



Diaspora – Gottes Wirken unter und durch Minderheiten

Prozess „Zukunft Mission“

Iranische Konvertiten in einer deutschen Freikirche

Missionarische russlanddeutsche Gemeinden

Vietnamesische Diaspora in Deutschland

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Diaspora als Symbol der christlichen Gemeinde Tobias Schuckert.....	63
Prozess „Zukunft Mission“: Von Gottes Wirkungslogik inspiriert Grundlagen für eine Transformation des Paradigmas unserer menschlichen Beteiligung an Gottes Mission Spurgruppe „Zukunft Mission“	64
Die Integration persischer Konvertiten in eine freikirchliche Gemeinde Michael Voth	70
Missionarisches Gemeindegewachstum in russlanddeutschen Freikirchen Simon Morasch	84
Die vietnamesische Diaspora in Deutschland Eine missiologische Betrachtung Tianji Ma und OMF-Team	97
Rezensionen	113
Jahrestagung missiotop 2025.....	124

Impressum

Herausgeber im Auftrag von: **missiotop** (Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion): Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, em-schriftleitung@missiotop.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265–917731, Fax: 07265–275761, E-Mail: info@missiotop.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei; www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Daniel Vullriede, em-Rezensionen@missiotop.org. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Martin Heißwolf, Prof. Dr. Tobias Schuckert, Friedemann Knödler (Layout). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print 25€ (inkl. Porto in Deutschland; zzgl. Porto von 10€ in alle Länder außerhalb Deutschlands); nur digital 15€. Der Bezugspreis des Heftes ist für Mitglieder im Mitgliedsbeitrag von missiotop (Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion e. V. – registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181) enthalten. Mitglieder außerhalb Deutschlands bezahlen lediglich die Portokosten in Höhe von 10€ für die Printausgabe. **Bankverbindung**: Konto-Inhaber: missiotop e.V., Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**

Aus meiner Sicht: Diaspora als Symbol der christlichen Gemeinde

Der Mainzer Religions- und Missionswissenschaftler Volker Küster schreibt zum Begriff der Diaspora:

Mit den globalen Migrationsströmen ist die Diaspora zur Lebensform für viele geworden. Ursprünglich eng verbunden mit dem in alle Welt verstreuten jüdischen Volk, bezeichnet der Begriff heute Migrantengemeinschaften allgemein.¹

Diaspora hat eine lange Geschichte. Sie ist eng verbunden mit menschlicher Migrationserfahrung. Der Sachverhalt und der Begriff finden sich in den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Der Begriff erfuhr im Verlauf der Schriftwerdung der Bibel einen Wandel. Wurde „Zerstreuung“² und Exil in der hebräischen Bibel noch als Gerichtshandeln Gottes an seinem Volk aufgefasst, so berichtet Apostelgeschichte 8,4 davon, dass sich die ersten Christen aufgrund einer Verfolgung über das Land „zerstreuten“ (Griechisch: *diasparéntes*). Dieser Bericht ist missionstheologisch von Bedeutung, denn diese Christen „zogen umher und predigten das Wort“. Diaspora ist nun Symbol der christlichen Gemeinde unter den Völkern. Wie Samen, der auf dem Acker ausgestreut wird, wirken die Gemeinden in der Welt. Diaspora-Existenz wird positiv aufgegriffen. Heimatlosigkeit, zuvor als Strafe für Götzendienst verstanden, wandelt sich durch den Begriff der Zerstreuung zur Chance. Gemeinden in einem nicht christlichen Umfeld können nun in der Zerstreuung Zeugnis für den wahren Gott ablegen. Somit gehört das Diaspora-Bewusstsein zur christlichen Identität, da das wahre Bürgerrecht der Christinnen und Christen im Himmel ist (Phil 3,20) und sie bis zur Wiederkunft immer in der Fremde leben werden.³

Diese Ausgabe der *Evangelischen Missiologie (em)* beschäftigt sich aus verschiedenen Perspektiven mit dem Thema der Diaspora. Was bedeutet es für Gemeinden, die nicht nur im theologischen Sinne fremd sind, sondern sich auch aufgrund von Pass, Herkunft, Sprache und Kultur in einem fremden Land befinden? Danke an dieser Stelle an alle Autoren und Autorinnen für ihr Mit-Hineinnehmen in ihre Forschungsprojekte.

An dieser Stelle darf ich mich als der Neue im Redaktionsteam der *em* vorstellen. Nach 13 Jahren mit meiner Familie als Missionar der Liebenzeller Mission in Japan arbeite ich nun als Professor für Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft an der Internationalen Hochschule Liebenzell. Missiologie ist meine Leidenschaft. Darum freue ich mich, durch *em* mitzuhelfen, dass missiologische Reflexion geschehen kann.

Viel Freude und großen Erkenntnisgewinn beim Studium dieser Ausgabe!

*Tobias Schuckert, Internationale Hochschule Liebenzell
und Mitglied des Redaktionsteams „Evangelische Missiologie“*

¹ Küster, Volker: *Interkulturelle Christologie: Die Vielen Gesichter Jesu Christi*, Darmstadt 2021, 22.

² Vgl. Rothenberg, Friedrich S. und René Krüger: „fremd, diaspora“, in L. Coenen und K. Haacker (Hg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Band 1, Wuppertal 1997, 514-516, 514.

³ Vgl. Krüger, René: „fremd, Hermeneutische Überlegungen“, in L. Coenen und K. Haacker (Hg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Band 1, Wuppertal 1997, 521-524, 522.

Prozess „Zukunft Mission“: Von Gottes Wirkungslogik inspiriert

Grundlagen für eine Transformation des Paradigmas unserer menschlichen Beteiligung an Gottes Mission

Spurgruppe „Zukunft Mission“

Seit rund zweieinhalb Jahren sind Leitungspersonen freikirchlich-evangelischer Kirchen und Werke in der Deutschschweiz gemeinsam als „Spurgruppe Zukunft Mission“ unterwegs, um neue Wege zu finden, wie das Thema Mission in den Kirchen gefördert und die Zusammenarbeit durch eine gemeinsame Vision gestärkt werden kann. Diese Initiative wurde von der afrikanischen Missions- und Entwicklungsorganisation *Life In Abundance* (LIA) initiiert und wird von der Schweizerischen Evangelischen Allianz (SEA) sowie deren Arbeitsgemeinschaften AEM und Interaction (IA), und dem Dachverband Freikirchen.ch unterstützt. Im Sommer 2024 wurde ein Grundlagenpapier veröffentlicht, das die bisherigen Ergebnisse ihrer gemeinsamen Reise zusammenfasst. Es lädt zum Weiterdenken und Mitwirken ein. Die Reise hat eben erst begonnen ...

Urheber des nachfolgenden Grundlagenpapiers ist die Spurgruppe „Zukunft Mission“ bestehend aus Andi Bachmann-Roth, Thomas Eggenberg, Michael Girgis, Christian Haslebacher, Julia Henke, Beat Leuthold, Jürg Pfister, Karin Roll, Esther Rüegger-Kaspar und Rachel Stoessel. Sie formierte sich Anfang 2022 aus einer gemeinsamen Not heraus, angesichts der geistlichen Situation in der Deutschschweiz (und weltweit), sowie aus einer tiefen Sehnsucht und Zuversicht, sich an Gottes Mission beteiligen zu können. Ihre interdisziplinäre Zusammensetzung aus mandatierten Leitenden verschiedener Organisationen ermöglicht es ihr, als Katalysator und Vorreiter im missionalen Ökosystem zu wirken.

Durch Klärung, Motivation und Inspiration fördert die Spurgruppe eine Kultur des Vertrauens und der Kooperation. Sie schafft Räume für gemeinsames Beten, Bibellesen und Hören auf Gott, ohne selbst operative oder leitende Aufgaben zu übernehmen. Dabei strebt sie keine eigene Struktur oder Finanzverwaltung an, sondern unterstützt bestehende Netzwerke und Initiativen. Ihr Ziel ist es, die missionale Zusammenarbeit zu stärken und neue Kooperationen zu fördern, basierend auf der Leitung und den Mandaten bestehender Kirchen- und Gemeindeverbände.

Die Auseinandersetzung mit Gottes Wirkungslogik (Theory of Change) – weg von einem engen, kausalen Verständnis hin zu einem relationalen Paradigma – inspiriert zu neuen konzeptuellen Ansätzen und Missionsstrategien.

Durch ihre strategischen Ansätze und ihr Engagement dient die Spurgruppe als Vorbild und inspiriert zu einer tiefgreifenden Transformation unserer Beteiligung an Gottes Mission. Ganz im Sinne des Zitats: „*Mission is finding out what God is doing and joining in.*“ (Rowan Williams). Kontaktadresse: Michael Girgis, *Facilitator Mission AEM Schweiz*, michael.girgis@aem.ch.

Einleitung

Die Missions- und Entwicklungsorganisation *Life In Abundance* (LIA) führte seit 2020 zwei Konsultationen unter Leitungspersonen freikirchlich-evangelischer Kirchen und Werke in der Deutschschweiz durch. Diese Befragungen wollten die Auseinandersetzung mit dem Thema Mission fördern und klären sowie eine agilere und organischere Zusammenarbeit ermöglichen. Die Initiative wurde unterstützt von der Schweizerischen Evangelischen Allianz SEA, ihren Arbeitsgemeinschaften AEM und Interaction IA sowie dem Dachverband Freikirchen.ch.

Die Befragungen lieferten nicht nur spannende Erkenntnisse, sondern lösten auch einen ungeplanten und umfassenden Prozess unter dem Titel „Zukunft Mission“ aus. Unter den Beteiligten wuchs der Wunsch, zu einer gemeinsamen Vision von Mission zu finden. Es wurde eine Spurgruppe gebildet mit Personen der oben genannten Verbände, von Ausbildungsstätten und der Gebetsbewegung. Diese Gruppe versteht sich als informelle und interdisziplinäre Gemeinschaft zum Thema Mission und ist seit anfangs 2022 zusammen unterwegs.

Auf diesem gemeinsamen Weg wurde sie durch die Jesusgeschichte aus Mk 2,1-12 besonders inspiriert: Vier Freunde tun sich zusammen, um gemeinsam einen Gelähmten zu Jesus zu bringen, der ihn wiederherstellt. Die innere Dynamik der Gruppe zeigt sich in folgender Aussage eines Mitglieds:

Im gemeinsamen Unterwegssein ist unter uns ein grosses Vertrauen und eine Verbundenheit entstanden. Wir schmeckten etwas vom Potential der Synergie, die im Leib Christi möglich wird, wenn wir uns auf das Abenteuer ›Interdependenz‹ – gegenseitige Abhängigkeit – einlassen.

Das vorliegende Dokument wurde von dieser Spurgruppe verfasst und fasst zusammen, was die Gruppe während ihrer geistlichen Reise von Gott empfangen hat und welche Strategien sie als zukunftsweisend für die Mission erachtet. Es ist das Ergebnis vieler Gespräche, Gebetszeiten und Studienreisen. Es ist eine Einladung an alle, die die Sehnsucht nach freundschaftlichem und Geist geleitetem Miteinander teilen.

Grundsätzliches

Die folgenden Punkte skizzieren unser Anliegen:

Was?

Gemeinsame Ausrichtung an Jesus Christus, Gottes Mission und der Wirkungslogik von Gottes Reich.

Warum?

Dankbarkeit gegenüber Gottes Wirken in der Vergangenheit, Betroffenheit über die geistliche Situation in der Deutschschweiz und weltweit, sowie Sehnsucht und Zuversicht, dass Gott Neues schafft.

Wozu?

Damit Menschen und Völker ganzheitliches Heil erfahren und Jesus Christus persönlich und gemeinschaftlich nachfolgen.

Wer?

Christliche Leitungspersonen aller Gesellschaftsbereiche in der Deutschschweiz.

Wie?

Indem wir unsere Beziehungen bewusst um Jesus Christus bauen; in Herzensgemeinschaft und hörendem Gebet fördern wir Ökosysteme des Evangeliums¹ auf lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Ebene.

Unser gemeinsamer Auftrag: ganzheitliche Mission

Ein gemeinsames Missionsverständnis ist wichtig, weil wir uns so auf unseren gemeinsamen Auftrag ausrichten und wirkungsvoller kooperieren können. Dieses gemeinsame Missionsverständnis wird nachfolgend entfaltet.

Grundlage für unsere Sendung ist Gottes ganzheitliche Mission, an der wir uns beteiligen. Sein Ziel ist die umfassende Versöhnung aller Menschen mit Gott in Jesus Christus.² Dieses Ziel umfasst die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott, zueinander, zu sich selbst und zur ganzen Schöpfung. Ganzheitliche Mission integriert auch den Schöpfungsauftrag³ und dient dem Kommen des Reiches Gottes.⁴ Sie führt zu gesellschaftlicher Transformation, was auch soziale und ökologische Aspekte beinhaltet.

Ganzheitliche Mission ist bestimmt durch fünf Merkmale.⁵ Sie ergeben sich aus der Geschichte Gottes mit seinem Volk, kulminieren im Leben, Sterben, Auferstehen und der Erhöhung von Jesus Christus und finden ihren Ausdruck in der Urkirche durch das Wirken des Geistes. Sie sind für uns richtungsweisend.

1. Verkündigung: Das Evangelium von Jesus Christus und seinem Reich kommunizieren (Evangelisation).⁶

¹ Dieser Begriff wurde von Timothy Keller geprägt und bezeichnet das Agieren, das Zusammenspiel und die Wechselwirkung von organisatorisch unabhängigen Kirchen und Werken in einem bestimmten Kontext.

² Eph. 1,10; 2. Kor. 5,20.

³ Gen. 1,28; 2,15.

⁴ Mk. 1,15.

⁵ Diese fünf Merkmale wurden 1984 in der anglikanischen Kirche als Grundlage für ihr Missionsverständnis entwickelt. Sie wurden als Rahmenkonzept in verschiedenen Kirchen und Denominationen in ähnlicher Form aufgenommen, unter anderem 2023 in der Europäischen Evangelischen Allianz.

⁶ Mk. 16,15; Lk. 24,46.47; Apg. 1,8.

2. Befähigung: Menschen lehren und ausrüsten, Jesus individuell und gemeinschaftlich nachzufolgen (Jüngerschaft und Gemeindebau).⁷
3. Barmherzigkeit: Menschlichen Nöten – physischen, seelischen und geistlichen – mit liebevollem Dienst begegnen (Diakonie).⁸
4. Gerechtigkeit: Werte und Strukturen beeinflussen, damit Versöhnung und Wiederherstellung geschehen kann (Gesellschaftliche Transformation).⁹
5. Pflege der Schöpfung: Sich für die Bewahrung und Gesundung der Umwelt einsetzen (Schöpfungsverantwortung).¹⁰

Diese fünf Merkmale gehören zusammen, bedingen sich gegenseitig und ergänzen einander. Individuen, Kirchen/Glaubensgemeinschaften und Werke haben darin unterschiedliche Schwerpunkte und Kompetenzen, verstehen sich aber als Teil der einen Mission Gottes und ergänzen und unterstützen sich gegenseitig.

Diese eine Mission geschieht in unterschiedlichen Kontexten. Die für unser Denken prägende Gegenüberstellung von Mission (Ausland) einerseits und Evangelisation/Gemeindebau (Inland) andererseits ist zu überwinden. Mission geschieht im eigenen Umfeld und weitet sich aus bis in die ganze Welt.¹¹

Jesus ruft Menschen an allen Orten und aus allen Gesellschaftsschichten, Ethnien und Sprachen in seine Nachfolge. Mission geschieht nicht nur von uns aus in den Rest der Welt, sondern findet ‘von überall nach überall’ statt.

Die Ekklesia ist gleichzeitig Instrument und Ziel ganzheitlicher Mission. Das gilt sowohl für ihre lokale als auch ihre universale Gestalt. Glaubensgemeinschaften und Kirchen sind die Folge ganzheitlicher Mission und stellen sich wieder in den Dienst ganzheitlicher Mission. Es bleibt die ständige Aufgabe der Ekklesia, Volkgruppen und Communities zu sehen und zu erreichen, in denen sie noch nicht existiert.

Gottes Wirkungslogik: relational statt nur kausal

Ursache und Wirkung sind nicht alles. Die Wirkungslogik – die Annahme darüber, wie wir eine Wirkung erzielen – ist in unserer westlichen Kultur stark von kausalem Denken und einem mechanistischen Weltbild geprägt. Auch beim Thema Mission setzen wir primär auf Analysen, Methoden und Leistung. Jedoch zeigen sowohl die biblischen Aussagen wie auch wissenschaftliche Erkenntnisse, dass in Gottes Schöpfung alles relational (in Beziehung) und organisch ist. Folgende Aspekte sollen helfen, Gottes Wirkungslogik zu umreißen:

- Vom Unsichtbaren ins Sichtbare: Der Ursprung aller Dinge liegt in Gott selbst, der unsichtbar ist und durch sein Wort erschafft. Es geht darum, dass wir Jesus Christus als Offenbarung Gottes besser erkennen und wertschätzen. Er ist sozusagen das

⁷ Mt. 28,19.

⁸ Lk. 4, 18.19; Lk. 24,46.47; Apg. 1,8.

⁹ Jer. 29, 7; z.B. in Bildung, Wirtschaft, Gesundheitswesen, Politik, Kunst usw.

¹⁰ Gen. 1,28; 2,15.

¹¹ Apg. 1,8.

«Paradigma der Paradigmen», der Schlüssel, mit dem alles andere aufgeschlossen wird. Die primäre Art, wie wir Teil der Mission Gottes werden, geschieht, indem wir auf ihn hören, uns auf ihn ausrichten und daraus handeln.¹²

- Interdependenz: Wir sind nicht nur von Gottes Reden und Handeln abhängig, sondern auch voneinander. Gegenseitiger Austausch und Ergänzung sind wesentlich für unser Sein und Tun, sowohl innerhalb unserer Kultur als auch in Bezug zum globalen Süden. Wir werden uns unserer kulturellen Brille bewusst und suchen die Bereicherung und Ergänzung im Austausch und im Zusammenleben und -arbeiten mit Menschen verschiedener Milieus und Kulturen.
- Mikro- und Makroebene: Veränderung beginnt im Kleinen bei uns selbst, hat aber immer auch das grosse Ganze im Blickfeld. Individuelle und gemeinschaftliche Transformation bilden zwei Pole der gleichen Vision, bauen aufeinander auf und stärken sich wechselseitig.
- Zusammenspiel von Gebet, Gemeinschaft und Handeln: Herzensgemeinschaft in Anbetung und Gebet, persönlichem Austausch und Hören auf die Bibel einerseits sowie Handeln und Gestalten im Sinn der ganzheitlichen Mission andererseits bedingen und befruchten sich. In dieser „christozentrischen Verbundenheit“ sehen wir einen Schlüssel zu innerer und äusserer Transformation.

Strategisches: Ökosysteme des Evangeliums

Gemeinsam fördern wir ein stärkeres Zusammenwirken für die Mission Gottes: Wie blühende Ökosysteme mit verschiedenen Organismen, so unterstützen und ergänzen sich christliche Gemeinschaften und Organisationen, um gemeinsam mehr Frucht zu bringen.

- Vernetzung: Verantwortungsträger aus kirchlichen Organisationen und verschiedenen Gesellschaftsbereichen¹³ vernetzen sich auf lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Ebene. Als Folge davon werden Aktivitäten synchronisiert sowie Informationen und Ressourcen geteilt.
- Ausrichtung auf Christus: Gemeinschaften von Verantwortungsträgern werden zu einem starken «Wir» und bilden den Kern der einzelnen Ökosysteme. Sie verstehen sich als Gemeinschaften, die gemeinsam auf Gott hören und von- und miteinander lernen. So richten sie sich an Jesus und seinem Auftrag aus und entwickeln ein gemeinsames Verständnis für ihr Umfeld. Sie leben eine Kultur des Vertrauens, der Wertschätzung und der Hoffnung.
- Gemeinsame Vision und Strategie: Aus dieser Ausrichtung empfangen die Verantwortungsträger Impulse für ein gemeinsames Handeln. Ressourcen werden vermehrt in eine geteilte Vision investiert. Einerseits werden Synergien genutzt, und bestehende Angebote werden funktionaler. Andererseits werden Profile von Kirchen

¹² Gemäss dem Wort von Jesus: „Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh. 20,21).

¹³ Z.B. Bildung, Wirtschaft, Politik, Gesundheitswesen, Kunst usw.

und Organisationen stärkenbasiert geschärft, so dass sie ihren Platz im grösseren Ganzen finden.

- **Kontextualisierung:** Die konkrete Ausgestaltung eines Ökosystems hängt stark mit den Beteiligten und ihrem Umfeld zusammen. Sie leben und gestalten nicht mit vorgefertigten Methoden und Konzepten, sondern aus der Abhängigkeit von Gott. Hiesige Ökosysteme profitieren von Inspiration und Erfahrung ähnlicher Initiativen in Europa und weltweit.
- **Leiterschaftsverständnis:** Verantwortliche verstehen sich dabei nicht primär als „Leitende mit Weisungsbefugnissen“, sondern als Vorbilder und Katalysatoren für die Ausrichtung an Jesus und seinem Auftrag. Die Bilder von Vogel- und Fischschwarm dienen uns als Anschauung für eine geteilte Leiterschaft, bei der auch Impulse von den Rändern aufgenommen werden.
- **Ergänzung des Bestehenden:** Der aktuelle Prozess ist als Ergänzung und Unterstützung bereits bestehender Initiativen und Gruppierungen zu verstehen. Wo Neues entsteht, werden bestehende Netzwerke und Angebote einbezogen.
- **Spurgruppe als Fraktal des Ökosystems:** Die Spurgruppe versteht sich als Katalysator des hier beschriebenen Miteinanders. Sie nimmt Impulse aus den verschiedenen Bereichen/Sektoren auf und dient dem Ökosystem des Evangeliums in der Deutschschweiz mit Klärung, Motivation und Inspiration. Sie konstituiert sich selbst, wobei sie besonders auf eine ausgewogene Vertretung achtet. Die einzelnen Mitglieder der Gruppe sind durch ihre jeweiligen Organisationen mandatiert.

Einladung zur Partizipation

Alle Verantwortungstragenden in Kirche und Gesellschaft, in denen dieser Text eine Resonanz ausgelöst hat, sind herzlich eingeladen, sich an diesem Prozess der Ausrichtung an Jesus Christus und der Mission Gottes zu beteiligen. Partizipation basiert nicht auf institutioneller, sondern persönlicher Zugehörigkeit aufgrund der geteilten Überzeugungen, wie sie hier beschrieben werden.

Das vollständige, grafisch ansprechend gestaltete Dokument enthält mehrere Grafiken und kann online eingesehen oder bestellt werden unter www.each.ch/aktuellethemen/zukunft-mission.

Die Integration persischer Konvertiten in eine freikirchliche Gemeinde

Eine Binnenperspektive auf die Herausforderungen

Michael Voth

.....
Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Integration persischer Konvertiten in eine Freikirche und beschreibt die Herausforderungen aus deren eigener Perspektive. Dazu wurden in einer qualitativen Studie zwölf Geflüchtete befragt, die bis zu acht Jahre Teil derselben Kirchengemeinde gewesen waren. Sie beschrieben soziale, interkulturelle, religiöse, sprachliche, psychologische, rechtliche und logistische Herausforderungen. In Abhängigkeit von der Aufenthaltsdauer lässt sich eine Entwicklung beobachten: Während die Geflüchteten anfangs froh über das herzliche Willkommen sind und dann gern Wegweisung in ihrem neuen Glauben in Anspruch nehmen, sind einige nach mehreren Jahren zunehmend frustriert über das Gefühl, trotz aller Integrationsbemühungen nie vollständig dazuzugehören. In Anlehnung an die Integrationsforschung ist diese Entwicklung besonders schnell und kann daher als Erfolg gewertet werden.
.....

Michael Voth hat evangelische Theologie in Gießen und Pasadena studiert und dann neben seiner Tätigkeit als Flüchtlingspastor in Brandenburg einen Master in Religion und Kultur an der Humboldt-Universität absolviert. In seiner Masterarbeit hat er Erfahrungen seiner fünfjährigen pastoralen Arbeit reflektiert. E-Mail: michaelvoth91@googlemail.com.

1. Einleitung

Die Zahlen Geflüchteter sind 2023 wieder gestiegen. Auch wenn sie bei weitem nicht das Niveau der Jahre 2015-16 erreichen, diskutiert die Politik über Wege, irreguläre Migration zu begrenzen. Trotzdem wird Integration von Migrant*innen und speziell Konvertiten in Kirchengemeinden ein wichtiges Thema bleiben. Dieser Aufsatz beleuchtet die Eigenwahrnehmung von migrierten Konvertiten bei der Integration in eine freikirchliche Gemeinde und fragt, was für eine Atmosphäre erfolgreiche Integration fördert.

Nach langjährigem Dienst als Flüchtlingspastor habe ich die Eigenperspektive von geflüchteten Konvertiten auf ihren Integrationsprozess in eine Freikirche untersucht und zwölf Personen zu den hiermit verbundenen Herausforderungen befragt. Bei der Personenauswahl wurde auf eine weitestmögliche Streuung innerhalb der Gruppe geachtet. Die Gruppe besteht aus persischen Konvertiten, die zum Zeitpunkt der Befragung bis zu acht Jahre lang in Deutschland waren. Ich habe halboffene Interviews durchgeführt, bei denen eine Eingangsfrage die Konvertiten einlud, frei von ihren

Herausforderungen bei der Integration in die Kirche zu berichten. Zu den Befragten hatte ich ein seelsorgerliches Verhältnis, was dieser Forschungsarbeit tiefere Einblicke ermöglichte.¹ Die Befragten waren alle Teil einer Freikirche in den neuen Bundesländern und hatten den christlichen Glauben auf unterschiedlichen Stationen ihrer Fluchtgeschichte kennengelernt. Während die einen aufgrund ihrer Christusnachfolge ihre Heimat verlassen hatten, lernten andere den christlichen Glauben auf Zwischenstationen auf ihrem Weg nach Deutschland kennen, während wieder andere erst in Deutschland damit konfrontiert wurden. Ähnlich inhomogen war auch der Aufenthaltsstatus der Befragten. Entgegen gängigen Vorurteilen hatten in dieser Gruppe getaufte Gemeindemitglieder nicht in höherem Anteil Asyl bekommen als Ungetaufte ohne Mitgliedschaft.

Im Folgenden fasse ich Ergebnisse meiner Forschungsarbeit zusammen, wobei ich einen Schwerpunkt auf die überraschenden Ergebnisse setze.

2. Forschungsfrage

Die Arbeit fragte nach den Herausforderungen im Integrationsprozess von persischen Konvertiten in eine freikirchliche Gemeinde aus deren Eigenperspektive. Unter Integration wird dabei der Prozess der Akkulturation Hinzukommender in eine bestehende Gruppe verstanden, in dem sich beide Seiten gegenseitig beeinflussen. Dabei neigen konservative Gesellschaften und Gruppen zu einer Erwartungshaltung, dass Hinzukommende sich assimilieren. Anderenfalls werden sie ins Abseits gedrängt und marginalisiert.

