

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen
des grenzüberschreitenden Evangeliums

Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums

Abstract

Aufgrund globaler Migrationsbewegungen ist das Christentum in Europa vielfältiger geworden. Versionen des Christlichen etwa aus sub-saharischen und asiatischen Regionen sind in Deutschland seit über zwei Jahrzehnten in sogenannten Migrationsgemeinden anzutreffen. Allerdings ist zu beobachten, dass es insgesamt wenig Erfahrungen der Zusammenarbeit oder gar eines Zusammenwachsens der etablierten Großkirchen mit diesen Gemeinden gibt. Das ist umso irritierender, als vor allem in der paulinischen Literatur des Neuen Testaments und in der Apostelgeschichte des Lukas die Etablierung transkultureller Gemeinden der Verschiedenen als *das* Erfordernis des vorausgesetzten Evangeliumsverständnisses gelten konnte. Ausgehend von in dieser Hinsicht besonders prägnanten Passagen (Gal 3,28; Apg 11,19–26; 13,1–3) gibt der Verfasser Impulse für die Gestaltung einer transkulturellen Gemeindeformate im Rahmen einer interkulturellen Öffnung von Kirche.

Christianity in Europe has become more diverse due to processes of global migration. For more than two decades, versions of the Christian faith that originated in regions of sub-Saharan Africa or Asia have been encountered in Germany in the form of so-called migration Churches. It can be observed, however, that not many experiences have been gained concerning the cooperation or fusion of the established Churches and the migrant Churches. This is irritating against the background of the Pauline literature in the New Testament and Luke's Acts of the Apostles, since here the creation of cross-cultural faith communities was regarded as the social consequence of the presupposed understanding of the meaning of Gospel. The author discusses especially informative passages in this regard (Gal 3:28; Acts 11:19-26; 13:1-3). From here the author gives ideas on the creation and shaping of cross-culturally oriented parish work as part of an intercultural opening of the Church.

Aufgrund der Präsenz zahlreicher christlicher Migrationsgemeinden in Deutschland stellt sich die Frage nach der Gestaltung transkultureller Glaubensgemeinden innerhalb der etablierten Großkirchen. Eine Re-Lektüre insbesondere paulinischer Briefe und der Apostelgeschichte im antiken und im aktuellen Kontext der Erfahrungen von Flucht und Migration einerseits und kultureller und ethnischer Diversität andererseits lässt erkennen, dass Evangelium im Frühchristentum im Wesentlichen eine sozial-integrative Bedeutung hat. Diese frühchristliche Deutung des Christusgeschehens ist für die aktuelle Gestaltung von Verwebungsprozessen zwischen alteingesessenen und neu hinzugekommenen Christinnen und Christen fruchtbar zu machen. Solche Prozesse könnten befördert werden durch Gemeindeformate wie interkulturelle Bibelgespräche oder internationale Gottesdienste. Im Folgenden rekurriere ich auf Begegnungserfahrungen im Raum von evangelischer Kirche, wie sie seit etwa zwei

Jahrzehnten mit protestantischen Migrationsgemeinden westafrikanischer Mitgliedschaft gemacht worden sind.¹ Die unterbreiteten Gemeindeformate lassen sich auf andere Konstellationen übertragen.

1. Hinführung

Das Christentum ist äußerst vielgestaltig. Für Geschichte und Gegenwart wäre es eine unzulässige Abstraktion, von der einen Kirche im Singular zu sprechen. Angemessener ist die Rede von *Versionen des Christlichen*.² Diese treten geschichtlich in Erscheinung als Kirchen mit je eigener konfessioneller Prägung und kultureller Tradition. Die enorme Varianz des global Christlichen ist heute überall in Westeuropa anzutreffen, und zwar in Gestalt der sogenannten Migrationskirchen.³ Diese repräsentieren etwa partikuläre asiatische oder afrikanische *Initiativen im Christentum*.⁴ Aufgrund globaler Migrationsbewegungen sind jene vormals räumlich entfernten Versionen des Christlichen heute u. a. auch in Deutschland präsent. Die vielbeschworene weltweite Ökumene ist nun vielerorts in Deutschland anzutreffen. In der direkten Begegnung mögen diese neu hinzugekommenen Christinnen und Christen die Alteingesessenen mehr oder weniger stark irritieren – und vica versa.⁵ Selten entsprechen sie dem Bild, das sich die AkteurInnen wechselseitig voneinander gemacht haben. So vertreten etwa Pastoren aus Westafrika kaum eine politische Befreiungstheologie, wie sie unter Pastoren und Pastorinnen in Westeuropa für einige Jahrzehnte en vogue gewesen ist, etwa in Solidarität mit dem Kampf gegen Apartheid in Südafrika. Sie stehen eher für eine Theologie der Befreiung von lebensschädigenden bösen Geistern. Dies aber konnte in den 1990er-Jahren von landeskirchlicher Seite zuweilen den Sektenvorwurf diesen Gemeinden gegenüber provozieren. Dabei geriet allerdings aus dem Blick, dass die Pfingstkirchen bzw. das charismatische Christentum in Westafrika zur Normalversion des Christlichen geworden waren. Der vormals reflexhaft erhobene Sektenvorwurf

¹ Werner Kahl, Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens (Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie, Bd. 9), Hamburg 2016.

