



**missionsakademie  
an der universität hamburg**

academy of mission  
at the university of hamburg

Werner Kahl

# Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden

Impulse zu einer  
transkulturellen Neuformierung  
des evangelischen Gemeindelebens

9

STUDIEN ZU INTERKULTURELLER  
THEOLOGIE AN DER MISSIONSAKADEMIE



Werner Kahl

# Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden

Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung  
des evangelischen Gemeindelebens

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Missionshilfe Verlag, Hamburg 2016  
Alle Rechte vorbehalten

Cover Design: Martin Keiper  
ISBN 978-3-921620-97-7  
ISSN 2196-4696

# **Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden**

**Impulse  
zu einer transkulturellen  
Neuformierung  
des  
evangelischen Gemeindelebens**

**von**

**Werner Kahl**

**Im Gedenken an Theodor Ahrens  
(30.4.1940 – 16.9.2015)**

# Inhaltsverzeichnis

## 7 Vorwort

### **Biblische Perspektiven**

- 15 „Geh in ein Land, das ich dir zeigen werde.“ Biblische und theologische Aspekte der Identität von Migranten (2011)
- 33 „Komm herüber und hilf uns!“ Migrationserfahrungen im Frühchristentum am Beispiel der Apostelgeschichte (2015)
- 45 Bibelarbeit zu Eph 2,11-22 (2007)

### **Die Präsenz von Christengemeinden afrikanischer Herkunft in Deutschland: Darstellungen und Reflexionen**

- 53 Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland (1998)
- 63 „Seelsorge“ in Migrationskirchen aus Westafrika (2010)
- 71 Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene (2006)
- 79 Ökumenisches Lernen vor Ort angesichts des Migrationschristentums – eine Problemanzeige (2011)
- 87 Wunderheilungen, Todesflüche und Geist(er)besessenheit: Interkulturelle Verstörungen in der Begegnung mit westafrikanischen Christengemeinden (2015)
- 97 Die Gestaltung transkultureller Gemeinden als soziologische Realisierung von Evangelium (2015)

## **Interkulturelle Öffnung und transkulturelle Gestaltung von Kirche**

- 105 Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg (2012)
- 117 Interkulturelle Bibelarbeiten. Ein qualifiziertes Begegnungsprojekt für evangelische Kirchengemeinden und afrikanische (und andere fremdsprachige) Migrationsgemeinden (2008)
- 131 Dokumentation eines interkulturellen Bibelgesprächs zu Eph 2,11-22 (2008)
- 145 Ökumenische Fortbildung in Theologie (ÖkuFiT) (2015)
- 149 Gottesdienstgestaltung (2015)

## **Anhang: Autobiographische Erzählungen**

- 153 In Ghana. Ein deutscher Theologe erlebt Wunder (2015)
- 153 1. Einführung
- 159 2. Engelsoffenbarung in einem Straßencafé in Kumasi
- 161 3. Das in CapeCoast wiedergefundene Auto
- 169 4. Ein Musikethnologe als Schutzengel in Accra
  
- 171 **Schlussbetrachtung: Interkulturelle Öffnung als dynamischer Annäherungs- und Transformationsprozess**
  
- 177 **Nachweis der Erstveröffentlichungen**

# Vorwort

Seit nunmehr zwanzig Jahren bin ich mit dem Phänomen des Migrationschristentums in Deutschland befasst. Die Begegnung und das Zusammenleben mit Christen insbesondere aus Westafrika haben mein Leben geprägt und meinen Glauben beeinflusst.

Anders als noch zu Beginn der neunziger Jahren ist es heute nicht mehr zu übersehen, dass viele Zehntausende Menschen aus dem globalen Süden in Deutschland ein Zuhause gefunden haben. Mittlerweile ist die gesamte kirchliche Ökumene vor Ort anzutreffen. Ihre kirchliche Heimat haben viele nicht-katholische Christen aus Asien und Afrika allerdings nicht in der evangelischen Kirche gefunden. Ein Prozess der Annäherung von alteingesessenen und neu hinzugekommenen Christen hat dennoch hier und da in den Landeskirchen eingesetzt. Es stellt sich die Frage, ob es die evangelische Kirche als Volkskirche schafft, das kulturell vielfältig gewordene protestantische Christentum in Deutschland zu repräsentieren, indem sie selbst zu einer transkulturellen Kirche wird. Die Präsenz von weit über tausend "Gemeinden anderer Sprache und Herkunft" aus dem gesamten globalen Süden, aber auch aus Nordamerika und aus anderen europäischen Ländern, birgt die Chance zu einer *Neuformierung* von evangelischer Kirche, ausgehend von einer Besinnung auf den wesentlichen, *grenzüberschreitenden* Charakter des Evangeliums. Dieser war ein entscheidendes Merkmal frühchristlicher Deutungen des Christusereignisses, das notwendiger Weise in die Konstituierung *transkultureller Glaubensgemeinden* im antiken Mittelmeerraum mündete.

Die wirkmächtige Interpretation des Christusereignisses als Rechtfertigungsgeschehen durch Martin Luther hat vor 500 Jahren einen nachhaltigen kirchlichen Reformationsprozess befördert. Dieser wurde durch bestimmte soziale, politische, ökonomische und geistesgeschichtliche Faktoren jener Zeit begünstigt. Die Theologien der Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit ihrer Schwergewichtung einer individuellen Gottesbezogenheit und -beziehung waren offensichtlich „an der Zeit“.

Die Zeiten haben sich allerdings geändert. Und es dürfte kein Zufall sein und sich spezifischen globalen Zusammenhängen verdanken, dass in der post- und neokolonialen Epoche insbesondere Luthers Paulusdeutung als markante, wenn auch zeitbedingte und somit *relativ* gültige Interpretation erkannt und gewürdigt werden konnte, an deren Stelle aufgrund von exegetischen Forschungen unter dem Paradigma der *Neuen Paulusperspektive* die Einsicht in die im Frühchristentum



verbreitete *wesentliche* Deutung von Evangelium als Ermöglichungsgrund von grenzüberschreitenden und also transethnischen und transkulturellen Gemeinden getreten ist.<sup>1</sup>

In fast allen neutestamentlichen Schriften – vor allem in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen – wird das frühchristliche Bemühen um die Formierung und die Gestaltung transkultureller Gemeinden reflektiert. Dies erschien als sich vom Christusereignis erschließendes Evangelium her unbedingt aufgegeben. Die Etablierung transkultureller Glaubensgemeinden von Christusgläubigen Juden und Nicht-Juden bei gleichzeitiger Würdigung von kultureller und traditionsbedingter Differenz wurde denn auch zum so unaufgebbaren wie allseits sichtbaren Alleinstellungsmerkmal der neuen Glaubensbewegung. Entsprechend wurden nach dem Ausweis der Apostelgeschichte zuerst im syrischen Antiochien diese Gläubigen als *Christianoï* bezeichnet, denn hier entstand zum ersten Mal eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft von solchen, die sich aufgrund ihrer Herleitung von Christus als Juden und Nicht-Juden zu einer Gemeinde berufen wussten (Apg 11,19-26; vgl. auch 13,1-3).

Auf dem Hintergrund dieser Entstehungsgeschichte des Christentums ist es umso erstaunlicher, das sich im Verlauf der Kirchengeschichte weltweit monoethnische Kirchen als Standardtyp ausgebildet haben. In den USA etwa gilt weithin noch immer die Gottesdienstzeit von 10:00 bis 11:00 Uhr Sonntag morgens als „most segregated hour“ des amerikanischen Lebens. Und auch in Deutschland ist – anders als das insbesondere in Großstädten in der katholischen Kirche der Fall ist – evangelische Kirche bis heute insgesamt eine recht monokulturelle Veranstaltung mit exklusivistischen Zügen geblieben. Das ist angesichts der Präsenz von Zehntausenden von sich dem protestantischen Spektrum zurechnenden Christen aus aller Welt, von denen sich viele gerne *als* evangelikale, charismatische oder pfingstliche Protestanten an der Gestaltung des evangelischen Glaubens- und Gemeindelebens beteiligen würden, ein problematischer Zustand, der veränderungsbedürftig ist.

Erfreulicherweise haben sich vor kurzem die EKD und einige Landeskirchen mit Initiativen zu einer „interkulturellen Öffnung von Kirche“ auf den guten Weg zur Aktualisierung des Evangeliums in transkultureller Perspektive begeben.<sup>2</sup> Dabei werden Christen aus anderen Regionen der Welt mit ihren unterschiedlichen konfes-

---

<sup>1</sup> Werner Kahl, Gottesgerechtigkeit und politische Kritik – neutestamentliche Exegese angesichts der gesellschaftlichen Relevanz des Evangeliums, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 32/16, Themenheft „Die neue Politik des Neuen Testaments“ (2013), 2-10.

<sup>2</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.), *Gemeinsam Evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* (EKD Texte 119), Hannover 2014. Beispielhaft auch: Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.), *Zuwanderergemeinden auf dem Gebiet der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck*. Ein Votum der Kammer für Mission und Ökumene, Kassel 2015.

sionellen und kulturellen Prägungen als *Subjekte* wahr- und ernstgenommen. Ihre spezifischen Glaubensüberzeugungen und Lebenserfahrungen werden zunehmend als Ressource zu einer Neuformierung von Kirche geschätzt. Die hier involvierten Aushandlungsprozesse setzen – als dem Evangelium verpflichtete – allseits eine Haltung der Würdigung von Differenz und die grundsätzliche Offenheit dazu voraus, sich in der Begegnung durch die “Anderen” teilweise konstituieren, also verändern zu lassen.

Um diese im Gang befindlichen, notwendigen Begegnungs- und Gestaltungsprozesse zu flankieren, hat die Missionsakademie an der Universität Hamburg beschlossen, eine gemeinsame theologische Fortbildung für Pastoren, Pastorinnen und andere gemeindeleitende Personen in evangelischen wie freikirchlich-internationalen Gemeinden sowie für Studierende der Theologie anzubieten: Der erste Jahrgang von *ÖkuFIT* (Ökumenische Fortbildung in Theologie) ist im Oktober 2015 angelaufen.

Aus diesem Anlass lege ich in diesem Band Beiträge zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens vor. Die Studien bieten eine Auswahl meiner deutschsprachigen Schriften zu dieser Thematik, die sich – so hoffe ich – in den anstehenden Begegnungen als hilfreiche Orientierungen und Impulse erweisen mögen. Sie dokumentieren auch die – noch kurze – Geschichte der Entwicklung der Beziehungen zwischen evangelischen Landeskirchen und Gemeinden aus dem globalen Süden in Deutschland, und zwar seit ihren Anfängen zu Beginn der neunziger Jahre. Der hier abgedruckte Beitrag *Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland* aus dem Jahr 1998 ist einer der ersten Veröffentlichungen zum Thema überhaupt. In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass die kirchliche und theologische Fremdbezeichnung dieser Gemeinden im Verlauf der vergangenen zwei Jahrzehnte einem ständigen Veränderungsprozess unterworfen war – von „Sekten“ über „Diasporakirchen“ zu „Migrationsgemeinden“ bzw. „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“. Diese sich wandelnden Bezeichnungen reflektieren einen Austarierungsprozess zwischen Innen- und Außenperspektiven, Fremd- und Eigenwahrnehmung, der noch längst nicht zum Abschluss gekommen ist. Mittlerweile favorisiere ich „Afrikanische (asiatische bzw. ghanaische, indonesische usw.) Christengemeinde“. In den hier abgedruckten Beiträgen habe ich die ursprünglich gewählte Bezeichnung dieser Gemeinden in den meisten Fällen beibehalten. Alle jene Beiträge, die bereits anderswo erschienen sind, habe ich mehr oder weniger stark überarbeitet, indem ich die Texte stellenweise präzisiert und aktualisiert habe. Einige Abschnitte habe ich ausgelassen, um Wiederholungen zwischen den Beiträgen zu vermeiden.

Die Lektüre der hier versammelten Beiträge hat mich auf einige liebgewonne Einsichten und begrifflichen Wendungen im Zusammenhang mit der Beschäftigung mit tatsächlichen oder möglichen Interaktionen von evangelischer Kirche und den

aus Afrika neu hinzugekommenen Christengemeinden aufmerksam gemacht, die hier mehrmals begegnen.

Dazu gehört die Referenz auf zwei wunderbare Zitate von Karl Barth, die ich gerne aufrufe, da hier in geradezu prophetischer Weitsicht und Klarheit auf den Punkt gebracht ist, worum es in der interkulturellen Begegnung von Christen vor Ort eigentlich geht: sich durch die je Anderen die Augen öffnen zu lassen auch für die eigene – kulturell bedingte – Beschränktheit des Blicks, um zu einem vertieften Verständnis der Bedeutung von Evangelium zu kommen. Im Kontext seiner Auslegung des Vaterunsers kommt Karl Barth um 1960 zu folgenden anregenden Aussagen:

“Wir dürften es in dieser Sache mit einem der nicht seltenen Fälle zu tun haben, in denen man sagen muß, dass nicht alle, aber bestimmte unter den Menschen, denen man heute ein sogenanntes ‘magisches Weltbild’ zuschreibt, – allerlei zufälligen Hokusfokus abgerechnet – faktisch mehr und deutlicher gesehen haben, der Wirklichkeit in ihrem Denken und in ihrer Sprache näher waren als wir, die glücklichen Besitzer eines rational-wissenschaftlichen Weltbildes, denen die aus diesem abzulesende klare (aber vielleicht doch nicht so ganz klare) Unterscheidung von Wahrheit und Illusion schon fast unbewusst zum Maß alles Möglichen und Wirklichen geworden ist.”<sup>3</sup>

“Magisches Weltbild? Ob uns wohl unsere Mitchristen aus den jungen Kirchen von Asien und Afrika, die ja in dieser Sache noch von frischerer Anschauung herkommen, hier eines Tages zu Hilfe kommen könnten? Hoffen wir nur, dass sie sich unterdessen von unserem Weltbild nicht allzusehr imponieren und dann ihrerseits von der Augenkrankheit, an der wir in dieser Hinsicht leiden, anstecken lassen!”<sup>4</sup>

Karl Barth sah in aller Schärfe die kulturelle bzw. geistesgeschichtliche Bedingtheit und also Relativität des sich selbst als aufgeklärt deklarierenden Weltwissens der westlichen Moderne einschließlich der sich daraus ergebenden Hybris insbesondere von Theologen. Bei der kritischen Würdigung des möglichen Beitrags theologischer Stimmen aus Afrika und Asien – insbesondere im Hinblick auf eine Weitung des rationalistisch verengten Blicks auf die Wirklichkeit unter Ausschluss des Rechnens mit dem innerweltlichen Wirken Gottes im Wunder<sup>5</sup> – widerstand er der Versuchung

---

<sup>3</sup> Karl Barth, *Das christliche Leben*, (Die Kirchliche Dogmatik IV,4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961 [Gesamtausgabe II,7], hrsg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich 1976, 369.

<sup>4</sup> Barth, *Das christliche Leben*, 373.

<sup>5</sup> Vgl. Karl Barth, *Die Lehre von der Schöpfung* (Die Kirchliche Dogmatik III,3), Zürich 1950, 426: “Wie kann man hier [Angelologie] zwischen Skylla und Charybdis, zwischen der allzu interessanten Mythologie der Alten und der nun doch allzu uninteressanten ‘Entmythologisierung’ bei den meisten Neueren hindurch kommen?“ Zur Frage des Wunders im Neuen

zur Verklärung von theologischen Perspektiven des globalen Südens, wie sie dann tatsächlich ab den 70er Jahren um sich greifen sollte. Diese Positionierung und Offenheit Barths – verbunden mit seinem christozentrischen und biblisch orientierten Ansatz – lässt ihn zu einem wichtigen theologischen Gewährsmann auch für die interkulturelle Verständigung von Theologen europäisch-protestantischer und afrikanisch-/asiatisch-evangelikaler oder pfingstlicher Prägung werden. Für diesen Zusammenhang ist er allerdings erst noch zu entdecken.<sup>6</sup>

Im Folgenden seien einige der Einsichten und Denkfiguren angeführt, die sich im Laufe meiner Beschäftigung mit dem Phänomen des Migrationschristentums in Deutschland in den vergangenen zwanzig Jahren ausgebildet haben:

- In der Begegnung mit den je Anderen fungieren sie als Spiegel und als Fenster; sie lassen mich erkennen, wer ich bin und wer ich werden könnte.
- Es ist nicht von einem vormaligen unkritischen theologischen Export auf einen ebensolchen Import umzuschalten.
- Das in Afrika weit verbreitete Weltwissen ist nicht irrational; sondern es wird hier eine in den numinosen Bereich hinaus erweiterte Rationalität vorausgesetzt, die davon ausgeht, dass die gesamte sichtbare Welt in ein Wirknetz von Geistwesen eingebettet ist.
- In Afrika weiß man sich auf eine Großfamilie in dia- und synchroner Hinsicht bezogen und man definiert sich von da aus.
- Das Evangelium liegt im Neuen Testament nicht statisch ein für allemal vor und es ist deshalb auch nicht zu „haben“. Wir sollen und können uns ihm – bestenfalls – annähern. Es ist interpretationsfähig und interpretationsbedürftig, aber nicht beliebig deut- und kontextualisierbar. In der Variabilität der 27 Schriften des Neuen Testaments ist die Richtung und die Begrenzung seines Bedeutungspotenzials vorgegeben.
- Voraussetzung eines evangeliumsgemäßen Gelingens transkultureller Gemeinden ist die Würdigung von Differenz bei gleichzeitiger Offenheit für wechselseitige Veränderungsprozesse.
- Alteingesessenen und neu hinzugekommenen Christen bietet sich in transkulturellen Gemeinden die Möglichkeit „zusammen-zu-wachsen“.

---

Testament, vgl. die m.E. unübertroffenen und noch nicht hinreichend gewürdigten exegetisch-theologischen Beobachtungen Barths in: Barth, *Die Lehre von der Versöhnung* (Die Kirchliche Dogmatik IV,2), Zürich 1955, 164-172 und 234-274.

<sup>6</sup> Vgl. aber als ersten Ansatz: Charles Sarpong Aye-Addo, *Akan Christology. An Analysis of the Christologies of John Samuel Pobee and Kwame Bediako in Conversation with the Theology of Karl Barth* (African Christian Studies Series 5), Eugene, Oregon 2013.

- Eine transkulturelle Gemeinde ist eine ökumenische Lektüre- und Lebensgemeinschaft vor Ort.
- Es hat sich im weltweiten Christentum in der letzten Generation eine Schwergewichtsverschiebung vollzogen – vom globalen Norden in den globalen Süden hinein, einhergehend mit einer zunehmenden Pentekostalisierung, die heute eine Normalversion des Christlichen in weltweiter Perspektive darstellt.

Den folgenden Wegbegleitern und Gesprächspartnern bin ich für vielfältige Anregungen in verschiedenen Phasen meiner Beschäftigung mit dem Phänomen des Migrationschristentums besonders dankbar: Dr. Claudia Währisch-Oblau (VEM), OKR Thorsten Leißer (EKD), Pastor Kay Kraack (Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde in Hamburg), Dr. Uta Andréa (Missionsakademie).

Dieser Band ist dem Andenken an Theodor Ahrens gewidmet – vormaliger Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg und über viele Jahre die prägende Gestalt der Missionsakademie in seiner Funktion als deren Vorstandsvorsitzender. Viele der hier versammelten Beiträge reflektieren die erfahrungsgesättigten Einwürfe dieses scharfsinnigen lutherischen Theologen, dem ich überaus viel zu verdanken habe.<sup>7</sup>

Werner Kahl  
am Neujahrstag 2016

---

<sup>7</sup> Theodor Ahrens, *Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge* (Beiheft Interkulturelle Theologie 11), Frankfurt 2009; ders., *Einwürfe. Missionswissenschaftliche Studien* (SITMA 6), Hamburg 2015.

# **Biblische Perspektiven**



# „Geh in ein Land, das ich dir zeigen werde.“

## Biblische und theologische Aspekte der Identität von Migranten

(2011)

### Einleitung

Lassen Sie mich mit einer kurzen Reflexion über das Tagungsthema beginnen: „Fremde“ Christen vor unserer Haustür?<sup>1</sup> Dabei scheint sich das Fragezeichen auf das durch Anführungszeichen hervorgehobene Attribut „fremde“ zu beziehen. Das wäre auch angemessen, handelt es sich einerseits doch bei jenen Hinzugekommenen theologisch gesprochen grundsätzlich um unsere Glaubensgeschwister *aus der Ferne*. Andererseits können sich in der Begegnung vor Ort so tiefgehende wie irritierende *Fremdheitserfahrungen* einstellen. Das ist wohl wechselseitig zu veranschlagen.

Ich möchte eingangs eine solche Fremdheitserfahrung meinerseits mitteilen, und die betrifft bereits die Frage nach Identität: Beim Besuch einer afrikanischen Migrationsgemeinde in Hamburg wurde ich im Frühjahr 2010 Zeuge eines Gemeindegebets, in dem es darum ging „to reverse curses“ aus der Heimat, „to shoot back“, wie es der Gastprediger aus Ghana, der das Gebet in der ghanaischen Sprache Twi mit englischer Übersetzung anleitete, begrifflich fasste. Ausgesprochenes Ziel dieses Gebets war es, die Verursacher von Flüchen innerhalb der Familie real zu vernichten, und zwar mit spirituellen Mitteln – „in the name of Jesus“. Wenn Gemeindeglieder also im Verlaufe der kommenden Tage einen Anruf aus der Heimat erhalten sollten, dass der Vater, die Großmutter, die Tante oder der Sohn plötzlich verstorben sei, so sollte das nicht überraschen, denn damit sei die Person, die durch Flüche ein erfolgreiches Leben in der Fremde in Europa verunmöglichte, identifiziert und ausgeschaltet.

Dieses Phänomen wurde vor wenigen Jahren von zweien meiner vormaligen Kollegen vom *Department for the Study of Religion* an der *University of Ghana* at

---

<sup>1</sup> Vortrag anlässlich der Jahrestagung der deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft 2010.



*Legon*, Cephas Omenyo und Abamfo Atiemo, unter der Bezeichnung *Neo-Prophetism* beschrieben.<sup>2</sup> Es greift vor allem im Bereich des Neo-Pentekostalismus um sich und ist in so genannten Migrationsgemeinden auch hierzulande anzutreffen.

Innerhalb der vergangenen zwei Jahrzehnte ist in Deutschland – wie in Europa generell – eine Vielzahl und Vielfalt von Gemeinden entstanden, deren Mitglieder und Leiter aus dem globalen Süden stammen, insbesondere aus Westafrika und aus Asien. So dürfte es in Deutschland nach qualifizierten Schätzungen mittlerweile etwa eintausend solcher Migrationsgemeinden allein westafrikanischer Mitgliedschaft und Leitung geben. In europäischen Großstädten und Ballungszentren wie London, Amsterdam, Hamburg oder das Ruhrgebiet wird der sonntägliche Gottesdienstbesuch insgesamt bereits zu einem beträchtlichen Anteil von christlichen Migranten und Migrantinnen bestritten.

Viele dieser Christen sind Repräsentanten einer pfingstlichen bzw. charismatischen Version des Christlichen. Sie vermögen es, aufgrund vermeintlicher oder tatsächlicher enzyklopädischer<sup>3</sup> Affinitäten und bestimmter Lebenserfahrungen direkt an biblische Erzählungen anzuknüpfen. In der Migrationssituation erscheinen insbesondere solche Erzählungen als sinnstiftend und Orientierung gebend, die ihrerseits von freiwilligen oder erzwungenen Dislozierungen berichten. In der Konstruktion ihrer eigenen Biographien tendieren pfingstliche Migrationspastoren aus Westafrika dazu – wie Claudia Währisch-Oblau eindrücklich herausgearbeitet hat<sup>4</sup> –, sich in Identifikation mit bestimmten biblischen Figuren als aktive Subjekte in einer göttlichen Mission zu repräsentieren. Damit unterlaufen sie westliche soziologische und kirchlich-diakonische Zuschreibungen als Migranten oder Opfer.<sup>5</sup> Ihr Auftrag zielt darauf, in Europa zu evangelisieren, wodurch sie vorgeblich danach trachten, die Einheimischen „für Christus zu gewinnen“, wie es stereotypischer Weise heißt. Nach etwa zwanzigjähriger Präsenz von Migrationsgemeinden aus dem globalen Süden können wir allerdings feststellen, dass dieser *Outreach* bisher in quantitativer Hinsicht so gut wie nicht gefruchtet hat. Dies ist m.E. vor allem in erheblichen Differenzen der jeweiligen Konstruktion von Wirklichkeit im Allgemeinen und dem jeweiligen Identitätsverständnis im Besonderen begründet.

---

<sup>2</sup> Cephas N. Omenyo and Abamfo O. Atiemo, *Claiming religious space: The case of Neo-Prophetism in Ghana*, in: *Ghana Bulletin of Theology* 1,1 (2006), 55-68.

<sup>3</sup> Ich setze hier einen semiotisch informierten Enzyklopädie-Begriff im Anschluss an Umberto Eco voraus, so wie er innerhalb der ntl. Exegese vor allem von Stefan Alkier angewendet worden ist, vgl. Stefan Alkier, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung* (WUNT 134), Tübingen 2001, 72-79.

<sup>4</sup> Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Leaders From the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel* (Global Pentecostal and Charismatic Studies), Leiden 2009.

<sup>5</sup> Währisch-Oblau, *Missionary Self-Perception*, 32.

Da sich viele dieser Christen aufgrund eigener Migrationserfahrungen in *Kontinuität* mit bestimmten biblischen Figuren wähnen und sie sich ihrer Identität durch der Lektüre entsprechender biblischer Erzählungen vergewissern, und da uns allen als Christen und Theologen die Lektüre der Bibel eher mehr als weniger als wesentlich erscheint, ist es sinnvoll, maßgebliche Aspekte von Migration und Identität aus biblischer Perspektive zu benennen. Diese biblisch-theologische Betrachtung mag dazu beitragen, die Problematik von Migration, Identität und cross-kultureller ökumenischer Begegnung vor Ort schärfer in den Blick zu bekommen und u.U. Impulse zu empfangen, die für heutige christliche Selbstverständnisse und Projekte des Gemeinsam-Kirche-Seins erhellend sein könnten.

## **Biblische Perspektiven**

Die christliche Bibel als Sammlung von 66 Schriften verschiedener Genres und Autoren aus mehr als fünfhundert Jahren ist auch in inhaltlicher Hinsicht äußerst vielfältig. Im Folgenden kann es nur darum gehen einige markant erscheinende Tendenzen zu benennen. Ich versuche also einige Schneisen ins Dickicht zu schlagen und hoffe, dabei den Wald nicht zu planieren. Es erscheint dem Befund angemessen, die Implikationen der Motive Migration und Identität nach AT und NT getrennt zu erheben. Im AT sind die Motive bezogen auf die Konstituierung und Geschichte des Volkes Israel, und zwar meist in Verbindung mit der Verheißung des Einzugs in das gelobte Land, das zu erreichen bzw. wieder zu erlangen ist. Das gilt sowohl für Wanderungsbewegungen Einzelner wie des Volks. Der alttestamentliche Einzelfall der göttlichen Entsendung eines Individuums in die Fremde zur (Unheils-)Verkündigung unter Nicht-Juden im Jona-Buch wird im NT zum Normalfall, und die Bekehrung von Heiden zu dem Gott Israels zum ausgesprochenen Ziel.

### **Tendenzen im Alten Testament**

Das Volk Israel versichert sich seiner Identität nach Auskunft insbesondere der deuteronomistischen Geschichtsbücher in der *Erinnerung* an die Migration des *Exodus*. Die Erzählungen über jenes Geschehen verbinden Erfahrungen rettender Gottesbezogenheit mit dem Wissen um eine diachrone Kontinuität dieser Rettungsaktivität im Hinblick auf entsprechende Migrationserfahrungen der Ahnen von Abraham bis hin zu Moses. Der Migrationsprozess selbst wird in der Erinnerung zum konstitutiven Merkmal der Identität des Volkes Israel, prägnant etwa zum Ausdruck gebracht in Dtn 6,20-23:

20 Wenn dich nun dein Sohn morgen fragen wird: Was sind das für Vermahnungen, Gebote und Rechte, die euch der HERR, unser Gott, geboten hat?, 21 so sollst du deinem Sohn sagen: Wir waren Knechte des

Pharao in Ägypten, und der HERR führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand; 22 und der HERR tat große und furchtbare Zeichen und Wunder an Ägypten und am Pharao und an seinem ganzen Hause vor unsern Augen 23 und führte uns von dort weg, um uns hineinzubringen und uns das Land zu geben, wie er unsern Vätern geschworen hatte.

Diese identitätsvergewissernde Erinnerung an die *Bezogenheit* des Volkes Israel auf den Plan und den Beistand Gottes während des Exodus ist zurück gebunden an die Verheißung des Landes, „wie er es unseren Vätern geschworen hat“. Damit wird die Berufung des Urvaters Abraham zur Migration aus Haran nach Kanaan ins Gedächtnis gerufen.

Jos 24 rekapituliert die vielfältige Migrationsgeschichte Israels seit den Anfängen in der Familie Abrahams (Jos 24,1b-6a.13):

Und als sie vor Gott getreten waren, 2 sprach er zum ganzen Volk: So spricht der HERR, der Gott Israels: Eure Väter wohnten vorzeiten jenseits des Euphratstroms, Terach, Abrahams und Nahors Vater, und dienten andern Göttern. 3 Da nahm ich euren Vater Abraham von jenseits des Stroms und ließ ihn umherziehen im ganzen Land Kanaan und mehrte sein Geschlecht und gab ihm Isaak. 4 Und Isaak gab ich Jakob und Esau und gab Esau das Gebirge Seir zum Besitz. Jakob aber und seine Söhne zogen hinab nach Ägypten. 5 Da sandte ich Mose und Aaron und plagte Ägypten, wie ich unter ihnen getan habe. 6 Danach führte ich euch und eure Väter aus Ägypten. (...) 13 Und ich habe euch ein Land gegeben, um das ihr euch nicht gemüht habt, und Städte, die ihr nicht gebaut habt, um darin zu wohnen, und ihr esst von Weinbergen und Ölbäumen, die ihr nicht gepflanzt habt.

Im so genannten *kleinen geschichtlichen Credo* in Dtn 26,5-9 ist wohl von Jakob die Rede, wenn es heißt (Dtn 26,5):

Mein Vater war ein herumirrender Aramäer und er zog hinab nach Ägypten und war dort ein Fremdling mit wenigen Leuten und wurde dort ein großes, starkes und zahlreiches Volk.

In der Erinnerung Israels trat als zweite kollektive Migrationserfahrung neben das Exodusgeschehen die Erfahrung des babylonischen Exils, d.h. die erzwungene Migration der Oberschicht mit anschließender Rückkehr ins Land der Väter (und Mütter) nach einigen Generationen. Der im AT zuhauf begegnende Hinweis darauf, dass der *ger*, der Fremdling - vielleicht angemessener wiederzugeben mit *Immigrant* - zu schützen sei, dürfte einen Reflex darstellen auf das eigene Ausgeliefertsein Israels in der Fremde während der unfreiwilligen Aufenthalte und Wanderungsbewegungen der Vergangenheit.

Inwiefern können diese biblischen Erzählungen für Christen in der Migration heute relevant werden? Ich möchte beispielhaft auf die alttestamentliche Dissertation einer Philipinin hinweisen. Athena Gorospe hat mit ihrer 2006 am *Fuller Theolo-*

*gical Seminary* eingereichten und 2007 unter dem Titel *Narrative und Identity* veröffentlichten Doktorarbeit eine „ethische Lektüre“ von Exodus 4,18-26 vorgelegt, der Erzählung von Moses Rückkehr aus Midian nach Ägypten.<sup>6</sup> Ausgangspunkt ihrer exegetischen Arbeit ist die Vergegenwärtigung der Situation Hunderttausender philippinischer Migranten, die ihre Heimat verlassen haben, um in Übersee Arbeit zu finden. Damit sind sie Teil der globalen, ökonomisch bedingten Migrationsbewegung hin zu den Machtzentren. In den USA, in der arabischen Welt oder in Hongkong aber existieren sie in Nischen, sind praktisch unsichtbar, haben keine Rechte und zählen somit zu den Marginalisierten. Darüber hinaus laufen sie in der Fremde Gefahr, ihre Identität zu verlieren. In der Heimat gelten nämlich Werte wie Verantwortung für die Großfamilie und die Community, in der man lebt; in der Migrationssituation aber orientierten sich viele an Werten des Westens, indem sie sich an individuellem Erfolg und der Erlangung von Reichtum ausrichteten: „The identity that emerges then, which comes from a secularized and commercialized liminal experience, is one that is constructed by global capitalist consumerism.“<sup>7</sup> Die Erzählung in Exodus 4 spreche in diese Situation hinein und eröffne neue Möglichkeiten, denn sie setzt ebenfalls eine Migrationssituation voraus, in der Moses auf die Stimme Gottes hört und sich für sein Volk auf den Weg zurück nach Ägypten macht. Zur Interpretation dieser Perikope in ihrem narrativen Zusammenhang bezieht sich Gorospe hermeneutisch und methodisch vor allem auf Paul Ricœur. So gelingt es ihr, unter den drei Perspektiven Präfiguration, Konfiguration und Refiguration die Passage unter Anwendung vor allem synchroner Methoden – „narrative criticism, speech act theory, ritual studies, and reader-response approaches“<sup>8</sup> – literaturwissenschaftlich verantwortet zu analysieren und ihr gleichzeitig entscheidende Impulse für die gegenwärtige Situation jener Migranten abzugewinnen. Denn was anstehe, sei die Transformation der heutigen realen Leser und Leserinnen aufgrund der Begegnung mit dieser Erzählung von der Transformation des Mose. Entscheidend ist für Gorospe die unter Rekurs auf Erkenntnisse des Ethnologen Victor Turner möglich gewordene Beobachtung, dass der Migrant Mose von einer marginalisierten Existenz durch ein *liminales Erlebnis* (Berufung durch Gott) und einen *Übergangsritus* („rite of passage“: vor allem die göttliche Todesdrohung sowie die Beschneidung durch Zaphira) eine tiefgehende Veränderung hinsichtlich seiner Identität erfahren hätte. Diese Erzählung, die eine mit Befreiungspotential aufgeladene Migration zurück in die Heimat favorisiere, bedeutet für Gorospe eine ernstzunehmende „alternative to the story of the American dream, with its global capitalistic and consumerist underpinnings“.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Athena E. Gorospe, *Narrative and Identity. An Ethical Reading of Exodus 4* (Biblical Interpretation Series 86), Leiden und Boston 2007.

<sup>7</sup> Gorospe, *Narrative*, 295.

<sup>8</sup> Gorospe, *Narrative*, 317.

<sup>9</sup> Gorospe, *Narrative*, 319.

Im Zusammenhang dieser Erzählung möchte ich auf das Motiv der *Identität* Mose aufmerksam machen: Dem Mose, „einem *Fremdling* im fremden Land“ (*gershom*, Ex 2,22), d.h. in Midian, erscheint Gott, vermittelt durch einen Engel, der ihn dazu beauftragt nach Ägypten zurückzukehren als Instrument Gottes zur Rückführung Israels „in das Land, darin Milch und Honig fließen“ (Ex 3,8). Moses versucht sich dem Auftrag Gottes durch einen Hinweis auf seine vorgeblich unangemessene Identität zu entziehen: *כִּי אֲנִי – Wer bin ich?* (Ex 3,11). Darauf antwortet Gott *אֲהֵיָה עִמָּךְ* – (wörtlich:) Ich-werde-sein mit dir. Dieses *verbum finitum* in der 1. Pers. Sg. repräsentiert ein *Geschehen*, welches begrifflich seinerseits für Gott steht. So soll die Antwort von Mose an etwaige Zweifler seiner Beauftragung folgendermaßen lauten: Ich-werde-sein hat mich zu euch gesandt (Ex 3,14b). Dem entspricht auch die Auskunft in V. 14a in Bezug auf den Namen Gottes: *אֲהֵיָה אֲשֶׁר אֲהֵיָה* – Ich bin, der ich bin (bzw. Ich bin, von dem gilt, ich bin, oder auch: Ich werde sein, von dem gilt Ich werde sein). Diese tautologische enigmatische Bezeichnung soll wohl zum Ausdruck bringen, dass Gott nicht greifbar ist, also menschliche Begriffe übersteigt. Davon zeugt auch das mit dieser Verbalkonstruktion in – irgendeiner unklaren Beziehung stehende – Tetragramm (*יהוה*), das in Ex 3,15 begegnet. *אֲהֵיָה* wird in Ex 3,12-14 gleich viermal angeführt als Antwort nicht nur auf die Frage nach der Identität Gottes, sondern gleichzeitig auf die Frage nach der Identität von Moses: Die Antwort auf seine Frage danach, wer er denn sei, lautet: Moses ist der Gesandte dessen, der bei ihm ist und ihn hinreichend mit göttlicher Wunderkraft ausstatten wird zur Erfüllung des anvisierten Programms der Rückführung Israels nach Kanaan. D.h. aber: Die Identität von Moses in der Migrationssituation fällt ab sofort in eins mit dem unbegreiflichen Selbstgeschehen Gottes. In dieses im Werden begriffene Geschehen, das der Errettung des Volkes Israel dient, wird Moses bei seiner Beauftragung und Entsendung hineingezogen und der bleibt darauf bezogen. Deutlich wird, wie different vom modernen Autonomieanspruch des vorgeblich selbständigen Subjekts die Identität von Moses konstruiert wird, i.e. als *sub-iectus* Gottes – ihm und seinem Willen ist er bleibend *unterworfen*.

In der Septuagintaübersetzung des MT geht übrigens der angesprochene Prozesscharakter des Gottesgeschehens verloren. *אֲהֵיָה אֲשֶׁר אֲהֵיָה* wird nicht einheitlich wiedergegeben, sondern mit unterschiedlichen Formen von gr. *einai*, d.h. es wird hier unter Rekurs auf philosophische Traditionen der griechischen Antike der *statische Wesenscharakter* Gottes zu Ungunsten des im Hebräisch kommunizierten *dynamischen Geschehens* hervorgehoben, und zwar unter Betonung des exklusivistischen *Egos* Gottes: *Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* – *Ich* (und kein anderer) bin der Seiende.

## **Tendenzen im Neuen Testament**

Während im AT Migrationsbewegungen vor allem in Bezug auf das Israel von Gott zugesagte Land beschrieben werden, lokalisieren die frühen Christen ihre bleibende

Heimat als transzendente bzw. zukünftige im Himmel oder Jenseits. Diese Heimat lässt die Gläubigen als Fremdlinge in den Gesellschaften dieser Welt erscheinen.

Frühchristliche Traditionen des NT bieten eine Vielzahl variantenreicher Hinweise auf jene himmlische Heimat. Dabei begegnet gehäuft das Bild von einem *erhöhten Jerusalem*:

Gal 4,26: ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἣτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν

Hebr 12,22: προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ

Hebr 13,14: οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν

Apk 21,2.10: καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ (...)καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ

Joh 18,36: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου

Jene Heimat hat ihren Ursprung und ihren Ort bei Gott. Vor allem in der johanneischen Literatur, aber auch in den synoptischen Evangelien wird die Erwartung der Frühchristen transparent, dass die himmlische Heimat in die gegenwärtige Welt hineinragt und sie bereits heilsam um sich greift. Das kommt auch zum Ausdruck in der Vaterunserbitte, die das Kommen des Herrschaftsbereiches Gottes – ἡ βασιλεία σου – und die Durchsetzung seines Willens ersehnt: In Mt 6,10 ist impliziert, dass der Wille Gottes in seiner himmlischen *basileia* bereits Gestalt angenommen hat, es dort also keine materiellen und spirituellen Bedrängnisse gibt, wie sie als lebensbedrohliche Realität in der Gegenwart erfahren werden.

Den Aposteln als den von Christus unmittelbar oder mittelbar Entsandten, wie insbesondere Paulus, kommt die Aufgabe zu, Andere – und zwar jenseits von Volkzugehörigkeit – für die transzendente bzw. zukünftige Heimat zu gewinnen. So wird etwa Paulus auf seinen Missionsreisen Richtung Westen zum Migrant.

Die Opposition von irdischer Existenz der Christusgläubigen und ihrer ersehnten himmlischen Heimat kommt aus paulinischer Perspektive, und zwar unter dem Eindruck von Leidenserfahrungen des Paulus aufgrund seiner Missionstätigkeit, deutlich zum Ausdruck in 2Kor 5,6-9:

6 So sind wir denn allezeit getrost und wissen: solange wir im Leibe wohnen, weil wir fern von dem Herrn; 7 denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen. 8 Wir sind aber getrost und haben vielmehr Lust, den Leib zu verlassen und daheim zu sein bei dem Herrn. 9 Darum setzen wir auch unsere Ehre darin, ob wir daheim sind oder in der Fremde, dass wir ihm wohl gefallen.

Paulus bemüht hier – unter Verwendung von ausgesprochenem Migrationsvokabular – drei Mal die Kontradiktionsbeziehung ἐνδημοῦντες versus ἐκδημοῦντες bzw. ἐνδημῆσαι versus ἐκδημοῦσαι versus (beheimatet sein bzw. heimatlos, fremd sein, auswandern), um die unerwünschte Existenz im Körper zu kontrastieren mit dem ersehnten Zustand „bei dem Herrn“. Allerdings ist er dabei „nicht auf das Jenseits fixiert, sondern orientiert sich auch in der Gegenwart am Willen seines Herrn“.<sup>10</sup> Ähnliches beschwört Paulus in Phil 1,23-24:

Ich sehne mich danach mich aufzulösen (d.h. zu sterben) und mit Christus zu sein, aber das Verweilen im Fleisch ist angemessener um euretwillen.

Paulus weiß sich also ultimativ bezogen auf den erhöhten Christus, sowohl als Grund seiner Beauftragung und als kraftgebende Instanz als auch als Ziel seiner Bemühungen. Nach Auskunft von Apg 9,15 ergibt sich eine neue Identität des Paulus mit seiner Beauftragung zur Heidenmission aufgrund der liminalen Erfahrung einer wortwörtlich umwerfenden Christusoffenbarung. Seither versteht sich Paulus als auf Christus und die ihm zugedachte Evangeliumsverkündigung bezogener *sub-iectus*, genauer: er ist „auserwähltes Werkzeug Christi“, um seinen Namen vor alle Menschenvölker zu tragen. Dem entspricht weithin das Selbstzeugnis des Paulus nach Gal 1,15-2,1: Aufgrund göttlicher Offenbarungen wird er zur Verkündigung unter den Heiden berufen, und er ist seither unterwegs in der Fremde als evangelisierender Migrant, der für seinen Auftrag lebt.

In den Erzählungen von der Verbreitung des Evangeliums in der Apostelgeschichte fungiert entsprechend der *Heilige Geist* prägnant als die Apostel für ihren Auftrag hinreichend vorbereitendes *aktives Subjekt*. Ihnen selbst kommt durchgängig eine *Mittlerrolle* zu. Dies narrativ zu kommunizieren, war ein besonderes Anliegen des Lukas, der dem in polytheistischen Kulturen nahe liegenden Missverständnis begegnen wollte, wonach die Apostel Göttererscheinungen darstellten.<sup>11</sup>

Im Johannesevangelium durchziehen Figuren der Zeugenschaft das Narrativ: Johannes der Täufer, der Paraklet als Geist der Wahrheit und der Lieblingsjünger sind allesamt Mittler zwischen göttlichem Sender und menschlichen Empfängern. Als *sub-iecti* Gottes sind sie fremdbestimmt. Ihre Identität wird also von der Beauftragung durch Gott zur Zeugenschaft her definiert. D.h. neutestamentlich und gesamtbiblich wird – entgegen dem modernen Postulat eines autonomen Subjekts –

---

<sup>10</sup> Thomas Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1,1-7,4)* (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 306.

<sup>11</sup> Vgl. dazu exemplarisch Apg 14,8-18, sowie 5,12-15 und 19,11-12 sowie selbst in Bezug auf Jesus 2,22. Vgl. dazu die Analysen in Werner Kahl, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994.

Fremdbestimmung als Bezogensein auf den Willen des *göttlichen Vaters* positiv kodiert.

Nun ist es – im Hinblick auf den Status der christlichen Migranten aus dem globalen Süden in der Gegenwart – aufschlussreich sich zu vergegenwärtigen, dass im NT ganz allgemein und durchgängig vor allem diejenigen von Gott erwählt sind, welche in der Gesellschaft unterprivilegiert bzw. marginalisiert sind: seien es die Armen in Galiläa, die Kranken, die Verachteten, die vorgeblich Unreinen, die Fremden in Israel nach den vier Evangelien<sup>12</sup>; seien es die Ungebildeten und als „Nichtse“ Geltenden nach 1Kor 1.

Die Gläubigen unterschiedlicher ethnischer Herkunft und auch verschiedenen sozialen Status versuchen, Gemeinschaft miteinander in Entsprechung zur ersehnten und erwarteten himmlischen Heimat zu gestalten. Entsprechende Versuche sind fragil und kurzlebig. Konflikte in der sozialen Umsetzung von Egalität, wie sie nach Gal 3,28 „in Christus“ gilt, drohen die jungen Gemeinden zu spalten.<sup>13</sup>

Bei allen durch die Hinwendung zum Christusglauben hervorgerufenen Schwierigkeiten, geht für die Frühchristen mit der Anerkennung ihrer Erwählung und ihrer entsprechenden Unterwerfung unter den Willen Gottes grundsätzlich ein eschatologisch begründeter Machtgewinn einher, der in der selbständigen Gestaltung des Innenraums der Gemeinschaft der Gläubigen zum Ausdruck kommen kann und der gleichzeitig Zuschreibungen und Ansprüche der weiteren Gesellschaft zu relativieren vermag. Diese frühchristlich typische Konstellation lässt sich etwa anhand von 1Kor 6,1-6 greifen: In einem Streitfall wollen Gemeindeglieder die Gerichte anrufen. Paulus möchte das abwenden durch einen Hinweis auf ihre eschatologische Richterfunktion als „Heilige, die die Welt richten werden“ (V. 2). Das von Paulus kommunizierte Selbstverständnis der Gläubigen als Heilige wird genährt durch die Zusage eschatologischer Macht, denn sie werden „Engel richten“ (V. 3). Durch eine *conclusio* vom Größeren auf das Kleinere werden die Marginalisierten und Ohnmächtigen schon jetzt dazu befähigt, als aktive Subjekte Angelegenheiten in ihrer Gemeinschaft selbständig zu regeln. Die gesellschaftlich Verunglimpften und Entwurzelten erfahren eine Ermächtigung durch den Zuspruch und den Anspruch der Gotteserwähltheit.

---

<sup>12</sup> Vgl. etwa Lk 14,21; Mt 22,9; 25,31-46.

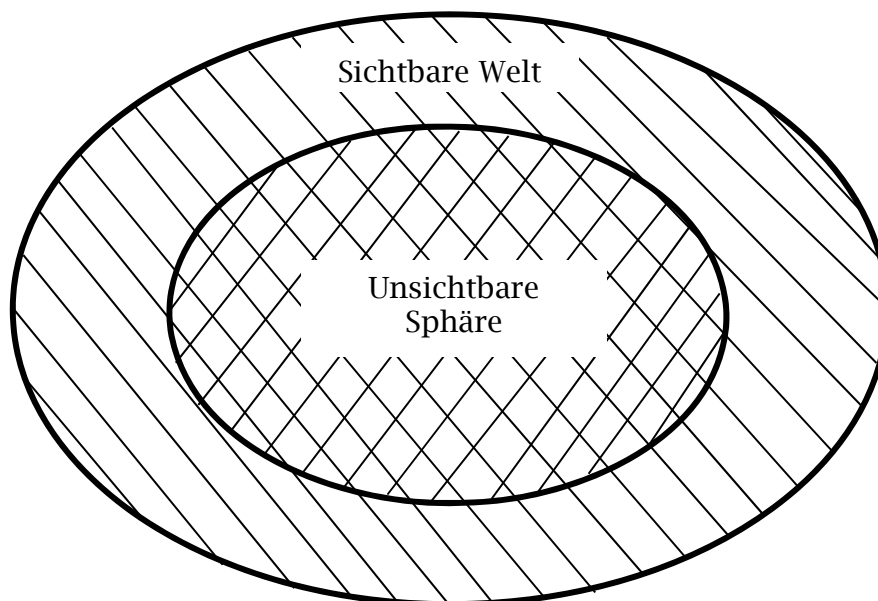
<sup>13</sup> Vgl. 1Kor 11,17ff und 12-14 sowie die sicher idealisierten Darstellungen in Apg 2,42-47 und 4,32-35, aber auch die in 5,1-11 mitgeteilte Problematik in Bezug auf die gemeinschaftliche Teilung von Besitz.



## Migrationsgemeinden und Identität

Biblische Erzählungen von Migration, von Identitätsveränderung und -stabilisierung sowie von Mission sind für christliche Migranten und Migrantinnen aus Westafrika in vielfältiger Weise anschlussfähig.

a. Sie verstehen sich auf dem Hintergrund des von ihnen verinnerlichten westafrikanischen Weltwissens grundsätzlich als *sub-iecti*, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen *spirituell*, denn sie wissen sich in ihrer Existenz eingebettet in numinose Zusammenhänge, d.h. Welt wird konstruiert, kommuniziert und manipuliert im selbst-evidenten, da in der Tradition gründenden Wissen darum, dass sichtbare Abläufe die Wirkung destruktiver oder kreativer Geistwesen manifestieren können. Damit Leben gelingt, wird es als unumgänglich erachtet, lebensschützende bzw. -fördernde Geistwesen auf seiner Seite zu haben. Dieses numinose Wissen von Welt, das im Übrigen für die gesamte mediterrane Antike selbstverständlich war, kann schematisch folgender Maßen dargestellt werden:<sup>14</sup>



Der ghanaische Theologe John Pobee hat versucht, dieses Selbst- und Weltverständnis begrifflich folgender Maßen auf den Punkt zu bringen: *homo*

<sup>14</sup> Vgl. dazu Werner Kahl, *Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft* (New Testament Studies in Contextual Exegesis 2), Frankfurt 2007, 181-183 und 232-238; vgl. auch den ethnologischen Bericht von Eric de Rosny, *Die Augen meiner Ziege. Auf den Spuren afrikanischer Hexer und Heiler*, Wuppertal 1999, 114: „(F)ür den Afrikaner bildet der Mensch eine Einheit. Ich darf daran erinnern: nicht zwischen Seele und Körper, Physis und Psyche des Menschen wird wesentlich unterschieden, sondern zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit.“ Für die Antike vgl. die beiden folgenden maßgebenden Werke: Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996; Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer*, München 2001.