Johannes Reimer beschreibt in Bezug auf Akkulturation unterschiedliche Kirchenmodelle, die von unterschiedlichen Voraussetzungen in Bezug auf die Anzahl und sprachliche Homogenität der Hinzukommenden ausgehen und verschiedene Lösungen darstellen, um den Unterschieden der Menschen gerecht zu werden und trotzdem gemeinsam Gott anzubeten (Reimer 2010, 57-74).

Die Arbeit untersucht die Integration in eine Freikirche. Diese bietet charakteristischer Weise ein starkes Gemeinschaftsbewusstsein, fordert dieses aber auch ein.

Die Untersuchung beschäftigte sich nicht generell mit Geflüchteten an sich, sondern speziell mit persischsprachigen Geflüchteten aus dem Iran und Afghanistan. Diese stellten zu dem Zeitpunkt der Untersuchung in der deutschen Kirchenlandschaft die größte Gruppe konvertierter Migranten dar (Klammt 2020, 50). Das entscheidende Merkmal der untersuchten Gruppe ist ihre Konversion. Denn durch sie kommt der Kirche im Integrationsprozess eine entscheidende Rolle zu. Der kirchliche Integrationsprozess von Konvertiten unterscheidet sich auch von dem geflüchteter Christen, bei denen Kirche eine wesentlich andere Rolle bei der Lebensbewältigung in der neuen Heimat spielt.

Bis heute entscheiden über Entwicklung von Kirchen in Bezug auf die Integration von Migranten zu selten die Migranten selbst. In dieser Arbeit kommen sie zu Wort, indem

¹ Diese qualitative Studie wurde 2022 an der Humboldt-Universität zu Berlin als Masterarbeit eingereicht.

ihre Eigenperspektive dargestellt wird.

3. Darstellung der Ergebnisse: Die Herausforderungen aus der Eigenperspektive

Die Befragten benennen Herausforderungen sozialer, interkultureller, religiöser und sprachlicher Art und diesen nachgeordnet auch psychische, rechtliche und logistische Herausforderungen. Diese entwickeln sich vom ersten Kirchkontakt bis zum Anspruch gleichberechtigter Mitsprache.

3.1 Soziale Herausforderungen

Während anfangs die Erfahrung der freundlichen Atmosphäre dominiert, wächst mit der Zeit der kritische Blick auf Beziehungen in der Kirchengemeinde, insbesondere verknüpft mit der Erfahrung, dass man trotz anfänglicher Freundlichkeit nicht voll dazu gehört.

Beim Knüpfen der ersten Beziehungen erlebten die Geflüchteten es als besonders hilfreich, wenn die Einheimischen den ersten Schritt gingen:

Eigentlich sie haben uns... Zum Beispiel [Chorleiterin] kam zu uns oder [Gemeindeleiter], sie haben uns eingeladen, wir haben gesagt: Nein, zuerst euch! und er hat ja gesagt. Sie sind zu uns gekommen, bei dir du hast uns gefunden, ich denke oder wir haben uns in Gemeinde kennengelernt. [Pastor] habe ich durch so, einfach so. Häufig die Deutsche zu uns gekommen in Gemeinde. (Interview VIII)

Das Glaubenszeugnis und die Mitgliedschaft waren für die Konvertiten zugleich Hilfestellung und Hindernis:

Wenn hab ich Taufe Zeugnis gelesen, alle Menschen waren so nett und kommen zu mir. Herzlichen Glückwunsch sagen. Ja ich äh ich habe kennen gelernt, ja. (Interview X)

Während so das Glaubenszeugnis zu einem Türöffner wird, bleibt für die Perser die Aufnahme durch Mitgliederentscheid eine Herausforderung. Ähnlich wie beim BAMF befremdet sie, dass Außenstehende über ihren Glauben urteilen.

Dann, danach wir mussten das die Taufe haben. Dann die Pastor hat gesagt, soll ich das ... mit Gemeinde gesprochen ... sprechen, so zusammen? Dann Gemeinde muss das zufrieden sein, das sie Taufe haben oder nee. Dann die Pastor hatte so gemacht. Dann 70% der Gemeinde war zufrieden, dann hat er positive ääh äh so. Nur die wenig Leute war schon das so ... ääh, hatte gesagt die nee, wir wollen das nicht. Dann das war das eine Frau, das hat er äh sofort gesagt: Nein, das geht nicht! (Interview VII)

Ähnlich hat auch die Integration durch Ämter in der Kirchengemeinde zwei Seiten. Einerseits herrscht der Eindruck, eine feste Aufgabe helfe dazuzugehören, doch andererseits wissen die Geflüchteten nicht, wie sie ihre Stärken einbringen können und warten darauf, angesprochen zu werden.

Schließlich kommt es bei einigen nach mehreren Jahren fester Zugehörigkeit zur

Kirchengemeinde zu dem frustrierenden Gefühl, nie voll dazu zu gehören.²

Wir haben, wir haben nicht einfach alle Leute getroffen oder einfach kennengelernt. Nur einfach, nicht ein paar aber viele. Dann gab es die Leute einfach, nie mit uns begrüßt, vielleicht bis jetzt auch ist so. Aber spielt keine Rolle, ich komme nicht für die Leute hier, sondern für mein Glaube von Jesus. Dann, aber ich weiß nicht aus, wieso einfach, vielleicht nach acht Jahre, wir sind nicht einfach neue Leute! Wir sind einfach integrieren, dann einfach wie andere... (Interview II)

Verknüpft sich dies mit Verletzungen, sind die Konvertiten von der Kirche enttäuscht:

Wir sind und Flüchtlinge und ... bei Regel in Deutschland wir brauchen kaum Hilfen zum Beispiel Geld oder eine Sache zum Leben. ... Deutschland gibt mir mindestens für Leben. Alle Iraner erwarten von Leute in Kirche, weil wir verloren Familien, Glauben und Freunde, viele, alles, fast alles, wir verloren alles. Wenn kommen zur Kirche und bevor wir kommen zur Kirche wir – bei viele Iraner - lesen Bibeltext, bei Iraner in Hauskirche oder außer Iran im Deutschland im Internet, Facebook oder Bibel. Steht viel Texte über wir sind gleich ... Und wir kommen zur Kirche zuerst äh wir geben viele Motivation ...und auch es gibt ein paar Familien sehr nett, aber überhaupt Zwischenzeit wir verstehen, viele Leute möchten nicht mit uns Kontakt haben. Sagen nicht, aber im Augen man kann verstehen. Und äh es gibt manche Leute, wir sagen Hallo, aber keine Antwort. Das ist passt nichts bei christlichen Glaube. Das ist eine nonconformity zwischen Verhalten und Glauben, Text in Bibel und Verhalten von Leute. Diese nonconformity bringt viele Probleme in unserem Glauben, weil unsere Glaube ist neue. Nicht stark und verletzt meine Glauben unsere Herz. (Interview V)

3.2 Interkulturelle Herausforderungen

Den Befragten fällt auf, dass Beziehungen mit Deutschen langsamer wachsen, aber sie schätzen auch deren Direktheit und haben den Eindruck, dass hier gemeint ist, was man sagt.

Sehr herausfordernd ist für die Konvertiten die Erwartung, dass sie ihren Glauben öffentlich ausdrücken sollen – sowohl vonseiten der Freikirche als auch des BAMF: In Freikirchen ist der gemeinsame Glaubensausdruck in der Glaubengemeinschaft grundlegend. Als Voraussetzung für die Mitgliedschaft muss ein persönliches Glaubenszeugnis abgelegt werden, Gebetsgemeinschaften mit freiem Gebet sind typischer Glaubensausdruck in Freikirchen und nicht zuletzt wird auch das religiöse Asylgesuch anhand des öffentlichen Glaubensausdrucks bewertet.

Und wir haben immer gelernt im Iran, wir zu Hause ... mit Gott sprechen. Zum Beispiel wir sitzen zusammen und hast du gesagt, jemand kann beten, kann etwas sagen. Aber [nur] manche Leute sagten etwas, auf Persisch auch, sehr wenig! Ein Mensch oder zwei Mensch vielleicht sagt etwas und kurz oder ängstlich. [Dazu kommt noch:] Wir haben immer diese Konflikte und deswegen denken immer, können wir etwas zurücksetzen [d.h. uns zurückhalten] und zu Hause beten. Können wir selbst etwas machen oder selbst Bibel lesen, warum in der Kirche? (Interview VI)

Rassismus zeigt sich in der Kirchengemeinde selten im offenen Angriff, sondern eher

² Es ist davon auszugehen, dass das letzte beschriebene Stadium der Frustration ebenfalls nur eine Übergangsphase der Integration ist.

in stiller Ignoranz. Ein Befragter erlebt, dass der Großteil der Kirchengemeinde nicht an Kontakt zu Persern interessiert ist. Weil dies für ihn im Widerspruch zum christlichen Glauben steht, hemmt es seinen Glauben.

Aber es gibt noch ein Problem zwischen Iraner und deutsche Leute in Kirche. ... [Nur] fünf oder sechs Familien ... sind sehr nett und möchten Beziehungen haben mit Iraner. Meine Erfahrung sagt andere Deutsche möchte nicht und ich weiß nicht warum. Weil in der Bibel steht, wenn jemand hat keine Liebe bei anderen Menschen hää, gehört nicht bei uns. Und wenn jemand ist Christ äh einfach muss andere Menschen lieben, besonders es gibt viele Texten oder viele Geschichte in Bibel, Alte Testament oder Neue Testament, beide. Aber das ist ein Paradox bei Glauben und Verhalten, das ist eine negative Sache in unserer Kirche. (Interview V)

Er sieht sich nicht in der Lage, Geschwister in der Kirchengemeinde zu verstehen, die ihn ignorieren:

... wenn jemand sagen, ich bin Christ, ich denke, aus diesem Glauben kommt aus Bibel, wenn jemand sagt, ich bin Christ, alle Leute sind gleich: Haut schwarz oder weiß, Augen blau oder schwarz oder braun (lacht). Kurz oder lang, dick oder dünn. Alle sind gleich, nur Glauben ist wichtig. Aber in Verhalten ist nicht so. (Interview V)

Eine andere Befragte ist rassistisches Verhalten so gewöhnt, dass sie sich freut, dass ihr Pastor nicht rassistisch ist:

bin ich auch bisschen schüchtern. So und dann konnte ich nicht kontaktieren haben mit andere Leute. Dann danach, ... die äh [Pastor] das war schon viel nett, zu uns gekommen. Dann habe ich gesehen, dass [Pastor] ist nicht [...] Rassismus, sieht das nicht so ... weil wir haben das viel gesehen hier. (Interview VII)

Durch ihre Kontakte mit Persern in anderen Teilen Deutschlands wissen die Befragten, dass es große regionale Unterschiede in Bezug auf die Aufnahme von Geflüchteten gibt. Diese Unterschiede zeigen sich in der Hilfsbereitschaft von Kirche und Leuten, in Freundlichkeit und in umsichtigem Sprechen, d.h. dass Deutsche im Gespräch mit Neuankömmlingen eine einfache Wortwahl und deutliche Aussprache praktizieren.

3.3 Religiöse Herausforderungen

Die Konvertiten erleben ihre religiöse Prägung als Herausforderung, die sich auch auf ihren neuen Glauben auswirkt. Hier wird z. B. die Angst vor ewiger Verdammnis aufgrund der Konversion genannt:

... wir haben große Angst auf Gott äh. Auch wenn ich äh möchte in ähm Gemeinde reinkommen, auch hatte ich ein bisschen Angst. Und wenn ich in Gottesdienst kommen ... gegangen und äh ich verstehe ähm wir können ähm keine Angst haben. Das ist äh für ... Ich denke das ist für iranische große Problem. Äh, ja und wenn wir denken, Gott bestrafen, unsere zu Christus kommen. Gott äh islamische Gott. ... Ich habe ... gedacht auch ein bisschen ... Ich denke manche iranische Leute auch haben das gedacht: Wenn wir zu Christus kommen, islamischer Gott bestraft uns. (Interview X)

Die Vorprägung kann auch zu theologischen Missverständnissen führen:

In islamische Religion gibt es das Aufgabe ... gibt es Aufgabe immer, musst du dreimal in den Tag oder fünfmal in den Tag beten. Gibt es viel Aufgabe, eigentlich viel Aufgabe. Dann wir haben gedacht, dass vielleicht hier, wenn wir sind hier in Deutschland so wir müssen auch in Kirche Aufgabe haben, dann deshalb haben wir gefragt, das [Pastor] nach der Taufe: Was müssen wir machen? Was ist unsere Aufgabe? [Pastor] hatte gesagt: Sie haben keine Aufgabe. ... Und ich habe gesagt, ok, ich darf nicht als Migrant etwas machen. Äh ich habe eine andere Kultur. Ich bin nicht äh Deutsche, deswegen darf nicht etwas machen. (Interview VI)

3.4 Sprachliche, psychische, rechtliche und logistische Herausforderungen

Die Migranten suchen ihre Kirchengemeinde nach sprachlicher Zugänglichkeit aus. Attraktiv sind Zielgruppengemeinden, spezifische Kirchenangebote wie Glaubenskurse oder einfach Kirchengemeinden, in denen schon andere Gleichsprachige sind. Dafür nehmen sie auch längere Wege in Kauf.

Unter Umständen können die Geflüchteten in der Kirchengemeinde psychische Heilung finden:

...wir waren sehr traurig. Wir waren sehr hoffnungslos, wir war ja sehr skeptisch. Aber in Gemeinde war alles weg, weil wir haben, haben viele Leute da gesehen viele Freunde gefunden. Viel Zeit miteinander verbringen und auch wir haben von Bibel gehört das macht man ruhig. Weißt du deswegen, ich finde die Gemeinde wegen unserer Asylprozess war hilfreich wegen unsere Gefühle, unsere Seele... (Interview VIII)

Andererseits können in der Kirche psychische Herausforderungen auch verstärkt werden. Die Konvertiten wollen gute Christen sein, nach der Lehre Jesu leben. Damit können sie sich Druck machen. Viele Befragte haben die islamische Glaubenspraxis als heuchlerisch erlebt und schätzen die direkte Kommunikation in der deutschen Kirchengemeinde. Dies birgt Gefahrenpotential, wenn die Konvertiten erleben, dass es auch in der Kirchengemeinde Heuchelei gibt:

Und auch Islam es gibt viele Regeln und für viele gute Texten, aber das Problem ist ... Glaube ist eine Sache und Verhalten anderen. Wenn passt nicht [zusammen], Glauben und Verhalten, gibt viele Problem. Und wenn die Iraner in Christen die gleiche Situation sehen, sagen sie: Ja, das ist gleich wie Islam. Im Bibel steht viele Dinge, aber Verhalten ist anderes. Das ist nicht vorne Kopf, sondern Hinterkopf [d.h. das ist ihnen nicht bewusst, sondern läuft im Unterbewusstsein ab]. Man kann nicht selber denken im Kopf, eine Automatik Prozess passiert und sagt: Nein, diese Leute nicht mich mit mir nur Hallo sagen [d.h. die Gemeindeglieder grüßen mich nicht]! Und dann passiert: In Bibel steht wir sind gleich, wir sind Söhne von Vater, die Kirche ist Körper und Jesus ist Kopf. Warum aber lebt der Körper nicht die Beziehungen, die der Kopf hat? Das ist eine Problem. (Interview V)

4. Auffällige Ergebnisse der Befragung

4.1 Suche nach einer passenden Kirchengemeinde

Für die geflüchteten Migranten ist es oft nicht einfach, eine passende Kirchengemeinde zu finden, die meisten Kirchengemeinden entsprechen nicht in ihrem Profil. In der

Regel finden Migranten ihre neue Kirchengemeinde durch eine Empfehlung von Landsleuten. Migranten suchen mit höherer Wahrscheinlichkeit eine Kirchengemeinde auf, die schon Migranten ihrer Sprachgruppe und eventuell ein gruppenbezogenes Angebot hat. Sie bewältigen die verwirrende konfessionelle Vielfalt also meist personenbezogen. Ersten Migranten in einer Kirchengemeinde kommt von den Einheimischen viel Aufmerksamkeit zu, dafür haben diejenigen, die später dazukommen, Landsleute mit Sprachkenntnissen als Unterstützer. Haben die Konvertiten eine passende Kirchengemeinde gefunden, nehmen sie weite Wege in Kauf, um regelmäßig zu den Veranstaltungen zu kommen, aber auch einzelne Gemeindeglieder unterstützen sie dabei.

4.2 Konsequenzen der Konversion und die bleibende religiöse Prägung

Glaubenskurse in der Muttersprache sind grundlegend für die Migranten und besonders hilfreich, wenn sie auch kulturelle Hilfestellung geben. Einige Konvertiten haben Angst vor Allah, da ihre Konversion als Apostasie gilt, ein Abfall vom wahren Glauben, der mit der Todesstrafe geahndet werden kann und zum Verlust des ewigen Lebens führt. Nicht alle Konvertiten haben sich schon intensiv mit den christlichen Quellen beschäftigt, auch weil ihnen eine Skepsis vor der angeblich verfälschten Bibel anerkennen wurde. Die Abkehr von der alten Religion bleibt ein lebenslanger Prozess, der immer wieder Missverständnisse in der Kirchengemeinde bewirken kann.

Alle Konvertiten wollen den neu gefundenen Glauben gern an ihre Kinder weitergeben, setzen dabei aber auf ein höchstes Maß an Freiwilligkeit, auch wegen des erlebten Religionszwangs. Aus diesem Grund passt ihnen die freikirchliche Gemeindeform mit der Glaubentaufe aufgrund einer eigenen Entscheidung. Erschwert wird die Glaubensweitergabe an die nächste Generation durch den religionskritischen Kontext der Einheimischen und den muslimischen Hintergrund der Eltern: die Kinder der Konvertiten geraten zwischen die Fronten.³

4.3 Widersprüchliche Annahmen über die Bedeutung der Konversion im Asylprozess

Geflüchtete haben widersprüchliche Annahmen zur Bedeutung einer Konversion im Asylprozess. Diese tragen entweder dazu bei, dass die Asylbewerber in einer schnellen Taufe die Lösung ihrer Probleme sehen oder im Gegenteil davon abgehalten werden, asylrechtlich relevante Aspekte ihrer Konversion geltend zu machen.⁴ Im Asylprozess empfinden die Konvertiten es als Zumutung, ihren Glauben beweisen zu müssen, da dieser erstens unsichtbar ist, sie sich zweitens zu Heuchelei gedrängt fühlen und drittens das Gefühl haben, von ihnen werde Großes erwartet.⁵ Noch stärker verletzt es konvertierte Asylbewerber, wenn die Motive ihrer Konversion auch innerhalb der Kirche

³ Dieser Effekt verstärkt sich, wenn diese Kinder ihren Glauben nicht mit Gleichaltrigen leben können. Ob sie derartige Beziehungen knüpfen können, hängt auch vom Gemeindemodell ab.

⁴ Krannich hat sich ausführlich mit dem Zusammenhang von Taufe und Asyl in Deutschland beschäftigt und beschreibt die Spannung, in der sich iranische Christen befinden: Krannich, Recht.

⁵ Diese Annahme ist nicht ganz abzuweisen, denn in Ablehnungsbescheiden findet sich regelmäßig die Formulierung, der Asylbewerber habe keine herausragende Stellung in der Religionsgemeinschaft.

kritisch beäugt werden.

4.4 Den Glauben als Perser leben

Im persischen Kontext gilt es als heuchlerisch, seinen Glauben zur Schau zu stellen. Behörden und Gemeinden erwarten allerdings einen öffentlich sichtbaren Glaubensausdruck, was Konvertiten in Bedrängnis bringt: Immer, wenn sie ihren Glauben öffentlich zeigen, haben sie Angst, andere Konvertiten würden denken, sie würden dies mit Hintergedanken tun. Persische Migranten nehmen das Glaubensleben und die Kommunikation in deutschen Gemeinden im Gegensatz zur erlebten Heuchelei des Islam im Iran wahr. Dabei wird deutsche Direktheit mit Ehrlichkeit und Wahrheit gleichgesetzt. Dies kann dazu führen, dass sie Beziehungen mit Deutschen über angeblich heuchlerische Perser bevorzugen. Wenn solche kulturellen Aspekte das Verständnis des Christentums dominieren und die Konvertiten meinen, Christen seien die ehrlicheren und besseren Menschen, kann dieses Bild schnell enttäuscht werden. Zu betonen ist daher immer das Evangelium: Christen sind nicht bessere Menschen, sondern kennen den Heiland.

In der Literatur findet sich der Konsens, dass Migrierende, die sich beiden Nationalitäten zugehörig fühlen, bessere Chancen bezüglich sämtlicher Integrationsfaktoren haben (Genkova, 36). An dieser Stelle müssen wir aber noch keinen Alarm schlagen, weil Akkulturation mehrere Phasen von uneingeschränkter Begeisterung der Gastkultur bis zu einer ablehnenden Kritik durchmacht, um sich dann reflektiert einzupendeln. Das gleiche kann auch für den Bezug zur Heimatkultur angenommen werden. Kulturspezifische Aspekte können Gruppenprozesse und Konflikte unter Migranten undurchsichtig für deutsche Leiter beeinflussen. Dies gilt besonders bei der Wahl in die Gemeindeleitung: Wenn die Gruppe den Auswahlprozess nicht mitgetragen hat, wird die Leitungsfunktion irrelevant und sogar störend für den Integrationsprozess der gesamten Gruppe.

El-Mafaalani beschreibt die Herausforderungen von Migrantenkindern in der Spannung zwischen den Erwartungen der Eltern und der Gesellschaft. Migranteneltern treiben ihre Kinder dazu an, erfolgreich zu sein, und erziehen sie gleichzeitig, ihrer Herkunft treu zu bleiben. Dagegen vermittelt ihnen die Gesellschaft, sie könnten nicht erfolgreich sein, solange sie sich nicht vom Fremden trennen (El-Mafaalani, 118f.). Für Konvertiten spitzt sich dies besonders im säkularen Ostdeutschland zu, da mit dem christlichen Glauben ein Element dazukommt, das weder die Bindung zur Herkunftskultur noch zur hiesigen Gesellschaft stärkt.

4.5 Teil einer deutschen Kirchengemeinde sein

Freikirchen bieten Migranten aufgrund ihres Mitgliedschaftsverständnisses höhere Hürden zur Zugehörigkeit, aber auch eine stärkere Gemeinschaft. Dies betrifft zuerst den Prozess zur Mitgliedschaft, insbesondere das Teilen des Glaubenszeugnisses, aber auch langfristig die Erwartung, sich einzubringen. Diese Erwartung wird nicht als Druck empfunden, eher fühlen sich die Migranten zurückgesetzt, wenn sie keine passende Aufgabe finden. Diese ist grundlegend wichtig für eine nachhaltige Integration und nicht nur Migranten brauchen Hilfe bei der Suche. Eine Atmosphäre, in der Migranten den Ersteindruck haben, willkommen zu sein, ist keine Garantie dafür, dass

sich Beziehungen vertiefen oder dass Migranten langfristig integriert werden. Größtes Hindernis ist dabei konservatives und rassistisches Denken, das keinen Platz für Neues und Neue macht. Es führt dazu, dass Einheimische der deutschen Sprache eine solche Priorität einräumen, als wäre der Gottesdienst primär Ort des Spracherwerbs, statt sich im persönlichen Gespräch sprachlich auf die Migranten einzulassen und im Gottesdienst den Glaubensausdruck der Konvertiten in den Mittelpunkt zu rücken. Eine Folge ist, dass Migranten Angst vor demütigenden Situationen aufgrund sprachlicher Barrieren haben und vereinsamen. Das führt wiederum dazu, dass Deutsche anderen Deutschen mehr vertrauen und Migranten sich nicht ernstgenommen fühlen, bis dahin, dass ihnen ihre Konversion nicht geglaubt wird. Eine andere Folge kann sein, dass Einheimische kein Interesse an neuen Beziehungen haben, was so weit gehen kann, dass Migranten nicht begrüßt werden. Wenn gleichzeitig biblische Nächstenliebe bezeugt und Rassismus gelebt wird, kann diese Heuchelei bei den Migranten zu Verletzungen, ja sogar zur Zerstörung des Glaubens führen.

Bei der Beurteilung der untersuchten Kirchengemeinde sind jedoch ihr soziales Umfeld und dessen Prägung zu berücksichtigen. Es ist nicht überraschend, wenn sie nicht so offen gegenüber Migranten ist wie vielleicht eine Kirche in der Großstadt, wo man prinzipiell mehr Veränderung zum Beispiel durch Zuzug gewohnt ist. Gleichzeitig hängt die Ablehnung von Ausländern mit der grundsätzlichen Ablehnung von Neuem zusammen (Haubeck, 41). Die Ergebnisse der Forschung zeigen allerdings, „dass Migrationsprozesse vor allem dann erfolgreich verlaufen, wenn nicht nur die Migrierenden bereit sind, sich der Gastkultur anzupassen, sondern auch die Gastkultur die Migrierenden bei der soziokulturellen Anpassung unterstützt. Durch den interkulturellen Kontakt können Stereotype und Vorurteile sowie Diskriminierung gegenüber Migrierenden reduziert werden.“ (Genkova, 33)

Folglich gibt die Mehrheitsgesellschaft vor, ob Migranten sich integrieren können. Dabei wünscht sich die Gastbergesellschaft meistens Assimilation der Migranten ohne Veränderungen bei sich selbst, während Migranten zu beidseitig verändernder Integration tendieren (Genkova, 47). Allerdings ist es eine Fehlannahme, dass erfolgreiche Integration zu Harmonie in der Gesellschaft führt. Im Gegenteil führen bessere Chancen von Migranten zu einer Diversifizierung und deren Anspruch, Gesellschaft mit ihren Perspektiven mitzugestalten (Hartwig, 26).⁶ Auch in der Kirchengemeinde ist daher zu erwarten, dass gut integrierte Migranten das Kirchenleben mitgestalten und dies zu Konflikten über den Glaubensausdruck und die Organisation von Kirche führt. Rassistische Denk- und Handlungsmuster werden von der Mehrheitsgesellschaft meist nicht erkannt, während Migranten sie leicht identifizieren, „weil sie nicht das Privileg haben, rassistisch unbeeinflusst zu leben.“ (Porter, 29).⁷

Glaube wächst in Beziehungen mit Gläubigen, insbesondere in väterlichen und mütterlichen Jüngerschaftsbeziehungen. Persische Konvertiten erwarten von Kirche

⁶ So auch El-Mafaalani, Das Integrationsparadox.