² Vgl. Theodor Ahrens, Die Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge (Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie 10), Hamburg 2016, der von „Versionen des Christlichen“ bzw. „regionalen christlichen Dialekten“ spricht (etwa 75f).

³ Zur berechtigten Kritik dieses Begriffs vgl. Regina Polack, Migration als Lernort für globales Zusammenleben in Verschiedenheit, in: Pastoraltheologische Informationen 34 (2014) 2, 205–220, hier: 216.

⁴ Die Bezeichnung „African initiatives in Christianity“ begegnete in Vorträgen des ghanaischen Theologen Kwame Asamoah-Gyadu.

⁵ Vgl. Werner Kahl, Hexenglaube, Flüche und Jesus-Power: Irritierende Begegnungen mit dem pfingstlich-charismatischen Christentum Westafrikas in Deutschland, in: Hans-Günter Heimbrock – Christopher Scholtz (Hg.), Kirche: Interkulturalität und Konflikt, Berlin 2016, 121–132.

war Ausdruck eines tatsächlichen oder doch angenommenen Machtgefälles. Er lebt in der Attitüde theologischer Überheblichkeit weiter.

Die Präsenz christlicher Gemeinden und Kirchen ganz anderer kultureller und ethnischer Herkunft birgt aber das Potenzial zu einer Selbstbescheidung: Sie mag uns zur Erkenntnis verhelfen, dass z.B. Mitglieder der evangelischen Landeskirchen nicht mehr, aber auch gewiss nicht weniger als bestimmte Versionen des Christlichen repräsentieren.

2. Re-Lektüre der Apostelgeschichte

Eine Re-Lektüre der Apostelgeschichte unter der Perspektive von Migration, Flucht und der Gestaltung transkultureller Glaubensgemeinden lässt die These formulieren: Die Formierung und Ausbreitung des Frühchristentums im ersten Jahrhundert ist unlöslich und *wesentlich* mit Erfahrungen von Flucht, Migration und eben mit kulturellen Grenzüberschreitungen verbunden. 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 an anderen Stellen im Neuen Testament greifen lässt.

Die Apostelgeschichte beschreibt insgesamt einen graduell sich vollziehenden Prozess der Ausbreitung des Evangeliums unter verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Diese befanden sich zunehmend in religiöser, ethnischer und geografischer Distanz zum Judentum in Judäa: Zunächst waren Diasporajuden/-jüdinnen inkludiert worden, dann ProselytInnen und SamarierInnen, dann Gottesfürchtige wie der römische Hauptmann Kornelius (Apg 10f.) und schließlich bisherige PolytheistInnen der weiteren mediterranen Welt.

Apg 11,19–26 ist – was die Grenzüberschreitung der Evangeliumsverkündigung und die nachfolgende Lebensgemeinschaft von Juden und Jüdinnen mit vormaligen PolytheistInnen betrifft – von wegweisender Bedeutung für die weitere Entwicklung des Frühchristentums. Lukas erzählt davon, dass einige von denen, die Jerusalem wegen Verfolgungen verließen, nach Phönizien, Zypern und Antiochia emigrierten, wobei sie zunächst noch „das Wort ausschließlich Juden und Jüdinnen verkündeten“ (11,19). Einige jüdische Männer (griech. ausdrücklich *andres*) unter ihnen, die ursprünglich aus Zypern und aus dem nordafrikanischen Kyrene stammten, begannen dann damit, im syrischen Antiochia nicht-jüdischen GriechInnen zu predigen, von denen einige den Christus-Glauben annahmen. Dieser Übergang vollzog sich bereits in der ersten Hälfte der 30er-Jahre. Später kamen die beiden Diasporajuden Barnabas und Paulus hinzu und wirkten hier für ein Jahr. In der jüdischen Synagogengemeinde von Antiochia herrschte wohl – wie andernorts auch – eine Differenzierung in vollwertige, d.h. jüdische Synagogenmitglieder und nicht vollwertige, nicht-jüdische Gottesfürchtige vor. In diesem Kontext dürfte die Evangeliumsverkündigung und eine damit einhergehende

egalitäre Gemeindeorganisation, nach der jene Differenz aufgehoben war, für Menschen nicht-jüdischer Herkunft besonders attraktiv erschienen sein.⁶