*africanus homo religiosus radicaliter*.<sup>15</sup> Bei aller Gefahr von Generalisierungen dürfte hiermit *tendenziell* ein markantes Merkmal benannt sein, dem insbesondere im Vergleich zu verbreiteten Selbst- und Weltverständnissen von Westeuropäern Evidenz zukommen dürfte.

Zum anderen *sozial*: Westafrikaner und Westafrikanerinnen wissen sich auf größere familiäre oder ethnische Gruppen *bezogen*. Ist für den modernen Europäer die Verabsolutierung der Bedeutung des Individuums und seines Intellekts von besonderer Prägekraft gewesen – vgl. das aufgeklärte Diktum *cogito ergo sum* –, so ist in westafrikanischer Perspektive der kommunalistische Aspekt mit dem folgenden Diktum zu fassen: *cognatus ergo sum*.<sup>16</sup>

Diese Unterschiede im Selbstverständnis manifestieren sich auch sprachlich-grammatisch. So wird etwa die Frage /Wie heißt du?/ in der ghanaischen Sprache Twi mit den Worten /Yɛfrɛ wo sɛn?/ gestellt. Das bedeutet, wörtlich übersetzt /Sie nennen dich wie?/. Dementsprechend lautet die Antwort /Yɛfrɛ me N.N./ – /Sie nennen mich N.N./. Man vergleiche das mit der deutschen Frage /Wie heißt du?/, die in der Form /Ich heiße N.N./ beantwortet wird. In der Twi-Version ist das Personalpronomen “sie” das grammatikalische Subjekt der Namensgebung, deshalb steht es auch ganz am Anfang des Satzes. Wenn man seinen Namen so angibt, dann kommt dadurch zum Ausdruck, dass man mit einer Gruppe von Menschen verwandt ist und dass man diesen Menschen Respekt entgegenbringt, denn sie sind diejenigen, die vor einem da waren und die einem den Namen gegeben haben. Dieser Aspekt wird in dem deutschen Beispiel weder angezeigt noch angedeutet, denn hier wird das Personalpronomen *der ersten Person Singular* an den *Anfang* des Satzes gestellt, zusammen mit *heißen*, einem *intransitiven Verb*, welches die Beteiligung eines anderen aktiven Subjekts ausschließt und welches deshalb auch nicht im Passiv verwendet werden kann.<sup>17</sup> M.E. sind diese grammatisch-sprachlichen Unterschiede weder zufällig noch nebensächlich, wie man es aus einem strukturalistischen Blickwinkel vielleicht annehmen könnte. Diese Unterschiede sind sozilinguistisch bedeutsam, denn sie weisen auf durchaus unterschiedliche Arten, die Wirklichkeit zu konstruieren und gesellschaftlich zu organisieren, hin.

John Pobee machte darauf aufmerksam, dass die Organisation und die Kommunikation der Wirklichkeit in Westafrika, jedenfalls für die traditionellen Lebenserfahrungen, auf eine *kommunistische Ontologie* hinwies. Menschen verstehen

---

<sup>15</sup> John S. Pobee, *Bible Study in Africa: A Passover of Language*, in: Gerald West und Musa W. Dube (Hg.), *“Reading With”: An Exploration of the Interface between Critical and Ordinary Readings of the Bible. African Overtures* (Semeia 73), Atlanta 1996, 161-179, 166.

<sup>16</sup> John S. Pobee, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie* (Theologie der Ökumene 18), Göttingen 1981, 84.

<sup>17</sup> Deshalb ist das deutsche Verb /heißen/ funktional auch nicht mit dem englischen Verb /to call/ oder /to be called/ identisch.

sich grundsätzlich als Teil eines *Netzwerkes von Verwandten*, von dem sie *abhängig* sind, und das gelte auf zwei Ebenen:

- *Synchron*, das heißt, sie stehen mit einer ausgedehnten Verwandtschaft in Beziehung. Innerhalb dieser Beziehungen muss jemand die Rolle einnehmen, die von ihm erwartet wird: Er muss diejenigen, die älter sind, achten und ihnen gehorchen. Er muss sich um diejenigen kümmern, die jünger sind, ebenso wie die Älteren sich um ihn kümmern. Aber diese kommunalistische Auffassung von der menschlichen Existenz beschränkt sich nicht auf die erweiterte Familie. Sie drückt sich auch darin aus, dass man sich gegenseitig als Bruder oder Schwester anredet, wenn man etwa zur gleichen Altersgruppe gehört. Auch gegenüber Besuchern aus anderen Kontinenten kann diese Anrede verwendet werden.

- *Diachron*, in zwei Richtungen: einerseits bezogen auf die Ahnen, und andererseits, bezogen auf die Nachkommen, die noch nicht geboren sind; dazu gehört auch die Verpflichtung, die Familienlinie in die Zukunft fortzusetzen.

b. Pastoren und Pastorinnen in der Migration tendieren dazu, ihre Biographien als Ergebnis göttlicher Sendung zu konstruieren (vgl. Paulus nach Gal 1).<sup>18</sup>

c. Damit geht einher ein Prestigegewinn in einem gesellschaftlichen Umfeld, das Marginalisierungserfahrungen verstärkt, denn ihnen wird tendenziell ein geringer sozialer Status zuerkannt – als Afrikaner bzw. Afrikanerinnen, als Menschen ohne gültige Papiere, als (vermeintlich) Ungebildete, als Nichtangehörige einer mainline-church bzw. als Vertreter einer unter generellen Sektenverdacht stehenden neopentekostalen Gemeinde, als Empfänger diakonischer Hilfeleistungen. Demgegenüber treten Migrationspastoren unter Berufung auf ihre göttliche Berufung selbstbewusst auf als diejenigen, die Europäer bzw. Europa „für Christus zu gewinnen“ trachten.

d. Sie organisieren ihre Gemeinden selbständig und jenseits hiesiger kirchlicher Strukturen. Sie definieren ihre Gemeinden als „internationale Gemeinden“ und unterlaufen damit Zuschreibungen von außen wie „Migrationsgemeinde“, „afrikanische Kirche“ oder „Diasporagemeinde“.

e. In Predigten wird oft der besondere Status der Pastoren als Erwählte Gottes und damit als „powerful men of God“ hervorgehoben. Sie und ihre Gemeindeglieder wännen sich im Besitz eines „himmlischen Passports“, wodurch der Wert der tatsächlichen Staatsangehörigkeit oder des Besitzes gültiger Papiere relativiert wird.

f. Westafrikanische Christen in der Migration erleben in ihren Gemeinden spirituelle Stärkung und auch materielle Hilfe sowie soziale Zuwendung. In einer prekären Lebenssituation in der Fremde wird hier räumlich und zeitlich begrenzt die heilsame Erfahrung von Heimat möglich.

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu Währisch-Oblau, *Missionary Self-Perception*.

## Missionsgeschichtlicher Rückblick und Ausblick

Die Präsenz zugewanderter Christen aus dem globalen Süden mit kulturell geprägten Selbstverständnissen und theologischen Ansprüchen fordert uns Altein-gesessene heraus, zumal sie wesentliche biblisch bezeugte Werte aktualisieren – vor unseren Augen: Sie sind die Marginalisierten, denen nach biblischer Auskunft Gottes besondere Zuwendung gilt; sie sind heimatlos in der Fremde, aber sie leben von der Zuversicht auf die himmlische Heimat; sie sind die Ausgelieferten und – vermeintlich – Ohnmächtigen, die die göttliche Ermächtigung der Heiligen erleben und weitersagen; sie wissen sich bezogen auf die göttliche Sendung zur Verkündigung des Evangeliums, sind *sub-iecti* Gottes und werden als solche wichtig.

Und doch sind sie aufs Ganze gesehen seit zwanzig Jahren genau so wenig erfolgreich in ihren Missionsanstrengungen wie es die nicht gerade marginalisierten Missionare aus Nord- und Süddeutschland vor 150 Jahren in Westafrika waren, die immerhin im Windschatten der kolonialen Ausbreitung mächtiger nördlicher Nationen in die zu erobernde Fremde zogen. Wie damals, so gründet heute dieses auf den ersten Blick überraschende Faktum missionarischer Erfolglosigkeit – gemessen an den eigenen Ansprüchen an ein numerisches Wachstum – in der Ermangelung interkultureller Sensibilität seitens der Missionare.<sup>19</sup> Die aber wäre vonnöten angesichts der enormen enzyklopädischen Differenz, d.h. der hier wie dort verinnerlichten Konzeptionen zum Begreifen und Gestalten von Welt, die Westeuropäer und Westafrikaner weithin trennt. Dagegen verblassen soziale Statusunterschiede von arm und reich.

Aufschlussreich ist ein Blick auf die Erfahrungen der Basler und Bremer Missionare unter den *Aquapim* bzw. *Ewe* an der vormaligen Goldküste im 19. Jahrhundert. In der Regel emigrierten jene meist jungen Männer im Bewusstsein kultureller Überlegenheit nach Westafrika. Nach einigen Jahren mühevoller Arbeit war jedoch deutlich geworden, dass ihre Missionsbemühungen nicht fruchteten. Die Bewohner der Gegenden in und um Akropong, Peki und Ho ließen sich spirituell von den Migrantinnen aus der Ferne nicht erreichen, vorausgesetzt jene lebten überhaupt lange genug, um entsprechende Versuche zu überleben. Letzteres war aber sowohl unter den ersten Aussendungen von Basler und Bremer Missionaren nicht der Fall. Als z.B. von den beiden 1828 und 1831 von der Basler Mission entsandten Gruppen junger Männer innerhalb kurzer Zeit alle bis auf Andreas Riis an Tropenkrankheiten

---

<sup>19</sup> Als ein typisches Beispiel vgl. die Gemeinde „House of Solution – The Empowerment Zone“ des ghanaischen Pfingstlers Edmond Sackey-Brown in Mülheim. Die WDR-Dokumentation „More Jesus“ über den Umzug der Gemeinde in ein Supermarktgebäude bezeugt die Vision des Pastors von einer internationalen Gemeinde von 5000 Mitgliedern, die insbesondere auch Deutsche anspricht. Der spontane Besuch eines Sonntagsgottesdienstes im Oktober 2015 durch den Verfasser ergab, dass die Gemeindegliederzahl gegenüber 2011 nicht wesentlich angewachsen ist: Bei dem größeren der beiden Sonntagsgottesdienste waren etwa 350 westafrikanische Gottesdienstbesucher anwesend, darunter eine Handvoll indigene Deutsche.

gestorben waren, jener aber auch keine Missionserfolge vorweisen konnte, entschloss sich die Zentrale in Basel dazu, christlich gewordene ehemalige afrikanische Sklaven aus Jamaica für die Missionsarbeit unter den *Aquapim* um Akropong zu rekrutieren. Das allmähliche Anwachsen einer christlichen Gemeinde in Akropong ist wesentlich auf die Präsenz und das Engagement jener 22 Männer, Frauen und Kinder seit 1843 zurückzuführen. Sie vermochten nicht nur dem Klima standzuhalten; sie verstanden es, an die kulturellen und spirituellen Bedürfnisse der westafrikanischen Bevölkerung anzuknüpfen. So schufen sie die Grundlage für die spätere Etablierung der *Presbyterian Church of Ghana*.

Ähnliche unerwartete und geradezu paradoxe bis ironische Entwicklungen spielten sich im Hinblick auf die Missionsversuche der Bremer Missionare unter den *Ewe* ab. Werner Ustorf weist in seiner großartigen Geschichte der Bremer Missionare in Togo und Ghana darauf hin, dass erste Ansätze eines christlichen Gemeindelebens abseits der Missionsstationen an der *Peripherie* entstanden, und zwar unkontrolliert von europäischen Missionaren, d.h. aufgrund der Initiative von vormaligen Bewohnern von Peki, die in die Nähe von Ho emigriert waren. Erst nachdem die Bremer Missionare gegen Ende der 1860er Jahre die beiden Missionsstationen in Ho und Peki verlassen hatten, entstanden dort aufgrund afrikanischer Initiativen und unabhängig von der Bremer Mission ab 1872 bzw. 1881 die ersten christlichen Gemeinden unter den *Ewe*.<sup>20</sup>

Der Blick in die mit Migrationsbewegungen kleinerer und größerer Gruppen verbundene Missionsgeschichte lehrt, dass sich das Evangelium abseits kalkulierter Projekte Bahn zu brechen vermag und sich seine Ausbreitung der Kontrolle durch Missionare letztlich entzieht. Darüber hinaus wird ansichtig, dass die Evangeliumsverkündigung kompetenter *Mittler* bedarf. Diese zeichnen sich in interkulturellen Kommunikationen durch die Kompetenz aus, auf der Grenze oder Überlappung zweier Enzyklopädien sinnvoll Bedeutungen zu übersetzen, so dass das Evangelium von den Adressaten als anschlussfähig erachtet werden kann, es sich also als plausibel und relevant erweist.

Die Basler und Bremer Missionare begannen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts damit, systematisch die Sprachen der *Akan* und *Ewe* zu erforschen, sie zu erlernen und sie zu lehren, um das Evangelium nachhaltig unter den dortigen Bevölkerungen zu verankern. Sie ließen sich hierin leiten von dem Vorbild Martin Luthers, dem die Bibelübersetzung in die deutsche Umgangssprache seiner Zeit ein wesentliches Anliegen war. Aber bei der Arbeit der Bibelübersetzungen in lokale afrikanische Sprache, die mit der Verschriftlichung jener Sprachen einherging, waren die lutherischen und reformierten Missionare abhängig von der Hilfe heute namentlich

---

<sup>20</sup> Werner Ustorf, *Bremen Missionaries in Togo and Ghana: 1847-1900* (Legon Theological Studies Series: Ecclesial Studies 4), Accra, Ghana 2002, 271-275.

weithin vergessener kulturell-sprachlicher Vermittler jeweiliger lokaler Ethnien.<sup>21</sup> In dieser Zusammenarbeit gelang es mehr oder weniger gut, biblische Schriften bzw. die Bedeutungen biblischer Aussagen zu „übersetzen“. In der Wiedergabe einer Aussage in einer anderen Enzyklopädie stellen sich unvermeidbar Bedeutungsverschiebungen ein. Ein anschauliches Beispiel stellen Übersetzungen von gr. *sôtêr* ins Deutsche und ins Twi dar: *Heiland/Erretter* in Bezug auf Jesus lässt schwerpunktmäßig die endzeitliche Errettung der Seelen durch Jesus konnotieren. *Agyenkwa* hingegen heißt wörtlich „Lebensretter“ und als solcher wird Jesus unter den Akan konzeptionalisiert: Er ist derjenige, von dem jetzt und hier konkrete Hilfe in jedweder Lebensnot erwartet werden kann. Es sollte an dieser Stelle bemerkt werden, dass *agyenkwa* das Bedeutungsspektrum des entsprechenden neutestamentlichen Begriffs angemessener widerspiegelt als das deutsche *Heiland/Erretter*.<sup>22</sup>

Selbst die Bedeutung von /Evangelium/ ist im NT nicht einheitlich festgeschrieben, und das ist gut so, handelt es sich doch um jeweils kontextgebundene Versuche des Begreifens und somit Interpretierens eines göttlichen Geschehens, das die menschliche Vorstellungsfähigkeit übersteigt und herkömmliche Begrifflichkeiten sprengt. Die im NT begegnenden vielfältigen begrifflichen Fassungen dessen, was Evangelium bedeutet – z.B. als *basileia tou theou*, *dikaïosynê theou*, *zôê aiôvios*, *agapê* –, bezeugen das kreative Ringen frühchristlicher Autoren darum, angemessen zu kommunizieren, was Inbegriff des Evangeliums sei. Diese Versuche lassen eine diesbezügliche *notwendige* Variabilität bereits im Frühchristentum erahnen, die in kulturell gebundenen Erwartungshaltungen und Erfahrungen jeweiliger Autoren gründen, die, um im Sinne der *intentio auctoris* erfolgreich kommunizabel sein zu können, Überlappungen mit Vorstellungen jeweiliger Adressaten aufweisen müssen.

Unerlässliche Voraussetzung einer gelingenden Kommunikation *in der Fremde*, also in der inter-kulturellen Situation, ist die Fähigkeit zur Reflektion des immer-schon-Gewußten und zur kritischen Abstraktion davon, es sei denn, man ist darauf aus, sich den Anderen einzuverleiben. Diese wünschenswerte Disposition kann sich ergeben im cross-kulturellen Übergang, im Wagnis des Aufeinander-Zugehens, im *crossing of boundaries*, wie Hans de Wit in seinen schönen Ausführungen zur interkulturellen Hermeneutik unter Verweis auf das Gespräch zwischen Jesus und der Samaritanerin am Brunnen hervorhebt.<sup>23</sup> Aufgrund der Begegnung, die beiden das Abrücken von bisherigen Positionen abverlangt, kann eine neue Beziehung

---

<sup>21</sup> Darauf weist eindrücklich John D.K. Ekem in seiner Antrittsvorlesung bei der Übernahme des „Kwesi Dickson – Gilbert Ansre Distinguished Professional Chair of Biblical Exegesis and Mother-Tongue Hermeneutics“ hin: Ekem, Professional Chair Inaugural Address, in: *Journal of Mother Tongue Biblical Hermeneutics* 1,1 (2015), 158-173.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Wolfgang Schrage, Heil und Heilung im Neuen Testament, in: *Evangelische Theologie* 46/3 (1986), 197-214.

<sup>23</sup> Hans de Wit, „My God,“ she said, „ships make me so crazy.“ *Reflections on Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*, Amsterdam 2008, 81.

entstehen, und das Evangelium wird quasi wie von selbst durch diese Frau weitergesagt.

Nach meiner Beobachtung verharren viele christliche Migranten und Migrantinnen aus Westafrika aus leicht nachvollziehbaren Gründen in ihrer Heimatezyklopädie, zumindest zu einem beträchtlichen Anteil, und entsprechend bleiben sie – von Ausnahmen abgesehen – in ihren Gemeinden weithin unter sich. Sie sind in der ersten Migrantengeneration weiterhin stark an die Familie in der Heimat gebunden, sei es indem sie der Erwartung nach finanzieller Unterstützung nachkommen, sei es dass sie *ancestral curses* befürchten. Das Erlernen der hiesigen Sprache ist *conditio sine qua non* für eine gelingende Kommunikation des Evangeliums. Nun nimmt das Erlernen des Deutschen – wie jeder anderen Sprache – Zeit in Anspruch. Es ist zu vermuten, dass christliche Migranten und Migrantinnen im Verlauf der Zeit, während der sie die einheimische Sprache erlernen, in die hiesige Enzyklopädie mehr oder weniger weit hinein gesogen werden. Wenn ich also nicht mehr sage *Yeƒre me N.N.*, sondern den Ich-zentrierten Ausdruck *Ich heiße N.N.* verwende, dann schleicht sich mit der Zeit, in der der neue Sprachgebrauch zur Selbstverständlichkeit wird, ein verändertes Verständnis des Selbst ein. Ich bezweifle, dass sich dies innerhalb der ersten Migrantengeneration umfänglich vollziehen kann. Es könnte der heranwachsenden zweiten Generation die Aufgabe zufallen, das von Paulus in 1Kor 9,20-22 formulierte Missionsprinzip zu aktualisieren:

20 Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne. 21 Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden – obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi –, damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne. 22 Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.

Die heranwachsenden Nachfahren jener Migranten und Migrantinnen sind – darin Paulus nicht ganz unähnlich – mehrsprachige Weltbürger und Experten im *Floaten* zwischen Kulturen bzw. im Kreieren neuer Kulturen. Sie entwickeln auf der Schnittstelle zwischen der elterlichen und der hiesigen Kultur neue Identitäten in Richtung auf etwas *fluides Drittes*.<sup>24</sup> Insofern mögen sie zu sprachfähigen Mittlern zwischen unseren unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Verständnissen werden, auf dass Neues und Unvorhergesehenes entstehe. Es sei denn, das in neo-

---

<sup>24</sup> Mit dieser Begrifflichkeit lehne ich mich mit Bedacht an die Universalkategorie der *Drittheit* von Charles Sanders Peirce an, vgl. zur ersten Information W. Nöth, *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart und Weimar <sup>2</sup>2000, 61. Zur exegetisch-theologischen Nutzbarmachung der Semiotik von Peirce, vgl. Stefan Alkier, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments* (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 12), Tübingen und Basel 2009, 206-240.

pentekostalen Gemeinden viel beschworene Sprachenwunder ereignet sich doch noch. *Ich* rechne damit allerdings nicht. Aber diese Einschätzung speist sich aus meinem kulturell gebundenen Welt- und Selbstverständnis - nicht mehr, aber gewiss auch nicht weniger.





# „Komm herüber und hilf uns!“ Migrationserfahrungen im Frühchristentum am Beispiel der Apostelgeschichte

(2015)

## Einführung

Eine Re-Lektüre der Apostelgeschichte unter der Perspektive von Migration und Flucht stellt sich als so angemessen wie angeraten dar, zumal sie in der westlichen Exegese bislang recht unterbelichtet geblieben ist.<sup>1</sup> Dass sie sich im Hinblick auf den gegenwärtigen Rezeptionskontext angesichts globaler Migrationsbewegungen als relevante Lektüre erweist, ist evident. Auf dem Hintergrund dieser Migrations- und Fluchterfahrungen, die zunehmend nicht nur westliche Gesellschaften insgesamt, sondern auch hiesige Kirchen im Besonderen herausfordern, ergibt sich eine Sensibilisierung für diese Thematik auch in exegetischer Hinsicht. Eine entsprechende Re-Lektüre der Apostelgeschichte lässt die These formulieren: Die Formierung und Ausbreitung des Frühchristentums im ersten Jahrhundert ist unlöslich und wesentlich mit Erfahrungen von Flucht und Migration verknüpft. Dieser Sachverhalt wird in den Schriften des Neuen Testaments nirgends so stark reflektiert und narrativ entfaltet wie in der Apostelgeschichte des Lukas, auch wenn er sich mehr oder weniger deutlich auch sonst wo im Neuen Testament greifen lässt.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag vor der Gesamtpfarrkonferenz der Oldenburgischen Landeskirche im Februar 2015. Eine Variante des Beitrags ist unter dem Titel „Migrationserfahrungen als *conditio sine qua non* für die transkulturelle Ausbreitung des Frühchristentums. Eine Re-Lektüre der Apostelgeschichte“ erschienen in: *Interkulturelle Theologie/ZMiss* 2-3/41 (2015), 185-197.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Werner Kahl, Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 15 (2005), 35-43; ders., Die Bezeugung und Bedeutung frühchristlicher Wunderheilungen in der Apostelgeschichte angesichts transkultureller Übergänge, in: A. Weissenrieder und G. Etzelmüller (Hg.), *Religion und Krankheit*, Darmstadt 2010, 249-264; ders., Migrants as Instruments of Evangelization - in Early Christianity and in Contemporary Christianity, in: Ch.H. Im u. A. Yong (Hg.), *Global Diasporas and Mission* (Regnum Edinburgh Centenary Series), Oxford 2014, 71-87.

## Re-Lektüre der Apostelgeschichte

Die Verbreitung „des christlichen Glaubens“ im ersten Jahrhundert hat sich nicht etwa systematisch geplant oder organisiert vollzogen, wie es die nachträglichen Stilisierungen in Mt 28,18-20 und Apg 1,8 nahelegen mögen. Ausgehend von Judäa und Galiläa verbreitete sich „der christliche Glaube“ in alle Himmelsrichtungen, und zwar in unvorhersehbarer und letztlich unkontrollierter Art und Weise. Wenn wir vom „christlichen Glauben“ im ersten Jahrhundert sprechen, können wir dies nur unter Vorbehalt tun. Gemeint ist hiermit im Folgenden sozusagen ein kleinster gemeinsamer Nenner in Bezug auf den Glauben von Personen und Glaubensgemeinschaften, wonach in *irgendeiner* Weise vorausgesetzt wurde, dass Jesus der Messias/Christus sei. Die Schriften des Neuen Testaments reflektieren die Tatsache der Existenz einer Vielzahl von konkreten Deutungen des Auftretens Jesu im ersten Jahrhundert. In der ersten Generation von Christusgläubigen handelte es sich vor allem und fast ausschließlich um Juden, die eben *als* Juden diesen Glauben teilten. In der neutestamentlichen Wissenschaft wird heute zunehmend davon ausgegangen, dass *alle* Schriften des Neuen Testaments von Juden verfasst wurden – eben solchen, die an Jesus als den Messias/Christus glaubten. In diesem Beitrag werde ich anhand der Apostelgeschichte aufdecken, dass es christusgläubige Juden aus der Diaspora waren, die aus Jerusalem vertrieben wurden und die dann auf ihren Wegen in der Fremde die Bedeutung des Evangeliums als grenzüberschreitende, Menschen verschiedenster Herkunft und Kultur zusammenführende Botschaft und Kraft zu verstehen und zu kommunizieren lernten. Der Verfasser des lukanischen Doppelwerks legt allerdings Wert auf der Feststellung, dass sie dies nicht etwa aufgrund eigener Einsicht und Fähigkeit, sondern aufgrund von *Offenbarungswundern* vermochten.<sup>3</sup>

In seiner Apostelgeschichte legt Lukas eine ganz bestimmte Konstruktion der Ausbreitung des „christlichen Glaubens“ vor. Dabei bildet er narrativ die drei Jahrzehnte von den 30er bis zu den 50er Jahren des ersten Jahrhunderts ab. Schreibend gegen Ende des ersten oder zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, nahm er Erinnerungen aus unterschiedlichen Quellen auf, formte sie um und passte sie so in die Agenda seiner Großerzählung ein.<sup>4</sup> Die narrative Entfaltung dieser Geschichte ist programmatisch in Apg 1,7-8 auf den Punkt gebracht:

„Jesus sagte zu seinen Jüngern: Es ist nicht an euch, die Zeiten und Daten zu kennen, die der Vater in der ihm eigenen Macht gesetzt hat. Aber ihr werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geiste über euch kommt. Und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Enden der Welt.“

---

<sup>3</sup> Vgl. vor allem Apg 9,1-19; 10,1-11,18.

<sup>4</sup> Vgl. Lk 1,1-4; vgl. Apg 1,1.

Diese Zusage darf nicht allzu wörtlich genommen werden. Sie beschreibt nur *im Groben* die Verbreitung des Christuszeugnisses im antiken Mittelmeerraum. Und an der waren die Adressaten dieser Rede Jesu – seine jüdischen, aus Galiläa stammenden Begleiter: die „Jünger“ – eben kaum unmittelbar beteiligt. Nach Ausweis der Apostelgeschichte waren es vielmehr *jüdische Migranten aus der Diaspora*, denen die tragende Rolle bei der Verbreitung des „christlichen Glaubens“ zukam. Es ist auch *historisch* plausibel, dass jene Juden, die in multireligiösen Lebenswelten der mediterranen Antike aufgewachsen waren, besser als ihre Glaubensgeschwister in Judäa oder Galiläa darauf vorbereitet waren, die Bedeutung des Evangeliums Nicht-Juden verständlich zu machen. *Sie* sprachen nämlich dieselbe(n) Sprache(n) wie Nicht-Juden – vor allem Koine-Griechisch – und *sie* konnten kultursensibel agieren. Die christusgläubigen Juden aus der Diaspora vermochten das Evangelium von der grenzüberschreitenden Inklusion in Gottes Heil auch grenzüberschreitend plausibel zu kommunizieren. Im Folgenden werde ich ihren Beitrag für die Verbreitung des „christlichen Glaubens“ im ersten Jahrhundert nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte nachzuzeichnen versuchen. Dass die Apostelgeschichte dabei als *Erinnerungen spezifisch organisierendes Narrativ* mit einem hohen Konstruktionsanteil – wie alle narrativen Texte des Neuen Testaments – *kritisch* zu lesen ist, sollte sich von selbst verstehen.<sup>5</sup>

In der Erzählung der Apostelgeschichte kommen jüdische Migranten aus der Diaspora als *potentielle* Träger des Evangeliums zuerst in Kap. 2,1-13 in den Blick. Während der Pesach-Feierlichkeiten erleben Juden und Proselyten aus der Diaspora die Gegenwart des Heiligen Geistes bei den galiläischen Anhängern Jesu in Jerusalem. Der Heilige Geist ermöglicht es – so die Erzählung – den galiläischen Jüngern „in anderer Sprache“ zu sprechen. Das wäre für diese ungebildeten, aramäisch-sprachigen Fischer, Bauern und Handwerker ungewöhnlich genug.<sup>6</sup> Und so *erschrecken und wundern sich* auch die in Jerusalem anwesenden Diasporajuden angesichts des Ereignisses: ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον (Apg 2,7 im Kontext der Verse 7-13). Es ist bedeutsam, dass dieses Sprachenwunder in Apg 2 nicht als Kuriosum isoliert stehen bleibt. Es wird vielmehr sozialgeschichtlich übersetzt, indem es die Formierung der ersten *transkulturellen* Gemeinschaft von jüdischen Christusgläubigen bewirkt. Nach Auskunft von Apg 2,37-47 begannen Juden und Proselyten

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu insgesamt Ute E. Eisen, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Fribourg und Göttingen 2006. Eisen trägt auch den kulturwissenschaftlichen Grenzüberschreitungsdiskurs in die Exegese ein, dem in Bezug auf die Klärung zwischenmenschlicher Dynamik gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Juden und Nicht-Juden in der Darstellung der Apostelgeschichte eine wesentliche Rolle zukommt.

<sup>6</sup> Vgl. auch in Bezug auf den Freimut des Petrus Apg 4,5-31. Auch hier wird die Sprachfähigkeit der Ungebildeten (4,13: ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται) auf ein *Wunder* (4,30: σημεῖα καὶ τέρατα) zurückgeführt: Der Heilige Geist (4,8.31) stattet die Christusgläubigen nach entsprechendem Bittgebet (4,24-30) mit der Kompetenz zur freimütigen Wortverkündigung aus. Entsprechend „wundern“ sich die Petrus verhörenden Mitglieder des Synhedrions (4,13: ἐθαύμαζον).

aus Galiläa, Judäa und den Diasporas zusammen zu beten, zu speisen und ihr Hab und Gut miteinander zu teilen.

Transkulturelle Gemeinschaften sind fragile Sozialgebilde, und in Apg 6,1-6 hören wir von Auseinandersetzungen zwischen den Einheimischen und den Migrant\*innen (6,1: ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους) in der neu formierten christusgläubigen Gemeinschaft von Juden um die Versorgung der Griechischsprachigen Witwen. Ein Kreis von sieben christusgläubigen Diasporajuden und Proselyten wird eingesetzt, um die Versorgung dieser vernachlässigten Witwen zu gewährleisten, darunter Stephanus und Philippus.

Es ist wiederum ein Jude aus der Diaspora – Paulus von Tarsus –, der nach Apg 7,58 für die Ermordung des Diasporajuden Stephanus verantwortlich gemacht wird. Nach der Erzählung der Apostelgeschichte (8,1-4) hat Paulus ebenfalls die erzwungene Emigration von Mitgliedern der Gemeinde in Jerusalem verursacht. Einer von ihnen – der christusgläubige Diasporajude Philippus – ging nach Samaria, wo er vom Evangelium erzählte (8,5-25), mit dem Resultat, dass Samariter das Evangelium annahmen und den Heiligen Geist empfangen (8,12-13); Leute also, die aus jüdischer Perspektive als „Mischvolk“ verachtet werden konnte, welches dem Götzendienst erlegen war. Dieser Philippus ging aufgrund einer Offenbarung (8,26) zur Straße, die nach Gaza führte. Dort begegnete er einem äthiopischen Eunuchen – einem Menschen, der eine hohe gesellschaftliche Stellung im äthiopischen Reich bekleidete. Es handelt sich bei ihm wohl um einen Proselyten, der in Jerusalem zum Gebet war (8,27). Wir hören davon, dass er des Philippus' Christusdeutung akzeptabel fand und sich taufen ließ. Lukas informiert uns nicht über den weiteren Lebensweg des Äthiopiens. Es ist wohl impliziert, dass das Evangelium mit diesem afrikanischen Proselyten weiter nach Äthiopien reiste, und zwar in der ersten Hälfte der 30er Jahre – mehr als anderthalb Jahrzehnte, bevor Paulus die ersten christusgläubigen Gemeinden in Mazedonien gründete!

Apg 9 erzählt dann *nicht* von einer „Bekehrung“ des Saulus-Paulus im Sinne einer Konversion von einer Religion zu einer anderen. Auch *nach* seiner dramatischen Begegnung mit dem erhöhten Christus blieb Paulus selbstverständlich Jude – und er blieb es sein Leben lang. Er wurde auch nicht zu einem besonderen Dienst „berufen“. Vielmehr wurde Paulus nach der Erzählung der Apostelgeschichte aufgrund einer Christusoffenbarung dazu *gezwungen* (vgl. die Imperative in Vers. 6 und seine Erblindung), als ein „ausgewähltes Gefäß“ (Vers 15: σκεῦος ἐκλογῆς) zu dienen, um „den Namen Christi vor die Völker, Könige und die Kinder Gottes zu bringen“ (Vers 15: τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλείων υἱῶν τε Ἰσραήλ). Auch bei Paulus haben wir also einen Fall von erzwungener Migration vorliegen, eben einer *spirituell* erzwungenen Migration. Eine solche ist in dem allgemeinen religio-kulturellen Kontext der mediterranen Antike, in dem die sichtbare Welt als eingebettet in weitere spirituell-numinose Wirkzusammenhänge

vorge stellt, erlebt und kommuniziert wird, möglich.<sup>7</sup> Eine Wahl hatte Paulus nicht. Als jemand, der selbst in der Diaspora geboren und aufgewachsen war – in Tarsus in Kleinasien – versuchte Paulus zunächst, andere Diaspora-Juden vom Christusglauben zu überzeugen: zuerst in Damaskus (9,20) und dann unter hellenistischen Juden in Jerusalem (9,28f.). Diese ersten Verkündigungsversuche des Paulus scheinen wenig erfolgreich gewesen zu sein. Zumindest berichtet uns Lukas nicht weiter davon.

Die Apostelgeschichte beschreibt insgesamt einen graduell sich vollziehenden Prozess der Ausbreitung des Evangeliums unter verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die sich zunehmend in religiöser, ethnischer und geographischer Distanz zum Judentum in Judäa befinden: Zunächst waren Diasporajuden inkludiert worden, dann Proselyten und Samarier, dann Gottesfürchtige wie der römische Hauptmann Kornelius (Apg 10f.) und schließlich bisherige Polytheisten der weiteren mediterranen Welt.

Apg 11,19-26 ist – was die Grenzüberschreitung der Evangeliumsverkündigung und die nachfolgende Lebensgemeinschaft von Juden mit vormaligen Polytheisten anbetrifft – von wegweisender Bedeutung für die weitere Entwicklung des Frühchristentums:<sup>8</sup>

<sup>19</sup>Bei der Verfolgung, die wegen Stephanus entstanden war, kamen die Versprengten bis nach Phönizien, Zypern und Antiochia; doch verkündeten sie das Wort nur den Juden. <sup>20</sup>Einige aber von ihnen, die aus Zypern und Zyrene stammten, verkündeten, als sie nach Antiochia kamen, auch den Griechen (πρὸς τοὺς Ἑλληνας) das Evangelium von Jesus, dem Herrn. <sup>21</sup>Die Hand des Herrn war mit ihnen und viele wurden gläubig und bekehrten sich zum Herrn. <sup>22</sup>Die Nachricht davon kam der Gemeinde von Jerusalem zu Ohren und sie schickten Barnabas nach Antiochia. <sup>23</sup>Als er ankam und die Gnade Gottes sah, freute er sich und ermahnte alle, dem Herrn treu zu bleiben, wie sie es sich vorgenommen hatten. <sup>24</sup>Denn er war ein trefflicher Mann, erfüllt vom Heiligen Geist und von Glauben. So wurde für den Herrn eine beträchtliche Zahl hinzugewonnen. <sup>25</sup>Barnabas aber zog nach Tarsus, um Saulus aufzusuchen. <sup>26</sup>Er fand ihn und nahm ihn nach Antiochia mit. Dort wirkten sie miteinander ein volles Jahr in der Gemeinde und unterrichteten eine große Zahl von Menschen. In Antiochia nannte man die Jünger zum ersten Mal Christen (Χριστιανούς).

Wie, wann und durch wen erreichte das Evangelium die syrische Großstadt Antiochia? Lukas erzählt davon, dass einige von denen, die Jerusalem wegen der Verfolgung, die mit der Ermordung des Stephanus angehoben hatte, verlassen mussten, nach Phönizien, Zypern und Antiochia emigrierten, wobei sie zunächst noch „das Wort ausschließlich Juden verkündeten“ (11,19). Einige von diesen

---

<sup>7</sup> Vgl. Werner Kahl, Gott und göttliche Wesen, in: K. Erlemann u.a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur* (Bd.3), Neukirchen 2005, 88-109. Vgl. auch Apg 5,19: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“

<sup>8</sup> Einheitsübersetzung.

jüdischen Migranten aber, die ursprünglich aus Zypern und aus dem nordafrikanischen Kyrene stammten, begannen damit, nicht-jüdischen Griechen zu predigen, von denen einige den Christus-Glauben annahmen. Dieser Übergang dürfte sich in der ersten Hälfte der 30er Jahre vollzogen haben. Später kamen die beiden Diasporajuden Barnabas und Paulus hinzu und wirkten hier für ein Jahr. Wahrscheinlich beförderte die Tatsache, dass es eine stattliche Anzahl an „Gottesfürchtigen“ um die große jüdische Gemeinde von Antiochia herum gab, und die damit gegebene Differenzierung in vollwertige, d.h. jüdische Synagogenmitglieder und nicht vollwertige, nicht-jüdische Gottesfürchtige, die Attraktivität einer an das Christusgeschehen gebundenen Evangeliumsverkündigung und damit einhergehenden Gemeindeorganisation, nach der jene Differenz aufgehoben war.<sup>9</sup> Der unmittelbare Kontext von Apg 11,19-26 in Kap. 10,1-11,18 – zur Überwindung trennender Speisevorschriften – legt dies nahe. In jener, der Antiochia-Episode vorgelagerten Erzählung wird von der göttlichen Rein-Erklärung aller Speise (10,15: Ἄ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὸ μὴ κοῖνον) auf die Überwindung der Trennung von Menschen im jüdischen Reinheitsdiskurs geschlossen (10,28): „Da sagte er (Petrus) zu ihnen (den im Haus des Kornelius Versammelten): Ihr wisst, dass es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Nichtjuden zu verkehren oder sein Haus zu betreten; mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen darf – κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον.“

In Antiochia ereignete sich also – aus jüdischer Perspektive – etwas grundsätzlich Neues in dem Verständnis des Verhältnisses von Juden und Nicht-Juden und in der dem so interpretierten Evangelium entsprechenden Konstituierung einer transkulturellen und transethnischen Glaubens- und Lebensgemeinschaft von Christusgläubigen. In Antiochia entstand vielleicht zum ersten Mal zu Beginn des Frühchristentums ein grenzüberschreitendes „Drittes“, das sich bisherigen Zuordnungen entzog und vertraute Begrifflichkeiten sprengte. Insofern ist es kein Zufall, dass die christusgläubigen Juden und Nicht-Juden dieser Gemeinschaft nach Apg 11,26 zum ersten Mal mit dem Neologismus „Christianer“ (Χριστιανοί) belegt wurden.<sup>10</sup> Diese Gemeinde wurde, wie gezeigt, von Diasporajuden in der Migration gegründet. Ihre Namen sind uns nicht überliefert, und was *sie* zu dieser Grenzüberschreitung bewogen hat, wird nicht erzählt. In dieser antiochenischen Gemeinde fanden Juden

---

<sup>9</sup> Vgl. Michael Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 34: „Sie (die Gottesfürchtigen, W.K.) fanden hier nicht nur dasselbe, was ihnen am Judentum gefiel, sondern sie konnten sich der christlichen Gemeinde auch anschließen, ohne dabei die kulturelle Desintegration in Kauf nehmen zu müssen, die mit dem Übertritt zum Judentum (Beschneidung) und der Praktizierung des jüdischen Alltagsethos (Speisegebote und andere Reinheitsvorschriften) zwangsläufig einhergegangen wäre. Dass ein solcher Vorgang sich nur in einer hellenistischen Großstadt mit einer nichtjüdischen Mehrheitskultur abspielen konnte und nicht in Jerusalem oder in einem jüdischen Dorf, liegt auf der Hand.“

<sup>10</sup> „Jünger“ in der Apostelgeschichte ist weder auf die zwölf Begleiter Jesu noch auf die Apostel gemünzt, sondern kann alle Christusgläubigen im allgemeinen Sinn von „Anhänger“ umfassen.

unterschiedlichster Herkunft zusammen mit unbeschnittenen und sicher Schweinefleisch konsumierenden Nicht-Juden. Das war in der damaligen Welt eine wohl bemerkenswerte Konstellation. Bei dieser Glaubens- und Lebensgemeinschaft handelte es sich nicht mehr um eine traditionelle Synagogengemeinde, sondern um eine neue Form von Ekklesia-Gemeinde.

Die Diasporajuden Barnabas und Paulus wurden durch eine erneute Intervention des Heiligen Geistes – in der Apostelgeschichte das entscheidend agierende Subjekt – in Antiochia weiter in die Migration getrieben, um das Evangelium zu verkündigen. Apg 13,1-3 reflektiert die multikulturelle Zusammensetzung der Leitung der Gemeinde in Antiochia:

<sup>1</sup>In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon, genannt Niger (ὁ καλούμενος Νίγερ), Luzius von Zyrene, Manaën, ein Jugendgefährte des Tetrarchen Herodes, und Saulus. <sup>2</sup>Als sie zu Ehren des Herrn Gottesdienst feierten und fasteten, sprach der Heilige Geist: Wählt mir Barnabas und Saulus zu dem Werk aus, zu dem ich sie mir berufen habe. <sup>3</sup>Da fasteten und beteten sie, legten ihnen die Hände auf und ließen sie ziehen.<sup>11</sup>

Das Leitungsgremium besteht aus einem Fünferteam von jüdischen Lehrern und Propheten: Manaën ist der einzige unter ihnen, der nicht aus der Diaspora stammt, der aber als „Jugendgefährte“ des Herodes Antipas mit Sicherheit eine stark hellenisierte Version des Judentums vertritt. Barnabas stammt aus Zypern, Paulus aus Tarsus und die zwei anderen aus *Afrika* – Luzius aus dem nordafrikanischen Kyrene und Simeon mit dem Beinamen „Schwarzer“ vielleicht aus südlicher gelegenen Regionen. Der Heilige Geist instruierte diese beiden zusammen mit Manaën, Barnabas und Paulus für ihren weiteren Dienst auszusenden. Das zwei dieser drei Barnabas und Paulus segnenden Männer Afrikaner waren, wird in der westlich-exegetischen Tradition weithin nicht realisiert.<sup>12</sup> In afrikanisch-theologischer Perspektive erscheint diese Konstellation als äußerst bedeutsam. So konstatiert der ghanaische Pfingsttheologe Mensa Otabil: „I know some of us can not imagine those powerful and anointed black hands on the head of Paul. The truth is – it happened!“<sup>13</sup>

Nach Auskunft der Apostelgeschichte zwangen politische oder spirituelle Faktoren Paulus und seine Mitstreiter in die Migration Richtung Westen, so wie andere bereits *vor ihm* gen Norden, Osten und Süden – und sicher auch bereits gen Westen – aufgebrochen waren. Dies führte letztlich zur Verhaftung des Paulus durch die

---

<sup>11</sup> Einheitsübersetzung.

<sup>12</sup> Eine Ausnahme ist Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen 1998: „Simon Niger, ‚der Schwarze‘, und Luzius von Kyrene sind also wahrscheinlich Afrikaner.“

<sup>13</sup> Mensa Otabil, *Beyond the rivers of Ethiopia. A biblical revelation on God's purpose for the Black Race*, Accra 1992, 63. Daraus folgert Otabil an eben dieser Stelle, „that it is alright for black people to send missionaries into the field“.



Römer und zu seiner Überführung nach Rom. Auf seinen Reisen im römischen Reich verkündigte Paulus zunehmend, wenn auch nicht ausschließlich, unter Nicht-Juden, d.h. Mitgliedern unterschiedlichster ethnischer Gruppen, die traditionell an eine Vielzahl von Göttern glaubten. Mit diesen Adressaten seiner Verkündigung teilte Paulus eine gemeinsame Sprache, das Koine-Griechisch als *lingua franca* in weiten Teilen des römischen Reichs. Als Jude aus der Diaspora konnte Paulus gut vorbereitet sein für cross-kulturelle, grenzüberschreitende Kommunikation – anders etwa als die galiläischen Begleiter Jesu, seine „Jünger“, die dann in der weiteren Ausbreitung des Evangeliums auch keine Rolle mehr spielten.

Lukas präsentiert Paulus als jemanden, der sich meist ziemlich erfolgreich auf die Verständnismöglichkeiten und Erwartungen seiner jeweiligen Zuhörer einzulassen wusste.<sup>14</sup> Auch konnte er etwa seinen Assistenten Timotheus – einen nicht-beschnittenen Juden aus der Diaspora – „wegen der Juden“ in einer bestimmten Region beschneiden lassen (Apg 16,1-3). Somit konnte Paulus jüdische Traditionen und Bestimmungen gelten lassen – für Juden, ihn eingeschlossen. So konnte er, wie das Beispiel des Timotheus zeigt, selbst im Fall der Beschneidung Zugeständnisse machen – solange Beschneidung nicht die Bedeutung einer exklusivistischen Heilsrelevanz annahm!

Die Paulusbriefe stützen die lukanische Darstellung der paulinischen Strategie, unterschiedlichen Adressaten das Evangelium einigermaßen flexibel zu unterbreiten. Diese Flexibilität bringt Paulus in 1Kor 9,19-23 auf den Punkt:

<sup>19</sup>Obwohl ich frei bin und niemandem gehöre, habe ich mich zu einem Sklaven für jedermann gemacht, um möglichst viele zu gewinnen: <sup>20</sup>Den Juden begegnete ich als Jude, um die Juden zu gewinnen; jenen unter dem Gesetz als jemand unter dem Gesetz – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin – , um jene unter dem Gesetz zu gewinnen. <sup>21</sup>Jenen, die das Gesetz nicht haben, als jemand, der das Gesetz nicht hat – obwohl ich nicht ohne das Gesetz Gottes bin, sondern im Gesetz Christi, um jene zu gewinnen, die das Gesetz nicht haben. <sup>22</sup>Ich begegnete den Schwachen als Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Ich begegnete allen auf unterschiedliche Weise, um auf jeden Fall einige zu gewinnen. <sup>23</sup>Ich tue dies um des Evangeliums willen, um sein Mitarbeiter zu werden.<sup>15</sup>

Es entspricht dieser flexiblen Verkündigungsstrategie, wenn Paulus in der Apostelgeschichte Timotheus beschneiden lässt oder wenn er sich selbst in Jerusalem dem Nasiräat unterzieht (21,17-26). Diese jüdischen Traditionen sind für ihn als Juden weiterhin bedeutsam. Sie sind aber irrelevant in Bezug auf die Zugeignung des Heils. Seine – auf eine Christusoffenbarung gründende – Interpretation des Christusereignisses als Ermöglichungsgrund und Instandsetzung grenzüber-

---

<sup>14</sup> Ein Musterbeispiel ist die Rede auf dem Areopag, vgl. Werner Kahl, Paulus als kontextualisierender Evangelist beim Areopag, in: E. Bons (Hg.), *Der eine Gott und die fremden Kulte* (Biblich-Theologische Studien), Neukirchen-Vluyn 2009, 49-72.

<sup>15</sup> Übersetzung: W.K.

schreitender Inklusion ins Heil Gottes erlaubte Paulus ein hohes Maß an Flexibilität in der Evangeliumsverkündigung vor kulturell disparaten Zuhörern.

Paulus war in der multikulturellen, hellenistischen Polis Tarsus aufgewachsen. Dies war eine recht wohlhabende Stadt, die in der Antike bekannt war für ihre philosophischen Schulen und ihre große jüdische Gemeinde. Diese seine Herkunft bereitete Paulus hinsichtlich seiner kommunikativen Kompetenz hinreichend vor auf sein späteres Wirken als cross-kulturell sensibler Verkündiger des Evangeliums in der Migration. Die Apostelgeschichte präsentiert seine Fähigkeiten zur flexiblen, kulturellen Übersetzung des Evangeliums auch entsprechend *nicht* als besondere *Geistesgabe*, wie dies bei den galiläischen Begleitern Jesu eine notwendige Voraussetzung ihrer Verkündigung vor nicht-aramäisch sprachigen Diasporajuden in Jerusalem war (Apg 2). Offenbarungen kommen in Bezug auf Paulus an wesentlichen Wendepunkten seiner Beauftragung ins Spiel: bei seiner initialen Begegnung mit Christus (Apg 9), bei dem Ruf nach Mazedonien (16,6-10) und bei seiner Rückkehr nach Jerusalem (20,21-23).

Es waren Kommunikationsfähigkeiten, die erst in transkulturellen Lebenskontexten erworben werden konnten, welche den Ausschlag für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums in der mediterranen Antike gaben. Diese Kompetenz konnten zumal Diaspora-Juden aus hellenistischen Städten des römischen Reichs aufweisen. Die Christusgläubigen unter ihnen, die sich in der Migration befanden, bildeten das Rückgrat der Evangeliumsverkündigung im ersten Jahrhundert. In *dieser* Hinsicht erweist sich die Apostelgeschichte grundsätzlich als bemerkenswert historisch plausibel.

Mit seiner Fokussierung auf Paulus hat Lukas nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus der Verbreitungsgeschichte des Evangeliums im ersten Jahrhundert bewahrt – in einer ganz eigenen Konstruktion der Geschehnisse. Viele andere jüdische Migranten und sicher auch Migrantinnen aus der diversen Diaspora waren in dieser Geschichte involviert – vor, neben und nach Paulus. Einige von ihnen werden in der Apostelgeschichte mehr oder weniger beiläufig erwähnt.<sup>16</sup> Detaillierte Erinnerungen an ihre Bemühungen sind uns nicht überliefert.