⁷ So auch Ogette, Racism. Dabei liegt der Diskriminierung das an sich hilfreiche Prinzip von Stereotypen zugrunde, das uns im Lebensalltag zu routinierten Entscheidungen verhilft und Aufwand erspart. Die illusorische Korrelation, eine scheinbare Beziehung zwischen Dingen, die es gar nicht gibt, hat aber großen Einfluss auf die Entwicklung von Stereotypen, sodass wir sogar Eigenschaften bewerten, über die keine Informationen vorhanden sind. Sämtliche Beobachtungen verhärten diese dann: Was ins Bild passt, gilt als Beweis, anderes als seltene Ausnahme. Genkova, 37, im Anschluss an Güttler 1996.

weniger ökonomische Unterstützung und praktische Hilfe als viel mehr soziale Einbindung und geistliche Heimat. Kultur und Sprache sind derart mit Religion verbunden, dass für die Konvertiten die Sprache, in der der neue Glaube gelernt wurde, sogar die eigene Muttersprache im Glaubensausdruck dominiert.

Während die befragten Migranten sich in der Kirchengemeinde in einer ersten Phase sehr willkommen fühlten, sind sie nach sechs bis acht Jahren zunehmend frustriert, noch immer nicht vollständig dazuzugehören. In Anlehnung an El-Mafaalanis These des Integrationsparadoxes ist dies aber positiv zu werten. Dieser Frust mangelnder Zugehörigkeit und Gleichbehandlung entsteht demnach, wenn die Erwartung schneller wächst als die ebenfalls wachsende Realität. Dieser Frust weint dabei keiner besseren Vergangenheit nach – die Perser waren nie besser in die Kirchengemeinde integriert als heute – sondern erkämpft sich einen Weg der Zukunft. El-Mafaalani beschreibt diesen Frust vor allem für die zweite und dritte Generation hier aufwachsender Migrantenkinder. Dass der Frust in der Kirchengemeinde schon nach einigen Jahren aufkommt, spricht folgerichtig für eine schnelle Integration aufgrund einer kleineren sozialen Gruppe und aufgrund der theologischen Überzeugung, dass alle Menschen gleichwertig von Gott geschaffen sind und die Kirche Jesu Christi Kultur- und Sprachbarrieren überwindet.

5. Umgang mit den Herausforderungen

Wie gehen wir als Kirche mit diesen Herausforderungen iranischer Konvertiten um? Wie können wir geflüchtete Konvertiten unterstützen? Zuerst gilt es wahrzunehmen, was die konkrete Herausforderung der Personen ist, mit denen wir es zu tun haben. Dazu sollen die Ergebnisse dieser Arbeit beitragen. In der Analyse der konkreten Gemeindesituation muss bedacht werden, dass Herausforderungen, Erwartungen und Umstände sich mit der Zeit verändern. Bei Geflüchteten bringt vor allem die Eingliederung ins Berufsleben einen Einschnitt. Kirchen müssen in ihren Erwartungen und Angeboten auf diese Veränderungen eingehen. Entsprechend der Gliederung der Herausforderungen diskutiere ich folgend den Umgang mit den Herausforderungen.

5.1 Umgang mit sozialen Herausforderungen

Erst einmal ist festzuhalten, dass Kirche als soziale Plattform attraktiv ist. Hier knüpfen Geflüchtete Kontakte zu Einheimischen und zueinander. Geflüchtete suchen Heimat. Wenn sie Gott wie einem Vater begegnen, können sie in der Kirche ihre neue Familie erleben. Kirche muss klar kommunizieren, dass alle Menschen gleich wertvoll in Gottes Augen sind. Als Familie Gottes ist es die Pflicht aller, die Gott als Vater beanspruchen, auch andere Christusbekennende als Geschwister zu lieben (1Joh 3,10ff). Dies mag zwar keine Freundschaft mit allen Gemeindegliedern erfordern, aber doch ein geschwisterliches Mindestmaß, wie den geschwisterlichen Gruß (1Kor 16,20) und das geschwisterliche Teilen des Abendmahls (1Kor 11,17-34). (Pastorale) Aufmerksamkeit steht allerdings nicht allen Gemeindegliedern gleich zu, sondern entsprechend ihrer Bedürfnisse. So wie Kinder- und Jugendarbeit in Gemeinden eine erhöhte Aufmerksamkeit und spezifische Angebote bekommt, brauchen dies auch Geflüchtete und

Konvertiten. Um die Bedürfnisse einer Gruppe von Konvertiten in der Kirchengemeinde angemessen zu berücksichtigen, braucht diese einen Vertreter in der Gemeindeleitung. Dieses Prinzip ist schon in einer der ersten Gemeinden im frühen Christentum, der interkulturellen Kirchengemeinde von Antiochia, angelegt, wo die Namen der Gemeindeleiter auf verschiedene kulturelle Wurzeln schließen lassen (Apg 11,20; 13,1). Auch sie war schon von geflüchteten Gläubigen gegründet worden (Apg 8,1-4; 11,19ff). Letztlich lässt sich Integration auf Gemeindeebene nur durch wachsende Beziehungen realisieren. Gemeindeleitung hat die Aufgabe, diese durch Angebote und Lehre zu stimulieren.

5.2 Umgang mit interkulturellen Herausforderungen

Weil Rassismus auch in Gemeinden existiert, muss er vor allem gegenüber den mächtigeren Einheimischen thematisiert werden. Gegenüber geflüchteten Konvertiten ist eher zu betonen, dass jede Kultur ihre Stärken und Schwächen hat und dass keine Kultur an sich dem Evangelium entspricht. Nur in der langfristigen, intensiven Kommunikation können interkulturelle Missverständnisse erkannt und ausgeräumt werden. Eine Mehrzahl an Menschen mit dem gleichen Herkunftsland ist nicht automatisch eine Gruppe; sie in eine solche zusammenzupressen provoziert Konflikte. Gemeinden müssen akzeptieren, dass Perser sich nicht zwangsläufig mit ihren Landsleuten identifizieren und sich bei Fehlverhalten distanzieren. Das Fehlverhalten einzelner Geflüchteter kann dem Image aller Geflüchteten schaden.⁸

5.3 Umgang mit religiösen Herausforderungen

Christliche Konvertiten sind die Verantwortung der Kirche. Die Kirche hat die Aufgabe, den Glauben weiterzugeben und zu vermitteln, wie er gelebt wird. Dies findet sinnvollerweise in Gottesdiensten, Kursen und Beziehungen statt. Höchste Prägungskraft haben väterliche bzw. mütterliche, aber auch freundschaftliche Jüngerschaftsbeziehungen.

5.4 Umgang mit sprachlichen Herausforderungen

Die Kirche hat nicht die primäre Aufgabe, Sprachkenntnisse zu vermitteln. Vielmehr soll sie das Evangelium von Jesus Christus vermitteln – Sprache ist dafür Mittel zum Zweck. Der Kirchengemeinde ist sprachliche Offenheit zu vermitteln: Übersetzung im Gottesdienst und Gespräche im Kirchencafé in einer Fremdsprache können herausfordernd für Einheimische sein. Ausländer brauchen sprachliche Hilfestellungen und Hilfsmittel. Anfangs ist in Gesprächen der Gebrauch einer Lingua Franca oder der Einsatz von Dolmetschern sinnvoll. Hilfestellungen im Gottesdienst können den Zugang erleichtern. Neben Simultanübersetzung können dies eine übersetzte Predigtzusammenfassung, der abgedruckte Predigttext in der Muttersprache und Untertitel bei den Liedtexten am Monitor sein. Grundlegend ist ein sprachlich abgestimmtes Ziel-

⁸ Kirche darf sich weder sozial, finanziell noch rechtlich ausnützen lassen. Naives Helfen kann dazu führen, dass Kirche und das Göttliche nicht ernstgenommen werden. Daher braucht es klare Richtlinien, die aber Erfahrungswerte voraussetzen, die unter Kirchengemeinden geteilt werden sollten.

gruppenangebot für Migranten. Hier empfiehlt sich neben einfacher Sprache der Einsatz von Dolmetschern, solange kein Muttersprachler das Angebot leitet.

5.5 Umgang mit psychischen Herausforderungen

Auch wenn familiäre Umstände nicht Fokus der Forschungsfrage waren, sind sie sehr relevante Faktoren bei der Integration. Vor allem für die persischen Migranten gilt, dass Familien Stabilität geben, aber auch viel Zeit benötigen, was die Kontakte nach außen einschränkt. Singles haben hier größere Kapazitäten, aber auch ein höheres Bedürfnis nach Gemeinschaft und tiefen Beziehungen. Geflüchtete, deren Familien nicht vor Ort sind, haben einen Stabilitätsfaktor weniger und sind anfälliger für psychische Erkrankungen. Nach meiner Erfahrung ist Integration leichter für Menschen, die aus schwerer Verfolgungssituation kommen, da sie weniger Erwartung eines paradiesischen Lebens haben, als für diejenigen, die nach ihrer Ankunft in Deutschland enttäuscht werden. Sprachlich und interkulturell erweist sich eine seelsorgerliche Begleitung als herausfordernd. Hilfestellung von persischen Geistlichen kann dem Pastor helfen. Die Interviews haben gezeigt, dass die Befragten Kirchen trotz allem als Ort der Hoffnung und Heilung erleben. Die bloße Anwesenheit im Gottesdienst und freundlicher Umgang haben eine heilende Wirkung. Die Kirche muss dagegen aufpassen, nicht mit Verhalten, das dem Evangelium widerspricht, zum Stolperstein für junge Gläubige zu werden.

5.6 Umgang mit rechtlichen Herausforderungen

Wenn Konvertiten aufgrund ihres christlichen Glaubens Asyl beantragen, muss die Kirche sie dabei unterstützen. Während eine generelle Rechtsberatung auch andere anbieten können, kann nur eine Kirche den Konvertiten vermitteln, wie sie ihren Glauben in Deutschland angemessen leben sollen und wie der Glaube gegenüber Behörden und Institutionen zu vertreten ist. Dabei müssen neben theologischen Überzeugungen interkulturelle, rechtliche und soziale Aspekte bedacht werden. Kirchengemeinde muss Persern einen Weg zeigen, wie der Glaube ohne „Vorzeigen“ und Heuchelei sichtbar gelebt werden kann. Beim asylrechtlichen Konflikt um die Taufe erweist sich das Freikirchenmodell als hilfreich, da der Schwerpunkt theologisch auf dem Glauben und nicht der Taufe liegt, was in der Praxis die Integration ins Gemeindeleben über die formale Mitgliedschaft stellt.

5.7 Umgang mit logistischen Herausforderungen

Für eine passende Kirchengemeinde investieren geflüchtete Konvertiten viel. Dabei darf diese sie unterstützen, aber auch Eigeninitiative einfordern. Fahrdienste oder die hälftige Erstattung der Tickets des ÖPNV sind erprobte Konzepte.

6. Ausblick

Alle Gläubigen sind im eigentlichen Sinne bereits durch den Heiligen Geist in den Leib Christi integriert. Jeder Mensch, der an Jesus Christus glaubt, wird durch diesen Glauben ebenfalls mit allen anderen Gläubigen zu einem sich wahrnehmenden und

unterstützenden Organismus verbunden. Im Glauben ist dies bereits Realität, die nun in die irdische Wirklichkeit umzusetzen ist.

Wenn aber alle Glieder ein Glied wären, wo bliebe der Leib? Nun aber sind es viele Glieder, aber der Leib ist einer. Das Auge kann nicht sagen zu der Hand: Ich brauche dich nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: Ich brauche euch nicht. Vielmehr sind die Glieder des Leibes, die uns schwächer erscheinen, die nötigsten; und die uns weniger ehrbar erscheinen, die umkleiden wir mit besonderer Ehre; und die wenig ansehnlich sind, haben bei uns besonderes Ansehen; denn was an uns ansehnlich ist, bedarf dessen nicht. Aber Gott hat den Leib zusammengefügt und dem geringeren Glied höhere Ehre gegeben, auf dass im Leib keine Spaltung sei, sondern die Glieder einträchtig füreinander sorgen. Und wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ein Glied. 1Kor 12,19-27.

Die paulinische Lehre von der Gleichwertigkeit in aller Unterschiedlichkeit ist grundlegend für Gemeinden, die Geflüchtete aufnehmen. Wir müssen davon ausgehen, dass hinzukommende Menschen anders sind, und uns immer wieder gläubig daran erinnern, dass ihre Art Dinge anzugehen unserer gleichwertig ist. Die Menschen, die am schwächsten erscheinen, braucht die Kirche am nötigsten, da sie uns die Wahrheit und Kraft des Evangeliums vorhalten. Geflüchtete mit ihrer Suche nach Heimat sind eine Chance für Kirche, sich neu ins Bewusstsein zu rufen, was Heimat ausmacht und wie Christus ein neues Volk schafft, das Menschen jeglicher Herkunft einschließt. Geflüchtete bringen Erfahrungen in eine etablierte Freikirche, die dort neu sind, von denen die Dagewesenen aber immens an Glaubens- und Lebenstiefe profitieren können. Wenn Menschen einander an Freud und Leid teilhaben lassen, wachsen tiefe Beziehungen. Respekt in aller Unterschiedlichkeit, Wertschätzung der Schwäche und tiefe Beziehungen machen die Verbindung aller Gläubigen im Glauben an Jesus Christus, den Leib Christi, aus. Diese Arbeit soll das Verständnis der Herausforderungen von persischen geflüchteten Konvertiten in deutschen Freikirchen vertiefen. Schlüssel zum Verständnis von Menschen in ihren Lebenslagen bleibt aber das persönliche Gespräch. Ich wünsche mir, dass mehr Gemeinden über den ersten Schritt einladender Gemeinden hinauswachsen und Zugezogene hier echte Heimat finden. Dafür müssen Strukturen verändert, Ämter neu besetzt und Gewohnheiten durchbrochen werden. Integration neuer Menschen bedeutet nicht nur ihre Eingliederung, sondern die veränderte Zusammensetzung der Gruppe bewirkt eine neue Dynamik, die damit das Ganze und auch die schon Dagewesenen verändert. Nur wenn eine Kirchengemeinde bereit ist, sich durch Neuankömmlinge zu verändern, kann Integration gelingen. Andererseits zeigt diese Arbeit auch, dass schon sehr viel passiert ist. Migranten, die erst wenige Jahre lang Teil ihrer Kirchengemeinde sind, beklagen bereits trotz Integration nicht gleichwertig dazuzugehören. Dies bedeutet, dass der Anspruch an Integration schneller wächst als die Realität – ein gewöhnliches Phänomen. Es stellt eine Entwicklung dar, die gesamtgesellschaftlich eine Generationsleistung ist; dass sie hier schon nach wenigen Jahren erreicht ist, bewerte ich daher als Erfolg.

Literaturverzeichnis

- Amin Deutschland, *Habt die Fremden lieb?!*, Deutsche Evangelische Allianz, 2013.
- El-Mafaalani, Aladin, *Das Integrations-Paradox*, Köln 2020.
- Haubeck / Heinrichs, *Integration und Gemeinde*, Witten 2018.
- Klammt, Thomas, *Gott schafft das. Gemeinde mit Menschen aus aller Welt*, Berlin 2020.
- Krannich, Conrad, *Recht macht Religion: Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren*, Göttingen 2020.
- Ogette, Tupoka, *exitRacism. Rassismuskritisch Denken Lernen*, Münster 2020.
- Pankau, Matthias, Glauben kann man lernen, in: *idea Spektrum*, 30/31 2020.
- Priest, Robert / Alvaro Nieves, *This Side of Heaven: Race, Ethnicity, and Christian Faith*, Oxford 2006.
- Santos-Hövenner, Claudia / Carmen Koschollek / Viviane Bremer, *Handbuch Migration und Erfolg*, Wiesbaden 2020
- Schrappner, Christian / Gerald Mennen/ Luise Hartwig, *Handbuch Soziale Arbeit mit geflüchteten Kindern und Familien*, Weinheim Basel 2018.
- Reimer, Johannes, *Multikultureller Gemeindebau: Versöhnung leben*, Marburg 2010.

Missionarisches Gemeindegewachstum in russlanddeutschen Freikirchen

Ein Werkstattbericht

Simon Morasch

.....
Dieser Artikel stellt die Ergebnisse einer Untersuchung von missionarischem Wachstum in russlanddeutschen Freikirchen dar. Die 23 untersuchten Gemeinden, die sich aufgrund ihrer subkulturellen Prägung von klassisch deutschen Gemeinden unterscheiden, zeigen eine Hoffnung weckende Entwicklung. Die positiven Veränderungen, die viele russlanddeutsche Freikirchen in den vergangenen Jahrzehnten durchgemacht haben, und die Faktoren, die zu missionarischem Wachstum geführt haben, werden in sieben Thesen dargelegt. Mit konkreten Implikationen für die Praxis und Reflexionsfragen sollen die Erkenntnisse leicht zugänglich und für weitere Gemeinden (auch außerhalb des russlanddeutschen Kontextes) übertragbar gemacht werden.
.....

Simon Morasch hat Theologie in Gießen und Dallas studiert. Er unterrichtet Religion an einer Berufsschule und ist darüber hinaus Trainee in einer Gemeinde, um auf den pastoralen Dienst vorbereitet zu werden. Email: simonmorasch@icloud.com.

Einleitung

Die Kirchenzugehörigkeit in Deutschland ist im Jahr 2022 auf unter 50% gesunken. Für die deutsche Bevölkerung spielt der christliche Glaube nur noch eine geringe bis keine Rolle mehr. Angesichts dieser Abwärtstrends fallen die in der deutschen Mehrheitsbevölkerung wenig bekannten Freikirchen mehr auf als zuvor. Unter den deutschsprachigen Freikirchen sticht eine freikirchliche Gruppierung besonders hervor: die russlanddeutschen Freikirchen. Dies liegt unter anderem daran, dass sie zahlenmäßig einen beträchtlichen Teil der freikirchlichen Christen ausmachen und sich aufgrund einer gewissen kulturellen Andersartigkeit von klassisch deutschen Freikirchen unterscheiden.

In meinem Theologiestudium interessierte ich mich zunehmend für den russlanddeutschen Gemeindekontext, in dem ich auch selbst aufgewachsen bin. Darum stellte ich mir in meiner Abschlussarbeit die Frage, inwiefern russlanddeutsche Freikirchen missionarisch wachsen. In diesem Artikel teile ich die gewonnenen Erkenntnisse, die meine praktische Gemeindegemeinschaft hilfreich beeinflusst haben, mit der Hoffnung, Migrationsgemeinden (in- und außerhalb des russlanddeutschen Kontextes) Impulse für das Zeugnis und missionarische Wirken zu geben.

Zunächst wird ein kurzer Abriss über die Geschichte der Russlanddeutschen gegeben.

Dann folgt ein Überblick über das Wachstum russlanddeutscher Freikirchen in ihren ersten Jahren in Deutschland, wonach aktuelle Wachstumstendenzen und ihre möglichen Gründe dargestellt und erklärt werden.

Geschichte der Russlanddeutschen

Die Geschichte der Russlanddeutschen beginnt im 18. Jahrhundert, als Katharina die Große Einladung an westliche Länder sendet, das Zarenreich Russland zu besiedeln. Durch die vielen zugesicherten Privilegien wurden in den 60er und 70er Jahren des 18. Jahrhunderts viele Deutschen angezogen. Für Christen, die der Einladung folgten, war vor allem die zugesicherte Religionsfreiheit wichtig. Mitte des 19. Jahrhunderts befanden sich bereits über 100.000 deutsche Siedler im russischen Reich. Mit dem Machtwechsel im Zarenreich erschwerte sich allerdings die bis dahin angenehme Situation für die deutschen Siedler, da die Anfangs zugesicherten Privilegien nicht mehr gewährt wurden. Während des ersten Weltkriegs wurde die deutsche Sprache verboten und die deutschen Siedler wurden immer mehr zum Feindbild, was in vielfachen Deportationen und Enteignungen gipfelte. Unter Stalins Herrschaft gerieten geistliche Leiter, Prediger und Pastoren immer mehr in das Fadenkreuz der kommunistischen Regierung. Mit dem zweiten Weltkrieg wurde das „Deutsch-Sein“ noch problematischer, sodass viele Siedler versuchten ihre deutsche Herkunft zu verstecken, um nicht mit den Nationalsozialisten in Verbindung gebracht zu werden. Das anfangs verheißungsvolle Leben im russischen Zarenreich verblasste also schon bald und entwickelte sich zu einer schweren Zeit des Leidens.

Dementsprechend ergriff die große Mehrheit der deutschen Siedler die Flucht aus der Sowjetunion, als diese gegen Ende des 20. Jahrhunderts möglich war. Für die Russlanddeutschen war das Leben in der „alten Heimat“ Deutschland dann aber nicht so, wie sie es sich vorgestellt hatten. Aufgrund kultureller Unterschiede waren sie fremd in der alten Heimat und die alte Heimat war fremd für sie. Während Russlanddeutsche in der Sowjetunion die fremden Deutschen waren, waren sie in Deutschland jetzt die fremden Russen. Dadurch wurde eine klare kulturelle Identität erschwert und viele Russlanddeutsche (die auch „Aussiedler“ genannt werden) lebten und leben nur unter sich. Geografisch sind sie in Deutschland nicht so klar in Kolonien abgegrenzt wie damals im Zarenreich. Aber ihr soziales Umfeld fokussiert sich dennoch größtenteils auf den eigenen russlanddeutschen Kontext.

Auch russlanddeutschen Christen erging es bei der Rückkehr nach Deutschland ähnlich, weil deutsche Christen ihren Glauben teilweise anders auslebten oder schlichtweg kulturelle Unterschiede eine Hürde darstellten.

Missionarisches Wachstum in den ersten Jahren in Deutschland

Für russlanddeutsche Christen spielte der Glaube immer eine große Rolle. So war es

selbstverständlich, sich mit der Ankunft in Deutschland einer Gemeinde anzuschließen. Durch die stark zunehmende Zahl an Aussiedlern, die vor allem Ende des 20. Jahrhunderts in Deutschland ankamen, entschloss man sich dann ziemlich bald, eigene Gemeinden zu gründen, statt sich bereits bestehenden deutschen Freikirchen anzuschließen.¹ Fragt man nun nach der Entwicklung der Mitgliederzahlen dieser russland-deutschen Freikirchen in ihrer frühen Zeit in Deutschland, erkennt man ein starkes Wachstum.² Dieses kam größtenteils dadurch zustande, dass immer mehr Russland-deutsche die Rückkehr nach Deutschland antraten. Wer in der ehemaligen Sowjetunion regelmäßig freikirchliche Gottesdienste besuchte, für den war nun die Suche und der Beitritt in eine christliche Gemeinde in Deutschland selbstverständlich. Fast genauso selbstverständlich war, dass man einer russlanddeutschen Freikirche beitreten würde, also einer Freikirche in Deutschland, die von schon in Deutschland lebenden Aussiedlern gegründet, geleitet und geprägt wurde. Der Höhepunkt des enormen Wachstums erfolgte demnach zeitgleich mit dem Höhepunkt der Zuwanderung russland-deutscher Christen nach Deutschland. Mit dem Abklingen der Einwanderungswellen um die Jahrtausendwende wurde das Wachstum etwas schwächer, blieb aber trotzdem nicht aus. Dies ist primär darauf zurückzuführen, dass es den Aussiedlergemeinden in der Regel gut gelungen ist, den eigenen „Gemeindekindern“, also Kindern von Mitgliedern der Gemeinde, das Evangelium zu predigen und diese dann im Erwachsenenalter zu taufen und als neue Mitglieder in die Gemeinde aufzunehmen. Eine christliche Unterweisung im familiären und gemeindlichen Kontext hat also erfreulicherweise Früchte getragen und zu einem anhaltenden Wachstum – wenn auch nicht so stark wie in den Einwanderungsjahren – geführt.

Für den Großteil der russlanddeutschen Freikirchen war es aus theologischen Gründen aber immer selbstverständlich, dass die Gemeinde Jesu nicht nur gemeindenahen Personen – wie zum Beispiel den Kindern der Gemeindeglieder, sondern auch außenstehenden Nichtchristen das Evangelium verkünden soll. Somit kommt die Frage auf, inwiefern russlanddeutsche Freikirchen in der Vergangenheit ein missionarisches Wachstum erlebt haben, also inwiefern russlanddeutsche Freikirchen außenstehenden Nichtchristen das Evangelium kommuniziert haben, und welche Reaktion darauf erfolgte.³

Nach Abklingen der letzten und größten Einwanderungswelle führte Heinrich Löwen 1998 Untersuchungen im Hinblick auf die Gemeindepädagogik in russlanddeutschen Freikirchen durch. Ein Unterpunkt war dabei auch das missionarische Handeln im Inland. Er beschreibt das Missionsverständnis russlanddeutscher Freikirchen als „zentripetal“, was bedeutet, dass die Aussiedlergemeinden erwarteten, dass Nichtchristen von außen zu ihnen („nach innen“) kommen, anstatt selbst zu ihnen zu gehen. Dies erkenne man vor allem an den Evangelisationsmethoden, die sich auf Evange-

¹ John N. Klassen, *Paderborn, Bonn, Bielefeld: Die ersten Gemeinden und Gemeindehäuser entstehen* (Lage: Lichtzeichen Verlag, 2020), 51-52.

² Für eine detaillierte Darstellung hierzu siehe die Dissertation von John N. Klassen: *John N. Klassen, Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland* (Nürnberg: VTR, 2007).

³ Die hier einsetzende Fokussierung auf Wachstum durch außenstehende Nichtchristen stellt keineswegs eine Priorisierung über bspw. Bekehrungen von Kindern von Mitgliedern russlanddeutscher Freikirchen dar, sondern soll lediglich Schwerpunkt dieses Artikels sein. Theologisch betrachtet sind Bekehrungen verschiedener Personengruppen nicht unterschiedlich zu gewichten.

lationsveranstaltungen und evangelistische Gottesdienste beschränkten, zu denen nichtchristliche Bekannte eingeladen wurden.⁴ Laut Löwens Untersuchung waren russlanddeutsche Freikirchen eher erfolgreich darin,

... Menschen aus den Reihen der Aussiedler sowie russischsprechende Ausländer und Asylanten für Christus und die Gemeinden zu gewinnen. Unter anderen Gruppen von Ausländern und Asylanten dagegen war man kaum evangelistisch aktiv.⁵

Nicht zuletzt wird dies auch daran gelegen haben, dass man eine starke kulturelle Identität hatte, die sich unterbewusst mit der religiösen Identität vermischte. Der christliche Glaube und kulturelle Gepflogenheiten wurden nicht immer auseinandergehalten. Nicht selten stellten letztere für außenstehende Nichtchristen zusätzliche Hürden dar, die über die natürlichen Hürden, die eine christliche Botschaft in einem nachchristlichen Land mitbringt, hinausgingen.⁶ Einerseits richtete sich das missionarische Wirken also in den Bemühungen primär an kulturell nahe Personengruppen. Andererseits erreichte das missionarische Wirken umso weniger kulturell ferne Personengruppen. Oder kurz gesagt: Man missionierte nur wenig unter kulturell fremden Personen und diese wenigen Bemühungen trugen umso weniger Früchte, weil die kulturelle Mauer so hoch war. Dies änderte sich über die folgenden Jahre nicht wesentlich. Auch John N. Klassen veröffentlicht 2010 – also einige Jahre nach Löwen – ähnliche Beobachtungen.⁷ Grund genug, mehr als ein Jahrzehnt später diese Frage erneut zu stellen.

