
Vom befreienden Potential Interkultureller Kirchen

»Migrationskirchen« mit hybrider Identitätsstruktur
und Volkskirchen in Europa

von Moritz Fischer

Zusammenfassung

Mit der Hinwendung zu Interkulturellen Kirchen (»Migrationskirchen«) mit ihrer Herkunftsidentität aus dem Süden und ihrer Präsenz im Kontext des Nordens betreten wir, kulturwissenschaftlich und theologisch gesehen, einen »dritten transformativen Raum«. Dieser liegt zwischen globalem Norden und globalem Süden dieser Welt und lässt sich konfessionell, religiös und kulturell weder den Herkunftsregionen der Migranten noch den sie aufnehmenden Regionen mit ihren historischen Kirchen eindeutig zuordnen. Im Folgenden sollen kulturwissenschaftliche, historische, konfessions- und spiritua- litätskundliche Analysemethoden helfen, den interkulturellen Raum zwischen beiderlei »Kirchen« zu erkunden. Wer sich dem Thema »Interkulturelle Kirchen« zuwendet, möge die Zweiteilung der Welt in Nord und Süd, in Zentrum und Peripherien de-konstruieren und hinter sich lassen, ohne dabei wieder nur eine neue verbale Dichotomie zu schaffen.

Schlüsselbegriffe

- »Migrationskirchen«
- Interkulturelle Kirchen
- Migration(stheorie)
- Theologie der Migration

Abstract

With respect to cultural studies and theology, we are entering a »third transformative space« with the shift to intercultural churches (»migration churches«) with their national identity from the South and their presence in the context of the North. This space lies between the global North and the global South of this world and cannot be denominationally, religiously or culturally assigned in any definitive way either to the migrants' regions of origin or to those regions with their historical churches which accept the migrants. In the following presentation, methods of analysis from cultural, historical, denominational and spirituality studies are used to help explore the intercultural space between both kinds of »churches«. Whoever devotes himself or herself to the topic of »intercultural churches« should deconstruct the division of the world into North and South, into center and periphery and leave this behind, but without creating at the same time just a new verbal dichotomy.

Keywords

- Migration churches
- intercultural churches
- theories of migration
- theology of migration

Sumario

Con la percepción de las Iglesias interculturales (»Iglesias de inmigrantes«), procedentes de países del sur y presentes en el contexto del norte, entramos desde el punto de vista de las ciencias culturales y de la teología en un »tercer y transformador espacio«, que se encuentra entre el norte global y el sur global de este mundo y que confesional, religiosa y culturalmente no forma parte clara ni de las regiones de procedencia de los inmigrantes ni de las regiones de acogida con sus Iglesias históricas. Métodos de análisis culturalistas, históricos, confesionales y espirituales ayudan a explorar el espacio intercultural entre ambas »Iglesias«. Quien se interese por el tema »Iglesias interculturales«, puede deconstruir y dejar atrás la división del mundo en norte y sur, en centro y periferia, sin crear por ello de nuevo sólo una dicotomía verbal.

Conceptos claves

- »Iglesias de inmigrantes«
- Iglesias interculturales
- teorías de la inmigración
- teología de la inmigración

»Christliche Gemeinschaften aus dem Süden der Erdkugel breiten sich in Europa aus. Neue Gebetsgruppen, Gemeinden, Kirchen und Kirchenverbände entstehen im westeuropäischen Raum neben den bestehenden historischen Gemeinden, Kirchen und Kirchenverbänden. Diese neuen kirchlichen Gemeinschaften verdanken ihr Entstehen der Initiative der südlichen ›Ausländer‹, christlicher Einwanderer aus Afrika und aus Südostasien, der Karibik und Südamerika, aus den früheren Missionsländern.«¹

1 Interkulturelle Kirchen mit ihrem befreienden Potential verstehen

Global gesehen haben wir es mit dem ›tertiärranen Typ des Christlichen‹ und seiner religiösen Verflochtenheit in einer sich ständig *globalisierenden* Welt zu tun. »Sie stammen aus der südlichen Hemisphäre, sind überregional verbreitet und transnational organisiert und haben eine plurizentrische Identität.«² Migrationskirchen sind nicht an nur einem oder zwei konkreten Orten zu lokalisieren. Sie beschreiben ihre transnationale Identität selbst mit Adjektiven wie ›international‹, ›weltweit‹. Es gilt »die Christentumsgeschichte als Teil der allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte in verschiedenen Regionen und Gesellschaften der Welt zu rekonstruieren«³. Der interne *praktische* Diskurs mit interkulturellen, häufig sich selbst als »international« verstehenden Kirchen und ihren Vertretern kann Prozesse *wechselseitiger* Befreiung in Gang setzen: nicht in nur diesen Kirchen und Gemeinden selbst, sondern auch in den »historischen Kirchen«. Der externe *theoretische* Diskurs über interkulturelle Kirchen, dem ich hier nachgehe, sei ein Beitrag, um die Aufgabe einer Interkulturellen Theologie abzustecken.⁴ Mit der Erforschung der Ausbreitungsgeschichte des Christentums stoßen wir »von einer Europa-zentrierten zu einer peripherie-zentrierten Wahrnehmung der außereuropäischen Christentumsforschung vor«.⁵