## Lukas und Paulus

Ein Letztes zur narrativen Re-Präsentation des Wirkens von Paulus durch Lukas: Anders als es in der deutschsprachigen Exegese lange als selbstverständlich galt, muss heute – aufgrund eines durch die *Neue Paulusperspektive* möglich gewordenen

---

<sup>16</sup> Vgl. zu Priscilla und Aquila (Apg 18) den instruktiven Beitrag von Nguyen vanThanh, *Migrants as Missionaries: The case of Priscilla and Aquila*, in: *Mission Studies* 30 (2013), 194-207.

vertieften Verständnisses der Paulusbriefe<sup>17</sup> – konstatiert werden, dass nicht Lukas Paulus missverstanden hat, sondern Exegeten der Moderne der Blick auf Paulus verstellt war, da sie aus der Perspektive lutherischer Rechtfertigungslehre einen sachfremden Maßstab für die Beurteilung neutestamentlicher Schriften anlegten.<sup>18</sup> Der Paulusinterpret Lukas hat sehr wohl erfasst, was in paulinischer Perspektive die Epiphanie der Gerechtigkeit Gottes in Christus, was also Evangelium im Kern bedeutet: Es geht um die Überwindung exklusiver, an ethnische oder kulturelle Identitätsmerkmale gebundene Ansprüche bzw. um die damit einhergehende Inklusion vormals getrennter Völker zu dem einen universalen Volk Gottes. Diese wesentlich soziologische Funktion des Evangeliums galt und gilt es zu verwirklichen in der Etablierung transkultureller Glaubensgemeinden. Die Apostelgeschichte beschreibt die damit einhergehenden Grenzüberschreitungen innerhalb des Frühchristentums mit einer Tendenz zur Idealisierung der frühchristlichen Entwicklung. Die großen Paulusbriefe – Röm, 1/2 Kor, Gal – bestätigen den Befund der Apostelgeschichte grundsätzlich, zumal es sich bei ihnen um Fragmente frühchristlicher Kommunikationssituationen handelt, in denen insbesondere Konflikte zwischen Gruppen unterschiedlicher ethnischer Herkunft bzw. kultureller Prägung reflektiert werden, oder anders gesagt: Wir haben die Paulusbriefe nur, weil Inklusion ständig gefährdet war und Paulus es unternahm, die Konflikte einzuhegen, um die Gemeinden vor einem Auseinanderbrechen zu bewahren.

Paulus und Lukas verbindet dasselbe Tiefenverständnis von Evangelium als göttlich gesetzte Möglichkeitsbedingung eines grenzüberschreitenden Gottesvolks, das die gesamte Menschheit unter Wahrung ihrer Vielfalt in kultureller Hinsicht inkludiert. Die Etablierung transkultureller Glaubens- und Lebensgemeinschaften ist getragen von einem Ethos der Würdigung von Differenz.<sup>19</sup> In diesem Sinne wäre Gal 3,28 im

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu die Kurzdarstellung von M. Bachmann, „The New Perspective on Paul“ und „The New View of Paul“, in: F.W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 30-38.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die „klassische“ Position von Philipp Vielhauer, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte, in: *EvTheol* 10 (1950/51), 1-15 (wiederabgedruckt in P. Vielhauer (Hg.), Aufsätze zum Neuen Testament (Theologische Bücherei 31), München 1965, 9-27, hier 26: „Ich fasse zusammen: der Verfasser der Apg ist in seiner Christologie vorpaulinisch, in seiner natürlichen Theologie, Gesetzesauffassung und Eschatologie nachpaulinisch. *Es findet sich bei ihm kein einziger spezifisch paulinischer Gedanke.* Sein ‚Paulinismus‘ besteht in seinem Eifer für die universale Heidenmission und in seiner Verehrung für den größten Heidenmissionar“ (Hervorhebung: W.K.). An diesem Statement ist m.E. so ziemlich jedes Glied unzutreffend, vgl. zu einer sich in der Exegese Bahn brechenden Neueinschätzung des Verhältnisses von Paulus und Lukas: J. Schröter, Die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 542-551, hier 551: „Angesichts dieses Befundes erscheinen nicht nur die bisweilen behaupteten Differenzen zwischen dem Paulus der Briefe und dem Paulus der Apostelgeschichte als überzogen, vielmehr rückt auch die Möglichkeit in den Blick, die Apostelgeschichte als Werk eines zeitweiligen Paulusbegleiters zu lesen.“

<sup>19</sup> Vgl. zu diesem Ethos zwischen Universalismus und Partikularismus die richtungweisende Arbeit von D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, Los Angeles, London 1994. Zakali Shohe hat gegen Boyarin in ihrer Dissertation *Acceptance Motif in Paul: Revisiting Romans 15:7-13* (New Testament Studies in Contextual Exegesis; Frankfurt 2016) überzeugend nachgewiesen, dass die – in der Missionsgeschichte dann so nachhaltig zur

Kontext nicht nur „eschatologisch“, sondern auch *soziologisch* zu verstehen, und zwar im folgenden Sinn:

(26) Allesamt seid ihr Söhne (d.h. Kinder) Gottes durch den Glauben, den ihr im Gesalbten Jesus habt. (27) Denn als solche, die ihr in den Gesalbten hineingetauft worden seid, habt ihr euch den Gesalbten übergezogen, (28) *sei es* als Jude oder Grieche, als Sklave oder Freier, als männlich oder weiblich. Denn ihr seid alle zu einem zusammen gefügt worden, im Gesalbten Jesus. (29) Wenn ihr aber dem Gesalbten angehört, dann folgt daraus, dass ihr Abrahams Gespross seid, d.h. Erben gemäß der Verheißung.

Paulus selbst war vor allem an der Zusammenführung von Juden als Juden und Nicht-Juden als Nicht-Juden interessiert. Eine nachhaltige Aufarbeitung der Problematik geschlechtsspezifischer und anderer sozialer Statusunterschiede aus Evangeliumsperspektive hat er hingegen vernachlässigt.

## **Die Bedeutung von Migrationsbewegungen für die Etablierung transkultureller Gemeinden in der Gegenwart**

Nach dieser Re-Lektüre der Apostelgeschichte möchte ich zwei Punkte benennen, die mir besonders bemerkenswert erscheinen im Kontext *gegenwärtiger* globaler Migrationsbewegungen und der Versuche zur Etablierung und Gestaltung transkultureller Gemeinden.

Erstens, in der Apostelgeschichte kommen jüdische Migranten aus der Diaspora als *Subjekte* mit einer Vision und einer Mission in den Blick. Genauer gesagt sind sie weniger Subjekte im modernen Wortsinn, als vielmehr *sub-jecti* in Bezogenheit auf den heilsamen Plan Gottes mit der Welt. Es handelt sich bei ihnen somit um gottbezogene Evangeliumsverkündiger mit besonderen Kompetenzen in cross-kultureller Kommunikation. Im Hinblick auf *die* Menschen, die seit einigen Jahrzehnten als Christen aus aller Welt nach Europa und somit auch nach Deutschland kommen, macht die Apostelgeschichte auf ihre mögliche Bedeutung in der Gestaltung der Kirche der Zukunft aufmerksam.

Zweitens, die Etablierung transkultureller Glaubens- und Lebensgemeinschaften im Raum der Kirche sind mit der Präsenz von Christen aus dem gesamten globalen Süden in Deutschland möglich geworden. Und oft genug existieren sie schon, wenn auch als fragile Unternehmungen, insbesondere unter Christen aus Westafrika.

---

Wirkung kommende – bewusst verfolgte Strategie der Ausradierung von Differenz unter Einverleibung des Anderen ins Eigene der Intention und Praxis des Paulus widerspricht. Zu dieser Tendenz in der Geschichte der Missionierung “fremder Völker” im Zeitalter des Kolonialismus, vgl. die Studie von Musa W. Dube, *Consuming a Cultural Bomb: Translating Badimo Into ‘Demons’ in the Setswana Bible* (Matthew 8.28-34; 15.22; 10.8), in: *JSNT* 73 (1999), 33-59.

Unter sogenannten afrikanischen Migrationsgemeinden gibt es mono-ethnische wie multi-ethnische Gebilde, sei es dass Christen sich hier nach - ethnisch diversen - Nationszugehörigkeiten organisieren oder nach vormaligen Kolonialsprachen (englisch oder französisch) und damit transnational. Am Rande der hiesigen Christenheit existieren also schon längst transkulturelle Gemeinden und hier entstehen innovative gemeindliche Organisationsformen, die auf Seiten der verfassten Kirche, aber auch von Theologie und Religionswissenschaft erst mit erheblicher zeitlicher Verzögerung überhaupt wahrgenommen, geschweige denn reflektiert werden: So gibt es bereits in einigen Wohnhochhäusern in Hamburg das Phänomen von afrikanischen Hausgemeinden mit regelmäßig stattfindenden Gottesdiensten!

Die Kreierung transkultureller Gemeinden in der Gegenwart erscheint auf dem Hintergrund frühchristlicher Entwicklungen und Einsichten in die grenzüberschreitende Bedeutung von Evangelium als geboten, zumindest als Richtungsvorgabe. Am Beispiel Antiochias wurde deutlich - und darum geht es im Wesentlichen auch sonst in der Apostelgeschichte -, dass die lebensweltliche Übersetzung des Evangeliums in die Kreierung transkultureller Gemeinden münden kann, wenn nicht gar: muss.

Die EKD-Publikation „Gemeinsam evangelisch!“<sup>20</sup> zeigt die Möglichkeit und das Potential eines zunehmenden Zusammen-Wachsens von alteingesessenen Christen einer ziemlich monoethnischen evangelischen Kirche und neuhinzugekommenen Christen, die eine große Varianz von regionalen, ethnischen, kulturellen und kirchlichen Herkünften aufweisen, an. Aufgrund globaler Migrationsbewegungen stehen die Kirchen vor Möglichkeiten und Herausforderungen, die denen im Frühchristentum nicht ganz unähnlich sind. Die Gestaltung entsprechender, Transkulturalität anstrebender Gemeinden weist ins Zentrum des Evangeliums.

---

<sup>20</sup> EKD (Hg.), *Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* (EKD Texte 119), Hannover 2014.

# Bibelarbeit zu Eph 2,11-22

(2007)

## 0. Vorbemerkung

In der Exegese und Missionswissenschaft erkennen wir heute eher als früher an, dass die Bibel in *allen* Kirchen und Theologien immer selektiv interpretiert wird. Was Christus bedeutet, interpretieren wir in je partikularen Kontexten. Damit wird eine Vielfalt des christlichen Bekenntnisses aktualisiert, wie sie schon im Frühchristentum gegeben war, und wie sie im NT bezeugt ist. Voraussetzung einer Würdigung dieser vielfältigen Kontextualisierung ist die Erkenntnis, dass Christus sowohl interpretationsbedürftig wie –fähig ist. Bei aller selektiven Lektüre aber ist in der Ökumene zu bedenken, dass es hier um die Interpretation ein und desselben Christusereignisses geht. Das ist unsere gemeinsame Grundlage, auf der wir alle stehen, auch wenn ihre je aktualisierte Bedeutung variantenreich ist.<sup>1</sup>

## 1. **Aus welcher Perspektive lese ich den Epheserbrief? Was bedeutet er mir? Wie bin ich kirchlich und kulturell geprägt? Welche Erfahrungen habe ich mit dem Brief gemacht?**

Zunächst einmal muss ich gestehen: Der Epheserbrief (Eph) war für mich lange Zeit ein Brief eher am Rande des NT, den ich wenig gekannt und kaum ernst genommen hatte. Damit stehe ich in mehr oder weniger guter evangelischer Tradition. Denn zum einen scheint der Eph keine bzw. eine sehr seichte Rechtfertigungslehre zu bieten, wie sie uns bei Paulus vor allem im Gal und Röm begegne (Konjunktiv!). Und zum anderen ist es in der neutestamentlichen Forschung weithin ausgemacht, dass der Eph gar kein Paulusbrief ist. Er wird zu den Deuteropaulinen gezählt, mit einem unbekanntem Autor, der in der Tradition des Paulus sich seines Namens und damit seiner Autorität bemächtigte. Damit nicht genug: Eph hängt literarisch von einer anderen pseudepigraphen, also sozusagen gefälschten Paulusschrift ab, nämlich dem Kolosserbrief. Eph ist wahrscheinlich noch nicht einmal an die Gemeinde in

---

<sup>1</sup> Vortrag auf einer EKD-Tagung zur Begegnung mit Migrationsgemeinden an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal im Jahr 2007.

Ephesus gerichtet gewesen, worauf tatsächlich gute text-kritische und inhaltliche Indizien hinweisen. Schließlich erscheint dieser Brief im Lande Luthers allzu optimistisch, beinahe enthusiastisch und last but not least, als sozusagen früh-katholisch – all dies Attribute, die den Eph hier nicht gerade empfehlen.

Aber, nicht nur die Kirche ist im Wandel begriffen und entwickelt sich ständig (2,21), auch die ntl. Wissenschaft. Heute interessieren in der Forschung weniger Fragen nach Ursprung und Originalität einer ntl. Schrift, als vielmehr nach Wirkungsgeschichte und Rezeption, und da scheint der Autor des Eph (AEph) sehr gewissenhaft Paulus verstanden und aktualisiert zu haben. Tatsächlich ist heute sehr zweifelhaft geworden, ob die Rechtfertigungslehre überhaupt das Zentrum des paulinischen Denkens gewesen ist (vgl. ZNT 14, 2004). Ja mehr noch, einige Forscher begründen durchaus überzeugend, dass Paulus gar keine *Lehre* von der Rechtfertigung gehabt hätte (vgl. H. Boers, *The Justification of the Gentiles*, 1994). Wie dem auch sei, eines scheint sich als neuer Konsens herauszubilden: Das *Motiv* der „Rechtfertigung“ (*dikaïousthai*) begegnet bei Paulus mit der Funktion, die *universelle Entschränkung des Heils* zu kommunizieren. Darum ging es Paulus – seit seiner Erfahrung der „Berufung“ zum Heidenapostel. Aus dieser Perspektive gelesen, hätte AEph Paulus also sehr gut verstanden, und das paulinische Anliegen in neuer und anderer Zeit angemessen aktualisiert.

Den Eph habe ich in seiner Bedeutung innerhalb des Frühchristentums und bezüglich seiner Relevanz für die heutige Christenheit für mich neu entdeckt im mittlerweile über zehnjährigen durchaus intensiven Kontakt mit Christen in und aus Westafrika. Gerade Kap. 6 (Überwindung der lebenszerstörenden Mächte in Christus) und Kap. 2 sind für letztere von großer Relevanz – unsere Rechtfertigungslehre hingegen weniger. Die pastorale Kleinliteratur, wie sie unter afrikanischen Christen gelesen wird, ist gespickt mit Versen vor allem des Eph.

## **2. Worin sehe ich die Kernaussage dieser Passage? Was ist die Funktion Christi nach diesem Text? Welche Überschrift würde ich der Passage geben?**

Es geht im Eph, und da hat AEph Paulus genau verstanden, um die Kommunizierung des universelles Heil im Christusgeschehen, d.h. jetzt ist Gott allen Menschen nahe gekommen, nicht um sie zu vernichten, sondern damit sich ihm alle zuwenden und Frieden haben können. Es geht nicht, bzw. nur nebenbei um die Erlangung des individuellen Seelenheils, sondern um die weltweite Kirche, die alle Menschen umfasst, wodurch Frieden auch auf Erden möglich wird.

Der zeitgenössische Kontext für diese Friedensbotschaft wird im Unfrieden jener Zeit zu sehen sein. Der Tod ist Konsequenz von Ausgrenzung. Das hatte AEph erkannt. So ist z.B. der Tod im Jerusalemer Tempel denen zugesichert, die es als

Heiden bzw. Nicht-Juden wagen, den für sie bestimmten Außenbezirk in Richtung auf den nur den Israeliten vorbehaltenen Bereichen zu überschreiten. Wer die Grenzmauer übersteigt, hat als Konsequenz den Tod zu erleiden. Das stand auf den Warntafeln: „Kein Fremdstämmiger soll den Bereich innerhalb der Schranke und der Absperrung um das Heiligtum herum betreten. Wer dabei ergriffen wird, ist selbst schuld am darauf folgenden Tod.“ Der Eph macht in deutlicher Anspielung darauf hingegen deutlich, dass die Trennwand zwischen den Völkern durch Christus beseitigt worden ist. Damit verbieten sich exklusivistische Heilsansprüche, seien sie auf der politischen Ebene (*pax romana*) oder auf der eher theologischen Ebene (Israel als Volk Gottes unter Ausschluss anderer) gelegen.

Der Weg nach vorn – das möchte auf diesem Hintergrund der AEph kommunizieren –, d.h. Gottes schon instand gesetzter Friedensweg besteht in der wechselseitigen Wertschätzung und Achtung vormaliger Feindesvölker bzw. sich fremder Völker.

Voraussetzung der Möglichkeit der eigenen Friedensbereitschaft ist die Schaffung eines neuen Menschen durch das schon-Gerettetsein (2,1-10): Das ist ein Geschehen an uns, als Geschenk, nicht erarbeitet. Deshalb erübrigt sich jedweder Stolz auf irgendwelche Vorrechte wie Abstammung, kirchliche Tradition, Frömmigkeit (z.B.: den Geist Gottes haben, den rechten Glauben haben) oder auch theologische Gelehrsamkeit (die biblischen Sprachen und Philosophie kennen).

Christi Tod, symbolisiert durch sein Blut, Fleisch und Kreuz, wird folgendermaßen gedeutet: Er hatte die Funktion, das was Menschenvölker trennt – voneinander und von Gott –, zusammenzufügen. So sind aus den vormals Fernen vom Heil die Nahen, aus den Feinden die Mitbürger geworden. Sie sind zusammengefügt zu einem neuen Menschen. Das ist der Frieden, für den Jesus steht, den er (Subjekt) durch seinen Tod zustande gebracht hat, aber auf den er verkündigend schon hingewiesen hatte (V. 17). In diesem Frieden besteht also nach AEph die Kontinuität zwischen verkündigendem und verkündigtem Christus. Frieden, dieses Lexem bringt für AEph die Funktion der Sendung Jesu, d.h. die Bedeutung des Evangeliums auf den Punkt.

Darüber hinaus hat Christus den *Zugang* zu dem einen Gott-Vater eröffnet (vgl. Joh 14,6), und zwar in ein und demselben *Geist*. Jetzt gibt es also nicht mehr Ausgeschlossene und Fremde, sondern nur noch den einen Menschen.

Die vorher an beiden Volksgruppen festgestellten *Mängel* sind jetzt aufgehoben durch die Rettungstat Jesu: *Die einen* behaupteten einen exklusiven heilsgeschichtlichen Zugang zu Gott, und zwar bei gleichzeitiger Ausgrenzung der Heiden. Ihr Kriterium, Beschneidung, ist – so der AEph lapidar – aber selbst nur eine menschliche Tat am *Fleisch*. Und die durch sie zementierte Trennung von Menschengruppen ist durch die Tat Gottes in Christus aufgehoben, unterlaufen worden, d.h. das was an dem *Fleisch des Messias* geschah, das setzt neue, endgültige Maßstäbe. *Die anderen* waren vorher ohne Wissen von dem einen Gott, tatsächlich außerhalb des kollektiven Gedächtnisses und der Hoffnung Israels. Jetzt hat Christus sie hinein-



gezogen ins Heil, hat ihnen einen Zugang zu Gott verschafft. Jetzt sind sie eingliedert ins Haus Gottes und als solche vollwertige Mitglieder.

Die aus dem politischen Leben stammenden Begriffe wie *Politeia* (Gemeinwesen), Fremde, Beisassen und Mitbürger machen unmissverständlich deutlich, dass es bei diesem Heil, bei diesem Frieden nicht etwa um den Seelenfrieden des einzelnen Gläubigen geht. Im Kontext des jüd.-röm. Krieges liegt dem AEph daran, die friedensstiftende Botschaft der Christen zu beschwören - in Überwindung von Feindschaft und als Ausweg aus der Krise dieser Welt. Aus dieser Perspektive kontextualisiert er das Evangelium: Es geht ihm nicht primär um das jenseitige Heil, sondern eben um Frieden in der Welt, und das ist für ihn der durch Gottes Tat in Christus möglich gewordene Frieden, der allumfassende, Menschen zueinander weisende *Shalom* Gottes. Die durch Christus instand gesetzte universelle *Soteria* mündet in diesen *Shalom* und begründet entsprechende kommunitäre Gestaltungsversuche. Insofern reizt es, von einer "politischen Theologie" des Eph zu sprechen (Mußner, *Kommentar*). Aber das wäre ein Anachronismus und eine Verkürzung und dann doch eine Entschärfung dessen, was AEph meinte: In der Antike im Allgemeinen wie in Israel im Besonderen gab es keine nicht mit Göttern oder Gott in Verbindung stehenden Lebensbereiche. Religiosität war nicht vom übrigen Leben separiert, sondern eingebettet in alltäglichen Lebensvollzügen. Insofern betrifft der Frieden Christi, von dem AEph spricht, den Menschen in seinem gesamten sozialen und kulturellen Netzwerk. Die Einengung auf eine politische Theologie, wie es in einigen Kreisen unserer Kirche bis Ende der 80er Jahre attraktiv war, ist aus dieser Perspektive ebenso problematisch wie die Ausgrenzung der politischen Dimension des Evangeliums unter Beschwörung des individuellen Seelenfriedens, wie es in einigen evangelikalen und pentekostalen Gruppen selbstverständlich *usus* ist. *Soteria* und *Shalom* meinen vielmehr den Zuspruch und Anspruch Gottes auf unser gesamtes Leben: sozial wie persönlich, seelisch wie materiell, diesseitig *und* jenseitig.

Als Überschrift über diese Passage würde ich wählen: *Christus führt Menschen aus verschiedenen Völkern zusammen und hin zu Gott.*

### **3. Inwiefern ist der Text für die Aufgaben der Kirche in der Gegenwart bedeutsam? Was trägt er bei zur Fragestellung der Tagung, d.h. zum Zusammenleben von christlichen Gemeinden unterschiedlicher Sprache und Herkunft?**

Wir bemerken, dass der AEph die Achtung unterschiedlicher Gruppen voreinander nicht nur proklamiert, sondern er realisiert sie auch. Er stellt die offenkundigen Mängel von Juden und Heiden (V.11-12) wohl fest, enthält sich aber scharfer

Polemik. Davon können wir bereits lernen: Wohl können und sollen wir einander hinweisen auf uns problematisch erscheinende Tendenzen in unseren Kirchen (ich habe das etwa am Beispiel des *Prosperity Gospel* getan), aber da braucht es weder Polemik noch Apologetik, sondern zunächst den ernsthaften Versuch einander zu verstehen, auch und gerade hinsichtlich uns wechselseitig völlig unverständlich erscheinender Glaubensinhalte oder Ausdrucksformen des Glaubens. Achtung und Respekt voreinander, vor den unterschiedlichen kulturellen Prägungen und ökonomischen Möglichkeiten sind vielmehr angesagt.

Von exklusivistischen Heils- oder Wahrheitsansprüchen ist Abstand zu nehmen. Wir wissen heute, dass etwa unsere hierzulande so lange geliebte Rechtfertigungslehre nicht mehr, aber auch nicht weniger ist als das Resultat einer selektiven Lektüre einiger Paulusbriefe – eine im 16. Jahrhundert sicher notwendige Lektüre des NT und sachgemäße Aktualisierung von Evangelium, aber eben eine Kontext gebundene. Sind wir offen für Transformationen, für Veränderungen und Neuorientierung?

Der im Eph beschriebene allgemeine Zugang zu Gott, also die universelle Entschränkung des Heils fordert nicht nur ideell eine *Theology out of the Ghetto* (H. Boers, 1971). Der hier verkündete Frieden hat zunächst politische Dimensionen. Was wären die nötigen Transformationen der ntl. Opposition /Juden/ versus /Heiden/ in unserer Welt? In Ghana etwa sehen wir, wie alle Kirchen im Friedensgebet für die Nation zusammen stehen können und wie sie vielerorts selbst multiethnische Mikrokosmen darstellen, deren Mitglieder Gas und Ewe, Ashanti und Fanti, sogar Northerners und Southerners gemeinsam Gott loben. Das hat AEph gemeint.

So ähnlich könnte eine neue Ökumene auch bei uns aussehen, bestehend aus Ghanaern, Deutschen, Indonesiern und Koreanern; mit Pfingstlern, Lutheranern, Katholiken, Orthodoxen und Baptisten. Kulturelle, ethnische und konfessionelle Unterschiede sind Ausdruck der notwendigen Vielfalt von Kontextualisierung des Evangeliums – notwendig deshalb, weil wir Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen und Traditionen sind. So wie die Evangelien und die anderen Schriften des NT trotz ihrer z.T. erheblichen Differenzen in einem Kanon zusammengebunden sind, so wir Christen in einem neuen Menschen. Die Verschiedenheit soll nicht trennen. In der ökumenischen Begegnung vor Ort besteht die Chance der Bereicherung der je eigenen Tradition und christlichen Erfahrung. Vielleicht hat der oder die je Andere ja Aspekte des Evangeliums aktualisiert, die mir bisher verborgen geblieben sind und die auch für mich bedeutsam werden könnten. Sind wir also bereit, die Migrationskirchen hier bei uns auch als mögliche Bereicherung aus der Ökumene zu begrüßen und sie zu unterstützen als auch von ihnen unterstützt zu werden?

Wie sich hier eine institutionelle Verknüpfung gestalten lässt zwischen den hiesigen Großkirchen und den Migrationsgemeinden, ist sicher eine große Herausforderung. Es sollte den zuständigen Experten in den Landeskirchenämtern – Theologen und

Juristen – aber zuzutrauen sein, dass sie diese Aufgabe zur allgemeinen Zufriedenheit bewältigen. Die Christen aus der Ferne, die sich in Deutschland meist in Pfingstgemeinden zusammengeschlossen haben, sind gekommen um zu bleiben. Sie sind gleichzeitig sozusagen die Vorhut der weltweiten, sich vor allem im Süden vollziehenden Pentekostalisierung des Christentums – eine Entwicklung, zu der auch die deutschen Pfingstgemeinden zu zählen sind und die zunehmend auch gerade jüngere Mitglieder in den übrigen Freikirchen erfasst. So ist die Ökumene aus dem Süden bei uns angekommen, und mir scheint, dass die Migrationsgemeinden Brückenfunktionen einnehmen – in Bezug auf die weltweite Ökumene, die Beziehung zur weltweiten und lokalen Pfingstbewegung und hinsichtlich der Kooperation der christlichen Kirchen in Deutschland.

Der Eph ermutigt dazu, der Entfaltung des neuen Menschen Raum zu geben – etwa in den bereits erprobten Formen von internationalen Gospelgottesdiensten, interkulturellen *Bible-Studies* oder *Worldcamps*. Entscheidend wichtig scheint mir, dass wir uns von der Erkenntnis des Eph inspirieren und tragen lassen: In unserer Unterschiedlichkeit sind wir gleichwertige und gleichberechtigte Brüder und Schwestern in und durch Christus. Das ist vor Ort konkret zu übersetzen in entsprechende Kommunikation- und Lebensformen – und zwar gemeinsam von den aus der Ferne und Nähe stammenden.

Die Welt soll sehen, dass es in der Kirche anders zugehen soll und kann als sonst wo. Von der Kirche können und sollen Impulse ausgehen für eine Gestaltung von Zusammenleben von Menschen aus der Nähe und Ferne, das getragen ist von wahrer Gerechtigkeit und Frieden. Ich bin davon überzeugt: Die Welt sehnt sich danach.

**Die Präsenz von Christengemeinden  
afrikanischer Herkunft in Deutschland:  
Darstellungen und Reflexionen**



# Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland

(1998)

## 1. Schlaglichter: Eindrücke und Erlebnisse

Du sollst den Fremden in deiner Mitte nicht bedrücken!

Diese alttestamentliche Weisung (z.B. Lev 19,33) bezog sich auf die nicht-jüdischen Ausländer, die auf israelitischem oder judäischem Gebiet lebten. Die Worte sind Bestandteil auch der christlichen Bibel. Doch wie Hohn müssen sie klingen in den Ohren der ChristInnen, die aus Afrika kommend bei ihren Brüdern und Schwestern der evangelischen Kirchen anklopfen, um eingelassen zu werden.

Die kalten Blicke, die mich anstarren. Die Frau, die da wegrückt von mir auf der Kirchenbank, weil meine Haut dunkel ist. Ist sie dieselbe, die sich im Bus von mir wegsetzte? Ist sie die Mutter des Jugendlichen, der mir an der Haltestelle ins Gesicht spuckte? Die Frau, die ich in Ghana oder Sambia oder Kongo oder Kamerun geherzt hätte, wäre sie in unseren Gottesdienst gekommen. Die ich eingeladen hätte, diese weiße Frau, zu mir nach Hause, um im Kreise meiner Familie Erfrischung zu finden. In den deutschen Kirchen ist es so kalt wie draußen. Ich kriege keinen Kontakt zu den Menschen hier. Habe aufgegeben. Mache total zu. Zum Glück sind da meine brothers and sisters aus Afrika. Auch irgendwie irgendwann hier gelandet in der Fremde. Rückzug ins Private. Endlich ein Gefühl von Zuhause. Wenigstens für einige Stunden. Abends, beim Kochen und Essen. Lachen und Feiern und Trauern - gemeinsam. Und beten. Gott loben, daß ich trotz allem lebe, nicht verrückt geworden bin. Aber wo gemeinsam Gott preisen? Wo Gottesdienst feiern? Unser Prediger macht Vorschläge. Seine Zuversicht, daß bei Gott alles möglich ist, dringt zu mir durch. Neue Hoffnung keimt. Bricht sich Bahn. Wird wagemutig und klar. Etwa doch? Sollen wir uns wirklich auf die Suche begeben nach einem Gottesdienstraum? Immerhin - auch das mutet so seltsam an - ragen hier so viele Kirchen in den Himmel und sind doch leere Hohlräume: bis auf ein zwei Stunden in der Woche. Und dann auch nicht voll. Also los, hin zu den deutschen Pastoren. Sozusagen von Kirche zu

Kirche. Dritte Welt und Erste Welt. Dritte Welt zu Besuch in Erster Welt: „Hallo, da sind wir, wie geht's denn so?“ EINE Welt! Ihr habt doch dieses große Fremdwort dafür, an dem Ihr Euch gerne besoffen redet: Ökumene. Und Euch gut dabei fühlen könnt: Geld nach Lateinamerika. Unser Projekt in Afrika. Armenviertel in Indien. Brot-für-die-Welt. Ich bin jetzt hier: Mensch! Und Du haust mir die Tür vor der Nase zu: „Wir nehmen nichts!“

Anruf einer Kollegin einer x-beliebigen Landeskirche: „Sie kennen sich doch aus mit Afrikanern? Wir haben eine Anfrage einer afrikanischen Gruppe, die in unserer Kirche sonntags nachmittags ihre Gottesdienste feiern möchte? Was sollen wir tun? Was sind das für Leute? Ich habe schon den Sektenbeauftragten unserer Landeskirche kontaktiert. Er rät mir dringend ab. Aber ich möchte Sie noch mal fragen.“

Inzwischen feiert die Gemeinde dort allsonntäglich ihre Gottesdienste – so wie sie es aus Westafrika kennt, mit viel Gesang und Tanz, mit *Djembes* und afrikanischen Gewändern. Lachen und Weinen hat seinen Platz. Manchmal auch Zusammenbrechen unter der Last dämonischer Belästigung in der Fremde. Und immer wieder Aufrichten, Stärken, Aufbauen: „You are somebody!“ ruft der Pastor, „because Jesus loves you. He died for you. Turn to somebody, and tell that person: God loves you! You are a child of God! You are precious because the precious blood of Jesus has set you free.“ Heil – Heiligung – Heilung, jetzt und hier: „Our God is able and he cares for you!“ Leben: „Jesus said, I will give you life so that you might have it abundantly!“ Einige Jugendliche aus der deutschen Gemeinde besuchen diesen afrikanischen Gottesdienst. Erst schüchtern. Dann mit neugierigen Blicken, verstohlen nach rechts und links. Sie verstehen die Sprache kaum und begreifen doch schnell: Das Evangelium wird spürbar als Frohbotschaft. Es geht um Jesus, der wieder lebendig wurde. Der andere lebendig gemacht hat. Der ewiges Leben zusagt. Deshalb Leben jetzt und hier, voll und powerful, überströmend, auf mich überfließend, mich ergreifend, mir mein Herz weitend, meinen Körper und Geist durchflutend: WIR sind der Leib Christi. Wir SIND. Der LEIB. CHRISTI – des von Gott mit der Kraft des Heiligen Geistes Gesalbten. Wir Gesalbten „sind nicht mehr Jude oder Heide, Deutscher oder Ausländer, Sklave oder Freier, Mann oder Frau: Sondern wir sind alle eins in Christus.“ Zum ersten Mal tief verstanden, weil erlebt, die Worte: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen.“

Szenenwechsel: Andere Großstadt, wieder evangelische Kirchengemeinde mit afrikanischer Gospel-Church im ‚Gaststatus‘ seit Jahren. Bestürzung im Ältestenrat der afrikanischen Gemeinde: Innerhalb weniger Monate war die ‚Nutzungsgebühr‘ von ursprünglich 150 DM über 300 DM auf 500 DM angehoben worden. Ein Mietvertrag besteht nicht. Auch ein erneuter Appell an die christliche Solidarität der ev.

Kirchengemeinde hat nicht gefruchtet. Die hat selbst finanzielle Sorgen: Wie ist das Gemeindehaus zu halten? Also Augen zu und durch, ohne Rücksicht auf – menschliche – Verluste. Hinlangen: Die Afrikanerinnen kommen in goldglänzenden Gewändern zum Gottesdienst, die Männer in frisch gebügelten Anzügen. Der ein oder andere fährt sogar mit dem eigenen Auto vor. Die können doch gar nicht so mittellos sein, wie die vorgeben. Da ist was zu holen. Unbeachtet bleibt: Was durch den Zehnten und durch Spenden der Gemeindeglieder (vor allem: Geringverdiener, Asylbewerber, Studenten) reinkommt, reicht – meistens – gerade mal zur Deckung der nicht unbeträchtlichen Benzin- und Telefonkosten. Darüber hinaus müssen Musikinstrumente abbezahlt werden. Ganz wichtig: Rechtsanwaltskosten zur Unterstützung einzelner Gemeindeglieder sind zu begleichen. Hier braucht jemand Fahrgeld für ein Bahnticket. Für den ein oder anderen wird die Krankenversicherung finanziert. Die Partnerkirche in Westafrika ist für dringende Projekte ebenfalls auf Unterstützung der afrikanischen Gemeinde in Übersee angewiesen, usw. usw.

Krisensitzung in der afrikanischen Gemeinde. Was tun? Dann spricht jemand aus, was noch gar keinem in den Sinn gekommen ist: „Warum zahle ich eigentlich schon seit Jahren Kirchensteuer?!“ Ruhe im Saal. Es knistert. „Wie Kirchensteuer?“ Es dämmert: „Natürlich, ich ja auch!“ „Ich auch!“, ruft es auf einmal von allen Seiten. Und es wird gerechnet, blitzschnell: Bei 40 DM im Monat macht das fast 500 DM im Jahr, d.h. beinahe 5.000 in zehn Arbeitsjahren. Das gilt für einen afrikanischen Christen, der diesen Betrag bisher an die evangelische Kirche gezahlt hat. Denn selbstverständlich hatte er damals für seine Lohnsteuerkarte angegeben, daß er in der Kirche sei, und weil nicht katholisch, so eben evangelisch. Daß daneben die afrikanische Gemeinde mit dem sogenannten ‚Zehnten‘ finanziell unterstützt wird, versteht sich von selbst. Eine Umfrage ergibt, daß beinahe sämtliche arbeitenden Mitglieder dieser afrikanischen Gemeinde Kirchensteuer zahlen – an die Evangelische Kirche im Rheinland!

## **2. Der Koordinationsrat afrikanischer Diasporagemeinden in Deutschland. Stationen eines Prozesses – von Leeds nach Hamburg und in die Regionen**

In den letzten Jahren ist eine Vielzahl afrikanischer Diasporagemeinden in Europa entstanden. Diese Entwicklung hat zu tun

- mit der zunehmenden Präsenz afrikanischer ChristInnen in Europa,
- mit der Gründung einer großen Anzahl christlicher Kirchen in Afrika durch AfrikanerInnen, abseits der großen Missionskirchen,
- mit dem Rassismus in Europa, der auch vor Kirchentüren nicht haltmacht,
- mit einem großen christlichen und kulturellen Selbstbewußtsein der AfrikanerInnen.



Die afrikanischen Gemeinden im Ausland erfüllen somit unterschiedliche Funktionen: Sie stiften bzw. bewahren Identität, bieten eine geistliche Heimat in einer - oft - feindlich gesonnenen Fremde und sind Netzwerk zur Bewältigung aller möglichen Lebensprobleme. Darüber hinaus sind viele der Gemeinden durch ein missionarisches Sendungsbewußtsein geprägt. Schlagwörter wie ‚reverse mission‘ oder ‚missio Africana‘ machen die Runde. Mittlerweile liegen vielfältige Erfahrungen von Begegnung mit einheimischen, also europäischen Kirchen vor. Diese in produktiver Weise aufzuarbeiten, ist selbstgestellte Aufgabe eines europaweiten Koordinationsprozesses afrikanischer Diasporagemeinden. Dieser Prozeß ist im September 1997 mit der viel beachteten Leeds-Konsultation in Großbritannien in Gang gekommen. Die an der University of Leeds lehrende deutsche Theologin und Pastorin Dr. Roswith Gerloff organisierte die Konsultation „The Significance of the African Religious Diaspora in Europe“ an ihrer Fakultät. Es nahmen vor allem afrikanische PastorInnen aus Europa sowie europäische AkademikerInnen an der Konferenz teil. Ihre Ziele waren unter anderen, afrikanische Gemeinden und deren Leitungen mit denen zu vernetzen, die eine basisorientierte Forschung vorantreiben und auf diese Weise die Existenz solcher Gemeinschaften ins Bewußtsein der weißen Bevölkerung heben können, den Dialog zwischen ihnen und westlichen kirchlichen und säkularen Institutionen zu eröffnen, uns Europäern zu helfen, die Religion und Spiritualität von Menschen aus der Zweidrittelwelt (und nicht nur von dort!) als ein zentrales Mittel zur Identitätsfindung und zum Überleben in Würde zu begreifen und Wege zur sozialen und politischen Zusammenarbeit untereinander und mit europäischen Partnern zu suchen.

Eine Folge der Leeds-Konsultation ist die Konstituierung nationaler Konferenzen. Nach Treffen in Schweden (Västeras) und Frankreich (Glax) fand die deutsche - als Werkstattgespräch konzipierte - Leeds-Nachfolgekonferenz vom 9. bis 11. September 1998 in der Missionsakademie an der Universität Hamburg statt. Sie wurde organisiert und geleitet von Frau Dr. Amélie Ekué. Bei den etwa zwanzig TeilnehmerInnen handelte es sich vor allem um Pastoren afrikanischer Diasporakirchen in Deutschland sowie um AkademikerInnen, die sich mit dem Phänomen dieser Auslandsgemeinden beschäftigen. Es wurden folgende Problemkreise besprochen: Beziehungen von afrikanischen und deutschen Gemeinden, Migration und Identität, *missio Africana*. Ein Ergebnis der Tagung ist die Bildung des Koordinationsrates afrikanischer Diasporagemeinden in Deutschland, der mit anderen entstehenden europäischen Nationalräten in engem Kontakt steht.<sup>1</sup> Die Funktion dieses Netzwerks auf deutscher Ebene besteht vor allem darin, im Gegenüber zu deutschen Landeskirchen und Gemeinden als Partner und Brüder und Schwestern wahr- und ernstgenommen zu werden, so daß es zu einem Miteinander kommen kann. Noch

---

<sup>1</sup> Ins Koordinationsteam wurden berufen: Pastor Alex Afram, Hamburg (African Christian Church); Pastor Dr. Werner Kahl (Sprecher), Duisburg (EKiR); Bischof Dr. Rufus Ositelu, Langen bei Frankfurt (The Church of the Lord/Aladura).

immer ist der Umgang vieler deutscher Kirchen mit afrikanischen Gemeinden allzu oft durch Unsicherheit und Ablehnung geprägt, gespeist durch Ignoranz und auftretend als Arroganz (das trifft leider auch weithin auf die ACKs zu). Hier gilt es zunächst, den Landeskirchen und Gemeinden Informationen an die Hand zu geben und als Ansprechpartner zu dienen, Impulse an die Landeskirchen zu geben und Aufklärungsarbeit zu leisten.<sup>2</sup> Gleichzeitig dient der Nationalrat als Netzwerk dazu, die einzelnen Diasporagemeinden vor Ort zu beraten und sie zu stärken. Zur Zeit organisieren sich afrikanische Diasporagemeinden in Europa auf drei Ebenen:

- Europaweit: Nach Leeds wird die nächste Konsultation für das Jahr 2000 in Großbritannien geplant.
- National: Das nächste nationale Treffen in Deutschland steht ebenfalls im Jahr 2000 an.
- Regional: Die wichtigste Aufgabe ist die Organisation regionaler Konferenzen.

Nach Hamburg (November 1998) wird sich als nächste die Regionalkonferenz Westliches Ruhrgebiet konstituieren (Januar 1999).

### **3. Ökumenische Lektüre- und Lebensgemeinschaft vor Ort: Formen und Inhalte, Grenzen und Chancen der Begegnung**

Der Kontakt zwischen deutschen und afrikanischen Kirchen ergibt sich meistens durch die Suche der Diasporagemeinden nach einem Gottesdienstraum. Die Bandbreite der Reaktionen und möglichen Entwicklungen möchte ich anhand der folgenden englischen Begriffe veranschaulichen:

rejection

paternalism

tolerance

acceptance

appreciation

communion in diversity

---

<sup>2</sup> Es ist ermutigend und erfreulich, daß vor kurzem von Seiten der EKdR und der VEM eine - durch Pastorin Claudia Währisch-Oblau besetzte - Stelle eingerichtet wurde, um endlich einmal auch aus landeskirchlicher Perspektive das Phänomen ausländischer Diasporagemeinden bei uns differenziert in den Blick zu nehmen und aufzuarbeiten.

Wird die afrikanische Gemeinde nicht in ihrem Anliegen abgewiesen (etwa aus Angst, es könnte sich um eine Sekte handeln: *rejection*), schreibt die gastgebende Gemeinde ihr eventuell vor, wie sie sich in ihrem Gottesdienst zu verhalten habe (keine laute Musik, kein Tanz, keine Handauflegungen zu Heilungsgebeten), weist sie theologisch zurecht und redet für sie statt mit ihr (*paternalism*). Oft existiert die gastnehmende *neben* der deutschen gastgebenden Gemeinde; Kontakte bestehen nur formaler Art; die Diasporagemeinde gibt sich damit zufrieden, überhaupt einen Raum für ihre Gottesdienste gefunden zu haben, wobei ihr die gastgebende Gemeinde gestattet, ihre Gottesdienste zu feiern, wie sie will (*tolerance*). Die ersten zwei Formen der Begegnung scheinen mir eines christlichen Umgangs miteinander ganz unwürdig, die dritte viel zu wenig zu sein. Anzustreben ist m.E. eine grundsätzlich positiv gestimmte und für Neues offene Grundhaltung der Begegnung, die durchaus neugierig die jeweilige Andersheit wahrnimmt und so stehen lassen kann (*acceptance*). Diese positive Gestimmtheit kann übergehen in gegenseitige Wertschätzung: Die Andersheit wird nicht angstvoll als Bedrohung erlebt, sondern als mögliche Bereicherung des je eigenen christlichen Selbstverständnisses und Erlebens kritisch geprüft (*appreciation*). Damit sind die Voraussetzungen dafür gegeben, sich ohne Nivellierung der Unterschiede gemeinsam auf den Weg zu machen (*communion in diversity*). Diese letzten drei Schritte der Begegnung halte ich für einen christlich angemessenen Umgang zueinander. Zur theologischen Orientierung möchte ich dafür auf die folgenden drei biblischen Motive verweisen:

- Gleichwertigkeit bei Verschiedenheit in Christus (Gal 3,28)
- Sich gemeinsam auf den Weg wagen hinaus aus den Strukturen dieser Welt (Hebr 13,13-14)
- Aufbrechen jedes religiösen Partikularismus, der sich an kulturellen Markern festmacht und darin universale Gültigkeit beansprucht (vgl. die Kritik der Beschneidung in Röm und Gal sowie das Sprachgrenzen überwindende Pfingstwunder in Acta 2)

So kann es auch nicht darum gehen, daß afrikanische Diasporagemeinden von deutschen GottesdienstbesucherInnen erwarten, daß sie ihre Formen der Anbetung und des Gottesdienstfeierns einfach übernehmen. Diese Erwartung fände ihre Entsprechung im Missionsverständnis, wie es in Europa und den USA lange Zeit vorherrschte und sich darin niederschlug, daß sich etwa AfrikanerInnen im Gottesdienst europäisch kleiden und europäischer Orgelmusik lauschen mußten. Allerdings sind viele europäische ChristInnen heute beeindruckt durch die Tiefe der Frömmigkeit sowie die Lebendigkeit und Freude ihres Ausdrucks im Gottesdienst afrikanischer Gemeinden. Hier vermögen afrikanische ChristInnen ihren deutschen

Brüdern und Schwestern verlorengangene und im Grunde ersehnte Dimensionen des Glaubens wieder zugänglich zu machen.

*Neutestamentlicher Impuls:* Paulus erkannte im Christusereignis die Möglichkeitsbedingung dafür, allen Menschen einen Zugang zu dem einem Gott zu schaffen: Alle Menschen sind zu dem einen Volk Gottes berufen. Jeglicher kulturelle oder nationale Partikularismus – verbunden mit Vorrechtsansprüchen, etwa im Hinblick auf theologische Einsicht – ist somit aufgebrochen.

*Missionstheologischer Impuls:* Ist Paulus damals in die heidnische Welt gezogen, um alle Welt von dem einem Gott zu überzeugen, so besteht m.E. heute die Missionsaufgabe in Bezug auf Nordwesteuropa darin, den Menschen „Gott nahe zu bringen“.

Daß nach der Bibel *alle* Dimensionen unserer Existenz (Körper, Geist, Seele und Gemeinschaft, Gesellschaft und Politik; Geschichte in Vergangenheit und Zukunft; Ökonomie und Ökologie) unter dem Zuspruch und dem Anspruch des Heils Gottes stehen, daran werden wir einander ständig zu erinnern haben. In der weltweiten Christenheit werden je nach kultureller Bindung verschiedene Aspekte als wichtig erachtet und andere übergangen. In der Begegnung vor Ort werden die jeweiligen Präferenzen sichtbar und verweisen auf eigene Versäumnisse. Zum vollen Verständnis des Neuen Testaments brauchen wir einander, auf daß die Fülle des Evangeliums realisiert werde. Dabei wird im afrikanischen Gottesdienst ein wichtiger Aspekt des Evangeliums Westeuropäerinnen (mit-)erlebbar, der in ihrer Tradition gewöhnlich außen vor bleibt: die *Inkarnation* des Wortes Gottes, die *alle* Sinne beansprucht und den *ganzen* Körper durchdringt, wie es etwa im Tanz anschaulich wird.

Dieser eingeforderte Erlebnischarakter des Gottesdienstes ist keine Anpassung an irgendeinen Zeitgeist. Tatsächlich ist die Auslagerung jeglichen Erlebnismomentes aus der westlichen Liturgie, einhergehend mit einer Konzentration auf das *Hören des Wortes*, theologiegeschichtlich bedingt und somit Konsequenz westeuropäischer Geistesgeschichte (vgl. ganz anders etwa die Liturgien orthodoxer ChristInnen in Griechenland, in Syrien oder in Äthiopien). Die Ausblendung der neben dem Hören und Sprechen zum menschlichen Dasein gehörenden Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten im Gottesdienst wird offenbar bei vielen Zeitgenossen als Mangel empfunden, die sich dann außerhalb hiesiger kirchlicher Traditionen auf die Suche begeben, um „lebendiges Wasser“ zu schmecken. Afrikanische, sich oft durch Lebendigkeit und Freude auszeichnende Gottesdienste sind angemessener Ausdruck der lebendig machenden Frohbotschaft, die auf das ganze Leben übergreift. Daß auch aktive politische und ökonomische Lebensgestaltung notwendige Äußerung christlicher Existenz ist, werden afrikanische Christinnen aufmerksam vernehmen, wenn westeuropäische Brüder und Schwestern die Bedeutung dieser Dimension der Reich-Gottes-Hoffnung von der Schrift her plausibel machen. Gerade jene sich von Pfingsten her verstehenden AfrikanerInnen werden sich der Einsicht nicht

verschließen, daß die durch den Geist verliehene *dynamis* auch gesellschaftliche Strukturen des todbringenden Bösen aufzubrechen vermag, auf daß sich „Leben in Fülle“ (vgl. die in afrikanischen Gemeinden oft zitierte Stelle Joh 10,10) jetzt und hier einstellen möge. Europäische GesprächsteilnehmerInnen werden hier allerdings zum einen zu berücksichtigen haben, daß in vielen afrikanischen Herkunftsländern die Möglichkeiten direkter politischer Partizipation im Vergleich mit hiesigen Systemen stark eingeschränkt sind, und zum anderen, daß AfrikanerInnen der ersten Generation auch in Europa keine politischen Mitbestimmungsrechte haben. So wird diese Diskussion weithin abstrakt-theologisch bleiben und wenig konkret greifbar, d.h. zwar theoretisch plausibel, aber kaum direkt relevant.