Empirische Untersuchungen zu gegenwärtigen Entwicklungen

Im Rahmen meiner Abschlussarbeit habe ich 2021 einige russlanddeutsche Freikirchen auf ihre missionarischen Bemühungen und missionarische Wirksamkeit hin untersucht. Die 23 untersuchten Freikirchen sind in ihrem äußeren Stil unterschiedlich traditionell bzw. modern, in Bezug auf ihre theologischen Überzeugungen jedoch sehr ähnlich. Einige der untersuchten Freikirchen fallen in der deutschen Mehrheitsgesellschaft also beispielsweise stark durch die Kleidung der Mitglieder auf, während dies auf andere der untersuchten Freikirchen nicht zutrifft. Im Rahmen der Untersuchung habe ich Gottesdienste einzelner Freikirchen besucht, mit einigen Pastoren gesprochen und im Anschluss die Beobachtungen theologisch reflektiert.

Die 23 untersuchten Freikirchen zeigen im Vergleich mit anderen Freikirchen in

⁴ Vgl. Heinrich jun. Löwen, *Gemeindepädagogik in rußlanddeutschen Freikirchen in der Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart* (Löwen: Theologische Facultät, 1998), 345f.

⁵ Heinrich jun. Löwen, *Gemeindepädagogik*, 316.

⁶ Ralf Schowalter, „Das ist einer von uns...“ – *Ist die Integration gelungen?* (Lage: Lichtzeichen Verlag, 2020), 295-296.

⁷ John N. Klassen, *Jesus Christus leben und verkündigen: 150 Jahre Mennoniten Brüdergemeinden* (Lage: Lichtzeichen Verlag, 2010), 209. Klassen beschränkt sich bei seinem Untersuchungsgegenstand zwar auf mennonitische Aussiedlergemeinden, jedoch kann das Ergebnis seiner Untersuchung unter Vorbehalt auf viele russlanddeutsche Freikirchen übertragen werden.

Deutschland ein erstaunliches Ergebnis: Im Durchschnitt gaben die Verantwortlichen der Gemeinde an, dass sie im vergangenen Jahr um etwa 9 Personen durch missionarisches Wachstum (ausgenommen sind Gemeindefwechsel und Beitritt von Kindern von Gemeindefmitgliedern) gewachsen sind (Median: 6 Personen pro Gemeinde pro Jahr). Da die untersuchten Freikirchen überwiegend größer sind als die typische Freikirche in Deutschland, sollen diese Zahlen auch in Relation zur Gemeindefgröße angegeben werden: Pro 100 Gemeindefmitglieder betrug das missionarische Wachstum im Schnitt zwei Personen pro Jahr (Median: 1,7 Personen). Damit übersteigt das Wachstum in diesen untersuchten Gemeinden das der Freikirchen in den großen deutschen Gemeindefverbänden deutlich. Die Gemeinden im Bund Freier evangelischer Gemeinden weisen im Schnitt ein missionarisches Wachstum von etwa 0,85% pro Jahr und damit die Hälfte der untersuchten russlanddeutschen Freikirchen auf.⁸

Aus den Ergebnissen der Untersuchung habe ich die folgenden sieben Thesen formuliert. Im Anschluss an jede These werde ich entsprechende Implikationen für die Gemeindefpraxis vorschlagen und Reflexionsfragen formulieren. Auch wenn ich hier mehrfach Bezug auf den russlanddeutschen Kontext nehme, können diese Thesen in ähnlicher Weise für Migrationskirchen anderer kultureller Herkunft bedacht werden.

1. Das missionarische Anliegen russlanddeutscher Freikirchen gründet in deren theologischen Überzeugungen und blieb in den letzten Jahrzehnten grundsätzlich unverändert. Die Formen und der Charakter missionarischen Wirkens dagegen haben sich in den letzten Jahren gewandelt.

In den letzten Jahrzehnten haben russlanddeutsche Freikirchen weder ihre theologischen Überzeugungen grundlegend geändert, noch hat sich deren missionarisches Anliegen gebildet. Wie man über Gott, den Menschen, die Erlösung und andere theologische Themen denkt, ist größtenteils unverändert. Auch begann man nicht erst vor Kurzem, die Wichtigkeit missionarischen Wirkens zu sehen. Diese Dinge sind gleichgeblieben. Was heute anders ist als in den vergangenen Jahrzehnten, sind die neuen Formen, in denen das missionarische Anliegen gelebt wird. Die Beobachtungen legen nahe, dass es bei russlanddeutschen Freikirchen keiner grundsätzlichen Neujustierung an theologischen Überzeugungen bedarf, um ein missionarisches Anliegen hervorzurufen. Stattdessen ist dieses Anliegen bereits lange Zeit vorhanden, selbst wenn das missionarische Wirken früher anders aussah als gegenwärtig.

Implikation für die Gemeindefpraxis:

Von russlanddeutschen Freikirchen und insbesondere von deren Pastoren und Leitungskreisen muss zur Kenntnis genommen werden, dass es neben ihren theologischen Grundüberzeugungen weitere Faktoren gibt, die das missionarische Wirken und die missionarische Wirksamkeit beeinflussen. Russlanddeutsche Christen haben in der

⁸ Vgl. Phillip Bartholomä, *Freikirche mit Mission* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2020), 36.

ehemaligen Sowjetunion Zeiten erlebt, in denen Mission teilweise nicht gelebt werden konnte und durfte. Da dies nun in Deutschland anders ist und sich dieser soziale Kontext verändert hat, muss nun auch das missionarische Wirken neu reflektiert werden. Pastoren und Leitungskreise russlanddeutscher Freikirchen müssen sich bewusst die Frage stellen, woran es liegt, dass sich das vorhandene missionarische Anliegen nicht immer auch in tatsächlichem missionarischem Wirken gezeigt hat und zeigt.

Fragen zur Reflexion:

- Haben wir als Gemeinde in den letzten Jahren ein stärkeres Wachstum durch Bekehrungen von außenstehenden Nichtchristen erlebt als noch vor 20 Jahren?
- Wenn ja: Was könnten mögliche Gründe dafür sein?
- Hat sich unsere Theologie geändert? Hat sich etwas in unserem Gemeindeleben geändert?

2. Russlanddeutsche Freikirchen, in denen die subkulturelle Prägung das identifikationsstiftende Merkmal ist, bauen durch ihr spezielles Selbstverständnis bewusst oder unbewusst Hindernisse für außenstehende Nichtchristen auf.

Freikirchen mit einem großen Anteil russlanddeutscher Mitglieder stehen in besonderer Weise in der Gefahr, sich primär als „russlanddeutsch“ und nur sekundär als „Kirche“ bzw. „Freikirche“ zu sehen. Wenn eine solche Freikirche als Gemeinschaft oder ihre einzelnen Mitglieder sich zuerst als „russlanddeutsch“ und dann erst in einem zweiten Zug als „Christen“ verstehen, wird dies das eigene Verhalten und die Wirkung nach außen prägen. Sicherlich wird keine Freikirche bewusst sagen, dass ihre kulturelle Identität wichtiger ist als ihre christliche Identität. Doch leider ist dies manchmal unbewusst das Selbstverständnis einzelner Mitglieder oder der Freikirche als Ganzer. Abgesehen von der theologischen Fehlhaltung eines solchen Selbstverständnisses, hat dies auch Konsequenzen für das Erreichen außenstehender Nichtchristen: Zwischen einer christlichen Kirche und dem säkular geprägten Nichtchristen gibt es einen „Graben“. Dieser entsteht selbstverständlich durch grundlegende Differenzen zwischen einer christlichen und einer säkularen Weltanschauung. Ein solcher Graben wird jedoch zunehmend größer, wenn eine Freikirche sich zuerst als kulturelle Gruppe und dann erst als christliche Gruppe versteht. Denn in einem solchen Fall werden neben den Hürden des christlichen Weltbildes noch kulturelle Hürden für den außenstehenden Nichtchristen aufgerichtet.

Implikation für die Gemeindepraxis:

Für den nichtglaubenden Außenstehenden und sein Interesse am christlichen Glauben ist es von Bedeutung, dass die russlanddeutsche Freikirche nicht primär aufgrund ihrer kulturellen Andersartigkeit, sondern aufgrund ihrer christlichen Überzeugungen heraussteicht. Deshalb ist es wichtig, eigene Handlungsgewohnheiten ehrlich und tiefgreifend zu reflektieren.

Dies lässt sich beispielhaft an der Frage der Kleidung veranschaulichen: In einer

russlanddeutschen Freikirche, die sich primär als „russlanddeutsch“ und nur sekundär als „christlich“ versteht, kann sich ein bestimmter Kleidungsstil als feste Norm etablieren, die nicht zwingend „christlich“ ist, sondern vielmehr kulturell bedingt. Eine russlanddeutsche Freikirche, die „christlich“ als primär identifikationsstiftendes Merkmal hat, wird in ihre Normen anhand der Bibel reflektieren und sich auf christliche Werte beschränken.

Fragen zur Reflexion:

- Was ist zentral für unser Selbstverständnis und als wen verstehen wir uns?
- Sehen wir uns primär als christliche Gemeinde oder als russlanddeutsche Gemeinde?
- Gibt es vielleicht einen Unterschied zwischen unserem Selbstbild als Gemeinde und dem Selbstbild, das unsere einzelnen Mitglieder von sich haben?
- Was könnten wir tun, damit wir als Gemeinde und unsere einzelnen Mitglieder von außenstehenden Nichtchristen primär als Christen und nicht als Russlanddeutsche gesehen werden?
- Welche Traditionen verstehen außenstehende Personen, die unseren Gottesdienst besuchen, nicht sofort?
- Was können wir tun, um ihnen nicht zusätzliche Hürden aufzubauen?

3. Ein oberflächliches Verabschieden einzelner Traditionen genügt nicht, um zu einem Selbstverständnis zu gelangen, das förderlich für missionarisches Wachstum ist.

Zu dem theologisch angemessenen und missionarisch förderlichen Selbstverständnis, primär christliche Gemeinde und nicht russlanddeutsche Gemeinde zu sein, gehört eine inklusive Haltung. Das heißt, dass die innere Haltung der Freikirche davon bestimmt sein muss, offen gegenüber fremden und andersartigen Menschen zu sein. Das bedeutet nicht, dass man sich einer theologischen Beliebigkeit zuwenden oder von moralisch-ethischen Überzeugungen abweichen soll.

Als jemand, der selbst im russlanddeutsch freikirchlichem Hintergrund aufgewachsen ist, kenne ich unterschiedlich moderne bzw. traditionelle Gemeindestile. Während einige russlanddeutsche Freikirchen durch ein festes Beibehalten bestimmter Traditionen eine kulturelle Hürde für Außenstehende aufbauen (siehe These 2), nehmen andere russlanddeutsche Freikirchen einen zunehmend modernen Stil an. Um Außenstehende mit dem Evangelium zu erreichen, reicht es jedoch nicht aus, modern zu sein. Entscheidend dafür, dass Außenstehende Menschen durch eine Freikirche ein ernstes Interesse am Glauben bekommen, ist nicht, dass der Gottesdienst überraschend modern ist, sondern dass sie sich als Menschen herzlich geliebt und angenommen wissen. Entwickelt eine russlanddeutsche Freikirche einen modernen Gemeindestil, hängt dies häufig mit einem inklusiven Selbstverständnis als Freikirche zusammen („Wir als Gemeinde sind offen gegenüber fremden Personen und Erstbesuchern.“). Jedoch kann ein moderner Gemeindestil nie automatisch zu einem inklusiven Selbstverständnis der einzelnen Mitglieder führen („Ich lebe private Beziehungen und persönliche Begegnungen mit einer Offenheit für fremde Personen.“). Während eine moderne russland-

deutsche Freikirche offiziell also eine inklusive Haltung haben kann, sieht dies bei ihren einzelnen Mitgliedern möglicherweise anders aus. Offiziell ist die Gemeinde dann offen und gastfreundlich, faktisch agieren die Mitglieder aber exklusiv und verschlossen, und wirken damit auf außenstehende Nichtchristen ähnlich wie eine stark traditionelle russlanddeutsche Freikirche. Was die Mitglieder russlanddeutscher Freikirchen zu einer offenen Haltung zu außenstehenden Nichtchristen führt, ist nicht der Einsatz von einem Schlagzeug im Gottesdienst oder ein Kleidungsstil, der nicht auf den Migrationshintergrund schließen lässt, sondern eine tiefere Überzeugung, die theologischer Natur ist: Das einzelne Mitglied der russlanddeutschen Freikirche muss sich seiner christlichen Identität bewusst sein und seine individuelle Herkunft und Prägung dankend als Gottes Geschichte annehmen.

Implikation für die Gemeindepraxis:

Es bedarf einer bewussten Reflexion der eigenen Geschichte und Herkunft, um zu einer entsprechenden Verortung in der Gegenwart zu finden. Zu verstehen, was die deutschen Siedler in Russland geprägt hat, wie sie darauf reagiert haben, was ihre Motivationen waren, was ihre soziale Identität ausgemacht hat, etc. müssen zentrale Aspekte der Eigenreflexion sein. In dieser Geschichte wird man die Führung Gottes erkennen, aufgrund der die einzelne russlanddeutsche Freikirche im 21. Jahrhundert in Deutschland ist. Vor diesem Hintergrund muss die eigene Prägung mit ihren Chancen und Herausforderungen verantwortungsvoll für den jetzigen Kontext reflektiert und vor allem die Identitätsfrage neu gestellt werden. Eine solche Reflexion kann in einer russlanddeutschen Freikirche – nach erstem Austausch und Reflexion im Leitungskreis – sehr gut in internen Mitgliederversammlungen geschehen. Nachdem an einem solchen internen Gesprächsabend beispielsweise die Geschichte der Russlanddeutschen aufgezeigt wurde, sollte diese nun auch theologisch kommentiert werden, damit die einzelnen Mitglieder eine Dankbarkeit für die souveräne Führung Gottes und ein Bewusstsein für Gottes Geschichte mit ihnen persönlich bekommen. Zuletzt könnten dann konkret Handlungsanweisungen für den eigenen Kontext bedacht werden.⁹

Fragen zur Reflexion:

- Wie bewusst sind wir uns, dass wir von Gott in eine bestimmte Herkunft, Geschichte und Kultur gestellt wurden?
- Was bedeutet die Geschichte unserer Vorfahren für unsere Identität und wie hat sie uns geprägt?
- Wie können wir diese Herkunft, Geschichte und Kultur, in die uns Gott gestellt hat, am besten so ausleben, damit Nichtchristen in unserem Umfeld ein Interesse am Evangelium bekommen?

⁹ Eine solche Veranstaltung (vermutlich wird es mehrere und evtl. sogar regelmäßige Treffen geben müssen) eignet sich in russlanddeutschen Freikirchen m.E. sehr gut im Rahmen von internen Mitgliederversammlungen. Für die Mitglieder, die keinen russlanddeutschen Migrationshintergrund haben, ist eine solche Veranstaltung ebenso interessant, da eine Auseinandersetzung mit der russlanddeutschen Geschichte und Kultur ihnen helfen kann, ihre Glaubensgeschwister besser zu verstehen und zu lieben.

- In der Bibel sind verschiedene Kulturen und Nationen Teilhaber des rettenden Glaubens. Wer sollten wir als russlanddeutsche Gemeinde für unsere nichtchristlichen Mitbürger sein?

4. Je näher eine außenstehende Person kulturell an der russland-deutschen Subkultur ist, desto besser wird sie von den missionarischen Bemühungen russlanddeutscher Freikirchen erreicht.

Je weiter ein Nichtchrist von der russlanddeutschen Kultur entfernt ist, desto stärker ist der in These 2 genannte Zusammenhang. Je näher ein Nichtchrist der russlanddeutschen Kultur ist, desto schwächer ist dieser Zusammenhang. Die russlanddeutsche Subkultur überschneidet sich in sehr vielen Aspekten mit anderen Subkulturen in Deutschland, vor allem denen mit osteuropäischem Hintergrund. Die russlanddeutschen Gemeinden erreichen also einige Milieus besser, als es eine durchschnittliche deutsche Kirche kann.

Implikation für die Gemeindepraxis:

Den Mitbürgern kann in effektiverer Weise begegnet, ihnen gedient und der christliche Glaube weitreichender geteilt werden, wenn die einzelne russlanddeutsche Freikirche das eigene unmittelbare Umfeld im Hinblick auf demografische Daten hin analysiert und ihre Zugänge zu dieser Zielgruppe entsprechend anpasst. Russlanddeutsche Freikirchen sollten ihre privilegierte Stellung für einen einfacheren Zugang zu bestimmten Kulturgruppen erkennen und davon Gebrauch machen.

Fragen zur Reflexion:

- Wer sind die Personengruppen, die wir als Christen mit russlanddeutschem Hintergrund besonders gut erreichen können, weil wir ihnen kulturell ähnlich sind?
- Wer sind die Menschen in unserer Stadt, die wir besser oder leichter erreichen können, als es eine klassisch deutsche Freikirche kann?¹⁰

5. Der grundsätzliche Zugang zu außenstehenden Nichtchristen bewegt sich in russlanddeutschen Freikirchen zunehmend weg von der klassischen evangelistischen Veranstaltung hin zu persönlichen Beziehungen.

Ein Grund für das zunehmende missionarische Wachstum der letzten Jahre ist die wachsende Rolle von persönlichen Beziehungen zu Nichtchristen.¹¹ In russlanddeutschen Freikirchen kann bei der klassischen Evangelisation ein Rückgang verzeichnet werden. Was Heinrich Löwen 1998 wahrnahm, hat sich gewandelt. Missio-

¹⁰ Hier kann man beispielsweise einen möglichen Zugang zu Mitbürgern mit anderem Migrationshintergrund oder Flüchtlinge im Zusammenhang mit dem Krieg in der Ukraine denken.

¹¹ Bei einigen russlanddeutschen Freikirchen kann man teilweise sogar sagen, dass in der Vergangenheit (oder sogar gegenwärtig) persönliche Beziehungen zu Nichtchristen aktiv unterbunden oder verhindert wurden. Vgl. dazu Johannes Stefan Müller, *Mennoniten in Lippe* (Bielefeld: Universität Bielefeld, 1992).

narische Tätigkeit beschränkt sich nicht mehr nur auf eine Evangelisationswoche pro Jahr. Solche evangelistische Veranstaltungen finden tendenziell seltener statt, nehmen andere Formen an und dienen vermehrt lediglich als Anknüpfungspunkte zwischen schon bestehenden persönlichen Beziehungen und der Gemeinde. Diese Entwicklung bedeutet nicht, dass missionarisches Wirken weniger priorisiert wird, sondern eher, dass eine Verschiebung bzw. Neudefinierung der evangelistischen Veranstaltung geschah. Missionarisches Wirken hat vielmehr eine höhere Priorisierung erhalten als in den letzten Jahrzehnten, da Evangelisation jetzt mehr ein permanenter Lebensstil als ein jährliches Event ist. Diese Evangelisations-Events sind also nicht länger zentraler und alleiniger Missionsträger, sondern eine „missionsunterstützende“ Veranstaltung. Die russlanddeutschen Freikirchen, in denen die einzelnen Mitglieder bewusst persönliche Beziehungen zu Nichtchristen leben, verzeichnen tendenziell ein stärkeres missionarisches Wachstum. Die verantwortlichen Pastoren schreiben diesen persönlichen Beziehungen durchweg eine maßgebliche Rolle beim Prozess einer „Konversion von außen“ zu.¹²

Implikation für die Gemeindepraxis:

Gemeindemitglieder müssen zu der Überzeugung geführt werden, dass ein missionarischer Lebensstil im Missionshandeln Gottes gegründet ist und Grundhaltung eines jeden Christen sein muss.¹³ Der hohe Stellenwert sozialen Miteinanders und die zwischenmenschliche Herzlichkeit in der russlanddeutschen Kultur bieten große Chancen, um den christlichen Glauben in persönlichen Beziehungen mit Nichtchristen auf natürliche Weise auszuleben. Pastoren können in ihren regelmäßigen Lehr- und Predigtstätigkeiten diesen Aspekt in besonderer Weise im Blick behalten und ihre Mitglieder immer wieder zu offenen, herzlichen und tiefen Beziehungen zu Nichtchristen motivieren. Im Rahmen dieser persönlichen Beziehungen können dann evangelistische Veranstaltungen das missionarische Wirken unterstützen, indem dort explizit und konkret in die Jesus-Nachfolge gerufen wird.

Fragen zur Reflexion:

- Persönliche Beziehungen zwischen Christen und Nichtchristen sind häufig entscheidend dafür, dass sich eine außenstehende Person bekehrt. Inwiefern pflegen unsere Mitglieder persönliche Beziehungen zu Nichtchristen?
- Woran könnte das liegen?
- Wie können wir sie dabei unterstützen, solche Beziehungen zu leben? Ermutigen wir in unseren Predigten regelmäßig dazu?
- Welche Rolle spielen Evangelisationen in unserer missionarischen Arbeit?
- Wodurch kommen Nichtchristen zu unseren Evangelisationen?

¹² Vgl. hierzu die für deutsche Freikirchen generell formulierte These von Philipp Bartholomä. Vgl. Phillip Bartholomä, *Freikirche mit Mission* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2020), 527.

¹³ Vgl. David J. Bosch, *Mission im Wandel: Paradigmenwechsel in der Missionstheologie* (Gießen: Brunnen, 2012), 12.

6. Sozial-diakonische Aktivitäten bieten einen geeigneten Zugang zu außenstehenden Nichtchristen, den russlanddeutsche Freikirchen verstärkt wahrnehmen.

Ein Aspekt, den ich im Rahmen meiner Untersuchungen nicht gesucht und dennoch gefunden habe, ist die Rolle von sozial-diakonischen Aktivitäten im Zusammenhang mit missionarischem Wachstum.¹⁴ Wenn russlanddeutsche Freikirchen sich um soziale Nöte in ihrem Umkreis kümmern, führt dies in aller Regel dazu, dass sich das gesellschaftliche Bild von der Freikirche positiv wandelt. Letztendlich wirken sich sozial-diakonische Aktivitäten dann auch positiv auf die missionarische Wirksamkeit der Freikirche aus. Bei alledem ist aber darauf zu achten, dass sozial-diakonisches Handeln das Gegenüber nicht zum Missionsobjekt reduziert, sondern darin motiviert ist, die im Wesen Gottes verankerte Barmherzigkeit sichtbar werden zu lassen. Der biblische Auftrag von praktischer Nächstenliebe ist theologisch gesehen also vor allem ein Ausdruck der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes,¹⁵ die natürlicherweise „missionarische Frucht“ bringt.

Implikation für die Gemeindepraxis:

Dem teilweise vorherrschenden Image einer exklusiven und zurückgezogenen Parallelgesellschaft kann eine russlanddeutsche Freikirche nachhaltig entgegenwirken, indem die vielen Ressourcen und die Einsatzbereitschaft genutzt werden, um Gottes Liebe und Barmherzigkeit an Bedürftige weiterzugeben. Die Möglichkeiten sind zahllos: Arbeitskreise für Bedürftige, Witwen und Waisen, Obdachlose, Engagement in sozialen Brennpunkten. Das Wahrnehmen und Reagieren der sozialen Not im eigenen Umfeld kann ein wichtiger „Türöffner“ für missionarisches Wachstum sein.¹⁶

Fragen zur Reflexion:

- Haben wir als Gemeinde Dienste und Bereiche, durch die Menschen diakonisch geholfen wird?
- Geben wir Gottes Barmherzigkeit, die wir selbst erfahren haben, an unsere Mitmenschen weiter?
- Wie können wir Menschen in Not praktisch helfen und ihnen dadurch das Evangelium nahebringen?

¹⁴ Zur vertiefenden Lektüre zu diesem Thema vgl. Johannes Reimer, *Die Welt umarmen: Theologische Grundlagen gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus* (Marburg: Francke, 2009).

¹⁵ Vgl. Helge Stadelmann, *Praktische Theologie: Ein Grundriss für Studium und Gemeinde* (Gießen: Brunnen Verlag, 2017), 405.

¹⁶ Als aktuelles Beispiel sei hier auf die sozial-diakonische Arbeit verschiedener Freikirchen im Ahrtal verwiesen. Praktisches Helfen und eine mitfühlende Gesprächsbereitschaft haben bei einigen Betroffenen ein Interesse für den christlichen Glauben geweckt.

7. Die Veränderungsprozesse, die russlanddeutsche Freikirchen in den letzten Jahrzehnten bewusst oder unbewusst durchlaufen haben, hatten zweifelsohne positive Auswirkungen auf deren missionarische Wirksamkeit.

Müsste ich meine Beobachtungen, die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte und einen Ausblick in die nahe Zukunft in einem Wort zusammenfassen, wäre es dieses: hoffnungsvoll. Wagt man einen Blick weg von den Einzelheiten, die man ändern könnte und sollte, und sieht sich das Gesamtbild an, erhält man nämlich viel Grund zur Hoffnung. Die untersuchten russlanddeutschen Freikirchen zeigten tendenziell eine sehr zu begrüßende Veränderung in ihrer missionarischen Wirksamkeit, die auf oben genannte Gründe zurückgeführt werden kann. Es zeichnen sich vermehrt Reflexions- und Änderungsprozesse ab, mit denen ein stärkeres missionarisches Wachstum als noch vor einigen Jahren verbunden ist.

Implikation für die Gemeindepraxis:

Leitungsteams und einzelne Mitglieder russlanddeutscher Freikirchen sollten die Entwicklungen der letzten Jahre bewusst zur Kenntnis nehmen. Missionarische Frucht, die russlanddeutsche Freikirchen in Folge der Verkündigung göttlicher Wahrheiten in einer herzlichen Liebe zu Außenstehenden erlebt haben, sollten als Geschenk Gottes wahrgenommen und gefeiert werden. Gleichzeitig ist dabei zu überlegen, an welchen Stellen in der Zukunft weitere oder tiefere Veränderungen nötig sind, über die in 50 Jahren gesagt werden kann, dass sie praktisch-theologisch verantwortlich und missionarisch förderlich waren.

Fragen zur Reflexion:

- Wie sieht unsere Zukunft aus angesichts der Veränderungen, die wir in den letzten zehn, zwanzig oder dreißig Jahren durchgemacht haben?
- Welche Rolle spielt Mission in unserem unmittelbaren Umfeld für die Zukunft unserer Gemeinde?
- Wer sind wir in zehn, zwanzig oder dreißig Jahren?

