



**missionsakademie
an der universität hamburg**
academy of mission
at the university of hamburg

Gute »Vibes«

**Postmigrantische Glaubensgemeinden
als transkulturelle Resonanzräume**

Mit Studien von Barbara Matt und Werner Kahl (Hg.)

THEOLOGISCHE IMPULSE DER MISSIONSAKADEMIE (TIMA)

ISSN 2196-4742

Herausgeber:

Missionsakademie an der Universität Hamburg
Rupertistr. 67 | 22609 Hamburg | Tel. (040) 823 161-0
www.missionsakademie.de | info@missionsakademie.de

Umschlag und Herstellung:

Martin Keiper | www.keipertext.com

Hamburg, Mai 2020

Die Texte der Reihe TIMA stehen auf der Website www.missionsakademie.de als PDF-Dateien zum Download bereit. Die Rechte an den Texten liegen bei den Autorinnen und Autoren.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort Werner Kahl	5
Die zweite Generation von evangelischen Migrationskirchen in Deutschland. Wo findet sie kirchliche Heimat? Prozesse und Perspektiven Barbara Matt	7
Transformations in experiences of life, the interpretation of Reality and in spirituality from the first to the second generation in African migrant churches in Germany. The Case of Living Generation Church in Hamburg Werner Kahl	87
Evangelische Kirche und Internationale Gemeinden Erfahrungen Beobachtungen Reflexionen Thesen Werner Kahl	99

Vorwort

Diese Veröffentlichung in der TIMA-Reihe der Missionsakademie setzt theologische Impulse bezüglich eines wesentlichen Aspekts im Prozess einer interkulturellen Neuformierung von Kirche in Deutschland, indem sich zwei der drei hier versammelten Beiträge ausdrücklich mit dem neuen Phänomen der Konstituierung von christlichen Glaubensgemeinschaften aufgrund der Eigeninitiative junger Menschen befassen, deren Eltern – bzw. ein Elternteil – außerhalb Deutschlands geboren wurden. Hierbei handelt es sich nicht mehr um Migrationsgemeinden, wie ihre elterlichen Gemeinden in soziologischer Terminologie bezeichnet werden. Es handelt sich um ein postmigrantisches Phänomen. Die Mitglieder dieser Gemeinden sind größtenteils Deutsche. Sie wurden vor allem oder ausschließlich hier sozialisiert. Sie stellen eine zahlenmäßig zunehmende Bevölkerungsgruppe dar von Heranwachsenden und jungen Erwachsenen, die aufgrund der Herkunft ihrer Eltern mit mehr als einer Kultur und oft auch Sprache vertraut sind. Sie sind Experten und Expertinnen im gleichzeitigen „Floaten“ in verschiedenen Kulturen. Das lässt sie zu Kulturverbinder*innen und Kulturwandler*innen par excellence werden. In den von ihnen neu konstituierten Gemeinden kommen vor allem Jugendliche und junge Erwachsene zusammen, die über ähnliche Erfahrungen in Prozessen der Identitätsklärung verfügen und für die der christliche Glaube an Gott sowie die gemeinschaftliche Gottesdienstfeier zentrale Ressourcen für die Gestaltung eines gelingenden Lebens darstellen. Es ist abzusehen, dass diese in den 2010er Jahren entstandenen Gemeinden zahlenmäßig zunehmen und auch auf die bestehenden Landeskirchen und Freikirchen ausstrahlen werden.

