschiedliche Erklärungen herangezogen werden. So kann das Heranwachsen der nächsten Generation, die im europäischen Kontext beheimatet ist und die z. B. der deutschen Sprache bereits mächtig ist, die Gemeinde in die Phase der Öffnung führen. So bringen sie u. a. deutschsprachige Freunde mit in den Gottesdienst. Andererseits kann die starke Fluktuation der Mitglieder in der Diaspora auch zu einem „Rückschritt“ in den Identitätsphasen führen. Es stoßen regelmäßig neue Mitglieder aus Afrika oder Asien zu den GaSH. Durch sie und ihre „heimatlichen“ Anschauungen und teils noch rudimentären Sprachkenntnisse werden einige dieser Gemeinden in regelmäßigen Abständen vor eine Zerreißprobe gestellt. Oft müssen sie den Spagat zwischen bereits an europäische Verhältnisse angepasste Mitglieder und den kürzlich aus den ursprünglichen Heimatländern Neueingetroffenen bestehen. Einwirkung auf die Phasen hat die immer wieder neu auftretende problematische Suche nach geeigneten Räumlichkeiten: Größere Räumlichkeiten werden nicht gewährt oder werden nur gegen viel Miete vergeben. Das allzu oft ablehnende und abweisende Umfeld beeinträchtigt in großem Maße die Identitätsfindung.

Insgesamt lassen sich die drei Phasen der Seklusion, der Öffnung und der Interkulturation als *alternierende Phasen* umschreiben – Phasen, die ein „Kommen und Gehen“ aufweisen, eine gewisse Prozesshaftigkeit ist ihnen eigen. Um die drei Phasen zu beschreiben, lassen sich folgende Merkmale anführen:

3.1 Die Phase der Seklusion

In der Phase der Seklusion sprechen die Gemeindeglieder in den Gottesdiensten und untereinander meist ihre Muttersprache (Koreanisch, Twi, Lingala, Yoruba usw.). Es ist daher eher unüblich, dass Gemeinden und Kirchen in dieser Phase Mitglieder aus dem Land gewinnen, in dem sie sich

²⁴ Zu den Identitätsphasen in GaSH vgl.: Simon, Afrikanische Kirchen, 272–280; vgl. auch weiterführend das Vier-Phasen-Modell des Kulturschockansatzes aus der interkulturellen Pädagogik bei Kalervo Oberg, Honeymoon. Krise, Erholung, Anpassung, in: Practical Anthropology 7 (1960), 177–182.

befinden. Ihre gemeindliche Zusammensetzung ist oft monoethnisch, was wiederum kulturelle Eigentümlichkeiten mit sich bringen kann.

Durch den innerlichen Findungsprozess bestehen kaum bis gar keine ökumenischen Kontakte. Es besteht eher eine Distanz, die aus der Angst der Proselytenmacherei geboren ist. Die „jungen“ Gemeinden und Kirchen sind aus finanziellen und strukturellen Gründen selbstverständlich auf die Mitgliedschaft einer jeden Person angewiesen. Durch die relativ starke Isolation, die mit dieser Phase einhergeht, und die wenigen ökumenischen Kontakte können theologische Sonderlehren erwachen oder weitergelebt werden.²⁵

Missionarische Unternehmungen sind durch die genannten Verhältnisse kaum bis gar nicht zu verzeichnen. Die Kirchen sind meist mit der Organisation und dem Selbstfindungsprozess ihrer Kirche derart beschäftigt, dass sie eine Wende nach außen und missionarische Aktivitäten (noch) nicht angehen konnten. Allenfalls bestehen durch globale Vernetzungen Kontakte zur Mutterkirche oder zu anderen Kirchenzusammenschlüssen.²⁶

3.2 Die Phase der Öffnung

Kirchen, die sich in der Phase der Öffnung befinden, verwenden als Gottesdienstsprache²⁷ eine europäische Sprache bzw. ihre ehemalige Kolonialsprache, da die Zusammensetzung ihrer Mitglieder sich zum einen meistens polyglott gestaltet und sie damit zum anderen auch ihre Internationalität und Offenheit demonstrieren wollen. Sie leben eine Offenheit gegenüber jeder christlichen Person, gleich welcher Nationalität, Konfession oder ethnischer Herkunft. Diese Gemeinden und Kirchen gestalten sich daher nicht nur polyglott, sondern sehr multikulturell. Dementsprechend gehört zu ihren gemeindlichen Aufgaben die aktive Missionsarbeit, verbunden mit Evangelisationen in ihrem neuen Umfeld. Zudem ist durch die nachhaltige Etablierung in der neuen Heimat eine ökumenische Zusammenarbeit bereits auf fruchtbaren Boden gefallen, die durch gemeinsame Gottesdienste oder Evangelisationen Gestalt gewinnt.