Schluss

Die Zahlen der Kirchenmitgliedschaft gehen zurück und der christliche Glaube spielt in unserer Gesellschaft eine immer geringere Rolle. Aus menschlicher Perspektive eine ernüchternde Tatsache. Aber der Gemeinde Jesu ist zugesagt, dass Gott seine Gemeinde baut und keine Situation aussichtslos ist. Gerade in Zeiten wie diesen ist das Evangelium von Jesus Christus nötig und es ist Gottes Antwort auf eine verlorene und hoffnungslose Welt. Welche Rolle spielt dabei die einzelne russlanddeutsche Freikirche? Ich meine, sie spielt eine große Rolle – so wie jede Ortsgemeinde. Gleichzeitig sehe ich eine besondere Berufung für russlanddeutsche Gemeinden. Geschichte ist nicht

willkürlich und nicht zufällig, auch nicht die der Aussiedler. In seiner Souveränität hat Gott vor etwa 250 Jahren viele Deutsche in das russische Zarenreich geführt. Unter diesen gab es viele Christen, die der destruktiven bibelkritischen Prägung in Deutschland entgangen sind. Seit einigen Jahrzehnten kommen diese Aussiedler in ihr Heimatland zurück mit klaren christlichen Überzeugungen. Russlanddeutsche Christen sind ein auserwähltes Volk – nicht weil sie Russlanddeutsche sind, sondern weil sie Christen sind. Wie für den Rest der christlichen Kirche gilt auch für sie, dass sie von Christi Liebe gedrängt, Botschafter der Versöhnung sind. Dass dieses Verkündigen in den letzten Jahren intensiver, klarer und effektiver gelungen ist, zeugt von einem herrlichen Gott, der heute noch wirkt. Mögen die oben aufgeführten sieben Thesen dazu beitragen, neu motiviert zu werden. Ich bin davon überzeugt, dass wir noch mehr Gottes wunderbares Wirken sehen werden, wenn wir theologisch verantwortet unseren Glauben leben und von Gottes Liebe gedrängt das Evangelium verkünden. Unsere Welt hat es so nötig. Unser Land scheint immer unchristlicher zu werden. Aber in der Dunkelheit scheint das Licht am hellsten.

Die vietnamesische Diaspora in Deutschland

Eine missiologische Betrachtung

Tianji Ma und OMF-Team

Die Vietnamesen in Deutschland ragen zahlenmäßig unter den ostasiatischen Migrationsgruppen heraus. Dennoch wird diese Gruppe wenig beachtet. Das gilt auch für die missionarischen Arbeit unter sogenannten Diaspora-Gruppen. Dieser Beitrag beschreibt den Migrationshintergrund und die Lebenssituation unterschiedlicher sozialer Gruppen und kulturelle Besonderheiten der vietnamesischen Diaspora in Deutschland und reflektiert, welche missionarischen Herausforderungen sich daraus ergeben. Neben Literatur und statistischem Material dienen Interviews mit Akteuren in der evangelischen vietnamesischen Diaspora als wertvolle Quelle für dieses bisher wenig bearbeitete Thema.

Tianji Ma absolvierte sein Studium der Evangelischen Theologie an der FTH Gießen und ist derzeit Doktorand an der KiHo Wuppertal. Gemeinsam mit einem Team von OMF International führte er eine Untersuchung über vietnamesische Diaspora und Migrationsgemeinden in Deutschland durch. Dieser Artikel ist der erste Teil ihrer Ergebnisse. Ein zweiter Teil über vietnamesische Migrationsgemeinden folgt in einer der nächsten Ausgaben. Email: tianji.ma@omfmail.com.

1. Vietnamesische Diaspora: Allgemeine Informationen: Zahlen, Standorte, Zusammensetzung

Einen guten Überblick über den historischen Werdegang und die diasporischen Erfahrungen der vietnamesischen Migranten bietet z. B. eine neuere Publikation von Bösch und Su mit dem Titel „Vietnamese in Germany since the late 1970s“.¹

Die erste Migrationswelle von Vietnamesen waren die sogenannten *boat people*, die in den 1970er Jahren als Flüchtlinge nach dem Vietnamkrieg nach Deutschland kamen und fast 40.000 Menschen zählten. Die zweite Welle begann 1980, als Vietnamesen von der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) als Vertragsarbeiter angeworben wurden. Diese Gruppe umfasste etwa 80.000 Personen. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands handelte es sich bei den Zuwanderern zunächst vor allem um *Familiennachzügler und Asylbewerber*.²

¹ Bösch, Vietnamese.

² Vgl. Bösch, Frank / Phi Su, Invisible, successful, and divided: Vietnamese in Germany since the late 1970s, 2018, WIDER Working Paper, The United Nations University World Institute for Development Economics Research (UNU-WIDER), Helsinki, 1f. (<https://doi.org/10.35188/UNU-WIDER/2018/457-5>)

Laut einer Untersuchung des statistischen Bundesamts zur Bevölkerung lebten 2019 188.000 Menschen mit vietnamesischem Migrationshintergrund in Deutschland, wobei ihr Durchschnittsalter bei 34,4 Jahren liegt.³ Davon wurde etwa ein Drittel (52.000 Männer und 64.000 Frauen) als die eigentlichen Migranten⁴ eingestuft. Tendenziell wird die Zahl in den nächsten Jahren weiter ansteigen.

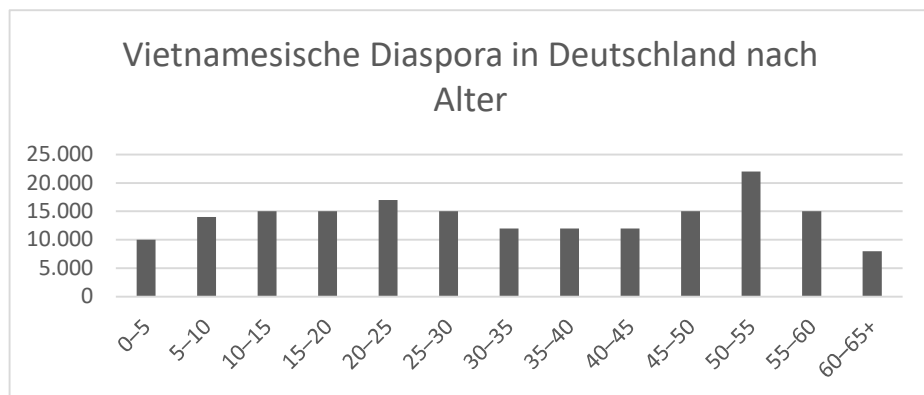


Abbildung 1: Menschen mit vietnamesischen Migrationshintergrund nach Alter⁵

Hinsichtlich der Bundesländer sind in Bayern (30.000), Berlin (25.000), Baden-Württemberg (24.000) und Nordrhein-Westfalen die meisten Vietnamesen ansässig.⁶ Trotz der hohen Lebenshaltungskosten ist das Bundesland Bayern attraktiv aufgrund der gut bezahlten Arbeitsplätze – so erfuhr es ein OMF-Mitarbeiter in Gesprächen mit Vietnamesen. Außerdem sind viele Vietnamesen bereit, in größeren Gruppen zusammen zu wohnen, und können so die hohen Kosten für die Unterkunft auf mehr Personen verteilen.

Die größte Konzentration der vietnamesischen Diaspora ist in Berlin zu finden, be-

vom 11.07.2024).

³ Vgl. Statistisches Bundesamt (DESTATIS), Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2019, 72.104-118. (https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Publikationen/Downloads-Migration/migrationshintergrund-endergebnisse-2010220217004.pdf?__blob=publicationFile vom 11.07.2024). DESTATIS weist auf die Schwierigkeiten bei der Bestimmung der Kriterien zur Abgrenzung der Einzubeziehenden hin. Das Konzept bzw. der Begriff „Bevölkerung mit Migrationshintergrund“ wird trotz seiner Sperrigkeit verwendet und drückt aus, „dass sich Migration nicht nur auf die Betrachtung der Zuwanderer selbst – d. h. die eigentlichen Migranten – beziehen soll, sondern auch bestimmte ihrer in Deutschland geborenen Nachkommen einschließt.“ (ebd., 4). Die Definition des Migrationshintergrundes lautet demnach: „Eine Person hat einen Migrationshintergrund, wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil die deutsche Staatsangehörigkeit nicht durch Geburt besitzt.“ (ebd., 4).

⁴ Als Zuwanderer gelten diejenigen Personen mit Migrationshintergrund und eigener Migrationserfahrung (DESTATIS, Bevölkerung, 9).

⁵ Vgl. DESTATIS, Bevölkerung, 72.

⁶ Vgl. DESTATIS, Bevölkerung, 137-139.

sonders im Bezirk Marzahn-Hellersdorf.⁷ Ganz in der Nähe, im Bezirk Lichtenberg, befindet sich „Dong Xuan“⁸, der größte asiatische Markt in Deutschland (170.000 m²), dessen Eigentümer als einer der reichsten Vietnamesen in Deutschland gilt. Die zweitgrößte Dichte von Menschen mit vietnamesischem Migrationshintergrund befindet sich in Leipzig, wo nach Angaben des Statistischen Landesamtes Sachsen Ende 2019 rund 3.500 Menschen mit vietnamesischen Wurzeln lebten (etwa 0,6% der Gesamtbevölkerung von 605.000 Einwohnern).⁹ Auch hier ist im Nordosten der Stadt ein „Dong Xuan Center“ mit mehr als 60 Geschäften, Läden und Restaurants angesiedelt.¹⁰

Nach der Angabe des Statistischen Bundesamtes kamen die 116.000 vietnamesischen Zuwanderer insbesondere aus folgenden Beweggründen nach Deutschland: Arbeit und Beschäftigung (29.000), Wiedervereinigung mit der Familie (29.000), Flüchtlinge / Asylsuchende / Internationaler Schutz (20.000), Gründung einer Familie (13.000), Studium / Berufsausbildung oder Fortbildung (10.000), andere Gründe (12.000).¹¹ Unter allen Personen mit vietnamesischem Migrationshintergrund in Deutschland haben 43.000 die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen, davon 25.000 zwischen 1990 und 2009.¹² Die durchschnittliche Dauer ihres Aufenthalts in Deutschland betrug 16,5 Jahre.¹³

Von den 188.000 Vietnamesen in Deutschland sind 67.000 im schulpflichtigen Alter oder darunter sowie in der Ausbildung oder im Studium. Von den verbleibenden 121.000 haben 58.000 einen berufsqualifizierenden Abschluss, davon 16.000 einen Hochschulabschluss.¹⁴ Aus einem Bericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge geht hervor, dass im Zeitraum von 2012 bis 2019 die Zahl der Einreise von Vietnamesen nach Deutschland zum Besuch eines Sprachkurses und einer Schule oder zur betrieblichen Aus- und Weiterbildung tendenziell steigt.¹⁵

⁷ Vgl. dazu Berliner Morgenpost, „So bunt sind die Berliner Kieze. Migrantinnen machen den Mauerverlauf sichtbar“, <https://interaktiv.morgenpost.de/migranten-in-berlin/#11/52.5037/13.4497> vom 11.07.2024. In dieser interaktiven Karte der „Berliner Morgenpost“ (Stand: 31.12.2013) werden die verschiedenen Herkunftsländer der Einwohner mit Migrationshintergrund in den einzelnen Bezirken durch unterschiedliche Farben hervorgehoben. Die Intensität der Farbe zeigt die Anzahl der Migrantinnen an. Je dunkler die Farbe ist, desto höher ist der Anteil der jeweiligen Bewohner. Braun bzw. hellbraun gefärbte Bezirke mit prozentualen Werten kennzeichnen Bezirke mit dem höchsten Anteil vietnamesischer Migrantinnen.

⁸ Vgl. <https://www.dong-xuan-berlin.de/> vom 11.07.2024.

⁹ Vgl. Amt für Statistik und Wahlen (Leipzig), Migrantinnen und Migrantinnen in Leipzig 2020, https://static.leipzig.de/fileadmin/mediendatenbank/leipzig-de/Stadt/02.1_Dezi1_Allgemeine_Verwaltung/12_Statistik_und_Wahlen/Statistik/Leipzig_fb_Migrantinnen.pdf vom 11.07.2024.

¹⁰ Vgl. Dong-Xuan (Leipzig), <http://dong-xuan-center-leipzig.de/> vom 11.07.2024.

¹¹ Vgl. DESTATIS, Bevölkerung, 498f.

¹² Vgl. DESTATIS, Bevölkerung, 175f. In Deutschland geborene Ausländer, die das deutsche Schulsystem besucht haben, erhalten die deutsche Staatsbürgerschaft, wenn sie 18 Jahre alt werden. In den letzten Jahren bleibt die Zahl der Einbürgerung relativ konstant (DESTATIS, Einbürgerung, 23-25).

¹³ Vgl. Statistisches Bundesamt (DESTATIS), Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Einbürgerungen, 124.75-77 (https://www.destatis.de/DE/Methoden/Qualitaet/Qualitaetsberichte/Bevoelkerung/einbuengerungsstatistik.pdf?__blob=publicationFile vom 11.07.2024).

¹⁴ Vgl. DESTATIS, Einbürgerung, 212f.

¹⁵ Vgl. BAMF, Migrationsbericht, 83.98f. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Migrationsbericht der Bundesregierung. Migrationsbericht 2019, 83.98f. 83.98f (https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Migrationsberichte/migrationsbericht-2019.pdf?__blob=publicationFile

Hinsichtlich des Aufenthaltsstatus leben in Deutschland etwa 8000 Vietnamesen (dies entspricht etwa 9% der Zuwanderer) ohne Aufenthaltsgenehmigung (Stand Dezember 2019).¹⁶ Für das Jahr 2018 wurde etwa 5.000 Vietnamesinnen und Vietnamesen eine Aufenthaltserlaubnis zu Bildungs- und Ausbildungszwecken erteilt.¹⁷ Zwischen den Jahren 2000 und 2019 überwiegt die Einwanderung von vietnamesischen Staatsangehörigen über der Auswanderung.¹⁸ Nicht zu vernachlässigen ist die konstante Zuwanderung von langfristig aufenthaltsberechtigten Vietnamesen aus anderen EU-Mitgliedstaaten (ca. 400 bis 500 Personen pro Jahr).¹⁹ Aus dem Halbjahresbericht des BAMF von 2020 geht hervor, dass 491 Vietnamesen (67% weiblich; 65,4% unter 30 Jahre alt; 52% mit einem Abschluss einer weiterführenden Schule bzw. Hochschulabschluss) einen Asylantrag stellten, was 2,2% aller Antragsteller aus allen Ländern ausmacht.²⁰

2. Informationen zu spezifischen Gruppen

Im Folgenden fokussieren wir uns auf drei Gruppen der neuen Migranten, die das Bild der gegenwärtigen vietnamesischen Diaspora maßgeblich mitprägen.²¹

2.1 Vietnamesische Studenten

Vietnam gehört zu den Ländern mit der höchsten Anzahl international mobilen Studenten,²² doch der Anteil vietnamesischer Studenten in Deutschland ist nicht besonders hoch. Besonders attraktiv ist für Vietnamesen – wie für alle anderen, dass deutsche öffentliche Universitäten und pädagogische Hochschulen keine Gebühren für Lehrveranstaltungen erheben. Nach dem Sommersemesterbericht 2020 des Ministeriums für Bildung und Kultur haben sich 7157 vietnamesische Studierende (3896 an Universitäten und 3261 an Hochschulen anderer Typen) für ein Hochschulstudium einge-

&v= 8 vom 11.07.2024).

¹⁶ Vgl. BAMF, Migrationsbericht, 174.

¹⁷ Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Wanderungsmonitoring: Bildungs- und Erwerbsmigration nach Deutschland. Jahresbericht 2018, 17 (https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/BerichtsreihenMigrationIntegration/MonitoringBildungsErwerbsmigration/wanderungsmonitoring-jahresbericht-2018.pdf?__blob=publicationFile&v=20).

¹⁸ Vgl. BAMF, Migrationsbericht, 208-213. So wanderten z. B. im Jahr 2019 8846 Vietnamesen ein und 3330 aus.

¹⁹ Vgl. BAMF, Migrationsbericht, 116.

²⁰ Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Potenziale von Asylantragstellenden: Analyse der „SoKo“-Sozialstrukturdaten. Halbjahresbericht 2020, 20 (https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/EN/Forschung/BerichtsreihenMigrationIntegration/SoKo-Analysen/soko-halbjahresbericht-2020.pdf?__blob=publicationFile&v=3 vom 11.07.2024).

²¹ Nicht berücksichtigt ist eine weitere große Gruppe von Menschen vietnamesischen Herkunft, die in Deutschland aufgewachsene *second generation*. Ihre Situation erfordert eine besondere Reflexion, die im zweiten Teil der Abhandlung angegangen wird.

²² Vgl. Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), Wissenschaft weltoffen 2020, 16 (https://www.wissenschaft-weltoffen.de/content/uploads/2021/09/wiwe_2020_en_verlinkt.pdf vom 11.07.2024). Der Berechnung liegt dabei UNESCO-Statistiken zugrunde, ergänzt durch Daten des Center for Strategic & International Studies (CSIS).

schrieben.²³ Etwa ein Viertel von ihnen hat seinen Sekundarschulabschluss in Deutschland abgeschlossen, während die Mehrheit (zweidrittel davon sind Frauen) als ausländische bzw. internationale Studierende gilt. Der Anteil an der Gesamtzahl asiatischer Studenten im Sommersemester 2020 (152.400) beträgt etwa 5%.²⁴

In dem Zeitraum von 1997 bis 2020 waren Studienrichtungen im Bereich Technik sowie in den Bereichen Recht, Wirtschaft und Sozialwissenschaften mit Abstand am beliebtesten.²⁵ Unter den zwanzig wichtigsten Herkunftsländern internationaler Studienbewerber belegte Vietnam im Studienjahr 2019 mit einer Erfolgsquote bis zu 91% den Platz eins.²⁶ Auffällig ist ebenfalls, dass ein großer Anteil der Bewerber aus Vietnam bereits ein mittleres Sprachniveau (B1/B2) aufweist.²⁷ Im Jahr 2019 waren 462 Vietnamesen (etwa 43% Frauen) in Doktoranden/PhD-Programmen eingeschrieben.²⁸ Die Zahl der vietnamesischen Wissenschaftler und Künstler im deutschen Hochschulbereich stieg zwischen 2005 (91) und 2019 (353) stetig.²⁹

Hinsichtlich der Standorte gibt es nach unserer eigenen Recherche und der Beobachtung eines OMF-Mitarbeiters vor allem in Frankfurt,³⁰ Bochum, Essen, Dortmund und Berlin große Gemeinschaften vietnamesischer Studenten. Beispielsweise sind in einem Studentenwohnheim in Bochum über 100 vietnamesische Studenten untergebracht. An der Universität Bochum wird jährlich eine „vietnamesische Woche“ veranstaltet. Ein vietnamesischer Studentenverband namens „Sividuc“ ist in Deutschland offiziell registriert,³¹ mit dem mehrere lokale vietnamesische Studentenverbände verbunden sind.³² Eine zusammenfassende Karte zu den Standorten der vietnamesischen Studentenvereinigungen und Pflegeschulen befindet sich in Abbildung 1.

²³ Vgl. DESTATIS, Bildung, 145.

²⁴ Vgl. DESTATIS, Bildung, 145.

²⁵ Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF), Ausländische Studierende in Deutschland nach Fächergruppen und Herkunftstaaten (<https://www.datenportal.bmbf.de/portal/de/Tabelle-2.5.50.html?qw=Ausl%C3%A4nder> vom 11.07.2024).

²⁶ Vgl. DAAD, Wissenschaft, 53.

²⁷ Vgl. DAAD, Wissenschaft, 53.

²⁸ Vgl. Statistisches Bundesamt (DESTATIS), Bildung und Kultur – Statistik der Promovierenden, 35 (https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bildung-Forschung-Kultur/Hochschulen/Publikationen/Downloads-Hochschulen/promovierendenstatistik-5213501189004.pdf?__blob=publicationFile vom 11.07.2024).

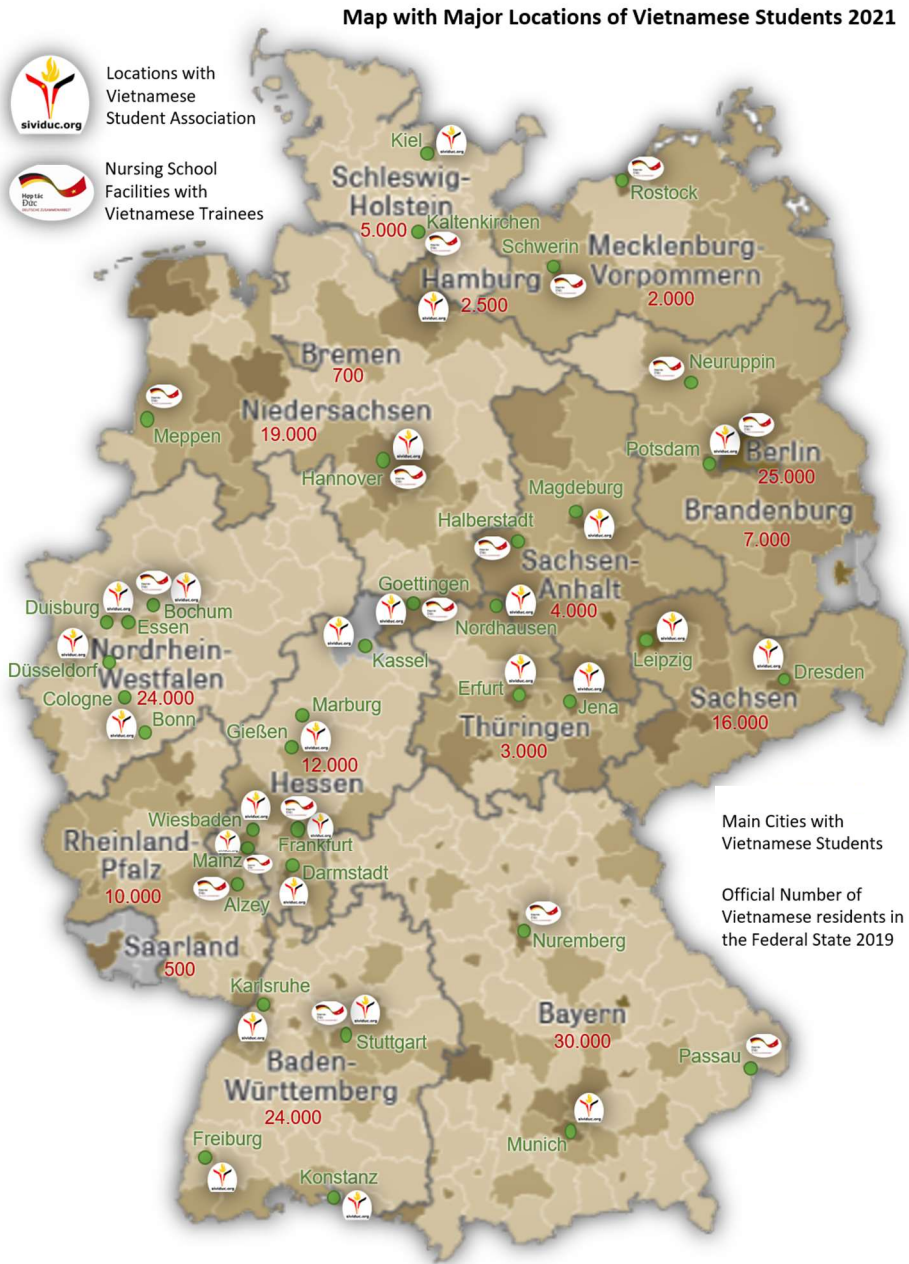
²⁹ Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF), Wissenschaftliches und künstlerisches Personal nach Herkunftstaaten (<https://www.datenportal.bmbf.de/portal/de/Tabelle-2.5.51.html?qw=Herkunftsstaaten> vom 11.07.2024).

³⁰ Nach der Studierendenstatistik der Universität Frankfurt haben sich 200 Vietnamesen im Sommer 2020 in verschiedenen Fächern an der Frankfurter Universität eingeschrieben: Goethe-Universität, Studierendenstatistik (https://www.uni-frankfurt.de/93429335/Studierenden_statistik_SoSe_2020.pdfhttps://www.uni-frankfurt.de/43765451/Studierenden_Absolventen_und_Bewerberstatistik vom 11.07.2024).

³¹ Vgl. Sividuc (Vietnamesischer Studentenverband in Deutschland), <https://www.facebook.com/sividuc/> vom 11.07.2024.

³² Die Anzahl der Follower von Facebook-Seiten und die Mitglieder von Facebook-Gruppen dieser Verbände könnten eventuell Aufschluss darüber geben, in welchen Städten (ehemalige) vietnamesische Studenten konzentriert sind bzw. an welchen Hochschulen Interesse von der Seite vietnamesischer Studieninteressierter besteht. Hier ragen insbesondere Berlin-Potsdam, Hamburg, Hannover, München heraus (Websites: <https://www.facebook.com/vietsoebp> (Berlin); <https://www.facebook.com/sivihamburg/> (Hamburg) usw.).

Abb. 1: Die Dichte der vietnamesischen Staatsangehörigen in den jeweiligen Regionen in Deutschland (graue Abstufungen) und die Standorte der vietnamesischen Studentenvereinigungen und Pflegeschulen (selbst erstellte Karte).



2.2 Arbeiter und Auszubildende

Nach der Angabe des Statistischen Bundesamtes sind im Jahr 2019 104.000 Vietnamesen (davon 51% Frauen) in Deutschland beschäftigt. Hiervon arbeiten 20.000 als Selbstständige, 54.000 als Angestellte und 21.000 als Arbeiter. Das durchschnittliche persönliche Nettoeinkommen beträgt 1.532 €³³ und die meisten Beschäftigten arbeiten im Niedriglohnbereich.³⁴ Laut der Angaben auf Facebook und anderen Websites sind die meisten Vietnamesen in Deutschland in folgenden Bereichen angestellt: (1) Gastronomie, (2) Gesundheit (Medizin und Pflege) und (3) Handwerk.³⁵ Zwar gibt es keine offizielle Statistik, jedoch vermuten mehrere OMF-Mitarbeiter aus eigener Beobachtung, dass viele, wenn nicht die meisten asiatischen Fast-Food-Restaurants,³⁶ Asiamärkte und Nagelstudios in Deutschland von Vietnamesen betrieben werden. Darüber hinaus werden die meisten Blumenläden in Berlin von Vietnamesen geführt.³⁷

Aus der Beobachtung und einigen Interviews geht hervor, dass eine große Gruppe von vietnamesischen Arbeitern z. B. auf dem Dong-Xuan-Markt in Berlin aus der Provinz Hà Tĩnh im nördlichen Vietnam kommt. Spennemann vom Verband für interkulturelle Arbeit (VIA) bekräftigt dabei, dass vietnamesische Migrant*innen oft aufgrund der Armut aus ländlichen Gebieten Zentralvietnams kommen und auf ein besseres Leben in Deutschland hoffen.³⁸ Eine von Anti-Slavery International (Anti-Slavery) und Every Child Protected Against Trafficking (ECPAT UK) zwischen 2017 und 2019 durchgeführte Untersuchung über irreguläre Migrant*innen und den Menschenhandel mit Vietnamesen nach Europa ergab, dass die meisten von ihnen aus den armen Provinzen Nghe An, Quang Binh und Ha Tinh (sowie Quang Ninh und Hai Phong) stammen (siehe den folgenden Abschnitt). Diese Provinzen befinden sich im Norden von Zentralvietnam.³⁹ Es ist plausibel, anzunehmen – auch wenn offizielle Belege fehlen – dass auch ein großer Teil der regulären vietnamesischen Wanderarbeiter aus diesen Gebieten kommen.

