Michael Kißkalt

Konfessionelle Alterierungsprozesse in der Fremde

– am Beispiel afrikanischer Migrationsgemeinden in Deutschland

Im Folgenden wird die These reflektiert, dass sich in der Situation von Diaspora und Migration konfessionelle Prägungen von Kirchen verändern, wenn sie sich dem Kontext der neuen Beheimatung öffnen. Explizite Voraussetzung dieser Veränderung ist die Bereitschaft, sich dem neuen kulturellen Kontext zu öffnen. Migrationsgemeinden, die sich in ihrem Selbstverständnis als besondere Träger der Herkunftskultur ihrer Mitglieder verstehen, ändern sich in ihrer konfessionellen Ausprägung weniger. Demgegenüber entwickeln Migrationsgemeinden mit einer pfingstlich-charismatischen Frömmigkeit eine starke interkulturelle Dynamik hin zu einer Öffnung für die neue Kultur. Diese Aussagen möchte ich besonders im Blick auf afrikanische Migrationsgemeinden in Deutschland erhärten. Ich gehe dabei eher deskriptiv vor. Ich versuche, geschichtliche Prozesse zu beobachten, wahrzunehmen und zu strukturieren und dann auch im Blick auf meine Thesen zu deuten. Dabei möchte ich einführend ein paar Zahlen nennen und auf die Vielfalt afrikanischer Gemeinden in Deutschland hinweisen, die wiederum die verwirrende Diversität der Kirchen in Afrika selbst widerspiegelt.

1 Zur Situation christlicher Gemeinden afrikanischer Prägung in Deutschland

1.1 Statistische Schätzungen zu Afrikanern und afrikanisch geprägten Kirchen in Deutschland

Es ist davon auszugehen, dass 500.000 bis 600.000 Tausend Menschen mit schwarzafrikanischem Migrationshintergrund in Deutschland leben. Belegt sind 155.000 als Ausländer mit dem Pass ihrer Herkunftsheimat, 300.000 als in Deutschland eingebürgerte Afrikaner und vielleicht 100.000, die ohne Pa-

piere (illegal oder scheinlegal) in Deutschland leben.[1] Die meisten unter ihnen sind christlich geprägt und leben ihren Glauben aktiv in deutschen oder noch mehr in afrikanisch geprägten Gemeinden in unserem Land.[2] Nach Werner Kahl[3] kann man von ca. 1000 afrikanisch geprägten christlichen Gemeinden in Deutschland ausgehen[4], ohne die internationalen oder deutschen Gemeinden zu zählen, in denen sich auch eine große Zahl afrikanischer Mitglieder findet. Besonders viele Gemeinden afrikanischer Identität gibt es in den städtischen und vor allem in den großstädtischen Ballungsräumen. Die meisten dieser Gemeinden zählen zwischen 10 und 80 Mitglieder und rekrutieren sich vornehmlich aus Familien der jeweiligen Herkunftsregion mit einigen

---

1 Laut Statistischem Bundesamt lebten Ende 2010 in Deutschland ca. 155.000 Schwarzafrikaner (südlich der Sahara; mit Nordafrika: 117.000, also insgesamt: 272.000) als Ausländer in Deutschland, das heißt Afrikaner mit einem nicht-deutschen Pass. Da weder die Zahl der Asylbewerber und der anerkannten Personen noch die in Deutschland geborenen Nachkommen erfasst und somit nicht in den vorliegenden Statistiken berücksichtigt worden sind, ist die Bevölkerungsgruppe mit afrikanischer Herkunft in Deutschland weitaus höher als angegeben. Nach statistischen Erhebungen des Berlin-Instituts beträgt der Anteil der in Deutschland lebenden Personen mit afrikanischem Migrationshintergrund ca. 0,6%. Das wären dann 490.000 Menschen afrikanischer Abstammung in Deutschland, ohne die große Zahl derjenigen zu zählen, die sich »illegal« oder »scheinlegal« (auf jeden Fall ohne gültige Papiere) in unserem Land aufhalten. Nach einer Untersuchung des Bundesministeriums des Inneren von Februar 2007 (Illegal aufhältige Migranten in Deutschland. Datenlage, Rechtslage, Handlungsoptionen. Bericht des Bundesministeriums des Innern zum Prüfauftrag »Illegalität« aus der Koalitionsvereinbarung vom 11. November 2005, Kapitel VIII 1.2, 2007) leben nach Schätzungen 500.000 bis 1.000.000 »Illegale« in Deutschland. Aufgrund der geringer werdenden Aufgriffe von illegal Einwandernden an den deutschen Grenzen wird geschätzt, dass die Gesamtzahl der Illegalen in Deutschland gesunken ist. Ohne dies jetzt wissenschaftlich belegen zu können, gehe ich jetzt einmal von der geschätzten Zahl von 500.000 »Illegalen« in Deutschland aus und nehme an, dass 20%, also 100.000 »Illegale« schwarzafrikanischen Ursprungs in Deutschland leben. Dann kämen wir ungefähr auf 600.000 Menschen in unserem Land, deren Ursprung irgendwo im südlichen Afrika ist.

2 In Freikirchen: Bund Freier Pfingstgemeinden (2007): 66 afrikanische Gemeinden; BEFG (2011): 42 afrikanisch geprägte Gemeinden (+ 20 Gemeinden der »International Baptist Convention« mit hohem Anteil von Afrikanern)

3 Leiter des ATTiG-Programms (African Theological Training in Germany) an der Missionsakademie in Hamburg und Spezialist für afrikanische Migrationsgemeinden.

4 Vgl. KAHL, WERNER: Migrationsgemeinden aus Afrika in Deutschland, in: EMW (Hg.): Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten, Hamburg, 2011, 68–85, 77. Diese Schätzung ist nicht belegt, sondern ergibt sich aus groben Hochrechnungen und informellen Kommunikationen der Migrationsbeauftragten der Kirchen und Freikirchen in Deutschland.

Freunden und Bekannten: Manche Megagemeinden mit mehreren Hundert Mitgliedern gibt es auch (z. B. Lighthouse Church International, Mülheim; Christian Church Outreach Mission, Hamburg und Berlin).

Manche afrikanischen Migranten haben sich erst hier in der Situation von Fremde und Migration dem christlichen Glauben geöffnet. Andere, wohl die Mehrzahl unter ihnen, waren schon in den christlichen Gemeinden ihrer Herkunftsländer aktiv und kamen als konfessionell geprägte Christen nach Deutschland. Dabei muss man sich vor Augen halten, dass es sehr unterschiedliche Ausprägungen afrikanischer Christlichkeit in den Kirchen gibt.

1.2 Typen afrikanischer Migrationsgemeinden in Deutschland[5]

Zur differenzierenden Unterscheidung und Benennung afrikanischer Migrationskirchen gibt es inzwischen eine Reihe von Untersuchungen und Vorschlägen. Ich will mich im Weiteren auf folgende Typen beschränken.

1.2.1 Diasporagemeinden afrikanischer Missionskirchen

Durch das weltmissionarische Engagement der europäischen und amerikanischen Kirchen und Missionsgesellschaften sind in allen Regionen Afrikas, besonders südlich der Sahara, christliche Kirchen entstanden, die gemäß des kolonial patriarchalischen Stils der damaligen Zeit den europäischen Kirchen sehr ähnlich waren. Zwar hat man das Ideal der kulturell angepassten Kirchen aus dem gesunden Volkskern der erreichten Völker immer vor sich hergetragen[6], aber in Wirklichkeit sah man besonders die afrikanischen Völker aufgrund ihrer sog. »Unzivilisiertheit« als unfähig an, gute Kirchen zu entwickeln.[7] Da mussten die europäischen Missionare kräftig nachhelfen und direktiv eingreifen, damit aus deren Missionsbemühungen »zivilisierte« Kirchen entstanden. Von daher fand sich in den ersten Kirchen Afrikas die konfessionelle Prägung der jeweiligen Missionen wieder, die zu ihrer Gründung und Entwicklung beitrugen. Dass sich diese denominationellen Prägungen dann im Laufe der Jahrzehnte aufgeweicht und verändert haben, darauf wird gleich einzugehen sein. Zuerst einmal muss man diesen afrika-

---

5 Vgl. zur Typologisierung der Migrationskirchen: Fischer, Moritz: Typologisierung »Neuerer Migrationskirchen« als Aufgabe Interkultureller Theologie, ZMiss 37 (2011), 185–203. Im Folgenden nimmt der Autor seine eigene Typologisierung vor.

6 Vgl. Warneck, Gustav von, in: Raupp, Werner: Mission in Quellentexten. Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, Erlangen/Bad Liebenzell, 1990, 372–374.

7 A. a. O., 375.

nischen Kirchentypus vor Augen haben. Die afrikanische Kirchenlandschaft wird von vielen Kirchen geprägt, die bis heute aus Europa und Nordamerika strukturell und insbesondere finanziell unterstützt werden und von daher eine enge Bindung zu diesen denominationellen Kirchen pflegen. Je nach weltgeschichtlichem und damit auch missionsgeschichtlichem Verlauf und den damit verändernden Einflussnahmen finden sich in den Ländern teilweise mehrere Kirchen derselben denominationellen Benennung. Viele nationale Missionsgesellschaften haben eigene Kirchengebilde hinterlassen. Das betrifft vor allem die kongregationalistisch verfassten Kirchen, wie die baptistische: Die Missionskirchen amerikanischer Baptistenmission bilden in Kamerun z. B. einen eigenen Kirchenbund (Cameron Baptist Convention) gegenüber den Missionskirchen der europäischen Baptisten (Union des Eglises Baptistes du Cameroun). Dasselbe trifft für alle protestantischen Kirchen in den meisten Ländern Afrikas zu. Diese Differenzierung findet man aufgrund der Struktur der römisch-katholischen Kirche in den katholischen Missionskirchen nicht. Die afrikanischen Missionskirchen fühlen sich also mit ihren geistlichen Müttern und Vätern in Europa und Amerika bis heute eng verbunden, auch und besonders in ihrer denominationellen Prägung.