Bei aller Unterschiedlichkeit hinsichtlich religiös-kultureller Prägung und theologischen Urteils im Einzelnen scheint mir die Zukunft der Ökumene weltweit als auch vor Ort darin zu liegen, daß sich die Christenheit auf Verbindendes besinnt und Unterschiede nicht als Bedrohung, sondern als Zeichen der Vielfalt des Christentums begreift und sie als Bereicherung, d.h. als legitime Ausprägungen kontextuell bedingter Inkulturation wahrnimmt. Kirche weltweit kann als ökumenische Lektüregemeinschaft bezeichnet werden,<sup>3</sup> in der es darum geht, „daß Menschen sich wechselseitig ihre von der Bibel geprägten Teil-Interpretationen erzählen, sie zugleich kritisch hinterfragen und sie so im Lichte der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte wechselseitig erkennen, wer sie sind, woher sie kommen, wo ihre Grenzen und Einseitigkeiten liegen und wer sie werden können.“<sup>4</sup> Diese Worte eines einflußreichen historisch-kritischen(!) – aber für Rezeptionsgeschichte in ihrer Vielfalt offenen – Wissenschaftlers, gehalten auf einer exklusiven Tagung renommierter Neutestamentler, markieren einen einsetzenden Umbruch selbst in den Bibelwissenschaften, und zwar in Richtung auf ein Ernstnahmen und eine grundsätzliche Offenheit gegenüber anderer Interpretation. PastorInnen vor Ort werden gut daran tun, sich diese Worte zu Herzen zu nehmen, abzurücken von – im übrigen oft schon längst unbemerkt überholten – absolut gesetzten theologischen Standpunkten und sich zusammen mit anderen auf die erneute Entdeckungsreise zu begeben nach den – möglichen – Bedeutungen der Schrift. Dafür bieten sich z.B. gemeinsame Bibellektüren deutscher und ausländischer ChristInnen nach der Methode des in Südafrika entwickelten *Bibelteilens* an.<sup>5</sup> So kann eine *Ökumenische Lebensgemeinschaft vor Ort* entstehen, die ihren glaubwürdigen Ausdruck z.B. in

---

<sup>3</sup> Vgl. W. Kahl, Falls du verstehst, was ich meine: Paradigmenwechsel in der Exegese als Ausdruck und Voraussetzung einer ökumenischen Lektüre- und Lebensgemeinschaft, in: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Hg.), *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 98, Frankfurt 1998, 155-166, bes. 163-166.

<sup>4</sup> U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, in: *NTS* 44 (1998), 317-339, 337.

<sup>5</sup> Missio (Hg.), *Bibel-Teilen. Bekannte Texte neu erleben*, Aachen 1998.

gemeinsam vorbereiteten und gestalteten Gottesdiensten finden kann. Diese Ökumene vor Ort freilich übersteigt die Begegnung von deutschen ChristInnen mit denen verschiedenster afrikanischer Herkunft. Die *weltweite* Ökumene ist längst präsent mitten unter uns: Ein ungeahntes Potential christlicher Begegnungs-, Gestaltungs- und Lebensmöglichkeiten harret der Entfaltung.



# „Seelsorge“ in Migrationskirchen aus Westafrika

(2010)

## 1. Einführung in die Problematik

Bei einer meiner ersten Reisen nach Ghana in Westafrika besuchte ich eine christliche Prophetin, die in der Nachbarschaft meiner Unterkunft in der Hauptstadt Accra wohnte. Die Frau gehörte zur katholischen Kirche und war dort in der charismatischen Bewegung engagiert. Wir saßen in ihrem Wohnzimmer. Eine echte Unterhaltung aber kam nicht zustande, weil ständig Leute ankamen, die die Prophetin zu sehen wünschten. Jemand klärte mich darüber auf, dass die Besucher und Besucherinnen gesundheitliche und andere Probleme hätten, die die Prophetin lösen könnte. Die wurden dann auch gleich vor meinen Augen „behandelt“, in einer mir unbekannt lokalen Sprache. Ich verstand nichts, sah aber, dass die Prophetin auf die Bittsteller einredete und ihnen zuweilen die Hand auflegte.

Als sie einmal im Begriff war, den Raum zu verlassen, kam eine weitere Frau an. Die Prophetin verwies sie in englischer Sprache an mich: Ein Pastor aus Deutschland sei zu Gast und der könne sich ihrer in der Zwischenzeit annehmen. Die Frau setzte sich dann mir zugewandt auf das Sofa gegenüber. Mir fiel nichts Besseres ein als sinngemäß folgendermaßen das Gespräch zu eröffnen: Was ist denn Ihr Problem? Ihre Antwort kam wie aus der Pistole geschossen: Das müssen *Sie* doch wissen! Damit war das Gespräch beendet.

Diese Begegnung ereignete sich, bevor ich irgendetwas verstanden hatte von westafrikanischer Kultur, von Religiosität im Allgemeinen und vom Christentum in Westafrika im Besonderen; bevor ich eine ghanaische Sprache studiert hatte und also nachvollziehen konnte, wie Menschen dort Welt begreifen, d.h. Phänomene wahrnehmen, von einander abgrenzen und zuordnen, in Begriffe fassen und kommunizieren. Erst im mehrjährigen und durch angeleitete Reflexion mit Ethnologen und Religionswissenschaftlern begleiteten, konkreten Zusammenleben mit Ghanaern erschloss sich mir nach und nach, d.h. der Innenperspektive immer angemessener, wie dort Wirklichkeit konstruiert wird: sehr different bis kontradiktorisch zu dem Wissen von Welt, das *ich* bis dato für selbstverständlich und allgemein gültig gehalten hatte.



Im Nachhinein ist klar, dass der eingangs geschilderte Versuch von Seelsorge ein Beispiel eines tiefen interkulturellen Missverständnisses darstellt: Die Frau erwartete von mir, was sie – wie in Westafrika allgemein kulturell verankert – von einem Pastor, von einer Prophetin, von einem traditionellen Heiler, von einem muslimischen Spiritisten auch erwarten konnte, nämlich *spirituelle Einsicht*. Darauf war ich nicht vorbereitet, und ich signalisierte durch meine Gesprächseröffnung auch gleich meine diesbezügliche Inkompetenz.

In den vergangenen zwei Jahrzehnten sind Zehntausende Westafrikaner und Westafrikanerinnen nach Deutschland gezogen. In der ersten Generation bleiben viele von ihnen tief geprägt von der Kultur, der Religiosität und dem Weltwissen ihrer Ethnien in den Heimatländern. Soziolinguisten haben darauf hingewiesen, dass Sprache Welt strukturiert. In vielen der mittlerweile etwa eintausend Migrationskirchen mit westafrikanischer Leitung und Mitgliedschaft in Deutschland werden Gottesdienste teilweise oder gänzlich in den Muttersprachen gehalten. Allein die Tatsache, dass die überwiegende Mehrzahl westafrikanischer Christen ihre Gottesdienste und Gemeinden von den einheimischen Kirchen getrennt organisiert, ist ein Indikator dafür, dass hier das traditionelle Weltwissen weiter gepflegt wird. Eine genauere Bekanntschaft mit diesen Gemeinden bestätigt diese Vermutung: In Bezug auf den Umgang mit Erkrankungen etwa sind mittlerweile in Deutschland und damit zum Teil in Kirchengebäuden gastgebender evangelischen oder katholischen Gemeinden Heilungsszenarien zu beobachten, die identisch in Westafrika ablaufen – und zwar insbesondere in Form von *Geisteraustreibung*. Es wird deutlich, dass das Verständnis von Krankheit und Heilung, von Mensch und Welt unter westafrikanischen Migranten und Migrantinnen erheblich differiert zu dem, was in der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland als selbstverständlich vorausgesetzt wird und wie es das hiesige Gesundheitssystem zum Ausdruck bringt. Kann es unter diesen Umständen überhaupt zu produktiven, d.h. heilsamen Kommunikationsprozessen zwischen – von „uns“ so genannten „psychisch“ oder „an der Seele“ erkrankten – Westafrikanern und Westafrikanerinnen einerseits und Seelsorgern und Psychotherapeuten andererseits kommen? In diesem Beitrag werde ich im Folgenden zunächst unter der Fragestellung von „Seelsorge“ bzw. „Psychotherapie“ das unter Westafrikanern und Westafrikanerinnen verbreitete Verständnis von Person im Zusammenhang mit dem in Westafrika vorausgesetzten Weltwissen skizzieren, um anschließend das Phänomen von Krankheitsdiagnose und Krankheitsbewältigung in Afrika und in den Migrationskirchen in den Blick zu nehmen.

## **2. Das in der Tradition gründende Weltwissen**

In Westafrika wird allgemein davon ausgegangen, dass die Wirklichkeit nicht beschränkt ist auf die sichtbare Welt. Die gesamte sichtbare Welt gilt vielmehr als eingebettet in weitere numinose Zusammenhänge der Wirkungen von Geistwesen.

Nach der traditionellen Enzyklopädie handelt es sich hierbei vor allem um Lokalgötter oder Ahnengeister, die sowohl Leben zu schützen als auch – etwa im Fall der Übertretung eines Tabus – zu schädigen vermögen. In der Vorstellung vieler afrikanischer Christen werden diese Geistwesen übrigens sämtlich dämonisiert.

Es handelt sich hierbei im Übrigen nicht etwa um ein irrationales Modell von Weltdeutung, denn seine Vertreter wissen sehr wohl zu unterscheiden zwischen Ursache und Wirkung, allerdings eben unter einem Realitätsbegriff, der nicht nur ins Numinose hinein erweitert ist, sondern bei dem der Wirkung von Geistwesen eine *maßgebliche* Bedeutung beigemessen wird für die Entfaltung des Lebens. Damit Leben jetzt und hier gelingen kann, ist es notwendig, dass lebensbeeinträchtigende Geistwesen in Schach gehalten bzw. abgewendet oder vertrieben werden. Dieses numinose Weltwissen ist ausdrücklich nicht auf so genannte „kleine Leute“, d.h. im westlichen Sinne vermeintlich Ungebildete wie Bauern, Marktfrauen, Fischer oder Jäger zu beschränken. Studenten, erfolgreiche Geschäftsleute, Politiker wie Manager teilen dieses Weltwissen. Es erscheint in der Erklärung, der Manipulation und Vorhersage von Wirklichkeit in allen Lebenslagen nicht nur als hinreichend plausibel; in Westafrika wird es als überlebensrelevant erachtet.

Allerdings muss nicht jede Erkrankung die Wirkung von Geistwesen bedeuten. Ethnologen haben darauf hingewiesen, dass bereits in den traditionellen Kulturen Westafrikas unterschieden wurde zwischen einer weißen und einer roten Phase. Erst bei einem *ungewöhnlichen* Krankheitsverlauf geht die Ätiologie von der weißen in die rote, d.h. spirituell relevante Phase über. Nur in letzterer wird mit der Involvierung lebensschädigender Geister gerechnet.

Im Falle einer auffälligen Störung des Lebens – erkennbar durch ihre Therapieresistenz, Persistenz oder auch durch ungewöhnliche Verhaltensweisen – wird innerhalb dieses Modells über kurz oder lang die Frage nach der spirituellen Ursache gestellt werden. In der traditionellen Kultur wurde von Heilern oder Priesterinnen erwartet, dass sie aufgrund spiritueller Einsicht die Ursache des Problems benennen und wirksame Strategien zu seiner Bewältigung des Problems kommunizieren könnten. Im Islam Westafrikas haben sogenannte *Malams* diese Funktion übernommen. Im Christentum sind es Pastoren heute vor allem pfingstlich-charismatischer Prägung, die als so genannte *powerful men of God* vorgeben, „im Namen Jesu“ – also unter Verweis auf Jesu Wundermacht – durch die Abwehr böser Geister Gesundheit wiederherstellen zu können.

### **3. Verständnis und Konstituenten der Person**

In Westafrika wissen sich Einzelpersonen auf weitere Gemeinschaften *bezogen*, und zwar in diachroner wie auch in synchroner Hinsicht. In der folgenden Skizzierung

der wesentlichen Merkmale beschränke ich mich auf die Ethnien der Akan (Ashanti, Fanti usw.) aus Ghana, da es sich bei der Mehrzahl der afrikanischen Migranten aus dem sub-saharischen Raum um Angehörige der Akanvölker handelt. Mit leichten Verschiebungen gilt Ähnliches für ganz Westafrika.

### **Die diachrone Familie**

Das Dasein ist traditioneller Weise an die Familienlinie in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gebunden. Heimat ist, wo die Vorfahren lebten. Ahnen, d.h. die Geister prägnanter Vorfahren, können in Not angerufen werden und sie erscheinen als fürsorgliche, richtungweisende aber auch strafende Wesen. Darüber hinaus wird es in Westafrika als dringendes Anliegen empfunden, die Linie der Familie weiterzuführen, die in den Nachfahren weiterlebt. Entsprechend gilt Kinderlosigkeit vor allem für Frauen als große Schande, insbesondere in den matrilinearen Ethnien Ghanas wie den Akan.

### **Die synchrone Familie**

In Westafrika ist das Leben in der Gemeinschaft von erweiterter Familie und ethnischer Gruppe maßgebend. Das Individuum definiert sich aus der Perspektive dieser Gemeinschaft. Hat im Abendland die philosophische Tradition des cartesianischen *cogito ergo sum* prägend gewirkt, so gilt für afrikanisches Selbstverständnis: *cognatus ergo sum*, d.h. „durch mein Blut bzw. durch Abstammung gehöre ich zu einer Familie, deshalb bin ich.“ Die Bezogenheit der Einzelperson auf die Gemeinschaft findet ihren Niederschlag auch in der Sprache. So wird in der Akansprache *Twɔ* etwa der deutsche ich-bezogene Ausdruck „ich heiße...“ zum gemeinschafts-bezogenen Ausdruck „*yɛfrɛ me...*“: Sie nennen mich...

### **Wesentliche Personalkonstituenten**

Es gibt unter den Akan keine direkte Entsprechung zu dem, was im Westen Seele, Psyche oder Geist heißt. Der Mensch besteht im Wesentlichen aus *ɔkra*, *sunsum*, *ntoro* und *mogya*. Bei *ɔkra* handelt es sich um *den* spirituellen Bestandteil des Menschen, der ihn zum lebenden Menschen macht. Er wird vom Schöpfergott verliehen, ist unsterblich und nicht veränderbar. Verlässt *ɔkra* einen Menschen, so bedeutet das seinen Tod. Nach seiner Rückkehr zu Gott mag *ɔkra* entweder im Himmel bleiben oder sich wieder zu inkarnieren. Als ein vom Individuum separates Wesen fungiert es auch als sein Ratgeber und Schutzengel. Das *ɔkra* ist gebunden an die jeweilige Tagesgottheit; davon gibt der Tagesname des Individuums Ausdruck.

Der Charakter, die Verhaltensweise und die Intelligenz einer Person werden hingegen von ihrem *sunsum* bestimmt, einem veränderlichen Geistsubjekt, das den

Menschen etwa während der Nacht zu verlassen und im Traum zu agieren vermag. Es ist jener Bestandteil der Person, der von bösen Geistern bzw. von Hexen attackiert werden kann, über den also insbesondere spirituell verursachte Erkrankungen in den Menschen hinein gelangen können, sollte es sich um ein schwaches *sunsum* handeln. Traditioneller Weise ist das Bekenntnis böser Gedanken, die als Einfallstor für böse Geister gelten, Voraussetzung einer Therapie. In einigen Gegenden gibt es darüber hinaus unter den Akan traditionelle Festivals, auf denen jede Person allen anderen einschließlich der Oberhäupter „die Meinung sagen“ kann. Dies dient der Entlastung des individuellen *sunsum*. Im Übrigen wird auch den Großfamilien und selbst der gesamten Ethnie ein jeweiliges *sunsum* zugeschrieben.

Das *ntoro* wird vom Vater auf seine Kinder übertragen; es wirkt insbesondere bis zur Pubertät und dient dazu in den matrilinearen Akangesellschaften eine spirituelle Bindung zur Seite des Vaters zu etablieren. Somit stellt es ein gewisses Gegengewicht zur engen Beziehung zwischen Mutter und Kind dar.

Das Kind erhält sein *mogya* von der Mutter. In der matrilinearen - aber patriarchalen! - Akangesellschaft bindet *mogya* als „Blut“ an die Großfamilie und die Familienlinie der Mutter. Es legt darüber hinaus den besonderen Status eines Individuums in der Gemeinschaft fest.

Durch diese vier Elemente wird der Mensch spirituell und gemeinschaftlich in größere Zusammenhänge eingebunden. *Ökra*, *ntoro* und *mogya* sind dabei unveränderliche spirituelle Konstituenten des Menschen. Damit stellt sich in aller Deutlichkeit die Problematik der Angemessenheit westlicher Seelsorgekonzepte und psychotherapeutischer Maßnahmen in der interkulturellen klinischen oder pastoralen Begegnung mit Menschen aus Westafrika. Da Krankheiten - egal ob „psychische“ oder physische - auf spirituelle Ursachen zurückgeführt werden können, Krankheit also nicht wie im Westen naturalistisch sondern personalistisch-spirituell verstanden wird und es eine Seele oder Psyche im westlichen Sinne nicht gibt, werden westliche „Seelsorger“ bzw. „Psychotherapeuten“ sehr schnell an ihre Grenzen kommen. Damit sei ausdrücklich auf die grundsätzliche Problematik einer Universalisierung westlicher Diagnostik und Methodik in Bezug auf Krankheitsüberwindung Krankheiten aufmerksam gemacht. Dies gilt insbesondere für „psychische“ bzw. für „psychosomatische“ Krankheitsbilder. Selbst im Fall von „physischen“ Erkrankungen ist es übrigens unter christlichen Westafrikanern und Westafrikanerinnen auch in der Migrationssituation verbreitet, zunächst den Pastor aufzusuchen, um ein so genanntes *faith-healing* zu erwirken - mit u.U. desaströsen Konsequenzen.

#### **4. Die Erwartung spiritueller Befreiung in westafrikanischen Migrationskirchen**

Deutschland ist in den vergangenen zwei Jahrzehnten aufgrund weltweiter Migrationsbewegungen zu einem globalen Einwanderungsland geworden. Diese Entwicklung ist - z.T. mit zeitlichen Verschiebungen - für alle europäischen Staaten zu verifizieren. Im Zuge dieser Entwicklung sind allein in Deutschland in den vergangenen zwanzig Jahren etwa eintausend afrikanische Kirchengemeinden - oft als Personalgemeinden - entstanden. Diese Präsenz christlicher Einwanderer, die sich kirchlich selbst organisieren, bedeutet eine Vervielfältigung christlicher Versionen im hiesigen Kontext, zumal die meisten sie repräsentierenden Kirchengemeinden dem pfingstlich-charismatischen Spektrum zuzurechnen sind. Dieses so geprägte Christentum ist in Westafrika mittlerweile zur Normalversion des Christlichen geworden. Aufgrund der Vielzahl dieser Gemeinden beginnt sich in einigen europäischen Ballungszentren - wie in London, in Amsterdam, im Ruhrgebiet oder in Hamburg - in statistischer Hinsicht das Gesicht des durchschnittlichen Kirchgängers zu verändern: So dürften etwa in Hamburg, das die größte Dichte von Westafrikanern in Deutschland aufweist, mehr Christen aus dem globalen Süden inklusive Asien (allein rund 80 „afrikanische“ Gemeinden mit Mitgliederzahlen zwischen wenigen Dutzend und mehreren Hundert) den sonntäglichen Gottesdienst besuchen als lutherische Deutsche.

Die von Afrikanern selbständig gegründeten Gemeinden existieren fast durchweg *neben* den evangelischen und katholischen Kirchengemeinden. Selbst wo Migrationsgemeinden Gaststatus in einer hiesigen Kirche haben, kommt es nur selten zu gemeinsamen Veranstaltungen oder auch nur Begegnungen zwischen den Neuhinzugekommenen und den Alteingesessenen. Bei der Mehrzahl der Migranten und Migrantinnen handelt es sich um Menschen, die unter enormen Stressfaktoren leiden: Das Leben in der Fremde verbunden mit einer Unkenntnis hiesiger Organisations- und Sprachsysteme, u.U. der Ungesicherheit des Aufenthaltsstatus und der Arbeitsstelle, der minimalen Bezahlung, der ungelerten Arbeit, eventuell dem Fehlen eines Krankenversicherungsschutzes, der ungewohnten Vereinzelung und Anonymität der Existenz, der Ausbeutung am Arbeitsplatz, der oft verspürten Geringschätzung seitens der Einheimischen. Dazu kommt der enorme Erwartungsdruck von der Familie in der Heimat, deren Mitglieder einer finanziellen Unterstützung in Form von Telefonaten Nachdruck verleihen. Dazu die Angst zu versagen, insbesondere auch einen Ahnenfluch auf sich zu ziehen.

Der afrikanischen Gemeinde kommt in der Fremde die Funktion von Heimat und Gemeinschaft zu. Vom Pastor als vorgeblichem „powerful man of God“ wird spirituelle Einsicht, Weisung und die Kraft, Wunder in allen Lebensbereichen inklusive Heilungen zu bewirken, erwartet. Der Fähigkeit, „in the name of Jesus“ böse Geister zu vertreiben, kommt hier eine besondere Bedeutung zu. Jesus wird konzep-

tionalisiert als *Lebensretter*, d.h. er wird angerufen als Geistmacht, die fähig ist, böse Geister zu überwältigen, um ein gelingendes Leben jetzt und hier zu ermöglichen. Für diese als *deliverance* - spirituelle Befreiung - bezeichneten Heilungsinszenierungen wird in allen Gottesdiensten oder Gemeindeveranstaltungen Raum geschaffen. Insbesondere extra dazu einberufene so genannte *all night prayers* - typischer Weise finden sie einmal monatlich von Freitag auf Samstag statt - dienen zum intensiven Gebet um Heilung, übrigens nicht nur von Krankheiten, sondern auch von Finanzen, Papieren, Beziehungen usw. Dabei geht es - aus evangelischer und katholischer Perspektive - recht laut und handgreiflich zu: Menschen schreien, werden gehalten oder rollen auf dem Boden; andere legen nicht einfach Hände auf, sondern pressen ebenfalls laut rufend die Hände auf den Körper der so genannten Besessenen. Am Ende einer solchen Veranstaltung scheinen die Beteiligten entlastet und gestärkt nach Hause zu gehen.

„Seelsorge“ im westlichen Sinne findet dort nicht statt. Auch wenn hier wie da Menschen „empowered“ werden sollen, so dass sie ihr Leben einigermaßen problemlos bewältigen können ohne von ihm ständig überwältigt zu werden, so ist doch deutlich, dass hier wie da ganz unterschiedliche Vorstellungen von „Kraft“ zugrunde liegen. Der Appell an so genannte Selbstheilungskräfte, wie er zuweilen in westlichen Psychotherapiekonzepten begegnet, muss aus westafrikanisch-christlicher Perspektive skeptisch anmuten, denn die inwendigen spirituellen Kräfte entziehen sich menschlicher Einflussnahme; sie werden aus christlich-charismatischer Perspektive zudem dämonisiert. Allein die Durchdringung mit dem Heiligen Geist gilt hier als lebensförderlich. „Psychische Probleme“ gelten immer als spirituell verursacht. Sie bedürfen einer machtvollen spirituellen Entgegnung.

Neben den Heilungsinszenierungen gibt es in den afrikanischen Gemeinden auch das individuelle Gespräch zwischen dem Pastor - fast immer männlichen Geschlechts - und einer Heilung ersuchenden Person. Dabei wird der Pastor immer auch die familiären Bindungen in die Heimat berücksichtigen. Insbesondere wird er hier auf die Möglichkeit so genannter *ancestral curses* - Ahnenflüche achten. Vom Pastor wird neben dem Gebet als konstitutivem Bestandteil einer solchen Sitzung erwartet, dass er *Ratschläge* für eine gesündere Lebensorganisation erteilt, wobei die spirituelle Dimension immer auch mit bedacht wird. Damit übernehmen die Pastoren nicht nur die traditionelle Funktion eines Heilers, sondern auch eines Chiefs in einer patriarchalisch geordneten Gemeinschaft.

## 5. Schlussbetrachtung

Es sollte deutlich geworden sein, dass die Präsenz westafrikanischer Migranten und Migrantinnen westliche Seelsorger und Psychotherapeuten vor enorme Herausforderungen stellt, sollte sich ihnen denn überhaupt je die Gelegenheit ergeben, erstere zu begleiten, denn dazu müssten jene ja zu ihnen kommen. Das aber wird

sich nur in Einzelfällen ergeben, da sie von ihren eigenen Pastoren spirituelle Hilfe erwarten. Selbstverständlich kommen auch diese an ihre Grenzen, übrigens auch in einem potentiell strafrechtlich relevanten Sinn, nämlich dann wenn Menschen aus unterlassener oder grob schädlicher Hilfeleistung zu Tode kommen. Nach meiner Einschätzung und Beobachtung wird sich die Situation erst im sich zur Zeit vollziehenden Übergang von der ersten zur zweiten Generation unter westafrikanischen Migranten verändern. Westliche Seelsorge oder Psychotherapie unter Menschen westafrikanischer Herkunft kann m.E. erst dann Sinn machen, wenn ihre Vorstellung von Seele bzw. Psyche einigermaßen weitgehende Überlappungen mit hiesigen Vorverständnissen aufweist. Das aber kann erst mit der Verinnerlichung der im Westen vorausgesetzten und praktizierten Enzyklopädie gelingen. Sollte es in der Zwischenzeit zu verstärkten Begegnungen zwischen evangelischen und katholischen Pastoren und Pastorinnen einerseits und westafrikanischen Gemeindegliedern andererseits kommen - und es gibt ja einige ermutigende Beispiele dafür -, so dürfte sich in Seelsorge ähnlichen Situationen etwa die Strategie von wechselseitigem *story-telling* in lockerer Anlehnung an traditionelle Riten zur Entlastung des *sunsum* als viel versprechend erweisen.

# **Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene**

(2006)

## **Hinführung: Die Präsenz von Gemeinden afrikanischer Herkunft in Deutschland**

Seit der zweiten Hälfte der 90er Jahre wird im religionswissenschaftlich-theologischen wie im kirchlichen Raum ein neues religionssoziologisches Phänomen wahrgenommen und bedacht: Die Präsenz afrikanischer Migrantengemeinden charismatischer bzw. pfingstlerischer Prägung in Deutschland. Dieses Phänomen ist nun in keinster Weise auf Deutschland beschränkt. In allen westeuropäischen Ländern gibt es heute eine kaum genau eruierbare Vielzahl dieser Gemeinden mit afrikanischer Mitgliedschaft und Leitung (im folgenden AP = Afrikanische Pfingstgemeinden genannt). Während AP in Großbritannien - auf dem Hintergrund der zeitlich nahen und langjährigen Kolonialgeschichte mit Afrika und der Karibik - seit den 70er Jahren nachweisbar sind, breiten sich AP in Deutschland seit der ersten Hälfte der 90er Jahre rapide aus. Sie sind Ausweis eines in den 80er Jahren anhebenden, meist ökonomisch motivierten Migrationsdrucks, in Deutschland insbesondere aus anglophonen Ländern Westafrikas wie Ghana und Nigeria. Gleichzeitig handelt es sich hierbei um Manifestationen der weltweiten Verschiebung des numerischen Schwergewichts des Christentums, die sich Ende des letzten Jahrhunderts vollzogen hat: Heute leben die meisten sich zum Christentum bekennenden Menschen in Ländern des Südens, d.h. in Afrika, Asien und Lateinamerika, wobei Asien und Afrika das am schnellsten anwachsende Christentum aufweisen. Damit wird die Hautfarbe der Anhänger des Christentums im Schnitt dunkler, und viele von ihnen gestalten ihr Leben und Überleben unter z.T. extremen, d.h. lebensbedrohlichen ökonomischen und politischen Bedingungen. Mit der quantitativen Verschiebung geht eine qualitative einher: Etwa ein Drittel der Gläubigen weltweit ist heute mehr oder weniger dem charismatisch-pfingstlerischen Spektrum zuzuordnen - mit anwachsender Tendenz. Für das Christentum im subsaharischen Afrika und insbesondere in Westafrika von Süd-Senegal bis nach Kamerun ist heute eine fast durchgängige Charismatisierung des gesamten christlichen Spektrums zu beobachten, d.h. einschließlich der ehemaligen europä-



ischen Missionskirchen und der katholischen Kirche, wobei unterschiedliche Grade von Charismatisierung vorliegen: Von den großen verfassten pentekostalen Kirchen wie der Church of Pentecost oder den Assemblies of God über unzählige charismatische Klein- und Megakirchen bis hin zur mehr oder weniger starken Öffnung für charismatische Elemente in den aus Europa stammenden Kirchen. „Charismatisch-pfingstlerisch“ bedeutet als Näherbestimmung, die sich mit dem Selbstverständnis der diesen Kirchen zugehörigen Mitglieder deckt, zweierlei: Zum einen die überwältigende Erfahrung der Präsenz Gottes in seinem Geist (vgl. Apg 2), und zum anderen das Erlebnis von Manifestationen dieser Geistpräsenz in durch die Gläubigen sich vermittelnden charismatischen Machterweisen (vgl. 1Kor 12). Phänomenologisch und theologisch-inhaltlich sind dabei in Bezug auf Afrika gewisse Kontinuitäten zur traditionellen, primalen Religiosität gegeben.

Die Ernstnahme der kulturellen, ökonomischen, sozialen, d.h. der enzyklopädischen Partikularität dieser uns hier beschäftigenden Version(en) des Christentums, die in der Fremde auf die Partikularität europäischer Version(en) des Christentums trifft, ist anzunehmen, wenn im folgenden nach deren Bedeutung für die hiesige Kirchenlandschaft gefragt werden soll. Dabei werden – auf dem Hintergrund der fünfhundertjährigen Geschichte der Begegnung von Europäern und Afrikanern – nicht nur unterschiedliche Selbstverständnisse und z.T. konträre Erwartungshaltungen aneinander, sondern auch z.T. sich widersprechende Interessen mit zu bedenken sein. Im Zusammentreffen von AP und deutschen Kirchengemeinden (im folgenden: DK), egal welcher Konfessionszugehörigkeit, kommt es aufgrund der benannten Unterschiede früher oder später immer zu Irritationen auf beiden Seiten, und zwar auf ganz unterschiedlichen Ebenen: sei es auf der Ebene des je selbstverständlichen, aber z.T. gegenläufigen persönlichen Umgangs miteinander, in liturgischer Hinsicht oder in Bezug auf unterschiedliche Frömmigkeitsstrukturen, um nur einige Bereiche zu benennen.

Beispiele:

- In einer niederrheinischen Gemeinde in reformierter Tradition wird ein Sonntagsgottesdienst zusammen mit einer AP gefeiert. Als der afrikanische Pastor am Ende seiner Predigt Gemeindeglieder nach vorne ruft, um sie mit Handauflegung lautstark zu segnen und einige Afrikaner und Afrikanerinnen dabei in Trance geraten und zusammenbrechen, verlassen deutsche Kirchenbesucher aufgeregt den Kirchraum, und der Küster lässt Krankenwagen rufen!<sup>1</sup>
- Ein Landeskirchenrat ist zum Predigen in eine AP eingeladen. Er wird zu seinem Sitz in der ersten Reihe geleitet. Während des Gottesdienstes fragt ihn eine Afrikanerin aus der zweiten Reihe, wobei sie mit dem Zeigefinger auf ein Tischchen mit Wasserflaschen und Gläsern weist: Please sir, water? Der

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Bericht von Claudia-Währisch Oblau auf den Seiten 90-92 dieses Bands.

Landeskirchenrat springt auf und reicht ihr freundlich ein Wasserglas. Die Frau ist beschämt!

- In einem ersten direkten Kontakt zwischen afrikanischen Gemeindeleitern von AP und Vertretern von Landeskirchen im Bereich der VEM versuchen letztere ihre Gesprächspartner mit Hinweis auf ihre nicht vorhandenen biblischen Sprachkenntnisse zu disqualifizieren, worauf ein afrikanischer Pastor klarstellt: Dafür haben wir den Heiligen Geist!

Diese konkrete Begebenheiten wiedergebenden Beispiele sollen hier nicht im Einzelnen analysiert werden. In allen Fällen handelt es sich um Manifestationen wechselseitigen kulturellen Unverständnisses, die sich notwendiger Weise einstellen. In der Begegnung von AP und DK kommt es tatsächlich zuhauf zu Missverständnissen, die in der Unkenntnis der Traditionen der jeweils Anderen und ihrer spezifischen Erwartungshaltungen bzw. Bedürfnisse und Interessen gründen. Die hervorgerufenen Irritationen oder Überraschungen mögen aber auch den Weg bahnen hin zu einem angemesseneren d.h. der Innenperspektive des je anderen gerecht werdenden, wechselseitigen Verständnis.

In der Wahrnehmung des afrikanischen Christentums aus deutscher Gemeindeperspektive scheint das Motiv der Hilfsbedürftigkeit im fernen Afrika weithin bestimmend zu sein, mündend etwa in Spendensammlungen. In politisch engagierten kirchlichen Kreisen kam in den 70er und 80er Jahren hingegen ein politisch engagiertes Christentum im südlichen Afrika in den Blick, das im Kampf gegen Rassismus ideell und materiell unterstützt wurde. Auf diesem Hintergrund bedeutet die Präsenz von AP in Deutschland eine Überraschung in mehrfacher Hinsicht: Diese Christen aus Afrika treten – das ist die Norm – weder als Notleidende noch als Befreiungstheologen in Erscheinung. Deutsche Gemeindeglieder und PfarrerInnen sehen sich oft spirituell äußerst selbstbewussten Menschen dunkler Hautfarbe gegenüber, die sich als Brüder und Schwestern im Herrn verstehen und als solche mit ihren Gemeinden Einlass in Kirchengebäude mehr höflich fordern als erbitten, und die sich um das Seelenheil ihrer deutschen Geschwister sorgen; die mit Unverständnis registrieren, dass es die meisten deutschen Kirchenmitglieder vorziehen, sonntags nicht in den Gottesdienst zu gehen. Von ihrem Selbstverständnis her handelt es sich bei den AP nicht um „afrikanische“ Kirchen, sondern um Kirchen aus Afrika mit ihren Mitgliedern, die in der Migration als gleichberechtigte Christen auf ihre weißen Brüder und Schwestern stoßen. Als solche intendieren sie nicht, unbedingt unter sich zu bleiben. Ganz im Gegenteil: Mit starker missionarischer Motivation verfolgen einige AP ein *outreach-program*. In der gegenwärtigen ersten Generation afrikanisch-christlicher Migranten in Deutschland beschränkt sich die Missionierung praktisch allerdings fast vollständig auf die Gewinnung anderer Afrikaner und Afrikanerinnen, und zwar vor allem aus dem noch vorherrschenden Mangel an deutscher Sprachkompetenz, aber auch aufgrund stark differierender Frömmigkeitsstile, Glaubensvollzüge und Enzyklopädien im weitesten Sinne. Das

hier vorliegende Missionsinteresse und Verständnis von Mission – Seelen, inklusive derer von evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern, für Christus gewinnen – stößt sich dabei mit dem verbreiteten Selbstverständnis von Christen in Deutschland bzw. mit dem offiziellen Missionsverständnis der beiden Großkirchen.

Es wird also insgesamt deutlich, dass wir in den AP Christen aus Afrika begegnen, die sich bezüglich ihres Selbstverständnisses und ihrer Frömmigkeit erheblich von dem Bild unterscheiden, das sich Christen in Deutschland gemeinhin von ihnen machen. Ihr Verständnis dessen, was christlicher Glaube bedeutet, weicht nicht nur stark von den in den deutschen Großkirchen vermittelten Inhalten ab und fordert schon per se hier gepflegte Glaubensstraditionen heraus. Afrikanische Pastoren (ganz überwiegend männlich) zielen z.T. offensiv auf eine Veränderung des Glaubens auf Seiten der hiesigen Christen ab. Zur *reverse mission* fühlen sich einige geradezu berufen, und zwar in Re-Inszenierungen der kolonialistischen Missionierung Afrikas, wenn auch unter konträren Machtverhältnissen. Jene Missionierung wird unter dem einen Aspekt, dass die europäischen Missionare die Bibel brachten, in Afrika gemeinhin als Gottes Werk gepriesen. In der sich zunehmend entkirchlichenden Situation in Europa deuten sie ihre hiesige Präsenz etwa folgendermaßen: In der Not unserer Gottabgewandtheit habt ihr uns damals das biblische Christentum gebracht und uns aus den Fängen der Fetischreligion unserer Ahnen befreit – dafür danken wir euch; heute sind wir nach Europa gekommen, um die satanischen Mächte zurückzudrängen, die euch verwirrt haben, indem wir euch wahre christliche Spiritualität vermitteln. Darin besteht unsere Bedeutung im göttlichen Heilsplan für euch; ihr braucht vor allem uns. Nach ihrem Selbstverständnis gilt für viele afrikanische und auch asiatische Pastoren und Prediger, für „Apostel“ und „Evangelisten“, dass sie sich in einer „Mission from God“ befinden.

## **Zur Bedeutung der charismatischen Migrantengemeinden**

AP sind zunächst einmal positiv zu würdigen als Ausdruck einer genuin afrikanischen Aneignung und Prägung des Christentums, und zwar in der zumindest in Westafrika heute am weitesten verbreiteten Ausprägung des charismatischen Christentums, das dort seit etwa Anfang der 70er Jahre alle Kirchen und Gemeinden zu durchwirken begonnen hat. Die Präsenz afrikanischer Christen, die sich in diesen Gemeinden kirchlich organisieren, erfordert in der Begegnung mit ihnen die selbstkritische Besinnung und nötigt geradezu zu gedanklicher, theologischer und gemeindlicher Beweglichkeit. Die im NT versammelten Schriften bezeugen bereits für das 1. Jahrhundert eine Vielzahl disparater, lokaler Versionen des Christentums. Damals – wie heute – war es vom verbreiteten Selbstverständnis der Christen her die vorrangige Aufgabe, diese sich von der Tat Gottes in Christus herleitende neue Glaubensgemeinschaft nicht in unterschiedliche Christentümer zerfallen zu lassen. Insbesondere die Schriften des Paulus geben von diesem

Bemühen Ausdruck. Variabilitäten wie ethnische Herkunft oder spezifische Akzentuierungen des christlichen Glaubens aufgrund unterschiedlicher Lebenszusammenhänge werden zwar nicht negiert. Sie sind aber transzendiert durch die eine Einsicht und Erfahrung: Durch Gottes Tat in Christus ist die zunächst auf das Volk Israel beschränkte Heilzusage universell entgrenzt worden, so dass seither alle Menschen potentiell zu dem einen Volk Gottes dazugehören. Aus dieser Perspektive verlieren staatliche bzw. soziologische Kategorisierungen von Menschen etwa nach Inländern und Ausländern, nach Menschen erster und dritter Welt, nach Mächtigen und Ohnmächtigen, Schwarzen und Weißen, Primitiven und Zivilisierten ihre absolut erscheinende Gültigkeit. Vom Selbstverständnis des Frühchristentums her, wie es in den Schriften des NT dokumentiert ist, haben die etablierten Kirchen in Deutschland gar keine andere Chance als sich ernsthaft und letztlich in Dankbarkeit auf die Begegnung mit den Christen aus Afrika, die hier leben, einzulassen – als Brüder und Schwestern im Herrn. Ein entschiedenes, vor Ort konkret gelebtes Bekenntnis zu dieser in Christus begründeten, unzweifelhaften Zusammengehörigkeit – bei allen Differenzen im Einzelnen – dürfte ein wichtiger kirchlicher Impuls für die Gesamtgesellschaft sein und xenophobischen sowie rassistischen Ressentiments entgegenwirken.

In der Begegnung besteht die Chance, zum einen der Tatsache gewahr zu werden, dass es sich auch bei der evangelischen, der methodistischen oder baptistischen Kirche in Deutschland um nicht mehr, aber auch nicht weniger als lokale Versionen des weltweiten Christentums mit je eigener geschichtlicher Herkunft handelt. Zum anderen aber ist mit dieser Erkenntnis auch die andere verbunden, dass es sich hierbei um *notwendige* Kontextualisierungen handelt, zu denen das Evangelium vom partikular Fleisch gewordenen Wort Gottes befreit und die in der im NT vorliegenden Variabilität des konkreten Gemeindelebens und Glaubens bereits im Frühchristentum vorgegeben ist. Da wo Christen unterschiedlicher ethnischer, sozialer und/oder theologischer Herkunft lokal zusammen wohnen, da sind sie in ihrer Verschiedenheit zueinander gewiesen. Auch in dieser Hinsicht lohnt der Blick ins NT: So empfiehlt Paulus niemals die Aufspaltung lokaler Gemeinden nach jenen Identitäten oder Vorlieben, sondern die Aufgabe besteht in der Etablierung bzw. im Erhalt *einer* Gemeinde, in der Menschen sich in ihrem jeweiligen So- und Verschiedensein aufgehoben wissen können. Die Präsenz afrikanischer Christen in Deutschland nötigt die hiesigen Kirchen also geradezu zu einer ökumenischen Öffnung vor Ort.

In diesen AP wird etwa evangelischen Christen in Deutschland wohl anschaulich, wie anders und – wechselseitig! – z.T. befremdlich der christliche Glaube hier und da verstanden und gelebt wird. In der Begegnung mit dem Anderen werden aber auch – wie in einem Spiegel – Mängel unserer eigenen kirchlichen Situation unausweichlich deutlich: Dort volle, hier leere Kirchen; dort lebendige, hier von vielen oft als langweilig empfundene Gottesdienste; dort die Partizipation vieler Gemeindeglieder

in unterschiedlichsten Funktionen am Gottesdienst, hier die Pfarrer oder Pfarrerin-zentrierte Gottesdienstfeier; dort Bewegung des ganzen Körpers im Gottesdienst, hier ruhiges Sitzen auf der harten Kirchenbank; dort Freundlichkeit, hier oft Ernsthaftigkeit; dort Kontaktfreudigkeit, hier Kontaktscheue; dort Begrüßung der neuen Gottesdienstbesucher, hier Anonymität; dort die Band mit Rhythmen unserer Tage, hier Orgelmusik vergangener Jahrhunderte; dort Menschen verschiedenen Alters zusammen; hier vor allem alte Menschen; dort Freiheit, hier Zwang. Voraussetzung zur Veränderung der hiesigen kirchlichen Situation, die an dieser Stelle nicht karikiert, aber doch in ihrer verbreiteten Tendenz angezeigt werden sollte, ist zunächst einmal die Bewusstwerdung ihrer Problematik, und das Bewusstsein davon, dass sie auch verändert werden *kann*. Das Ziel wird sicher ein *partizipatorischer und lebendiger* Gottesdienst sein. Dabei ist allerdings der Versuchung zu widerstehen, die Gottesdienstformen und die Glaubensäußerungen afrikanischer Christen einfach unkritisch zu kopieren. *Anstatt von theologischem Export auf theologischen Import umzuschalten*, ist es vielmehr nötig, sowohl *evangeliumsgemäße wie kultur- bzw. kontextadäquate Formen* des Gottesdienstes und der Predigt zu erkunden, die den Mitmenschen heute entsprechen, die sie ansprechen; die es also leichter machen, die Bedeutung des Evangeliums zu kommunizieren.

Bei den Migrationskirchen in Deutschland handelt es sich vor allem um *charismatische* Gemeinden. Geisterfahrung – also die Erfahrung der Menschen in Bewegung setzenden, sie verlebendigenden Präsenz Gottes – und die Kommunikation von andere heilenden und christliche Gemeinschaft spendenden Geistesgaben stehen im Zentrum ihres Verständnisses dessen, was den christlichen Glauben ausmacht. Damit aktualisieren Christen in und aus Afrika und mitten unter uns eine Erfahrung, die im Frühchristentum weitverbreitet war und wesentlich Identität stiftete. Das Frühchristentum war keine Buchreligion, sondern seine Anhänger lebten von der Erfahrung und der Erwartung dieser sich im Geist vermittelnden, heilenden Gegenwart Gottes her. Aus dieser Perspektive heraus interpretierten sie ihre Lebenswelt und Wirklichkeit. Und in eben dieser Sichtweise erschloss sich ihnen aus der Heiligen Schrift Israels, wer Jesus Christus für sie war (vgl. neben Paulus vor allem das Johannesevangelium bezüglich der hermeneutischen Funktion des Parakleten). Diese Aktualisierung der Geisterfahrung in den charismatischen Migrationsgemeinden stellt die im Protestantismus verbreitete exklusive Bezugnahme auf die Bibel als Offenbarungsquelle als auch die Konzentration auf die Rechtfertigungslehre als absolute Mitte der Bibel bzw. des Christentums in Frage. Sowohl die Bedeutung der Geisterfahrung im Frühchristentum als auch die Relativierung der Rechtfertigungslehre in Bezug auf Paulus werden übrigens in der internationalen neutestamentlichen Forschung insbesondere der letzten zwei Dekaden intensiv bedacht.

Gleichzeitig nehmen wir mittlerweile auch in Deutschland eine erhöhte Attraktivität charismatisch-pfingstlerischer Gemeinden bzw. charismatischer Glaubensäusserungen wahr. Vor allem in der jungen Generation gibt es heute weniger Berührungssängste als früher bezüglich geistlicher Erfahrungen. Ganz im Gegenteil: Auch unter Studierenden der Religionspädagogik und Theologie scheint der Anteil jener zu wachsen, die erwarten, dass ihr Bedürfnis nach spiritueller Erfahrung in den Kirchen gestillt werde und sie von ihren Pfarrern bzw. Pfarrerinnen darin begleitet würden. Damit werden etwa evangelische Kirchen in Deutschland sowohl von der jungen Generation als auch von den Migrationskirchen auf ihre religiöse Kernkompetenz hin befragt: die authentische Feier und Ermöglichung der Erfahrung der Präsenz des lebendigen und lebendig machenden Gottes, und zwar in einer Art und Weise, die Menschen in Deutschland erreicht und anspricht.

Scheint also heute eine *spirituelle Vertiefung* von Glaubenserfahrungen innerhalb der in Deutschland etablierten Kirchen nötig und – nicht zuletzt wegen des durch die Migrationsgemeinden gegebenen Anreizes in dieser Hinsicht – auch konkret möglich zu sein, so wird die Begegnung mit hiesigen Kirchen auch die AP nicht unverändert lassen und gegebenenfalls zur Korrektur solcher Glaubenserwartungen führen, die aus der Perspektive frühchristlich gemachter Erfahrungen und Evangeliumsdeutungen problematisch erscheinen. So sind nach dem NT etwa körperliche Heilungen als Konkretionen des Heils Gottes *Funktionen* des sich gegen Todesmächte durchsetzenden göttlichen Herrschaftsbereichs. Als problematisch erscheinen auf diesem Hintergrund Erwartungen heutiger Christen, die den Glauben an die Nähe Gottes vom Heilungserleben im individuellen Krankheitsfall *abhängig* machen. Auch wenn – wie weitverbreitet – *individueller Erfolg* in Familienplanung, Beruf und Geldvermehrung als Ziel und exklusiver Ausweis göttlichen Beistands gedeutet wird, liegt Interpretationen des NTs bzw. der Bibel zugrunde, die nicht im Einklang mit frühchristlichen Glaubensinhalten stehen, sondern die Ausdruck einer von kapitalistisch-westlichen Wertvorstellungen durchdrungenen afrikanisch-traditionellen Religiosität sind.

Mit Dank wird von den Brüdern und Schwestern aus Afrika insgesamt die Überzeugung von der in Körper und Gemeinschaft Heil stiftenden Nähe Gottes zu hören und so aufgeschlossen wie kritisch zu erlernen sein. Neutestamentlich gut bezeugt ist allerdings die Erfahrung und Erwartung, dass die *gesamte* Wirklichkeit unter dem Zuspruch und Anspruch Gottes steht. Davon – und das werden afrikanisch-charismatische Christen neu zu hören und in ihren Lebenskontexten selbst zu aktualisieren haben – ist aber auch die politische und ökonomische Dimension der Lebensorganisation betroffen.

Das *Zusammen-Wachsen* von einheimischen und neu hinzugekommenen Kirchen in Deutschland ist ein anstrengendes, aber nicht zu umgehendes und letztlich lohnendes Unterfangen, das einen langen Atem (*pneuma*) braucht und also auf

Gottes Beistand angewiesen ist. In der Begegnung vor Ort besteht die ökumenische Bewährungsprobe par excellence.

# Ökumenisches Lernen vor Ort angesichts des Migrationschristentums – eine Problemanzeige

(2011)

## **Die Problematik des Projekts *Ökumenisches Lernen vor Ort***

Das Modell des *ökumenischen Lernens* ist in den vergangenen Jahrzehnten gerne bemüht worden, um verschiedene christliche Traditionen zueinander produktiv in Beziehung zu setzen. *Wie* allerdings transkulturelles Lernen angesichts der notwendigen Kontextualität von Theologie und Kirche sowie der damit gegebenen Vielfalt des Christlichen zu realisieren sei – das wird selten bedacht. Zuweilen war das Anliegen eines solchen Lernens von dem Wunsch getragen, dass die Kirche im reichen Norden sich einseitig für Impulse aus den Kirchen des globalen Südens öffnen möge. Kirchen und Theologien in der Ferne dienten dabei gelegentlich als Projektionsfläche von in Defiziterfahrungen hinsichtlich der eigenen Tradition gründenden Wunschvorstellungen. Der Versuchung zu einer undifferenzierten Wahrnehmung der Anderen konnte nicht immer widerstanden werden. In der Distanz konnten die Anderen zu den wahren Hütern der christlichen Wahrheit verklärt werden. Dabei standen sie in der Gefahr, für Interessen im Norden vereinnahmt und letztlich nicht um ihrer selbst willen ernst genommen zu werden.

## **Die Vielfalt der Kulturen und Konfessionen in Deutschland**

Deutschland ist – wie andere europäische Nationen – zum ersten Mal in seiner Geschichte innerhalb der letzten beiden Jahrzehnte aufgrund weltweiter Migrationsbewegungen zu einem *globalen Einwanderungsland* geworden. Dieser Prozess bringt vielfältige gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen mit sich. Kirchlicherseits verschiebt sich damit etwa die konfessionelle Gemengelage vor Ort, und die Präsenz des Christlichen fragmentiert sich in vielfältige Erscheinungsformen. So machen sich mittlerweile etwa in jeder größeren Stadt in Deutschland Hunderte von Christen afrikanischer Herkunft Sonntag mittags auf den Weg in ihre pfingstlerischen, neo-pentekostalen, methodistischen, presbyterianischen oder katholischen Gottesdienste, die z.T. nach europäischen Kolonialsprachen bzw. Lokal-



sprachen getrennt sind. Dazu kommen Gottesdienste philippinischer, koreanischer, chinesischer, indischer Christen. In einer Metropole wie Hamburg dürften sonntags mehr Christen aus Afrika und Asien den Gottesdienst besuchen als lutherische Christen deutscher Herkunft.