In Antiochia ereignete sich also – aus jüdischer Perspektive – etwas grundsätzlich Neues in dem Verständnis des Verhältnisses von jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft. Es realisierte sich in der Konstituierung einer transkulturellen und transethnischen Glaubens- und Lebensgemeinschaft von Christusgläubigen. Hier entstand vielleicht zum ersten Mal zu Beginn des Frühchristentums ein grenzüberschreitendes „Drittes“. Es entzog sich bisherigen Erfahrungen und Zuordnungen und sprengte vertraute Begrifflichkeiten. Insofern ist es kein Zufall, dass die christusgläubigen Mitglieder dieser Gemeinschaft nach Apg 11,26 zum ersten Mal mit dem Neologismus „Christianer“ (*christianoï*) belegt wurden. Die Bereitschaft zu transkulturellen Lebens- und Glaubenszusammenhängen zeichnete diese „Christusanhänger“ (*mathētai*) aus.

Nach der Erzählung des Lukas wurden die Diasporajuden Barnabas und Paulus durch eine Intervention des Heiligen Geistes in Antiochia weiter in die Migration getrieben, um das Evangelium zu verkündigen. Apg 13,1–3 reflektiert die multikulturelle Zusammensetzung der Gemeindeleitung in Antiochia:

¹In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon, genannt Niger, Luzius von Zyrene, Manaën, ein Jugendgefährte des Tetrarchen Herodes, und Saulus. ²Als 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. ³Da fasteten und beteten sie, legten ihnen die Hände auf und ließen sie ziehen.⁷

Das Leitungsgremium besteht aus einem Fünferteam von jüdischen Lehrern und Propheten: Manaën ist der einzige unter ihnen, der nicht aus der Diaspora stammt. Als „Jugendgefährte“ des Herodes Antipas hat aber auch er mit Sicherheit eine stark hellenisierte Version des Judentums vertreten. Barnabas stammte 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, den Barnabas und den Paulus für ihren weiteren Dienst auszusenden. Dass zwei dieser drei Barnabas und Paulus segnenden Männer Afrikaner waren, wird in der westlich-exegetischen Tradition weithin nicht realisiert.⁸ In afrikanisch-theologischer Perspektive erscheint diese Konstellation als äußerst bedeutsam. So konstatiert der ghanaische Pfingsttheo-

⁶ Vgl. Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 34.

⁷ Einheitsübersetzung

⁸ Eine Ausnahme ist Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998, 340–41: „Simon Niger, ‚der Schwarze‘, und Luzius von Kyrene sind also wahrscheinlich Afrikaner.“

loge Mensa Otabil: „I know some of us can not imagine those powerful and annointed black hands on the head of Paul. The truth is – it happened!“⁹

3. Interkulturelle Öffnung als kirchliche Bezeugung von Evangelium

Es waren Kommunikationsfähigkeiten, die in transkulturellen Lebenskontexten erworben wurden, welche den Ausschlag für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums in der mediterranen Antike gaben. Diese Kompetenz konnten zumal Diaspora-Juden und -Jüdinnen 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.

Dies ist im Kontext unserer Fragestellung eine bedeutende Beobachtung; weniger hinsichtlich der Hoffnung bzw. Androhung einer *reverse mission* durch Christinnen und Christen aus Asien und Afrika, sondern vielmehr hinsichtlich der Ausbildung *kirchlichen* Personals: Die interkulturelle Kompetenz unter kirchlichen MitarbeiterInnen und PfarrerInnen ist abzurufen bzw. überhaupt zu fördern. Im theologischen Studium könnten und sollten wohl in Zukunft die Fächer Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft als auch Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden und überhaupt die Kulturwissenschaften eine stärkere Berücksichtigung erfahren. Gleichzeitig wäre die interkulturelle Kompetenz von PfarrkollegInnen, die über reflektierte Erfahrungen in der Fremde verfügen, nutzbar zu machen für eine interkulturelle Öffnung von Kirche. Und Leitungspersonen von Migrationsgemeinden könnten und sollten stärker einbezogen werden im Prozess einer diesbezüglichen Ausgestaltung von evangelischer Kirche. In diesem Zusammenhang stellt sich insbesondere die Problematik von Anstellungsverhältnissen gerade von Migrationspastoren mit ihren besonderen Ressourcen und sicher auch Begrenzungen – hier sind kreative und unorthodoxe Lösungen notwendig, die kirchenjuristisch wohl zu bewältigen wären.¹⁰

Wie am Beispiel zweier prägnanter Passagen der Apostelgeschichte oben exemplarisch aufgezeigt wurde, erweist sich eine Re-Lektüre der neutestamentlichen Schriften bezüglich einer interkulturellen Öffnung von Kirche als aufschlussreich: Die Gestaltung von frühchristlichen Gemeinden war auf Würdigung des/der Einzelnen in sei-

⁹ 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“.