Wer sich dem Thema »Interkulturelle Kirchen« zuwendet, muss die Zweiteilung der Welt in Nord und Süd, in Zentrum und Peripherien in unseren Köpfen de-konstruieren und hinter sich lassen, ohne dabei wieder nur eine neue verbale Dichotomie zu schaffen. Häufig werden sie mit Fremdzuschreibungen, um die wir nie ganz herumkommen werden, auch als »Migrationskirchen«, »Fremdsprachige Missionen« oder »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GaSH)« bezeichnet. Wer sich auf das direkte Gespräch mit Vertretern dieser Gemeindeformation einstellt, bemerkt, dass die »Peripherie« gar nicht mehr nur dort ist, wohin sie der nördliche bzw. westliche Beobachter, der seinen

1 Marc SPINDLER, Kirchenbildung südlicher Minderheiten in Europa, in: Dieter BECKER (Hg.), *Mit dem Fremden leben*. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag, Neudettelsau 2000, 219–226 (219).

2 Dieter BECKER, Den weiten Horizont entdecken. Das Fach Interkulturelle Theologie/Missions- und Religionswissenschaften an Hochschule und Universität, in: DERS. (Hg.), *Mission verstehen*. Themen und Thesen interkultureller Forschung, Neudettelsau 2012, 223–228 (224).

3 Vgl. BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 225, mit Hinweis auf Andrew WALLS, *The Missionary Movement in Christian History*. Studies in Transmission of Faith, Maryknoll/NY 1996, 144ff., und Carl HALLENCREUTZ, *Third World Church History – An Integral Part of Theological Education*, in: *Studia Theologica* 47 (1993) 29–47. Siehe auch Moritz FISCHER, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment*. Beobachtungen zur Pfingstkirche »Nzambe Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen, Göttingen 2011, 27f.

4 »Das Fach Interkulturelle Theologie widmet sich der Evangelischen Theologie in einer *interdisziplinären Perspektive der Reflexion nichtwestlicher kultureller Dialekte des Christentums*«, BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 223.

5 Mit diesen Worten leitete Dieter Becker 2007 seine Bestimmung einer Interkulturellen Theologie ein. BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 224.

6 BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 225.

7 BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 226.

Kopf aus seiner historischen Sicherheitszone heraussteckt, gerne platzieren möchte: in eine vermeintliche »Fremde« oder »Ferne«, in einen »außereuropäischen Raum«. Nein, die »Peripherie« ist mit diesen Gemeinden plötzlich vor Ort. Sie formiert sich neu. Unsere westlichen Konstruktionen des anderen, fremden, exotischen, kulturell konnotiert: »afrikanischen«, »südamerikanischen«, »asiatischen« Christentums nehmen zunehmend *ihren* religiösen, konfessionellen wie kulturellen Raum ein in Europa. Einige besetzen gastweise hiesige, unbesetzte Plätze: als Mitnutzer einer evangelischen, freikirchlichen oder katholischen Kirche oder als Untermieter von Pfarrzentren und Gemeindehäusern.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen »Zentrum und Peripherie« erodiert. Wir werden zu Betrachtern oder sogar zu Beteiligten der Prozesse, infolge deren sich die globale Christenheit neu in der »einen Welt« konstituiert. Eine neue Ordnung manifestiert sich hier. Immer weniger lassen sich diese interkulturellen Kirchen mit ihrem statistischen Status einer Minderheit übersehen. Mit ihnen ist die aus europäischer Perspektive so genannte »Peripherie« des Christentums in unsere unmittelbare Nachbarschaft gewandert. Dabei ist, global gesehen, das vermeintliche »Zentrum« der Christenheit zahlenmäßig längst in den globalen Süden, die bisherige vermeintliche »Peripherie«, gewechselt. Migratorische Bewegungen der letzten Jahrzehnte bringen mit sich, dass immer mehr Migranten christlicher Identität in den Norden der Welt übersiedeln. In ihren interkulturellen Gemeinden Berlins, Hamburgs oder Zürichs besuchen inzwischen mehr Menschen mit einer Herkunft aus dem globalen Süden einen Sonntagsgottesdienst, als es die Mitglieder historischer Kirchen tun. Sie werden weltweit gesehen immer mehr, nicht nur statistisch, sondern auch was die Beteiligung und das Engagement ihrer Mitglieder betrifft, zur Peripherie – wie lange werden wir noch von ihnen als von »Minderheitenkirchen« sprechen?

2 Kulturwissenschaftliche Analysemethoden

2.1 Migrationskirchen zwischen Dekonstruktion und Rekonstruktion

Mit der Hinwendung zu Migrationskirchen mit ihrer Herkunftsidentität aus dem Süden und ihrer Präsenz im Kontext des Nordens betreten wir, kulturwissenschaftlich und theologisch gesehen, einen »dritten transformativen Raum«. Dieser liegt zwischen globalem Norden und globalem Süden dieser Welt und lässt sich konfessionell, religiös und kulturell weder den Herkunftsregionen der Migranten noch den sie aufnehmenden Regionen mit ihren historischen Kirchen eindeutig zuordnen. Zwischen beiden bestehen tiefe Gräben, aber auch Übergänge und Verbindungen. Im Folgenden sollen kulturwissenschaftliche, historische, konfessions- und spiritualitätskundliche Analysemethoden helfen, den interkulturellen Raum zwischen beiderlei Kirchen zu erkunden.