Die christlichen Migranten und Migrantinnen aus afrikanischen und asiatischen Ländern bringen ihren jeweiligen Glauben, ihre Kultur und ihr Weltwissen mit. Viele kommen aus traditionellen Kulturen. Als solche haben sie Inhalte sog. primärer Religiosität bzw. traditionellen Denkens als selbstverständliche Basisannahmen von Weltdeutung verinnerlicht. Ihr Weltwissen unterscheidet sich z.T. erheblich von dem, welches als säkulares im Nordesten Europas weithin prägend ist: Das gilt vor allem bezüglich des Wissens um die Bezogenheit auf eine Sphäre mit spirituellen Wirkmächten, das für viele Menschen in, und aus Westafrika – übrigens gleich welcher religiösen Zugehörigkeit oder sozialen Schicht – von *wesentlicher* Bedeutung ist. Unter diesem Vorzeichen hängt eine gelingende Gestaltung des Lebens von der Verfolgung bestimmter spiritueller Praktiken und Strategien ab. Dieser Dimension ihrer Weltwahrnehmung und -manipulation trägt das charismatische Christentum Rechnung, das in Westafrika zur *Normalversion des Christlichen* geworden ist und sich somit auch in den rund eintausend Gemeinden mit hauptsächlich westafrikanischer Mitgliedschaft in Deutschland manifestiert.

Somit ist mittlerweile die weltweite Ökumene in Deutschland erlebbar, und zwar zunächst weithin abgekoppelt vom Einflussbereich des ÖRK. Denn bei den meisten der Migrationskirchen handelt es sich um so unabhängige wie oftmals spontane Gemeindegründungen vor allem charismatischer bzw. neo-pentekostaler Prägung. Diese Situation bedeutet eine Herausforderung für die etablierte Kirche vor Ort, und zwar gleich in mehrfacher Hinsicht: Das transkontinentale Engagement im evangelischen Bereich hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem auf die Felder diakonische Hilfeleistung und Entwicklungspolitik konzentriert. Missionierung im klassischen Sinne gilt seit dem Ende der 50er Jahre, als die ersten afrikanischen Staaten die Kolonialherrschaft abschüttelten, als *passé*. Sie wurde faktisch evangelikalen Gruppierungen überlassen. Tendenziell handelt es sich nun bei den nach Deutschland immigrierten afrikanischen Christen um Gläubige, die sich nicht nur einem evangelikalen, sondern vielfach darüber hinaus noch einem charismatisch-pfingstlerischen Ethos verpflichtet wissen. D.h. sie vertreten nicht etwa eine politisch engagierte Befreiungstheologie, noch sind sie an einer bewussten Inkulturation des Christentums, wie sie aus westlich-theologischer Perspektive attraktiv und plausibel erscheinen mag, interessiert. Im Gegenteil: Neupfingstliche Theologie und Frömmigkeit in und aus Westafrika zeichnet sich dadurch aus, dass sie z.T. aggressiv missionarisch ist und die Ahnengeister, die Lokalgötter sowie bestimmte damit in Verbindung stehende kultische Handlung und Lebensweisen *dämonisiert*.

In Deutschland treten Christen aus dem globalen Süden bzw. die Leiter ihrer Gemeinden in der Regel sehr selbstbewusst auf – eben nicht als Objekte diakonischer Hilfeleistungen, sondern als *Subjekte mit einer Mission*. Somit verwundert es nicht, dass die bisherige, kurze Geschichte evangelisch-deutscher und pfingstlerisch-westafrikanischer Begegnungen auf Gemeindeebene insgesamt durch erhebliche – wechselseitige! – Irritationen auf ganz unterschiedlichen Ebenen gekennzeichnet ist, i.e. sowohl kulturell als auch theologisch. Insofern erschien es in den 90er Jahren in einigen Landeskirchen als nicht abwegig, die jeweiligen Sektenbeauftragten mit dem Phänomen afrikanischer Migrationsgemeinden zu betrauen.

Es sei an dieser Stelle wenigstens darauf hingewiesen, dass auch die Begegnung von deutschen und afrikanischen Pfingstlern vor Ort beide Seiten vor manchmal unüberwindbare Herausforderungen stellt. Im Bereich der EKD und ihrer Gliedkirchen ist seit dem Beginn des Jahrhunderts insgesamt ein Prozess in Gang gekommen, der von der Einsicht getragen ist, dass die Christen aus dem globalen Süden in ihrem kirchlichen und theologischen Selbstverständnis als Subjekte auf Augenhöhe ernst zu nehmen sind. Die missionswissenschaftliche Erkenntnis von der Verlagerung des Schwergewichts des Christentums vom globalen Norden in den Süden, welche mit seiner Charismatisierung einhergeht, dürfte zur wachsenden Akzeptanz derer, die diese mächtige Version des Christlichen mittlerweile in unseren Breitengraden repräsentieren, beigetragen haben. Hinzu kommt die in Deutschland wie in anderen europäischen Staaten anhaltende Tendenz der Entkirchlichung der Bevölkerung. In dieser Konstellation stellt sich beinahe von selbst die Frage danach, ob von Missionserfolgen im globalen Süden etwa von den Westafrikanern nicht einiges zu lernen wäre, denn dort ist das Christentum aufgrund *indigener* Missionsbemühungen in den letzten Jahrzehnten derart rapide angewachsen, dass Kirchengebäude egal welcher Konfession überfüllt sind, wobei alle Altersstufen vertreten sind und die Gottesdienste so lebendig wie zeitgemäß erscheinen.

## **Die Unmöglichkeit direkter Übertragungen**

Ein Studium der mit der Kolonialzeit verwobenen Missionsgeschichte zeigt allerdings eindrücklich, dass Strategien theologischer Einbahnstraßen angesichts von kultureller Variabilität und der notwendigen Kontextualität des Evangeliums zum Scheitern verurteilt sind – abgesehen davon, dass sie aus theologischer und hermeneutischer Perspektive ohnehin problematisch sind. Die Umkehrung des vormaligen Projekts eines paternalistischen theologischen Exports in einen oberflächlichen und unkritischen Import ist deshalb abzulehnen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass das oft gepriesene Projekt eines Lernens voneinander in einer Situation, in der Christen unterschiedlicher Kultur und Konfession in Deutschland präsent sind, nicht fruchten kann und also illusorisch ist, es sei

denn, man begnüge sich mit Lernbewegungen auf ganz oberflächlicher Ebene. Diese Schlussfolgerung wird bestätigt durch folgende empirische Beobachtungen: In Deutschland lebt etwa die afrikanische Community bisher weithin in Isolation von der hiesigen Gesellschaft, d.h. an ihren Rändern. Dieses Verhältnis spiegelt sich in der Tatsache des nebeneinander-her-Existierens von einheimischen Kirchengemeinden und Migrationsgemeinden. Letzteres gilt gemeinhin selbst da, wo Migrationsgemeinden Gaststatus in einer evangelischen, katholischen oder freikirchlichen Gemeinde angenommen haben. Zu einem gemeindlichen Miteinander kommt es auch hier nur in den seltensten Fällen. Die Soziologie lehrt uns, dass es zu einem solchen Miteinander bezüglich der ersten Migrationsgeneration auch gar nicht kommen *kann*, da viele dieser Gemeinden von der *ersten Migrationsgeneration* getragen werden. Als solche befinden sie sich – trotz etwaiger anders lautender Evangelisationsansprüche ihrer Pastoren – weithin in der Phase der *seclusion* bzw. notwendigen Isolierung, d.h. sie dienen der Selbstversicherung, dem *networking* und somit insgesamt der Lebensorganisation in der Fremde.

## **Die Notwendigkeit eines ökumenischen Lernens vor Ort**

Angesichts der benannten Gegebenheiten einerseits und der aufgerufenen soziologischen sowie wissenssoziologischen Erkenntnisse andererseits stellt sich die beinahe ketzerische Frage danach, warum Kirche sich überhaupt einzulassen habe auf das Projekt eines transkulturellen ökumenischen Lernens vor Ort. Ich meine, dass es dazu keine Alternative gibt, es sei denn um den Preis, dass Kirche ihre Evangeliumsbezogenheit aufs Spiel setzt. Und tatsächlich bemühen sich gegenwärtig die Evangelische Kirche sowie die Römisch-katholische Kirche und die Freikirchen um die Schaffung von Rahmenbedingungen, die qualifizierte Begegnungen mit Migrantengemeinden befördern. Dabei ist es neben einer Reflektion der Problematik eines transkulturellen Lernprojekts nötig, die Situation vor Ort hinsichtlich der Präsenz und der Eigeninitiativen von Migrationsgemeinden differenziert in den Blick zu nehmen.

## **Erfahrungen**

In Deutschland gibt es seit zehn Jahren interkonfessionelle und interkulturelle Fortbildungskurse in Zusammenarbeit mit Migrationspastoren, und von den hier gemachten Erfahrungen dürfte zu lernen sein: Diese qualifizierten Begegnungsprojekte – wie z.B. ATTiG an der Missionsakademie – vermögen etwas in Gang zu setzen bei den Teilnehmern und Teilnehmerinnen: Vertrauen kann entstehen in einer kontinuierlichen Beziehung. Wenn die je Anwesenden einander erleben als ernsthaft um eine lebensrelevante Bedeutung des Evangeliums Ringende, die durch bestimmte konfessionelle und kulturelle Traditionen geprägt und in ihrem Sosein

einzigartig sind, dann lässt das die je anderen nicht unbeeindruckt. Und das mag Horizonterweiterungen bzw. -verschiebungen bewirken, etwa in Richtung auf ein Rechnen mit der erfahrbaren Gegenwart des Geistes Gottes in meinem Leben; eine aus solchen Erfahrungen resultierende, vertiefte Spiritualität, die neue Kraft, Trost und Hoffnung zu geben vermag; eine Verlebendigung bzw. Vertiefung des Gottesdienstes, in den Gemeindeglieder ihre besonderen, von Gott gegebenen Gaben einbringen können; frei und spontan formulierte Gebete und Predigten; eine Offenheit für die Musik unserer Tage in Verbindung mit einer Einladung gerade an junge Menschen mit entsprechenden musikalischen Begabungen; ein Gemeindeleben, in dem der Vereinsamungstendenz in der Bevölkerung entgegengewirkt wird durch Förderung verbindlicher zwischenmenschlicher Beziehungen.

Charismatisch-pfingstlerische Christen aus Afrika könnten von ihren Gesprächspartnern und Glaubensgeschwistern vernehmen, dass christlicher Glaube und Theologie auch eine gesellschaftsrelevante und -gestaltende Dimension haben. Wir hören von afrikanischen Christen, dass Gott in seinem Geist auch heute gegenwärtig sein kann. Darin, dass das Evangelium einen *Zuspruch und Anspruch auf das ganze Leben* in all seinen Bezügen bedeutet, sind die Pfingstler allerdings beim Wort zu nehmen und ihrerseits auf die weitreichenden Implikationen und Konsequenzen dieser Grundannahme aufmerksam zu machen.

Wie eingangs ausgeführt, ist der Versuch einer ungebrochenen Übertragung von Glaubensinhalten, Gottesdienstelementen und Missionsstrategien, wie sie etwa unter afrikanischen Christen plausibel sind, in evangelische Kontexte in Deutschland zum Scheitern verurteilt. Trotzdem könnte einiges nach kritischer Prüfung hinzugelehrt werden. Das setzt aber die Bereitschaft und Fähigkeit voraus, *Ausdrucksformen* von dem zu unterscheiden, was durch sie zum Ausdruck kommt (*Funktion*). Die Ausdruckformen selbst sind kulturell gebunden und kaum direkt zu übertragen (vgl. etwa afrikanischer Tanz, Trommel, Lautstärke versus Orgelmusik, andächtige Stille). Wenn aber z.B. durch afrikanische Ausdruckformen Aspekte des Evangeliums zum Ausdruck kommen, die im NT benannt werden bzw. durchscheinen – das zugesagte Heil betrifft den Menschen lebensbejahend und transformierend in all seinen bzw. ihren Bezügen, d.h. den Körper, die Gemeinschaft usw. – und die in unserer Tradition vernachlässigt werden, dann können wir Impulse in der Begegnung empfangen, die uns dazu verhelfen mögen, uns *kulturell affine Ausdrucksformen von Spiritualität* zu erkunden, die etwa unsere Gottesdienste lebendiger und attraktiver werden lassen, denn offensichtlich gibt es in dieser Hinsicht einen in der Bevölkerung wahrgenommenen ernsthaften Mangel in unseren Kirchen, dessen Nichtbehebung den Trend des Kirchenexodus anhalten lässt. Welche die bereichernden Impulse sind, die von uns ausgehen, werden die Partner selbst zu entdecken, zu würdigen und in Transformation anzuwenden haben.

## Ausblick

Nach meiner Beobachtung verharren viele christliche Migranten und Migrantinnen aus Westafrika und aus Asien *in der ersten Generation* aus leicht nachvollziehbaren Gründen in ihrer Heimatezyklopädie, zumindest zu einem beträchtlichen Anteil, und entsprechend bleiben sie – von Ausnahmen abgesehen – in ihren Gemeinden weithin unter sich. Sie bleiben weiterhin stark an die Familie in der Heimat gebunden, sei es, indem sie der Erwartung nach finanzieller Unterstützung nachkommen, sei es, dass sie – das gilt für Westafrikaner – Ahnenflüche befürchten. Das Erlernen der hiesigen Sprache ist *conditio sine qua non* für eine gelingende Kommunikation des Evangeliums. Nun nimmt das Erlernen des Deutschen – wie jeder anderen Sprache – Zeit in Anspruch. Es ist zu vermuten, dass christliche Migranten und Migrantinnen im Verlauf der Zeit, während der sie die einheimische Sprache erlernen, in die hiesige Enzyklopädie und damit in das hiesige Weltwissen mehr oder weniger weit hinein gesogen werden.

Hier und da, und meist aufgrund von Eigeninitiativen an den Rändern der verfassten Kirche wächst bereits eine lebendige Ökumene vor Ort, und da beginnt sich Lokales mit dem Globalen zu überlappen und das bringt neues Leben hervor. Nichts zuletzt ganz elementar: Menschen mit unterschiedlichen Migrationshintergründen werden in Deutschland zunehmend geboren und wachsen heran. In Migrationskirchen beginnen Jugendliche und junge Erwachsene Leitungsaufgaben zu übernehmen. Diese jungen Leute haben sich eine hohe Kompetenz im „floaten“ in verschiedenen Kulturen erworben. Somit verkörpern und leben sie etwas Neues, das mehr und mehr zur Norm in unserem *global village* werden wird. Für viele von ihnen ist praktizierte Religiosität eine Selbstverständlichkeit und von großer Bedeutung. Die verfasste Kirche in Deutschland tut gut daran, Begegnungsforen zu kreieren, um den Prozess des Zusammen-Wachsens von jungen Leuten, für die Kirche Heimat ist, über alle Grenzziehungen hinweg zu fördern. Ein solches kirchliches Engagement dürfte eine wichtige Signalwirkung auf die weitere Gesellschaft haben.

Insgesamt gilt: In der interkulturellen Begegnung von Christen fungieren die jeweils anderen sowohl als Spiegel als auch als Fenster: Ich lerne mich besser zu verstehen in meinem jeweiligen So-Sein und gleichzeitig mag mir ein Blick eröffnet werden dafür, was an Veränderung möglich werden könnte. In der konkreten Ökumene vor Ort liegt ein großes Potential. Einheimische Kirchen und Migrationsgemeinden stehen vor der Aufgabe, sich gemeinsam auf den Weg zu machen und zusammenzuwachsen. *Ökumenisches Lernen* in diesem Zusammenhang möchte ich verstanden wissen im Sinne eines *Dazulernens* durch ökumenisches *Kennenlernen* vor Ort unter der Zielvorgabe des *gemeinsamen Erlernens* von Strategien christlich angemessener Verhaltensweisen angesichts der veränderten Situation von Kirche und Gesellschaft im gegenwärtigen Deutschland, das aufgrund weltweiter Migrationsprozesse

innerhalb der beiden vergangenen Jahrzehnte zu einem *globalen* Einwanderungsland geworden ist.



# Wunderheilungen, Todesflüche und Geist(er)besessenheit: Interkulturelle Verstörungen in der Begegnung mit westafrikanischen Christengemeinden

(2015)

## 1. Einleitung

Wer als evangelischer Christ aus Deutschland zum erstem Mal – und nicht als Safaritourist – ins sub-saharische Afrika reist, wird wohl überrascht sein angesichts der schier unübersehbaren und unüberhörbaren Präsenz des Religiösen im öffentlich Raum. Ich möchte das am Beispiel Ghanas in West-Afrika beschreiben: Gottesdienste werden an vielen verschiedenen Orten – in großen Kirchen, ehemaligen Kinosälen und in unzähligen unscheinbaren Gebäuden und Bretterbuden oder auf freien Plätzen – gefeiert, zuweilen bis tief in die Nacht. Shops tragen christliche Aufschriften wie *Only Jesus can do it Plumbing*, *Jesus Power Electricals* oder *Jesus never fails Hair Clinic*. Auf Mauern oder eingraviert in Plastikstühle finden sich traditionelle Gottessymbole. Riesige Plakattafeln und Banner werben für Evangelisationsveranstaltungen, die als *crusades* angekündigt werden mit der Aussicht auf so spontane wie radikale Lebensverbesserung. Und in Reisebussen mag ein Vorbeter den Passagieren vor der Abfahrt *travelling mercies* zusprechen, um im Anschluss daran Geld einzusammeln. Besucht man Gottesdienstveranstaltungen, sieht man sich früher oder später mit dem Phänomen der Zungenrede oder mit Versuchen böse Geister aus Personen auszutreiben, konfrontiert. Was hat all dies zu bedeuten, und wie ist es zu beurteilen?

Die beschriebenen Phänomene fallen einem fremdkulturellen Besucher in Afrika unmittelbar in den Blick. Aus Deutschland kommend, repräsentiert er oder sie eine deutlich anders ausgeformte Kultur inklusive kirchlicher Traditionen. Unsere Selbstverständlichkeiten im Wahrnehmen und Gestalten von Welt und Beziehungen greifen in Afrika nicht – und vice versa! So ist etwa der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit von bösen Geistern auch im Afrika der Moderne ungebrochen, und an der Realität Gottes wird nicht gezweifelt. In einem traditionellen Weisheitsspruch der *Akan*-Völker in Ghana heißt es: „Niemand muss einem Kind Gott zeigen“, d.h. schon einem Kind erschließt sich die Existenz und Wirksamkeit Gottes.



Entsprechend brachten Theologen wie John Mbiti aus Ostafrika und John Pobee aus Westafrika das Faktum von Spiritualität als wesentlicher Konstante afrikanischen Selbstverständnisses folgender Maßen auf den Punkt: *homo Africanus homo religiosus radicaliter est*, d.h. ein Afrikaner ist ein zutiefst gläubiger Mensch – egal ob als Traditionalist, als Muslim oder als Christ. Sicher gibt es Ausnahmen unter Afrikanern und es ist eine Vielzahl von spirituellen Intensitätsgraden anzutreffen. Gerade aber im Vergleich mit privatisierter Religiosität und einer stark zurückgehenden kirchlichen Bindung in West-Europa wird die These von einer weit verbreiteten, tief gehenden und sich im öffentlichen Raum zeigenden, gemeinschaftlich erlebten und kommunizierten Spiritualität in Afrika anschaulich und begreifbar. Insbesondere in West-Afrika hat sich eine weit gehende Charismatisierung des Christlichen Bahn gebrochen. In diesen Prozess sind auch die auf europäische Missionsbemühungen des 19. Jahrhunderts zurückgehenden Großkirchen einbezogen. Diese Entwicklung vollzieht sich mittlerweile auch in Ost- und in Zentralafrika sowie im südlichen Afrika. Das charismatisch-pfingstlich gewendete Christentum vermag es, an die in afrikanisch-traditioneller Religiosität gründende Spiritualität vieler Afrikaner und Afrikanerinnen unmittelbar anzuknüpfen.

In der cross-kulturellen Begegnung mit den so geprägten Kirchen oszillieren die Reaktionen von fremdkulturellen Besuchern aus Europa typischer Weise zwischen Faszination und Verachtung. Man wird sich allerdings darauf einzustellen haben, weder zu verstehen was man sieht, noch in seinen Reaktionen verstanden zu werden. Das setzte ein ziemlich umfängliches Wissen der Enzyklopädie, d.h. des Weltwissens inklusive Sprache des jeweiligen Gegenübers voraus. Zur Verdeutlichung ein Beispiel: Bekennt ein Europäer in Ghana, dass er Atheist sei, so läuft er Gefahr gehörig missverstanden zu werden, und zwar auf eine Art und Weise, die ihm nicht gefallen wird und die eventuell interessante bis verstörende Reaktionen hervorrufen könnte, je nachdem wo man sich aufhält. Das Bekenntnis, nicht an die – jedem Kind einsichtige – Existenz Gottes zu glauben, wird mit ziemlicher Sicherheit als Indiz für Dämonenbesessenheit aufgefasst, was unter Umständen einen Austreibungsversuch nach sich ziehen könnte.

In der europäischen Begegnung mit Christen und Kirchen Afrikas stellen sich notwendiger Weise erhebliche Irritationen ein. Es bedarf des Vertrauens in die Integrität und die Erfahrung der Anderen in der für den Besucher fremden Welt, um angemessen verstehen zu lernen. Vor-Urteile sind billig. Sie sind eine Immunisierungsstrategie gegen eigene Veränderung und Selbstreflexion.

Es folgen drei Schilderungen von Begegnungen mit dem west-afrikanischen Christentum, die aus evangelisch landeskirchlicher Perspektive typischerweise für erhebliche Irritationen sorgen.

## **2. Fallstudien cross-kultureller Irritation**

### **2.1. Eine Heilungswunderinszenierung in Accra**

Beim Besuch einer neu-pfingstlichen Mega-Church in Ghana machten die mich begleitenden Studenten und Studentinnen eine verwirrende Erfahrung: Wir sahen den Pastor entfernt auf einer Bühne, der sich – vorgeblich im Bund mit Gottes Wunderkraft – daran machte, einem Mann mit einem angeblich leicht verkürzten Bein zu zwei gleich langen Beinen zu verhelfen. Nachdem der Pastor den Bittsteller mit der rechten Handfläche an der Stirn berührt hatte, kollabierte jener, wurde aber von bereitstehenden Helfern gestützt und auf den Boden gelegt. Unter lautstarker Beschwörung des Namens Jesu – „in the powerful name of Jesus“ – versuchte der Pastor anschließend, das kürzere Bein auf die Länge des gesunden Beins zu ziehen. Dann forderte er den Mann dazu auf, sich zu erheben und herum zu rennen, was jener auch tat, und zwar unter den Halleluja-Rufen tausender Gottesdienstbesucher, die sich offenbar als Zeugen einer Wunderheilung wähten. Wir Fremden hingegen sahen kein Wunder. Die Studierenden waren eher bestürzt. Sie deuteten die Reaktionen der Einheimischen als Ausdruck von Massenhysterie und der Pastor erschien ihnen als Scharlatan und als Agitator. Die ganze Szene erinnerte sie schmerzlich an die Propagandareden von Goebbels vor besinnungslosen Volksmengen in der Nazizeit. Entsetzt verließen die Studierenden den Gottesdienst. Sie hielten es dort nicht mehr länger aus.

### **2.2. Todesflüche in Hamburg**

Afrikanisches Christentum ist heute auch in allen Städten Deutschlands zu erleben. Zur Zeit – im Jahr 2015 – gibt es allein in Hamburg etwa 100 sogenannte „afrikanische Migrationsgemeinden“ (deutsche Fremdbezeichnung). Sie sind in den vergangenen dreißig Jahren entstanden. Die meisten dieser Kirchen sind neu-pfingstlich geprägt. Mit Studierenden, die an einer regelmäßigen afrikanisch-deutschen Bibelstudienrunde teilnahmen, besuchte ich im Jahr 2010 an einem Mittwochabend eine dieser Migrationsgemeinden. Ihr Leiter und ihre Mitglieder stammen aus Westafrika, und überwiegend aus Ghana. Als wir an dem Versammlungsraum der Gemeinde – er befand sich in einem Bürogebäude in einem Industriezentrum – ankamen, erfuhren wir, dass anstelle der gemeinsamen Bibellektüre ein Gottesdienst stattfinden würde, weil ein Prediger aus Ghana eingetroffen war. Die Predigt wurde in der ghanaischen Sprache *Twi* gehalten und ins Englische übersetzt. Das Thema der Predigt: Die auf spirituelle Attacken aus der Heimat zurückzuführende Erfahrung von Fehlschlägen im alltäglichen Leben und die Macht der Glaubenden solche Probleme zu bewältigen. Die Predigt bezog sich auf Mt 18,18: „Wahrlich ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, das wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird im Himmel gelöst sein.“ Danach leitete der Prediger die etwa dreißig Gottesdienstbesucher zum Gebet an. Von jedem wurde erwartet, vernehm-

lich um Jesu Intervention zu bitten, um sie vor spirituellen Pfeilen zu retten, die von Familienmitgliedern in Ghana abgeschossen worden waren und diese Pfeile auf die Absender zurückzulenken, um sie zu töten.<sup>1</sup> Die afrikanischen Gottesdienstbesucher beteiligten sich alle für etwa 15 Minuten an solchen Gebeten. Laut rufend rannten sie in dem Raum hin und her und schlugen dabei mit den Armen in die Luft wie um ihre Feinde „im Namen Jesu“ niederzumachen. Danach erklärte der Gastprediger, die Teilnehmenden sollten sich auf Telefonanrufe aus der Heimat – schon in den nächsten Tagen – gefasst machen, in denen ihnen Mitteilung vom vorzeitigen Tod ihres Vaters, ihrer Mutter, eines Onkels oder einer Tante oder auch ihres Kindes gemacht würde. Damit war gemeint: Eine solche Person sei die Hexe, die das Unglück eines Verwandten in Deutschland verursacht hatte.

Einige meiner Studenten waren verstört angesichts des Erlebten. Auch ich war irritiert und ich bat den Leiter der Gemeinde einige Tage später zu einem Gespräch, in dem ich ihm von unseren Reaktionen erzählte und von unserem Unverständnis hinsichtlich jener Deutung der biblischen Passage. Der Pastor, der den von mir verantworteten Fortbildungskurs ATTiG (African Theological Training in Germany) durchlaufen hatte, entschuldigte sich bei mir und versprach, dass dies nicht mehr vorkäme. Ich realisierte daraufhin, dass es in diesem Gespräch, zu dem ich in die Räumlichkeiten der Missionsakademie geladen hatte, unterschwellig um Deutungshoheit ging, um die Macht der Interpretation, und in dieser Situation erschien ich als der Mächtige. Diese Konstellation erfüllte mich mit Unbehagen.

Es ist für das interkulturelle und interkonfessionelle Gespräch zu lernen, ernst zu nehmen und zu reflektieren, dass es in der Begegnung von Vertretern der Volkskirche mit denen von Migrationsgemeinden immer auch um Machtfragen geht. Ihren Mangel an struktureller Macht allerdings können Pastoren aus dem globalen Süden durchaus kompensiert sehen durch die von ihnen beanspruchte Ausstattung mit der Machtfülle des Heiligen Geistes.

### **2.3. Ein verunglückter interkultureller Gottesdienst in Viersen**

Es folgt der Bericht über eine erhebliche interkulturelle Irritation während des gemeinsamen Gottesdienstes einer afrikanischen Pfingstgemeinde und einer evangelischen Kirchengemeinde:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Es sei bemerkt, dass nur unter Absehung vom Kontext Mt 18,18 als Beleg und Legitimation für spirituelle Gewalt benutzt werden kann. Im unmittelbaren Kontext geht es um Versöhnung.

<sup>2</sup> Aufgeschrieben auf Englisch von Claudia Währisch-Oblau, basierend auf ihren Feldforschungsnotizen von jenem Tag, Notizen über anschließende Telefongespräche mit verschiedenen beteiligten Akteuren und Notizen eines weiteren Feldforschers über ein Gespräch mit dem afrikanischen Prediger einige Wochen nach dem Ereignis, in: Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing back the Gospel* (Global Pentecostal and Charis-

„Am 17. September 2000 feierte eine afrikanische Migrationsgemeinde – die Kingdom Exploiters’ Ministries – in der Kleinstadt Viersen (am Niederrhein) einen Gottesdienst. Dafür war in der ganzen Stadt geworben worden. Die große evangelische Kirche am zentralen Marktplatz war gut gefüllt. Die vielen anwesenden Deutschen klatschten und tanzten zur Musik, blieben aber während der Predigt still. Eine Minderheit von Afrikanern aus unterschiedlichen Migrationsgemeinden feuerte dagegen den Prediger an.

Nach der Predigt eröffnete der Prediger seinen Zuhörern, dass sie sich zwischen Segen und Fluch entscheiden müssten. Er sprach übrigens Englisch und wurde von einer deutschen Frau in ein sehr pfingstlerisches Deutsch übersetzt. Dann rief er alle diejenigen nach vorne, „die Christus ihr Leben übergeben“ wollten. Es gab etwas Gemurmel in der ersten Reihe, wo ich mit zwei evangelischen Pfarrern der Gemeinde und einigen Presbytern saß. Eine Anzahl Deutscher, die weiter hinten saßen, erhoben sich und verließen den Kirchoraum. Sechs oder sieben Leute kamen nach vorne, die meisten von ihnen Deutsche, die während des Gottesdienstes durch ihr pfingstlerisches Auftreten bereits aufgefallen waren – sie hatten mit erhobenen Händen zur Musik getanzt, und sie hatten während der Predigt laut Halleluja gerufen. Der Prediger sprach ein Bekehrungsgebet. Dann bat er all diejenigen nach vorne, die Gebete zur Heilung wünschten. Die Unruhe in der ersten Bankreihe nahm zu, und immer mehr Deutsche machten sich auf und gingen. Die neu Bekehrten blieben vorne stehen, während eine ganze Reihe von Afrikanern dazu traten. Der Prediger salbte jede Person mit Öl, legte ihnen die Hände auf und betete für sie. Dazu sang der Gospelchor leise im Hintergrund.

Dann plötzlich fiel eine Afrikanerin, für die gerade gebetet wurde, nach hinten über. Dabei riss sie beinahe eine Deutsche mit, die neben ihr stand. Sie schlug hart mit dem Kopf auf dem Boden auf, direkt vor den deutschen Pastoren. Ein Tumult brach los. Ein Pastor begann nach dem Küster zu rufen, und einer der Presbyter stürzte zum Ausgang der Kirche und schrie, dass jemand einen Krankenwagen und die Polizei rufen solle. Die meisten Deutschen, die noch in der Kirche waren, verließen sie nun eiligst. Ich versuchte meinen Sitznachbarn zu erklären, dass sie sich keine Sorgen machen müssten, da die Frau wahrscheinlich nur in Trance gefallen und nicht ohnmächtig geworden sei. In der Zwischenzeit hatte der Prediger weiter gebetet, und zwei weitere Leute gingen zu Boden. Nach zwei, drei Minuten standen alle drei wieder auf und wirkten völlig normal.

Der Prediger brachte den Gottesdienst dann zu einem schnellen Ende – in einer nun beinahe leeren Kirche. Diejenigen, die noch geblieben waren, verteilten sich nun auf zwei Gruppen: Auf der einen Seite der Kirche standen die deutschen Pastoren zusammen mit den Presbytern und ließen ihrem Schock und ihrer Empörung freien

---

matic Studies 2), Leiden und Boston 2009, 301-303 (Übersetzung: Werner Kahl und Claudia Währisch-Oblau).

Lauf. Eine Frau meinte, dieses „Spektakel“ habe ihr Übelkeit verursacht. Einer der Pastoren sagte ärgerlich, dass er es den Afrikanern nie erlaubt hätte, seine Kirche zu benutzen, wenn er gewusst hätte, was passieren würde.

Auf der anderen Seite der Kirche standen der Prediger, seine Frau und einige Gemeindeälteste der Kingdom Exploiters' Ministries. Als ich zu ihnen trat, sagten sie mir, dass sie die Reaktion der deutschen Pastoren und Presbyter nicht verstehen würden. Sie selbst waren begeistert, weil sich der Heilige Geist viel stärker erwiesen hatte, als sie erwartet hatten. Ich versuchte ihnen verständlich zu machen, wie sich die Deutschen fühlten. Ich fügte hinzu, dass es besser gewesen wäre, der Gemeinde vorher zu erklären, was der Prediger unternehmen würde, so dass die Leute vorbereitet gewesen wären. Die Frau des Predigers reagierte verärgert und meinte: Wenn die Leute nicht von selbst verstehen, was sich zugetragen hat, dann zeigt das doch, dass sie nicht vom Heiligen Geist erfüllt sind. Der Prediger fügte hinzu, dass er keine Angst vor einem Konflikt habe: Das sei normal, wann immer sich der Heilige Geist manifestiere. Nachdem sich der Heilige Geist an diesem Tag so eindrucksvoll ergossen hätte, würde die Kirche beim nächsten Gottesdienst vor Besuchern nur so überquellen. Für ihn gab es keinen Grund, auf deutsche evangelische Befindlichkeiten Rücksicht zu nehmen und sich ihnen etwa anzupassen. Er hatte schließlich nur getan, was er zu tun berufen war.

Weniger als zwei Monate später fasste das Presbyterium der Evangelischen Kirchengemeinde Viersen einen einstimmigen Beschluss: Der mit den Kingdom Exploiters' Ministries geschlossene Vertrag über die Nutzung der Gemeinderäume für ihre Gottesdienste wurde mit sofortiger Wirkung gekündigt. Da sich die Nachricht über den „Skandal“ beim Gospelgottesdienst verbreitete, gelang es der Migrationskirche nicht, eine andere Örtlichkeit für ihre Gottesdienste zu finden. So mussten sie schließlich in eine andere Stadt ausweichen.“

Deutung durch die teilnehmende Beobachterin und Berichterstatterin Claudia Währisch-Oblau:

„Dieses Ereignis scheint in mehrfacher Hinsicht beispielhaft zu sein für das, was mit pfingstlich-charismatischer Evangelisation in Deutschland schief gehen kann. Wenn Paradigmen einfach aufeinanderstoßen, ist das Ergebnis nicht geistliche Erneuerung, sondern Peinlichkeit und Zorn. Im beschriebenen Fall war keine Seite bereit zumindest zu versuchen, die Sichtweise der anderen zu verstehen. Wenn man den pfingstlich-charismatischen Diskurs über Evangelisation unter Migrant\*innen kennt, dann erscheint das Ereignis in Viersen nicht mehr überraschend, sondern unausweichlich. Es ist eher erstaunlich, dass sich solche Episoden nicht häufen. Es ist wahrscheinlich, dass viele Migrant\*innenpastoren in deutschen Kontexten ihre Botschaft abschwächen und Rituale vermeiden, von denen sie wissen, dass sie

andere befremden. Hier gibt es mehr Pragmatismus als im Diskurs eingestanden wird.“

Meines (W.K.) Erachtens wird hier u.a. folgendes deutlich:

1. Die Begegnung von evangelischen Kirchengemeinden und Migrationsgemeinden bedarf der kompetenten Begleitung und Flankierung durch „Brückenmenschen“, d.h. Personen, die Erfahrungen in interkultureller Kommunikation aufweisen und die sich in den je involvierten Kulturen zu bewegen wissen. Denn dem Konflikt liegen
2. ganz unterschiedliche Lebenserfahrungen und Deutungen von Welt und Glaube zugrunde. Unvorbereitet, unbegleitet und unreflektiert haben interkulturelle Begegnungen das Potenzial, allseitige Irritationen bis hin zu beschädigenden Konflikten zu befördern. Damit wird – entgegen der Absicht – die Möglichkeit eines Verstehens und konstruktiven Prozesses der Kennenlernens bis hin zur wechselseitigen Integration erschwert, wenn nicht überhaupt verstellt.

Die drei angeführten Beispiele schildern extreme Phänomene, die allerdings in neupfingstlichen Kirchengemeinden – in Afrika und in Europa! – keinen Seltenheitswert haben, sondern die recht verbreitet sind. In den gemäßigt charismatisierten, aus den europäischen Missionsbemühungen hervorgegangenen Großkirchen werden diese Erscheinungen als Entgleisungen problematisiert. Dämonenaustreibung, Geistheilung und Zungenrede haben aber auch in diesen Kirchen ihren Einzug gehalten. Bei Besuchen von Vertretern europäischer Partnergemeinden sorgen diese Phänomene – sollten sie nicht vor den Europäern verborgen gehalten werden – für zum Teil erhebliche Irritationen und für Gesprächsbedarf.

### **3. Spirituelles und kommunalistisches Weltwissen in Afrika**

Das in Afrika verbreitete Wissen von Welt steht in einem fundamentalen Gegensatz zur Wirklichkeitswahrnehmung der meisten Nordeuropäer. Die spirituelle Interpretation des Lebens in Afrika gründet in *traditionellen* Konzeptualisierungen von Wirklichkeit. Migrant\*innen der ersten Generation setzten dieses Weltwissen auch nach vielen Jahren des Aufenthalts in Deutschland weiterhin als selbstverständlich voraus, insbesondere dann, wenn sie sich bleibend am Rande der Gesellschaft bewegen und ohne intensiven Kontakt zur alteingesessenen Bevölkerung leben.

Die wichtigsten Parameter dieses Wirklichkeitsverständnisses seien benannt: Der Mensch lebt nicht, um sich etwa selbst zu verwirklichen; er weiß sich vielmehr in seinem Wirken auf größere Gemeinschaften bezogen und ihnen gegenüber verantwortlich, und zwar sowohl in synchroner als auch in diachroner Hinsicht. Somit ver-

steht er sich im lateinischen Wortsinn als *sub-iectus*: er ist, weil er zu einer Großfamilie und einer Ethnie gehört.

Verstorbene sind nicht einfach tot und 'weg', sondern sie existieren spirituell weiter. Ahnengeister achten auf die Lebensführung der Lebenden; sie geben Weisung und strafen bei Tabubrüchen. Die *gesamte* sichtbare Welt wird in weitere numinos-spirituelle Wirkfelder lebensschädigender böser versus lebensfördernder guter Geister eingebettet gedacht.

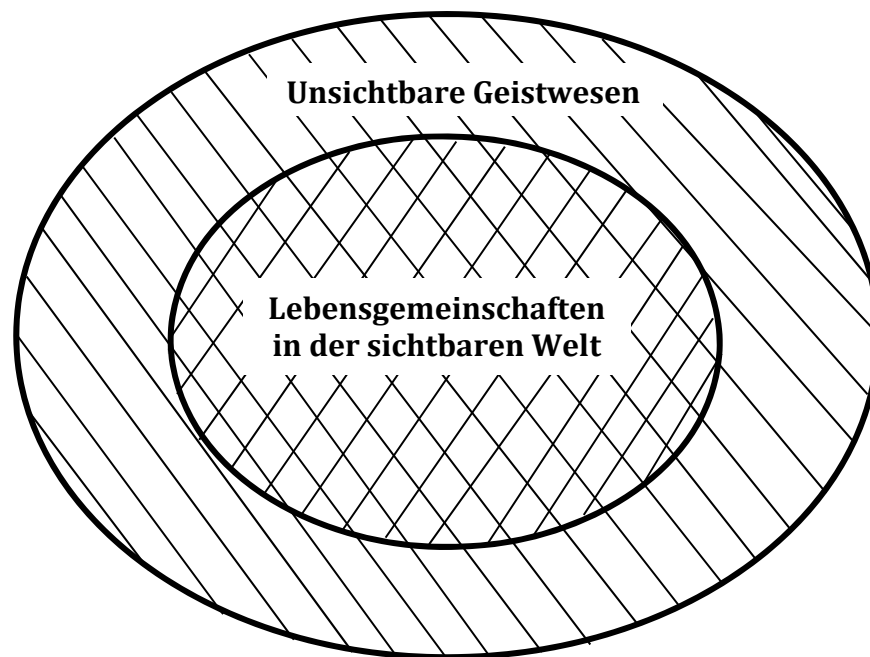


Schaubild: Numinos-kommunalistisches Weltwissen in Westfrika

Insbesondere unter dem Einfluss des pfingstlich-charismatisch gewendeten Christentums sind traditionelle Geister inklusive der Ahnen seit etwa einer Generation zunehmend dämonisiert worden. Jesus wird in der Bevölkerung vor allem als der starke Sieger – *Christus victor* – im Kampf gegen Dämonengeister konzeptionalisiert, von dem gegenwärtig ganz konkret Lebensrettung in allen möglichen Lebenslagen erwartet wird. Er gilt *nicht* als 'Proto-Ahne'; dieser Titel ist eine Erfindung von in Inkulturationstheologie im Westen unterwiesenen Theologen. 'Befreiungstheologie' im gegenwärtigen westafrikanischen Christentum ist somit im dortigen Sprachgebrauch *deliverance* Theologie, d.h. *lectura popular* ist befasst mit der Austreibung böser Geister, und zwar unter dem Interesse an Lebensgewinn. Aus dieser Perspektive wird die gesamte Bibel gelesen. Insbesondere das Neue Testament erscheint dabei als Spiegel der eigenen Lebenswelt. Kirchliche Austreibungsveranstaltungen – nicht nur der Pfingstler, sondern auch der katholischen und protestantischen

Großkirchen – muten mitunter an wie Re-Inszenierungen frühchristlich überlieferter Dämonenaustreibungen.

Für den theologischen Fremdbeobachter sind dies gemeinhin irritierende Phänomene. Als Nordeuropäer hat er oder sie gelernt, dass ein erfolgreiches Leben davon abhängt, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Im Allgemeinen wird hier auf einen Glauben an die reale Wirkung unsichtbarer Mächte mit Unverständnis herabgeschaut. Im westlichen Selbstverständnis kommt ein Mythos der individuellen Selbstverwirklichung, der die westliche Zivilisation seit der Aufklärung geprägt hat, kräftig zum Tragen.

#### **4. Irritationen und Attraktionen westafrikanischer Gottesdienste für evangelische Christen**

In den vergangenen Semestern haben Studenten und Studentinnen der Theologie bzw. der Religionspädagogik an der Universität Hamburg Gottesdienste von Pfingstkirchen in der Migration besucht und anschließend ihre Beobachtungen und Eindrücke verschriftlicht.<sup>3</sup> Die unten folgende Tabelle listet gehäuft genannte irritierende und attraktive Merkmale auf.

Das Erleben von Irritationen und Attraktionen im Kontext eines „fremden“ Gottesdienstes mit anschließender Reflexion kann durchaus produktiv wirken und Transformationsprozesse einleiten. Es wäre etwa zu eruieren, *warum* in einer bestimmten Perspektive bestimmte Äußerungen als irritierend oder als attraktiv erscheinen. Und es wäre zu erkunden, was es lohnte ausprobiert und erprobt zu werden. Was erscheint in beiden Traditionen als Evangeliums-gemäß, was als nicht gemäß? Gibt es im eigenen Gottesdienstkontext Traditionen, die sich überlebt haben, also – nach Tillich – abgestorbene Symbole, die heute nicht mehr anzusprechen vermögen?

---

<sup>3</sup> Begegnungen mit Migrantinnen und Migranten. Erfahrungen und Berichte von Teilnehmenden eines Seminars an der Universität Hamburg – Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft (TIMA 6), hrsg. von Uta André, Hamburg 2014.

Siehe: [http://www.missionsakademie.de/de/pdf/tima6\\_web.pdf](http://www.missionsakademie.de/de/pdf/tima6_web.pdf)



<b>Irritationen</b>	<b>Attraktionen</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Glaube an Hexen, Dämonen, Teufel, Flüche, Bindung durch Ahnen</li> <li>• Jesus als Super Power</li> <li>• Pastor als „man of God“, dem nicht zu widersprechen ist; patriarchale Autoritätsstrukturen</li> <li>• Lautstärke bei Musik und Predigt („Schreien“)</li> <li>• Lautes Individualgebet mit nach oben ausgestreckten Armen</li> <li>• Zungenrede</li> <li>• Dämonenaustreibungshandlungen</li> <li>• Einforderung von materiem Heil („claim your miracle“)</li> <li>• Zusage von materiem Heil („I declare you healed“)</li> <li>• Nötigung der Gemeinde zu Geldspenden</li> <li>• „Warfare Prayer“</li> <li>• „Crusade“</li> <li>• „Prosperity-Gospel“</li> <li>• Homosexualität als sündhaft und dämonisch</li> <li>• Biblizismus</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Diesseitigkeit und Materialität von „Heil“</li> <li>• Körperlichkeit des Ausdrucks: Tanz, Berührungen</li> <li>• Spontaneität und Authentizität von Glaubensäußerungen</li> <li>• Partizipation aller Gläubigen: Gottesdienst als dynamisches Geschehen</li> <li>• Heilsgewissheit der Gläubigen</li> <li>• Empowerment in prekären Lebensumständen</li> <li>• Musik und Gospelchor</li> <li>• Gemeinschaft von „brothers“ and „sisters“ bei vielfältiger Herkunft</li> <li>• Lebendigkeit des Glaubens, der Gläubige sprichwörtlich bewegt</li> <li>• Offenheit zur Begegnung</li> <li>• Willkommenskultur: Freundlichkeit in Begrüßung und Umgang; bedingungslose Annahme von neuen Besuchern</li> </ul>

# Die Gestaltung transkultureller Gemeinden als soziologische Realisierung von Evangelium

(2015)

## 1. Transkulturelle Überschreitungen am Beginn der modernen Pfingstbewegung

Vor über einhundert Jahren machten Christen an den Rändern der bestehenden gesellschaftlichen Machstrukturen eine überwältigende, geradezu umwerfende Erfahrung: In der *Azusa Street Mission* im Los Angeles ab 1906 feierten christliche Nachfahren vormaliger afrikanischer Sklaven die *heilsame Gegenwart Gottes* in seinem Geist. So deuteten sie die miteinander erlebte *spirituelle Ermächtigung*, die sie dann dazu befähigte, zusammen mit Menschen anderer Herkunft und anderen sozialen Status Gottesdienst zu zelebrieren – als *ein Volk*. Die emotional aufgeladenen und expressiven Gottesdienste, in denen jeder und jede sich äußern konnte aufgrund der Wirkung des Heiligen Geistes, unterminierte Pastoren zentrierte Gottesdienststrukturen der Großkirchen. Die damals weithin unhinterfragt bestehende Ideologie der sogenannten Rassentrennung beherrschte nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Kirchen. Sie wurde durch die in Azusa geteilten Erfahrungen aufgesprengt.

Azusa gilt als ein entscheidendes Gründungsdatum der modernen Pfingstbewegung. Einer der Chronisten der damaligen Geschehnisse, Frank Bartleman, hat die Signifikanz des dort Erlebten 1925 in der Binnenperspektive in die folgenden Worte gefasst: „The colour line was washed away in the blood (of Jesus).“ Die in Azusa versammelten Gläubigen waren davon überzeugt, hier den Heiligen Geist wirken zu sehen. Das Phänomen der *Glossolie* unter dem Eindruck der Geist-Gottes-Gegenwart wurde anfänglich als *Xenolie* gedeutet, d.h. als Fähigkeit in Fremdsprachen kommunizieren zu können, wie es als frühchristliches Erlebnis in Apg 2 beschrieben ist. Es schien einleuchtend: Der Geist Gottes befördert transkulturelle Kommunikation als angemessene Aktualisierung einer wesentlichen Bedeutungsdimension von Evangelium.

Zeitungsberichte aus dem Los Angeles der damaligen Zeit bringen hingegen eine andere Einschätzung zum Ausdruck: Die weiße Majorität erachtete es als Skandal,

dass in Azusa Schwarze und Weiße, Nachfahren von Sklavenhaltern und von Sklaven, Reiche und Arme, dass Frauen und Männer, Alte und Junge zusammen als Gleichberechtigte und Gleichwertige Gottesdienst feierten, und zwar in expressiver und emotionaler Art, d.h. *unkontrollierbar*.

Interessanter Weise irritierte die beginnende Pfingstbewegung auch in Deutschland die Öffentlichkeit im Allgemeinen und die verfasste Kirche in Besonderen. 1907 löste die Polizei in Kassel eine pfingstliche Zeltmissionskampagne auf. Sie sah die öffentliche Ordnung durch spektakuläre emotionale Ausbrüche unter den Teilnehmern und Teilnehmerinnen – wie Zungenrede, auf dem Boden Rollen, Ohnmachtsanfälle, Aufschreie – gefährdet. Aus landes- und freikirchlichen Kreisen gab es vernichtende Kritik am Kasseler Geschehen – nicht etwa am Polizeieinsatz, sondern am Gottesdienst. So heißt es in der sogenannten *Berliner Erklärung* des evangelikalen Gemeindeverbands von 1909, dass der in Kassel wie in Los Angeles und anderswo wirkende Geist nicht „von oben“, sondern „von unten“, d.h. vom Teufel sei. Das käme etwa in Glaubensäußerungen zum Ausdruck, die gegen das vermeintlich eindeutige Zeugnis der Heiligen Schrift ständen: „Die Übermittler sind meist Frauen. Das hat an verschiedenen Punkten der Bewegung dahin geführt, dass gegen die klaren Weisungen der Schrift Frauen, ja sogar junge Mädchen, leitend im Mittelpunkt der Arbeit stehen.“

Es wird deutlich: Sowohl Azusa als auch Kassel repräsentieren Geschehnisse, die bestehende gesellschaftliche Machtstrukturen und sie stützende Normen in Frage stellen, sei es im Hinblick auf Ethnizität, Klasse oder Gender. Das Evangelium entfaltete hier seine eigentliche grenzüberschreitende und somit subversive Kraft. Jene die sich durch den Heiligen Geist dazu ermächtigt fühlten, sich entgegen gesellschaftlicher Normierung zu verhalten und zu äußern, erlebten sich selbst als Subjekte in göttlicher Mission.