¹⁰ In dieser Frage ist kürzlich einiges in Bewegung gekommen und Landeskirchen bemühen sich verstärkt um eine „interkulturelle Öffnung von Kirche“. Flankiert werden diesebezügliche Initiativen durch die Empfehlung eines Weiterbildungsstudiengangs Evangelische Theologie mit dem Abschluss eines *Masters of Divinity* durch den evangelisch-theologischen Fakultätentag vom Oktober 2016.

nem/ihrem So-Sein hin angelegt. Gleichzeitig erforderte und beförderte sie *Transformationsprozesse*. Dies ist im Neuen Testament vor allem von Paulus theologisch bzw. christologisch reflektiert worden. Studien, die der sogenannten *New Perspective on Paul* zugeordnet werden¹¹, haben m.E. überzeugend darauf aufmerksam gemacht, dass Paulus das Kreuzesgeschehen vornehmlich in *sozialen* Kategorien deutete, nämlich unter der Einsicht, dass Gott in und durch Christus das Heil universal ausgeweitet hat, sodass jetzt Menschen jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft gemeinsam das Volk Gottes konstituieren. Dies aber bedeutete die Nivellierung bisheriger exklusiver Heilsansprüche im Judentum, einhergehend mit einer Relativierung der Bedeutung von Zugehörigkeitsmarkierungen wie Bescheidung und Speisegeboten. Evangelium bedeutet bei Paulus also in dieser Perspektive die gute Nachricht von der heilvollen Hinwendung des gerechten Gottes zu *allen* Menschen, und zwar verstanden als Ausdruck freier Gnade. Gerechtigkeit besteht darin, dass Gott nicht, wie Paulus schreibt, „das Gesicht ansieht“ (Röm 2,11; vgl. Apg 10,34f), sondern unparteiisch ist, und somit nicht die einen gegenüber den anderen aufgrund von Herkunft oder Abstammung bevorzugt. Mit dieser Deutung des Christusgeschehens begründete Paulus theologisch nicht nur die Evangeliumsverkündigung jenseits von Israel. Damit beförderte er die Etablierung *transkultureller* Gemeinden der Verschiedenen.¹²

Dieses fundamentale Anliegen kommt prägnant in Gal 3,28 zum Ausdruck. Die herkömmliche Wiedergabe des Verses im Deutschen ist allerdings 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 wohl philologisch einigermaßen präzise.¹³ Sie ist aber deshalb etwas irreführend, weil es ja sowohl in den angesprochenen galatischen Gemeinden als auch in dem von Paulus in 2,11–21 aufgerufenen antiochenischen Konflikt gerade die *reale Diversität* der Gläubigen war, die Probleme bereitete. In sei-

¹¹ Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963), 199–215; ders., *Der Jude Paulus und wir Heiden: Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978. Vgl. dazu Christine Gerber, *Blicke auf Paulus. Die New Perspective on Paul in der jüngeren Diskussion*, in: *Verkündigung und Forschung* 55 (2010) 1, 45–60; Simon Gathercole, *Deutsche Erwidern auf die „New Perspective“*. Eine anglophone Sicht, in: Jörg Frey – Benjamin Schließer (Hg.), *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss*, Neukirchen-Vluyn 2013, 115–153.

¹² Mit dem Begriff des Transkulturellen nehme ich einen Impuls des Philosophen Wolfgang Welsch auf, der geschichts- und kulturwissenschaftlich begründet seit den 1990er-Jahren diesen Begriff dem der Interkulturalität vorzieht, vgl. Wolfgang Welsch, *Was ist eigentlich Transkulturalität?* http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Was_ist_Transkulturalität.pdf.