Mit den zunehmenden Migrationsbewegungen seit den 80er Jahren aus Afrika in Richtung Europa kamen viele dieser Kirchenmitglieder nach Europa und auch nach Deutschland. Einige integrierten sich problemlos in die deutschen Konfessionskirchen. In den katholischen Kirchen entstanden daraufhin Seelsorgedienste/Pfarrstellen/Missionsgemeinden, also katholische Migrationsgemeinden der unterschiedlichsten Art, mit eigenen Gottesdiensten in der jeweiligen Landessprache – das alles unter dem Dach der bestehenden katholischen Kirchen in Deutschland.

In vielen Konfessionen wurden extra Seelsorger, Pastoren, Missionare nach Deutschland geholt oder entsendet, um ihre ausgewanderten Landsleute geistlich zu begleiten.[8]

Man findet also in Deutschland Diasporagemeinden afrikanischer Missionskirchen, die den entsprechenden deutschen Schwesterkirchen ähnlich sind, aber doch eigene ethnisch geprägte kirchliche Gemeinschaften neben den Kirchen bilden.

---

[8] Z. B. Presbyterian Church of Ghana, Methodist Church of Ghana, Union des Eglises Baptistes du Cameroun – Convention Paris.

1.2.2 Diasporagemeinden von »African Independent Churches«

Im großen Missionsjahrhundert entstanden in Afrika nicht nur Kirchen nach dem Bilde der europäischen Kirchen, sondern es entstanden auch christlich inspirierte Protestbewegungen, Protestkirchen gegen den Einfluss und die Oberherrschaft der Missionare. Es waren meist junge Männer und Frauen, die Bildung, Glauben und Selbstbewusstsein an den Missionsschulen erhalten hatten, und aus diesem Fundus heraus ihren Glauben im Kontext ihrer Kultur neu zu verstehen versuchten. Diese Suche nach einer wirklich afrikanisch geprägten Ausprägung von Christsein und Kirche verband sich dann nach dem Ersten Weltkrieg mit dem zunehmenden Streben der afrikanischen Völker nach Unabhängigkeit. In Zaire entstand unter dem Einfluss des Propheten Simon Kimbangu die Kimbanguistenkirche (heute ca. 8 Mio. Mitglieder weltweit), an der Elfenbeinküste wurde unter der Leitung des Evangelisten und Propheten William Wade Harris die Harristenkirche geboren. In Kamerun blühte die Native Baptist Church auf, in Nigeria und Westafrika entstanden die *Aladurakirchen*, in Südafrika die *Zion Christian Churches. Die Celestial Church of Christ* (eine Aladurakirche) breitete sich von Benin bis nach Nigeria aus und zählt heute 15 Mio. Mitglieder. Den Typus dieser Kirchen nannte man anfangs »African Independent Churches«, »Afrikanische Unabhängige Kirchen«, weil sie ihre Abhängigkeit von europäischen Kirchen beenden und eigene afrikanisch selbstbestimmte, afrikanisch kulturell geprägte Kirchen entwickeln wollten. Da die politische und kirchenpolitische Unabhängigkeit gegenüber den europäischen Kirchen heute nicht mehr das zentrale Thema dieser Bewegung ist, geht man mehr und mehr dazu über, diese Kirchen der aktuellen Diskussion entsprechend »African Initiated Churches« (AIC) zu nennen[9]. Typisch für diese Kirchen ist die patriarchalische Leitung durch

---

[9] Zur Veränderung der Begrifflichkeiten vgl. ALLAN ANDERSON: »With the European colonisation of Africa in the nineteenth century, a process of religious acculturation took place as older religious and social traditions were threatened and partially replaced by new ones. The term ›African independent churches‹ was the first neutral term used for these movements after more biased terms as ›sects‹ and ›nativistic‹, ›messiani‹, ›separatist‹ and ›syncretist‹ movements. HAROLD TURNER (1979:92) defined ›African independent church‹ as ›a church which has been founded in Africa, by Africans, and primarily for Africans‹. Later, many African churches founded by European missionaries saw themselves as ›independent‹, and the term ›African indigenous churches‹ was proposed. This term also became inadequate with the movement on the part of many mission-founded churches towards inculturation and to be seen as ›indigenous‹. ›African initiated churches‹ and ›African instituted churches‹ are terms which avoid these difficulties by simply indicating that these many different kinds of churches were initiated by Africans, and

Propheten, die die Bibel aufgrund ihrer prophetischen Eindrücke anders auslegen als die intellektualisierten, kulturfremden Missionare. Das Alte Testament mit seinen Priesterriten erhält eine besondere Bedeutung. Der Umgang mit der magischen Welt, mit den Geistern und Ahnen, Farben, Zeichenhandlungen, Reinigungszeremonien, sinnliche Verleiblichungen der christlichen Botschaft spielen in den Riten eine zentrale Rolle. In der weltweiten christlichen Ökumene tat man sich mit diesen Kirchen lange Zeit schwer, weil der Grad des Synkretismus als zu hoch empfunden wurde. Heute relativiert sich das Problem, weil sich diese Kirchen aus ihrer trotzigen Isolation heraus bewegen. Weil diese Bewegungen auch unter einer gewissen Traditionalisierung und Institutionalisierung leiden, werden sie zunehmend von der neuen christlichen Bewegung der neopentekostalen Kirchen in Afrika überrollt und verlieren, wie die traditionellen Missionskirchen, an Anhängern.[10] Manche AIC begreifen diese Gefährdung als Chance und nehmen charismatisch-pentekostale Elemente in sich auf. In Europa und auch in Deutschland findet man je nach Migrationssituation afrikanisch geprägte Gemeinden der Aladurabewegung (Nigeria, Westafrika) oder auch der Kimbanguistenbewegung (Kongo), geleitet durch Geistliche, die aus Afrika nach Deutschland als Seelsorger und Pastoren entsandt wurden.[11]

1.2.3 Diasporagemeinden und Missionsstützpunkte von neopentekostalen, im afrikanischen Kontext entstandenen Kirchen

In den letzten Jahrzehnten erlebten die Pfingstkirchen in Schwarzafrika einen gewaltigen Aufschwung. Die Ursache für diese Entwicklung liegt nicht in erster Linie an dem Engagement amerikanischer oder europäischer Pfingstmissionen. Die explosionsartige Vermehrung von Pfingstkirchen in Schwarzafrika liegt vor allem darin begründet, dass die pentekostale Spiritualität der afrikanischen Mentalität und Wirklichkeitswahrnehmung sehr entgegenkommt. Nach renommierten Forschern im Kontext des Pentekostalismus ist die massive Ausbreitung der Pfingstbewegung in Schwarzafrika auf religiöse und kulturelle Faktoren zurückzuführen. Hollenweger nennt als

---

not by Europeans.« (Pluriformity and Contextuality in African Initiated Churches, 1997; http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publications/pluriformity_and_contextuality_i.htm, 11.7.2012).

[10] Vgl. ANDERSON, ALLAN: The Pentecostal Gospel, Religion and Culture in African Perspective, in: Encounter beyond routine. Cultural roots, cultural transition, understanding of faith in development. International Consultation, Academy of Mission, Hamburg, January 2010, 65–70.

[11] Vgl. SIMON, BENJAMIN: Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt/Main, 2003.

entscheidenden Faktor dieser Entwicklung »die oralen Strukturen« der afrikanischen Traditionen einerseits und der Pfingstbewegung andererseits. Bei der Rezeption des Christlichen im afrikanischen Kontext entwickelten sich »orale Theologien« oder »orale Liturgien«[12]: Besondere Aspekte dieser Theologien seien die Narrativität von Theologie und Zeugnis, partizipatorische Gemeinschaftsformen, das Ringen mit der unsichtbaren Welt, die Bedeutung von Visionen und Träumen in der Anbetung, das Verstehen von Menschsein als Beziehung von Körper und Geist besonders unter dem Vorzeichen der Heilung durch Gebet und liturgischem Tanz, Spontaneität, Enthusiasmus und flexible von der Gemeinschaft verinnerlichte Liturgien.[13] Die Wahrnehmung des Lebens in seinem Zusammenhang von Sichtbaren und Unsichtbarem, von den jetzt Lebenden zu den Ahnen, von Geistern und Mächten - all das wurde von den westlichen Missionaren bestritten oder einfach nur belächelt. Aber in den afrikanischen Kirchen und besonders in den neopentekostalen Kirchen wurde diese kulturell geprägte Welt mit ihrer besonderen Lebensweise von einer christlichen Perspektive her ernst genommen und im christlichen Glauben und Denken thematisiert. Es entstanden und es entstehen große christliche Kirchen, vor allem in Westafrika - Ghana und Nigeria -, die sich mit den Migrationsbewegungen und mit einem wachsenden Missionsbewusstsein weltweit verbreiten. Zu diesen Kirchen gehört z.B. die Christian Apostolic Church (CAC) oder die Redeemed Christian Church of God (RCCG).[14] Beide Kirchen betreiben einige Missionsgemeinden in Deutschland. Doch sind es nicht nur die afrikanischen Megakirchen, die institutionell nach Europa drängen, sondern es ist vor allem ihr Einfluss auf die vielen kleineren und größeren Kirchen, die in Afrika entstehen und auch unter den afrikanischen

---

[12] Vgl. HOLLENWEGER, W.: Pentecostalism, growth and ecumenism; Growth in the Spirit (1998); in: The Pastoral Review, November 2011; http://www.thepastoralreview.org/cgi-bin/archive_db.cgi?priestsppl-00037 (24.11.2011): »One decisive element of this black culture was their ›oral theology‹ and ›oral liturgy‹. Oral does not mean that their theology and liturgy cannot be written down. Oral theology is a precise instrument of communication. It operates not through the book, but through the parable, not through the thesis, but through testimony, not through dissertations, but through dances, not through concepts, but through banquets, not through a system of thinking, but through stories and songs, not through definitions, but through descriptions, not through arguments, but through transformed lives.«

[13] Vgl. ANDERSON, ALLAN: The Pentecostal Gospel, Religion and Culture in African Perspective; in: Encounter beyond routine. Cultural roots, cultural transition, understanding of faith and cooperation in development, EMW Dokumentation 5, Hamburg 2011, 65-70.