3.3 Die Phase der *Interkulturation*

In der Phase der Interkulturation haben autochthone Europäer den Weg in die Gemeinde gefunden und haben in entscheidenden Gremien (z. B. Presbyterium) Mitspracherecht.

²⁵ Ein sehr drastisches Beispiel stellt die Kirche der Kimbanguisten dar, welche bereits in ihrem Heimatland, der DR Congo, Sonderlehren in Hinblick auf die Trinitätslehre entwickelt haben, und diese selbstverständlich in einer Situation der Seklusion hervorragend beibehalten bzw. ausleben können. Vgl. hierzu u. a. *Benjamin Simon*, Gemeinschaft und religiöse Praxis im diasporalen Kimbanguismus – am Beispiel der Situation in Deutschland, in: ZMiss 1 (2005), 40–53.

²⁶ Vgl. *Fischer*, Pfingstbewegung, 203 ff.

²⁷ Es ist eine Selbstverständlichkeit, dass die Mitglieder einer solchen Gemeinde mit gleicher ethnischer Herkunft untereinander weiterhin in ihrer Muttersprache kommunizieren.

Es macht Sinn von *Interkulturation* zu sprechen, da ein gegenseitiger Austausch vorherrscht: Migratorische Erfahrungen und Überlieferungen aus der Heimat und Elemente europäischer Tradition befruchten sich gegenseitig.²⁸ Die Mitglieder bewegen sich zwischen unterschiedlichen kulturellen Orientierungen und es herrscht ein wechselseitiger Austausch vor. Es besteht die dezidierte Absicht unter Europäern zu missionieren und dementsprechend Gemeindeglieder zu gewinnen. Evangelisationen unterschiedlicher Art gehören zum „Tagesgeschäft“. Diese Evangelisationen und „Crusades“ erfordern es, dass sie sich in einigen Punkten dem jeweiligen Gastland inkulturieren. So werden die Predigten meist in die europäische Landessprache übersetzt oder gar in dieser Sprache gehalten. Die Themen, die in den Predigten angesprochen werden, greifen üblicherweise auf die Herausforderungen im europäischen Alltag zurück.²⁹

4. Kooperationsmöglichkeiten

Landeskirchliche Gemeinden oder evangelische Freikirchen beherbergen oft *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*. Dieses Zusammensein kann ganz unterschiedlich ausfallen. Hierbei sind drei Modelle derzeit in Deutschland in der Praxis umgesetzt:³⁰

4.1 Das erste Modell lässt sich als *Parallel-Modell* bezeichnen:

Die internationale Gemeinde mietet am Sonntagnachmittag den Gemeindegemeinschaftsraum an. „Ich schließe um 12 Uhr ab, und um 14 Uhr kommen die Ausländer“ – so ein Zitat eines Hausmeisters. Es wird eine Miete vereinbart, die leider manchmal sehr wenig mit christlicher Geschwisterlichkeit als eher mit der Möglichkeit zu tun hat, Haushaltslöcher zu stopfen. Man trifft sich nie – nicht in Gottesdiensten, nicht am Gemeindefest. Im Gemeindebrief bekommen sie auch keine Seite zugewiesen und im Schaukasten schon gar nicht. Im Verständnis der Beteiligten auf beiden Seiten, ist es deutlich, dass es sich keinesfalls um gleichwertige Gemeinden handelt. Das