¹³ Auch die Wiedergabe von griech. *eni* (es gibt nicht) in der Lutherbibel muss interpretierend über den griech. Wortbestand hinausgehen, indem die Aussage durch den Zusatz der Ortsangabe „hier“ spezifiziert wird. Eine wortwörtliche Übersetzung des Verses wäre nämlich völlig unsinnig: „Es gibt weder (einen) Juden noch (einen) Griechen ...“ In 1 Kor 12,13 begegnet die Formel etwas modifiziert, diesmal mit *eite* ... *eite*: „sei es als ... sei es als ...“, also im Sinn der von mir bevorzugten Übersetzung. Vgl. dazu noch Kol 3,11.

ner Argumentation plädiert Paulus aber gerade nicht für die Aufhebung von Differenz. Er möchte seine Adressaten für ein Programm gewinnen, wonach die Verschiedenen *als* Verschiedene zu einer Glaubensgemeinschaft zusammenwachsen. Differenz soll dabei eben nicht ausgelöscht werden. Ich gebe Gal 3,28 im Kontext der Verse 26–29 folgendermaßen wieder, um seine Bedeutung zu transportieren:

²⁶Allesamt seid ihr Söhne (d. h. Kinder) Gottes durch den Glauben, den ihr im Gesalbten Jesus habt. ²⁷Denn als solche, die ihr in den Gesalbten hineingetauft worden seid, habt ihr euch den Gesalbten übergezogen; ²⁸*es spielt keine Rolle, ob als* Jude oder Grieche, als Sklave oder Freier, als männlich oder weiblich. Denn ihr seid alle zu einem zusammengefügt worden, im Gesalbten Jesus. ²⁹Wenn 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. Entscheidend ist: Ein Grieche/eine Griechin muss nicht zum Juden/zur Jüdin werden, muss sich also nicht etwa beschneiden lassen und das eigene Essenverhalten verändern, um als gleichwertiges Kind Gottes und als vollwertiges Mitglied der Christusglaubensgemeinschaft zu gelten. In der Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist der Vers oft genug kultur-imperialistisch 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 und in Asien. Der Talmudexperte Daniel Boyarin hat auf die Gefahr eines solchen Verständnisses von Gal 3,28 aufmerksam gemacht.¹⁴ Und postkoloniale Studien zur missionarischen Dämonisierung indigener Sprachen und Kulturen in Afrika, Asien und Ozeanien belegen eindrücklich diese in Geschichte und Gegenwart weit verbreitete Attitüde westlicher Überlegenheit.¹⁵

Transkulturelle Überschreitungen repräsentieren ein *wesentliches* Merkmal im Prozess der Ausbreitung des Frühchristentums in der mediterranen Antike, und zwar unter einer grundsätzlichen Würdigung von Differenz. Kulturelle Traditionen werden *nicht* negiert, sondern von Paulus geachtet. Allerdings spricht er ihnen Heilsrelevanz ab.¹⁶ Die Etablierung transkultureller Glaubens- und Lebensgemeinschaften von Gläu-

¹⁴ Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles 1994. Dabei attestiert er Paulus bereits ein solches Verständnis, m. E. zu unrecht.

¹⁵ Vgl. Musa Dube, *Consuming a Colonial Cultural Bomb. Translating Badimo into 'Demons' in the Setswana Bible (Matthew 8.28–34; 15.22; 10.8)*, in: *JSTNT* 21/73 (1999); Mosese Ma'ilo, *Bible-ing My Samoan. Native languages and the politics of Bible translation in the 19th century*, Apia/Samoa 2016.

¹⁶ Vgl. dazu die Beschneidung des jüdischen Begleiters Timotheus durch Paulus (Apg 16,1–3) und sein Insistieren darauf, dass sein nicht-jüdischer Begleiter Titus unbeschnitten bleibt (Gal 2,3).

bigen ganz unterschiedlicher Herkunft und gesellschaftlicher Stellung erschien als eine notwendige Konsequenz des vorausgesetzten Evangeliumsverständnisses.

Die paulinische Evangeliumsdeutung, wie ich sie hier im Anschluss an die *New Perspective on Paul* unterbreite habe, mag aber auch in der heutigen Situation von Kirche bedeutsam werden. Bei aller Differenz zur mediterranen Antike stehen auch wir heute aufgrund globaler Migrationsbewegungen vor der Herausforderung, eine Kirche der kulturell und ethnisch Verschiedenen zu gestalten. In der Begegnung mit Christinnen und Christen aus dem globalen Süden mit mehr oder weniger differenten Glaubensüberzeugungen mag es wechselseitig zu Verschiebungen von Glaubensidentitäten kommen. Was als je „Eigenes“ wahrgenommen wird, wird im Prozess teilweise neu konstituiert.¹⁷ Damit eine transkulturellen Verwebung von Christinnen und Christen aus verschiedenen Kulturen und Kontexten gelingen kann, sollen die partikularen Glaubenserfahrungen und Erkenntnisse eingespeist werden können – aber eben nicht normativ, sondern als sich bestimmten Kulturen und Traditionen verdankende wertvolle Interpretationen von Evangelium, die allerdings nicht statisch aufzufassen sind, sondern in neuen Lebenskontexten kritisch angefragt werden dürfen.¹⁸

4. Transkulturelle Gemeindeformate

Im Folgenden möchte ich am Beispiel von Bibelgesprächen und dem Internationalen Gospelgottesdienst in Hamburg erläutern, durch welche Gemeindeformate eine interkulturelle Öffnung von Kirche bzw. die Ausbildung von transkulturellen Gemeinden befördert werden könnte.