[14] Vgl. Quaas, Anna D.: Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God, Frankfurt/Main, 2011.

Migranten in Deutschland. Damit kommen wir zum vierten afrikanischen Kirchentypus in Deutschland: den Kirchen, die von afrikanischen Migranten in Deutschland gegründet wurden.

1.2.4 Von afrikanischen Migranten in Deutschland gegründete Kirchen

Seit den 80er Jahren bis in die ersten Jahre des 21. Jahrhunderts ist der Zustrom von afrikanischen Migranten nach Deutschland stetig gewachsen. Die Stärke der Migrationsströme hängt von diversen Krisenfaktoren ab, wie wirtschaftlichen Krisen oder Kriegssituationen.[15] Doch spielt auch der Bildungsfaktor eine Rolle: In den letzten Jahren drängt eine wachsende Zahl von gebildeten Afrikanern (Ghana, Nigeria, Kamerun ...) nach Deutschland, um hier eine akademische Ausbildung zu erhalten und wenn möglich, angesichts mangelnder Aussichten in ihren Herkunftsländern, eine berufliche Perspektive in Deutschland zu entwickeln. Die jeweiligen ethnischen Gruppen treffen sich in Haus- und Gebetskreisen, wo sie ihren Glauben pflegen und einander auf dem Weg der Integration in Deutschland helfen. Die Hauskreise wachsen, und man erweitert sein geistliches Leben. Man feiert zusammen öffentliche Gottesdienste, und andere Afrikaner derselben Sprache gesellen sich dazu: Aus den Hauskreisen werden Kirchen. Die Hauskreisleiter werden »Pastoren«; diese werden auch an anderen Orten angefragt und es entstehen weitere Gemeinden und Gottesdienstorte.[16] Zur Stärkung ihrer Autorität suchen sie Kontakt zu christlichen geistlichen Autoritäten (Bischöfe, Overseer, Apostel) aus ihrem Kulturkreis. Über die Videos und Bücher der neopentekostalen afrikanischen Leiter und Propheten erweitern sie ihre theologische und pastorale Kompetenz. Wenn die Leiter der Migrantenkirchen sich bewähren und noch andere Gemeindegruppen gründen, werden sie gegebenenfalls von den gewählten Autoritäten selbst zu einem besonderen Amt in eine besondere Stellung hinein ordiniert.[17] Ihre konfessionelle Prägung entwickelt sich je nach gewähltem Vorbild. Alle diese Kirchen beginnen als monoethnische

---

[15] Z. B. Hungersnöte in Äthiopien (1984–85), in Ghana (Mitte der 80er Jahre), verheerende Kriege in Zentralafrika (Ruanda, Kongo; besonders seit den 90er Jahren).

[16] Ein Beispiel für diese Entwicklung ist die Gemeinde »Mouvement International du Réveil Spirituel« unter »Apostel« Martin Ndongala, die inzwischen zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gehört, aber unter ihrem Namen Zweiggemeinden in anderen Städten Deutschlands und in Europa gegründet hat.

[17] Vgl. die Gemeinde »Faith Revival Ministries« in Dortmund mit ihrem Pastor Sarpong Osei-Assibey. Auch CLAUDIA WÄHRISCH-OBLAU: Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den »etablierten« Kirchen; in: BERGUNDER, MICHAEL/HAUSTEIN, JÖRG (Hg.): Migration und Identität. Pfingstlich-cha-

Gruppen, um sich im Laufe der Jahre Schritt um Schritt zu multiethnischen und dann zu internationalen Gemeinden und Kirchen zu entwickeln, die nicht nur in Deutschland, sondern an vielen Orten in Europa und bis nach Übersee und sogar in ihre Herkunftsländer hinein ihre Gemeinden gründen. In ihrer Situation des Hin- und Herwanderns zwischen vielen Kulturen entwickeln sich in diesen Gemeinden große Spannungen; in der Heimat rivalisierende Gruppen verstehen sich auch in der Fremde nicht; es kommt wiederholt zu Spaltungen. Andererseits werden diese Gemeinden zu Orten der Integration: in reger Kommunikation und in intensiven Feiern lernen die Mitglieder voneinander, welche Wege der Integration sie in ihrem neuen Heimatland gehen können, ohne ihre kulturelle Identität zu verleugnen.

2 Konfessionelle Alterierungsprozesse in der Fremde

2.1 Konfessionelle Wandlungen in der Entwicklung der Kirchen in Afrika

Um die konfessionellen Prägungen afrikanischer Gemeinden in Deutschland zu verstehen, sollte man sich die Grundlinien der konfessionellen Wandlungen in der Entwicklung der Kirchen Afrikas vor Augen halten. Konfessionelle Alterierungsprozesse finden nicht erst heute in der Situation der Migration in Deutschland statt. Schon als die ersten Missionare mit ihrer konfessionell und kulturell geprägten Evangeliumsbotschaft nach Afrika kamen, begannen unter bestimmten Bedingungen die ersten Veränderungsprozesse in den entstehenden Konfessionskirchen. Ich will dabei drei Phasen von konfessionell prägenden Prozessen unterscheiden: eine Phase des Engagements und der Einwanderung befreiter Sklaven aus der Karibik, die sich an den Küsten Westafrikas ansiedelten, um dem Land ihrer Ahnen das Evangelium zu bringen. Eine weitere entscheidende Phase wurde in erster Linie von den euro-amerikanischen Missionaren geprägt, die die europäischen Konfessionskirchen in Afrika einführten. In einem dritten Durchgang will ich auf die Weiterentwicklung des konfessionellen Selbstverständnisses in afrikanischen Kirchen eingehen, das weniger dogmatisch als vielmehr sozial geprägt ist.

---

rismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt/Main, 2006, 10-39), erwähnt die Gemeinde als Beispiel einer »New Mission Megachurch« (19 f.).

2.1.1. *Vorphase (West- und Zentralafrika): Offene Evangeliumspredigt karibischer Missionare*

Die erste Phase der Mission in West- und Zentralafrika, die von ehemaligen, nun freigelassenen Sklaven aus der Karibik geprägt wurde, eröffnete einen weiten Raum für die Identitätsfindung der entstehenden afrikanischen Kirchen.

Die ersten Jahre der christlichen Mission an den Küsten West- und Zentralafrikas waren eine ganz besondere Zeit, denn es waren nicht einfach Missionare aus den traditionellen europäischen Konfessionskirchen, die das Evangelium in Afrika verkündigten, sondern es waren ehemalige Afrikaner, freigelassene Sklaven aus der Karibik, die die ersten Kirchen aufbauten, als Siedler und als Missionare.[18] Sie brachten zwar auch bestimmte konfessionelle Vorprägungen mit: Da sie aus dem englisch kolonialen Kontext kamen, waren sie eher baptistisch oder methodistisch geprägt. Aber diese karibisch-afrikanischen Missionare verstanden und lebten ihren Glauben konfessionell offener als ihre Glaubensgenossen in Europa und Nordamerika. Nur von daher ist es zu verstehen, dass z. B. den ersten Baptistengemeinden in Kamerun eine große Freiheit zugestanden wurde, ihren Glauben und ihr Gemeindeleben sehr eigenständig zu entwickeln. So waren unter den ersten Baptistengemeinden in Viktoria am Fuße des Kamerunberges auch afrikanischstämmige Siedler aus der Karibik, die in das Land ihrer Ahnen zurückgewandert sind. Diese Menschen waren in sich schon multikulturell geprägt: Sie trugen in sich die afrikanische Kultur ihrer Mütter und Väter, sie waren beeinflusst durch ihre europäischen Herren und Missionare während ihrer Zeit als Sklaven in der Karibik und in ihnen lebte auch etwas von der karibischen Lebens- und Glaubensart. An anderen Orten an der Kamerun-Küste bekamen es die englischsprachigen Missionare mit den überaus mächtigen und selbstbewussten Duala-Königen zu tun. Von daher zeitigten die ersten Baptistengemeinden englischer und dann auch der Duala-Sprache in Kamerun ein hohes Selbstbewusstsein, das auch der Hallenser Kirchenhistoriker Gustav von Warneck in der zweiten Ausgabe seiner Missionsgeschichte würdigte.[19] Die ersten protestantischen Gemeinden an den Küsten West- und Zentralafrikas waren in ihrer multikulturellen Gründung und in ihrem unbewusst multikulturellen Selbstverständnis of-

---

[18] Vgl. DECAR, PAUL: Jamaican and British Baptists in Westafrica 1841–1888, Baptist World Alliance Heritage and Identity Commission Paper Charlottetown; July 2001 (http://www.bwa-baptist-heritage.org/dek.htm; 11.7.2012).