Vor 23 Jahren hat Dr. Amélé Adamavi-Aho Ekué als damalige Studienleiterin der Missionsakademie den wohl ersten akademischen Aufsatz überhaupt zu dem Phänomen afrikanischer Migrationsgemeinden in deutscher Sprache verfasst.¹ Eine Generation später erleben wir, dass die Kinder jener aus asiatischen, afrikanischen, lateinamerikanischen und auch europäischen Ländern Hinzugezogenen damit begonnen haben, in Eigenverantwortung Evangelium neu ins Leben zu ziehen, damit es für sie bedeutsam werden kann. Ich bin dankbar dafür, diese spannende und vielversprechende Entwicklung in nicht allzu großer Distanz miterleben zu dürfen. Über die Programme ATTiG (African Theological Training in Ger-

¹ Amélé Adamavi-Aho Ekué „An den Ufern von Babylon saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten.“ Wahrnehmungen zur religiösen Reinterpretation von Exil unter afrikanischen Christen und Christinnen in der Hamburger Diaspora, in: Theodor Ahrens (Hrsg.), Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion (Perspektiven der Weltmission 25), Ammersbek bei Hamburg 1997, 327-345.

many: 2001-2014) und ÖkuFiT (Ökumenische Fortbildung in Theologie: ab 2015) ist die Missionsakademie an der Kreierung eines Beziehungsgewebes zwischen Vertreter*innen von Migrationsgemeinden bzw. postmigrantischen Glaubensgemeinden und der Evangelischen Kirche in Deutschland maßgeblich beteiligt gewesen. Insofern ist es nur folgerichtig, dass die hier versammelten Beiträge, deren Entstehung sich in unterschiedlicher Weise auch den benannten Programmen verdankt, in der TIMA-Reihe der Missionsakademie veröffentlicht werden.

Der Hauptteil dieser Publikation besteht aus der hervorragenden Hamburger Master-These von Barbara Matt aus dem Jahr 2019, die für dieses TIMA etwas gekürzt wurde. Barbara Matt hat selbst das ÖkuFiT-Programm durchlaufen. In ihrer hier vorgelegten Arbeit leuchtet sie auf der Grundlage verlässlicher empirischer Forschung die Gründe für die Entstehung der besagten Gemeinden sowie Faktoren ihrer Attraktivität aus. Ihre Beobachtungen sind auch für die weitere Entwicklung der Evangelischen Kirche in Deutschland relevant.

Ich selbst biete im Anschluss aufgrund u.a. teilnehmender Beobachtung in Gottesdiensten eine Beschreibung der postmigrantischen Gemeinde *Living Generation Church* in Hamburg. Deren Gründer und Pastor, Elorm Nick Ahialey-Mawusi, hatte seinerzeit ATTiG durchlaufen. In den ersten ÖkuFiT-Durchgängen stand er mir dankenswerter Weise als Assistent zur Seite.

Den Abschluss der Beiträge stellt ein Aufsatz von mir dar, der kürzlich in epd-Dokumentation erschienen ist. Durch diese Reihung der Beiträge werden die beschriebenen und analysierten Entwicklungen in den größeren Zusammenhang einer als zunehmend notwendig und möglichen erscheinenden transkulturellen bzw. ökumenischen Neukonturierung von Kirche in Deutschland gestellt.

Werner Kahl | April 2020

Die zweite Generation von evangelischen Migrationskirchen in Deutschland. Wo findet sie kirchliche Heimat? Prozesse und Perspektiven

Barbara Matt

Inhaltsübersicht

Abkürzungsverzeichnis

1. Einleitung
2. Grundlagen
 - 2.1 Migration
 - 2.1.1 Geschichtlicher Abriss zu Migration in Deutschland
 - 2.1.2 Aktuelle Zahlen
 - 2.2 Kultur
 - 2.2.1 Multikulturalität
 - 2.2.2 Interkulturalität
 - 2.2.3 Transkulturalität
 - 2.3 Zweite Generation im Allgemeinen
3. Migrationskirchen
 - 3.1 Begriffsklärung, -entwicklung und Begründung für einen Begriff
 - 3.2 Geschichte
 - 3.3 Typologie
 - 3.3.1 Etabliert-denominationale Diaspora-Gemeinden
 - 3.3.2 Freikirchliche Missionsgemeinden
 - 3.3.3 Gemeinden reverser Mission
 - 3.3.4 Unabhängige, nicht-denominationale neue Missionskirchen
 - 3.4 Identitätsphasen
 - 3.4.1 Phase der Seklusion/Multikulturalität
 - 3.4.2 Phase der Öffnung/Interkulturalität
 - 3.4.3 Phase der Interkulturation/Transkulturalität
 - 3.5 Zweite Generation von Migrationskirchen