4.1. Interkulturelle Bibelgespräche

Interkulturelle Bibelgesprächskreise vor Ort sind eine vielversprechende Möglichkeit, Menschen unterschiedlicher konfessioneller und kultureller Herkunft miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie bieten sich insbesondere als Begegnungs- und wechselseitige Lerngelegenheiten von alteingesessenen und neuhinzugekommenen Gemeindegliedern an, inklusive der Neubekehrten, wie sie als Migranten und Migrantinnen mit muslimischem Hintergrund seit etwa drei Jahren in mitunter großer Zahl an Kirchengemeinden andocken, um sich hier neu spirituell und sozial zu beheimaten.

¹⁷ Vgl. dazu in Bezug auf die gemeinsame Bibellektüre von weißen ExegetInnen und schwarzen Gemeindegliedern im post-Apartheid Kontext Südafrikas: Gerald West, *Being partially constituted by work with others. Biblical scholars becoming different*, in: *Journal of Theology in Southern Africa* 104 (1999), 44–53.

¹⁸ Vgl. Ahrens, *Zukunft* (s. Anm. 2), 75: „Es ist ebenso unnötig, *eine* Version des Christlichen normativ und dominant zu stellen, wie es sinnvoll bleibt, zu fragen, auf welcher Ebene sich denn eine Gemeinsamkeit des Christlichen abzeichnet. Die Identität des Christlichen und die eigene Identität werden von den beteiligten Akteuren ständig neu verhandelt.“

Das Projekt eines solchen Bibelgesprächs legt sich in der interkulturellen Situation auch deshalb nahe, weil die Bibel grundsätzlich einen wesentlichen gemeinsamen Bezugspunkt aller Christinnen und Christen darstellt. Im gemeindlichen Gespräch über die Bibel können Gläubige unterschiedlicher Herkunft ihre Verständnisse und Deutungen vortragen und verständlich machen. Methodisch orientieren sich diese Bibelgespräche an den Schritten des *Bibelteilens*, wie es in der katholischen Kirche in Südafrika in den 1970er-Jahren entwickelt wurde.¹⁹ Gleichzeitig knüpft es an das interkulturelle Projekt des *Reading With* an, wie es von dem südafrikanischen Theologen Gerald West erarbeitet und beschrieben worden ist, der seit Beginn der 1990er-Jahre mit weißen AkademikerInnen in schwarzen Gemeinden gemeinsam Bibel las.²⁰ Dieses Projekt grenzt sich in zweifacher Hinsicht ab von problematischen Strategien eines gemeinsamen Bibelgesprächs, durch welche die je Anderen letztlich nicht ernst genommen, sondern vereinnahmt werden: Auf der einen Seite ein dominierendes *Lesen-für* die Anderen – da sind Pfarrer und Pfarrerinnen besonders anfällig; auf der anderen Seite ein romantisierendes, unkritisches *Hören-auf* die verklärten Anderen.

Ein solcher Austausch über biblische Passagen birgt die Möglichkeit,

- a. dass jeder und jede sich mit der eigenen Perspektive niederschwellig ins Gespräch einbringen kann und mit der ganz eigenen Lebensperspektive wichtig wird für die anderen;
- b. einander kennen, verstehen und wertschätzen zu lernen;
- c. sich selbst mit seinen eigenen bisher nicht bewussten kulturellen und konfessionellen Geprägtheiten verstehen zu lernen – das Gegenüber nimmt die Funktion eines *Spiegels* an;
- d. neue, bisher übersehene Bedeutungen biblischer Aussagen oder Deutungen von Evangelium kennenzulernen, die für die eigene Gestaltung von Glauben und Welt bedeutsam werden könnten – das Gegenüber nimmt die Funktion eines *Fensters* an;
- e. problematische Interpretationen zu erkennen und auszubalancieren – die *korrektive* Funktion;
- f. unter Rekurs auf die vorhandenen Lebenserfahrungen, Perspektiven und Einsichten neu und gemeinsam zu *umschreiben* versuchen, was das Evangelium eigentlich ausmacht.

Die Diversität des Christlichen ist in der Vielfalt des Kanons vorgebildet bzw. sie ist durch diese befördert worden.²¹ Im gemeinsamen Gespräch vor Ort über unsere Deu-

¹⁹ Vgl. Oswald Hirmer – Georg Steins: *Gemeinschaft im Wort. Werkbuch zum Bibel-Teilen*, München 1999.