[19] Vgl. WARNECK, GUSTAV VON: Abriß einer Geschichte der Mission, erweiterte Auflage, 1913, 289.

fen und betont selbständig und natürlich nicht bereit, sich der paternalistischen Missionsmanier der europäischen Missionen in der Kolonialzeit zu beugen.

2.1.2 Paternalistische konfessionelle Mission der europäischen Kirchen

Die Missionsaktivitäten in der Kolonialzeit übertrugen in paternalistischer Manier das konfessionelle Kirchensystem Europas nach Afrika.

Auch diese Aussage sei an dem Beispiel Kameruns verdeutlicht. Die entscheidende Phase der Mission in Kamerun ereignete sich im Geiste des Kolonialismus in einem sehr paternalistischen Stil. Zwar gingen die Missionare weniger brutal mit ihren »Untergebenen« um als die politischen und ökonomischen Kolonialherren. Doch im Grunde sahen sie sich in der Beziehung zu den Einheimischen ähnlich, wie sich die politischen und ökonomischen Vertreter der kolonialen Herrscher verstanden: Es herrschte das paternalistische Beziehungsprinzip des überlegenen, zivilisierten Europäers gegenüber dem unzivilisierten Heiden. Dementsprechend versuchten die Missionen, die entstehenden Gemeinden oder wie in Kamerun die bestehenden christlichen Gemeinden unter ihre disziplinarische Gewalt zu bekommen. Mit den von englisch-jamaikanisch geprägten Baptisten in Kamerun versuchten dies vergeblich zuerst die Basler Mission und dann die deutsche baptistische Mission. Die in Kamerun gewachsene baptistische Identität, *vor* der Ankunft der europäischen Missionare, war eine andere, als die baptistische Identität, die die deutschen Baptistenmissionare nach Kamerun brachten.

Letztlich trennten sich die Wege der deutschen Baptistenmission und der traditionellen baptistischen Gemeinden in Kamerun. Aus der Ferne respektierte man sich, punktuell arbeitete man zusammen, aber im Großen und Ganzen ging man getrennte Wege. Es entwickelte sich eine eigene Kirche: die Native Baptist Church, die erste afrikanische Kirche, die von den politischen Kolonialautoritäten als solche anerkannt wurde. Dass die baptistischen Kirchen in Kamerun getrennte Wege gingen, lag nicht an den traditionellen, von der Erweckungsbewegung geprägten baptistischen Überzeugungen oder dem Verständnis von Kirche als Gemeinschaft von Glaubensgetauften, sondern an der Machtfrage. Wer hat in den Kirchen und gesellschaftlichen Aktivitäten das Sagen? In Kamerun arbeiteten letztlich die baptistischen und lutherisch-reformierten Missionare (Basler Mission), die sich anfangs misstrauisch gegenüberstanden, enger zusammen, als die Baptisten unter sich. Die Konfessionsgruppe der Kameruner Baptisten hatte eine andere Prägung entwickelt als die Konfessionsgruppe der deutschen Missionsbaptisten. Die Konfessionsgruppe der Kameruner Baptisten wollte mit ihrem traditio-

nell afrikanischen Erbe (z. B. Eheethik) toleranter und offener umgehen als die sich restriktiv verhaltenden, deutsch geprägten Baptistengemeinden, die durch die Missionsarbeit der deutschen Baptisten im Kameruner Hinterland entstanden waren.

2.1.3 Konfessionelle Identität als Verpflichtung gegenüber religiös-sozialen Netzwerken

Ab 1920 entwickelten die afrikanischen Kirchen ihre konfessionelle Identität in veränderter Weise weiter: als Verpflichtung gegenüber religiös-sozialen Netzwerken.

Konfessionalität von Kirchen wurde im südlichen Afrika als Import aus Europa erlebt. Diese Konfessionalität konnte allein deswegen nicht langfristig in der europäischen Form übernommen werden, weil sich die kolonialen Zuständigkeiten durch die Wirren der Kolonialherrschaften und durch die kriegsbedingten Wirren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer wieder verändert hatten. Teilweise wurde die Konfessionalität aus pragmatischen Gründen übernommen: Man wurde treuer Protestant im Sinne der Basler Mission, und dann im Sinne der Pariser Mission oder im Sinne der Londoner Mission, weil von dort alle Unterstützung kam. Mit den konfessionellen Zentren der Missionen fühlte man sich verbunden, weil sich hier Möglichkeiten der Vernetzung und der Förderung boten: nicht in erster Linie, weil man dogmatisch von den entsprechenden konfessionellen Bekenntnissen und Abgrenzungen überzeugt war. Diese Bekenntnisse hatten in der europäischen Geschichte ihren Sitz im Leben und nicht in der afrikanischen Geschichte; von daher findet man unter Afrikanern bis heute wenig Bezug zu konfessionell abgrenzenden Themen. Eine Ausnahme bilden teilweise afrikanische Theologen und Pastoren, die ihre theologischen Studien in Europa oder Nordamerika absolviert haben. Dennoch haben sich in Afrika auch langfristig Konfessionskirchen herausgebildet – aber in einer veränderten Form. Hintergrund der Konfessionalisierung vieler Gebiete Schwarzafrikas ist die Aufteilung der Regionen und Ethnien unter den Kolonialländern und dann unter ihren Missionsgesellschaften.[20] Bis heute kann man in den traditionellen Missionskirchen Afrikas diese ethnisch-konfessionellen Trennlinien nachvollziehen, auch wenn die ethnischen Gruppen anfangen, sich konfessionell zu mischen (Arbeitsmigration, Mischehen). Die ethnische Herkunft

[20] Z. B. sind die Bamileke in Kamerun bis heute selbstverständlich evangelisch-landeskirchlich geprägt: reformiert und lutherisch gemischt. Andere Ethnien sind Baptisten, wieder andere sind amerikanisch-presbyterianisch, wieder andere katholisch.

wird in vielen Gebieten Afrikas zum entscheidenden Kriterium für konfessionelle Abgrenzungen. Gleichzeitig fällt es im afrikanischen Kontext leicht, überkonfessionelle Verbände und Vereinigungen zu entwickeln, sobald die ethnischen Verschiedenheiten keine besondere Rolle mehr spielen.

Konfessionelle Kirchen sind in Afrika von jeher Netzwerke von Familien und Stämmen, die einander helfen und aufeinander angewiesen sind. Von daher spielen Konfessionskirchen in der afrikanischen Mentalität eine Rolle, aber weniger in ihrer lehrmäßigen Gebundenheit als mehr in ihrer Kraft als soziales Netzwerk. Dabei hat sich die afrikanische Kirchenszene stark diversifiziert. Man spürt bei der gottesdienstlichen Gestaltung oder beim Liedgut noch den konfessionellen Ursprung und Bezug der Kirchen, weniger bei den Lehrdiskussionen. Die Entstehung konfessioneller Missionskirchen, der »African Initiated Churches« und pentekostaler/neopentekostaler Kirchen sowie deren gegenseitige Beeinflussung und Vermischung der drei Kirchenformen ist real und wird insofern gelebt, als die Kirchen in ihrem Charakter als soziale Netzwerke dadurch gefördert, verbessert und weiterentwickelt werden.

Dieses offene, soziale Verständnis von Konfessionalität als verbindliche Netzwerkgemeinschaft mit einem eher rudimentären Bekenntniskern spiegelt sich in den afrikanischen Migrationskirchen in Deutschland wider. Inhaltliche konfessionelle Konstanten erlebt man in der Form von ausgeschriebenen Bekenntnissen eher in den Missionskirchen. In allen afrikanischen Kirchentypen macht sich die inhaltliche konfessionelle Prägung am ehesten in den Gottesdienstformen und im Liedgut fest. In den Missionskirchen werden die europäischen konfessionellen Traditionen fortgeführt, natürlich angepasst, dass z. B. verschiedene Chöre das gemeinsame Singen anleiten und nicht ein gemeinsames Liederbuch, aber man merkt doch deutlich eine Kontinuität gegenüber den Schwesterkirchen in Europa. Anders verhält es sich mit den »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen«, die sich bewusst von den europäischen kirchlichen Traditionen abgewandt haben, eigene Lieder komponieren, eigene, sehr lokale Gottesdienstformen und Bekenntnistexte entwickeln und auch in ihrer Schriftauslegung sich teils explizit gegen Schriftauslegungen in der Ökumene wenden.[21] Einen Mittelweg gehen die neopentekostalen Kirchen, die in ihrer Liturgie und in ihrer Bekenntnisbildung eigene Wege gehen und »sich ausprobieren«. Sie singen alle möglichen Lieder, sowohl Lieder der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen als auch Lieder aus der weltweiten charismatischen Bewegung. Darüber hinaus kompo-

---

[21] Vgl. Balz, Heinrich: Kimbanguismus, quo vadis? In: ZMiss 30 (2004), 115–132.

nieren sie selbst in ihrer Geistbewegtheit neues Liedgut, das dann über die weltweiten Netzwerke Verbreitung findet.

Konfessionalität hat sich im afrikanischen Kontext weniger dogmatisch entwickelt als anderswo. Kirchliche Verbindlichkeiten ergeben sich aus den Faktoren der ethnischen Herkunft und der gelebten Vernetzung von gegenseitiger Unterstützung. Dabei spielt die konfessionelle Prägung im europäischen Sinne je nach Situation eine unterschiedlich starke Rolle. Konfessionelle Prägung verändert sich, wenn die menschlichen Beziehungen dies nahelegen und diese Veränderung dem Leben dient.