## **2. Die Ausbildung transkultureller Gemeinden als Erfordernis des Evangeliums im Frühchristentum**

Die benannten Geschehnisse der modernen Pfingstbewegung verstehe ich als angemessene Aktualisierungen von wesentlichen und weitverbreiteten frühchristlichen Interpretationen dessen, was Evangelium bedeutet. Im Neuen Testament begegnen uns zuhauf Reflexionen auf frühchristliche *Versuche*, Glaubensgemeinschaften angesichts ethnischer, kultureller und Status bezogener Differenzen zu etablieren, und zwar als Erfordernis des Evangeliums, vgl. z.B. 1Kor 1,18-31; 9,19-23; Gal 2,1-14; 3,23-29; Philemon; Eph 2,11-22; Apg 2,42-47; 4,32-5,12; 6,1-7; 10-15; Jak 4,21-24. Zustände kamen fragile Gemeinschaften, die vielfältigen Bedrohungen aus dem Inneren und Äußeren ausgesetzt waren. Alle Briefe des Paulus, und beinahe alle

Schriften des Neuen Testaments, reflektieren die Spannungen, denen diese transkulturellen Gemeinden des Frühchristentums ausgesetzt waren.<sup>1</sup>

In Gal 3,28 bringt Paulus eine wesentliche Einsicht in die Bedeutung von Evangelium auf den Punkt: Es geht um die Eingliederung von Menschen verschiedener Herkunft, verschiedenen Status und Genders in die Abrahamslinie. Dies wurde nach Paulus durch das Christusgeschehen möglich. Die herkömmliche Wiedergabe des Verses im Deutschen ist etwas missverständlich, wenn es z.B. nach Luther heißt: „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.“ Diese Übersetzung ist deshalb etwas irreführend, weil es ja sowohl in den angesprochenen galatischen Gemeinden als auch in dem von Paulus in 2,11-21 aufgerufenen antiochenischen Beispiel gerade die bleibende Diversität der Gläubigen ist, auf die es ankommt, auch wenn sie Probleme bereitet. In seiner Argumentation plädiert Paulus eben gerade nicht für die Aufhebung von Differenz. Er möchte seine Adressaten für ein Programm gewinnen, wonach die Verschiedenen *als* Verschiedene zu einer Glaubensgemeinschaft zusammenwachsen. Nicht Differenz soll ausgelöscht werden, sondern die *Herabwürdigung* von Menschen aufgrund von Differenz in Bezug auf Herkunft und Status. Ich gebe den Vers im Kontext der Verse 26-29 folgendermaßen wieder:

(26) Allesamt seid ihr Söhne (d.h. Kinder) Gottes durch den Glauben, den ihr im Gesalbten Jesus habt. (27) Denn als solche, die ihr in den Gesalbten hineingetauft worden seid, habt ihr euch den Gesalbten übergezogen, (28) *sei es* als Jude oder Grieche, als Sklave oder Freier, als männlich oder weiblich. Denn ihr seid alle zu einem zusammen gefügt worden, im Gesalbten Jesus. (29) Wenn ihr aber dem Gesalbten angehört, dann folgt daraus, dass ihr Abrahams Gespross seid, d.h. Erben gemäß der Verheißung.

Für die Christus-gläubigen Gemeinden lehnt Paulus hier wie auch sonst, jeglichen auf ethnische und kulturelle Parameter sich gründenden exklusivistischen Anspruch auf göttliche Rettung oder Gerechtigkeit ab. Im Bereich der Paulusforschung der letzten Jahrzehnte, d.h. unter dem Paradigma der *New Perspective on Paul*, ist deutlich geworden, dass Paulus das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes genau so verstanden und realisiert wissen wollte: Die Gerechtigkeit Gottes und sein Rettungshandeln sind universal ausgeweitet worden. Entscheidend ist: Ein Grieche muss nicht zum Juden werden, muss sich also nicht etwa beschneiden lassen und muss sich nicht des Schweinefleischkonsums enthalten, um als gleichwertiges Kind

---

<sup>1</sup> In Anlehnung an den Philosophen Wolfgang Welsch bevorzuge ich den Begriff der *Transkulturalität* (im Englischen wäre das Äquivalent *cross-cultural*). Er unterläuft stärker als der Begriff der Interkulturalität die auf Herder zurückgehende Anschauung von in sich abgeschlossenen Kulturen und akzentuiert die Verwobenheit aller Kulturen miteinander als historische Gegebenheit einerseits und als zu gestaltende Aufgabe andererseits, vgl. W. Welsch, <http://www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf>.

Gottes und als vollwertiges Mitglied der Christusglaubensgemeinschaft zu gelten. In der Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist der Vers oft genug kulturimperialistisch gedeutet, und m.E. also erheblich missverstanden worden. In der Konsequenz mündete diese Deutung in den Versuch einer Aufhebung von Differenz, vgl. etwa die im 19. Jahrhundert verbreitete tabula-rasa Mentalität unter westlichen Missionaren in Afrika. Daniel Boyarin hat auf die Gefahr und die kirchengeschichtlich breit belegte Realität eines solchen Verständnisses von Gal 3,28 aufmerksam gemacht. Dabei attestiert er bereits Paulus ein solches Verständnis, m.E. zu unrecht.<sup>2</sup>

Wie dem auch sei: Transkulturelle Überschreitungen repräsentieren ein wesentliches Merkmal im Prozess der Ausbreitung des Frühchristentums in der mediterranen Antike, und zwar unter einer grundsätzlichen Würdigung von Differenz. Die Etablierung transkultureller Glaubens- und Lebensgemeinschaften von Gläubigen ganz unterschiedlicher Herkunft und gesellschaftlichen Stellung war eine notwendige Konsequenz des Evangeliumsverständnisses. Dieses Projekt stellte das Frühchristentum vor enorme Herausforderungen. Davon zeugen – wie bereits angedeutet – insbesondere die Briefe des Paulus wie auch die Apostelgeschichte, vor allem Apg 10-15. Paulus lag vor allem an der Gleichstellung von Christusgläubigen jüdischer und paganer Herkunft, ohne die kulturellen Partikularitäten der involvierten Gruppen zu negieren (vgl. Gal 1-3). In Bezug auf die Überwindung der Sklaverei äußerte sich Paulus zurückhaltend (Philemon; 1Kor 7,17-24), und hinsichtlich Gender-Gleichstellung – aus unserer heutigen westlichen Perspektive gesehen! – gänzlich unbefriedigend (1Kor 11,2-16; 14,33b-36).

Die lukanische Großerzählung in Lk-Ev und Apg kommt unter den ntl. Schriften noch am nächsten dem paulinischen Evangeliumsverständnis in der sicher idealisiert dargestellten Beschreibung von Glaubens- und Lebensgemeinschaften des Frühchristentums, in denen kulturelle (Apg 11,19-30; 13,1-3) und sozioökonomische Differenzen (2,42-47; 4,32-37; 5,1-11) zwischen Mitgliedern ausbalanciert waren. Die Gestaltung von frühchristlichen Gemeinden war zum einen auf Würdigung des/der Einzelnen in seinem/ihrer So-Sein hin angelegt. Zum anderen erforderte und beförderte sie Transformationsprozesse, die insbesondere auf einen Ausgleich von Ressourcen unter den Mitgliedern abzielte, und zwar in Bezug auf materielle wie spirituelle Ressourcen – sowohl in der lokalen Gemeinde als auch zwischen Gemeinden Ökumene-weit (vgl. den paulinischen Aufruf zur Kollekte in 2Kor 8-9).

---

<sup>2</sup> Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

### 3. Transkulturelle Gestaltung von Kirche in der Gegenwart

Wie in der mediterranen Antike, so befindet sich auch die Bevölkerung Europas gegenwärtig in vielschichtigen Transformationsprozessen, nicht zuletzt aufgrund globaler Migrationsbewegungen. Bei den alten etablierten Kirchen Europas handelt es sich weithin um – geschichtlich so gewachsene – monoethnische Institutionen. In der letzten Generation sind nun in Deutschland vielfältige neue Gemeinden entstanden, mit mehrheitlich oder exklusiv asiatischer, afrikanischer oder lateinamerikanischer Mitgliedschaft. Diese Gemeinden sind in sich entweder selbst international, oder sie sind nach nationalen oder ethnischen Zugehörigkeiten organisiert.

Die Herausforderung für die – noch – als Volkskirchen erachteten etablierten Kirchen besteht angesichts des neuen Phänomens der Vervielfältigung und Fragmentierung des Christlichen aufgrund von Migrationsprozessen in Folgendem, und darin kommen wir der frühchristlichen Situation ziemlich nahe: Wie können wir kirchliche Räume kreieren, in denen sich Prozesse *wechselseitiger* Integration von Gläubigen vollziehen können, die eine Vielzahl von Konfessionen, Kulturen und Identitäten – eben die weltweite Ökumene – repräsentieren?<sup>3</sup> In der Gestaltung transkultureller Gemeinden wäre der Versuchung zu widerstehen, dass die zahlenmäßig und materiell besser ausgestattete Gruppe der Alteingesessenen die Neuhinzugekommenen Christen etwa gewissermaßen schluckt, also dominiert, und sich etwa an der Aussicht auf zusätzliche Kirchensteuerzuwendungen ergötzt.

Eine Öffnung für den Prozess einer transkulturellen Gestaltung setzt folgende Bereitschaften voraus – bei allen Beteiligten:

- die anderen als andere, d.h. in ihrem So-Sein als Subjekte zu würdigen
- Macht und Ressourcen zu teilen
- verändert zu werden in der Begegnung.

Es geht also darum, sich einzulassen auf die *produktive Spannung von Differenz und Transformation*. Ich gehe davon aus, dass wir im 21. Jahrhundert besser als unsere frühchristlichen Glaubensgeschwister für das Projekt der Gestaltung transkultureller Gemeinden vorbereitet sind. Aber vielleicht haben wir in Deutschland auch allzu lange *unter uns* gelebt. Und möglicher Weise stellt die Machtfülle der einen ja gerade ein schwer zu überwindendes Hindernis dar. Die frühen Christen

---

<sup>3</sup> Dies wird – mit Beispielen versehen – reflektiert in den folgenden Publikationen: Evangelisches Missionswerk (Hg.), *Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten*, Hamburg 2011; Kirchenamt der EKD (Hg.), *Gemeinsam Evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* (EKD Texte 119), Hannover 2014.

hatten als Ressource nicht viel mehr als die Erfahrung der Geist-Gottes-Gegenwart. Davon erzählen gerade auch pfingstliche oder charismatische Christen aus dem globalen Süden. Mit Karl Barth meine ich, dass auf diese Stimmen zu hören ist:

„Magisches Weltbild? Ob uns wohl unsere Mitchristen aus den jungen Kirchen von Asien und Afrika, die ja in dieser Sache noch von frischerer Anschauung herkommen, hier eines Tages zu Hilfe kommen könnten? Hoffen wir nur, dass sie sich unterdessen von unserem Weltbild nicht allzusehr imponieren und dann ihrerseits von der Augenkrankheit, an der wir in dieser Hinsicht leiden, anstecken lassen!“<sup>4</sup>

Was für ein prophetisches Wort aus dem Jahr 1960, als es noch gar nicht abzusehen war, dass es einst auf dem europäischen Kontinent Gemeinden mit afrikanischer oder asiatischer Prägung geben könnte! Um klarer sehen zu können – das Evangelium, die Welt und uns selbst – brauchen wir also einander. Und nur zusammen kann es gelingen, neue Räume des Gemeinsam-Kirche-Seins vor Ort zu erkunden.

---

<sup>4</sup> Karl Barth, *Das christliche Leben* (Die Kirchliche Dogmatik IV,4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961 [Gesamtausgabe II,7]), hrsg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich 1976, 373.

# **Interkulturelle Öffnung und transkulturelle Gestaltung von Kirche**





# **Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg**

(2012)

## **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 von evangelischen Pastoren und Pastorinnen mit Christen aus Westafrika erwachsen. Es handelt sich somit 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 über 80 Christengemeinden mit afrikanischer Leitung und Mitgliedschaft. Im Folgenden werde ich – nach einer Schilderung der Genese – einige der mir wesentlich erscheinenden Aspekte und Implikationen des Projekts Internationaler Gospelgottesdienst aufrufen.

## **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 Bevöl-

kerung beeindruckt, insbesondere 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 des 1. kirchlichen Examens dorthin zurück, um zu promovieren. Als ich nach Abschluss des Projekts 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 deutschen Pfingstler, der aus Wuppertal angereist kam. Das war nicht, was ich mir vorgestellt hatte. Nach wenigen Monaten aber fragte der ghanaische Gebäudereiniger meiner Vikariatsgemeinde (Billebrinkhöhe in Essen-Bergerhausen), ob er mit der afrikanischen Gemeinde, der er angehörte, unser Kirchgebäude Sonntag nachmittags nutzen konnte. 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 zuweilen 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), spielte ich in der Kirchenband mit professionellen Raggae-Musikern E-Gitarre, bot einen Deutschkurs an usw. 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 staatlichen Legon-Universität in der Hauptstadt Accra im Bereich Religionswissenschaft Neutestamentliche Wissenschaft zu unterrichten und um zu erforschen, auf welchem kulturellen Hintergrund, in welchen Situationen und mit welchen Erwartungen und Ergebnissen Christen in Westafrika die Bibel lesen.

Als ich zurückkehrte, um eine mehrjährige Vertretungsprofessur an der Universität Kassel anzutreten, machte ich mich sofort daran, eine afrikanische Gemeinde ausfindig zu machen. Ich fragte beim dortigen 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 Kunstausstellung *Dokumenta* statt, mit vielen

Tausenden Besuchern aus aller Welt. Jene Dokumenta hatte einen starken Westafrikabezug, denn der Kurator stammte aus Nigeria. Dem Programm entnahm ich, dass es besondere Dokumenta-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 vorgesehen, die eingeflogen wurden. Diese Konstellation motivierte mich zu einem Alternativprogramm: Zusammen mit dem damaligen Leiter der evangelischen Studierendengemeinde und dem Leiter der afrikanischen Gemeinde *Christian Church Outreach Mission (CCOM)* Kassel organisierte ich Dokumenta-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 Dokumenta-Zirkus seine Zelte für die nächsten fünf Jahre abgebrochen hatte, machten wir weiter mit unseren „Internationalen Gospelgottesdienste“ – 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 Pfarrer 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 Gemeindeerneuerung angehörte; der Kantor für Populärmusik mit seinem phantastischen 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: er 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.

Es dürfte anhand meiner biographischen 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 meines Lebenslaufs 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 ähnlichen oder anderen Erfahrungen inspirierend sein und eventuell zu Transformationen anregen, damit internationale Gottesdienste in ganz anderen Kontexten möglich und sinnvoll werden können.<sup>1</sup>

## **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 waiting 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 kurz vorher als Ökumenepastor angestellte 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 - 2012 - Team derer, die diese Gottesdienste vorbereiten und gestalten, besteht aus den folgenden Personen: die beiden Gemeindepastoren der ev.-luth. Ortsgemeinde St. Georg, Kay Kraack 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, einem Gemeindeältesten der ghanaisch-methodistischen Gemeinde, dem Ökumenepastor Friedrich Degenhardt und einem Studienleiter der Missionsakademie.

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 wir 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.

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch die Praxisbeispiele, Anregungen und Reflexionen von Andrea Bieler, *Gottesdienst interkulturell. Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum*, Stuttgart 2008.

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:

69<sup>th</sup> International Gospel Service  
 11.03.2012, 6 pm, Erlöserkirche Borgfelde  
 mit den 'Hamburg Gospel Ambassadors' (HGA)

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

		<b>ca. 18:00</b>
<b>Worship Songs</b>	HGA	<b>- 10 min</b>
<b>Welcome</b>	Conrad & Gunter	<b>- 5 min</b>
<b>&amp; Prayer</b>	Conrad	<b>- 3 min</b>
<b>Greetings</b>	The Ministers	<b>- 8 min</b>
<b>Bible Reading</b>	Engl.: Nick / dt.: Peter G.	<b>- 6 min</b>
<b>Bible study:</b>	Have you experienced a "Healing touch"?	
	Impuls: Friedrich (+ Voten)	<b>- 10 min</b>
<b>Song</b> <i>All things are possible</i>	HGA	<b>- 6 min</b>
<b>Sermon</b>	Werner	<b>- 15 min</b>
<b>Song</b>	HGA	<b>- 6 min</b>
<b>Announcements</b>	Friedrich	<b>- 5 min</b>
<b>Offerings</b>	The Ministers	<b>- 7 min</b>
<b>Individual Blessing</b>	Werner & Peter	
	mit <i>Halleluja</i> / HGA	<b>- 15 min</b>
<b>Intercessions &amp; Lord's Prayer</b>	Peter & Werner	
<b>Benediction</b> (all join hands)		<b>- 6 min</b>
<b>Song</b>	HGA	<b>- 4 min</b>
		<b>(19:48)</b>

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 zuhause 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-pfingstliche 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 westlich 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 Gemeindemitarbeitern 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 10 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 persön-

lichen 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 Fürbittengebetes werden Gemeindeglieder eingeladen, spontan Bitten von ihrem Platz aus laut zu formulieren. Die Gemeinde steht dazu und antwortet mit dem Kehrsatz „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 Abschlussegens 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 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.

## 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 Gospelgottesdienst auch ein besonderes, grenzüberschreitendes Lernfeld dar. So tragen etwa die deutschen PastorInnen 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 afrikanisch-christlichen Zentrum auszubauen. Es konnte bei der Gründung des Projekts vor sechs Jahren weder abgesehen werden, dass jener Bezirk seine kirchliche Selbständigkeit verlieren würde, noch dass die 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 sie sich abwechselnd sowohl an den Teamsitzungen als auch aktiv in den Gospelgottesdiensten einbringen.

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 Para-Church-Organisation für die Bedürfnisse der jungen Leute erwägt etwa, eine Drama-Gruppe zusammen zu stellen, um als solche im Gospelgottesdienst einen festen Platz einzunehmen. Ihre Aufgabe wäre es, das anstehende Predigthema durch Tanz oder ein kurzes Anspiel zu illustrieren.

Der Internationale Gospelgottesdienst bedeutet die Öffnung eines transkulturellen „dritten“ 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 Gemeinschaft, die sowohl *evangelisch*, d.h. Evangeliums-gemäß als auch *katholisch* im Wortsinn, d.h. ökumenisch ausgerichtet ist.

Politiker aller Parteien sind übrigens an diesen integrativen Impulsen von Kirche sehr interessiert. Ich meine, Kirche sollte da nicht den Erwartungen hinterherhinken, sondern 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).<sup>2</sup> 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 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 etwa 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 zusammen leben, auch als Christen zusammen-zuwachsen. 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 zusammen gehören.<sup>3</sup>

Separate Gottesdienste von Einheimischen und Neuhinzugekommenen sind noch der sinnvolle Normalfall, zumindest so lange, wie die afrikanische oder asiatische Präsenz durch Migrantinnen und Migranten der *ersten Generation* bestimmt wird, die etwa die hiesige Sprache nicht als ihre Muttersprache sprechen 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

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Michael Wolter und Hendrikus Boers im Themenheft zu Paulus: *Zeitschrift für Neues Testament* 14 (2004).

<sup>3</sup> 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.

Kirche auf lange 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 Zusammen-Wachsens.

Aufgrund der gegenwärtigen Präsenz so vieler Christengemeinden in Deutschland mit afrikanischer oder asiatischer Mitgliedschaft 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 vielleicht besonders attraktiv 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. Internationale Gottesdienste können für sie zur gemeinsamen spirituellen Heimat werden.

# **Interkulturelle Bibelarbeiten**

## **Ein qualifiziertes Begegnungsprojekt für evangelische Kirchengemeinden und afrikanische (und andere fremdsprachige) Migrationsgemeinden**

(2008)

### **0. Einführung**

Vor genau zehn Jahren erschien als TRANSPARENT-extra der Innenteil zu Afrikanischen Diasporagemeinden in Deutschland, zusammen mit einer erstmaligen Liste dieser Gemeinden für das Rhein-Ruhr-Gebiet (TRANSPARENT 12/52, Dez. 1998). Jener Innenteil ist bereits ein Klassiker geworden, handelte es sich doch um eine der allerersten Veröffentlichungen überhaupt zum Phänomen dieser Diasporagemeinden. Eine Dekade weiter scheint es angemessen, das Thema an dieser Stelle wieder ausführlicher aufzunehmen. In der Zwischenzeit sind viele Erfahrungen gemacht worden in der Begegnung evangelischer Kirchengemeinden und afrikanisch-(sowie asiatisch-)pentekostaler Gemeinden. Die Zahl jener Gemeinden ist seit Mitte der neunziger Jahre sprunghaft angestiegen. Gewichtige Stimmen aus dem EKD-Außenamt und Kirchenamt sowie aus den großen Missionswerken EMW, EMS und auch aus der VEM ermutigen zur Kontaktaufnahme zu diesen Pfingstgemeinden und zur differenzierten Auslotung des Verhältnisses zu ihnen. Gerade in diesen Ämtern und Werken steht ja die Problematik der durchgängigen Pentekostalisierung des Christlichen in den Regionen des globalen Südens lebendiger als in manchen Landeskirchen vor Augen.

Die Augen vor dem Phänomen verschließen oder gar eine Kontaktsperre verhängen, hilft ja auch nicht – das haben einige schmerzhafteste Prozesse in jenem Süden deutlich gemacht. Längst ist jene Version des Christlichen bei uns angekommen und sie wird repräsentiert durch jene, die in der Gesellschaft gemeinhin nicht zählen: Migranten aus dem globalen Süden. Früher die Objekte von Mission aus dem Norden, dann allzu oft Objekte geblieben als Empfänger diakonischer Hilfe-

leistungen - immer schön auf Abstand und zur eigenen Erbauung. Im Rahmen weltweiter Migrationsbewegungen sind sie mittlerweile bei uns gelandet, und sie treten als Subjekte auf, die unter Berufung auf das Evangelium sehr selbstbewusst als uns gleichberechtigte Glaubensgeschwister mit einer Mission auftreten. Das sorgt hier und da, bei jenem Pfarrer oder in jenem Ökumenereferat, für Irritationen, und manchmal werden ziemlich starre Abwehrhaltungen eingenommen. Sich dem Neuen, auch Störenden, zu verschließen kann nicht der Weg nach vorne sein. Das Globale und Lokale durchdringen bereits einander auch in Deutschland, sowohl in der Gesellschaft wie auch in der Kirche. Bananen aus Brasilien oder Ananas aus Ghana essen ist eine Sache. Aber jetzt sind die Pflückerinnen zu uns gekommen, und sie haben ihren Glauben, der sie getragen hat all die Jahre harter und wenig erträglicher Arbeit, gleich mitgebracht und wollen mit uns, den reichen und bequem lebenden und doch so selten fröhlichen Konsumenten, Gott preisen. Und treiben Dämonen aus in ihren Gottesdiensten - Antidepressiva und Psychotherapien scheinen sie nicht zu trauen; sie schreien ihren Schmerz raus, wälzen sich auf dem Boden - und gehen aufrecht nach Hause. Ist das ein Skandal? Eher die Warnungen derer, die in Afrika, Asien oder Lateinamerika nie gelebt haben mit und bei den Leuten, die die Sprachen nicht sprechen und also die Enzyklopädien nicht verstehen können und jenes Weltwissen, die höchsten auf Reisen mal in sicherer Distanz und gut krankensicherungstechnisch abgesichert Phänomene wahrgenommen haben, die höchst irritierend wirken, und die sie dann entrüstet mit Vorwürfen belegen, die auch noch vorgeben, von tiefer Sorge für das Wohl der armen Irreführten getragen zu sein! Da wird dann die Würde von Kranken in Heilungs- und Salbungsgottesdiensten eingeklagt, werden physische Übergriffe bei Dämonenbefreiungshandlungen (*deliverance* heißt das im anglophonen Afrika, nicht Exorzismus!) und psychische Manipulationen konstatiert, wird gar das Phänomen prophetische Trance - was immer damit gemeint ist, Zungenrede? - gebrandmarkt und wird die Personalisierung böser Mächte rundweg abgelehnt. Da muss man sich doch fragen, ob in so urteilenden Kreisen überhaupt noch das Neue Testament gelesen wird - in Griechisch, und nicht in gerechter Sprache (vgl. zu Mt 6,13)! Man möge mir *einen* Fall einer in der Psychiatrie in Deutschland erfolgreich behandelten Afrikanerin benennen! An diesen Schicksalen verzweifelnde Psychiater gibt es. Verifizierbare Tatsache ist, dass aufgrund von *deliverance*-Handlungen afrikanischer Pastoren in der Psychiatrie in Deutschland Menschen als geheilt entlassen wurden. Gefürchtete Ahnenflüche oder an die Prostitution bindende Zauber lassen sich weder wegstreichen noch verflüchtigen sie sich durch Empathie - zumindest nicht innerhalb der ersten Generation von Migranten und Migrantinnen aus Afrika, für die ein ins Numinose erweitertes Weltwissen evident ist und in der als bedrohlich erlebten Fremde nicht nur evident bleibt, sondern noch verstärkt wird.

Wenn kirchlicherseits hier und da eine Immunisierungsstrategie verfolgt wird, die zur Abschottung selbst gegenüber ethnologischen und kulturalanthropologischen

Grundeinsichten auffordert, so ist doch eine bedenkliche Position eingenommen: nicht nur jenseits wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch abseits vom neutestamentlichen Zeugnis. Letzteres wurde in seiner Vielfalt formuliert in einer Welt, die der unsrigen „aufgeklärten“ wohl – und vielleicht können wir Gott dafür danken – sehr fremd geworden ist, die Christen in und aus Afrika aber nicht ganz zu Unrecht als ihre eigene Welt erkennen.

Es gibt meines Erachtens keine Alternative zu dem Weg der Begegnung mit MigrantInnen vor Ort und der reflektierten – d.h. immer auch selbst-kritischen! – Begleitung des Prozesses der längst sich vollziehenden *GloKalisierung*. Dazu sind mittlerweile eine ganze Reihe von ermutigenden Impulsen zu vernehmen: So sind in den vergangenen Jahren innerhalb der Soziologie, Ethnologie, Religionswissenschaft und Afrikanistik in Deutschland wegweisende Forschungsprojekte abgeschlossen bzw. auf den Weg gebracht worden, um das Phänomen der Migrationskirchen aus verschiedenster Perspektive zu erfassen. Auch theologischerseits wird an einigen Fakultäten dazu geforscht, insbesondere an der Universität Heidelberg um Professor Michael Bergunder.

Auf Seiten afrikanischer Pfingstpastoren ist seit einiger Zeit das Bedürfnis nach theologischer Reflexion wach geworden. Ich erachte es für eine nicht zu unterschätzende Fügung, dass die oben skizzierte Verunglimpfung der Glaubenspraxis und Lebensnöte afrikanischer MigrantInnen und der Versuche, sie ernst zu nehmen, im kirchlichen Raum doch nicht hat um sich greifen können. Denn in vielen Projekten ist in den letzten zehn Jahren Vertrauen gewachsen und hat sich Verständnis entwickelt für einander. So haben sich an vier Orten innerhalb der EKD-Gliedkirchen seit 2001 theologisch-kirchliche Fortbildungsmaßnahmen für pentekostale Migrationspastoren etabliert: ATTiG (African Theological Training in Germany) an der Missionsakademie der Universität Hamburg, kikk (Kirche im interkulturellen Kontext) bei der VEM in Wuppertal, MiSüNo (Mission Süd-Nord) in Neuendettelsau und KiM (Kirche in Migration) in Frankfurt. Die für diese Fortbildungsmaßnahmen verantwortlichen Personen treffen sich übrigens seit Ende 2006 regelmäßig im Koordinationskreis KKMKG (Koordination der Kurse für Migrationsgemeinden), um ihre Erfahrungen auszutauschen, voneinander zu lernen und um gemeinsame Strategien zu entwickeln. Der Kreis ist übrigens auch in Kontakt mit entsprechenden freikirchlichen Angeboten.

Die große Nachfrage nach diesen Kursen bezeugt den Willen auf Seiten der Pastoren, theologisch reflektierend sich mit ihren eigenen Traditionen auseinander zu setzen sowie hiesige kirchliche Traditionen und theologische Positionen zu verstehen. Es ist ja gar nicht selbstverständlich, dass sie sich auf uns als landeskirchliche Vertreter einlassen, uns aufmerksam zuhören, und sich also theologisch auf den Weg machen – unter Anleitung von nicht-pentekostalen, weißen Akademikern! Die durch diese Angebote und durch das Interesse der Pastoren möglich werdenden



Begegnungen lassen übrigens weder sie noch die Lehrenden unbeeindruckt. Und nur auf diesem Weg der Verständigung, die durch Vertrauen und Zutrauen in die Integrität der Gesprächspartner getragen ist, wird es möglich sein, dass sich tatsächlich problematische Tendenzen und Extremvorstellungen mit der Zeit abflachen – allerdings nicht nur in den pentekostalen Migrationsgemeinden, sondern auch bei uns!

Fest steht: Die afrikanischen MigrantInnen werden in Deutschland bleiben und der schwierige Prozess des sich hier Einfindens und Einbringens soll durch die Kirchen abgefedert und Ghettoisierung vermieden werden. Wir sind da in Deutschland zusammen mit den afrikanischen MigrantInnen trotz einiger destruktiver landeskirchlicher Widerstände auf einem guten Weg. Und Kirche kann in dieser Zeit aufgrund ihrer ökumenischen Kompetenz und der neutestamentlichen Ermutigung zur transkulturellen Geschwisterlichkeit für die Gesellschaft wegweisend sein.

Im ersten TRANSPARENT-Beitrag zum Thema ging es vor allem um die engagierte Wahrnehmung des Phänomens und also um eine Bestandaufnahme; der Fokus des vorliegenden Beitrags liegt auf der Gestaltung qualifizierter Begegnungen von einheimischen und hinzugekommenen Christengemeinden, insbesondere unter Verweis auf die Möglichkeiten, die interkulturelle Bibelgesprächsgruppen eröffnen. Daneben möchte ich aber auch darauf verweisen, dass bereits seit einigen Jahren in Kassel als auch in Hamburg regelmäßig monatlich oder vierteljährig internationale Gospelgottesdienste gefeiert werden – in evangelischen Kirchen und zusammen mit Migrationsgemeinden.

Auch in der französisch-reformierten Kirchengemeinde in Frankfurt, die zur Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau gehört, ist um Pfarrer Matthias von Kriegstein, der gleichzeitig Professor für Praktische Theologie an der Universität Frankfurt ist, eine multikulturelle Gemeinde mit frankophonen AfrikanerInnen entstanden, die auch an gemeindeleitenden Funktionen teilhaben. Diese Gemeinde hat Modellcharakter und sie ist so attraktiv geworden, dass ihre Räumlichkeiten kaum mehr hinreichen für den Andrang sonntäglicher Gottesdienstbesucher.

Ebenfalls wäre auf das Projekt Himmelsfels für jugendliche Christen aus aller Welt in Spangenberg bei Kassel hinzuweisen. Hier und da, und meist aufgrund von Eigeninitiativen an den Rändern der verfassten Kirche wächst eine lebendige Ökumene vor Ort, und da beginnt sich Lokales mit dem Globalen zu überlappen und das bringt neues Leben hervor. Nichts zuletzt ganz elementar: Menschen mit ganz unterschiedlichen Migrationshintergründen werden in Deutschland zunehmend geboren und wachsen heran.

## 1. Situation und Aufgabe

Seit etwa Anfang der neunziger Jahre verzeichnen wir ein starkes Anwachsen von christlichen Migrationsgemeinden mit afrikanischer Mitgliedschaft (im weiteren Verlauf abgekürzt als AMG für afrikanische Migrationsgemeinde) in Westeuropa. Dieses Phänomen gilt auch für Deutschland und exemplarisch für *Hamburg*: In keiner deutschen Großstadt leben so viele afrikanische Migranten bzw. Kinder und Jugendliche mit diesem Migrationshintergrund wie hier. Die meisten (gemeldet 2007: 9429) stammen ursprünglich aus Westafrika (Ghana, Nigeria, Togo), wobei *Ghanaer* zahlenmäßig am stärksten vertreten sind (gemeldet 5673), von denen wiederum die meisten ihre Wurzeln haben in den Akan-Völkern des christianisierten Südens. Was die Religionszugehörigkeit anbetrifft, gilt ähnliches für Nigerianer und Togolesen: Insgesamt ist eine Zahl von über 20.000 in Hamburg lebenden Menschen (neben den Gemeldeten: Eingebürgerte und nicht-Gemeldete) mit einem subsaharischen Migrationshintergrund zu veranschlagen, von denen die Mehrzahl *Christen* und eine Minderheit *Muslime* sind.

In Deutschland mag es mittlerweile 700 bis 1000 AMGn geben: In Hamburg wird von einer Zahl um 80 Gemeinden ausgegangen, im erweiterten Ruhrgebietsraum sind 200 Gemeinden erfasst, für Bayern wird mit einer Zahl von etwa 60 Gemeinden gerechnet, für Frankfurt-Mannheim und für Berlin mit jeweils 40 Gemeinden. Die Gemeinden haben eine Größe von einem Dutzend bis hin zu einigen Hundert Mitgliedern. AMGn mieten für ihre Veranstaltungen Räume an, und zwar vor allem in Gewerbegebieten oder in evangelischen Kirchengemeinden (EKGn).

Die Bereitschaft der EKGn zur Bereitstellung eines Kirchraums hat in den vergangenen Jahren zugenommen. Ein nicht zu unterschätzender Faktor für diese Öffnung ist mancherorts allerdings das Sinken der Kirchensteuereinnahmen. So *vermieten* die meisten EKGn Räume an die AMGn. Oft erschöpft sich der Kontakt beider Gemeinden in diesem Mietsverhältnis. In einigen Fällen gibt es einen lockeren und freundlichen Kontakt, der z.B. dazu führt, dass der afrikanische Chor in den evangelischen Gottesdienst eingeladen wird. Inhaltlich-theologisch, gottesdienstlich, spirituell oder gemeindlich begegnen sich gastgebende und gastnehmende Parteien fast nie. Sie existieren unter einem Dach nebeneinander her. Damit werden Chancen, die qualifizierte Begegnungen eröffnen könnten – und zwar für alle Beteiligten –, verspielt.

Migrationsgemeinden Raum geben ist für deren Mitglieder wichtig, denn diese Gemeinden erfüllen nicht zuletzt die Funktion von Heimat und Netzwerk in der Fremde. Ihnen z.T. hohe Mietkosten aufzubürden, um den eigenen Haushalt zu sanieren, ist problematisch – nicht nur vor dem Hintergrund, dass viele der afrikanischen oder auch asiatischen MigrantInnen wenig Einkommen haben und sie in ihren Gemeinden oft den Zehnten zu zahlen haben, sondern auch angesichts der Tatsache, dass diejenigen unter ihnen, die in einem festen Arbeitsverhältnis stehen,

oft auch noch Kirchensteuern an die evangelische Kirche zahlen, da sie auf ihrer Lohnsteuerkarte – oft ohne sich über die Konsequenzen im Klaren zu sein – Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche eingetragen haben. Damit hätten sie eigentlich ein Anrecht auf eine mietfreie Nutzung von Kirchenräumen.

Für die überwiegende Mehrzahl der afrikanischen Migranten gilt, dass sie nach Deutschland gekommen sind, um zu bleiben. Und es nimmt die Gruppe derer zu, die einen entsprechenden Aufenthaltsstatus erlangt haben bzw. die Deutsche geworden sind. Eine zweite Generation – Menschen mit afrikanischem Migrationshintergrund in Deutschland, deren Eltern beiderseits Afrikaner sind oder die aus gemischten Paaren stammen – wächst heran.

Viele der afrikanischen Migranten organisieren ihr Leben als bewusste Christen und sie nehmen das vielfältige Angebot der AMGn intensiv und regelmäßig wahr. Die Schätzung dürfte nicht abwegig sein, wonach etwa in Hamburg sonntags mehr afrikanisch und asiatisch stämmige Menschen Gottesdienste besuchen als evangelische Deutsche.

Die Präsenz dieser Gemeinden stellt evangelische Kirchengemeinden vor einige Herausforderungen: Die vormals Fernen sind nahe herbei gekommen. Aber auch in der Nähe bleiben sie fremd; aufgrund direkter Begegnung mag die Fremdheits-erfahrung sogar noch zunehmen. Auf jeden Fall erscheinen diese Menschen einer anderen Herkunft und Kultur als *Subjekte*, die in den meisten Fällen eine Version des Christlichen repräsentieren, zu der sich heute weltweit etwa ein Drittel der Christenheit rechnet: zur *Pfingstbewegung*. In der Ökumene ist an dieser Bewegung nicht mehr herumzukommen. Sie geht in den Ländern des Südens – in Lateinamerika, Afrika und Asien – dynamisch und verschiedenartig Verbindungen mit spirituellen Erfahrungen, Erwartungen und Bedürfnissen in den jeweiligen Bevölkerungen ein und sie durchdringt – wie etwa in Westafrika – das gesamte Spektrum kirchlicher Traditionen, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen.

In Deutschland ist das Verhältnis von Pfingstbewegung und Landeskirchen seit der Reformationszeit (Münster 1535) geschichtlich belastet. Dieser Bruch ist durch das problematische Auftreten von Vertretern der charismatischen Gemeindeerneuerung innerhalb der EKD vor 25 Jahren aktualisiert worden. Stellen deutsche charismatische Kirchen noch immer ein Randphänomen dar, ist das charismatische bzw. pentekostale Christentum in den Ländern des weltweiten Südens zur *Hauptvariante des Christlichen* geworden.

Aufgrund des – in dieser Hinsicht eindeutigen – neutestamentlichen Zeugnisses von der an das Evangelium gebundenen *Überwindung ethnischer Apartheid in Christus* (vgl. Gal 3,28 u.ö. bei Paulus; Eph 2,11-22) kann Kirche in Deutschland nicht umhin, die Mitglieder der AMGn als ihre Glaubensgeschwister, d.h. als ihre nahe herbeigekommenen Brüder und Schwestern aus der Ferne im und durch den Glauben zu erachten, sie also als solche zu achten und zu würdigen. Christen aus Afrika

erwarten von den Kirchengemeinden in Deutschland als Geschwister innerhalb der einen Familie Gottes willkommen geheißen zu werden: We are all brothers and sisters in Christ, if we like it or not!

Die Familienmetapher, die neutestamentlich breit begegnet, bringt eine Relativierung ethnischer oder staatlicher Zugehörigkeit zum Ausdruck. Hierin liegt das große friedensstiftende Potential des Christentums begründet, das in Vergangenheit und Gegenwart kaum je aktualisiert worden ist. Analog zu dem, was Dietrich Bonhoeffers in einer Predigt im August 1934 zum Thema „Kirche und Völkerwelt“ (DBW 13, 298ff) angesichts der drohenden Kriegsgefahr von den Kirchen der Ökumene forderte, kommt den Ortsgemeinden heute im sich rapide zu einem multikulturellen Einwanderungsland transformierenden Deutschland die Aufgabe der Bewahrung des *inneren* Friedens durch Förderung qualifizierter interkultureller Programme zu. Kirche hat sich dieser Aufgabe als ihre ureigenste Pflicht zu stellen. Sich diesem Programm zu verpflichten, bedeutet allerdings eine große Anstrengung für eine ehemalige Staatskirche, die sich territorial definiert und als deren Mitglieder wir zudem mit einer Kultur verwoben sind, in der rassistische Traditionen – oft im Verborgenen und unerkannt – weiterwirken, welche sich aber etwa in Urteilen über eine angeblich kindliche Naivität afrikanischer Frömmigkeit manifestieren. Dennoch: Was die Ermöglichung und Förderung von Begegnung und Vernetzung von Christen unterschiedlicher Herkunft anbetrifft, ist Kirche angesichts ihrer im Evangelium verankerten ökumenischen Ausrichtung und aufgrund ihrer ökumenischen Erfahrung so geeignet wie kaum eine andere Institution in Deutschland, integrativ zu wirken. Insofern übernehme sie in Verfolgung ihrer eigentlichen Aufgabe eine friedensstiftende Funktion im Staat. Damit wäre sie in dieser Hinsicht ein wichtiger Impulsgeber für die Gesellschaft. Dass staatlicherseits diese Bedeutung der evangelischen Kirche noch nicht gewürdigt worden ist, dürfte Indikator dafür sein, dass sie dieses Potential noch längst nicht hinreichend aktualisiert hat.

Auf dem Hintergrund der langen Geschichte des – wechselseitigen – *interkulturellen Missverstehens*, der kulturellen Verschiedenheit und auch der ökonomischen Ungleichheit wird es allerdings kaum gelingen können, das Ideal eines geschwisterlichen Teilens in der Gemeinde *ad hoc* zu verwirklichen. Auch bei gutem Willen aller Beteiligten ist hier immer auch die Möglichkeit des Scheiterns mitgegeben, und dafür gibt es Beispiele. Auf dieses Ideal können sich die Gemeinden nur schrittweise zubewegen, wenn sie sich denn bewegen wollen. Vertrauen muss, aber kann auch wachsen. Die Entwicklung für ein angemessenes Verstehen des anderen braucht Zeit. Lebenserfahrungen miteinander teilen – dem ist Raum zu geben und diese Erfahrungen, auch die frustrierenden, müssen verarbeitet werden. Sich anzunähern vollzieht sich in einem langen und langsamen, oft anstrengenden, sich aber für alle lohnenden Prozess, zu dem es keine Alternative gibt.

Für gastgebende und gastnehmende Gemeinden bieten sich gemeinsame Bibelgesprächskreise als *erster Schritt* auf dem Weg zur Verwirklichung von gemeindlicher Geschwisterlichkeit an. Diese Form der qualifizierten Begegnung nenne ich *Interkulturelles Bibelgespräch* (IBG). IBGe bieten sich hervorragend an als qualifizierte Begegnungsforen von einheimischen und zugewanderten Christen, denn die Bibel bildet die eine Grundlage, auf die sich alle Christen berufen – auch wenn z.T. erheblich differente Verständnisse der Bedeutung der Bibel als auch ihrer Interpretationsmöglichkeiten vorliegen. Gemeinsames und Verschiedenes kann im IBG bewusst werden. Vor allem lassen sich überraschende Entdeckungen am je anderen machen – aus deutscher Perspektive etwa die tiefe Spiritualität afrikanischer Christen, und wie wichtig ihnen die Bibel ist im alltäglichen Leben; ihre ganz erstaunliche Kenntnis biblischer Erzählungen. Den Teilnehmenden können ihre je eigenen Geprägtheiten klar werden: Wer sie also sind, wie sie so geworden sind und vielleicht auch wie sie werden könnten. Das IBG verhilft auch dazu, Neues, d.h. in der eigenen Perspektivität bisher nicht Wahrgenommenes und Überlesenes in der Bibel wahrzunehmen. Inwiefern die wechselseitig als neu erscheinenden Impulse von den Beteiligten aufgenommen und weiterverfolgt werden, muss ihnen selbst überlassen bleiben.

## **2. Interkulturelle Bibelarbeiten**

Ich habe interkulturelle Bibelarbeiten seit 2002 an der Universität Kassel und seit 2006 in Hamburg als *universitäres Seminar* angeboten. Auf diesen Erfahrungen basiert die nachfolgende Beschreibung. Die Transformation in den gemeindlichen Bereich dürfte ohne größere Schwierigkeiten möglich sein. Gerade für das Projekt einer interkulturellen Öffnung von Kirche bieten interkulturelle Bibelarbeiten ein großes Potenzial.

Im zweiwöchigen Rhythmus treffen sich die Studierenden mit einer Pfingstgemeinde afrikanischer Mitgliedschaft, bestenfalls in den Räumlichkeiten jener Gemeinde oder auch in denen der Studierendengemeinde. Die Aufgabe der Studierenden besteht darin, eigene und ihnen fremde Lektürestrategien und -interessen wahrzunehmen, sie zu beschreiben und sie zu erklären. Das Geschehen wird versetzt zu den Bibelarbeiten zweiwöchig im Seminar reflektiert.

Die Methode orientiert sich in etwas modifizierter Form an dem in der katholischen Kirche in Südafrika entwickelten „Bibelteilen in sieben Schritten“. Methodisch wird so ein Raum eröffnet für weitgehende Partizipationsmöglichkeiten aller Beteiligten. Die durch die Anwesenden vertretenen, unterschiedlichen Perspektiven auf den biblischen Text lassen alle zu Experten bzw. zu Expertinnen werden. Voraussetzung des Gelingens eines solchen interkulturellen Bibelgesprächs ist die Bereitschaft dazu, im aufeinander Hören und im gegenseitigen Ernstnehmen Entdeckungen am biblischen Text, an der anderen und auch an sich selbst machen zu wollen. Ein

gesetzter liturgischer Rahmen signalisiert allen Beteiligten den Beginn und das Ende der zweistündigen Veranstaltung, die somit in einem bestimmten, spirituell abgegrenzten Schutzraum stattfindet. Darüber hinaus ist es für die afrikanischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen von großer Selbstverständlichkeit und Wichtigkeit, dass zu Beginn und zum Abschluss der Veranstaltung gebetet wird.

Die Teilnehmenden sitzen im Stuhlkreis. Die Mitte kann geschmückt sein. Jeder und jede hat eine Bibel zur Hand. Die afrikanischen TeilnehmerInnen haben immer die eigene dabei. Die deutschen Studierenden sollten auch dazu ermutigt werden, eine eigene Bibel mitzubringen.

Eine Person moderiert das Bibelgespräch. Er oder sie achtet darauf, dass alle, die möchten, zu Wort kommen und dass niemand das Gespräch dominiert, auch nicht die Pastoren. Es soll nicht darum gehen, die eine richtige Interpretation durchzusetzen bzw. als vermeintlicher Experte *für* nicht-professionelle Leser und Leserinnen die Bibel zu erklären, sondern *zusammen mit ihnen* als gleichberechtigte Partner zu lesen. Es können unterschiedliche Aspekte des Bibeltextes benannt werden, die in verschiedener Perspektive unterschiedlich bedeutsam werden. In Absprache mit den Beteiligten können Bibeltexte etwa zu einem alle interessierenden Thema für ein Halbjahr festgelegt werden. Oder die beiden involvierten Gruppen schlagen abwechselnd Texte für das Gespräch vor. Die Anwesenden helfen einander, die Voten zu übersetzen – zwischen afrikanischen Sprachen, Englisch, Französisch oder Deutsch.

Die zugrunde gelegte Struktur des Bibelgesprächs:

- Liturgischer Einstieg (Lied und/oder Gebet)
- Lautes Vorlesen des Bibeltextes in der Gesprächsrunde, wobei der Reihe nach jeder Teilnehmer, jede Teilnehmerin die Anzahl der von ihm oder ihr gelesenen Verse selbst bestimmt. Es wird aus der jeweils vorhandenen Bibel vorgelesen, in welcher Sprache auch immer.
- Die Passage wird noch einmal in ihrer Gänze vorgelesen, mindestens in Englisch oder Französisch und Deutsch, und zwar unter der Leitfrage: Welches Wort, welcher Satz oder Vers berührt mich aus dieser Passage, was spricht mir ins Herz, springt mir ins Auge? Wo spricht Gott zu mir? Nach dem Vorlesen spielt jemand auf der Gitarre, auf dem Klavier, mit der Trommel Musik, um dem Nachsinnen etwas Raum zu geben.
- Die Teilnehmenden sind eingeladen, die Wörter oder Sätze der Passage unkommentiert mitzuteilen.
- Der Moderator bzw. die Moderatorin eröffnet das freie Gespräch über den Text. Jetzt sind Rückfragen und Kommentare möglich. Es ist sinnvoll und hilfreich für den Gesprächseinstieg, zunächst einmal Verständnisfragen gemeinsam zu klären zu versuchen.

- Der Moderator bzw. die Moderatorin bilanziert das Gespräch und hebt Kernaussagen des Gesprächs hervor; vielleicht eine bleibende Erkenntnis, die die Beteiligten in den kommenden Tagen begleiten möge.
- Liturgischer Ausgang (Lied und/oder Gebet).

Die Erfahrung zeigt, dass sich die interkulturelle Bibelarbeit nach der Methode des Bibelteilens in ganz hervorragender Weise dafür eignet, einen Raum für Begegnungen und einen qualifizierten Austausch zwischen Christen unterschiedlicher Herkunft über die Bibel zu kreieren. Jede und jeder weiß sich hier mit ihrer bzw. seiner Perspektive ernst genommen und wertgeschätzt. Jeder und jede kann sich mit seiner bzw. ihrer Einsicht einbringen. Bei aller Differenz im Einzelnen hinsichtlich der Bibelinterpretationen beziehen sich doch alle auf dieselbe Bibelpassage. Diese Bezugnahme verbindet die Beteiligten und transzendiert – negiert aber nicht! – Partikularitäten hinsichtlich ihres trennenden Charakters. Darüber hinaus können aufgrund des gemeinsamen Erlebens eines interkulturellen Bibelgesprächs neue Kontakte und auch kirchliche oder sozial-diakonische Projekte entstehen. Deutsche Teilnehmer sind oft angerührt durch die als tief und authentisch empfundene Spiritualität der Christen aus Afrika. Diese Erfahrung mag den einen oder die andere dazu motivieren, sich selbst für die Möglichkeit einer vertieften Spiritualität zu öffnen.

### **3. Zur missionarischen und ökumenischen Relevanz der Begegnung von evangelischen Kirchengemeinden und Christengemeinden aus dem globalen Süden**

Evangelische Kirchengemeinden in Deutschland – ähnliches gilt selbstverständlich auch für die Römisch-katholische Kirche und für Freikirchen! – könnten einiges von den charismatischen oder pentekostalen Christengemeinden afrikanischer, aber auch asiatischer oder lateinamerikanischer Herkunft lernen: Ein Rechnen mit der erfahrbaren Gegenwart des Geistes Gottes in meinem Leben; eine aus solchen Erfahrungen resultierende, vertiefte Spiritualität, die neue Kraft, Trost und Hoffnung zu geben vermag; eine Verlebendigung des Gottesdienstes, in den Gemeindeglieder ihre besonderen, von Gott gegebenen Gaben einbringen können; frei und spontan formulierte Gebete und Predigten; eine Offenheit für die Musik unserer Tage in Verbindung mit einer Einladung gerade an junge Menschen mit entsprechenden musikalischen Begabungen; ein Gemeindeleben, in dem der Vereinsamungstendenz und einer verbreiteten spirituellen Unmusikalität innerhalb der alteingesessenen Bevölkerung entgegengewirkt wird durch Förderung verbindlicher zwischenmenschlicher Beziehungen.