²⁸ Ich greife hier den sehr hilfreichen Begriff des katholischen Theologen und Bischofs der Holländischen Weißen Väter Joseph Blomjous auf. Er stellte vor über 30 Jahren schon zur Debatte, nicht mehr von Inkulturation, sondern von Interkulturation zu sprechen. Allerdings wurde der Begriff der Interkulturation in der Theologie bzw. der Missionswissenschaft kaum rezipiert. Der Begriff der Interkulturation zeigt deutlicher, dass man sich nicht zwischen zwei „monolithic meaning systems“ bewegt, sondern „between multiple cultural orientations“, Zit. in: *Frans Wijsen*, Intercultural Theology and the Mission of the Church, in: *Exchange* 30.3 (2001), 218–228, hier: 221; vgl. weiterführend: *Joseph Blomjous*, Development in Mission Thinking and Practice, 1959–1980. Inculturation and Interculturation, in: *African Ecclesial Review* 22 (1980), 293–298.

²⁹ Vgl. dazu die Predigtanalysen in: *Simon*, Afrikanische Kirchen.

³⁰ Vgl. hierzu für den US-amerikanischen Kontext die United Church of Christ: *Lauren Beth Bowers*, *Becoming a Multicultural Church*, Cleveland 2006.

Machtgefälle ist immens – es herrscht ein nicht-christliches nebeneinander von Geschwistern!³¹

4.2 Das zweite Modell lässt sich als *Schwester-Kirchen-Modell* bezeichnen:

Beide Gemeinden haben sich genähert. Es herrscht ein regelmäßiger Austausch, man lädt sich gegenseitig ein – übt Konvivenz³² – und feiert in regelmäßigen Abständen Gottesdienste zusammen. Man lernt voneinander und tauscht sich aus. Je eine Person ist Mitglied im Ältestenkreis der anderen Gemeinde. Die Jugendarbeit fließt immer öfter in gemeinsamen Veranstaltungen zusammen und man freut sich über die ekklesiologische Chance, durch den spirituellen Reichtum der jeweils anderen seine Vielfalt zu erweitern.

Dieses Schwester-Kirchen-Modell kann und sollte sich auch auf Bezirksebene widerspiegeln. So können Bezirkssynoden, Vertreter/innen der internationalen Gemeinden zu einem Bericht einladen oder zu einer gemeinsamen gottesdienstlichen Veranstaltung. Die Jugendarbeit im Bezirk hätte zahlreiche Anknüpfungspunkte, da die zweite Generation der Gemeindeglieder von GaSH in unserem Land bereits beheimatet ist.

4.3 Das dritte Modell lässt sich als *Integrations-Modell* bezeichnen:

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) hat mit der Gründung der Arbeitsgruppe „Internationale Mission in Deutschland“ (IMD) einen Dienstbereich geschaffen, der gezielt die Kooperation mit GaSH sucht und vertieft. Laut Jahrbuch 2008 „halten sich gut 201 internationale Gemeinden und Gruppen zum BEFG“³³.

Eine der Hauptherausforderungen stellt sich in der Frage nach der Anerkennung der theologischen Ausbildung der Gemeindepastoren aus den GaSH und inwiefern eine theologische Ausbildung angeboten werden kann, so dass sie nicht mehr nur mit dem Status des „Gemeindereferenten“³⁴ geführt werden.

Einen Schritt weiter ist bereits der Bund Freier Pfingstgemeinden (BFP) gegangen: Er ordinierte nach einer Ausbildungsphase³⁵, die 2008 gestartet ist, nicht weniger als 63 Männer und Frauen afrikanischer Herkunft. BFP-Präses Roman Siewert drückt seine Freude mit folgenden Worten aus: „Wir heißen unsere Kollegen aus Afrika willkommen, segnen sie und wagen mit

³¹ Die Thematik „Mission und Macht“ unter den Kirchen der weltweiten Ökumene sollte viel mehr Gehör finden; vgl. weiterführend: *Jaques Mattbey*, Mission und Macht – damals und heute, in: *Interkulturelle Theologie* 4/2009, 346–358.

³² Zu diesem Begriff vgl.: *Theo Sundermeier*, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: *Ökumenische Existenz heute*, Gütersloh 1986, 49–100.

³³ *Michael Kifskalt*, Integration von Einwanderungskirchen und ihrer Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter, in: *Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten*, hg. v. EMW, Hamburg 2011, 252–259. hier: 252.

³⁴ Ebd., 253.