2.2 KONFESSIONELLE WANDLUNGEN BEIM ENTSTEHEN AFRIKANISCHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND

In der Situation von Diaspora und Migration verändern sich konfessionelle Prägungen von Kirchen, wenn sie sich dem Kontext der neuen Beheimatung öffnen.

Die Öffnung für den neuen Kontext ist die entscheidende Bedingung für konfessionelle Veränderungsprozesse. Sich auf diese Prozesse einzulassen, ist nötig, damit die Kirche in den jeweiligen Kontexten relevant bleibt. Die christliche Religion ist von ihrem Selbstverständnis her auf diese Prozesse angewiesen. Jede Generation, jede kulturelle Gemeinschaft muss sich das in der Bibel bezeugte Wort Gottes neu aneignen. Auslegungen und Bekenntnisformen in der christlichen Geschichte werden sicherlich wahrgenommen, gehört und gelesen, aber nicht in dem Sinne, dass diese für alle Zeiten unkommentiert das Leben begleiten und erklären können. Dieses epistemologische Grundprinzip des jeweils neuen Hörens und Verstehens der Glaubensgrundlagen macht das Christentum zur Migrationsreligion schlechthin. Die Kraft des christlichen Glaubens liegt in dieser Beweglichkeit, in der verheißungsgetriebenen Zukunftsorientierung, die neue Auslegungen und neue Verstehensweisen erlaubt und braucht.[22]

Die Missionsgeschichte macht deutlich, dass diese Bewegung nach vorne mit dem biblischen Kanon nicht abgeschlossen ist, sondern sich weiter vollzieht. Auf neue Wege in den verschiedensten Zeiten und Kontexten lässt man sich gerne ein, wenn sie sich aus den alten Wegen mitergeben. Krisenzeiten waren in besonderer Weise dafür angetan, die überlieferte konfessionelle Prägung weiterzuentwickeln und sich auf neue Wege einzulassen. Die Situation der Migration und des Sich-Fremd-Fühlens in einem neuen Kontext eröffnet

---

[22] Schon die biblischen Bücher lassen erkennen, dass Krisenzeiten in der Geschichte des Volkes Gottes, sowohl im AT als auch im NT, den Weg für ein neues Verstehen und für neue Ausdrucksformen des Glaubens eröffnet haben.

den Weiterentwicklungen des Glaubens und ganzer Glaubensgemeinschaften einen solchen Raum der Veränderung und der Weiterentwicklung.

2.2.1 Migratorische Zwischenräume

In der Krisensituation der Migration werden Identitäten von Einzelnen und Gruppen neu gesucht und bestimmt.

Migrationssituationen sind Zwischenräume vom Herkunfts- zum Bestimmungsort. Sowohl die Herkunftskultur als auch die neue Kultur begegnen sich in Dialog und Konflikt.[23] Die Beziehungen zur Herkunftskultur werden in der Fremde nicht einfach abgebrochen. Menschen aus derselben Herkunftskultur bilden eigene Gemeinschaften, die rege mit ihren Herkunftsgemeinschaften kommunizieren. Gleichzeitig müssen sie sich im Migrationskontext bewähren und ihr Leben hier entwickeln. In der Migrationssituation entsteht ein kultureller Zwischenraum, den die Betreffenden in besonderer Weise aktiv ausfüllen. Ihre Interventionen in dieser Situation sind »getränkt mit Übersetzungs- und Interpretationsvorgängen, mit deren Hilfe gewohnte Zuordnungen neu geregelt werden«[24]. In diesem Zwischenraum müssen die Migranten ihre Identität quasi neu erfinden. Der Ethnologe Victor Turner hat in diesem Kontext den Begriff der Liminalität geprägt.[25] Liminalität beschreibt den Schwellenzustand, in dem sich Individuen oder Gruppen befinden, nachdem sie sich rituell von der herrschenden Sozialordnung gelöst haben. Beispiele sind die Initiationsriten archaischer Gesellschaften oder Revolutionen industrialisierter bzw. moderner Gesellschaften. Während der liminalen Phase befinden sich die Individuen in einem mehrdeutigen Zustand. Das Klassifikationssystem der (alltäglichen) Sozialstruktur wird aufgehoben. Die Individuen besitzen weder Eigenschaften ihres vorherigen Zustandes, noch welche des zukünftigen – sie sind »betwixt and between«.

Die Situation der Migration wird von daher zu einem »dritten Raum«, in dem neue Begriffe entstehen und neue Grenzziehungen vorgenommen

---

23 Vgl. zur Thematik die Ausführungen des Literaturtheoretikers HOMI K. BHABHA: Die Verortung der Kultur, Tübingen, 2000, 97–124.

24 HEUSER, ANDREAS: Damascus Christian Church – die Lokalisierung einer ghanaischen Unabhängigen Kirche in den Landschaften von Migration und Diaspora, in: ZMiss 32 (2006), 189–217, 192.

25 Vgl. TURNER, VICTOR: Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage, in: MELFORD E. SPIRO (Hg): Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Seattle, 1964, 4–20. Turner unterscheidet im Rückgriff auf Arnold van Genneps »Rites de Passage« bei den Übergangsriten drei Phasen: die Trennungs-, die Schwellen- und die Angliederungsphase.

werden müssen, auch im Blick auf die eigenen Glaubensüberzeugungen und Glaubensformen. In diesem Raum wird gezweifelt, neu verhandelt und neu reguliert. Je nachdem, wie eine christliche Gemeinschaft diesen »Raum« füllt, kann es zu konfessionellen Neuinterpretationen kommen. In den Migrationsgemeinden kann man diesen Prozess nachvollziehen.

2.2.2 Migrationsgemeinden als Träger ihrer Herkunftskultur

Solange sich Migrationsgemeinden als Träger ihrer Herkunftskultur verstehen, können sie ihre speziellen konfessionellen Merkmale auch in der Fremde leben.

Nicht die Migrationssituation allein schafft Raum für Veränderungen, sondern die Art und Weise, wie man sich in diesem Raum verortet. Die Krisensituation der Migration kann auch dazu führen, dass man sich rückwärts orientiert. Wenn sich in einer afrikanischen Gemeinde nur Menschen aus einer bestimmten Mikroregion, mit einer bestimmten Sprache sammeln, und die Gemeinde an dieser Zielgruppe und an der entsprechenden Sprache festhält, dann wird sich ihre Konfessionalität nicht besonders weiterentwickeln. Sie leben wie eine Diasporagemeinde ihrer Herkunftskultur im fremden Deutschland. Dass sich Migrantengemeinden in ihren ersten Jahren in dieser Form zusammenfinden, ist nachvollziehbar, denn die Menschen kommen ja in diese Kirche, weil sie einen kulturellen Schutzraum in der fremden Kultur suchen. Dennoch werden sich ihre Mitglieder mit den Jahren an die neue Kultur der neuen Heimat anpassen, deutsche Verhaltensweisen und Denkmuster entwickeln. Spätestens die zweite Generation, die Kinder der Zuwanderer, die hier aufwachsen, zum Kindergarten und zur Schule gehen, den entsprechenden deutschen Dialekt sprechen und nur an ihrer Hautfarbe als afrikanisch erkannt werden, werden die Orientierung auf die vergangene Heimat der Eltern nicht mitmachen.

Afrikanisch geprägte Gemeinden, die monoethnisch bleiben wollen, haben ihre Bedeutung für die erste Generation der Zuwanderer. Von daher ist es nachvollziehbar, dass die »African Initiated Churches« entsprechende Gemeinden in Deutschland gründen, und es auch zunehmend Ableger der neopentekostalen afrikanischen Kirchen in Deutschland gibt. Sie wollen ihrem seelsorgerlichen, pastoralen und missionarischen Auftrag unter ihren ausgewanderten Landsleuten und Gemeindeglieder nachkommen. Innerhalb dieser kulturellen und kirchlichen Systeme geben die Diasporakirchen konfessionsverändernde Impulse zurück in ihre Ursprungskirchen.[26]

Manche dieser Kirchen verhalten sich in der neuen Heimatkultur distanziert zu den anderen Kirchen oder sie erfreuen sich in ihrer Funktion

---

[26] Z. B. die Damascus Christian Church, vgl. HEUSER, a .a. O., 210 ff.

als Exoten in der Kirchenlandschaft. Konfessionelle Wandlungen wird man auf diesem Wege kaum wahrnehmen. Anders verhält es sich, wenn sich die Kirchen dem neuen Kontext öffnen und in einen Dialog mit diesem Kontext und den Kirchen in diesem Kontext eintreten. Damit treten sie ein in diesen »dritten Raum« der Liminalität, in dem konfessionelle Veränderungsprozesse möglich werden. Diese Entwicklung geschieht oft in vielen Wendungen und verbunden mit manchen Brüchen.

Als Beispiel dient hier die Entwicklung der »Church of the United Brethren in Christ« in Berlin.[27] Sie hat sich 1977 als ökumenische evangelische Gemeinde unter der Leitung eines Pastors aus Sierra Leone und eines engagierten christlichen Studierenden aus demselben Land als Seelsorgestelle für Flüchtlinge aus Westafrika (vor allem Sierra Leone) gegründet. Damit nicht wie in anderen afrikanisch geprägten Kirchen eine Person die Gemeinde in allem dominiert, hat sich diese Gemeinde der gleichnamigen Kirche in Sierra Leone angeschlossen. Sie gilt heute als die protestantische Sierra-Leone-Kirche in Berlin, gerne besucht und unterstützt von der Botschaft dieses Landes. Im Gottesdienst, besonders in der Liturgie, bei den Gewändern der Liturgen, fühlt man sich nach Sierra Leone versetzt. Gleichzeitig hat sich die Gemeinde darum bemüht, ihre konfessionelle Prägung offenzuhalten (als Ort der Begegnung für alle Sierra-Leoner, die nach Berlin kommen). Der junge Pastor pflegt vielerlei ökumenische Beziehungen, und ist bei vielen Kirchen bekannt. Daneben hat die Gemeinde auch Strukturen entwickelt, die man so in den entsprechenden Kirchen in Sierra Leone nicht findet.