Charismatische Christen aus Afrika hätten aber auch einiges zu lernen, und die evangelische Kirche könnte da den Weg weisen: Vor allem, dass christlicher Glaube und Theologie auch eine gesellschaftsrelevante und somit kritische Dimension haben. Wir hören von Christen aus dem globalen Süden, dass Gott in seinem Geist auch heute gegenwärtig sein kann. Darin, dass das Evangelium einen *Zuspruch und Anspruch auf das ganze Leben* bedeutet, sind Pfingstler allerdings beim Wort zu nehmen und auf die weitreichenden Implikationen und Konsequenzen dieser Grundannahme hinzuweisen. Diese in der Bibel ergehende Zusage Gottes ist *nicht* auf das *persönliche Wohlergehen* des einzelnen Gläubigen *einzugrenzen* – dagegen steht das Zeugnis der Bibel! Vielmehr ist damit Ernst zu machen, dass Gottes Geist den Menschen in all seinen Lebensbezügen, auch den sozialen und ökonomischen, heilsam durchwirken will – aber *nicht als Selbstzweck*, sondern damit sich das *Reich Gottes* auch als soziale und ökonomische Größe ansatzweise um uns herum verbreiten möge. Darüber hinaus könnten insbesondere afrikanische Pfingstler von ihren evangelischen Brüdern und Schwestern Strategien erlernen, Konflikte in der Gemeinde so zu bewältigen, dass Abspaltungen vermieden werden.

Wichtig in der Begegnung erscheint mir, dass wir uns als gleichberechtigte Geschwister der einen Kirche begegnen – aber eben als Geschwister unterschiedlicher kultureller Prägung und ökonomischer Potenz, d.h. mit verschiedenen Möglichkeiten und Gaben versehen, die wir füreinander einsetzen mögen, damit das Reich Gottes wachse und die Welt durchwirke. Dabei wäre es problematisch, wenn wir von dem Jahrhunderte währenden theologischen Export nun unkritisch auf Import umschalten würden. Weder das eine noch das andere fruchtet. In diesem Zusammenhang ist es wesentlich, *Ausdrucksformen* von dem zu unterscheiden, was durch sie zum Ausdruck kommen soll (*Funktion*). Die Ausdruckformen selbst sind kulturell gebunden und nicht ungebrochen zu übertragen (afrikanischer Tanz, Trommel, Lautstärke versus Orgelmusik, andächtige Stille). Wenn aber z.B. durch afrikanische Ausdruckformen Aspekte des Evangeliums zum Ausdruck kommen, die im NT benannt werden bzw. durchscheinen – das zugesagte Heil betrifft den Menschen lebensbejahend und transformierend in all seinen bzw. ihren Bezügen, d.h. den Körper, die Gemeinschaft usw. – und die in unserer Tradition vernachlässigt werden, dann können wir Impulse in der Begegnung empfangen, die uns dazu verhelfen mögen, uns *kulturell affine Ausdrucksformen einer dem Evangelium angemessenen Spiritualität* zu erkunden, die unsere Gottesdienste glaubwürdiger und bedeutsamer, lebendiger und attraktiver werden lassen. Offensichtlich gibt es in dieser Hinsicht einen in der Bevölkerung wahrgenommenen ernsthaften Mangel in unseren Kirchen, dessen Nichtbehebung den Trend des Kirchenexodus anhalten lässt.

Welche die bereichernden Impulse sind, die von *uns* ausgehen, werden die Gesprächspartner der transkulturellen Lektüregemeinschaft selbst zu entdecken, zu würdigen und anzuwenden haben. Die Zeiten, da der weiße Mann – und heute in der



Kirche zunehmend: die weiße Frau - unwidersprochen im Glauben belassen wird, Garant theologischer Wahrheit zu sein, sind in der weltweiten Kirche endgültig vorbei.

In der interkulturellen Begegnung von Christen fungieren die jeweils anderen sowohl als Spiegel als auch als Fenster: Ich lerne mich besser zu verstehen in meinem jeweiligen So-Sein und gleichzeitig mag mir ein Blick eröffnet werden dafür, was an Veränderung möglich werden könnte. In der konkreten Ökumene vor Ort liegt ein großes Potential. Einheimische Kirchen und Migrationsgemeinden können sich gemeinsam auf den Weg machen und gleichsam zusammen-wachsen.

## **Programmvorschlag für das Interkulturelle Bibelgespräch**

Die Bibelpassagen - im Folgenden mit einem eher zufälligen neutestamentlichen Schwergewicht - sind so gewählt, dass sie mal die eine, mal die andere Gemeinde mit ihrer Lektüreposition eher bestätigen bzw. sie in ihrem Selbstverständnis stärker herausfordern. Die beteiligten Gemeinden entscheiden, in welchem Rhythmus sie sich treffen wollen (täglich, wöchentlich, zweiwöchig, monatlich).

- I. Was bedeutet mir die Bibel?/How is the Bible important to me?  
Passage: 2Tim 3,14-17
- II. (Er)Rettung, Heil: diesseitig oder jenseitig/salvation: in this world or in eternity?  
Passage: Mk 10,17-27
- III. Krankheit und Heilung/Sickness and healing  
Passage: Mk 5, 24b-34
- IV. Gebet/Prayer  
Passage: Mt 6,5-15
- V. Böse Geister/Evil spirits  
Passage: Mk 5,1-20
- VI. Das Evangelium als Kraft in der Schwäche/The Gospel as power in weakness  
Passage: 1Kor 2,1-8
- VII. Die Bedeutung von Taufe/The meaning of baptism  
Passage: Joh 3,1-9
- VIII. Der Heilige Geist und seine Gaben/The gifts of the Holy Spirit  
Passage: 1Kor 12,1-11.28-30



# Dokumentation eines interkulturellen Bibelgesprächs zu Eph 2,11-22

(2008)

## **Eph 2,11-22**

<sup>11</sup>Darum denkt daran, dass ihr, die ihr von Geburt einst Heiden wart und Unbeschnittene genannt wurdet von denen, die äußerlich beschnitten sind, <sup>12</sup>dass ihr zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung; daher hattet ihr keine Hoffnung und wart ohne Gott in der Welt. <sup>13</sup>Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut Christi.

<sup>14</sup>Denn er ist unser Friede, der aus beiden eines gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft. Durch das Opfer seines Leibes <sup>15</sup>hat er abgetan das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen, damit er in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen schaffe und Frieden mache <sup>16</sup>und die beiden versöhne mit Gott in einem Leib durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete durch sich selbst. <sup>17</sup>Und er ist gekommen und hat im Evangelium Frieden verkündigt euch, die ihr fern wart, und Frieden denen, die nahe waren. <sup>18</sup>Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater.

<sup>19</sup>So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen, <sup>20</sup>erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, <sup>21</sup>auf welchem der ganze Bau ineinander gefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn. <sup>22</sup>Durch ihn werdet auch ihr mit erbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.

*Das Gespräch findet statt in den Räumlichkeiten der Central Faith Ministry e.V. in Hamburg-Stellingen, einer kleinen Pfingstgemeinde, deren Mitglieder vor allem aus Ghana kommen.*

*Die Anwesenden erheben sich und singen zwei leicht zu erlernende und eingängige Englisch-sprachige Lieder aus der westafrikanischen pentekostalen Tradition. Danach setzen sie sich im Stuhlkreis nieder.*

**Moderator:** Everybody has his own Bible. We have Bibles in German, Bibles in English, we might have some Bibles in Twi - no problem. The word of God has been translated into many languages.

**Group:** Amen!

**Mod:** And that is good, very good. And so whatever version you have, just read from it. Because what we will do now, is we read this passage, and Christian here on my right is going to start, and he is going to read as far or little as he wants, maybe just one word or one sentence. But always tell us the verse you are at, and then the next person continues. If you do not want to read just tell your neighbour to continue. We will just go around once: Eph 2,11-22, and once we have reached verse 22 we will start from the beginning again.

*Die Passage wird in der Runde gelesen, in den verschiedenen Sprachen. Es sind um 18:30 Uhr 17 Personen anwesend (der deutsche Moderator, der ghanaische Pastor, 9 weitere Deutsche (5 Frauen, 4 Männer), 6 weitere Ghanaer (4 Frauen, 2 Männer). Im weiteren Verlauf der anderthalbstündigen Veranstaltung kommen weitere TeilnehmerInnen dazu.*

*Nachdem die Passage im Kreis gelesen worden ist, gibt der Moderator die nächste Anweisung.*

**Mod:** Let us listen to the passage once again. Once in German, the whole passage, and once in English, the whole passage. And while we are listening to it, we will see where God talks to us. Maybe there is a particular word or maybe there is a particular sentence or verse that is meaningful to you. Where God speaks to you. Where your eyes fall upon. So who can read the passage in German to us, please?

*Eine Studentin liest die Passage nach der Lutherbibel vor.*

**Mod:** And we also want to listen to the English version, please.

**Ghanaer:** I will read the English. *Er liest aus der King James Version:*

11 Therefore remember, that ye being in time past Gentiles in the flesh, who are called uncircumcision by that which is called the Circumcision in the flesh made by hands;

12 That at that time ye were without Christ, being aliens from the commonwealth of Israel, and strangers from the covenants of promise, having no hope, and without God in the world:

13 But now in Christ Jesus ye who sometimes were far off are made nigh by the blood of Christ.

14 For he is our peace, who hath made both one, and hath broken down the middle wall of partition between us;

15 Having abolished in his flesh the enmity, even the law of commandments contained in ordinances; for to make in himself of twain one new man, so making peace;

16 And that he might reconcile both unto God in one body by the cross, having slain the enmity thereby:

17 And came and preached peace to you which were afar off, and to them that were nigh.

18 For through him we both have access by one Spirit unto the Father.

19 Now therefore ye are no more strangers and foreigners, but fellow citizens with the saints, and of the household of God;

20 And are built upon the foundation of the apostles and prophets, Jesus Christ himself being the chief corner stone;

21 In whom all the building fitly framed together groweth unto a holy temple in the Lord:

22 In whom ye also are built together for an habitation of God through the Spirit.

Amen!

**Group:** Amen!

**Mod:** Now we have listened to this passage quite a number of times. Now is the time to share that particular word or sentence with one another. Just name it. Also einfach sagen, was ist denn das für ein Wort, das Sie besonders angeht, oder vielleicht ein Satz oder der Vers. An dieser Stelle ohne Kommentar – einfach sagen Vers so und so, Wort so und so, ohne Kommentar. Sharing.

**Student:** Verse 14: For he himself is our peace.

**Ghanaerin:** Verse 18: For through him we both have access by one Spirit unto the Father.

**Studentin:** Vers 19: Gottes Hausgenossen.

**Mod:** Verse 19: Fellow citizens of God.

**Ghin:** Verse 20: And are built upon the foundation of the apostles and prophets, Jesus Christ himself being the chief corner stone.

**Gh:** Vers 18: Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater.

**Stin:** Verse 12: Your world was a world without hope and without god.

**Gh:** Verse 14: And hath broken down the middle wall of partition between us.

**Mod:** Any other verses or words?

**Stin:** Ja, Vers 22: Zu einer Wohnung Gottes.

**Ghin:** Verse 17: Christ came and preached to you who were far away from God, and to those who are near to God.

**Stin:** Vers 15: Damit er in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen schaffe und Frieden mache.

**St:** Vers 22: Durch ihn werdet auch ihr miterbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.

**Gh:** Verse 11: Therefore remember that you were once gentiles in the flesh.

**St:** Das Wort Frieden an verschiedenen Stellen.

**Gh:** Verse 8: For by grace are ye saved through faith; and that not of yourselves; it is the gift of God.

**Mod:** That was verse?

**Pastor:** Eight. Did you read verse 8? (*lacht*).

**Mod:** Well it should be between verses 11 and 22 but that's alright. But maybe that's already a signal that we should move on. Now is the time to enter into dialogue on the passage. Maybe first we should ask if there are any things in this passage that need clarification. Is there anything unclear?

**Stin:** The whole passage.

**Mod:** The whole passage is unclear. Ok, we'll talk about that one later. Maybe is there a particular word or so that you cannot understand, which we might have to clarify first?

If not, then let us try to open the conversation on this passage.

So, you say that everything is unclear.

**Stin:** I found it interesting that there were so many different versions with so many different words that are trying to say, I suppose, the same thing. I see that in her version (*weist auf ihre Nachbarin*) there is a heading, and I don't have a heading, which makes things a little bit clearer: Die Einheit der Gemeinde aus Juden und

Heiden - the oneness of the community of Jews and non-believers. Now, what is Heiden?

**Mod:** Yes yes, heathen or pagans. Oh that's right, I mean of course we all have different versions. You have the KJV, I have the Luther-Version. Wir haben verschiedene Übersetzungen, different versions, translations. That's right. And you suggest already that all of them want to say the same thing with different words.

**Stin:** I would assume because they all come from the same source. None of us has the original text.

**Mod:** That was a general comment on our reading, yes.

**St:** There is one phrase that struck me as particular. It's the one where Jesus himself is the cornerstone, but he's also holding together the building. So, he's sort of everything in the building. It's verses 19-22, the whole passage, where it says that it's God's household, built on the apostles and the prophets, sort of laying the basement. And Jesus Christ himself is the cornerstone. So you would think he's part of the foundation. But he's also keeping the whole building together. Joint through him, so he's more than just a cornerstone. He's sort of everything that's keeping the building together.

**Mod:** But what is the relationship there in these verses between God, the Spirit and the Lord? I mean all of them are mentioned.

**St:** Well what I liked about this image of the cornerstone and the building was that it's a bit like in the parables where you can't say exactly what's what, but you have an image that comes up in your mind that makes sense to you, but you can't exactly translate it piece by piece. It's the whole image that makes sense.

**St:** What I really liked and what thus encouraged me is the verse about peace. Of course the word is all the time there and it's a word with feeling - everybody in this world speaks about peace, and often we see that everywhere in the world there's exactly the opposite. There is a lot of war. I've been living in the middle east for one year and a lot of people are talking about peace between Israelis and Palestinians, and there is a lot of initiatives and programs, but it's not possible to create peace. I like that it is written there that there is something that is not produced by men, but it's a present of God. Because he is the source of peace. He can bring people together, even enemies, former enemies. This does encourage me.

**Mod:** But how does he do it?

**Past:** How does he bring about the peace?

**Mod:** How does he bring about the peace, exactly.

**Gh:** It's the peace. I see one word: both. It's referring to equally two things. Is it referring to peace among men or to peace between God and men? This is where we should look at and clarify it, because if you read now and you see, considering the word,



both: "Who hath made both one, and hath broken down the middle wall of partition between us." So the middle wall that was, you know, dividing god and man, or preventing man to reach God directly. He has broken down that partition and now it is like we can have free access or direct access through Christ to God. I mean now God is at peace with men. That is how I see it, how it is clarified to me.

**Mod:** Well you know of course, Paul is writing to the Ephesians. Who is he talking about here in this passage? About which particular peoples?

**Gh:** About Ephesians. Before then they were gentiles, they didn't have any access to God. But now it's like the whole group of Ephesians who have accepted Christ - that wall, that partition, that curtain dividing God and men is no more there. Christ has broken that wall, and so now they have access to God. And indirectly it's for all mankind, this is how I see it. Now we are at peace with God.

**St:** But I think he's also encouraging them, because there might be people in the community who say that you have to be a Jew in order to belong to the people of God. St. Paul himself was a Jew before he converted and now he says you don't need to be a Jew. It doesn't make any difference. It's no longer just the tribe of Israel, or the twelve tribes actually, it's everyone who decides to believe in Christ, he will belong to the people of god. So I think it is very encouraging. And what struck me was that there's no negative slurs about the Jews on the other hand. He's just encouraging the non-Jews that they don't need to worry. He's telling them: Christ has brought us peace and you don't need to be a Jew to belong to him. But there's none of this negativity towards the Jews that can be found in other places. And that struck me as very good about this passage.

**Past:** There is also something, in addition to what he just said: The Jews had a special mark. Something that set them apart. They believe that on the eighth's day you have to be circumcised - and we used to even have it in Ghana. When you are not circumcised, you are not right. So in here, the Jews also use circumcision as a sign for being a child of God. If you're circumcised, you're part of Abraham's covenant. And then you can be a child of God. But now Paul is also telling them well that is done by man. But now by the coming of Jesus, that is not the qualification any more. Now you are circumcised by the spirit of God when Jesus died. When you believe in Jesus, you're already circumcised, you don't need to go to a man anymore. If you do it, it's alright but if you don't do it, you are still a child of god. There is no difference between the one who is circumcised and the one who is not circumcised, just as there is no difference between a Jew and gentile. If you believe in Jesus, we're all one, and you don't have to worry about it.

**Mod:** What does the passage mean to us today, because I mean when we're sitting here, we're not Jews and gentiles. If you want to talk from a Jewish perspective we're all gentiles. Or we can also say that we're all, or most of us, Christians, belonging to different denominations or variations of Christianity. Also coming from different

parts of the world. So I wonder if we can actually transform this passage so to say, also to become meaningful to us in our situation here. Not only back then in Ephesus between the pagans and the Jews. That was a situation back then. What about our situation?

**St:** I don't really understand verse 15 because it says that he has made this two people into one man - that is unclear to me. Why is it important to create a new man, or both together in one person?

**Past:** My little understanding in this verse 15 is: I think it has to do with the law. See, the Jews they had something that connected them to God. They had the law, the law of Moses. And they believe they have the law, and because the law had been given to them by Moses and by the Lord. So now when Jesus came there was a partition, something had happened that divided them, making two people of them, between Jews and gentiles. And Jesus had to take away the partition, and so he is saying that having abolished it in his flesh, the enmity, even the law of commandments and all the ordinances that they were following. The gentiles didn't have this law. But now through the death of Jesus, he says he took away those partitions. So you don't need any ordinance, you don't need any special law, you don't need the law of Moses now to go to God. Now through Jesus a person can come to God. So the law was the partition and was what brought enmity.

**St:** But Jesus said himself that he hadn't come to destroy the law, so what about that?

**Past:** Okay, I believe Jesus didn't come to destroy the law but he did come to fulfil it, that is what he said. And I believe the law was not just there for the Jews. The law is also for us. How can you be accepted, how can you know you're a child of God, if you are not a Jew? Physically, you have to become a Jew, and if you're not a Jew, you have to go and you have to circumcise and follow the tradition to become a child of God. And now, Jesus says you don't have to follow their tradition in order to become a child of God. But the law taught us which is wrong and what is right. How to have a relationship with God, how to have relationship with men. That is what was the law. Now, if you believe in Jesus now, you don't have to go through the ordinances, but even the law it still teaches you what you are supposed to do, and those things that you are not supposed to do. He removed the ordinances, the things you have to follow. So now you don't have to circumcise before you become a Jew. You become a Christian. I only have to accept Jesus Christ in my heart. Accept him as my lord and saviour. And then I become a child of God. And that was the enmity. To the Jews, it is too easy for the gentiles, and for the gentiles the law was difficult for them to follow. But through Jesus, I the gentile have no doubt in my heart as I receive Jesus as my personal Lord and saviour, that I am a child of God - whether the Jews accept it or not. I'm a child of God.

**St:** But you are serving the same God?

**Past:** I'm serving the same God, yes. It is difficult, a bit.

**St:** But the way I receive it is that you talk about the certainty for the believer for him to know that he belongs to God, and before, as a gentile, you could not have the certainty. You could follow the law, but you were not circumcised, you were not a Jew by birth, so technically, you didn't belong to the chosen people. And even if you had had the circumcision done, it would still be done by a man, as it says. So you still have no certainty, in a way. And so Jesus replaces that by faith. Now you can know - whether you're a Jew or not. So that's what's tearing down this wall.

**Mod:** Well, this is a very theological debate, let me say.

**Past:** Yes, a theological debate.

**Mod:** I hear a bit of Luther in what he just said about faith, but still my question is, you know when I read this passage, talking about demarcation lines - talking about those who are chosen and those who are strangers. I mean, doesn't this passage also talk to us in the world of today? I mean, I don't know how you see it, but for me, the passage talks to me.

**St:** What do you hear?

**Mod:** Well, you know, I mean let's talk about the economic situation. Let's talk about Europe and Africa. We are here, Europeans and Africans, and you know we are always told that WE are Europeans and that THEY are Africans, right? You see, to me this is a very relevant passage where we are told that we are all children of God. Regardless of where you come from and regardless of what the politicians say. I know a number of African Christians here who say "I don't even care about my visa status, but I have my passport to the kingdom of God."

**Past:** Right!

**Mod:** And that is what counts. So in this way, the passage becomes very very relevant I think to our situation. While the world tells us that we should be separated, the Bible tells us that we should unite - no, that we are already one body, you know. And so to me it's a real encouragement. And it also criticizes very much, if you want, the value system of this world (*Ghanaische Gemeinde: Amen!*). So in a way, we who live in the north, who live here - well, many of our African brothers and sisters have also been born here - but for those of us who are counted as Europeans because we are white - are we not in the same position as the Jews, somehow? Claiming that we are the chosen people? And we want to keep other people out? Maybe that's a challenging question. But it is how I see it.

**Past:** I used to have the same view or idea that you are sharing. But then one day I also remembered what happens in Africa, in Ghana also. You know, in Ghana we say "I am Ashanti". And when an Ashanti man says "Oh, I'm an Ashanti", what he's saying is that all the other tribes are under him. And when you come from the north of

Ghana to the south - today it's maybe better, but before it was not - you become a slave, yes even in Ghana. And when I came here I thought: Ok, there are Hamburgers and there are Germans and you are all the same person here. I realized that when you come to the world, the system is the same - it doesn't matter where you are, whether you are in Africa or Germany, the system is the same - politics is the same, the way we think is the same, it's only that when you come to Christ that you find the difference removed. It's only in the House of God. I believe that when we meet here, sometimes some of them are from Nigeria, maybe sometimes we have some Togolese, we have different parts of Ghana here, but we can worship and we can call seriously each other a brother. Sometimes we have Germans, too. We enjoy with them, we have everything. But when you go outside, it's still different. And for you to be accepted, like we said, you really have to believe in Jesus Christ to be accepted as a human being - and that's what happens in Ghana also. Not only in Germany.

**St:** It's the same between the different rich and poor people in Germany. So at the moment there's this big discussion about some kind of a 'lower class' which are people without a lot of money, but what I read here it's not what you've done or what you 'have' is not what counts, but what counts is that God puts something new together.

**Mod:** So I want to believe that this passage not only talks about inner peace. It also talks about inner peace, about let's say having a peaceful inner relationship with God, and to know that you are accepted as a child of God. That gives you inner peace, too. But also, it talks about the peace in the world, I believe, or let's say there in Ephesus, you know, or also here, where we live, or in Ghana, what you were saying, that in Ghana it is possible to celebrate the service together with people from different parts of the country. Ashantis and Ga and Ewe and maybe even Kakumba. You know that also keeps the peace in the country. So I believe the church, let's say in Ghana, is very very important for keeping up the peace.

Oder wie haben Sie das mit dem Frieden verstanden in dieser Passage? Sie haben das ja aufgebracht. Also Frieden ist ja ein Wort das so oft auftaucht.

**St:** Also ich meine damit bei dem Frieden zwischen Israelis und Arabern schon, dass das ein äußerer Frieden ist. Innerlicher Frieden ist auch schön, aber er richtet sich dann auch nach außen aus.

**Mod:** Ich denke auch, ich denke auch.

**St:** Das ist natürlich eine Idealvorstellung, würde ich mal so sagen. Und er sprach ja die gesellschaftlichen Konflikte an, trotz dieser Sache dass Gott, dass Jesus uns vereint, das ist richtig; aber er ist Realist: Hier seht ihr das so, im kleinen Kreis, aber wenn ihr raus geht, sieht die Welt anders aus.

**Mod:** Richtig, die Welt sieht anders aus.

**St:** But I think it's an encouragement for the believers and for the church as a whole, and also the different churches and denominations, to remember the message. Because in a way, the passage is sort of a summary of the conflict between religions, between different peoples. There is something that - in this case - the Jews were proud of. They said they were separate from the others because they were circumcised and that they were the chosen people. And maybe it's the same way with the Ashanti, I'm not familiar with the conflict, but there's always something that one group feels superior about towards the other. And what Paul is saying here is that it doesn't matter in Christ. There's no difference in Christ. There's certainly one in the world, and he doesn't neglect it, but he says if you remember that there's no difference in Christ you have a chance to overcome the differences in the world.

**Mod:** Amen! Other comments or other observations?

**Gh:** I may stress my feelings with verse 19. It's encouraging us about whether gentile, whether Jew, whether Ghanaian, whether German, whether wherever you are coming from, he says that now, through Christ, we are fellows, we are no more strangers, but we are fellow citizens in the household of God. So now it is like wherever, whatever we are, through Christ, we are now the same family, the same fellow citizens with the saints and of the household of God. And I think this is an encouragement to all of us.

**Mod:** Gibt es da noch andere Aspekte, die sie beobachtet haben, die sie noch einbringen möchten?

**Stin:** It seems to me that what you just said right now is pretty much what every big religion says. It just reminds me of Malcolm X when he went on his trip to Mekka, he was surprised to see that there were so many different people from Asia, and blacks and whites and young people and old people and fat people, and he was surprised cause he came from a country that was segregated - the US. Africans were not treated well, black people had different rules on how they had to behave and how they had to live, so what you just said reminded me of that, and maybe that is the Anspruch, the claim that Christianity makes and that Islam wants to make: We're all the same in Christ. It doesn't matter where you come from or what you do or did not do, we're all brothers and sisters. So that's a nice thing. So there's hope in the world that there's peace. Maybe, if everyone realizes that Islam says the same thing and Christianity says the same thing, maybe in the end we can realize that there is a possibility that there can be peace.

You (an Pastor) don't seem convinced. Well, I'm not familiar with the debate, and maybe this has been going on for centuries also.

**Past:** Yes, that is right, is right. Okay, the Christians we keep saying the same thing. Sometimes we keep saying the same thing. I was sharing with him that even in Ghana some churches don't allow their members to share, to share fellowship with

other Christian churches. Then they're saying that it's not good that you have a fellowship. But in general, they allow members. If I'm holding an evangelism here, they say 'don't go there.' But they are also Christians. And it's not a wrong church, it's a good church. But they say don't go here. So even in the church, there is still this dividing wall. Even in the church. I don't know between Lutheran and Catholic, I don't know. But within the church there's still this wall. But we're still talking about Jesus, and the problem is how can there be peace between the Christians and the Muslim, when even the Christians ... So sometimes it's difficult. I try to open up. I try to find out about the difference, even between us and Lutherans. Maybe we'll have churches in their halls, but maybe we're so different as not to be together you know. But the good news is that the Lutheran knows that he is a child of God through Jesus- it's ok. If I also know, it's alright. That is the peace, that is why maybe we don't fight. But between us and maybe the Muslim idea, also, are they also saying the same thing? Do they also have the same peace? Because Jesus is the peace we're talking about. The Bible is saying that he will keep us in perfect peace, those whose eyes stay upon him. So are they also saying the same thing? Maybe. So for the world conflict like in the Middle East - the conflict will go on for a long time. Maybe until Jesus will come again.

**Gh:** So in this case, what are we going to do? Because if we have Christ we have the absolute peace, and they don't have Christ and don't have the absolute peace, but still we are trying that there should be peace among us, and how are we going to do it?

**Stin:** But it seems there's no peace amongst us, either, although we have Christ.

**Past:** I don't think we should go there yet. Maybe if we can finish here, then we can also go outside.

**St:** What I think what is important because you asked how to create the peace, I think it is important to do something like we are doing now, at this moment here, to come together and talk together. In the theory of theology we're one body, but we are separated in different churches, and it's the first time I'm in a Pentecostal-charismatic African church. Normally I was a member in a Pentecostal German church, so there might be connections. And always I see that people come together so that you can see how they are, that you can picture and that you can learn and for example share the Bible. And this creates freedom, or can create freedom.

**Past:** I would like to agree with you with ATTiG (*African Theological Training in Germany*) at the Mission Academy. On baptism, when we were talking about baptism, ha, I thought, today I was ready. I had all my preparations for ATTiG: Why do you baptise little children? I don't understand it, it was confusing to me. I said: This is going against the word of God. So I was ready, I was really ready. But the professor (Theodor Ahrens) was very good. Oh he punctured every hole. I went "aha, I thought, this is the reason why? Okay, that's alright. So now it's good. Maybe when

we meet like this, it's good, it helps us to understand one another, and it brings us together more.

**St:** Ich meine nur trotz dieser Gemeinsamkeit, den die Gemeinschaften haben, gibt es ja immer wieder Differenzen, das wurde ja schon angesprochen, erhebliche Differenzen, die auch zu Konflikten führen innerhalb der Glaubensgemeinschaften – ob das bei den Christen so ist, im Islam, was wir ja jetzt in Praxis überall sehen, und das ist natürlich immer eine Idealvorstellung, dass wir alle in einem Haus wohnen, gläubig sind und alle eines Sinnes sind, das wollte ich dazu sagen, das ist natürlich eine reine Idealvorstellung, aber in der Regel ist es eben leider nicht so. Wenn wir nach draußen kommen, gehen die Differenzen los – innerhalb verschiedener Gruppierungen, die auch Christen sind, oder auch Muslime. Und das ist das Problem, dann kommen die verschiedenen Kulturen natürlich noch dazu, die Kulturen sind das Problem.

**Mod:** Ja, ich denke, umso wichtiger ist es – um daran anzuknüpfen was Sie sagten – zusammen zu kommen, um sich kennen zu lernen, und den anderen auch verstehen zu lernen. (*Wendet sich an den Pastor:*) How you said it, you know: You understood kind of the position of the Lutherans through the teaching. And I'm sure the professor didn't force you to also baptize children.

**Past:** No!

**Mod:** He wouldn't force you. But now at least you can understand us.

**Past:** I can understand the Lutherans; I will not criticise them for where they are coming from, though I will not baptize like them. But I will not criticise them. The problem is that we criticise one another too easily, but when we are together and we learn from one another, you remove the criticism. Now I do understand you, because I understand why you do it this way. That doesn't mean I have to be like you. I have to be like myself. And to serve God, just as God called me. So I don't have to force somebody to be like me. But if I can understand a person, then there is no war.

**Stin:** Respect. Simply, right? It would just be respect.

**Past:** Yeah, respect.

**Stin:** Empathy, I mean that's what anthropology is all about. Understanding why other people are doing the same thing in a different way or why they don't do some things.

**Past:** Why the Africans are black... (*lacht*).

**Stin:** For example.

**Mod:** Well, I think we have come to an end. So soon. Unless somebody of you still wants to say something which is burning in your heart. That needs to come out. You're allowed to do so.

Well then I would like for us to stand up and sing a song or two, and maybe conclude with a prayer.

### **Anmerkung**

Das Gespräch ist exakt so wiedergegeben, wie es von den Studierenden nach der tontechnischen Aufzeichnung transkribiert wurde. Politisch, theologisch oder sprachlich inkorrekt erscheinende Äußerungen, wie sie im Gespräch eher als in einer durchdachten Abfassung begegnen, sind auszuhalten. Als Moderator des Gesprächs, der – wie das Gesprächsprotokoll offenbart – seiner zurückhaltenden Rolle nicht ganz gerecht wurde, fungierte ich selbst, Werner Kahl.





# **Ökumenische Fortbildung in Theologie (ÖkuFiT)**

## **Ein Pilotprojekt der Missionsakademie zur theologischen Vorbereitung von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund für kirchliche Dienste im Rahmen einer interkulturellen Öffnung von Kirche**

(2015)

### **1. Zur Relevanz von ÖkuFiT als Aktualisierung von ATTiG**

Das Pilotprojekt *African Theological Training in Germany* (ATTiG) ist als zweijähriges Fortbildungsseminar seit 2001 durchgängig an der Missionsakademie angeboten worden. In den sieben Kursen (2001 - 2015) sind über einhundert Leiter afrikanischer Migrationsgemeinden erreicht worden. ATTiG hat die Kompetenz afrikanischer Gemeindeleiter zur gesellschaftlichen und kirchlichen Integration gefördert. Gleichzeitig wurden Kontaktflächen zwischen Gemeinden meist charismatisch-pfingstlicher Prägung aus Afrika und der Evangelischen Kirche kreiert bzw. erweitert. ATTiG-Absolventen haben sich in den vergangenen Jahren an gemeinsamen kirchlichen Projekten beteiligt und ihre Frömmigkeitsstile und Glaubenserfahrungen produktiv in Kontexte evangelischen Christseins eingetragen – u.a. auf dem Ev. Kirchentag 2013 in Hamburg, im seit 2006 regelmäßig stattfindenden Internationalen Gospelgottesdienst in der Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde in Hamburg, in der Gestaltung eines Konfirmandenunterrichts für Kinder deutscher und afrikanischer Herkunft in derselben Gemeinde. Darüber hinaus sind sie wegweisend in Erscheinung getreten und haben in eigener Initiative neue Impulse gesetzt – etwa durch die Einberufung einer internationalen und interkonfessionellen Frauenkonferenz 2014 und durch die Bildung von „Parachurch“-Organisationen für deutsche und afrikastämmige Jugendliche wie GADED („God all day every day“). Der erste Jahrgang von BA-Studenten an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg (FIT) rekrutierte sich mehrheitlich aus ATTiG-Absolventen, die aufgrund von ATTiG für diese theologische Ausbildung motiviert und hinreichend inhaltlich vorbereitet worden waren.

Ein Großteil afrikanischer Gemeindeleiter im Norddeutschen Raum hat ATTiG durchlaufen. In den vergangenen Jahren haben sich in der Zusammensetzung der ATTiG-Teilnehmer und Teilnehmerinnen Verschiebungen ergeben, die es angeraten erscheinen liessen, ATTiG im bisherigen Stil aufzugeben und durch ein neues Programm zu ersetzen: Es haben sich zunehmend weniger Pastoren als vielmehr Gemeindeglieder, die für begrenzte Leitungsfunktionen zuständig sind (Bible-Studies, Kindergottesdienst usw.), für ATTiG interessiert gezeigt und teilgenommen; das Alter der Teilnehmenden hat sich deutlich verjüngt; es nehmen mehr Menschen afrikanischer Herkunft an ATTiG teil, die in Deutschland zur Schule gegangen sind bzw. hier eine Ausbildung durchlaufen haben oder die studiert haben, was mit einer Steigerung des Reflexionsniveaus einhergegangen ist; die Unterrichtssprache hat sich von ursprünglich Englisch auf Deutsch verlagert; die Teilnehmerschaft hat sich internationalisiert: Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus dem anglophonen Westafrika bildeten in den beiden letzten Durchgängen nicht mehr die Mehrzahl im Seminar, da zu etwa gleichen Anteilen Menschen aus Ost-, West- und Zentralafrika anwesend waren, inklusive dem frankophonen Afrika; hinzu kamen einzelne Interessierte aus deutschen Freikirchen und aus anderen internationalen Gemeinden. Eine apologetische Tendenz von Seiten kompromissloser Pfingstpastoren war in den ersten Jahrgängen von ATTiG dominant. Dies ist abgelöst worden durch eine selbstkritische und evangelische Kirche und Theologie grundsätzlich positiv würdigende Haltung der gemäßigt charismatisierten Mitglieder in den letzten Durchgängen von ATTiG. Teilnehmer und Teilnehmerinnen zeigten sich zunehmend interessiert an Möglichkeiten der Mitgestaltung der Evangelischen Kirche.

Die angezeigten Transformationen koinzidieren mit gegenwärtigen deutschlandweiten landeskirchlichen Initiativen und Projekten, die auf eine interkulturelle Öffnung von Kirche abzielen. So ist z.B. in der Nordkirche eine Projektstelle im Zusammenhang mit der Bildung internationaler Konvente eingerichtet worden. Der Bericht der Ad-hoc-Kommission des Rates der EKD zur Zukunft der Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, „Gemeinsam evangelisch“, hat sowohl den Rat der EKD als auch die Kirchenkonferenz passiert und ist 2014 zur Publikation freigegeben worden. Hier werden für alle Bereiche kirchlichen Agierens Empfehlungen nicht nur zur Integration, sondern zur gemeinsamen Gestaltung von Evangelischer Kirche mit Christen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft gegeben. Sie werden wahrgenommen als engagierte Mitchristen, die mit den von ihnen vertretenen Glaubensstraditionen und Frömmigkeitsstilen eine Bereicherung für die hiesige Kirche darstellten. Hierbei geraten insbesondere die Repräsentanten der zweiten und dritten Generation in den Blick, die auf der Überlappung von fremd werdenden Herkunftstraditionen und neuer Heimat in Deutschland neue Gemeinden auszuformen begonnen haben und die als in transkultureller Überschreitung geübte Menschen eine wichtige Ressource für eine Neuformierung von Evangelischer Kirche insbesondere in städtischen Milieus spielen könnten.

Auf diesen Kairos antwortet ÖkuFiT: *Ökumenische Fortbildung in Theologie*. Diente ATTiG einer ersten Annäherung von afrikanischen Migrationsgemeinden und Evangelischer Kirche und der – allerdings einseitigen! – Vorbereitung zu qualifizierten Begegnungen, so besteht die Funktion von ÖkuFiT in der Befähigung von Menschen *mit und ohne* Migrationshintergrund zur *gemeinsamen Gestaltung transkultureller Gemeinden* innerhalb der Evangelischen Kirche im Rahmen des Projekts einer interkulturellen Öffnung von Kirche. Insofern hier gemeinsam gelernt und reflektiert wird, wird Transkulturalität in diesem Pilotmodell bereits eingeübt und erfahrbar.

Die Missionsakademie an der Universität Hamburg ist in Deutschland nach wie vor der geeignetste Ort für die Anbindung eines solchen Projekts. Die Missionsakademie unterhält vorzügliche Beziehungen zur Nordkirche auf allen Ebenen, zur theologischen Fakultät der Universität Hamburg und zu Migrationsgemeinden verschiedenster Herkunft. Sowohl von Seiten der theologischen Fakultät wie auch von Seiten des landeskirchlichen Ökumenereferats gibt es ein großes Interesse an ÖkuFiT. Es steht zu erwarten, dass ÖkuFiT als Pilotprojekt wie das Vorgängermodell ATTiG deutschlandweit ausstrahlen und Impulse setzen wird, die für viele Landeskirchen von Relevanz sind.

## **2. Adressatenschaft und Gestaltung von ÖkuFiT**

Die Kommunikationssprache ist deutsch. Als Teilnehmer und Teilnehmerinnen von ÖkuFiT werden folgende Personengruppen im Norden Deutschlands (Lübeck, Kiel, Hamburg, Bremen, Berlin, Hannover) in der Blick genommen:

- Menschen in gemeindeleitenden Funktionen in Gemeinden anderer Sprache und Herkunft
- Menschen in gemeindeleitenden Funktionen in evangelischen Kirchengemeinden
- Prädikanten und Prädikantinnen
- Studierende der Evangelischen Theologie

ÖkuFiT ist so konzipiert, dass es für Studierende der Theologie an der Universität Hamburg als Sonderveranstaltung modulfähig ist (Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft). ÖkuFit erstreckt sich über ein Jahr in zwei Semestern (Modul 1 und 2) mit insgesamt neun Wochenendblöcken (Oktober bis Februar/April bis Juli) und einem Gemeindepraktikum zwischen dem Winter- und dem Sommersemester mit einer Wochenendeinheit im März (nicht obligatorisch für studentische Teilnehmer und Teilnehmerinnen).

Im ersten Semester wird die Bedeutung transkultureller Gemeinden aus der Perspektive verschiedener theologischer Fächer (biblisch, kirchengeschichtlich, systematisch, missionswissenschaftlich) reflektiert. Im zweiten Semester wird in

praktisch-theologischer Perspektive die Gestaltung transkultureller Gemeindegemeinschaften in unterschiedlichen Themenfeldern (Liturgik und Homiletik, Seelsorge, Gemeindegestaltung, Kirchenrecht und christlich-muslimischer Dialog) erkundet. Zu den Einheiten werden Universitätsdozenten bzw. kirchliche Fachleute eingeladen werden. Es wird Wert darauf gelegt, Dozenten mit Migrationshintergrund zu gewinnen. In ÖkuFiT geht es darum, gemeinsames Lernen, Lehren und Gottesdienst-Feiern einzuüben - in Vorbereitung einer transkulturellen Gestaltung von Kirche.

Zum ersten Durchgang von ÖkuFiT haben sich 31 Teilnehmer und Teilnehmerinnen angemeldet.

#### Programm 2015/16

##### *Wintersemester: Transkulturelle Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklichkeit*

1. Einheit Interkulturelle Öffnung von Kirche: Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden  
(Konstituierende Sitzung)
2. Einheit Grenzüberschreitende Gemeinden unter den ersten Christen  
(Schwerpunkt Neues Testament)
3. Einheit Die Ausbildung monoethnischer Kirchen in der Geschichte  
(Schwerpunkt Kirchengeschichte)
4. Einheit Transkulturelle Gemeinden als Erfordernis des Evangeliums  
(Schwerpunkt Systematische Theologie)
5. Einheit Vom Bezeugen des grenzüberschreitenden Evangeliums  
(Schwerpunkt Missionswissenschaft)

##### *Sommersemester: Zur Gestaltung einer transkulturellen Gemeinde*

6. Einheit Interkulturell Gottesdienst feiern  
(Schwerpunkt Liturgie)
7. Einheit Kultursensible Lebensbegleitung  
(Schwerpunkt Seelsorge)
8. Einheit Gemeindliche Modelle des Zusammen-Wachsens  
(Schwerpunkt Gemeindeforschung und Kirchenrecht)
9. Einheit Vom Verweben des Vertrauten mit dem Irritierenden in der Begegnung mit Muslimen  
(Schwerpunkt Interreligiöser Dialog)

# **Gottesdienstgestaltung im Bereich der evangelischen Kirche nach einem Konsultationsprozess von Mitgliedern deutscher und afrikanischer, evangelischer und freikirchlicher Gemeinden (ATTiG 2014/15)**

(2015)

## **Theologische Orientierung**

Der Gottesdienst soll so gestaltet sein, dass das Evangelium des wertschätzenden Angenommen-Seins des Einzelnen durch Gott in Freiheit erfahrbar werden kann. Es sind zwischenmenschliche Kommunikationsformen zu wählen, die eine Transparenzwerdung dieser grundlegenden Bedeutung von Evangelium fördern. In diesem Sinn ist eine Willkommenskultur einzuüben: Freundliche, am Einzelnen um seiner selbst willen interessierte individuelle Begrüßung der Gottesdienstbesucher und ausgesprochene Würdigung ihres Dabeiseins während des Gottesdienstverlaufs. Im Gottesdienst kommt der Einzelne als besonderes Subjekt in seiner Gottesbezogenheit in den Blick. Es sind Formen der aktiven Partizipation am Gottesdienstgeschehen zu erkunden, die es den Gottesdienstteilnehmern ermöglichen, seine bzw. ihre je eigenen Perspektiven in das Geschehen produktiv einzubringen. Ein gelungener Gottesdienst wirkt entlastend und lebensstärkend auf die Teilnehmenden.

Der Gottesdienstablauf liegt als Faltblatt mit allen Texten (Lieder, Glaubensbekenntnis, Vaterunser) den Gottesdienstteilnehmern vor. Die Liedtexte können darüber hinaus für alle sichtbar an eine Wand projiziert werden. Zum Gesang und zu den Gebeten und zum Abschlussegens wird die Gemeinde eingeladen, sich zu erheben.

Der Gottesdienst dauert etwa 1 ½ Stunden. Nicht alle Elemente müssen immer vorkommen.

## Ablauf des Gottesdienstes

<i>Eingangslieder</i> (mit Orgel/Chor/Band): von besonnen bis lebendig	00:00
<i>Trinitarische Eröffnung</i>	00:10
<i>Freies Gebet</i> um die Gegenwart Gottes	00:11
<i>Begrüßung</i> der Gemeinde mit Begrüßungsritual und -lied	00:14
<i>Predigttextverlesung</i> durch Presbyter/in	00:20
<i>Gemeindeggespräch</i> in „Murmelgruppen“ über Predigttext mit anschließender Möglichkeit von Mitteilungen an die Gesamtgemeinde	00:23
Eine offene, der Gemeinde zugewandte, nicht schriftlich fixierte, vorbereitete <i>Predigtansprache</i> unter Aufnahme der Gemeindeimpulse	00:33
Einladende Hinführung zum <i>Glaubensbekenntnis</i>	00:43
<i>Lied</i> (mit Kollekte)	00:48
Gottesdienstteilnehmer bekommen - nach vorheriger Absprache mit Pastor/in - Gelegenheit, von einer prägnanten <i>Glaubenserfahrung</i> vor der Gemeinde zu <i>erzählen</i>	00:52
Offene Einladung zum <i>Individualgebet</i> und zur <i>Handauflegung</i> (Pastor/in; im Hintergrund: Chor/Orgel)	01:02
Offenes <i>Fürbittengebet</i> mit Einladung an Gottesdienstbesucher, spontan Bitten zu äußern; Gemeinde antwortet mit gesungenem Kehrvers (Orgel)	01:12
<i>Vaterunser</i>	01:22
<i>Segen</i> (Pastor/in)	01:24
<i>Abschlusslied</i>	01:25
<i>Abkündigungen</i> und <i>Verabschiedung</i>	01:28

# **Anhang**

## **Autobiographische Erzählungen**





# In Ghana

## Ein deutscher Theologe erlebt Wunder

(2015)

### 1. Einführung

Afrika. Warum Afrika? Ich wollte nie nach Afrika.

Aber ich habe dort geheiratet. In Accra, der Hauptstadt von Ghana. Im Herbst 1994, in West-Afrika noch Regenzeit. Tina und ich hatten uns in meiner Vikariatsgemeinde in Essen-Bergerhausen kennen gelernt. Sie gehörte der *International Gospel Church* um Pastor Andrew Asiedu an. Und diese afrikanische Pfingstgemeinde hatte ein Jahr zuvor in unserer evangelischen Kirchengemeinde angefragt, ob sie hier sonntäglich nachmittags den Kirchoraum für ihre Gottesdienste nutzen könnte. Diese Begegnung erscheint im Rückblick schon als ein kleines Wunder, eine göttliche Fügung bzw. Zusammenführung.

Ich war nämlich Ende 1992 aus Atlanta, Georgia zurückgekehrt. Dort hatte ich drei Jahre im Doktorstudiengang der *Emory University* zugebracht und ihn mit einer Dissertation ausgerechnet über neutestamentliche Wundererzählungen abgeschlossen.<sup>1</sup> Eine wirklich gründliche Arbeit auf der Höhe der strukturalistisch-semiotischen Forschung, und natürlich rein akademisch. Was hatte mich wohl dazu bewogen, das Wunderthema anzugehen? Ich weiß es nicht mehr. Es erschien wahrscheinlich einfach interessant. Weder ich noch mein mittlerweile verstorbener Freund und Doktorvater Hendrikus Boers – ursprünglich aus Südafrika! – hätten wohl im Traum daran gedacht, und auch nicht nach einigen Drinks und gutem Rotwein auf seinem und Idas Balkon, dass in Zukunft sowohl Afrika als auch die Wunderfrage für mich, und natürlich auch für die Kirche in globaler Perspektive, so zentral werden würde.

---

<sup>1</sup> Vgl. Werner Kahl, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994.

Es waren – im Rückblick erschließt sich das – in meinem Leben Spuren gelegt worden, die ich in den kommenden Jahren weiter ausziehen sollte, zunächst ohne mir dessen bewusst zu sein. So nahmen mich Rosetta Ross und Marcia Robinson, die damals mit mir zusammen promovierten und heute als Theologieprofessorinnen in den USA lehren, gerne mit in ihre Gemeinden. So ging es mit Marcia in ihre baptistische Kirche im Südwesten Atlantas, da wo fast ausschließlich Schwarze wohnen. Natürlich war ich der einzige Weiße, und wie freundlich und selbstverständlich wurde ich aufgenommen! In dieser kleinen baptistischen Gemeinde erlebte ich zum ersten Mal diese ernsthafte und erheiternde, diese lebendig machende und aufrichtende, diese furchtlose und tiefe Glaubensgewissheit, wie sie mir später auch unter vielen Christen in und aus West-Afrika begegnen sollte. Und dann die Musik! Ich sehe noch den vielleicht zehnjährigen Jungen am Schlagzeug und die Großmutter am E-Bass vor mir und höre den wabernden fetten Sound, der mich beim ersten Besuch bereits auf der Straße umschlungen und in die Kirche hinein gesogen hatte. Ich erinnere mich an die weiße Handtücher schwenkenden Damen um mich herum auf den Bänken, denn es war ein warmer Vormittag und im Kirchraum war es heiß. Dann brach eine stämmige Frau, direkt hinter mir in der Reihe, beim Beten krachend zusammen. Der Gottesdienst aber ging weiter, als wäre nichts geschehen. Zwei Platzanweiserinnen kümmerten sich um sie, und bald stand sie schon wieder in ihrer Bank.

Und noch eine Erinnerung, eine noch fernere, schon fast verschüttete kommt hoch, die mich in der Tiefe weiter umtreiben sollte: Bei meinem ersten Studienaufenthalt an der *Emory University* gegen Mitte der achtziger Jahre, vor mittlerweile fast dreißig Jahren also, war ich als Krankenhausseelsorger auf einer Intensivstation in *Downtown Atlanta* eingesetzt. In einem der Zimmer saß eine große, alte, ehrwürdige, schwarze Dame aufgerichtet in ihrem Bett. Nachdem ich mich vorgestellt hatte, sagte sie in sehr bestimmtem Ton, der keine Widerrede zuließ: „Son, say a prayer!“ – „Sohn, sprich ein Gebet!“ Ich hatte so richtig noch nie in meinem Leben gebetet, und schon gar nicht spontan und auf jeden Fall noch nie für jemanden anderes. Aber was hätte ich sagen sollen? Etwa, „Entschuldigung Ma’am, aber in Deutschland machen wir das nicht so“? Nein! Die Frau wollte ein Gebet, und sie wollte es jetzt von mir, dem mit einem Schild als Krankenhausseelsorger ausgewiesenen Werner Kahl, 24 Jahre, stolzer Göttinger Austauschstudent. Also stammelte ich mir ein Gebet zurecht, und es wird der Gnade Gottes zuzurechnen sein, dass dieses Krankengebet völlig aus meinem Gedächtnis gelöscht ist, und da wäre sicher auch nicht vieles zu behalten gewesen.