Es ist bekannt, dass in Deutschland ein großer Mangel an qualifizierten Pflegekräften in der Altenpflege herrscht. Um diesem entgegenzuwirken, wurden Strukturen geschaffen, um junge Menschen aus Schwellen- und Entwicklungsländern in Deutschland zu Pflegekräften auszubilden.⁴⁰ 2013 wurde ein Pilotprojekt gestartet, in dem junge

³³ Vgl. DESTATIS, Bevölkerung, 413f.

³⁴ Siehe ebd.: Hinsichtlich des persönlichen Nettoeinkommens ragen die folgenden Kategorien heraus: 500€ - 900€ (20.000); 900€ - 1300€ (19.000); 1500€ - 2000€ (17.000); 2000€ - 2600€ (13.000).

³⁵ Vgl. Du Hoc Đức (Auslandsstudium in Deutschland), <http://duhocduc.de/> vom 11.07.2024.

³⁶ Vgl. Dies ist dabei unabhängig von der Bezeichnung des Landes bzw. der Art des Essens, das sie servieren (z. B. Thai Food oder Sushi Bar).

³⁷ Vgl. Berliner Morgenpost, Billig-Konkurrenz macht Berliner Blumenhandel Leben schwer (<https://www.morgenpost.de/berlin-aktuell/article120625263/Billig-Konkurrenz-macht-Berliner-Blumenhandel-Leben-schwer.html> vom 11.07.2024).

³⁸ Vgl. Bezirk-Journal.de, Vietnamesen in Lichtenberg: Zuwanderung hält an, <https://bezirks-journal.de/vietnamesen-in-lichtenberg-zuwanderung-haelt-an/> vom 11.07.2024.

³⁹ Vgl. Every Child Protected Against Trafficking (ECPAT UK), Precarious journeys: Mapping vulnerabilities of victims of trafficking from Vietnam to Europe, <https://www.ecpat.org.uk/precarious-journeys> vom 11.07.2024.

⁴⁰ Vgl. BMWi, Modellvorhaben zur Gewinnung von Arbeitskräften aus Vietnam zur Ausbildung in der Krankenpflege, <https://www.bmwi.de/Redaktion/DE/Downloads/M-O/modellvorhaben-zur-gewinnung->

Vietnamesen rekrutiert und zu Altenpflegehelfern ausgebildet wurden.⁴¹ Im Anschluss an das Pilotprojekt wurde von 2016 bis 2019 ein Folgeprojekt zur Ausbildung von qualifizierten vietnamesischen Krankenschwestern und -pflegern im Gesundheitssektor durchgeführt.⁴² Seit 2013 haben mehr als 630 Vietnamesen eine Pflegeausbildung im Rahmen staatlicher Programme in Krankenhäusern oder Altenpflegeeinrichtungen in Deutschland absolviert.⁴³ Arbeitskräfte, die nach Deutschland kommen, um eine Ausbildung zu absolvieren, bleiben zunächst in der Regel drei bis fünf Jahre. Seit 2019 ist das Projekt auf private Berufsverbände übergegangen.⁴⁴ Auffällig ist die Geschlechterverteilung, die eine ausgeprägte Asymmetrie mit bis zu 90% Frauen aufweist.⁴⁵ In diesem Zusammenhang muss auf die zahlreichen kriminellen Fälle von Schleusern hingewiesen werden, die Scheinvaterschaften für schwangere vietnamesische Frauen vermitteln (siehe den folgenden Abschnitt; Rbb 24, Bundespolizei).

Die Corona-Situation stellte eine besondere Herausforderung für die Auszubildenden dar. Ein OMF-Mitarbeiter führte Interviews mit einigen jungen Vietnamesen, die sich seit geraumer Zeit in Deutschland ausbilden. Dabei erfuhr er, dass nicht wenige von ihnen aufgrund der Pandemie-Situation ihren Ausbildungskurs z. B. von „Hotel-service“ zur „Krankenpflege“ wechseln mussten.

In einer Studie des IGES vom 2020 werden die am Pilotprojekt der Pflegeausbildung beteiligten Bildungsträger und Pflegeschulen aufgelistet.⁴⁶ Zu den bekannten Stand-

von-arbeitskraeften-aus-vietnam.pdf?__blob=publicationFile&v=4 vom 11.07.2024.

⁴¹ Vgl. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH, Pilotprojekt Ausbildung von Arbeitskräften aus Vietnam zu Pflegefachkräften, <https://www.giz.de/en/downloads/giz2014-de-ausbildung-pflegefachkraefte-vietnam.pdf>, vom 11.07.2024. Die jungen Vietnamesen absolvierten zunächst einen staatlich geförderten sechsmonatigen Deutschkurs am Goethe-Institut in Hanoi. Anschließend wurden die Teilnehmer in Kleingruppen in Pflegeheimen in Baden-Württemberg, Bayern, Berlin und Niedersachsen ausgebildet. Für das Pilotprojekt zur Anwerbung vietnamesischer Pflegekräfte wurde zwischen dem deutschen Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie und dem vietnamesischen Ministry of Labor – Invalids and Social Affairs eine Absichtserklärung unterzeichnet (Deutsche Vertretungen in Vietnam, Absichtserklärung). das deutsche Wirtschaftsministerium und private Institutionen seit mehreren Jahren mit dem vietnamesischen Department of Overseas Labor (DOLAB) und dem Center for Overseas Labor (COLAB) zusammenarbeiten, um vietnamesische Pflegekräfte in Deutschland zu rekrutieren.

⁴² Vgl. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH, Training nurses from Viet Nam to become geriatric nurses in Germany, <https://www.giz.de/en/worldwide/18715.html> vom 11.07.2024. Nach erfolgreichem Abschluss der Ausbildung können sie dauerhaft in deutschen Pflegeeinrichtungen arbeiten und erhalten die gleiche Vergütung wie ihre deutschen Kollegen; für die Erteilung eines Arbeitsvisums in Deutschland ist ein B1-Sprachzertifikat erforderlich. Deutsche Vertretung in Vietnam, Ausbildung.

⁴³ Vgl. Deutschland.de, Willkommen in der Pandemie, <https://www.deutschland.de/de/topic/leben/pflegeberuf-in-deutschland-ausbildung-fuer-vietnamesen> vom 11.07.2024.

⁴⁴ BMWi, Modellvorhaben.

⁴⁵ Laut einer offiziellen Umfrage betrug die Verteilung beim Pilotprojekt Altenpflege 27% zu 73%, beim folgenden Modellprojekten 17% zu 83% (Vgl. IGES Institut, Evaluation der Förderung von Modellprojekten zur Gewinnung von jungen Menschen aus Vietnam zur Ausbildung in der Pflege in Deutschland, https://www.bmwi.de/Redaktion/DE/Downloads/E/evaluation-modellprojekt-gewinnung-pflegekraefte-vietnam.pdf?__blob=publicationFile&v=4 vom 11.07.2024). Spennemann (VIA) bestätigte im Interview, dass es sich bei vielen Vietnamesen, die zu jenem Zeitpunkt (2021) nach Deutschland kamen, bis zu 90 % um Frauen handelt (Vgl. Bezirk-Journal.de, Vietnamesen).

⁴⁶ Vgl. IGES Institut, Evaluation.

orten gehören z. B. Frankfurt, Mainz, Berlin, Rostock, Göttingen und Stuttgart,⁴⁷ vgl. die Karte in Abbildung 1.

2.3 Vietnamesische irreguläre Migranten

Der frühere britische UK Independent Anti-Slavery Commissioner (IASC) ermittelte die wichtigsten Provinzen, aus denen die meisten der in das Vereinigte Königreich verschleppten Vietnamesen stammen.⁴⁸ Dabei stellte sich eine große Überschneidung mit den Provinzen heraus, die schon bei der ersten und zweiten legalen Migrationswellen eine Rolle spielten, wobei vor allem Nghe An herausragt.⁴⁹

Im Jahr 2018 stellten die deutschen Behörden rund 2.000 vietnamesische Staatsangehörige fest, die sich illegal in Deutschland aufhielten.⁵⁰ Dem Migrationsbericht 2019 des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) zufolge wurden in Deutschland 6.520 Vietnamesen unter den „Personen ohne Aufenthaltserlaubnis“ in der Kategorie „nicht anerkannt“ registriert.⁵¹

Menschenhandel ist dabei eine brisante Problematik im Blick auf die vietnamesischen irregulären Migranten im europäischen Kontext. Die Pacific Links Foundation (Pacific Links) initiierte 2020 in Kooperation mit Anti-Slavery International (Anti-Slavery) und Every Child Protected Against Trafficking (ECPAT UK) ein Projekt, das den Menschenhandel von Vietnam nach Großbritannien über einen Zeitraum von zwei Jahren (2017-2019) untersuchte, insbesondere die Routen durch Polen, die Tschechische Republik, Deutschland, Frankreich und die Niederlande. Der Bericht „Precarious Journeys“ fasst die wesentlichen Ergebnisse dieser Untersuchung zusammen⁵² und zeigt die

⁴⁷ So ist die Krankenpflegeschule in Göttingen nach Beobachtung eines OMF-Seminars bei vietnamesischen Auszubildenden sehr beliebt, da einer der Lehrer Vietnamesisch ist, was die Kommunikation erleichtert. Es ist üblich, dass Göttinger Auszubildende ihre Praktika in Hannover und Hannoveraner Auszubildende ihre Praktika umgekehrt in Göttingen absolvieren. Daher vereinbaren Auszubildende einen Wohnungstausch, um zusätzliche Mietkosten und Umzüge für beide Seiten zu sparen.

⁴⁸ Vgl. UK Independent Anti-Slavery Commissioner, slavery; zit. von ECPAT UK, Precarious journeys, 34.

⁴⁹ Vgl. ECPAT UK, Precarious journeys, 34. Die Provinz Nghe An, Quang Binh, Quang Ninh, Ha Tinh, Hai Phong und die Stadt Hanoi im nördlichen Vietnam waren bereits Teil der ersten Welle der Migration nach Hongkong um 1979. Auch in den 1980er und 1990er Jahren stellten sie Arbeitskräfte für Exportprogramme in Zusammenarbeit mit ehemaligen Ostblockländern zur Verfügung. Heute stellen diese Provinzen weiterhin den Großteil der (legalen oder nicht legalen) Arbeitskräfte aus Übersee.

⁵⁰ Vgl. Finanznachrichten.de, Zahl der Vietnamesen ohne Papiere in Deutschland wächst, <https://www.finanzennachrichten.de/nachrichten-2019-11/48194275-zahl-der-vietnamesen-ohne-papiere-in-deutschland-waechst-003.htm>.

⁵¹ Vgl. BAMF, Migrationsbericht, 175.

⁵² Vgl. ECPAT UK, Precarious journeys. Dieser Artikel führt das zentrale Konzept der *Vulnerabilities* ein: „Vulnerability is a key factor in trafficking. It is through the abuse of one’s vulnerability that trafficking may occur. In the majority of trafficking cases there is an abuse of a position of vulnerability; this is intrinsic in the trafficking journey. This has been recognised in the international definition of trafficking, where “abuse of position of vulnerability” (APOV) is included as one of the means.“ Es wird dabei zwischen der Personal, Situational und Circumstantial Vulnerability unterschieden (ebd. 21f.). Neben der Personal Vulnerabilities sind es situative und kontextbezogene Faktoren, die Gefährdung und das Risiko des Menschenhandels in allen Aspekten der Reise eines Migranten von Vietnam nach Europa erhöhen können. Eine Karte mit den Routen, die irreguläre vietnamesische Migranten bevorzugen, um Europa zu erreichen, findet sich in ECPAT UK, Precarious journeys, 56f.

komplexen Netzwerke auf, die in verschiedenen Phasen der Route beteiligt sind.⁵³

Berlin wird von der deutschen Polizei als Drehscheibe für die Schleusung vietnamesischer Staatsangehöriger in das ganze Land und in andere EU-Länder betrachtet, wobei die Schleuser meistens aus Berlin und Polen (Warschau) kommen.⁵⁴ In einem Bericht von ECPAT Deutschland hebt Mimi Vu, eine der führenden Expertinnen für Menschenhandel in Vietnam, die Schlüsselrolle kleiner, unauffälliger Städte an den östlichen Grenzen Deutschlands hervor,⁵⁵ in denen von Vietnamesen Asia-Läden, Bordelle und ein Kasino betrieben werden. Der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen schätzt, dass vietnamesische Schleusernetze im Jahr 2017 für die Einschleusung von rund 18.000 Menschen pro Jahr nach Europa verantwortlich waren. In Vietnam sind kriminelle Banden, die in den Menschensmuggel verwickelt sind, hauptsächlich im Norden ansässig; bekannte Orte dafür sind der Bezirk Yen Thanh in der Provinz Nghe An und Hai Phong City.⁵⁶

Vietnamesische Männer, Frauen und Kinder, die zum Zweck der Zwangsarbeit oder der sexuellen Ausbeutung verschleppt oder freiwillig in europäische Länder geschmuggelt werden, werden in Bekleidungsfabriken, im Baugewerbe, in Bordellen, als Hausangestellte, auf Cannabisfarmen und in Nagelstudios, Karaoke-Bars, Massagesalons und Restaurants in ganz Europa ausgebeutet. Frauen und Mädchen sind besonders anfällig für sexuelle Ausbeutung durch Menschenhändler und sogar durch andere Minderjährige, mit denen sie unterwegs sind. Frühere Untersuchungen von Anti-Slavery International und ECPAT UK haben ergeben, dass einige Vietnamesen Monate oder länger in Transitländern (z. B. Ukraine, Polen, Tschechische Republik, Slowakei) verbringen, bevor sie in die EU-Länder reisen. Oft müssen sie unter ausbeuterischen Bedingungen arbeiten oder Dienstleistungen erbringen, um entweder den Rest ihrer Reise zu finanzieren oder Geld für ihre Schleuser zu verdienen.⁵⁷ Die Familien oder die

⁵³ Die meisten vietnamesischen Staatsangehörigen, die in Europa ankommen, reisen zunächst auf legale Weise oder mit falschen Pässen nach Russland. Dort werden sie dann in kleinere Gruppen von etwa 20 Personen aufgeteilt, bevor sie zu Fuß oder in Autos durch Polen oder die Tschechische Republik nach Deutschland und / oder Frankreich gebracht werden (Hynes, Patricia / Patrick Burland u. a., 'Vulnerability' to human trafficking: A study of Viet Nam, Albania, Nigeria and the UK, 2018, <https://www.Antislaverycommissioner.co.uk/media/1265/vulnerability-to-human-trafficking-vietnam.pdf> vom 11.07.2024); Neben dem Schmuggel oder Menschenhandel auf dem Landweg gab es auch Berichte über die Einreise in die EU per Flugzeug in Verbindung mit Visumbetrug. Die niederländische und französische Polizei identifizierte unbegleitete vietnamesische Kinder (etwa 35 % aller unbegleiteten Kinder), die mit dem Flugzeug aus Vietnam, Malaysia oder Taiwan mit einem Ticket nach Russland oder Südamerika in Amsterdam und Paris einreisten. Sie verpassen absichtlich ihren Anschlussflug in Amsterdam und werden von den niederländischen Behörden in Obhut genommen (Wiener Zeitung, Vietnamesen sind keine Parkplatz-Leute, <https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/chronik/welt/2050980-Vietnamesen-sind-keine-Parkplatz-Leute.html> vom 11.07.2024).

⁵⁴ Vgl. Bartocha, Adrian / Jan Wiese, Gefangen in moderner Sklaverei, <https://www.tagesschau.de/investigativ/rbb/menschenhandel-kinder-101.html> vom 11.07.2024. Czarniecki, Dorothea, Was hat Deutschland mit 39 toten Vietnames/innen in Großbritannien zu tun?, https://ecpat.de/wp-content/uploads/2020/04/Czarniecki_NDV-3-2020.pdf.

⁵⁵ Vgl. Czarniecki, Deutschland, 137.

⁵⁶ Vgl. Precarious Journeys, 58f. 61-63.

⁵⁷ In der Ukraine wurden bereits mehrfach vietnamesische Staatsangehörige ohne Papiere angetroffen. Sie arbeiten häufig unter ausbeuterischen Bedingungen in Nähereien, die gefälschte Waren herstellen, die vor Ort verkauft und auch auf verschiedenen Märkten in Europa vertrieben werden. Viele dieser vietnamesischen Opfer des Menschenhandels in Europa sind in Schuldknechtschaft geraten.

Migranten selbst müssen das Geld aufbringen, um die anfänglichen Kosten (zwischen 8.800 € und 35.500 €) ihrer Reise zu bezahlen. In Interviews nennen Betroffene die Schwierigkeiten, mit denen sie in Deutschland konfrontiert sind: Sie haben viel Geld ausgegeben, um nach Europa zu gelangen und müssen sich dort an ein neues Umfeld gewöhnen. Als illegal Eingereiste müssen sie sich verstecken und versuchen, Wege zu finden, um in Deutschland zu bleiben, indem sie z. B. heiraten, Kinder bekommen oder Asyl beantragen.

Eine nicht zu unterschätzende Zahl vietnamesischer Migranten kommt durch Scheinehen nach Deutschland. Sie zahlen etwa 10.000 € bis 40.000 € und lassen sich nach zwei Jahren scheiden. Nach deutschem Recht verlieren sie nach der Scheidung nicht ihren Daueraufenthalt. Im Jahr 2019 waren in Berlin fast 80 Prozent der vietnamesischen Frauen, die neu einen Asylantrag stellten, schwanger.⁵⁸ Schleuser vermitteln dabei Scheinvaterschaften für schwangere vietnamesische Frauen. Deutsche Männer geben sich als biologische Väter aus, sodass die vietnamesischen Frauen einen dauerhaften Aufenthalt erhalten. Andere vietnamesische Frauen versuchen, von deutschen Männern schwanger zu werden.

3. Besondere Faktoren der vietnamesischen Migration

Einige Besonderheiten der vietnamesischen Migranten sind bei der Reflexion über eine Missionsstrategie zu berücksichtigen. Die Migration aus Vietnam kann durch wirtschaftliche Not motiviert sein, aber auch soziale, religiöse, ökologische und politische Faktoren, die nicht selten miteinander verwoben sind, können die Entscheidung beeinflussen. Es sind der familiäre Druck, der eigene Wunsch nach Reichtum und die sich verändernden Marktkräfte angesichts der Globalisierung, die dazu beigetragen, dass vietnamesische Staatsangehörige auf der Suche nach Arbeit im Ausland auch unsichere Migrationspfade einschlagen.⁵⁹

Die Familie ist ein Eckpfeiler der vietnamesischen Kultur und der vietnamesischen Werte, die im Laufe der Zeit von mehreren sich überschneidenden Traditionen und Ideologien (z. B. Konfuzianismus, Buddhismus, Sozialismus, Kapitalismus) geprägt sind. Nach Nguyen hat insbesondere der Konfuzianismus die vier Grundprinzipien des traditionellen vietnamesischen Wertesystems geprägt, nämlich die Verpflichtung gegenüber der Familie, das Streben nach Ansehen, die Vorliebe für das Lernen und den Respekt.⁶⁰ Die Betonung der moralischen Verantwortung für die eigene Familie in Form der kindlichen Pietät übt großen Druck auf junge Vietnamesen aus. Irreguläre Migranten befürchteten vor allem, verhaftet oder nach Vietnam zurückgeschickt zu werden, bevor sie das den Schleusern geschuldete Geld zurückzahlen oder ihrer Familie nach Hause schicken konnten. Junge Vietnamesen, die ihre Familie zurückließen, emp-

⁵⁸ Vgl. TAZ.de, Die Reise in den Tod, <https://taz.de/Migration-von-Vietnam-nach-Europa!/5650332/> vom 11.07.2024; TAZ.de, Deutsches Kind als Ausweg, <https://taz.de/Opfer-von-Menschenhandel!/5614621/> vom 11.07.2024.

⁵⁹ Vgl. ECPAT UK, Precarious journeys, 38.

⁶⁰ Vgl. Nguyen, Q. T. N., The Vietnamese Values System: A Blend of Oriental, Western and Socialist Values, *International Education Studies*, 9/12, 2016, 32-40, hier 34.

finden oft große Trauer und Schuldgefühle, wenn sie nicht genug Geld verdienen können. Zu diesen Gefühlen gesellen sich Wut und Scham darüber, dass ihnen von Schleusern falsche Versprechungen gemacht wurden bzw. dass sie ausgebeutet wurden.⁶¹

Bezüglich der Motivation der Migration sind traditionell verankerte Werte der Aufopferungsbereitschaft und der verbindlichen Verpflichtung gepaart mit der Hoffnung, durch vermeintliche lukrative Arbeit im Ausland zu Reichtum zu gelangen. Im Jahr 2018 überwiesen im Ausland lebende Vietnamesen 15,9 Milliarden USD nach Vietnam, was 6,6% des dortigen Bruttoinlandprodukts entspricht. Damit gehörte das Land zu den zehn wichtigsten Empfängerländern internationaler Geldüberweisungen weltweit.⁶² Während die vietnamesische Regierung die Wirtschaftsmigration aktiv fördert und Arbeitsvermittler unterstützt, öffnen sich gleichzeitig Wege für Kriminelle, Migration anstrebende Vietnamesen auszubeuten. Der Erhalt von Geldüberweisungen aus dem Ausland ist dabei ein entscheidender Faktor für das Ansehen und den Status der Familie in der Gemeinschaft. Materielle Güter wie neue Häuser, Motorräder und auch kleine wirtschaftliche Unternehmen können mit den Überweisungen finanziert werden, was die Überzeugung in der Gesellschaft fördert, dass die Auswanderung ins Ausland vielversprechend sei. Oft haben die daheim gebliebenen Familien der jungen Migranten ein falsches Bild von der Lebensrealität in Europa. Sie glauben, dass ihre Familienmitglieder im Ausland durch ihren Fleiß erfolgreich sind, ein unbekümmertes Leben führen und auf legitime Weise Geld verdienen.⁶³

Bei jungen Vietnamesen vollzieht sich ein Wertewandel, der mit dem Wunsch nach Reichtum, Status und vermeintlichem „Erfolg“, der sich allein im materiellen Besitz ausdrückt, verbunden ist und von Menschenhändlern ausgenutzt wird.⁶⁴ Es sollte beachtet werden, dass die Wertvorstellung der traditionellen älteren und der aufstrebenden jüngeren Generation weit auseinanderliegen, sowohl in Vietnam als auch in Europa. Dies könnte zu Schwierigkeiten für junge Vietnamesen führen, die Unterstützung von vietnamesischen Gemeinschaften in europäischen Ländern zu suchen.

4. Missionarische Überlegungen

Aus der vorherigen Analyse ergibt sich ein komplexes Bild der vietnamesischen Diaspora, die aus verschiedenen sozioökonomischen Gruppen alter und neuer Migranten besteht. Im Blick auf die missionarischen Potentiale können drei Fragen als Orientierung dienen: (1) Wer (Kirchen, Organisationen) spricht sie bereits an?; (2) Was sind die Besonderheiten und Bedürfnisse der jeweiligen Gruppen?; (3) Welche Hindernisse und Chancen in Form von diakonisch-seelsorgerischen Dienstmöglichkeiten und evangelistischen Potentialen lassen sich daraus ableiten?

⁶¹ Vgl. ECPAT UK, *Precarious journeys*, 38f.

⁶² Vgl. World Bank Group and KNOMAD (Global Knowledge Partnership on Migration and Development), *Migration and Remittances: Recent Developments and Outlooks*, Migration and Development Brief 30, <https://www.knomad.org/sites/default/files/2018-12/Migration%20and%20Development%20Brief%2030.pdf> vom 11.07.2024.

⁶³ Vgl. Nguyen, *Vietnamese*, 39f.

⁶⁴ Vgl. Nguyen, *Vietnamese*, 34.

Es gibt nach unserem Wissensstand momentan in Deutschland kein Missionswerk, das explizit unter den Vietnamesen arbeitet. Die Mitarbeiter vom OMF arbeiten unter der ostasiatischen Diaspora im Allgemeinen. Einzelpersonen legen dabei aufgrund sprachlicher und kultureller Vorkenntnisse ihren Schwerpunkt auf Vietnamesen. Christliche Organisationen wie die Studentenmission Deutschland (SMD) als Mitglied der International Fellowship of Evangelical Students (IFES) wenden sich im Allgemeinen an alle internationale Studierende.⁶⁵ Eine ihrer Initiativen, auch unter dem Namen „Experience Hospitality“ bekannt, hat zum Ziel, internationale Studierende willkommen zu heißen, indem sie sie mit Christen in verschiedenen Städten in Deutschland in Kontakt bringt. Durch diese Initiative haben internationale Studierende die Möglichkeit, deutsche Familien oder Einzelpersonen kennen zu lernen, indem sie in deren Häuser eingeladen werden. Außerdem organisiert die SMD jährlich ein Camp in Karlsminde (Schleswig-Holstein) für internationale Studierende, wo sie andere Studierende aus der ganzen Welt treffen können.⁶⁶

Die für internationale Studierende zuständigen Mitarbeiter der SMD Deutschland stellen fest, dass vietnamesische Studenten häufig sehr höflich, aber auch zurückhaltend seien. Im Vergleich zu internationalen Studierenden aus Afrika würden sie mehr Zeit und Initiative durch Mitarbeiter brauchen, um Beziehungen und Vertrauen aufzubauen. An manchen Orten erschwert die weite örtliche Streuung der vietnamesischen Studierenden eine gezielte Kontaktaufnahme. Im Ruhrgebiet dagegen sind vietnamesische Studierende aufgrund ihrer hohen Dichte leicht in öffentlichen Verkehrsmitteln, in der Nähe der Universitäten und in zahlreichen Restaurants anzutreffen.