Die jungen Leute in der Gemeinde aber drängen auf eine Veränderung: Sie wollen ihr Christsein, bei allem Respekt für die Kultur der Eltern, nicht auf einer Sierra-Leone-Insel in Deutschland leben, sondern in einer Gemeinde, die ihrer Wirklichkeit in Deutschland entspricht. Seit ihrer Gründungszeit ist die Gemeinde nicht besonders gewachsen. Das mag daran liegen, dass nach der Beruhigung der Lage in Sierra Leone nicht besonders viele neue Landsleute nach Berlin gekommen sind. Die Gemeinde muss sich entscheiden, inwiefern sie sich der deutschen Kultur öffnet. Der bisherige Pastor nahm an der Missionsakademie in Hamburg am African Theological Training in Germany teil und wurde nach erfolgreichem Abschluss vom Bischof der Herrnhuter Kirche ordiniert. Inzwischen arbeitet er als Angestellter der Nordelbischen Kirche, als Seelsorger der afrikanischen Community in Hamburg und Umgebung.

---

[27] Vgl. DÜMLING, BIANCA: Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration, Frankfurt/Main, 2011, 134–145.

Im Blick auf die Gemeinde in Berlin kann man gespannt sein, welche Entscheidungen die Leiter der neuen Generation in der »Church of the United Brethren in Christ« in Berlin treffen, um nicht nur eine Kultur-Gemeinde zu bleiben, sondern eine in der deutschen Kultur integrierte Gemeinde zu sein, und sich damit konfessionell von der gewählten Mutterkirche in Sierra Leone zu emanzipieren. Solange sich afrikanische Migrationsgemeinden als Träger ihrer Herkunftskultur verstehen und sich gegenüber kontextualisierenden Prozessen verschließen, ändert sich ihre konfessionelle Prägung wenig und sie bleiben eine Diasporagemeinde.

2.2.3 Interkulturelle pneumatische Öffnungsdynamiken

Wenn sich Migrationsgemeinden der neuen Heimatkultur öffnen, dann wandelt sich ihre konfessionelle Ausprägung. Die pentekostal-charismatische Prägung vieler dieser Kirchen verleiht diesem Alterierungsprozess eine besondere Dynamik.

Michael Bergunder[28] vertritt die These, dass die pentekostale Ausprägung des christlichen Glaubens optimal zur Neuorientierung in der Migrationssituation passt.

»[D]as Nicht-Greifbare, das Fluide, das Dispersive [ist] ein Grundmerkmal aller charismatisch pentekostalen Kirchen. Es gibt keine festen Zentren, weder geographischer oder ökonomischer noch symbolischer Art.«[29] Von daher »deutet viel darauf hin, dass pfingstliche und charismatische Varianten des Christentums innerhalb von Migrationskontexten besonders attraktiv sind.«[30] Er führt das einerseits darauf zurück, dass die Pfingstbewegung seit ihrer Entstehung in Los Angeles 1906 zu einer globalen Bewegung geworden ist, und von ihren Ursprüngen her schon global angelegt ist. Ihre Anfänge fallen quasi mit den Anfängen der Globalisierung im Kolonialismus zusammen. Gleichzeitig steht sie für ein Phänomen, das von den Globalisierungstheoretikern »Glokalismus« (global und lokal gleichzeitig) genannt wird. Es ist eine weltweite Bewegung, mit Elementen, die man überall als gleich erkennen kann und gleichzeitig ist der jeweilige Pfingstglaube offen für ganz lokale religiöse Ausprägungen. In diesem Sinne ist die Pfingstbewegung ein »fluides und hybrides Religionsmodell«[31], in dem die jeweils ausgebil-

---

28 Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität in Heidelberg und Experte für pentekostale Bewegungen.

29 OGBU KALU nach Heuser, 191.

30 BERGUNDER, MICHAEL: Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. Einige vorläufige Überlegungen, in: ZMiss 31 (2005), 79–91, 91.

31 Bergunder, a. a. O., 85.

dete charismatisch-pentekostale Glaubenswelt korrespondiert »mit der lokal vorhandenen Volksreligiosität«.[32] Im Rahmen der Pfingstbewegung können sich deren Anhänger global vernetzen, kommunizieren und sich gegenseitig ermächtigen, gleichzeitig können sie ganz in ihrem lokalen Kontext bleiben. Die besondere Kraft des pentekostalen Glaubens besteht darin, dass er an dem bestehenden anknüpft und gleichzeitig den Horizont in die jeweilige neue Situation hinein weitet.

In der Situation der Migration bietet sich die pfingstlich geprägte Glaubensform als optimale Form an, die neue Situation zu ertragen, zu deuten und zu füllen. »Die Pfingstbewegung ist eine Bewegung, die mit den Brüchigkeiten und Identitätsnarrativen einer Migrationssituation sehr gut und flexibel umgehen kann.«[33] Unter dem Beistand Gottes und unter den Führungen des Heiligen Geistes werden die katastrophalen Erfahrungen von Leid und Flucht eingeordnet und erhalten einen Sinn. »Unter den oppressorischen Bedingungen der Migration« bietet die Pfingstbewegung »eine Spiritualität an, die ihre Anhänger spirituell ermächtigen will, mit einer gesellschaftlichen Marginalisierungssituation umzugehen, wobei die Gemeinden meist zugleich ausgedehnte Solidaritätsnetzwerke etablieren.«[34] Was zählt schon die miserable Situation im fremden Land, wo man kaum mit den alltäglichen Problemen zurechtkommt, wenn man sich gleichzeitig als Werkzeug in dem großen Plan Gottes für die Welt wahrnimmt? Sie sind nicht einfach nur Migranten und Fremde, sondern sie sind Angehörige einer weltweiten Bewegung. Im Rahmen einer solchen Philosophie versteht sich die Gemeinde nicht als Hort einer bestimmten Kultur, sondern als Katalysator der Mission Gottes. Nicht aus der Not heraus oder aus Zufall ist man in Deutschland gelandet, sondern weil Gott einen zur Missionierung der Deutschen benutzen will.

Auf diese Weise werden alle Grenzen in Bezug auf Rasse, sozialen Stand und Bildung überwunden. Einfache, an den Rand gedrängte Menschen erfahren Ermächtigung![35] Gerade dieses charismatische Empowerment, die große transzendente Wertschätzung ihrer persönlichen Geschichte und ihrer Person, erleben Migranten in den pentekostalen Migrationsgemeinden afrikanischer Prägung.

---

32 Vgl. HEUSER, a. a. O., 191; Zitat: ebd.

33 Vgl. Bergunder, a. a. O., 89.

34 Bergunder, a. a. O., 90.

35 Vgl. ANDERSON, ALLAN: The Pentecostal Gospel, Religion and Culture in African Perspective; in: Encounter beyond routine. Cultural roots, cultural transition, understanding of faith and cooperation in development, EMW Dokumentation 5, Hamburg 2011, 65.

Der »dritte Raum« der Migration verschmilzt mit dem offenen Wirken des Heiligen Geistes in diesen Gemeinden, und in dieser Korrelation verliert die Unsicherheit der Situation ihre negative Kraft. So können sich pentekostal gesinnte Afrikaner auf eine ungewohnt intensive Weise auf die Situation der Migration einstellen und darin enorme positive Energien entwickeln.

Im Namen des Geistes wird die offene Hermeneutik des Christentums in einer besonders exzessiven Weise ausgelebt. Religiöse Kreativität, Unternehmertum und der Aufruf zur Eigenständigkeit sind Grundkonstanten der pfingstlichen Botschaft. Dabei erleben die Gemeinden auch die Gefährdungen ihres Kirchenmodells: Verirrungen, Manipulationen, Machtmissbrauch, Spaltungen, falsche Theologien (z.B. Theologie des Erfolgs). Um ihre Gemeinden vor diesen Tendenzen zu bewahren, wird den prophetisch begabten Leitern eine besondere Autorität zugestanden. Die Leiter vernetzen sich untereinander, um einander zu helfen und zu korrigieren, aber auf lange Sicht erkennen viele dieser Gemeinden, dass sie nicht nur die Vernetzung untereinander, sondern auch mit deutschen Kirchen brauchen. Je nach persönlichen Beziehungen und Erfahrungen suchen sie diese Kontakte und lassen sich auf den Weg ein, sich einer deutschen Kirche anzuschließen.[36]

3 Ausblick

Damit der Prozess der konfessionellen Selbstfindung in den afrikanischen Migrationsgemeinden gelingt, brauchen sie die Gemeinschaft mit den deutschen Glaubensgeschwistern. Je nach ihrer Entscheidung, welcher Konfessionskirche sie sich anschließen, werden sie sich in diese Richtung verändern. Auf lange Sicht werden sich dadurch auch die heimischen Kirchen wandeln. Die kleineren Migrationsgemeinden machen sich eher auf den Weg, die großen später.

Im Rhein-Ruhr-Gebiet gibt es nach der Liste der Vereinigten Evangelischen Mission über 200 afrikanisch geprägte Kirchen[37]; darunter auch eine ganze Reihe von Migrationskirchen, die vor allem Menschen aus dem franzö-

---

[36] 20 % der Gemeinden im Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden sind Migrationsgemeinden. 2010 wurden im BFP 60 afrikanischstämmige Pastoren ordiniert; in Afrika geborene Leiter wirken auch in der Bundesleitung mit. Auf der Liste des BEFG stehen circa 200 fremdsprachige Gemeinden, von denen aber nur 25 Gemeinden Mitgliedsgemeinden im BEFG sind.