²⁰ Vgl. Gerald West – Musa W. Dube (ed.), „Reading With“: *An Exploration of the Interface between Critical and Ordinary Readings of the Bible. African Overtures (Semeia 73)*, Atlanta 1996.

²¹ Vgl. Werner Kahl, *Ein Gott – eine Bibel – eine Vielfalt von Auslegungen in der ökumenischen Lektüregemeinschaft der Kirchen*, in: ders. (Hg.), *Die Bibel im Prisma ökumenischer Kontexte (Theologische Impulse der Missionsakademie 2)*, Hamburg 2013, 4–10.

tungen von Bibel und Welt wird die kanonische Stimmenvielfalt hörbar. Christinnen und Christen unterschiedlicher Herkunft und Glaubenstradition bevorzugen nämlich unterschiedliche biblische Schriften und Passagen.²² Das im Kanon bezeugte Gespräch von Gläubigen der Antike über die Bedeutung und die je angemessene Aktualisierung von Evangelium hat sich heute *fortzusetzen* in ökumenischen Begegnungen vor Ort, wie sie in transkulturellen Gemeinden möglich werden. Um in der heutigen multi-kulturell gewordenen Lebenswelt bedeutsam werden zu können, ist das Evangelium durch die gemeinsame Bibellektüre der Verschiedenen ins Leben zu ziehen.

4.2. Internationale Gospelgottesdienste

Seit 2006 wird in der Hamburger lutherischen Gemeinde St. Georg-Borgfelde einmal im Monat regelmäßig ein „internationaler Gospelgottesdienst“ gefeiert. Involviert sind neben der lutherischen Gemeinde zwei Gemeinden afrikanischer Mitgliedschaft sowie der Rat afrikanischer Gemeinden in Hamburg. Der Gottesdienst findet statt in einem Kirchengebäude, das den beiden afrikanischen Gemeinden vom Kirchenkreis zur Verfügung gestellt wurde. Dort hat sich über die Jahre ein „afrikanisches Zentrum“ etabliert. Entscheidend wichtig für das Gelingen des Gottesdienstes, der sowohl AfrikanerInnen und Deutsche, Kirchnahe und Kirchenferne anzieht – die Zahl der Teilnehmenden schwankt zwischen 70 und 120 –, erscheinen mir folgende Aspekte:

Ein *Team* von je zwei bis drei afrikanischen und deutschen Pastoren und Pastorinnen, einem ghanaischen Gemeindeältesten und dem nigerianischen Chorleiter bereitet die Gottesdienste gemeinsam nach und vor. Alle Teammitglieder kommen im Gottesdienst vor. Sie gestalten ihn zusammen. Eine Leitfigur ist im Gottesdienst nicht zu erkennen. Das Team ist dazu übergegangen, *Dialogpredigten* von je einer/m westafrikanischen und einer/m deutschen Kollegin/Kollegen zu halten. Auch bei gelegentlich eingebauten *Individualsegnungen* stehen westafrikanische und ein deutsche KollegInnen bereit, um Gebetsanliegen entgegenzunehmen, über Personen zu beten und ihnen gemeinsam die Hände aufzulegen. Zur Gestaltung der Liturgie wurden Elemente aus deutscher und aus westafrikanischer Tradition in das Gottesdienstgeschehen integriert. Durch die Anstellung eines nigerianischen Chorleiters ist z. T. aus dem Kreis der GottesdienstbesucherInnen ein Gospelchor entstanden, der die Gottesdienste musikalisch begleitet. Der Gottesdienst soll einladend wirken. Auf die ausführliche *Begrüßung* der GottesdienstbesucherInnen im Allgemeinen und besonders derjenigen, die zum ersten Mal da sind, wird Wert gelegt. Dies wird durch bestimmte Begrüßungsriten, die aus westafrikanischen christlichen Traditionen übernommen wurden, verstärkt. Das Gottesdienstgeschehen ist insgesamt auf *Partizipation* hin angelegt: Dies

²² Vgl. für Westafrika: Werner Kahl, *Jesus als Lebensretter. Afrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft* (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese, Bd. 2), Frankfurt 2007.

wird gewährleistet vor allem durch die Einladung zu einem gemeindlichen *Kurzgespräch über den Predigttext* in Murrelgruppen, das der Predigt vorgeschaltet ist. Im Anschluss an den Austausch wird den GottesdienstbesucherInnen die Möglichkeit gegeben, über das Mikrophon der anwesenden Gottesdienstgemeinde Beobachtungen, Fragen oder Einsichten mitzuteilen. Es besteht die Erwartung, dass die anschließend predigenden Pastoren diese Impulse spontan aufnehmen und weiterentwickeln. Zum anderen haben die GottesdienstbesucherInnen im *Fürbittenteil* die Möglichkeit, von ihrem Platz aus eine Bitte laut in den Raum hineinsprechen, woraufhin die Gemeinde mit dem Taize-Kehrvers „O Lord hear my prayer, come and listen to me“ antwortet.