Aus den Gesprächen mit vietnamesischen Studenten geht hervor, dass die sprachliche Barriere eine besondere Herausforderung darstellt. Lebenspraktische Hilfe benötigen sie in Bezug auf das Studium und Leben in Deutschland, z. B. bei der Anmeldung im Rathaus oder an der Universität, für die Verlängerung des Visums, Beantragung eines Bankkontos, Anmietung einer Wohnung oder eines Zimmers, bei dem Kauf von Haushaltsgegenständen und dem Zugang zu Informationsquellen über Jobangebote. Diese praktischen Herausforderungen gehen mit der emotionalen Instabilität einher, die von einer Krisenerfahrung der Herauslösung aus dem traditionellen und familiären Kontext herrührt. Gerade junge Studierende sehnen sich bei der Einbindung in neue Zusammenhänge nach authentischen Freundschaftsbeziehungen, die nicht nur im Alltagsleben, sondern gerade bei besonderen Lebensmomenten (Geburtstage) und Kasualien (Hochzeit, Taufe) eine Rolle spielen. Angesichts der Fremdheit der Aufnahmegesellschaft und Überforderung durch die gegebenen Lebensverhältnisse werden Räume gesucht, um Krisenerfahrung der Überforderung, Entfremdung und Diskriminierung zu teilen. Es sollte berücksichtigt werden, dass viele ältere Migrationsselbstorganisationen nicht mehr die ersten Anlaufstellen für die jungen Vietnamesen sind, die sich in den Wertvorstellungen von den alten Migranten unterscheiden. Die ethnische Nische spielt für viele vietnamesische Studierende eine

⁶⁵ Hochschul-SMD, Über uns, <https://international.smd.org/ueber-uns/> vom 11.07.2024.

⁶⁶ SMD bietet internationalen Studierenden eine Broschüre mit Informationen über die lokale Kultur und das Studium in Deutschland. Darüber hinaus unterhält sie zwei Listen der Standorte von internationalen Gruppen und Kleingruppen, um die Kontaktaufnahme zu ihnen zu erleichtern (Hochschul-SMD, Hochschul-SMD, Gruppen für internationale Studierende und Kleingruppen, <https://international.smd.org/en/groups/> vom 11.07.2024).

geringere Rolle als bei den traditionellen Arbeitsmigranten.

Für die Missionsstrategie scheinen einerseits aufgrund der örtlichen Streuung der Studierenden weiterhin eine Kooperation mit Migrantenselbstorganisationen – dazu gehören auch die Migrationsgemeinden – von zentraler Bedeutung zu sein. Mit ihrer sprachlichen und kulturellen Kompetenz haben die christlichen vietnamesischen Migranten einen guten Zugang zu den neu nach Deutschland kommenden Studierenden. Andererseits muss beachtet werden, dass viele vietnamesische Studenten sich nicht in den traditionellen Diasporagemeinschaften zuhause fühlen und offen für interkulturelle Freundschaften sind. Hier könnte eine christliche Organisation wie die SMD ein guter Anknüpfungspunkt sein. Unabhängig von der Pluralität der missionarischen Ansätze ist es nach wie vor diakonisch-seelsorgerisch entscheidend, den Studierenden Räume der emotionalen und psychischen Sicherheit und des Schutzes im Sinne eines „Familienersatzes“ zu bieten und sie vor Vereinsamung in der Fremde zu schützen.

Im Blick auf christliche Migrantenselbstorganisation gründete die Vietnamesin Thi Ngoc Nguyen 2018 ein selbsttragendes Werk mit dem Namen „CON TÀU ĐỨC TIN“, was „Arche des Glaubens“ bedeutet.⁶⁷ Ziel dieses Projektes ist es, Vietnamesen, die nach Kontinentaleuropa ausgewandert sind, im Rahmen von sozialen Diensten zu helfen und den christlichen Glauben zu fördern. Zu den Schwerpunkten des Werks gehören sowohl die seelsorgerische Betreuung wie auch das Veranstalten von christlichen Grundkursen und anderen Trainings- und Evangelisationsprogrammen.

Ein Fokus dieses Glaubenswerkes liegt auf den zahlreichen Arbeitsmigranten, die häufig im Bereich der Kranken- bzw. Altenpflege arbeiten und in engen Wohnheimen zusammenleben. Missionarisch ist dies insbesondere für das *Returnee Focus* (RF)⁶⁸ von Bedeutung, da viele von ihnen nach drei bis fünf Jahren nach Vietnam zurückkehren. Die diakonisch-seelsorgerischen Bedürfnisse sind ähnlich gelagert wie bei den Studierenden. Viele der vietnamesischen Arbeiter, die nach Europa und nach Deutschland kommen, verdienen zwar das Geld, das sie sich erhofft haben, jedoch fehlt es ihnen an Sinn und Glück. Für die missionarische Arbeit wird es von maßgeblicher Bedeutung sein, Vertrauensbeziehungen zu zentralen Bezugspersonen der vietnamesischen Gemeinschaft aufzubauen und eine Zusammenarbeit mit vietnamesischen Migrationsorganisation und -gemeinden einzugehen.

Die besondere Herausforderung der Missionsarbeit besteht des Weiteren im Mangel an Migrationsgemeinden. Viele in Deutschland lebende Migranten, die eine Verbindung zu Migrationsgemeinden wünschen, finden keinen Anschluss, wie z. B. in Nürnberg, Erlangen, Leipzig, oder im Süden Stuttgarts, wo viele vietnamesische Familien leben, es jedoch keine vietnamesische Gemeinde oder nur sehr kleine Gruppen in erreichbarer Nähe gibt. An Orten mit stabiler Gemeindestruktur sehen sich christliche Leiter mit weiteren Herausforderungen konfrontiert, z. B. wie eine effektive Jüngerschaft gelingen kann. Eine vietnamesische Pastorin kommentiert über die Hindernisse und Chan-

⁶⁷ Vgl. Contaductin (Arche des Glaubens), <https://www.contaductin.org/> vom 11.07.2024. Das Werk ist in Deutschland offiziell als „Glauben Arche gUG“ registriert.

⁶⁸ Bei Returnee Focus (RF) handelt es sich um einen Dienstzweig von OMF, dessen Fokus auf denjenigen Migranten liegt, die später in ihre Heimatländer zurückkehren werden. Diese werden von RF-Mitarbeitern während ihres Aufenthaltes in der Diaspora im Glauben begleitet und auf die Rückkehr und die damit verbundenen Herausforderungen vorbereitet.

cen im Blick auf die Evangelisation unter Vietnamesen:

Es ist leicht, den Vietnamesen in Deutschland das Evangelium zu verkünden, aber es ist eine Herausforderung, sie effektiv zu Jüngern zu machen und ihnen zu helfen, im Glauben zu reifen. Sie arbeiten hart, um ihre Verwandten in der Heimat zu unterstützen, und obwohl sie gut verdienen, sind sie traurig und belastet. Wenn jedoch ein Vietnamese in Deutschland oder irgendwo anders in Europa zu einem starken Gläubigen wird, besteht ein großes Potenzial, seine Großfamilie in Vietnam zu beeinflussen. Da sie ihre Familie in der Heimat finanziell unterstützen, haben sie eine Stimme (tiếng nói), die Gewicht hat, um ihre weitere Sippe mit dem Evangelium zu beeinflussen.⁶⁹

Etwas anders gelagert ist die Situation bei vietnamesischen irregulären Einwanderern, die sich meistens in die bestehende ethnisch-gemeinschaftliche Strukturen älterer Generationen einfügen. Hier spielt die ethnische Nische weiterhin eine wesentliche Rolle. Insgesamt wird diese von den Behörden und den Akteuren der Zivilgesellschaft in Europa und Deutschland als unauffällig, engmaschig und schwer durchdringbar wahrgenommen. Das diasporische Netzwerk ist stark inklusiv in Bezug auf ihre emotional-soziale Fürsorge für ihre ethnischen Landsleute, jedoch exklusiv im Blick auf einen interkulturellen Austausch mit der deutschen Aufnahmegesellschaft. Dagegen kommentiert Vu in Bezug auf die Schattenseite der vietnamesischen Community: „Vietnamesen begehen nur Verbrechen gegeneinander. Für die Aufnahmegesellschaft sind sie keine Störenfriede.“⁷⁰ Diese ethnische Abschottung mit ihrem engmaschigen Charakter, welche Türen für die Clan-Kriminalität öffnet, erschweren die polizeilichen Ermittlungen.

Die hohe wirtschaftliche Bedeutung der Auslandsüberweisungen für Vietnam wird in den kommenden Jahren weiterhin in hohem Maße dazu beitragen, dass die Arbeitsmigration nach Deutschland auch auf irreguläre Weise weiter zunimmt. Ein wichtiger missionsstrategischer Aspekt ist, dass die meisten irregulären Migranten aus den Provinzen im nördlichen Zentralvietnam stammen und hier mit ihren Geldüberweisungen einen großen Einfluss innerhalb ihrer Familie und Sippe haben. Wenn diese zum Glauben kommen – auch wenn sie im Ausland leben und arbeiten – können sie eine bemerkenswert konstruktive Rolle bei der Verkündigung des Evangeliums in ihren Heimatprovinzen spielen, die alle als unerreichte Gebiete gelten können.

Ein Fokus der diakonisch-seelsorgerischen Arbeit sollte auf die Opfer von Menschenhandel und Ausbeutung, darunter viele vietnamesische Frauen, ausgerichtet sein. Häufig stehen sie in der dringlichen Verpflichtung, Geld nach Hause zu schicken.⁷¹ Diese sind zusätzlichen psychischen Belastungen ausgesetzt, da sie ihren Familien in der Regel nicht die Wahrheit über die Realität ihres Lebens in Deutschland erzählen aus Angst, das Gesicht zu verlieren oder Schande über die Familie zu bringen. Um sich zu verstecken, sind die meisten irreguläre Migranten tief in die ethnischen Enklaven eingebunden. All diese Faktoren können erschweren, erste Kontakte mit ihnen aufzunehmen. Hier sind Mitarbeiter erforderlich, die der deutschen und vietnamesischen Sprache mächtig sind, das Unterstützungssystem der deutschen Regierung gut kennen

⁶⁹ Übersetzung ins Deutsche von einem OMF-Mitarbeiter.

⁷⁰ Aus einem Telefongespräch mit Mimi Vu; zit. aus Czarniecki, Deutschland, 139.

⁷¹ Vgl. Czarniecki, Deutschland, 139.

und gute Verbindungen zur vietnamesischen Gemeinschaft pflegen. Auch hier ist eine Zusammenarbeit mit vietnamesischen Migrationsgemeinden wünschenswert, in denen Migranten der ersten Generation leben. Diese wären eine große Hilfe, irreguläre Migranten zu erreichen und ihnen einen sicheren Raum, ein zweites Zuhause, zu bieten.

5. Zwischenfazit und Ausblick

Dieser erste Teil der vorliegenden Abhandlung zeigt ein komplexes Bild der vietnamesischen Diaspora, die aus neuen und alten Migranten besteht, die von unterschiedlichen Lebenserfahrungen und -umständen gezeichnet sind. Daraus ergibt sich notwendigerweise eine Pluralität von Missionsstrategien, die gruppenspezifischen Besonderheiten zu berücksichtigen haben. Bei den missionarischen Überlegungen sind neben kulturellen Verständnissen (z. B. Bedeutung der Familie) und besonderen Umständen der Diaspora (ethnische Nische) auch die globalen sozioökonomischen Entwicklungen zu berücksichtigen, die eine (legale oder illegale) Migration fördern. Gerade angesichts der Nöte (Armut, psychische Belastung aufgrund des familiären Drucks, Opfer von Menschenhandel) soll Evangelisation unbedingt mit diakonisch-seelsorgerischen Diensten einhergehen. Eine besondere Chance ergibt sich für das RF-Ministry (siehe Fn. 68), da viele vietnamesische Arbeitsmigranten in die unerreichten Gebiete im nördlichen Vietnam zurückkehren bzw. schon während ihres Aufenthaltes in Europa einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf ihre Familien und Sippen ausüben. Da die missionarischen Herausforderungen häufig in der ersten Kontaktaufnahme liegen, ist beim Missionsdienst die Zusammenarbeit mit christlichen Organisationen (z. B. SMD Deutschland) und vietnamesischen Migrantenselbstorganisationen von besonderer Wichtigkeit. In diesem Zusammenhang ist gerade die herausragende Rolle der Migrationsgemeinden in Deutschland hervorzuheben. Diese werden in einem weiteren Artikel näher dargestellt werden.

Rezensionen

Duane Alexander Miller, *I Will Give Them an Everlasting Name: Pastoral Care for Christ's Converts from Islam*, Oxford: Regnum, 2020. ISBN 978-1-913363-76-5. 98 Seiten, ca. 10,00 €.

Duane A. Miller ist ein anglikanischer Pastor, der viel Erfahrung in der Arbeit mit Konvertiten aus muslimischem Hintergrund hat – in Jordanien, Israel und seit einigen Jahren in Spanien – und dazu viel geforscht hat. Viele denken, dass die größte Herausforderung für solche Konvertiten die Verfolgung sei. Doch nach Millers Beobachtung ist dem nicht so: „Die primäre Herausforderung für Konvertiten aus dem Islam zu Jesus Christus ist tatsächlich die Herausbildung einer festen Identität.“ (5)

Ich habe das Buch in einer Zeit gelesen, in der wir in unserer Gemeinde einen *Al-Massira* Kurs für iranische Freunde begonnen haben, die zum Glauben an Jesus gekommen waren bzw. wir nicht sicher waren, wo auf ihrer Reise zu Jesus sie sich derzeit befinden. Auf einmal realisierte ich: „Miller spricht ja genau in unsere Situation hinein und gibt praktische Ratschläge, wie wir mit unseren Freunden umgehen können!“

In der Tat ist das Büchlein eine Fundgrube an einfachen und praktischen Anregungen, wie man Menschen, die von einem islamischen Hintergrund zum Glauben an Jesus gekommen sind, begleiten kann. Es geht um Herausforderungen, denen Konvertiten gegenüberstehen und wie ihre christlichen Freunde ihnen helfen können, diese Herausforderungen zu bewältigen. Das Buch ist ein Hilfsmittel, das von erfahrenen Seelsorgern ebenso gelesen und angewandt werden kann wie von denen, die neu in der Arbeit mit interessierten Muslimen und solchen sind, die sich Jesus schon zugewandt haben.

In 15 teils recht kurzen Kapiteln behandelt Miller die unterschiedlichsten Themen. Dabei hat er in der Regel eine Situation vor Augen, in der ein ausländischer Christ einen einheimischen Muslim kennenlernt und diesen in der Jüngerschaft anleitet. Entsprechend sind auch die Ratschläge einer solchen Situation angepasst. Einige Beispiele dazu:

- Finde heraus, welche christlichen Wurzeln es in ihrer Volksgruppe / ihrem Land gibt (Kap. 2).
- Unterweise sie darin, wie sie die Bibel lesen, interpretieren und anwenden können (Kap. 3).
- Ermutige sie, das Glaubensbekenntnis auswendig zu lernen (Kap. 4).
- Unterweise sie, wie sie beten können, und zwar gleich jetzt (Kap. 5).
- Zeig ihnen die Geschichte deiner eigenen geistlichen Tradition (Kap. 6).

Aufschlussreich ist die Bemerkung des Autors, dass Konvertiten eine ganze Reihe dieser geistlichen Disziplinen nicht automatisch lernen werden, indem sie jahrelang in eine Gemeinde gehen. Solange dies nicht ausdrücklich gelehrt wird – z. B. wie man die Bibel selbst mit Gewinn lesen und studieren kann – wird es ein Konvertit nicht lernen. Auch das Beten lernt man nicht, indem man eine Gemeinde besucht, sondern indem man dazu angeleitet wird.

Im Blick auf die Taufe (Kap. 7) schlägt Miller ein gewisses pragmatisches Vorgehen vor, wenn jemand darum bittet. Menschen treffen selten eine Entscheidung aus rein

‚geistlichen‘ Gründen. Es ist durchaus möglich, dass ein Konvertit die Taufe wünscht, weil er sich zu Christus hingezogen fühlt und seine Zugehörigkeit zu ihm in diesem Sakrament bekennen möchte, während er gleichzeitig das Dokument für seinen Asylantrag braucht.

Bei der Frage nach dem öffentlichen Bekenntnis (Kap. 8) ist für Miller klar, dass es nicht sein kann, dass jemand seinen neuen Glauben niemals bekannt macht. Die islamische Umma versucht, Abgefallene entweder durch Gewalt zur Umkehr zu bringen und sie evtl. sogar umzubringen oder sie zum Stillschweigen über ihre Konversion zu bewegen, was auch eine Form des ‚Schutzes vor Ansteckung‘ ist. Wenn wir von einem Coming-out sprechen, geht es immer um das ‚Wann und Wie‘, aber nie um das ‚Ob oder Nicht‘.

Im Blick auf den Kontakt zur Familie des Konvertiten (Kap. 10) plädiert Miller dafür, diese ganz natürlich in die Freundschaft einzubinden. Wenn die Familie die Person kennt, von der ihr Sohn neue Gedanken über Gott bekommt, dann hat sie möglicherweise nicht so viel Angst vor den Veränderungen, denn sie schätzen den Freund ihres Sohnes. Und gleichzeitig ist dies ein Vorbild für den Sohn, wenn er sieht, wie sein Freund ganz natürlich Kontakt zu seiner muslimischen Familie pflegt.

Viele Konvertiten sehen den Unterschied zwischen dem Gottesverständnis der Bibel und dem des Korans vor allem in der Person Jesu, der im Wesentlichen den Platz von Mohammed einnimmt. Aber sie sind sich meistens nicht bewusst, dass der Charakter, das Wesen und die Persönlichkeit des biblischen Gottes sich radikal von dem Wesen des Gottes im Koran unterscheiden. Deswegen ist es wichtig, ihnen eine gute Einführung in das Alte Testament zu geben und in das, wie Gott dort beschrieben wird (Kap. 11). Miller betont, wie wichtig es ist, immer wieder – z. B. in Gebeten – Aussagen über Gott laut auszusprechen, die sich von islamischen Aussagen unterscheiden und das Wesen Gottes nach biblischem Zeugnis betonen. Er beginnt z. B. Gebete oft mit dieser Aussage: „Gott, du hast uns aus dem Nichts erschaffen und du liebst uns. Du liebst uns jetzt, und Du wirst uns immer lieben. Du selbst bist die Liebe.“ (56)

An manchen Stellen klingt der Autor etwas überheblich, wenn er z. B. seine Kompetenzen als Professor betont oder hervorhebt, wie gründlich er schon manche Studien angegangen sei. Aber davon sollte man sich nicht ablenken lassen. Auch die Grundannahme der Ratschläge, dass ein ausländischer Christ einen einheimischen Konvertiten begleitet, trifft zwar vielfach nicht die Realität, aber entsprechend kann man den Rat auch anpassen. Abgesehen von diesen wenigen Punkten ist das Buch allen zu empfehlen, die in ihrem Dienst Menschen begleiten, die aus einem muslimischen Hintergrund zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind.

*Dr. (Unisa) Reinhold Strähler,
EMO, Wiesbaden*

Derek Brotherson, *Contextualization or Syncretism? The Use of Other-Faith Worship Forms in the Bible and in Insider Movements*, Eugene: Pickwick, 2021. ISBN 978-1-6667-0105-0. 362 Seiten, ca. 50,00 €.

Derek Brotherson ist Direktor des *Sydney Missionary & Bible College* und Dozent für Missiologie und Homiletik. Vorher hat er zehn Jahre lang als Missionar in einem Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit gelebt.

Dem Autor ist bewusst, dass die Diskussion über sogenannte „Insider Movements“ (IM) nicht neu ist. Das Konzept IM versucht, in der Weitergabe des Evangeliums an Muslime und im Aufbau von Gemeinden in diesem Kontext so nah wie möglich an der islamischen Kultur zu bleiben, um alle als unnötig wahrgenommenen Hindernisse für die Aufnahme des Evangeliums zu beseitigen. Brotherson macht jedoch in der missiologischen Diskussion über IM einen Mangel an gründlicher Exegese der auf beiden Seiten als Argumente zitierten Bibelabschnitte aus. Diesem Mangel soll die vorliegende Studie abhelfen.

Eine große Stärke des Buches liegt in der Selbstbeschränkung: Brotherson schreibt gezielt für eine evangelikale Leserschaft in dem Bewusstsein, dass die IM-Diskussion für Forscher mit einer pluralistischen Religionstheologie vermutlich irrelevant wirkt. Der Autor beschränkt sich außerdem auf die Fragestellung nach der Nutzung von „aus anderen Glaubensrichtungen übernommenen Formen der Anbetung“ (vgl. Untertitel). Er lässt also andere Fragen, wie etwa die nach der kulturellen Anpassung in Bibelübersetzungen und bei der religiösen Terminologie, beiseite. Obwohl Brotherson selbst aus der missionarischen Praxis kommt und offensichtlich auch IM-Vertreter aus freundschaftlicher Nähe kennt, verzichtet er auf Fallstudien, um sich ganz der exegetischen Arbeit zu widmen.

Nicht nur die selbst gesetzten Grenzen machen das Werk wertvoll, sondern auch die methodische Klarheit. Die Schlüsselbegriffe werden pragmatisch definiert, so *Kontextualisierung* als „geeignete Formulierung und Anwendung der Schrift“ und *Synkretismus* als „ungeeignete Formulierung und Anwendung der Schrift“ (23). Als für ihn grundlegende hermeneutische Prinzipien nennt Brotherson die „Autorität der Bibel“, die „Absicht des Verfassers“, das Prinzip „Anwendung gründet auf Exegese“ – also Prinzipien, die er als „traditionell den Evangelikalen gemeinsam“ (35-36) einstuft.

Zur Frage des Gebrauchs von übernommenen Formen der Anbetung befindet sich Brotherson ausdrücklich im ständigen Dialog mit zwei früheren Professoren des *Fuller Theological Seminary*. Nach Charles Kraft (geb. 1932) sind Formen neutral. Wichtig sei der Inhalt, den ein Anbeter der Form gibt. Paul G. Hiebert (1932-2007) hingegen geht davon aus, dass die Form niemals gänzlich vom ehemaligen Inhalt abzulösen ist.

Im Hauptteil des Buches werden nun zum einen Texte untersucht, die oft als Beweis für die Möglichkeit angeführt werden, ausgiebig muslimische Formen in christlicher Anbetung zu verwenden. Brotherson nennt sie *Aneignungstexte* („appropriation texts“). Texte, die vor der Gefahr des Synkretismus zu warnen scheinen, werden als *Widerstandstexte* („resistance texts“) bezeichnet. Der Autor untersucht jeweils drei Aneignungstexte (Gen 17 und Beschneidung; Ex 12-13 und das Passahfest; 1. Chr 28 und der Tempel) und drei Widerstandstexte aus dem Alten Testament (Ex 32-34; Deut 12; Hos 8) sowie drei Anpassungstexte (Apg 2-7; Apg 15; 1. Kor 8-10) und drei Widerstandstexte (Apg 15; 1. Kor 8-10; Kol 2,6-23) aus dem Neuen Testament.

Ausgehend von seinen hermeneutischen Prinzipien analysiert Brotherson jeden Text in klar nachvollziehbaren exegetischen Schritten. Genesis 17 sei als Beispiel genannt: Manche Vertreter von IM argumentieren, dass die Beschneidung bereits in anderen Kulturen des Antiken Nahen Ostens praktiziert worden sei. Indem Gott Abraham diese Form gebot, habe er quasi einen Präzedenzfall geschaffen, der zur Übernahme von Anbetungsformen aus anderen Kulturen ermutigen sollte. Brotherson zeigt, dass es unabhängig von der Existenz von Beschneidungsriten in anderen Kulturen sicher nicht die Absicht des Autors war, die Israeliten zum kreativen Umgang mit Formen der Anbetung anzuleiten.

Im Blick auf das AT kommt Brotherson zum Schluss, dass durchgehend gelte: „Wahre Anbetung ist von Gott gegeben“ (83), „Anbetung in menschlicher Initiative ist falsche Anbetung“ und „Beim Gebrauch geborgter Formen ist das Risiko gegeben, ungewollte Bedeutungen zu importieren“ (mit Hiebert gegen Kraft). Vor Christus wird dem Volk Gottes tatsächlich keine Wahlmöglichkeit im Blick auf Formen der Anbetung zugestanden. Ein markantes Beispiel für den Verstoß gegen die Beschränkung auf ausdrücklich von Gott angeordnete Formen ist das Goldene Kalb (Ex 32). Aaron schlägt dem Volk ausdrücklich vor, in dieser neuen Form den gleichen Gott zu verehren, also „ein Fest für Jahwe“ zu feiern (Ex 32,5).

Strikte Gegner von IM sollten an dieser Stelle jedoch nicht frühzeitig triumphieren. Schon in der Behandlung von AT-Texten weist Brotherson auf die neue Lage seit Tod und Auferstehung Jesu Christi hin. Die von Gott gebotenen physischen Formen der Anbetung waren nur Schatten der Wirklichkeit in Jesus und sind im Neuen Bund so nicht mehr geboten. Die Frage nach dem physischen Ausdruck, also den sichtbaren Formen der Anbetung Gottes, ist nun nicht mehr so eindeutig zu beantworten.

Trotzdem gilt laut Brotherson auch im NT das Prinzip „Wahre Anbetung ist von Gott gegeben“. Nur durch und in Jesus als dem neuen Tempel dürfen wir uns anbetend Gott nahen. Auch das „Risiko beim Gebrauch geborgter Formen“ besteht in der Gemeinde Jesu weiter. Brotherson interpretiert dabei die Anweisung des Apostelkonzils (Apg 15,21-22) als Aufforderung, möglichst weit von allem wegzubleiben, was in Beziehung zu heidnischem Götzendienst steht.

Äußere Formen der Anbetung sind im NT nicht mehr detailliert vorgeschrieben und müssen daher in verschiedenen Kulturen mit Bedacht gewählt werden. Dabei muss jedoch immer die Gefahr im Blick bleiben, dass fremde Formen auch Bedeutung mit sich tragen können, die dem Glauben „allein an Christus“ nicht entsprechen.

Brotherson beschließt seine Studie mit einer „imaginären Diskussion zwischen 4 Gläubigen von muslimischem Hintergrund“ (308-12), die gemeinsam Formen des Gottesdienstes durchdenken und sich dabei auch mitteilen, welche Inhalte sie mit diesen Formen verbinden.

Brothersons Buch ist wegen seiner Konzentration auf exegetische Untersuchungen und seinem Verständnis auch für das Anliegen der ‚anderen Seite‘ als wichtiger Beitrag zur Diskussion über Insider-Movements klar zu empfehlen. Durchaus interessant wäre es, ähnliche Maßstäbe auch auf Formen der Anbetung anzuwenden, die unserem westlichen Kulturkreis bereits entnommen wurden oder deren Übernahme erwogen wird.

*Wolfgang Häde, D.Th. (University of South Africa),
Martin Bucer Seminar, Türkei*

Henning Wrogemann, *Bibel und Koran: Christen und Muslime in Dialog und Differenz*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022. – ISBN 978-3-374-07285-9. 272 Seiten, 39,00 €.