[37] Vgl. Liste der Evangelischen Kirche im Rheinland: http://www.ekir.de/www/ueber-uns/gemeindenanderersprache-578.php (11.7.2012).

sischsprachigen Afrika, und hier insbesondere aus dem Kongo versammeln. Die mitgebrachten konfessionellen Prägungen der Leiter und Gemeindemitglieder sind sehr unterschiedlich. Gemeinsam formen sie nun in der Situation der Migration ihre Konfessionalität. Der Leiter oder das Leitungsteam entscheidet letztlich, welcher Kirchenfamilie sie sich anschließen. Einige unter ihnen haben sich dem BEFG angeschlossen. Sie sind stark afrikanisch geprägt, nicht ausgeprägt neopentekostal, aber charismatisch offen. Sie sind noch Auffangbecken für Menschen aus ihrer Kultur, steigen aber Schritt um Schritt in das gemeinschaftliche Miteinander mit ihrer neuen Glaubensfamilie ein.

Die Leiter der Gemeinden, die sich an die Baptistenkirche halten, sind mit Eifer dabei zu verstehen, was es heißt, eine Baptistengemeinde zu sein. Sie sind bereit, die »Rechenschaft vom Glauben«, eine Art Bekenntnistext im deutschen Baptismus zu studieren und zu verstehen, auch wenn ihnen die europäische Bekenntnissprache schwerfällt. Darüber hinaus erbitten sie vom BEFG als ihrer Kirche deutliche Hilfen bei der Formulierung ihres Bekenntnisses, ihrer Ordnungen und bei der Gestaltung ihrer Liturgien. »Angekommen in der Fremde« öffnen sie ihre fluide konfessionelle Identität, um bewusst Teil einer hiesigen Konfession zu werden.

Was sie mit der Konfessionsfamilie verbindet, sind persönliche Kontakte, konkrete Hilfestellungen und wertschätzende Anerkennung. Mittelfristig werden sie lernen, das baptistische Grundprinzip der Basisdemokratie in ihren Gemeinden zu leben. Im Moment können sie das nur schwer, weil sie noch ganz bestimmt sind von ihren paternalistischen Verhaltensmustern. Demokratische Strukturen im deutsch-baptistischen Sinne führen unter ihnen teilweise zu anarchischen Verhältnissen. Aber sie wissen, dass sie sich um ihrer Kinder willen in die Kultur des Landes einfügen müssen. Und sie wünschen sich sehnlich, mit ihrer dynamischen Kultur auch einen positiven Einfluss zu nehmen auf die Kirche, die sie aufgenommen hat.[38] Diese ak-

---

[38] Für diese Erfahrung könnte man eine Vielzahl von Beispielen von Migrationsgemeinden im Umfeld des BEFG aufzählen. Z. B. hat die »New Life Church« in Düsseldorf als Hauskreis für ghanaische Studierende in Deutschland begonnen. Der Pastor wurde von einer pentekostalen Gemeinde in Ghana als Seelsorger und Missionar nach Deutschland ausgesandt, um ihren Gemeindemitgliedern in Deutschland beizustehen. Sie trafen sich anfangs in einem Hauskreis für ghanaische Studierende, andere englischsprachige Afrikaner kamen dazu. Das Wohnzimmer wurde zu klein, der Hauskreis wurde zur Kirche. Andere »Ausländer« schlossen sich der Gruppe an. Heute ist die New Life Church eine internationale Kirche, charismatisch geprägt, aber bewusst auf dem Weg als Baptistengemeinde. Sie sieht sich immer weniger als Ableger einer ghanaischen Pfingstkirche,

tive Integration vonseiten der Migrationskirchen wird hoffentlich auch die aufnehmende deutsche Kirche insofern verändern und bereichern, als sie sich auf die dynamische Spiritualität und die intensive menschlich gelebte Solidarität in ihren »afrikanischen« Gemeinden einlässt.

---

sondern als Teil des deutschen Baptistenbundes. In der offenen Situation der Migration, im Vertrauen auf die Führung des Geistes, hat sich diese Kirche verändert, in Bindung an den BEFG. Mit der Situation der Migration geht sie offensiv um, in Zusammenarbeit mit kommunalen und politischen Behörden in ihrer Umgebung.

Einleitung: Identität und Wandel

In 2001 haben sich die Kirchen in der Charta Oecumenica verpflichtet, sich auf vielen Ebenen um den gemeinsamen Dialog und das Zusammenwachsen der Kirchen zu bemühen. Dieser Wille zur Einheit scheint jedoch heute nicht mehr so stark ausgeprägt zu sein wie vor zehn Jahren. Wenn heute viele Kirchen um die Wahrung ihrer Substanz oder gar um ihre Existenz ringen, steht eher die Frage nach der eigenen Identität im Vordergrund. Das mag ein Grund dafür sein, dass der ökumenische Dialog ins Stocken geraten ist. In Abgrenzung vom Anderen will man sich des eigenen Propriums und damit der eigenen Existenzberechtigung vergewissern. Das konfessionell Besondere soll dann für die Außenwelt besonders hervorleuchten und diese für sich interessieren. Identität wächst aber nicht einfach durch ein undifferenziertes Festhalten am Alten. Selbst wenn sich Kirchen von ihrer Umwelt abschotten und sich wie eine Raupe einspinnen, kann dies ihre Identität und Fortdauer nicht sichern. Kirche wird sich in ihrem Wesen immer ihrer Umwelt öffnen müssen, um Gottes Liebe in dieser Welt darzustellen und zu bezeugen. Auf der anderen Seite des Sich-Abschließens findet sich die Tendenz, dass Kirche sich immer und überall anpasst. Kirche kann sich hier in einem dauernden Prozess der Wandlung befinden, der von der gesellschaftlichen Tagesordnung diktiert wird. Auch hier steht die Identität von Kirche auf dem Spiel. Jede Kirche muss sich immer durch einen Rekurs auf ihre Geschichte und gewachsenen Überzeugungen, die ihren Bezug zum Christusgeschehen widerspiegeln, und durch die Öffnung zu den Lebenswirklichkeiten der Menschen auszeichnen. In diesem Spannungsfeld haben sich die Gemeinschaften der Glaubenden von den biblischen Zeiten bis heute entwickelt. Dass sich in diesen Spannungsfeldern unterschiedliche Konfessionen herausgebildet haben, liegt wiederum an ihren jeweiligen geschichtlichen Prägungen. Damit aber die eine Kirche Christi in der Welt wahr- und ernst genommen werden kann, braucht es weiterhin das ökumenische Aufeinanderzugehen der verschiedenen Konfessionen, damit Kirchen voneinander lernen und weiterhin Schritt für Schritt zusammenwachsen, ohne ihre jeweilige im Christusgeschehen wurzelnde Identität zu verlieren.

Im November 2011 fand am Theologischen Seminar Elstal, der Fachhochschule des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, ein Symposium zum Thema: »Wie wandlungsfähig sind Konfessionen?« statt. Im Geiste der Charta Oecumenica sollte das ökumenische Gespräch im Blick auf die Verän-

derungsfähigkeit von Kirchen und Konfessionen weitergeführt werden. Die in diesem Sammelband dargestellten Beiträge geben einen Einblick darin, wie verschiedene Kirchen mit dem Spannungsfeld zwischen Identität und Wandlung umgehen und was dies für den ökumenischen Dialog bedeutet.

Dass sich gerade in Krisenzeiten religiöse Überzeugungen grundlegend ändern können, zeigt der Elstaler Alttestamentler Michael Rohde in seinem Beitrag »Die Herausforderungen des Jahweglaubens in exilischer Zeit«. Mit der Zerstörung des Südreichs und mit den Erfahrungen im israelischen Exil des 6. Jahrhunderts v. u. Z. werden die bisherigen Entwürfe der Zionstheologie, der Königstheologie und der Landtheologie irrelevant. Rohde nennt sieben Bewältigungsstrategien und Wandlungsprozesse des israelitischen Glaubens, wie z. B. den Schuld-Strafe-Zusammenhang, die zuspitzende Entwicklung zum exklusiven Monotheismus, die Entstehung einer ausgeprägten Trauertheologie in den Klagepsalmen, die neue Fixierung der Jahwereligion als Bekenntnisreligion und die explizite Erarbeitung einer universal ausgerichteten Schöpfungstheologie, die dem Volk wieder Hoffnung gibt. Aus dieser Studie ergeben sich bis heute aktuelle Fragen, wie z. B. die nach der Partikularität und Universalität konfessioneller Ausrichtungen.

Eilert Herms nimmt in seinem Beitrag die Begriffe der Tagungsthematik »wandlungsfähig« und »Konfession« in ihren philosophischen Voraussetzungen in den Blick, bevor er auf das Thema der Wandlungsfähigkeit »einer an Bekenntnisschriften gebundene[n] evangelische[n] Kirche« eingeht. Über die Bekenntnisschriften bindet sich Kirche an das altkirchliche Bekenntnis (Regula fidei) und damit an das im biblischen Kanon bezeugte Christusgeschehen. Identität von Kirche gründet zuerst und zuletzt im Christusgeschehen. Von Wandlung von Kirche kann und soll man nur in dem Sinne sprechen, dass Kirche durch »vertiefte Besinnung auf das [...] Christusgeschehen selbst gewandelt wird.« Nur eine so immer wieder neu gewandelte Kirche ist sich ihrer Identität bewusst und frei, sich auf die jeweiligen Gegebenheiten einzustellen.