Wir lassen uns hiermit ein auf eine Denkbewegung »zwischen dem transistorischen Raum des einzelnen Subjekts und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.«⁶ Wir wissen aber auch, dass wir Gegenstände – hier den der »Migrationskirchen in ihrem Gegenüber zu den historischen Kirchen« – immer sowohl de-konstruieren als auch re-konstruieren. Demnach ist die Spätmoderne »ein Prozess der unablässigen Auflösung und Bildung neuer Identitäten. Kultur ist ein soziales und politisches [*religiöses*] Geschehen, in dem ständig neue Bedeutungen konstruiert werden und sich kulturelle Praktiken vermischen (*Hybridität*).«⁷ Bei ›kulturellen Identitäten‹ handelt es sich insofern um ›instabile Identifikations-

punkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden.⁸ »Christliche *Migrantengemeinden* tragen die *Spiritualität* und Frömmigkeit ihrer Heimatländer in den deutschen Kontext hinein⁹, so Becker. Ich frage: Wie ist das gemeint, die eigene *Spiritualität* und Frömmigkeit aus den Heimatländern in den deutschen Kontext »hineinzutragen«? Wer spricht dann da mit welcher Stimme für wen? Inwieweit kommt es zu wechselseitigen Dynamiken zwischen Migrations- und Volkskirche?

Ich verweise auch auf die *Subaltern Studies* der Inderin Gayatri Spivak mit ihrer Frage »Can the Subaltern Speak?«, um die Situation von Marginalisierten zu analysieren. Denn die Not schreit uns an: angesichts von 59,5 Mio. Menschen auf der Flucht weltweit, die 2014 gezählt wurden, wovon 5,9 Mio. in Ländern aufgenommen wurden, deren Lebensverhältnisse selbst als prekär gelten. Das sind laut den aktuellen Statistiken von UNHCR und von *Pro Asyl* so viele, wie seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr.¹⁰ Wir fragen: Wer drängte Migranten wo und wie aus ihren Herkunftsländern hinaus? Erreichen sie mit ihren Zielländern auf der nördlichen Hemisphäre wirklich zentrale Positionen? Von der eigenen Perspektive des Südens aus betrachtet, sind sie vielleicht an die Ränder Gedrängte, politisch oder religiös Verfolgte, sozial Benachteiligte. Vielleicht sind sie aber auch in den Augen anderer Menschen aus der südlichen Hemisphäre bevorzugt. Häufig hat die Großfamilie sie finanziell unterstützt, damit sie sich die Flucht leisten können. Hier im Norden angekommen, fühlen sie sich wiederum marginalisiert gegenüber der historischen Residenzgesellschaft.

2.2 Spiritualität der Befreiung und klassische Theologie im Diskurs

Die Doppelfrage nach der christlichen Spiritualität und nach der Theologie der Migrationskirchen, jeweils im Gegenüber zu den interkulturellen Kirchen, beinhaltet die Frage nach den spannungsreichen Relationen zwischen diesen beiden Kirchentypen. Wir bauen – ob als *Beobachter*, ob als *Beteiligte* – unsere Interessen, Erwartungen, Motive und Ansprüche in das jeweilige Konstrukt mit ein. »Spiritualität«, »Theologie«, »Migrationskirchen« oder »historische Kirchen« lassen sich daher jeweils als »Ensembles von Praktiken« beschreiben, die »systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.«¹¹ Als »teilnehmende Beobachter« unterscheiden wir unter Anwendung der Methode der *verdichtenden Beschreibung* (»thick description«) von Clifford Geertz die Beobachter- und die Beteiligtenperspektive – und verschränken beide diskursiv miteinander. Es macht einen Unterschied, ob ich als *Beteiligter* von der Wirkung einer göttlichen Geisteskraft auf mein

8 Stuart HALL, *Kulturelle Identität und Diaspora*, in: DERS., *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2 (Hg. und übers. von Ulrich MEHLEM), Hamburg 1994, 26–43 (30).

9 BECKER, *Den weiten Horizont entdecken* (wie Anm. 2), 227.

10 Vgl.: https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fileadmin/redaktion/PDF/UNHCR/Global_Trends_2014.pdf (05.11.2015). Vgl. die Zahlen von »Pro Asyl« im Heft zum »Tag des Flüchtlings 2015«, 26.

11 Vgl. Ralph KUNZ, *Spiritualität im Diskurs*. Ein diskurskritischer Versuch, in: DERS. (Hg.), *Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 211–226 (212).

12 Vgl. Ralph KUNZ, *Spiritualität im Diskurs* (wie Anm. 11), 211–226 (214f.).

13 Jean-François LYOTARD, *Der Widerstreit*, München 1989, 262.

14 Vgl. die Rezension zu F. WILFRED, *Theologie vom Rand der Gesellschaft*: Werner KAHL, in: *VuF* 54(1) (2009) 45–58.

15 Felix WILFRED, *Theologie vom Rand der Gesellschaft*. Eine indische Vision, Freiburg i.Br. 2006 (Delhi 2005), 323.

16 Ulrich DEHN, *Migration im Kontext*. Motivgeschichtliche und diasporaltheoretische Perspektiven, in: *ZMiss* 2-3 (2011) 146–156, mit Verweis auf Ludger PRIES, *Internationale Migration*, Bielefeld 2011, 5.

17 Vgl. Jorge E. CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration: Menschliche Mobilität und theologische Transformation*, 115–145 (117): <http://www.ion.int/cms/es/sites/ion/home/about-migration/key-migration-terms-1.html> (25.06.13).