Henning Wrogemann ist Professor für Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal sowie Leiter des Instituts für interkulturelle Theologie und interreligiöse Studien. In dem vorliegenden Buch befasst er sich mit der Verschiedenheit von Bibel und Koran und den daraus entstehenden unterschiedlichen Auffassungen in der Gottesvorstellung von Christen und Muslimen. Schwerpunktmäßig unterstreicht er die Notwendigkeit des Dialogs und erklärt, wie eine ‚Theologie Interreligiöser Beziehungen‘ eine wichtige Alternative zur christlichen Selbstrelativierung bieten kann. Mit diesem Impuls betont der Autor die Bedeutsamkeit, an einem biblisch-neutestamentlichen Zeugnis und an den Bekenntnis Traditionen der Kirche festzuhalten, was aus seiner Sicht einen ehrlichen interreligiösen Dialog auf keinen Fall gefährdet, sondern ihn vielmehr fördert. Wrogemann bestätigt, dass es trotz unumgänglicher Unterschiede immer wesentlich ist, Menschen wertschätzend und auf Augenhöhe zu begegnen. Dies bedeutet durchaus nicht, dass man seine eigenen Glaubensüberzeugungen relativieren sollte, vielmehr bietet es eine vielversprechende Gelegenheit, respektvoll und konstruktiv ins Gespräch mit Andersgläubigen zu kommen. So eine Auseinandersetzung kann dazu führen, dass das christliche Gottesverständnis mit neuer Intensität wertgeschätzt wird (112).

Das hervorragend konzipierte Buch ist gut verständlich, theologisch fundiert und in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil (*Streiflichter zum Verhältnis von Koran und Neuen Testament*) versucht Wrogemann, verschiedene Dialogziele aufzuzeigen. Dabei unterscheidet er zwischen einem theologischen und pragmatischen Dialogverständnis. Er weist darauf hin, dass es bei Christen oft zu einer religionstheologischen Verschiebung ihrer Kernwerte kommt, was dazu führt, dass die christlich-theologische Basis eines Gesprächs in den Hintergrund gerät und es oft zu einer Assimilierung der islamischen Position kommt (42). Wrogemann sieht das ausgesprochen kritisch und betont mehrmals, dass christliche Inhalte im Namen der Toleranz nicht ausgeblendet werden sollten, und die Notwendigkeit, dass das „eigene Glaubenszeugnis nicht verschwiegen und schon gar nicht durch das Abschleifen theologisch-lehrhafter Unterschiede unkenntlich gemacht wird“ (60). Nur durch eine starke und differenzierte theologische Fundierung und ein mutiges Glaubenszeugnis kann ein wahrer und konstruktiver interreligiöser Dialog zwischen Andersgläubigen stattfinden. Darüber hinaus rückt Wrogemann besonders die koranische Perspektive auf andere Religionen ins Blickfeld und weist darauf hin, dass biblische Kernwerte wie auch zentrale Glaubensinhalte weitgehend vom Koran abgelehnt werden. Dazu gehört zum Beispiel „die Versöhnung mit Gott durch die Lebenshingabe Jesu Christi, Kreuzestheologie, die Rechtfertigung allein aus Glauben an Jesus Christus, Sünde und göttliche Gnade, das Verständnis des Heiligen Geistes, der Trinitätslehre, der Sakramente, der Kirche: Alle diese Inhalte fallen unter das Verdikt der Verfälschung“ (73). Wenn das tatsächlich der Fall ist, dann wird es schwer von einem Dialog zu erwarten, dass es zu einem wahren Konsens kommen kann. Laut Wrogemann wäre es deshalb besser, wenn der Dialog hauptsächlich dazu dient, mehr Klarheit über die verschiedenen Meinungsverschiedenheiten zu verschaffen (80). Im zweiten Hauptteil (*Interreligiöse Koexistenz in raumtheoretischer Perspektive*) werden wesentliche Aspekte des Dialogs artikuliert und die dabei entstehenden Span-

nungsfelder unter Einbezug einer Theologie des Raumes theologisch verortet. Wrogemann bietet wichtige Erkenntnisse für eine fundierte raumtheoretische Reflexion, und zeigt, dass Räume das Verhalten von Menschen wesentlich beeinflussen (103-107). Für die Frage interreligiöser Interaktion ist sein Impuls, dass eine möglichst große Nähe zu dem Gegenüber nicht notwendigerweise das Endziel sein muss, äußerst hilfreich. Wrogemann schreibt folgendes: „Es wird vielmehr dafür plädiert, den Wert der Distanzen neu zu entdecken und neu wertzuschätzen, da, so die These, Beziehungen immer einer bestimmten Form von Distanz und Distanzierung bedürfen, um für beide Seiten auf Dauer (und darum geht es hier) erträglich zu sein“ (124). So eine Distanzierung zuzulassen stellt aus seiner Sicht keinesfalls ein Hindernis für interreligiöse Beziehungen dar, sondern animiert eigentlich zu einem tieferen Interesse an der jeweils anderen Seite. In einem weiteren Schritt weist er darauf hin, dass das pauschale Anerkennen anderer Religionen als gleichrangige Heilswege nicht das erwünschte Resultat der Beseitigung aller Konflikte erreichen kann. Im Gegenteil, so eine Vorgehensweise würde dazu führen, dass es zu einer Selbstrelativierung und einem grundlegenden Konflikt mit den zentralen Werten des Neuen Testaments kommt (138-139).

Im dritten und letzten Hauptteil (*Konstruktiver Umgang mit Differenz – Perspektiven*) analysiert Wrogemann zunächst anhand eines apologetischen Beispiels, dass es notwendig ist, zwischen verschiedenen Formen des Dialogs zu unterscheiden (z.B. pragmatisch, theologisch, usw.). Dabei betont er, dass das Ziel des Dialogs nicht immer ein Konsens oder eine Art von Harmonie ist, sondern, dass es „in Dialogen eben auch Streit geben kann und muss, wenn es sich denn um robuste Dialoge handeln soll“ (185). Diese Form von ‚dialogischer Freiheit‘ bedeutet, dass verschiedene Dialogprofile gleichwertig legitim sind und dass ihr vorrangiger Zweck dazu dienen sollte, die Differenzen zwischen den christlichen und muslimischen Glaubensüberzeugungen besser zu verstehen und in ihrer Gegensätzlichkeit zu respektieren (211-212). Schließlich betont er, dass ein christlicher Umgang mit kultureller und religiöser Vielfalt theologisch mit dem Begriff der Nächstenliebe (bis hin zur radikalen Feindesliebe) begründet werden muss. Das führt dazu, dass es zu einem natürlichen Bestreben den anderen zu verstehen kommt, was in einer pluralen Gesellschaft praktisch dazu führt, dass Feinde geliebt werden und die rettende Heilsbotschaft von Jesus Christus deutlich verkündigt wird. Denn „Liebe drängt über sich selbst hinaus und kann nicht schweigen, sie will aber nicht nur informieren, sondern dazu einladen, denjenigen Gott kennenzulernen, den der Glaubende als einen liebenden Gott erfahren hat“ (248).

Insgesamt fesselt dieses Buch durch seine angenehme Ausgewogenheit, praktische Orientierung und theologische Tiefe. Das erhöht nicht nur die Zugänglichkeit und allgemeine Überzeugungskraft der gesamten Konzeption, sondern macht die Beschäftigung mit den entfalteten Standpunkten für Leser aus unterschiedlichsten kirchlichen und freikirchlichen Hintergründen fruchtbar. Wrogemann fordert durch seine tiefgründigen Thesen die christliche Kirche heraus, an ihrer Bekenntnistradition und dem Evangelium von Jesus Christus festzuhalten. Dies ist äußerst begrüßenswert. Das Fundament interreligiöser Beziehungen ist einerseits die Liebe zu dem Nächsten und andererseits eine von Gott geforderte Ehrlichkeit, Differenzen nicht zu übergehen oder kleinzureden, sondern diese zu akzeptieren, weil nur dadurch „dauerhaft plurale interreligiöse Beziehungen“ (265) konstruktiv gelebt werden können. Solche Beziehungen aufzusuchen, zu pflegen und anderen in Liebe zu begegnen ist sicherlich ein wichtiger

Impuls, der für alle, die dem Beispiel Jesu nachfolgen wollen, zutiefst relevant ist.

Dr. Dejan Aždajić,
Hochschuldozent an der FTH Gießen

Tobias Schuckert, „Auf der Suche nach Glück“: Eine Analyse von Konversionserzählungen Praktizierender des Nichiren-Buddhismus der Sôka Gakkai in Japan, Beiträge zur Missionswissenschaft / Interkulturellen Theologie, Münster: LIT-Verlag, 2021. ISBN 978-3-643-15010-3. 338 Seiten, 39,90 €.

Das Buch *Auf der Suche nach Glück* ist Tobias Schuckerts Dissertation, in der er Konversionserzählungen innerhalb der Sôka Gakkai, einer neobuddhistischen Organisation in Japan, analysiert. Zu den Hintergründen: Eines der Standardwerke in der Konversionsforschung ist das Buch von Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, aus dem Jahr 1993. Auch Schuckert bezieht sich in seiner Analyse der Konversionserzählungen auf dieses Konversionsstufenmodell. Lewis Rambo, ein US-amerikanischer Religionswissenschaftler, entwickelte dieses Modell, um den Prozess der Konversion und die damit verbundenen psychologischen und sozialen Phasen zu beschreiben. Es basiert auf seinen Beobachtungen von Menschen, die ihren Glauben ändern oder in neue religiöse Traditionen eintreten.

Konkret besteht das Konversionsstufenmodell aus sieben verschiedenen Phasen, die Individuen während ihres religiösen Wandels durchlaufen (322): 1. *Kontext*: Die Person befindet sich in einer Umgebung, in der sie mit der neuen Religion in Kontakt kommt. 2. *Krise*: Die Person erlebt eine Krise, die sie dazu bringt, sich mit der neuen Religion auseinanderzusetzen. 3. *Suche*: Die Person beginnt, nach Antworten auf ihre Fragen zu suchen. 4. *Begegnung*: Die Person hat eine Begegnung mit einem Vertreter der neuen Religion oder einem Mitglied der Gemeinde. 5. *Interaktion*: Die Person nimmt an Aktivitäten der Gemeinde teil und interagiert mit anderen Mitgliedern. 6. *Verpflichtung*: Die Person entscheidet sich, der neuen Religion beizutreten und nimmt an Initiationssymbolen teil. 7. *Konsequenzen*: Die Person lebt ihr Leben gemäß den Lehren und Praktiken der neuen Religion. Schuckert wendet weitere Kategorien an, die er aus der Literatur über Sôka Gakkai abgeleitet hat.

Die Sôka Gakkai International wird als eine der erfolgreichsten neobuddhistischen Organisationen weltweit angesehen, und Schuckert legt in diesem Buch den Fokus auf die Gründe, warum Menschen in Japan dieser Religionsgemeinschaft beitreten. Die Organisation wurde 1930 von Pädagogen gegründet, die im Nichiren-Buddhismus eine Möglichkeit zur Reform der Erziehung in Japan sahen. Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte die Sôka Gakkai ein bemerkenswertes Wachstum und eine Internationalisierung, was die Frage aufwirft, was Menschen dazu bewegt, sich ihr anzuschließen. Die Missionsmethode der Sôka Gakkai heißt *Shakubuku*, was laut Levi McLaughlin als ‚Brechen und Unterwerfen‘ von minderwertigen Lehren übersetzt werden kann (vgl. „Sôka Gakkai in Japan“. *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Brill, 2012). Nichiren befürwortete es als die einzige geeignete Praxis, um Nationen wie Japan zu bekehren, die den Dharma verunglimpfen. Die Sôka Gakkai, insbesondere ihre internationale Abteilung SGI, hat in den letzten Jahren behauptet, dass Mitglieder ermutigt wurden, sich von *shakubuku* zugunsten von *shôju*, einer sanfteren Bekehrungsmethode

durch rationale Argumente, abzuwenden. Trotzdem habe McLaughlin während seiner über zehnjährigen Forschung zur Sōka Gakkai noch nie gehört, dass Mitglieder in Japan das Wort *shōju* verwenden oder über die Bekehrung zur Sōka Gakkai in etwas anderem als *shakubuku* sprechen, obwohl die Interpretationen dieses Begriffs sich erheblich geändert habe (2). Schuckert geht auf diesen Begriff ein und erwähnt ihn auch in dem hilfreichen Glossar (310-314). Seine Konversionsforschung im Blick auf *shakubuku* ist ein wichtiger Beitrag.

Die Studie selbst beginnt mit einer fundierten Einleitung, in der die Forschungsfrage, die Bedeutung von Ikeda Daisakus Literatur als Vorbild und die Verwendung der japanischen Sprache erläutert werden. Schuckert stellt außerdem klare Definitionen und Eingrenzungen vor, die den Rahmen für die weitere Forschung setzen. In Kapitel 2 geht es um das Forschungsdesign, wobei die Methodologie, Datenerhebungsmethoden und das analytische Verfahren ausführlich beschrieben werden. Der Autor vermittelt dem Leser ein Verständnis dafür, wie die Forschung durchgeführt wurde und welche Schritte unternommen wurden, um zu den Ergebnissen zu gelangen. Die inhaltliche Auseinandersetzung in Kapitel 3 beginnt mit einer Diskussion über die Bedeutung der Konversion und wie darüber gesprochen wird. Es wird auch auf die Religiosität in Japan eingegangen, gefolgt von einer eingehenden Untersuchung der Geschichte und Lehre der Sōka Gakkai. Besonders interessant ist die Betrachtung von Ikeda Daisakus Werk *Menschliche Revolution* als sprachgebender Kanon.

Die Vorstellung der Forschungsergebnisse in Kapitel 4 gibt einen Einblick in die Teilnehmer der Studie und bietet allgemeine Beobachtungen zur Bekehrung zur Sōka Gakkai. Der Autor führt auch deduktive Analysen anhand von Themen aus den Büchern der *Menschlichen Revolution* und des Sieben-Stufen-Modells religiöser Bekehrung von Rambo durch. Die Reflexion der Thesen anhand der empirischen Daten in Kapitel 5 gibt einen Überblick über die Stärken und Schwächen der Forschung. Schuckert leitet in Kapitel 6 aus seiner Forschung den Beitrag zur Konversionsforschung, das Verständnis japanischer Religiosität und die religionswissenschaftliche Erforschung der Sōka Gakkai ab. Darüber hinaus schlägt er die Brücke zum interreligiösen Dialog. Das Buch schließt mit einer Betrachtung des Themas ‚Auf der Suche nach Glück‘, gefolgt von einem ausführlichen Literaturverzeichnis und Anhängen, die ein Glossar, ein Beispiel-Transkript und das Sieben-Stufen-Modell religiöser Konversion enthalten.

Tobias Schuckert liefert einen wertvollen Beitrag zur Konversionsforschung und zum Verständnis der japanischen Religiosität insbesondere des Nichiren-Buddhismus und der Sōka Gakkai. Ein evangelikaler Missionswissenschaftler könnte sich beim Lesen die Frage stellen, was Anhänger der Sōka Gakkai bewegen würde, Christen zu werden. Hier sei zusätzlich auf die Arbeit von Ian D. Miller verwiesen, *Choosing the Other: Conversion to Christianity in Japan*, die hier im Literaturverzeichnis leider fehlt. Schuckert schreibt in seinem Fazit in Kapitel 7: „Die Konversionserzählungen der Teilnehmenden dieser Studie machten deutlich, dass die Mitglieder der Sōka Gakkai in ihrer Religion glücklich sind.“ (290). Wenn sie in ihrer Religion glücklich sind, sollten dann christliche Missionsversuche besser unterlassen werden? Wozu sollten sie dann noch das Evangelium oder die Bergpredigt hören, in der Jesus erklärt, wer wahrhaft glücklich ist (Mt 5,3). Der direkte Mehrwert für die christliche Missionswissenschaft hätte am Schluss des Buches vom Autor eventuell noch etwas deutlicher herausgearbeitet werden können. Letztlich gibt dieses Werk wichtige Einblicke in die Welt der Kon-

versionsforschung und trägt zum besseren Verständnis der japanischen Religiosität bei.

Dr. Dietmar Schulze,
Associate Professor of Missions (SWBTS),
Dozent für Missiologie (Bibelseminar Bonn)

Michael Biehl / Traugott Hopp / u.a. (Hrsg.), *Witnessing Christ: Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology, Towards an Ecumenical Missiology*, Band 1, Stuttgart: Kohlhammer, 2020. ISBN 978-3-17-038172-8. Paperback, 246 Seiten, 29,00 €.

Der Band versammelt Beiträge internationaler Autoren und Autorinnen, die 2019 auf einer Tagung unter dem Titel *Towards an Ecumenical Missiology* in Mainz präsentiert wurden. Die Tagung ging zurück auf eine gemeinsame Initiative von Vertretern und Vertreterinnen römisch-katholischer und protestantischer Missionswerke – eine Initiative, die ihrerseits von der ökumenischen Erklärung *Christian Witness in a Multi-Religious World* inspiriert ist, die der Weltrat der Kirchen zusammen mit dem Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog und der Weltweiten Evangelischen Allianz im Jahr 2012 herausgegeben hatte.

Das Ziel des hier besprochenen Bandes spiegelt sich in der Breite der Beiträge aus allen Kontinenten der Erde: den Horizont aufzuzeigen, in dem heute christologische Ansätze kontextueller Natur das theologische Gespräch hinsichtlich missiologischer Impulse bereichern, indem sie die bisherigen Standards dogmatischer Christologie und damit verbundener Missionsstrategien herausfordern. Diese Impulse zeigt der Band sehr eindrücklich. Die Breite an Ansätzen ist tatsächlich beeindruckend. Leser und Leserinnen des Buches gewinnen eine gute Übersicht über zeitgenössische christologische Ansätze aus früheren ‚Missionsgebieten‘, deren theologische Vertreter und Vertreterinnen heute selbstbewusst ihre Beiträge als Reform- und Erweiterungsimpulse zur bisherigen christologischen und missiologischen Tradition der christlichen Kirche verstehen.

Besonders hervorzuheben ist dabei der ‚erster Hand-Charakter‘ der Beiträge, die gut zur Hälfte von Autorinnen und Autoren verfasst sind, die selbst aus den Regionen stammen, über die sie schreiben, und zur anderen Hälfte von solchen, die dort länger gelebt und gearbeitet haben und die Szenerie vor Ort zumindest teilweise aus eigener Erfahrung beschreiben können.

Ungeachtet der geographisch gesehen größtmöglichen Diversität an Autorinnen und Autoren zeigt sich in bestimmter Hinsicht allerdings eine erstaunlich homogene Tendenz in einer Vielzahl von Beiträgen: Infrage gestellt wird die Geltung traditioneller Christologie als Ausdruck eines letztlich über seine eigene Partikularität unaufgeklärten kolonialistischen oder ‚eurozentrischen‘ Universalitätsanspruchs. Dabei rückt insbesondere die zentrale Rolle des Kreuzes in jenen traditionellen Christologien in das Fadenkreuz der Kritik, die „vielfach als nicht hilfreich“ verstanden wird, wie es die Herausgeber im Vorwort paraphrasieren.

An Stelle der kreuzeszentrierten traditionellen Christologie tritt nun eine Vielzahl partikularer Christologien, die ungeachtet ihrer jeweiligen Besonderheiten im Versuch übereinstimmen, Christus „heimzuholen“ („to bring Christ home“, 91): So wird etwa

gezeigt, dass allein schon um das unmittelbare Territorium des Heiligen Landes herum ein „phönizischer Christus“, ein „arabischer Christus“, sowie ein „palästinensischer Christus“ proklamiert werden, jeweils mit mehr oder weniger deutlichem Exklusivitätsanspruch, und jeweils deutlichen Vorbehalten gegenüber Israel, sowie die jüdische Herkunft und Identität des historischen Jesus.

Solche Tendenzen werden von den Autoren der Beiträge gelegentlich durchaus kritisch gewürdigt, insgesamt überwiegt allerdings eine auffällige Distanzlosigkeit zum Paradigma kontextueller Theologie. Dies mag umso mehr erstaunen, als diese ihre größte Schwäche im Zusammenhang der Christologie als dem Mutterboden aller christlichen Dogmatik in besonders großer Klarheit offenbart: Das Ansinnen, Christus im Sinne lokaler Christologien für sich zu reklamieren, tendiert dazu, die theologische Notwendigkeit der Gegenbewegung zu unterschätzen: die Notwendigkeit, sich selbst in seiner jeweiligen Partikularität von jenem Christus reklamieren zu lassen, der als „Licht der Welt“ für das ‚Andere‘ des jeweiligen Selbst steht: für den Lichteinfall, den jede partikuläre Sicht von der universalen Quelle des Lichtes her benötigt, damit eine lokal gegründete Theologie nicht provinziell und exklusivistisch wird. Erstaunlich selten ist ein solches selbst-kritisches Bewusstsein bei den hier präsentierten Autorinnen und Autoren zu erkennen. Es hat vielmehr den Anschein, als würde der Gestus der Lernbereitschaft gegenüber den Generationen von theologischen Denkern und Denkerinnen der theologischen Tradition abgelöst von einem unkritischen Anschluss an postmoderne Diskurse der Gegenwart (Post-Kolonialismus, Wahrheitsperspektivismus und -Partikularismus), deren Parameter auf die Theologie übertragen werden.

Der mit dieser Adaption verbundene vielleicht größte Verlust für die Theologie im kontextuellen Gewand liegt freilich in der implizierten Bestreitung dessen, dass es Christologie als eine in sich stimmige und wahrheitsorientierte theologische Disziplin überhaupt geben kann – eine dogmatische Praxis, deren Geltungsanspruch aus dem ‚homologen‘ d.h. mit einer Stimme vorgetragenen Bekenntnis aller Christenmenschen stammt und dieses umgekehrt immer neu unterfüttert. Ist die trans-partikuläre Geltung des christologischen Dogmas erst einmal aus dem Horizont gerutscht, hilft es wenig, die jeweiligen aus partikularen Erfahrungen und Geltungsinteressen abgeleiteten christologischen Versuche samt ihrer gegenseitigen Unvermittelbarkeit unter dem Stichwort ‚Diversität‘ zu feiern und dabei einen Ökumene-Begriff zu strapazieren, der fast nur noch geographisch und nicht mehr theologisch intelligibel ist.

Was hier hermeneutisch unterbelichtet bleibt: mit der aufgebotenen Multi-Perspektivität rückt eine andere Art von Ganzheit in den Blick als die in der christlichen Theologie ursprünglich anvisierte Einheit. Wenn die von Generationen von Dogmatikern der Vergangenheit anvisierte bekenntnisfähige Einheit christologischer Wahrheit unter den Generalverdacht des „Eurozentrismus“ gezogen wird (19), zeigt sich nicht nur eine historische Vergessenheit gegenüber der (auch geographischen) Breite der Quellen jener Tradition (Kappadozische Väter, Augustinus, u.a.); es bricht sich zudem eine riskante Tendenz Bahn zur Wiederauflage einer triumphalistischen Theologie ohne Kreuz. Ohne eine kreuzesförmige christologische Hermeneutik bleibt nichts als das bloße Nebeneinander partikularer Geltungsansprüche, die sich in lokalen Christologien artikuliert. Die Rhetorik, diese Ansätze und ihre Ansprüche ‚miteinander ins Gespräch‘ zu bringen, verschleiert dann leicht, dass es aufgrund der verloren gegebenen

Mitte keine Basis gibt, auf der eine Vermittlung geschehen könnte, die mehr zu sein vermag als die gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Partikularität.

Die Relevanz des vorliegenden Bandes liegt insbesondere darin, jene Tendenzen in ihrer interkonfessionellen Homogenität abzubilden. Eher selten wird jedoch die Ebene kritischer Reflexion der darin vorherrschenden Hermeneutik erreicht. Auch der „Listeners‘ Report“ am Ende des Bandes wagt kaum mehr als die deskriptive Rückmeldung, dass viele der hier präsentierten Christologien mehr den jeweiligen Kontext als die Bekenntniszugehörigkeit ihrer Autoren und Autorinnen widerspiegeln. Immerhin markiert er als mögliches Desideratum eine trinitarische Einbettung bzw. Diskussion der christologischen Ansätze (222f). Es wäre zu wünschen, dass die weiteren Tagungen, die im Rahmen dieser Konsultationen geplant sind, an dieser Stelle mutiger werden und dem selbstkritischen Gestus der Theologie den Raum bieten, die er verdient.

*Prof. Dr. Dr. habil. Bernd Wannenwetsch,
Honorarprofessor an der FTH Gießen*

Vorankündigung: Jahrestagung missiotop 2025

„One Gospel – many Christianities“ (Arbeitstitel)

**vom 31.1.25 bis zum 1.2.25 an der Akademie für
Weltmission in Korntal**

So wie man in der Linguistik seit einigen Jahren nicht mehr von „English“, sondern von verschiedenen „Englishes“ spricht, geht man auch in der Theologie davon aus, dass es nicht nur ein Christentum gibt, sondern viele „Christentümer“ – ein Begriff, der sich im Deutschen noch nicht so stark eingebürgert hat wie das englische „Christianities“. Es gibt verschiedene Faktoren, die die Bildung von Christianities bestimmen: Bekenntnisse und Lehrtraditionen, kulturelle und gesellschaftliche Einflüsse. So wie die unterschiedlichen „Englishes (Indian English, American English, African English, Australian English) ihre ganz eigene Berechtigung haben und sich nicht an z.B. Queens English messen lassen müssen, haben auch viele Christianities (katholische, evangelische, pfingstkirchliche, hochkirchliche, hauskirchliche, afrikanische, nord- und südamerikanische, asiatische etc.) ihre ganz eigene Berechtigung und müssen sich nicht an anderen messen lassen – wohl aber an Gottes Wort.

Vertreter von verschiedenen Christianities arbeiten nicht immer gedeihlich zusammen. Das schädigt das Image Ihres Herrn, Jesus Christus, und die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses für ihn. In manchen Fällen ist es berechtigt, getrennte Wege zu gehen; in vielen anderen nicht. Wir wollen mit dieser Jahrestagung zum Dialog anregen und zum Nachdenken, wie freundschaftliches Miteinander womöglich feindseliges Gegen-einander ersetzen kann.

Dazu wollen wir die Bedeutung kultureller und gesellschaftlicher Aspekte für die Entstehung konkreter „Christianities“ in den Blick nehmen und vor allem mit Vertretern „anderer Christianities“ ins Gespräch kommen.

Die Teilnahme ist auch online möglich, doch die persönlichen Begegnungen sind absolut eine Reise wert!

Nähere Informationen folgen an dieser Stelle sowie auf unserer Homepage (www.missiotop.org).

Anmeldung zur Tagung ab sofort bei der missiotop-Geschäftsstelle: Andreas Ebinger, info@missiotop.org.

Buchung von Übernachtung mit Frühstück (Zimmerzahl begrenzt) bitte direkt bei der AWM: Rezeption@awm-korntal.eu