Der Beitrag des Paderborner Theologen Ralf Miggelbrink beleuchtet die Frage nach der Wandelbarkeit der römisch-katholischen Kirche. Im Blick auf die Entwicklung vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil stellt Miggelbrink heraus, dass die katholische Kirche sich um ihrer lehramtlichen Identität willen auch bei Neuerungen darum bemüht, die Kontinuität mit der Tradition herauszustellen. Dabei stehen traditionelle katholische Positionen in Spannung zu grundlegenden Neuerungen in der Neuzeit. Diese Spannung zeigt sich besonders im Gegenüber von neuzeitlichem Freiheitsbewusstsein und kirchlich-scholastischem Ordo-Denken. Hier steht das Vatikanum II mit seiner Behauptung und Anwendung der Idee der Religionsfreiheit, auch im

römisch-katholischen Kontext, nicht in Kontinuität zum Ersten Vatikanum im 19. Jahrhundert. »Mit seiner Lehre von der Personwürde eines jeden Menschen und der daraus resultierenden Wertschätzung der Freiheit [...] stellt sich das Konzil auf den Boden der Neuzeit.« Miggelbrink ist überzeugt, dass die römisch-katholische Theologie so breit angelegt ist, dass Neuerungen und Wandlungen möglich sind, aber diese müssen immer in Verbindung mit dem Alten geschehen. Wenn katholische Theologie Letzteres ignoriert, kann sie sich den neuen Herausforderungen nicht wirklich konstruktiv stellen. Die römisch-katholische Kirche muss das Verfahren konsensualer Wahrheitsfindung erlernen, und das heißt, sowohl die Freiheit ernsthafter Theologie wie auch die Einheit und Universalität der Kirche in ihrer amtlichen Form zu respektieren.

Der baptistische Sozialtheologe Ralf Dziewas zeigt in seinem Beitrag, dass kongregationalistische Freikirchen fähig sind, sich im ökumenischen Dialog zu verändern und (mit Einschränkungen) auch verbindlich zu handeln. Dabei funktioniert das soziologische System dieser Kirchen auf eine besondere Weise. Kongregationalistisch geprägte Kirchen leben von dem intensiven Diskurs in und zwischen den Gemeinden. Dieser Diskurs wird geleitet von dem Prinzip der Freiheit und der Freiwilligkeit einerseits und dem Ideal der Einheit und Einmütigkeit andererseits. Menschen sind freiwillig Mitglied in der Gemeinde, und Gemeinden sind freiwillig Mitglied des Gemeindebundes. Sie leben und entwickeln ihren Glauben sehr partikular und in großer individueller Freiheit. Andererseits legen sie Wert auf die Einheit der Glaubenden, die um gemeinsame Überzeugungen ringen und zueinander stehen wollen. Im Spannungsfeld zwischen diesen Prinzipien entwickeln sich kongregationalistische Freikirchen evolutionär, meist eher langsam, weil erst Mehrheiten von neuen Ideen oder Wegen überzeugt werden müssen. Wie unterschiedlich diese Veränderungen vor sich gehen, zeigt der Autor an den Beispielen des Abendmahls und der Taufe. Im ökumenischen Dialog können Vertreter kongregationalistischer Freikirchen nur bedingt verbindlich für ihre gesamte Konfession reden, weil in diesen Freikirchen übergemeindliche Gremien keine Entscheidungen treffen können, die alle Gemeinden binden. Die Ergebnisse ökumenischer Dialoge können daher nur geduldig werbend in die Gemeinden hinein vermittelt werden. Trotz dieser evolutionären Langsamkeit zeigt sich im Blick auf die Geschichte der Entwicklung der kongregationalistischen Freikirchen allerdings, dass sich vieles verändert hat und noch verändern wird.

Der Reutlinger Systematiker Michael Nausner geht der Frage der Wandelbarkeit im Blick auf die methodistische Kirche nach. Dabei versteht er Wandlung dezidiert in dem Sinne, dass Kirchen am gottgewirkten Verände-

rungsprozess in der Schöpfung teilhaben. Methodistische Ethik wurzelt in der Überzeugung, dass sich die Rechtfertigung des Menschen auch in seiner Heiligung widerspiegeln muss. »Werke der Barmherzigkeit« werden im Methodismus elementar als Gnadenmittel angesehen. Diese Theologie der Erneuerung wurde in der methodistischen Bewegung zum Motor für gesellschaftliches Engagement. Wenn Gott fortwährend in seiner Schöpfung erneuernd wirkt, muss Kirche in einem kontinuierlichen sozialen Kommunikationsprozess mit ihrer Umwelt stehen. Für besonders zukunftsweisend hält Nausner den Ansatz des methodistischen Theologen Russell Richey, der den drei theologischen Quellen im Methodismus, Bibel, Gesangbuch und Kirchenordnung, als viertes Element die Gottesdienstagende zur Seite stellt. Schrift, Tradition, Vernunft und Erfahrung sind die Leitkategorien für das Engagement und die Entwicklung der Kirche. In die richtige Richtung ging nach Nausner die seit 1968 (Gründung der United Methodist Church) entschieden praktizierte ökumenische Öffnung des Methodismus. Pfade zur weiteren Öffnung des Methodismus in die Gesellschaft hinein seien die wesleyanische Lehre von der sozialpolitischen Gottesebenbildlichkeit oder das bewusst gefeierte offene Abendmahl als »Paradigma für öffentliches Eintreten für soziale Gerechtigkeit«.

Migrationskirchen sind für dynamische Veränderungen ihrer konfessionellen Identität besonders dann bereit, wenn sie, nach Michael Kißkalt, pfingstlich-charismatisch geprägt sind. Am Beispiel der Kirchen in Kamerun zeigt der Elstaler Missionstheologe auf, dass die in der Kolonialzeit gegründeten Kirchen ihre von der Mission her geprägte Konfessionalität nur oberflächlich internalisiert haben. Diese lockere Aneignung von Konfessionalität ist im geschichtlichen Wechselspiel der Kolonialmächte begründet, aber auch in der anderen kulturellen Mentalität außerhalb Europas. Diese konfessionellen Unschärfen bringen die Migranten mit nach Europa, und der liquide Zustand der Migration in Deutschland verstärkt die konfessionelle Offenheit der hier zugewanderten Christen noch. Wenn sich in Deutschland die einheimischen Kirchen und die Migrationskirchen einander annähern und im Laufe der Generationen zusammenwachsen, können die bisherigen konfessionellen Festlegungen und Abgrenzungen aufgeweicht werden.

In die gegenwärtigen Veränderungen unter den vor allem baptistisch geprägten Protestanten in Russland führt der Journalist William Yoder ein. Er malt dabei ein düsteres Bild vom Verfall des russischen Protestantismus, zu dem auch die »Hilfe« aus dem »Westen« ihren Teil beitrug. Die Kirchen konnten in keiner Weise mit den gesellschaftlichen Veränderungen seit den 90er Jahren mithalten. Besonders traditionalistisch geprägte Kirchen leiden unter den Emigrationen zahlreicher Mitglieder nach Westeuropa und Nordameri-

ka. Traditionelle kirchlich-ökumenische Partner spielen in diesen Veränderungsprozessen nur eine untergeordnete Rolle. Als einflussreich erweisen sich vor allem überkonfessionelle Missionen mit starken finanziellen Mitteln. So bestimmen heute neo-calvinistische Missionen aus den USA oder pfingstlich-charismatische Gruppierungen mehrheitlich das Bild der Protestanten in Russland.

Allen Kirchen gemeinsam ist nicht nur die Erfahrung immer neuer Kontexte, in denen sie sich bewähren müssen, sondern auch der Wille, sich immer wieder neu zum Christusgeschehen in Beziehung zu setzen. Ihren Weg in diesen Spannungsfeldern gehen die Kirchen, so unterschiedlich sie auch sein mögen, unter der gemeinsamen Verheißung Jesu, dass er alle Tage bei ihnen ist (Mt 28,20) und sie in seinem Geist leiten wird (Joh 14,26). Dabei besteht das Problem nicht in der Vielfalt von Kirchen. Im Laufe der Geschichte haben sich in unterschiedlichen Regionen unter unterschiedlichen Menschen und Bedingungen unterschiedliche kirchliche Konfessionen herausgebildet. Die eigentliche Herausforderung ist, dass aus dem Konkurrenzkampf der Denominationen ein Fest der Vielfalt wird, in der sich die menschlich kulturelle Pluralität abbildet. Wenn die Kirchen im Bewusstsein ihrer Sendung in der Welt präsent sein wollen, müssen sie im Gespräch bleiben und sich einander auf diesem Weg der veränderten Kontexte helfen.

Diesen Band widmen wir unserem verstorbenen Kollegen André Heinze, der aufgrund seiner fortgeschrittenen Erkrankung seinen neutestamentlichen Beitrag über »Judentum – Judenchristentum – Heidenchristentum – Christentum. Wandlungen im Selbstverständnis der Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu in neutestamentlicher Zeit« nicht mehr in das Elstaler Symposium und diesen Band einbringen konnte.

Unser besonderer Dank gilt unserer wissenschaftlichen Mitarbeiterin Stefanie Fischer für die Erstellung des Manuskripts und die formale Überarbeitung aller Beiträge.

Im Mai 2013

Michael Kißkalt *Ralf Dziewas*

Identität und Wandel

Konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich

Herausgegeben von Ralf Dziewas und Michael Kisskalt

Eg 25

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2013 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7655

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Jochen Busch, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03276-1
www.eva-leipzig.de

Dem Andenken an André Heinze gewidmet

(† 01. März 2013)