Reden und Denken ausgehe oder ob ich als *Beobachter* diese Wirkung als Glauben einer Religionsgemeinschaft oder eines Individuums beschreibe. Der theologisch-beteiligte und der religionswissenschaftlich-beobachtende Diskurs pflegen andere Sprachformen und Grammatiken, um sich über die unterschiedlichen Bedeutungsstränge der Spiritualität zu verständigen.¹² In der Theologie wurde Jean-François Lyotards Unterscheidung des kognitiven (wissenschaftlichen) von der narrativen Art des Diskurses rezipiert. »Es existiert keine Diskursart, deren Hegemonie über die andere gerecht wäre.«¹³ Stehen Migrationskirchen und historische Kirchen mit ihrer jeweiligen Spiritualität und Theologie im Diskurs, prallen unterschiedliche Diskursarten aufeinander: *Migrationskirchen* praktizieren einen eher narrativen Stil, *historische Kirchen* beanspruchen im Gegenüber zu jenen, im Besitz der wissenschaftlichen Deutungshoheit zu *sein*, besonders gegenüber denen, die ihrer Praxis implizit oder gar explizit eine pfingstlich-charismatische Theologie zugrunde legen.

2.3 »Theologie vom Rand der Gesellschaft«

Der katholische indische Missionswissenschaftler Felix Wilfred verschärft diese Debatte mit seiner »Theologie vom Rand der Gesellschaft«. Er warnt aber gleichzeitig vor einer »Spiritualisierung«. Biblisch sei zu lernen, betont er, dass jegliche Hierarchisierung von spirituellem und materiellem Streben nach Leben bzw. Heil nicht dem Evangelium entspricht.¹⁴ Die Brotbitte des Vaterunsers, die Lehre Jesu nach der Bergpredigt, die messianische Gerichtsszene in Mt 25 oder das Bild vom Gelobten Land im Alten Testament etwa dienen Wilfred als biblische Bezugspunkte, um die Aufhebung der Diastase von materiellem und spirituellem Heilsverständnis plausibel zu machen: »So betrachtet ist Heil kein *Kampf gegen das Materielle*, sondern ein *Kampf mit dem Geist gegen die Negierung des Materiellen*, da das Materielle eine unabdingbare Lebensvoraussetzung ist. [...] Der Gegensatz besteht nicht zwischen dem Materiellen und dem Spirituellen, sondern zwischen *Leben und Tod*«. ¹⁵ Die Überzeugung, dass Materielles und Spirituelles zusammenhängen, prägt den Verlauf der ganzen Kirchengeschichte und ist identitätsstiftend für die interne Theologie vieler Migrationskirchen, deren Mitglieder Grenzen überschritten: Waldenser, Hugenotten, Pilgrim Fathers oder Christen, heute verfolgt im Nahen und Mittleren Osten.

3 Migrationskirchen missionswissenschaftlich und historisch gerecht werden

3.1 Migrationstheorie

»Migration macht mehr als 99% der Gattungsgeschichte des Homo sapiens aus. Über mehrere Generationen an einem Ort sesshaft zu sein, markiert dagegen nur eine kurze Episode. [...] Migration ist der Normalfall, Sesshaftigkeit Luxus.«¹⁶ Soziologisch gesehen ist »Migration«, die mehr als ein Jahr andauernde Überschreitung von geographischen, politischen und kulturellen Grenzen infolge wirtschaftlicher Notlage oder weil man aus politischen religiösen und ethnischen Gründen verfolgt oder diskriminiert wird. »Migration« ist als Begriff neben »Diaspora« geeignet für die Analyse religiös begründeter Sozialformen von Gruppen, die sich in transkulturellen, transnationalen und transkonfessionellen Kontexten selbst neu organisieren.

Die internationale Organisation für Migration, IOM, bestimmt »Migration« als einen »generischen Begriff« mit deskriptivem (konstruierendem) Charakter.¹⁷ Hinsichtlich der Umstände, die durch Wanderungsbewegungen verursacht werden, zählt die IOM

in ihrer Liste unter anderem »illegale Migration«, »qualifizierte Migranten«, »Arbeitsmigration«, »Einbürgerung«, »Xenophobie«, »Rücküberweisung« und den »Zugewinn Hochqualifizierter« dazu. Allerdings ist diese Liste kurz und schenkt positiven Aspekten von Migration wenig Aufmerksamkeit. *Grosso modo* unterscheidet die IOM zwei Arten von Wanderungsbewegungen, die sie in Relation zu den nationalstaatlichen Grenzen bestimmt: *Emigration* – Akt des Verlassens eines Staates mit der Absicht, sich in einem anderen anzusiedeln; *Immigration* – Prozess, durch den staatsfremde Personen ein Land mit dem Ziel betreten, sich darin niederzulassen.

Ich verstehe Migration in einer *transnationalen* Perspektive, als Erfahrung, die *Vernetzungen* zwischen Kontexten, Personen oder Gruppen – unter anderem mit ihren jeweiligen kulturellen wie religiösen Überlieferungen und Orientierungen – in den Herkunfts- und Zielländern bzw. -gesellschaften herstellt. Diese Wechselbeziehung bedeutet die Erfahrung doppelter Zugehörigkeit des eigenen Alltagslebens. Sie verbindet den Zielkontext mit dem Herkunftskontext mit »zweifacher Fokussierung«¹⁸.