Diese Erfahrungen ließen mich nicht mehr los. Zurück im Ruhrgebiet wurde ich so zum Suchenden, zum Fragenden, auch zum Hinterfragenden von Bestehendem. Nach meiner Zeit im Südosten der USA ödeten mich viele evangelische Gottesdienste noch mehr an als früher. Denn jetzt wusste ich, was ich intuitiv schon immer geahnt hatte: Es geht auch anders. Gottesdienste für Leute diesseits und jenseits der

Pensionsgrenze müssen nicht antiquiert und todlangweilig sein. Also machte ich mich auf die Suche nach Gemeinden von Schwarzen im Ruhrgebiet. Denn vereinzelt sah ich ja Afrikaner und Afrikanerinnen auf der Straße, und vielleicht feierten die ja irgendwo Gottesdienst. Eine diesbezügliche Nachfrage beim Ökumenereferenten im *Haus der Kirche* in Essen ergab – nichts. Also blieb mir nichts anderes übrig, als einen Afrikaner oder eine Afrikanerin auf der Straße zu fragen, ob und gegebenenfalls wo er bzw. sie Gottesdienst feierte. Gleich die Erste, die ich an einer Bushaltestelle am Essener Hauptbahnhof angesprochen hatte, war so freundlich mir eine Adresse zu geben. Am nächsten Sonntag Nachmittag besuchte ich diese Gruppe, die sich in Essen-Mitte in einer Baptistengemeinde traf. Es waren vielleicht zehn Leute. Lebendig war es schon und schön schräg musikalisch. Die Lieder wurden mit Händeklatschen und Tambourins begleitet. Aber so richtig gefiel es mir nicht. Der Prediger war ein junger deutscher Pfingstler. Ein netter Typ aus Wuppertal, aber mir theologisch viel zu eng. Also blieb ich nach zwei drei Malen weg, und das schien es gewesen zu sein.

Wenige Monate später nahm mich mein Mentor Dieter Schermeier – so ziemlich der Einzige übrigens in Essen, der damals keine langweiligen, sondern geradezu prophetische und gleichzeitig politische Gottesdienste feiern konnte – zur Seite. „Werner“, sagte er, „bei uns putzt doch seit einiger Zeit ein Mann aus Ghana, Yeboah heißt der. Der hat mich heute gefragt, ob er mit seiner Gemeinde unsere Kirche für Gottesdienste mitbenutzen kann. Was hältst Du davon?“ Was ich davon hielt? Ich war begeistert und konnte es kaum fassen. Was für ein Zufall! Zufall?

So kamen wir zusammen. Die *International Gospel Church* und die evangelische Kirchengemeinde Billebrinkhöhe, vor allem in der Person des Vikars, der ich jeden Sonntag Nachmittag in jener afrikanischen Pfingstgemeinde verbrachte: als E-Gitarrist in der Band, als Übersetzer von Predigten, als gelegentlicher Prediger.

Über die Jahre hielt sich der enge Kontakt zu der Gemeinde, auch als ich seit Mitte der neunziger Jahre schon längst an anderen Orten im Ruhrgebiet als Pastor eingesetzt war. Allerdings ergaben sich auch dort gehäuft Begegnungen mit den von uns damals so genannten „afrikanischen Gemeinden“, wie etwa auch in Duisburg-Neumühl. Dass ich in jener Gegend der erste und einzige evangelische Pastor zu sein schien, der Beziehungen zu diesen Gemeinden pflegte, sprach sich in meiner Landeskirche rum. Und schon bald bekam ich Anfragen von Kollegen und Kolleginnen aus anderen Städten, die oft stereotyp abliefen: „Sagen Sie, eine afrikanische Gemeinde hat uns darum gebeten, unsere Kirche mitzubেনutzen. Der Pastor kommt aus Nigeria, und die Gemeinde heißt *Redeemed Church of God*. Wie gehen wir da am besten vor? Der Sektenbeauftragte im Landeskirchenamt hat uns bereits davor gewarnt, uns auf diese Gemeinde einzulassen. Aber die würden natürlich auch Miete zahlen, und das kommt uns sehr gelegen. Ist das eine Sekte?“

In den afrikanischen Gemeinden war ich gerne mit dabei. Die tiefe und expressive Frömmigkeit der Gemeindeglieder, ihre Herzlichkeit und Offenheit, auf neue Besucher zuzugehen und niemanden sich fremd fühlen zu lassen, die Körperlichkeit und Gemeinschaftlichkeit des Gottesdienstes, die Bewegung bis zum Tanz zur lebendigen Musik und der Witze mancher Prediger – all das genoss ich. Anderes blieb mir fremd bzw. irritierte mich: die ständige Rede von Dämonen und von Teufel, die Austreibung eben jener bösen Geister, das Anbrüllen der Gemeinde durch den Pastor, die Zungenrede, die Lautstärke des Gottesdienstgeschehens, die vom Pastor beanspruchte bzw. ihm zugeschriebene oder von ihm erwartete Autorität, der von mir als Nötigung empfundene Zwang zur Kollektengabe, überhaupt die Fokussierung von Geld in den Predigten, der unkritische Glauben an Heilungs- und sonstige Wunderzusagen der Pastoren, ihre Erhöhung als „powerful men of God“. Insbesondere in gemeinsamen Bibelgesprächen wurde deutlich, dass in den „afrikanischen Gemeinden“ die Bibel tendenziell anders gelesen wird als in evangelischen Kirchengemeinden. Das wollte ich in der Tiefe verstehen. Meine mehrwöchigen bis mehrmonatigen Aufenthalte in Ghana, die ich seit 1994 jährlich organisierte – seit 2003 mit Studierendengruppen – reichten da nicht hin. Ich wollte in die Lebens- und Glaubenswelten dort eintauchen. Deshalb bewarb ich mich auf ein Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft, und dem Antrag wurde tatsächlich stattgegeben. So ging ich 1999 für knapp drei Jahre nach Ghana zu Feldforschungszwecken, denn ich wollte nachvollziehen können – und nicht vorschnell beurteilen – warum Christen in Westafrika tendenziell so anders als in meiner Tradition Bibel lesen und interpretieren, und was davon zu lernen wäre. Abstand hielt ich zu den einigermaßen ausgetretenen Pfaden der kirchlichen Partnerschaftsbeziehungen zur *Presbyterian Church of Ghana* unter den Akan oder zur *Evangelical Presbyterian Church* unter den Ewe. Und so warf ich mich ins vielfältige kirchliche Geschehen und besuchte insbesondere große und kleine Pfingstkirchen, denn die bestimmten in Ghana das Feld. In einer kleinen Nachbarschaftspfungstkirche – die *Christian Revival Ministries* als Muttergemeinde der *Essener International Gospel Church* – in North-Kaneshie in Accra hielt ich zwei Jahre lang regelmäßig *Bible-Studies* und ich wurde dort zum Assistent-Pastor, predigte nicht nur dort regelmäßig, sondern musste oder durfte gar auf einer Evangelisationsveranstaltung im Rahmen einer *Easter-Convention* in der Kleinstadt Abosomase in den Aquapim-Bergen eines Nachts eine Missionspredigt halten. Am *Department for the Study of Religion* an der *Legon-University* eröffnete sich mir die Gelegenheit, Neues Testament und Griechisch zu unterrichten. So ergab sich die interessante – und irgendwie sinnvolle – Konstellation, dass ich als exegetischer Fachmann für neutestamentliche Wunderheilungserzählungen, der sich bis dato die Frage nach der Wirklichkeit von Wundern nicht in der Tiefe gestellt hatte, nun in einem Lebenskontext gelandet war, in dem weithin die Wirklichkeit von Wundern als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird. Tatsächlich sollte ich aus westafrika-

nischer Perspektive viel Wesentliches über die Bedeutung von Wundern im Frühchristentum und für die Theologie lernen.<sup>2</sup>

Nicht gerechnet hatte ich allerdings damit, dass sich in den knapp drei Jahren meines ununterbrochenen Aufenthalts in Ghana meine Wahrnehmung von Wirklichkeit verschieben, und in Richtung auf ein grundsätzliches Rechnen mit der Möglichkeit eines innerweltlichen Wirkens des Numinosen erweitern sollte. Aber genau dies geschah – aufgrund von Ereignissen, deren Deutung als Wunder sich mir als sinnvoll erschloss. Davon berichten die folgenden Erzählungen, die um drei von mir in Ghana zwischen 1998 und 2005 erlebten Begebenheiten kreisen.

---

<sup>2</sup> Vgl. Werner Kahl, *Jesus als Lebensretter. Afrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft* (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese, Bd. 2), Frankfurt 2007.



## 2. Engelsoffenbarung in einem Straßencafé in Kumasi (1998)

Nach einem Treffen mit Bischof Kwesi Sarpong in seinem Büro neben der katholischen Kathedrale auf dem *Roman Hill* fuhr ich mit dem Taxi in Richtung Universität. Bei einem Straßencafé an der Hauptstraße, die nach Accra führt, ließ ich mich absetzen. Dort hatte ich mich mit Regina verabredet. Sie arbeitete an UST und hatte noch nicht Feierabend. Die ein bis zwei Stunden bis zu ihrer Ankunft wollte ich mit Nachdenken nutzen. Also setzte ich mich an einen kleinen Tisch, bestellte einen kühlen Softdrink, und dachte vor mich hin. Dabei rückte der Lärm von der Hauptverkehrsader mit den hupenden Autos und den vielen herumwuselnden Menschen, und sicher auch das Geplärre des Radios im Café, allmählich in den Hintergrund meiner Aufmerksamkeit. Ich war aus irgendeinem Grund ganz beschäftigt mit der Frage, warum wir als Christen denn Gutes tun und Böses lassen sollen. Etwa aus Angst vor Strafe im Gericht Gottes? Oder aufgrund von Gesetzesgehorsam? So vertieft hatte ich gar nicht mitbekommen, dass ein Mann an meinen Tisch getreten war. Seine Frage riss mich aus meinen Gedanken: „Are you a pastor?“ „Bist du ein Pastor?“ Überrascht, denn ich war ganz normal gekleidet und hatte auch keine Bibel vor mir auf dem Tisch liegen, und auch etwas genervt bestätigte ich: „Ja, warum?“ „Oh“, antwortete der Fremde, „ich möchte dir eine Geschichte erzählen. Darf ich mich zu dir setzen?“ Was wird das denn jetzt schon wieder? Kann man hier nirgends mal ruhig und allein für sich sitzen! – so schoss es mir durch den Kopf. Und natürlich, das von mir bewegte Problem konnte ich jetzt vergessen. Trotzdem, richtig unhöflich war ich noch nie, und so lud ich ihn ein wenig unwirsch dazu ein, sich zu mir an den Tisch zu setzen – wenn’s denn sein musste.

Unvermittelt begann dieser Mann mittleren Alters mit seiner Erzählung: „Ein Farmer hatte zwei Söhne. Die schickte er eines Morgens raus auf sein Feld. Dort sollten sie den ganzen Tag über arbeiten. Und für den Abend, wenn sie heimkommen, versprach ihnen ihr Vater eine kleine Belohnung. Am Abend kam der jüngere zuerst nach Hause. Er berichtete dem Vater von der getanen Arbeit und freute sich schon auf die Belohnung. Tatsächlich bekam er etwas Kleingeld und so zog er glücklich ab. Kurze Zeit später erschien auch sein älterer Bruder. Auch er erstattete dem Vater Bericht über das Tagewerk und wollte sich schon verabschieden, als ihn sein Vater darauf aufmerksam machte, dass doch noch ein kleines Geschenk auf ihn wartete. Und der Junge antwortete: ‚Ach Vater, lass doch. Ich brauche doch kein Geschenk



von dir für die Feldarbeit. Durch dich bin ich in die Welt gekommen. Du hast mich all die Jahre ernährt, mich großgezogen. Was du mir sagst, das befolge ich selbstverständlich und gerne.' Und mit diesen Worten lehnte er eine Entlohnung ab.

Was meinst du“, wollte der Fremde jetzt von mir wissen, „welcher dieser beiden ist der bessere Sohn?“

Ich war wie vor den Kopf geschlagen und dachte, das gibt es doch nicht. Und so antwortete ich ihm: „Natürlich der ältere Sohn. Und weißt du was? Mit dieser Geschichte hast du mir die Frage beantwortet, über die ich die ganze Zeit nachgedacht habe: Warum sollen wir Gutes tun? Aus Dankbarkeit! Also das muss ich nächsten Sonntag, wenn ich zurück in Deutschland bin, in der Predigt meiner Gemeinde erzählen. Sag mir, was ist dein Name?“

Schon im Aufstehen begriffen, sagte der Fremde nur noch den kurzen Satz: „Das tut nichts zur Sache.“ Und damit entschwand er in der Menschenmenge.

Ich war völlig baff. Geplättet. Einige Zeit später kam Regina hinzu, und ich erzählte ihr brühwarm, was sich gerade zugetragen hatte. Spontan rief sie: „Dir ist ein Engel des Herrn erschienen - Halleluja!“ Dieser Überzeugung war auch ihre Familie, der wir am Abend davon berichteten. Und mir dämmerte langsam, aber unaufhaltsam: Ja, das macht Sinn.

### 3. Das in CapeCoast wiedergefundene Auto

(2004)

Endlich im Flugzeug, wenn auch mit Stunden Verspätung. Ab Düsseldorf mit Ghana Airways. Das habe ich immer genossen, denn da begann Afrika im Grunde schon am Flughafen. Ein großes Hallo. Immer traf man unerwarteter Weise Bekannte, die entweder auch flogen oder die Verwandte und Freunde bis zum Einchecken begleiteten.

Jetzt schön genießen. Das brauchte ich. Die letzten Wochen waren einfach zu stressig gewesen. Noch gestern hatte ich einen Fachvortrag im Süden Deutschlands gehalten. Der Vortrag war erst auf dem letzten Drücker fertig geworden. Dann zurück nach Kassel, schnell packen, mit dem Zug ins Ruhrgebiet, wenig Schlaf bei Freunden in Mülheim, schließlich früh aufstehen und mit Frank zum Flughafen. Hektik.

In zwei Tagen würden die Studenten nachkommen. Bis dahin muss ich für die Exkursion in Ghana noch einiges vorbereiten, und Muni, die die Fahrten sonst für mich managed, ist ausgefallen. Das wird alles ganz eng, und dabei wird die Studentengruppe diesmal nicht zwei, sondern ausnahmsweise vier Wochen mit mir durchs Land fahren.

Wenigstens würde mein zuverlässiger, weinrot-metalliger, Automatik betriebener Opel Kadett auf mich in Accra warten. So könnte ich noch alles besorgen, was so für die Studienfahrt benötigt wurde. Das würde ich morgen schön locker angehen lassen nach einer ruhigen, erholsamen Nacht.

Nach fünf Stunden Flug setzte die Dämmerung ein. Aber es war noch zu erkennen, dass die Erdoberfläche langsam aber sicher eine andere Struktur und Farbe angenommen hatte. Wir flogen über Steppengebiet, das mit immer mehr grün durchsetzt war. In etwa einer Stunde würden wir in Accra landen. Keke der junge Automechaniker, dem ich über die Jahre mein Auto anvertraut hatte, wenn immer ich in Deutschland war, würde mich wie immer am Flughafen erwarten und mir meinen Wagen übergeben.

Diese Erwartung wurde diesmal jäh enttäuscht: Keke war wohl am Flughafen. Er holte mich auch mit einem Auto ab, nur es war nicht mein Wagen! Ich hatte noch nicht die Beifahrertür geöffnet, als ich Keke bereits nach meinem Auto fragte. „Oh Doc, there is a little problem with your car,“ war seine Antwort. Und die stellte mich

gar nicht zufrieden. Wusste ich doch nach einigen Jahren Ghanaaufenthalt, dass derartige Äußerungen stets Riesenprobleme ankündigten.

„So Keke, tell me, what is the problem?“

„Ah Doc, please wait until we get to your place, I beg oh. I will tell you later.“

Jetzt wurde ich doch etwas unbeherrscht und wollte auf der Stelle wissen, wo mein Auto war. Ich begann nämlich Böses zu ahnen, und ich brauchte auf jeden Fall mein Auto, und zwar am besten jetzt gleich: „No Keke, you tell me right now where my car is!“, fuhr ich ihn an. Nach weiterem hin und her ließ sich Keke folgendes entlocken: Er hatte sich ein Visum und ein Ticket nach Europa besorgen, d.h. illegaler Weise kaufen wollen. Ein ghanaischer Freund aus England hatte versprochen ihm dafür das nötige Geld zu schicken. Nun war das Geld nicht rechtzeitig eingetroffen, und der Typ, der ihm die Reiseunterlagen beschaffen sollte – der connection man – brauchte eine Garantie. Und an dieser Stelle wäre mein Opel, den ich wenige Jahre vorher in Deutschland in phantastischem Zustand für 6000 DM gekauft und nach Ghana hatte verschiffen lassen, ins Spiel gekommen – Schweigen im Auto. Der Schweiß begann mir bereits an Rücken und Armen herunter zu rinnen, trotz Fahrtwind. Es war heiß und mir war, als glitte ich in einen Albtraum. Innerhalb von Momenten schafften es die Synapsen in meinem Gehirn, die nötigen Verbindungen herzustellen und sie ließen mich die Schlussfolgerung in sich überschlagender Stimme rauspressen:

„Do you mean to tell me that you gave my car to the connection man? My car!“

„Yes doc.“

„Ok then, where is the connection man?“

Keke ließ sich mit der Antwort mehr Zeit als ich vertragen konnte.

„Keke, where is the connection man?“

Seine lapidare Antwort lautete: „He is gone.“

„What do you mean, he is gone? And I don't care where he is, I want my car, and I want it tonight. Where is it?“

„Doc, please, it seems the connection man is gone with the car.“

Da schrie es aus mir heraus,

„What? Keke, are you stupid? You gave my car, my property to a connection man, and now both have disappeared? Where is my car? I want it now!“

Irgendwie war ich etwas begriffsstutzig. Mein Hirn sperrte sich dagegen, die Bedeutung des von Keke deutlich Kommunizierten rational zu übersetzen. Stattdessen spürte ich das Gemeinte emotional. Ich bebte vor Ohnmacht. Das einzige, was ich noch denken konnte, war: Das kann doch nicht wahr sein!

Nach einer sehr unruhigen Nacht in meinem gerade fertig gestellten Haus mitten in einem Neubaugebiet, d.h. in der Pampa, bestätigte sich mir am Morgen, dass alles nicht nur ein böser Traum *gewesen* war. Da stand kein Auto in der Garageneinfahrt. Der Alptraum ging weiter: Nichts zu essen da. Wenigstens hatte ich daran gedacht, am Abend bei einer Tankstelle noch eine Flasche Wasser zu kaufen. Es wurde nämlich schon wieder heiß, um 7:00 Uhr morgens. Mit blieb nichts anderes übrig, als zwischen Bauruinen hindurch gut eine halbe Stunde lang über den aufgerissenen Lehm Boden bis zur nächsten Straße zu laufen. Von da ging es mit dem Taxi zur Polizeistation an der Universität, denn in diesem Bezirk war ich noch gemeldet als Uni-Dozent. Dem zuständigen Inspektor schilderte ich den Fall. Seine spontane Einschätzung der Sachlage: „This is an Ananse-Story.“ Frei übersetzt: Keke ist ein Märchenerzähler.

Ich wusste nicht, wo sich Keke aufhielt, und ich wollte ihn ja eigentlich auch nicht anzeigen, sondern nur den Verlust meines Autos melden. Der Polizist nahm die Daten des Fahrzeugs auf, und obwohl er mir optimistisch zusicherte, dass der Wagen schon wieder auftauchen würde, ging ich einigermaßen niedergeschlagen von dannen. Wie sollte die ghanaische Polizei meinen Wagen wiederfinden?! Nach meiner Erfahrung wurde von der Polizei gar nichts gefunden. Im System ging immer nur eins verloren: Das Geld der Bürger. Nur das war gewiss.

Jetzt aber hatte ich andere Sorgen bzw. dringend anstehende Aufgaben zu bewältigen. Die Zeit wurde knapp. Es war bereits Nachmittag geworden, und ich hatte noch viele Besorgungen zu tätigen, Kontakte zu knüpfen zu den Gastfamilien, und überhaupt musste ich jetzt völlig umdisponieren. Von Privatauto auf Taxen umstellen. Eine Kostenexplosion kündigte sich damit an.

In den folgenden Tagen war ich völlig von der Studienfahrt in Beschlag genommen. Es gab ständig so viel zu regeln, dass der Autoverlust etwas in den Hintergrund meiner Aufmerksamkeit trat. Trotzdem musste ich die Geschichte immer wieder erzählen, insbesondere dann, wenn mich Bekannte danach fragten, wo denn mein Auto sei. Und schon bald begann mich der Verlust weniger zu schmerzen. Irgendwie war die Geschichte ja auch interessant und die Zuhörer waren sich immer einig in ihrer Beurteilung: „Ej, Keke hasn't tried“, was eine etwas euphemistische Wendung ist für unseren eher direkten und, wie mir schien, angemesseneren Ausdruck: Keke hat totalen Scheiß gebaut. Irgendwie wich aber mein Ärger zunehmend einem anderen Gefühl, das immer stärker und zur völlig hirnrissigen Gewissheit wurde: Ich würde mein Auto schon noch wieder sehen. Diese unerklärliche Zuversicht ließ mich auf einmal sehr gelassen sein.

Drei Wochen später in CapeCoast, einer Kleinstadt am Meer etwa 200 Kilometer entfernt von Accra: Es ist Ostersonntag. Ich sitze mit Studenten im Taxi. Wir sind unterwegs Richtung Ayeldo, einem Dorf im Hinterland. Dort werden wir im

Gottesdienst der Christian Revival Ministry erwartet, einer kleinen Nachbarschaftskirche. Ich soll predigen.

Bevor wir CapeCoast verlassen, müssen wir den Polizeiposten am östlichen Ortsausgang passieren. Wir fahren langsamer und werden durchgewinkt. Da fällt mein Auge auf ein Taxi, das dort am Straßenrand parkt. Es ist ein Opel Kadett, und es hat dieselbe ungewöhnliche Grundfarbe wie mein Auto, nur eben mit den gelbgespritzten Kotflügeln, die in Westafrika Autos als Taxen ausweisen. Als wir vorbeifahren, lasse ich meinen Blick an dem Taxi entlanggleiten. Als wir daran vorbei sind, drehe ich meinen Kopf zurück und sehe eine Delle vorne an der Motorhaube – wie an meinem Auto! Ich bitte unseren Taxifahrer, kurz anzuhalten. Ich müsse mir das Taxi da hinten mal näher anschauen.

Ich gehe langsam auf das Auto zu. Ja, diese Delle kommt mir sehr bekannt vor. Ich schaue in den Wagen. Derselbe Bezug im Innenraum, und es ist ein Automatik. Ich beginne innerlich zu beben, gehe um das Auto herum. Am Heck müsste eine kleine Schramme sein. Und da ist sie! Jetzt kommen die Studenten hinzu. Einer mit einer Kamera macht sofort Fotos. Sie haben begriffen, was hier abgeht. Ich rufe immer zu: „Das ist mein Auto, mein Auto!“, und meine Knie werden mir etwas weich. Und da, seitlich an den Kotflügeln, ist der Name des Besitzers aufgetragen: Rev. Dr. Kahl! Da kommt auch schon der Taxifahrer herangelaufen. Er hatte wohl Rast gemacht an einem kleinen Imbiss. Und noch im Näherkommen ruft er: „What is wrong with the car?“ Da kann ich nur entgegnen: „This is my car!“ Sofort bildet sich ein Menschauflauf, und auch die Polizei ist sofort zur Stelle. Ich schildere den Fall, zücke meinen Ausweis, zeige auf meinen Namenszug am Auto, und es ist jedem sonnenklar, dass es sich um mein Auto handelt. Ein Polizist beglückwünscht mich als „man of God“, dem ein Wunder widerfahren sei – allseits Bestätigung durch Hallelujarufe!

Der Taxifahrer wurde noch an Ort und Stelle festgenommen. Leider konnte ich meinen Wagen nicht gleich mitnehmen, wie ich gehofft hatte: Er wurde von der Polizei konfisziert – als Beweismittel!

Wir fahren dann weiter zum Ostergottesdienst. Als natürliches Predigtthema war jetzt gegeben: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt, und er vollbringt auch heute noch Wunder, wovon ich ein so eindrucksvolles wie aktuelles Zeugnis ablegen konnte.

## **Nachgeschichte**

Noch am selben Tag ließ ich telefonisch den Inspektor, der in Accra den Fall aufgenommen hatte, benachrichtigen. Mit einem Kollegen traf er bereits am nächsten Tag in CapeCoast ein. Welch eine unerwartete Eile! Bei ihrer Ankunft hatte ich allerdings zunächst ihre Benzinkosten zu begleichen und sie zu einem

Mittagessen im African Pot einzuladen. Die euphorisierende Aussicht auf die baldige Inbesitznahme meines zuverlässigen Gefährts ließen mich nicht knauserig sein. Außerdem war es Ostermontag.

Als wir bei der Polizeizentrale eintrafen, gab es einen ersten Dämpfer: Der Polizeichef von CapeCoast widersetzte sich vehement dem Anliegen der aus Accra herbeigeeilten Kollegen, den Wagen in die Hauptstadt zu überführen. Was würde jetzt werden? Wir fuhren zu dem Polizeidepot, in dem mein Kadett geparkt war. Hier schaffte es der Inspektor, eine dort Wache schiebende Kollegin davon zu überzeugen, ihnen den Wagen zu überlassen: Der Polizeichef persönlich hätte es angeordnet! Sein Gehilfe stieg in meinen Wagen und so fuhren wir auf und davon. Bevor die beiden Polizisten CapeCoast verließen, musste ich an der nahen Tankstelle noch beide Autos voll tanken und nach hartnäckigem Bitten auch noch Spesen springen lassen - sie sollten ja nicht darben auf der Heimfahrt.

Mit dem letzten Überlandbus des Tages machte ich mich dann ebenfalls auf den Weg zurück nach Accra. Intuitiv spürte ich, dass ich jetzt nicht locker lassen dürfte. Als ich am nächsten Morgen an der Legon Polizeistation eintraf, gab es zwei unerwartete Begegnungen, eine Klärung - und eine Ernüchterung.

Nicht nur ich, sondern auch die Polizistin, der die beiden Accra-Kollegen meinen Wagen aus dem Kreuz geleierte hatten, hatte sich auf den Weg in die Hauptstadt gemacht. Jetzt nahm sie vor mir den Inspektor in Beschlag. Sie jammerte und heulte: Der Polizeichef in CapeCoast hatte ihr eine Degradierung angedroht, sollte sie nicht meinen Wagen auf der Stelle zurückbringen! Außerdem hätte sie den ganzen Morgen noch nichts gegessen und ich sollte ihr ein Frühstück ausgeben. Da sich abzeichnete, dass der Inspektor hart blieb, und ich also meinen Wagen sicher am Nachmittag mit nach Hause nehmen dürfte, gab ich mich zufrieden dem Gefühl des Mitleids mit der Frau hin - und reichte ihr nicht nur Geld für ein üppiges Frühstück, sondern gab auch noch der Forderung nach, ihre Ausgaben für das Busticket zu begleichen. Wer kann einem Polizistenwunsch schon widerstehen!

Dann eröffnete mir der Inspektor, dass Keke hinten in der Zelle sitzt - in einem dunklen Loch mit einigen anderen Männern. Durch ein winziges Fenster konnte ich ihn kurz begrüßen. Wie konnte das sein? Ich hatte ihn nicht angezeigt. Und wie hatte die Polizei ihn überhaupt gefunden?

Wie ich bald erfuhr, hatte sich folgendes sozusagen über Nacht zugetragen: Der in CapeCoast festgenommene Taxifahrer hatte der Polizei dort verraten, dass er meinen Wagen bei einem Autohändler in der Nähe des Kreisverkehrs mit dem Namen Circle an der Ringroad in Accra gekauft hatte. Um dieses Autohändlers jetzt habhaft zu werden, rief er ihn im Auftrag der Behörden mit einer vorgeblich dringenden Bitte an: Er solle sich sogleich mit einem neuen Wagen nach CapeCoast in Bewegung setzen, den der Taxifahrer auf der Stelle kaufen wollte. Der Autohändler konnte sich ein solch unerwartetes Geschäft nicht entgehen lassen. Und so

tappte er in die Falle. In CapeCoast noch am Montagabend angekommen, wurde er verhaftet, sein Wagen konfisziert. Und dieser Autohändler wusste noch genau, wer ihm meinen Kadett verkauft hatte und wo er sich nachts normaler Weise aufhielt: Keke! Und so wurde mein junger Freund noch in jener Nacht in Accra festgenommen.

Meinen Kadett konnte ich übrigens an jenem Dienstag nicht mit nach Hause nehmen, und auch nicht am nächsten Tag, noch in der folgenden Woche, die ich noch in Ghana verbrachte. Da nützten die vielen Stunden nichts, die ich in jenen Tagen täglich dem Inspektor auf die Pelle rückte. Bis zur Verhandlung sei da gar nichts zu machen, hieß es.

Innerhalb kürzester Zeit wurde die Polizeistation nicht nur von mir und meinen Leuten, sondern auch von den Parteien Kekes, des Taxifahrers und des Autohändlers belagert, wobei letztere beiden persönlich anwesend waren. Sie waren auf Kautionsfreigabe gekommen. Es kam zu aufgebracht diskutierten Diskussionen zwischen allen Beteiligten inklusive der Polizei, die als einzige Partei eine enorme Gelassenheit an den Tag legte. Nun war sie auch die einzige, die nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen hatte. Mich verblüffte das energische, fordernde Auftreten sowohl des Autohändlers als auch des Taxifahrers, die ihr Recht einklagten und Entschädigung verlangten - von Kekes Angehörigen, wobei sich mir allerdings der Eindruck vermittelte, dass sie letztlich mir die Schuld an der ganzen Misere gaben und am liebsten ich an Ort und Stelle für alle angefallenen Kosten und Verluste aufkommen sollte: Wie konnte ich auch Keke mein Auto leihen - unverantwortlich! Dass beide, der Autohändler wie der Taxifahrer, ghanaisches Recht missachtet hatten, als sie meinen Wagen ohne die nötigen Papiere kauften bzw. verkauften, schien nur eine untergeordnete Rolle zu spielen - auch für die Polizei.

Als Keke einige Tage später schon im Polizeibus saß, um mit anderen Kriminellen dem Haftrichter vorgeführt zu werden, willigte ich in buchstäblich letzter Minute in die Bitten seiner Angehörigen ein „to settle the case“, d.h. die Sache außergerichtlich zu regeln. So kam er auf Kautionsfreigabe, die sein Chef ausgelegt hatte, auf der Stelle frei. Ich hatte Keke, diesen freundlichen und mir so hilfsbereit scheinenden jungen Mann, der außerdem der Sohn eines mir eng befreundeten Pfingstpastors ist, bewahren wollen vor einer in Ghana für Diebstahldelikte üblichen langen Zuchthausstrafe - etwa 15 Jahre mit, wie es heißt, harter Arbeit.

Am Tag darauf war Keke verschwunden und für einige Jahre nicht mehr im Lande gesehen. Mein Auto aber blieb bis auf weiteres an der Legon Polizeistation in Accra. Dort verrottete es in den nächsten Monaten langsam, aber sicher im Tropenklima. Erst bei meinem übernächsten Besuch, ein Jahr später, gelang es mir mit Hilfe von Nii Tsi Alabi, einem einflussreichen Chief des Ga-Volks aus meiner angeheirateten Familie, nach unzähligen Vorsprechen bei verschiedenen Stellen von Polizei und Jurisprudenz an den Kadett zu kommen. Dafür waren noch mal insgesamt etwa 500

Euro fällig - für einen Haufen Schrott, wie sich dann bald herausstellte. Zwar kriegten wir den Wagen wieder fahrtüchtig, aber Motor und Getriebe gaben immer wieder und bald völlig den Geist auf.

Immerhin hatte ich zwischenzeitlich die Lacher auf meiner Seite, wenn ich mein stotterndes Taxi von Mechaniker zu Mechaniker fuhr - ein Weißer als Taxifahrer in Ghana, das gab es wohl noch nicht, und dann noch ein „Big Man“ wie ein Rev. Dr.! Ab und zu nahm ich auf der Strecke Wartende in meinem Taxi mit, und die saßen dann sehr ehrfürchtig, wie mir schien, neben und hinter mir, und sagten keinen Ton. Natürlich nahm ich kein Geld von ihnen. Die Passagiere hatten dann sicher etwas zu erzählen zuhause - vielleicht eine Wundergeschichte.

Als ich im Stadtteil Nungua in Accra einmal wieder im Stau stand, rief mir ein Autofahrer, der in entgegen gesetzter Richtung neben mir zu stehen gekommen war, mit einem anerkennenden Augenzwinkern zu: „I like your style!“

-----

Einige Jahre später ging mein Telefon in Hamburg. Eine Nummer aus Ghana war auf dem Display zu sehen. Es meldete sich - Keke! Er wollte sich entschuldigen für das, was er getan hatte. Es tue ihm leid. Damals sei er mit falschen Papieren nach Thailand ausgeflogen. Dort habe er wegen irgendeiner Sache eine längere Zeit im Gefängnis gesessen. Jetzt möchte er, zurück in Ghana und noch ohne Job, neu anfangen. Das rührte mich an, aber ich war vorsichtig. So antwortete ich: „You have done well calling me, Keke“, und ich wünschte ihm alles Gute für einen Neubeginn. Seine Telefonnummer, die er mir diktierte, habe ich nicht mitgeschrieben.





## 4. Ein Musikethnologe als Schutzengel in Accra

(2005)

Am Kotoko-Airport in Accra gab es noch vor wenigen Jahren einen wenig befahrenen Seitenweg zur Hauptverkehrsader. Ich hatte gerade im KLM-Office meinen Rückflug nach Deutschland bestätigt. Da ich kein Auto zur Verfügung hatte – das war mir ja abhanden gekommen (s. oben) –, ich Geld sparen wollte, es nicht allzu heiß war, und ich mich fit genug fühlte, entschloss ich mich kurzerhand dazu, diese Abkürzung zu nehmen, zu Fuß. Der damals noch nicht geteerte Weg ist nur einige Hundert Meter lang und er führt über brach liegendes Land; hier und da Nimtrees und Sträucher. Als ich so die Hälfte des Wegs zurückgelegt hatte, fiel mir eine Gruppe von drei jungen Männern auf, die ihre Richtung geändert hatten und jetzt schnurstracks auf mich zu liefen. Sie trugen Stöcke und Macheten. Was sollte das werden, wenn wir uns begegneten – sonst keine Menschenseele weit und breit. Die Aussichten schienen nicht gerade rosig: Hier ein Weißer allein auf weiter Flur und dort drei bewaffnete junge Männer, die berechtigter Weise davon ausgehen konnten, hier auf leichte Beute zu stoßen und einige Hundert Euro im Hand- und vielleicht Halsumdrehen zu machen. Also eine ziemlich brenzlige Situation, die ihren Lauf zu nehmen schien. Oder, war ich einfach zu argwöhnisch? Oder zu naiv, diesen Weg gewählt zu haben?

Ich konnte bereits ihre Gesichter erkennen. Die verhiessen nun wirklich nichts Gutes. Was sollte ich also tun? Umkehren, und ihnen davon zu laufen versuchen? Wäre das nicht doch etwas lächerlich, und sicher waren die viel schneller als ich. Und wenn sie sich ihrer Tat noch unschlüssig wären, dürfte eine solche Reaktion meinerseits doch eine soghafte Wirkung haben. Ist nicht doch Gott bei mir und wird mir einen Ausweg zeigen? Also ging ich weiter und lieferte mich dem Ungewissen aus.

Plötzlich tauchte in der Ferne ein Auto auf, das auf mich zukam. War das die Lösung? Sollte ich den Wagen anhalten? Was aber, wenn mir die jungen Leute doch nichts antun wollten? Wäre das dann nicht eine ziemlich peinlich Aktion? Also beschloss ich, den Wagen vorbeifahren zu lassen. Aber – das Auto hielt unvermittelt auf meiner Höhe an. Der Fahrer – ein Weißer – stieß die Beifahrertür auf und rief: Come on, get in, quick! Ich sprang rein und er gab Gas. Ich war wie vom Blitz gerührt: Es war John Collins, Musikethnologe der Legon- Universität und ein guter Freund von mir. Normalerweise erkannte John kaum was hinter seinen dicken Brillengläsern, aber diese Situation hatte er korrekt erfasst. Als er sich zu mir

umdrehte, entfuhr es John: „Oh Werner, it is you! I have been your guardian angel today“ (da bin ich aber dein Schutzengel gewesen). Da konnte ich nur noch sagen: „I know, John, thank’s a lot!“

# **Schlussbetrachtung**

## **Interkulturelle Öffnung als dynamischer Annäherungs- und Transformationsprozess**

Die beiden großen verfassten Kirchen in Deutschland haben sich angesichts der gegenwärtigen Flüchtlingsströme insbesondere aus dem Nahen und Mittleren Osten in seltener Einmütigkeit eindeutig positioniert: Nicht nur die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland verpflichtet die hiesige Gesellschaft zu einer menschenwürdigen Aufnahme und Integration von Migranten, die vor Krieg und Verfolgung geflohen sind; auch das Evangelium erfordert von den Gläubigen und ihren Gemeinden, die ja Teil der Gesamtgesellschaft sind, ein entsprechendes Engagement, das sich an dem Gebot der Nächstenliebe ausrichtet.

Notsituationen wie diese verweisen auf den eigentlichen Auftrag von Kirche und sie lassen das unverwechselbare Proprium ihrer Glaubensgrundlage ins Bewusstsein treten – und zwar über unterschiedliche Konfessionen und politische Überzeugungen hinweg. Kirchen und ihre Akteure vor Ort in den Gemeinden sehen sich in dieser Lage mit Konstellationen konfrontiert, die sie im Hinblick auf das, was bislang als selbstverständlich galt, angehen und die ihnen die Bereitschaft zu Veränderungen abverlangen. Sich um Notdürftige „kümmern“ ist eine – wichtige! – Sache; sich angesichts ihrer Bedürfnisse und Anfragen auf eine Suchbewegung einzulassen und sich dabei gegebenenfalls verändern zu lassen, stellt die eigentliche Herausforderung dar: So etwa, wenn Flüchtlinge mit einem muslimischen Hintergrund Pastoren und Pastorinnen der Landeskirchen darum bitten, getauft zu werden, und sie von ihnen damit etwas verlangen, was missionstheologisch begründet verbreitet als suspekt erscheint. Aber auch das Verhältnis zum Islam insgesamt ist angesichts der Präsenz von rund einer Million zusätzlicher Muslime und Musliminnen kirchlicherseits von Grund auf neu zu überdenken und es ist endgültig Abschied zu nehmen von tief sitzenden Ressentiments gegenüber dem Islam und seinen Anhängern. Zwischen dem christlichen und dem muslimischen Glauben ist viel Gemeinsames zu entdecken und Muslime sind – analog zur damals neuen Verhältnisbestimmung zum Judentum in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts – als Glaubensverwandte derselben monotheistischen Tradition und

Großfamilie zu würdigen.<sup>1</sup> Insofern dürfte es in naher Zukunft zu selbstverständlichen gemeinsamen Gottesdienstfeiern – wenn auch zu besonderen Anlässen – kommen.

Wie viel mehr gilt dies nun aber im Hinblick auf das Zusammenwirken mit *Christen* anderer Sprache und Herkunft!

Die in diesem Band versammelten Beschreibungen und Reflexionen mögen dienlich sein für Kirchen und Gemeinden, die sich für die bewusste Gestaltung einer interkulturellen Öffnung des Gemeindelebens entscheiden. Dies dürfte sich insbesondere in Regionen und Stadtteilen nahelegen, in denen vermehrt Christen unterschiedlicher Herkunft und Sprache leben. In der Zuwendung zu diesen Christen bzw. in der Zusammenarbeit und gegebenenfalls im Zusammengehen mit ihren Gemeinden ist von Seiten der verfassten evangelischen Kirche eine Sensibilität für die Bedürfnisse der Gläubigen angeraten – uns zwar sowohl der neu hinzu gezogenen Christen aus aller Welt, als auch der alteingesessenen evangelischen Christen vor Ort. Es sei hier ausdrücklich gewarnt vor Überforderungen im Hinblick auf *beide* Gruppen. Kirchen und Gemeinden mit ihren jeweils kulturell und konfessionell besonders geprägten Traditionen geben Menschen Halt; sie bedeuten immer auch „Heimat“ und sind identitätsvergewissernd. Dies sind mit zu berücksichtigende Faktoren, die nicht leichtfertig aufs Spiel zu setzen sind. Das gilt umso mehr in Zeiten rapider demographischer Umbrüche, die alteingesessene Menschen zu verunsichern vermögen. Kirche befindet sich hier in einer Suchbewegung und in einem Austarierungsprozess zwischen dem Anspruch des Evangeliums einerseits und gegenwärtigen Nöten und so vielfältigen wie vielschichtigen Bedürfnissen andererseits. Auf Seiten derer, die für die Gestaltung von Kirche und Gemeinde verantwortlich sind, erfordert dies ein nicht ideologisches, umsichtiges Handeln und ein behutsames Vorgehen, das sich dadurch auszeichnet, dass möglichst viele Gemeindeglieder in Beratungs- und Entscheidungsprozesse mit einbezogen werden – zunächst separat in der jeweiligen Gemeinde und dann gemeinsam mit Verantwortlichen aus den involvierten Gemeinden.

Nicht außer Acht darf hierbei die Machtfrage gelassen werden. Die Realität ungleicher Machtverhältnisse und Ressourcenverteilung mit den damit gegebenen Hindernissen für einen „geschwisterlichen“ Umgang miteinander auf Augenhöhe ist ins Bewusstsein zu rufen und ständig mit zu bedenken.

In der Entwicklung von „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ gerade aus dem globalen Süden können bestimmte Phasen unterschieden werden. Es ist entscheidend wichtig für den Prozess einer gelingenden Annäherung von alteingesessenen und neu hinzu gekommenen Gemeinden, dass sich die Verantwortlichen auf beiden

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu das Projekt eines dreibändigen Studienkorans: W. Kahl, *Studienkoran. Die frühmekkanischen Suren chronologisch angeordnet, reimschematisch dargestellt und textnahe übersetzt*. Band 1 (SITMA 7), Hamburg 2015.

Seiten die Tatsache dieser Entwicklungsphasen mit den ihnen eignenden besonderen Gemeindebedürfnissen vergegenwärtigen. Unterschiedliche Phasen erfordern spezifische Vorgehensweisen. Die hierzu nötige Flexibilität trägt dazu bei, unangemessene Erwartungshaltungen in Schach zu halten und mögliche Enttäuschungen zu vermeiden.

Den Entwicklungsphasen, die „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ durchlaufen, korrelieren sinnvoller Weise besondere Phasen in der Begegnung mit evangelischen Kirchengemeinden:<sup>2</sup>

## **1. Phase: Multikulturalität – kirchliche Schutzräume**

Nach ihrer Ankunft in der Fremde organisieren sich Gläubige typischer Weise in muttersprachlichen Gemeinden. Diese Migrationsgemeinden der ersten Generation haben vor allem folgende Funktionen: Sie bieten Heimat und Lebensstärkung in einer oft als bedrohlich erlebten Fremde und sie dienen als Netzwerke zur Lebensorganisation. Als solche existieren diese Gemeinden *neben* den alteingesessenen Kirchengemeinden.

Auf die spezifischen Bedürfnisse dieser Gläubigen aus der Fremde können evangelische Kirchengemeinden angemessen insofern reagieren, als sie ihnen Gemeinderäume als *Schutzräume* zur Verfügung stellen.

## **2. Phase: Interkulturalität – kirchliche Begegnungsräume**

Nach einer gewissen Zeit des sich Einfindens in die jetzt weniger fremd erscheinende Kultur des Einwanderungslandes und mit dem Heranwachsen von Kindern und Jugendlichen, die in die hiesige Lebenswelt als ihre Heimat hineinwachsen, kann sich in den „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ die Bereitschaft zur punktuellen Zusammenarbeit mit den gastgebenden Gemeinden ergeben, etwa in Form von gelegentlichen gemeinsamen Gottesdienstfeiern, Bibelgesprächskreisen, Veranstaltungen für Jugendliche usw.

Evangelische Kirchengemeinden können in dieser Phase angemessen insofern reagieren, als sie zusammen mit „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ kirchliche *Begegnungsräume* kreieren.

---

<sup>2</sup> Das Folgende stellt eine bearbeitete und erweiterte Aktualisierung der auf mich zurückgehenden Ausführungen dar, in: Kirchenamt der EKD [Hg.], *Gemeinsam Evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* [EKD Texte 119], Hannover 2014, S. 47-48.

### 3. Phase: Transkulturalität – kirchliche Gemeinschaftsräume

Im Übergang von der ersten zur zweiten Generation in den „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ vollziehen sich zum Teil tief greifende Transformations-, Ablöse- und Neuorientierungsprozesse. Bei den Repräsentanten der zweiten Generation handelt es sich nicht mehr um Migranten, sondern um *Einheimische* mit Migrationshintergrund. Viele haben eine hohe Kompetenz im „Floaten“ zwischen verschiedenen Kulturen erworben. Sie treten als Kultur- und Glaubensvermittler in Erscheinung. Diese jungen Erwachsenen kreieren mit anderen Gleichaltrigen in der Spannung von lokaler Verortung und globaler Kommunikationsverbundenheit neue Lebens- und Denkwelten. Für viele von ihnen ist der christliche Glaube weiterhin von wesentlicher Bedeutung. Ihre kirchliche Beheimatung finden sie zunehmend jenseits der elterlichen Gemeinden wie auch der Evangelischen Kirche, und zwar in selbst gestalteten „Dritten Räumen“.

Evangelische Kirchengemeinden können in dieser Phase angemessen insofern reagieren, als sie sich zusammen mit diesen Gläubigen öffnen für die eine gemeinsame, transkulturelle Suchbewegung und sie sich einlassen auf eine Weggemeinschaft mit ihnen. Kirche wird zum *Gemeinschaftsraum des Neuen*. Der Prozess wird angezeigt und beschleunigt dadurch, dass Mitglieder der vormaligen Migrationsgemeinde evangelische Gemeindeglieder werden und aus ihrem Kreis Presbyter, Pastoren, Diakone usw. gestellt werden.

Dieser Prozess könnte in die Formierung *inklusive* Gemeinden münden. Dies käme in Frage vor allem in Stadtteilen mit einem hohen Anteil von Christen anderer Sprachen und Herkunft. Gemeindeleiter bzw. Gemeindeglieder mit einer hohen transkulturellen Sensibilität, insbesondere aufgrund eigener Migrationserfahrungen, könnten für Dienste unter den neu hinzu gezogenen Christen besonders geeignet sein. Neben den gemeinsamen und transkulturell gestalteten Hauptgottesdiensten könnten bei Bedarf regelmäßig stattfindende Sondergottesdienste in anderen Sprachen bzw. in anderer kultureller oder frömmigkeitsspezifischer Gestaltung angeboten werden (etwa: traditionell evangelisch-lutherisch; nach „russlanddeutschen“ Traditionen; west-afrikanisch charismatisch in Twi oder Ewe, etc.).

All dies bedarf der theologischen Begleitung und nicht zuletzt der kirchen-juristischen Flankierung. Vor allem aber setzen diese Wandlungsprozesse im Zeichen einer interkulturellen Öffnung und transkulturellen Gestaltung von Kirche die Bereitschaft der Gläubigen voraus, sich zu öffnen für die Annahme und die Aufnahme von Christen aus anderen Regionen der Welt als „Brüder und Schwester“ – nicht nur irgendwie abstrakt „im Glauben“, sondern konkret „im Leben“; d.h. gefragt ist hier die Bereitschaft auf Seiten der Alteingesessenen und der Neuhinzugekommenen sich miteinander zu verweben und also zusammen-zu-wachsen.

# Nachweis der Erstveröffentlichungen

Gegenüber den Erstveröffentlichungen handelt es sich bei einigen in diesem Band abgedruckten Beiträgen um mehr oder weniger stark überarbeitete Versionen. Bei sonst nicht veröffentlichten Beiträgen oder Vorträgen ist das Jahr der Abfassung angegeben.

„Geh in ein Land, das ich dir zeigen werde.“ Biblische und theologische Aspekte der Identität von Migranten, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 37/2-3 (2011), 204-221.

„Komm herüber und hilf uns!“ Migrationserfahrungen im Frühchristentum am Beispiel der Apostelgeschichte: im hinteren Teil erheblich veränderte Version von „Migrationserfahrungen als *conditio sine qua non* für die transkulturelle Ausbreitung des Frühchristentums. Eine Re-Lektüre der Apostelgeschichte“, in: *Interkulturelle Theologie/ZMiss* 2-3/41 (2015), 185-197.

Bibelarbeit zu Eph 2,11-22, in: *epd Dokumentation* 2007.

Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland, in: *TRANSPARENT* 1998.

„Seelsorge“ in Migrationskirchen aus Westafrika: Migrationskirchen und Seelsorge, in: *P&S. Magazin für Psychotherapie und Seelsorge* 4 (2010), 16-20.

Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene: Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene, in: *Ökumenische Rundschau* 2006/1, 34-41.

Ökumenisches Lernen vor Ort angesichts des Migrationschristentums – eine Problemanzeige, in: Werner Kahl (Hg.), *Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten* (Weltmission heute 73), Hamburg 2011, 20-28.

Wunderheilungen, Todesflüche und Geist(er)besessenheit: Interkulturelle Verstörungen in der Begegnung mit west-afrikanischen Christengemeinden: unveröffentlicht (2015).

Die Gestaltung transkultureller Gemeinden als soziologische Realisierung von Evangelium, in: Werner Kahl (Hg.), *Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung „Kirche in der interkulturellen Gesellschaft“* (TIMA 9), Hamburg 2015.



Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg, in: Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers (Hg.), *Glauben leben - vielfältig, international, interkulturell. Migrationsgemeinden auf dem Weg*, Hannover 2012, 51-58.

Interkulturelle Bibelarbeiten. Ein qualifiziertes Begegnungsprojekt für evangelische Kirchengemeinden und afrikanische (und andere fremdsprachige) Migrationsgemeinden, in: *TRANSPARENT* 2008.

Dokumentation eines interkulturellen Bibelgesprächs zu Eph 2,11-22, in: *TRANSPARENT* 2008.

Ökumenische Fortbildung in Theologie (ÖkuFiT): unveröffentlicht (2015).

Gottesdienstgestaltung: unveröffentlicht (2015).

Anhang: In Ghana. Ein deutscher Theologe erlebt Wunder: unveröffentlicht (2015).