5. Schlussfolgerungen

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. Hinzu kommen zahlreiche Kirchen verschiedener europäischer und nahöstlicher Herkunft.

Die Herausforderung für die – noch – als Volkskirchen erachteten etablierten Großkirchen besteht angesichts des neuen Phänomens der Vervielfältigung und Fragmentierung des Christlichen in Folgendem, und darin ist eine gewisse Analogie zur frühchristlichen Situation zu erkennen: Wie können kirchliche Räume kreiert werden, in denen sich Prozesse wechselseitiger Integration von Gläubigen vollziehen können, die eine Vielzahl von Konfessionen, Kulturen und Identitäten – eben die weltweite Ökumene – repräsentieren? Die Gestaltung transkultureller Gemeinden in einer sich kulturell und ethnisch ausdifferenzierenden Gesellschaft erscheint mir vom Evangelium her aufgegeben.²³ Mit solchen integrativen Vorhaben bezeugt Kirche das Evangelium im Sozialraum und damit auch in integrativer Hinsicht ihre gesellschaftliche Relevanz.

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

- Die je anderen sind *als* andere, d. h. in ihrem So-Sein als *Subjekte* zu würdigen, statt sie auf einen Status als MigrantInnen oder Objekte diakonischer Hilfstätigkeit zu reduzieren.
- Macht und Ressourcen sind zu teilen.
- Die Beteiligten lassen sich darauf ein, in der Begegnung verändert zu werden.

²³ Vgl. Polack, Migration als Lernort (s. Anm. 3), 211: „Die Aufnahme von MigrantInnen ist nicht bloß ein gutes Werk der Kirche, sondern gehört zu ihrem Selbstvollzug.“

In diesem Prozess geht es also insgesamt darum, sich einzulassen auf die *produktive Spannung von Differenz und Transformation*. Bei der anstehenden Aufgabe einer transkulturellen Neukonturierung von Kirche angesichts einer sich wandelnden Bevölkerungsstruktur gilt es allerdings – und es ist mir wichtig, dies zu betonen – *behutsam und umsichtig* vorzugehen. Es ist ernst zu nehmen, dass sich viele der kirchennahen – und die kirchliche Arbeit finanzierenden – Gemeindeglieder in ihren Kirchengemeinden grundsätzlich gut aufgehoben und verwurzelt fühlt. Kirchengemeinden können in Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen und damit sich einstellender Verunsicherungen Halt und Orientierung bieten. Auch das ist ein nicht zu unterschätzender Wert! Es ist von GemeindeleiterInnen zusammen mit der Gemeinde auszutariieren, was für sie möglich ist – in der Spannung von zu bewältigender Not, von Kirche als bisheriger *comfort zone* der relativ Wenigen und dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums. Die geschichtlich bedingte Herausbildung monoethnischer Kirchen wird *dann* problematisch, wenn dies zum *ausgrenzenden* Faktor wird in einer sich wandelnden pluralen, konfessionell und auch religiös sich fragmentierenden Gesellschaft, und zwar angesichts der Deutung – und bleibenden Bedeutung – von Evangelium in frühchristlicher Zeit.

Die etablierten Kirchen stehen m.E. vor der reizvollen und durchaus anspruchsvollen Aufgabe der Gestaltung transkultureller Glaubensgemeinden in multikulturellen und multireligiösen Stadtteilen. Kirchengemeinden sollen die sich wandelnde Bevölkerungsstruktur abbilden und gesellschaftlich integrierend wirken. Sie sind bevorzugte Orte des Zusammenwachsens der Verschiedenen: Orte des Verwebens des Eigenen mit dem Fremden, des Einwebens, auf dass neue Gewebe entstehen, die das Evangelium bezeugen und die an der Zeit sind.²⁴

Prof. Dr. Werner Kahl
Missionsakademie an der Universität Hamburg
Rupertistr. 67
22609 Hamburg
+49 (0)40 823 161 40
werner.kahl(at)missionsakademie(dot)de
www.missionsakademie.de

²⁴ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2012. Mein Beitrag konkretisiert Wagner-Raus programmatischen Entwurf hinsichtlich einer Ökumenisierung von Kirche vor Ort. Vgl. auch Andrea Bieler, *Gottesdienst interkulturell – Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum* (Christentum heute 9), Stuttgart 2008.