Diese transnationale Erfahrung bringt neue Formen des Selbstverständnisses für die von menschlicher Mobilität betroffenen Personen hervor, die wir als »Transmigranten« bezeichnen. »Transmigranten werden definiert als »jene Einwanderer, deren tägliches Leben von vielfachen und anhaltenden Wechselbeziehungen (interconnections) über zwischenstaatliche Grenzen hinweg abhängt und deren öffentliche Identitäten durch mehr als nur eine Staat-Nation-Relation geprägt sind.«¹⁹

»Als Erfahrung von *Defamiliarisierung* beinhaltet die menschliche Mobilität für Emigranten das *Aufgeben* einer ›Welt‹ mit Regeln, Routinen, Symbolen, Werten, Verhaltensweisen und Glaubensauffassungen eines ihr eigenen *modus vivendi*. Gleichzeitig generieren die Gemeinschaft, die zurückgelassenen Freunde und Verwandten in Bezug auf Emigranten neue Identitätszuschreibungen in Zusammenhang mit dem erzwungenen oder freiwilligen Abschied, mit dem Mut, das Migrationsvorhaben in Angriff zu nehmen, mit der Reise und der Zukunft, die sie erwartet. Für die, die zurückbleiben, ist der Emigrant derjenige, der sich in ein gelobtes Land begibt. *Emigrant* ist somit eine erste Identitätstransformation, behaftet mit Ambivalenzen und zwiespältigen Gefühlen.«²⁰ »Nachdem der Migrant diverse zwischenstaatliche Grenzen überquert und unterschiedliche geographische und ökonomische Herausforderungen bewältigt hat, erreicht er schließlich die Zielgesellschaft. Er erhält wiederum eine neue Identitätszuschreibung: *Immigrant*.«²¹

18 Steven VERTOVEC, Migrant Transnationalism and Modes of Transformation, in: *International Migration Review* 3 (2004) 970-1001 (976).

19 Glick SCHILLER/Linda BASCH/Cristina BLANC, From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration, in: *Anthropological Quarterly* 68(1) (1995) 48-63 (48).

20 CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration* (wie Anm. 17), 119.

21 CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration* (wie Anm. 17), 121.

22 Vgl. Aguswati und Markus Hildebrand RAMBE, *Interkulturell Evangelisch in Bayern*. Projektplanung, 03.02.2014, 4f.

23 Es ist deutlich, dass die institutionelle Verankerung der Migrationskirche in der deutschen Gesellschaft schwach ist. Formelle Anerkennung, vergleichbar mit der Behandlung schon länger hier beheimateter Konfessionen, steht noch aus. Wie in einigen anderen europäischen Ländern gibt es hier ein System der Anerkennung von religiösen Gemeinschaften als »Körperschaft des öffentlichen Rechtes« (KdÖR). Mit diesem Status hat man wichtige Rechte: die sog. Kirchensteuer (9% von der jeweiligen Lohnsteuer, eingezogen durch den Staat, abgeführt an die Kirchen). Dann gibt es Teilhaberrechte im öffentlichen Leben: Rundfunkrecht, Jugendfürsorge, Parochialrecht [zuziehende Angehörige der Religionsgemeinschaft

werden automatisch als Mitglieder gezählt]. Mit dieser öffentlich-rechtlichen Anerkennung geht nicht nur ein symbolischer, den Status erhöhender Wert einher – die Nichtanerkennung unterstreicht für viele Migranten, dass sie mit ihren Glaubensgemeinschaften nur zweitrangigen Stellenwert haben.

24 Heinrich SCHÄFER, »Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!«, in: *MDKI* 43 (1992) 43-48 (43).

25 Bianca DÜMLING, Voneinander lernen. Reverse Reformation. Die Reformation kehrt zurück, in: EMW (Hg.), *Reformation: global*. Eine Botschaft bewegt die Welt (Jahrbuch Mission 2015), Hamburg 2015, 153-159.

26 DÜMLING, Voneinander lernen (wie Anm. 26), 155.

3.2 Kirchen der Migration

»Migration« bleibt sozialhistorische Fremdbeschreibung aus Beobachterperspektive. Der ekklesiologische Begriff »Kirche«, zweiter Bestandteil und Subjekt des zusammengesetzten Wortes »Migrationskirche«, wird von einigen Gemeinden für sich verwendet (»Faith Charismatic Church«). Mit der Selbstbezeichnung als »Kirche« ist nicht gesagt, ob es sich um mehrere Gemeinden handelt unter dem Dach eines Kirchenverbundes oder nur um eine einzige Gemeinde, die sich als »Kirche« versteht.

Die im Kirchendeutsch der EKD und ihrer Gliedkirchen seit Jahren diskutierte Frage der adäquaten Bezeichnung, ob es sich bei »Migrationskirchen« um »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft« handle oder um »internationale« oder um »interkulturelle« oder um »transkonfessionelle« Gemeinden, zeugt von einer Hilflosigkeit der historischen Kirchen in Deutschland. Man laviert sich mit unterschiedlichen Fremdzuschreibungen durch den Migrationskirchendiskurs.²² Man sollte wenigstens wissen, wann man wie von wem spricht. Wenn wir von »Gemeinden« sprechen, legen wir unser Augenmerk auf eine lokale Gemeinde. Wenn von »Kirche« die Rede ist, geht es um die Anerkennung der offiziellen Verfasstheit einer oder mehrerer zusammengeschlossener Gemeinden. Diese wollen als Gemeindeverbund in der Regel konfessionell anerkannt und ökumenisch respektiert werden. Dabei gelten sie in Deutschland bestenfalls als eingetragene Vereine (e. V.) und gelten nicht als gleichwertig mit den historischen Kirchen, Körperschaften des öffentlichen Rechtes (KdöR).²³

Die Stärke von interkulturellen Kirchen ist, dass viele gut miteinander vernetzt sind. Bei jeder Migrationskirche lässt sich ein historisches Beziehungsgeflecht mit Schnittstellen identifizieren in historisch-diachroner (Entstehungsgeschichte: Längsschnitt) und aktuell-synchroner (Querverbindungen: Querschnitt) Perspektive.