4. Forschungsphase
 - 4.1 Forschungsdesign
 - 4.2 Beschreibung der Vorgehensweise
5. Auswertung des erhobenen Materials
 - 5.1 Aufwachsen in den Ursprungsgemeinden
 - 5.1.1 Unstimmigkeiten in religiösen Überzeugungen
 - 5.1.2 Sprachbarriere
 - 5.1.3 Mangelnde Attraktivität
 - 5.1.4 Zugehörigkeitsgefühl
 - 5.2. Faktoren der Beheimatung
 - 5.2.1 Persönliche Beziehungen
 - 5.2.2 Atmosphäre
 - 5.2.3 Mitarbeit
 - 5.2.4 Ähnliche transkulturelle Erfahrungen
 - 5.2.5 Authentischer theologischer und persönlicher Input
 - 5.2.6 Musik
 - 5.3. Gegenwärtiger kirchlicher Kontext
6. Vergleichsgruppe ohne Migrationshintergrund
 - 6.1. Empirica Jugendstudie 2018 und Kirchgangsstudie 2019
 - 6.2 Resonanzerfahrungen
7. Zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse der durchgeführten Forschung
8. Fazit und Ausblick

Literaturverzeichnis

Anhang: Leitfaden der Interviews

Abkürzungsverzeichnis

ACK	Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
BEFG	Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
BFeG	Bund Freier evangelischer Gemeinden
BFP	Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden
CVJM	Christlicher Verein Junger Menschen
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
FeG	Freie evangelische Gemeinde
GJW	Gemeindejugendwerk des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development

1. Einleitung

Migration und Wanderung haben zu allen Zeiten stattgefunden und sind mit Sicherheit kein Spezifikum unseres Jahrtausends. Obwohl das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge keine Daten über die religiöse und konfessionelle Zugehörigkeit von Zugewanderten erhebt, ist die Annahme weit verbreitet, dass die „Fremden“ Musliminnen und Muslime seien. Zugewanderte Christinnen und Christen aus unterschiedlichsten Ländern und Kulturkreisen werden in der Regel nur am Rande wahrgenommen, obwohl inzwischen eine Vielzahl von ihnen in Deutschland lebt. Beispielhaft seien hier die Erhebungen des Hessischen Integrationsmonitors von 2013 genannt. Demnach gehören 20 % der Menschen mit Migrationshintergrund¹ in Hessen dem Islam an, wohingegen 54 % der Menschen mit Migrationshintergrund das Christentum (davon 39 % evangelisch, 54 % katholisch und 7 % weitere christliche Konfessionen) als ihre Religion angeben.² Dies bestätigen auch Zahlen der Bertelsmann Stiftung aus dem Jahr 2016, bei denen sich deutschlandweit 51,4 % der Menschen mit Migrationshintergrund als Christinnen und Christen verstehen (davon 31 % evangelisch, 56 % katholisch und 13 % orthodox).³

Die Realität der Migrationsgesellschaft Deutschlands wird besonders bei jungen Menschen fassbar. Laut dem Migrationsbericht 2016/17 haben mehr als ein Drittel der Kinder unter zehn Jahren einen Migrationshintergrund, in Ballungsgebieten in der Regel noch mehr.⁴

Die Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund haben mittlerweile ihre eigenen Gemeinden gegründet, die mit dem Terminus „Migrationskirchen“, welcher unter Punkt 3.1 definiert wird, bezeichnet werden können. Diese Migrationskirchen sind vorwiegend in urbanen Ballungszentren zu finden, die einen hohen Anteil von Einwohnerinnen und Einwohnern mit Migrationshintergrund aufweisen.⁵ Die Größe der Migrationskirchen ist unterschiedlich und wird auf je