³⁵ www.bfp-kandidaten.de.

ihnen gemeinsam die Zukunft.“³⁶ Es ist ganz sicher richtig an dieser Stelle von einem „Wagnis“ zu sprechen, da sich die quantitativ hohe Zahl an Gemeindepastoren aus anderen kulturellen Prägungen m. E. in den Strukturen und Gestaltungen des BFP noch zu erkennen geben werden. Trotz der pfingstlichen Flexibilität und Spontaneität wird an alle Mitgliedskirchen in der Zukunft eine hermeneutische Herausforderung gestellt werden.

Als Beispiel in den EKD-Gliedkirchen dient hier die Evangelische Kirche in Hessen-Nassau, die seit gut fünf Jahren zwei internationale Gemeinden als „Anstaltsgemeinden“ in die Strukturen der Landeskirche integriert hat.³⁷ Die Mitglieder sind Kirchensteuerzahler, sind in den Bezirks- und Landesynoden vertreten und haben auf diese Weise die Perspektive sich in Deutschland wie aber auch in die kirchliche Landschaft zu integrieren. Neben den Anstaltsgemeinden, gibt es in einigen Landeskirchen, wie z. B. in der badischen Landeskirche, die Möglichkeit als Personalgemeinden sich zu integrieren. Dabei darf die „konfessionelle Schublade“ als vorgeschobenes ablehnendes Argument nicht angeführt werden, da viele der internationalen Gemeinden sich als „post-denominationell“ verstehen, insbesondere die Gemeinden aus Afrika oder Asien. Diese sind eher dem charismatischen und evangelikalen Spektrum zuzuordnen, welches ja auch seinen festen Ort in der landeskirchlichen Landschaft seit eh und je hat – nur eben nicht mit der kulturellen Differenz. Aber darf das kulturelle Element ein Trennungskriterium unter christlichen Geschwistern sein?

5. Ekklesiologische Chance

Die ökumenische Zusammenarbeit mit GaSH stellt eine interkulturelle Herausforderung dar, bei der es sich nicht in erster Linie um eine diakonische Aufgabe unsererseits handelt – so à la „die Migranten benötigen doch unsere Hilfe“ – wie es noch bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts auch in Verlautbarungen der EKD zu lesen war. Es handelt sich bei der ökumenischen Zusammenarbeit mit *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* viel mehr um eine ekklesiologische Chance, denn es gilt zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht „Kirche für andere“ (Bonhoeffer) sein zu wollen, sondern mit Theo Sundermeier gesprochen: „Kirche mit anderen“³⁸.

In der Begegnung mit dem Fremden – und diese Fremdheitserfahrung bleibt nicht aus, wenn man mit GaSH zusammenkommt –, besinnt man sich zum einen wieder auf seine Werte und Traditionen. Man lernt wieder seine kirchenmusikalischen Gewohnheiten schätzen oder die meditative

³⁶ <http://www.geistbewegt.de/pages/posts/bfp-ordiniert-63-migranten-aus-afrika184.php> (13.03.2012).

³⁷ Selbstverständlich gilt es mit Vorsicht davon zu sprechen, dass eine Integration gelungen oder nicht gelungen ist. Hier stellt sich die Frage nach den Kriterien, die doch regional bedingt sehr unterschiedlich ausfallen können.

³⁸ *Theo Sundermeier*, *Konvivenz. Auf der Suche nach neuen Begegnungsformen, in: Glauben in Welt*, hg. v. Andreas Hölscher / Rainer Kampling, Berlin 1999, 182–191.

Ruhe einer besinnlichen Stunde, wie auch die akademisch geschulte Predigt.

Dies gilt es nicht mit Überheblichkeit zu missdeuten: Denn zugleich kann diese Begegnung dazu führen, dass man seine eigenen Strukturen, Gewohnheiten und Praktiken reflektiert und mit einer gewissen Distanz betrachtet. Interkulturelle Erfahrungen – auch im „nur“ innerchristlichen Milieu – halten einem einen Spiegel vor. Die Lebendigkeit vieler dieser internationalen Gottesdienste, die gelebte Frömmigkeit ihrer Mitglieder und die uns oft abhanden gekommene Fähigkeit über den Glauben zu sprechen, sowie die Herzlichkeit, die einem entgegen gebracht wird, sind vorbildlich und suchen bei uns ihresgleichen!