Hilfreich ist die postkoloniale Perspektive, welche die politische Brisanz des »Unternehmens Migrationskirche« zeigt. Heinrich Schäfer verweist beispielsweise auf die Pfingstbewegung in Lateinamerika, von wo auch Migranten nach Europa herüberdrängen. Er fragt, »ob nicht fundamentalistischer Protestantismus als Rückeroberungsstrategie von Macht gegen die seit der Eroberung Lateinamerikas im 16. Jahrhundert installierte Allianz von Thron und katholischem Altar gerichtet sein könnte.«²⁴ Spiritualität, Glaube und politisches Handeln hängen im günstigsten Fall eng zusammen. Manch einer ihrer Pastoren war als Student in seinem Herkunftsland Mitglied einer politischen Widerstandsguppe, aktiv im Widerstand gegen korrupte Machthaber. Selten artikulieren Migranten allerdings ihre eigenen Lebensschicksale bei uns im Westen, ihrer neuen Heimat – sei es aus Scham, aus Angst hier denunziert zu werden, sei es aus Unsicherheit in den hiesigen, für sie wenig durchschaubaren politischen Verhältnissen. Mit dem Glauben, zu dem manche hier mit einer biographischen Wende fanden, beginnt neben der inneren Konversion auch eine Hinwendung zu reverser Mission. »Die Reformation kehrt zurück«²⁵. Hören wir dazu aus der Biographie eines Gemeindeleiters, des Pastor John aus Sri Lanka: »Er kam als Flüchtling nach Deutschland. Anfangs traf er sich nur mit seinen Familienmitgliedern zum Beten und Bibellesen in seiner Wohnung. Diese familiäre Gemeinschaft wuchs und entwickelte sich zu einer tamilischen Gemeinde. Heute feiert sie ihren Gottesdienst auf Tamilisch mit deutscher Übersetzung – vor allem für Jugendliche der zweiten Generation. Das reformatorische Erbe wirkt hier hauptsächlich im eigenen kulturellen Kontext.«²⁶

4 Biblische Migrationsnarrative als Impulsgeber für die Glaubensidentität

Wie werden migratorische Transformationserfahrungen mit Hilfe der Bibel gedeutet und kontextualisiert?²⁷ Betrachten wir ein aktuelles Beispiel interkultureller Exegese²⁸: »Die philippinische Alttestamentlerin A. E. Gorospe hat mit ihrer 2007 in Fuller unter dem Titel *Narrative and Identity* veröffentlichten Dissertation eine ›ethische Lektüre‹ von Exodus 4,18-26 vorgelegt, der Erzählung von Moses Rückkehr aus Midian nach Ägypten. Ausgangspunkt ihrer exegetischen Arbeit ist die Vergegenwärtigung der Situation hunderttausender philippinischer Migranten, die ihre Heimat verlassen haben, um in Übersee Arbeit zu finden. Damit sind sie Teil der globalen, ökonomisch bedingten Migrationsbewegung hin zu den Machtzentren. In den USA, in der arabischen Welt oder in Hongkong aber existieren sie in Nischen, sind praktisch unsichtbar, haben keine Rechte und zählen somit zu den Marginalisierten. Die Erzählung in Exodus 4 spreche in diese Situation hinein und eröffne neue Möglichkeiten. Was anstehe, sei die performative Transformation der heutigen realen Leser und Leserinnen aufgrund der Begegnung mit dieser Erzählung der Transformation des Moses. Entscheidend ist die unter Rekurs auf Erkenntnisse Victor Turners mögliche Beobachtung, dass der Migrant Mose von einer marginalisierten Existenz durch ein *liminales Erlebnis* (Berufung) und einen *Übergangsritus* (Beschneidung durch Zippora) eine tiefgehende Veränderung hinsichtlich seiner Identität erfahren hat.«²⁹