¹ Die Bezeichnung „mit Migrationshintergrund“ ist eine Fremdzuschreibung und markiert Grenzen. Als Personen mit Migrationshintergrund gelten laut dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge alle Personen, die „selbst oder [von denen] mindestens ein Elternteil nicht mit deutscher Staatsangehörigkeit geboren“ wurden (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2017). Dabei ist jedoch zu beachten, dass der Begriff „Migrationshintergrund“ durchaus kritisch betrachtet werden kann, da er Mechanismen der Abgrenzung und Prozesse der Zuschreibung fördert. Dennoch ist eine solche Differenzierung erforderlich, um die gesellschaftliche Realität der Migrationsgesellschaft in Deutschland abzubilden (vgl. Dümling/Löchelt/Zimmermann 2018, S.14).

² Vgl. Hessisches Ministerium der Justiz, für Integration und Europa 2013, S.116.

³ Vgl. Bertelsmann Stiftung 2016, S.1.

⁴ Vgl. Bundesministerium des Innern 2019, S.198.

⁵ Vgl. Dümling 2011, S.111.

10 bis 200 aktive Mitglieder geschätzt. Passive Gemeindeglieder gibt es im Regelfall nicht.⁶ Hinsichtlich ihrer konfessionellen bzw. denominationellen Prägung zeigen Migrationskirchen eine große Vielfalt auf. Es sind katholische, orthodoxe, lutherische, reformierte, anglikanische, baptistische sowie methodistische Gemeinden zu finden. Darüber hinaus gibt es auch eine Vielzahl von Gemeinden mit einer pentekostal-charismatischen Prägung.⁷ Aufgrund dieser enormen Vielfalt werden in der vorliegenden Masterthesis schwerpunktmäßig nur Migrationskirchen betrachtet, die im weitesten Sinne evangelisch sind. Katholische und orthodoxe Gemeinden sind nicht im Blick. Über genaue Zahlen von solchen im weitesten Sinne evangelischen Gemeinden und ihren Mitgliedern gibt es wenig verlässliches Material. Es wird geschätzt, dass sich sonntags deutschlandweit mehr Gottesdienstbesucherinnen und Gottesdienstbesucher in den ca. 2.500 bis 3.000 Migrationskirchen versammeln als in evangelisch-landeskirchlichen Gottesdiensten.⁸ Währisch-Oblau schätzt, dass in einer Stadt wie beispielsweise Düsseldorf an einem gewöhnlichen Sonntag doppelt so viele Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund den Gottesdienst einer Migrationskirche besuchen wie einheimische Gläubige den Gottesdienst ihrer jeweiligen Gemeinde.⁹ Diese Zahlen machen deutlich, dass Migrationskirchen längst kein Randphänomen mehr sind. Dennoch sind Migrationskirchen ein Nischenthema, mit dem sich nur wenige Expertinnen und Experten beschäftigen.¹⁰ Es gibt kaum Veröffentlichungen von Vertreterinnen und Vertretern aus Migrationskirchen selbst.

Der Fokus der meisten Migrationskirchen liegt auf den Bedürfnissen der ersten Generation.¹¹ Die Frage „Was wird aus unserer zweiten Generation?“ ist eine Frage, die alle Migrationskirchen in ihrer Vielfalt vereint. Ein Bruch zwischen erster und nachfolgender Generation beschäftigt die Migrationskirchen, denn ihre Jugendlichen wachsen in transkulturellen Kontexten auf und müssen eigene Zugehörigkeiten finden.¹² Die zweite Generation von Migrationskirchen ist ein komplexes und bisher sehr wenig untersuchtes Forschungsfeld. Nur einige wenige

⁶ Vgl. Evangelische Landeskirche in Württemberg/Evangelische Landeskirche in Baden 2014, S.8.