Dass Wanderung, Umzug, Migration in den Gemeinden nicht unbedingt durch rituelles Handeln begleitet werden, erläutert Pastor Emmanuel Ndoma, internationale Gemeinde *La Grace de Dieu* in Ansbach. Ndoma stammt aus der Demokratischen Republik Kongo. Er wurde als Student unter der Diktatur im Zaire Mobutus verfolgt und sah sich zur Flucht gezwungen. »Eine große Rolle für unsere Mitglieder spielen biblische Geschichten, deren Protagonisten das Schicksal der Migration erdulden. Es ermutigt zu hören, wie Mose mit seiner Vertreibung in 1. Person genau das durchmacht, was ich selbst erleben muss. Wir identifizieren uns mit den Personen in der Bibel und ihren Familien. Ich lese diese Geschichten gerne bei meinen Besuchen als Seelsorger in den Asylbewerberheimen wie Zirndorf bei Nürnberg. Nehmen wir Abraham: Wie er aufgemuntert wird durch die großen Verheißungen Gottes, Gott hat ihn begleitet. Diese Ermutigung hat manch einer der Flüchtlinge nötig. Beliebt ist Josua 1,3: ›Jeden Ort, den eure Fußsohlen betreten werden, habe ich euch zum Besitz gegeben, wie ich es Mose zugesagt habe.‹ In unserer Gemeinde zitieren Mitglieder, die schon jahrelang hier leben, immer noch diese Stelle und sehen sie als Bestätigung der Erwählung und der Rettung durch Gott. Sie danken: ›Gott, du hast mir dieses Land gegeben!‹.³⁰ Wer schließlich seine ersehnte Aufenthaltsgenehmigung in der Tasche hat, sieht diese wie ein ›Dokument der Erlösung oder der Befreiung‹ an, wie von Gott selbst ausgestellt, der unsere Gebete erhört hat. Die biblischen *Texte* bezeugen eine Hochschätzung des Migrationsphänomens trotz seiner problematischen Aspekte.³¹ Es geht Migranten, die ihr Schicksal in der Bibel gespiegelt sehen, mehr um »Mobilität«, als um das »Bleiben«, das uns in den historischen Kirchen beschäftigt.

27 Vgl. EKD (Hg.), *Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*, EKD-Texte 119, Hannover 2014, 21-26.

28 Vgl.: Werner KAHL, Rezension zu Athena E. GOROSPE, *Narrative and Identity*, in: *VuF* 54(1) (2009) 45-58.

29 Vgl. Athena E. GOROSPE, *Narrative and Identity. An Ethical Reading of Exodus 4*, Leiden / Boston 2007.

30 Interview M. Fischer – E. Ndoma (01.06.2015).

31 Vgl. Anna FUMAGALLI, *Die Interpretation der Bibel im Kontext von Migration: ein Gewinn für alle*, in: Tobias KESSLER (Hg.), *Migration als Ort der Theologie*, Regensburg 2014, 65-86 (82).

32 KUNZ, *Spiritualität im Diskurs* (wie Anm. 11), 226.

33 Vgl. KUNZ, *Spiritualität im Diskurs* (wie Anm. 11), 212.

5 Spiritualität und Theologie im Kontext der Migrationserfahrung

Wir treffen auf die Theologie und die Spiritualität der Migrationskirchen, wenn wir die Bahnen unserer kirchlich-historischen Eigenrotation verlassen, an den »Rändern« der Gesellschaft, wo sich ihre Gemeinden zu teuren Mietpreisen in ehemaligen Fabrikhallen oder Großraumbüros unserer Städte einmieten, wo sie von volkskirchlichen Ansprüchen unbehelligt bleiben. Es mag Vertreter der etablierten Kirchen bei einem Besuch irritieren, in *diesen* Räumen Gottesdienst mitzufeiern. Die Ästhetik von Migrationskirchen folgt eigenen Kriterien bei der Auswahl und Gestaltung eines »schönen Raumes«. Wichtiger ist es, einen sozialen Raum zu eröffnen, in dem es zu Glaubenserfahrungen im Vollzug von leibfreundlicher Gemeindespiritualität kommt. Diese konstituiert sich aus der performativen Praxis von Liedern mit Wechselgesängen, populärer Gospelmusik mit ihren traditionellen Rhythmen und Tanz.

Eine der Diskurstheorie verpflichtete Definition von Spiritualität erschließt die Bedeutung der Verleiblichung (embodiment): »*Spiritualität* ist die Artikulation des göttlichen Lebens, das durch den Geist im Leib Christi gegenwärtig erfahrbar wird – [...] als durchdachter, gelebter und geübter Glauben.«³² »Spiritualität [...] ist erst im Diskurs« bzw. im aktuellen performativen Akt re-konstruierbar.³³

Der Stellenwert, den viele Migrationskirchen mit ihrem Denken und Erfahren einer real existierenden spirituellen Welt geben, kommt in ihrer pfingstlich-charismatischen Praxis und Theologie zum Ausdruck. Die geistliche Welt ist für sie untrennbar mit der materiellen Welt verwoben. In beiden steht »Gott« ständig mit uns in direktem Kontakt. Könnte es sein, dass manche der Interkulturellen Kirchen mit ihrer »geistgewirkten Theologie« ein interessanter Gesprächspartner für uns historische Kirchen sind mit ihren Deutungen von Erfahrungen des »Heiligen«?

6 Migrationskirchen mit ihrem Angebot für historische Kirchen

6.1 Wechselseitige Wahrnehmungen von interkulturellen und historischen Kirchen

Gegenüber deutschen Kirchen zeigen manche Migrationskirchen, besonders afrikanische Gemeinden, ein starkes Sendungsbewusstsein: Sie sehen ihre Rolle darin, den spirituell toten deutschen Kirchen sowohl »Befreiung« als auch »Erweckung« zu bringen. Es ist nicht überraschend, dass bei vielen afrikanischen Gemeinden eine große Bereitschaft besteht, mit deutschen Kirchen und Gemeinden jeglicher Couleur zusammenzuarbeiten. Dabei gibt es weniger Berührungsängste gegenüber historischen Landeskirchen. Dort scheinen eher die Ressentiments zu liegen. Es ist auch nicht einfach, wenn Mitglieder interkultureller Gemeinden deutschen Volkskirchlern gegenüber spiegeln, dass es kaum mehr »richtige« Christen gebe: Da sie keine lebendige Beziehung mit Jesus Christus führten, keine Erfahrung mit dem Heiligen Geist hätten. Wenn deutsche und afrikanische Gemeinden gemeinsame Veranstaltungen planen, schlagen afrikanische Gemeinden gern einen evangelistischen Event vor. Sie sind enttäuscht, wenn es deutschen Gemeinden eher um das Feiern von Multikulturalität bei einem Gemeindefest geht. Afrikanische Gemeinden empfinden ihren eigenen Vorschlag als Ausdruck ihrer Suche nach *spiritueller* Einheit mit den deutschen Kirchen. Den alternativen Vorschlag seitens der historischen Kirchen empfinden sie als Festschreibung ihrer Bedürftigkeit als Migranten, ihrer kulturellen Fremdheit bzw. Exotik und somit als Ausgrenzung.

6.2 Religiöse Praxis als Befreiung oder als Kompensation?

Ist das missionarische Selbstverständnis der Gemeinden, das ihnen zur eigenen Neuentdeckung in der Fremde dient, Ausdruck kompensatorischer oder befreiender Religion? Es lässt sich für viele Gemeinden zeigen, dass das missionarische Selbstverständnis unter bestimmten Bedingungen eher kompensatorische, unter anderen Bedingungen eher befreiende Wirkungen zeigt. Wie steht es hier um die Kooperation von Migrationsgemeinden mit europäischen Mehrheitskirchen? Wenn diese einen eher politisch-diakonischen Ansatz vertreten, ist die konkrete Zusammenarbeit mit religiösen Gruppen, deren Spiritualität kompensatorisch wirkt, nicht spannungsfrei. Würden die Vertreter einer interkulturell konnotierten pfingstlich-charismatischen Spiritualität deren *befreiendes* Potential plausibel machen – etwa, wenn es um die Qualität des Heiligen Geistes geht –, würde sie von den historischen Kirchen positiver rezipiert. Letztere würden sich anregen lassen, neben ihrem diakonischen Impetus etwa ihre missionarischen bzw. evangelistischen Kompetenzen wiederzuentdecken.

7 Für eine befreiende Theologie der Migration und menschlichen Mobilität

Um interkulturelle Kirchen zu verstehen, reflektieren wir den Diskurs zur Befreiung und wie diese im Migrationsprozess ersehnt und erfahren wird. »Innere« wie »äußere« Befreiung lassen sich hier nicht fein säuberlich trennen, sind unweigerlich miteinander verbunden. Emigrations-, Immigrations- und Migrationsprozesse transformieren in ihrem von Ambivalenzen gekennzeichneten Verlauf die Identität der Migranten – entsprechend den Herausforderungen, die durch die Situationen der Verletzlichkeit, Risiken und Unsicherheit gewachsen sind. Für viele Migranten ist die Migration eine Prüfung ihres Glaubens. Sie suchen und finden in ihm Halt, um die Hindernisse zu überwinden, die sich ihrer inneren wie äußeren Befreiung entgegenstellen.³⁴ Eine *Theologie der Migration* müsste als reflektierte Antwort auf die spirituellen Sehnsüchte von Einzelnen und von Gruppen erfolgen, die biographisch mit menschlicher Mobilität Erfahrungen haben. Schon immer wird ein »offenes« christliches Bewusstsein im Idealfall von einem prophetischen, gemeinwesenbezogenen und auf Hoffnung ausgerichteten Geist getragen. Dieser ermutigt zur *Konvivenz*, bei der man mit den Migranten und Migrantinnen mit-geht. Insofern gibt es schon immer »Theologie der Migration«. ³⁵ Jede Theologie der Migration ist dabei polyzentrisch und interlokal. Sie entwickelt sich gleichzeitig an mehreren Orten – nur so kann sie in einer Welt, geprägt von neoliberalen Ausbreitungsbemühungen, eine Antwort auf anstehende Herausforderungen geben: der religiös, politisch, sozialgeschlechtlich und kulturell begründeten Radikalisierung im Zusammenhang der Globalisierung.

34 Vgl. CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration* (wie Anm. 17), 115–145, 123.

35 Vgl. Jorge E. CASTILLO GUERRA, *Theology of Migration: Essay on Intercultural Methodology*, in: Daniel G. GROODY / Gioacchino CAMPESSE (Hg.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, Notre Dame, IN 2008, 243–270 (243).

36 Vgl. ebd., 243f.

37 Natürlich ist das auch auf die Räume der Interreligiösen Begegnungen zu beziehen. Vgl. ebd., 262.

38 Vgl. zu »Konvivenz« ebd., 265.

Eine zukünftige *Theologie der Migration*, die wir so dringend benötigen, gibt Auskunft über den sich in der Geschichte selbst aussagenden Gott. »Er« war und ist unterwegs: leibhaftig vertrieben und aufgenommen »als Menschen«, die auf der Flucht sind und Heimat³⁶ suchen. Es gilt, diesen »God in between« in der Begegnung mit ihnen zu dechiffrieren: an Orten, die Frei-Räume zwischen den unterschiedlichen Religionen und Konfessionen eröffnen. Nicht zuletzt in den Interkulturellen Kirchen³⁷ mit ihrer Praxis einer Konvivenz des Miteinander-Lernens, -Teilens und -Feierns.³⁸ ◆