⁷ Vgl. Voß 2011, S.46.

⁸ Vgl. Dümling 2018, S.78.

⁹ Vgl. Währisch-Oblau 2009, S.29.

¹⁰ Vgl. Dümling 2011, S.246.

¹¹ Vgl. Dümling 2016, S.121.

¹² Vgl. Kirchenamt der EKD 2014, S.34.

Publikationen gehen am Rande auf sie ein.¹³ Bei der Zukunftskonferenz zur interkulturellen Öffnung in der Nordkirche wurde festgestellt, dass sich kaum jemand um die zweite und dritte Generation von Migrationskirchen kümmert und ihr großes Potenzial bisher selten thematisiert wird.¹⁴

Die vorliegende Masterthesis beschäftigt sich mit dem Thema der zweiten Generation von Migrationskirchen und möchte durch einen empirischen Teil mehr Klarheit darüber gewinnen, wo sie kirchliche Heimat findet. Es soll ein angemessener Einblick in das neue und noch wenig erforschte Thema der zweiten Generation von Migrationskirchen gegeben werden. Dabei besteht kein Anspruch auf Vollständigkeit, sondern vielmehr die Einladung, an der Thematik mit- und weiterzudenken, da in diesem Feld ein großer Bedarf an weiterführender Forschung besteht.

Diese Masterarbeit ist nicht das Ergebnis eines Auftrags durch eine Institution oder ähnliches. Das Forschungsinteresse entstand aufgrund persönlicher Berührungspunkte und Erfahrungen mit Migrationskirchen. Die Wünsche und Bedürfnisse der zweiten Generation von Migrationskirchen herauszufinden, um in der Praxis entsprechende Angebote für sie und mit ihnen schaffen zu können, ist das Forschungsinteresse dieser Arbeit. Es geht darum, die zweite Generation von Migrationskirchen in den Mittelpunkt zu stellen und zu hören, was sie bewegt und was sie will. Dabei bleibt die Perspektive auf Migrationskirchen und ihre zweite Generation immer eine Außenperspektive.

Zu Beginn dieser Arbeit ist zunächst ein grundlegendes Kapitel über Migration, Kultur, Multi-, Inter- und Transkulturalität sowie das Phänomen der zweiten Generation im Allgemeinen zu finden. Dadurch wird die Aktualität des Themas aufgezeigt. In einem weiteren Kapitel befasst sich diese Arbeit mit Migrationskirchen. Ihre Bezeichnung und Geschichte, aber auch die Einordnung und Entwicklung von Migrationskirchen in Deutschland kommen zur Sprache. Weiter wird die spezifische Situation der zweiten Generation von Migrationskirchen beleuchtet. Dies dient dazu, ein grundlegendes Verständnis für Migrationskirchen zu schaffen, worauf im weiteren Verlauf der Arbeit aufgebaut und zurückgegriffen werden kann. Daran schließt sich die Beschreibung und Erläuterung der Forschungsphase an, in der leitfadengestützte Interviews mit Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation geführt wurden, um herauszufinden, wo diese kirchliche Heimat finden. Darauf folgt die Auswertung des erhobenen Datenmaterials. Diese wird im Folgenden mit einer Vergleichsgruppe weitgehend ohne Migrationshin-

¹³ Als zwei Beispiele seien hier genannt: Dümling 2018 „Migration verändert die kirchliche Landschaft in Deutschland“, Elorm 2012 „Neo-Pentecostal Leadership of African Migrant Churches and the Abuse of Human Rights“.

¹⁴ Vgl. Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland 2018, S.51.

tergrund in Verbindung gebracht, um zu sehen, was die spezifischen Bedürfnisse der Angehörigen der zweiten Generation von Migrationskirchen sind. Die gewonnenen Perspektiven und die Ergebnisse werden daraufhin zusammenfassend dargestellt. Die Arbeit schließt mit einem Fazit und Ausblick.

2. Grundlagen

Wo Menschen migrieren, begegnen sie sich mit ihren kulturellen Hintergründen, verändern sich und ihre Umwelt. Zwischen Anpassung und Abgrenzung entstehen neue Verbindungen oder verändern sich lang eingeübte Muster der Migrieren und ihrer Nachkommen. Migration prägt die Gesellschaft. Kulturen und Zugehörigkeiten greifen ineinander und geben Orientierung. Zunächst wird deshalb kurz geklärt, was unter Migration zu verstehen ist, die geschichtliche Entwicklung in Deutschland skizziert und ein zahlenmäßiger Überblick gegeben. Darüber hinaus wird geklärt, wie der Begriff der Kultur verstanden werden kann, und auf die Modelle der Multi-, Inter- und Transkulturalität eingegangen, die im Kontext der Migrationsgesellschaft unumgänglich sind. Insbesondere der Begriff der Transkulturalität erweist sich als hilfreich für das Verständnis der Lebensrealität der zweiten Generation im Allgemeinen und im Spezifischen in Blick auf Migrationskirchen, worauf abschließend eingegangen wird.

2.1 Migration

Migration ist schon von Anbeginn an Teil der Menschheitsgeschichte gewesen. Das Wort wird von Lateinisch „migrare“ abgeleitet, was auf Deutsch „wandern“ bedeutet. Es beschreibt allgemein „eine räumliche und soziale Ortsveränderung“¹⁵ bzw. einen dauerhaften Wechsel des Wohnortes in „signifikanter Entfernung“.¹⁶ Es geht folglich um die räumliche und soziale Mobilität von Individuen und Gruppen, die unterschiedlichste Motive, Ursachen und Ziele hat und meistens am Ende einer langen Reihe von Überlegungen, Ereignissen und Entscheidungen steht.¹⁷ Beispielhaft können hier Arbeitsmigration, Familiennachzug, internationale Studierende und Fluchtmigration genannt werden. Es kann zwischen Binnenmigration und internationaler Migration unterschieden werden. Darüber hinaus kann zwischen Massen-, Gruppen- oder Einzelmigration und freiwilliger oder erzwungener Migration abhängig von der Migrationsursache differenziert werden. Weiterhin finden sich in der Literatur verschiedene Migrationsformen: Lineare Migration, die für gewöhnlich unumkehrbar ist, und zirkuläre Migration, für

¹⁵ Hillmann 2016, S.17.

¹⁶ Heinemann 2012, S.16.

¹⁷ Vgl. Hillmann 2016, S.17.

die ein wiederholter Wechsel zwischen mindestens zwei Staaten charakteristisch ist, zeitlich begrenzte oder zeitlich unbestimmte Migration.¹⁸ Migration kann auch auf Etappen geschehen, wenn der Zielort nicht direkt erreichbar oder noch unklar ist.¹⁹ Von Re-Migration wird bei der Rückkehr in die Herkunftsgesellschaft gesprochen. Pendel-Migration bezeichnet den mehrfachen Wechsel zwischen Aufnahme- und Herkunftsgesellschaft. Werden vielfältige soziale Beziehungen in zwei oder mehr Gesellschaften dauerhaft gepflegt und gehalten, spricht man von Transmigration.²⁰ Durch diese transnationalen, sozialen Netzwerke werden „neue soziale Räume über nationalstaatliche Grenzen hinweg“²¹ geschaffen und „neue [Mehrfach-]Zugehörigkeiten und Identifikationen“²² ausgebildet. Bei (Mehrfach-)Zugehörigkeit handelt es sich um ein Eingeschlossen-Sein in eine bzw. mehrere soziale Gruppe.²³ Mit dem Gefühl der Zugehörigkeit ist ein Wir-Gefühl verbunden.²⁴

Bei diesen idealtypischen Kategorisierungen ist jedoch zu beachten, dass sie als Hilfskonstruktionen zur Beschreibung und zum Verständnis eines äußerst komplexen und dynamischen Phänomens dienen und häufig ineinander übergehen.²⁵ Letztendlich muss Migration als „a lifelong process that affects all aspects of the lives of those involved“²⁶ gesehen werden. Darüber hinaus werden auch die Räume und Gesellschaften, zwischen denen die Migration stattfindet, nachhaltig von ihr beeinflusst.²⁷ Die Veränderungsprozesse, die durch Migration ausgelöst werden, betreffen die Gesamtheit der Herkunfts- und insbesondere der Aufnahmegesellschaft.²⁸ Klassische Migrationstheorien, die Migration als einen eher statischen, in eine Richtung laufenden Prozess sehen,²⁹ welcher zurückgehend auf

¹⁸ Vgl. Heinemann 2012, S.17.

¹⁹ Vgl. Schirilla 2016, S.18.

²⁰ Vgl. Heinemann 2012, S.17.

²¹ Hintermann/Herzog-Punzenberger 2018, S.29.

²² Hintermann/Herzog-Punzenberger 2018, S.29.

²³ Vgl. Amling 2015, S.12.

²⁴ Vgl. Riegel/Geisen 2010, S.8.

²⁵ Vgl. Heinemann 2012, S.17.

²⁶ Castles 2001, S.9824.

²⁷ Vgl. Hintermann/Herzog-Punzenberger 2018, S.24.

²⁸ Vgl. Dümling/Jung 2018, S.79.

²⁹ Vgl. Hillmann 2016, S.54f.

u.a. Ravenstein von Push- und Pull-Faktoren geprägt ist,³⁰ gelten angesichts der genannten Fülle an Migrationsformen vorwiegend als veraltet. Es lässt sich feststellen, dass diese die komplexe Realität von Migration nicht ausreichend abbilden und erklären.³¹

2.1.1 Geschichtlicher Abriss zu Migration in Deutschland

Die Geschichte Deutschlands ist u.a. stets eine Geschichte, die von Migration geprägt ist. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs kamen 12 Millionen Vertriebene und deutsche Geflüchtete nach Deutschland, um ein neues Zuhause zu finden. Von 1955 bis 1973 wurden wegen des Arbeitskräftemangels in Deutschland Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter angeworben.³² Dabei war die Annahme vorherrschend, dass die Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter zu gegebener Zeit in ihre Herkunftsländer zurückkehren würden. 1973 wurde mit dem Anwerbestopp erstmals der Familiennachzug gewährt. Dennoch galt auf bundespolitischer Ebene 1974 die Leitlinie „Integration auf Widerruf“.³³ Als Deutsche im Sinne des Art. 116 GG wanderten seit Ende der 1980er Jahre 3,2 Millionen (Spät-)Aussiedlerinnen und (Spät-)Aussiedler nach Deutschland ein.³⁴ Darüber hinaus suchten etwa 4 Millionen Geflüchtete vor Bürgerkriegen in Deutschland Schutz.³⁵

Dass Deutschland ein Einwanderungsland ist, wurde viele Jahre negiert. Politisch ging es vielmehr darum, die nationale Identität zu stärken. In akademischen Kreisen wurden dahingegen in den 1970er Jahren erstmals Konzepte für „interkulturelle Pädagogik“ diskutiert. 1975 wurde seitens der Kirchen zum ersten Mal der „Tag des ausländischen Mitbürgers“ organisiert, welcher sich inzwischen zur „Interkulturellen Woche“ jedes Jahr Ende September weiterentwickelt hat.³⁶ Dennoch wurde Deutschland auch in den 1990er Jahren auf bundespolitischer Ebene noch nicht als Einwanderungsland gesehen. Ein Paradigmenwechsel und die Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland erfolgte erst in den 2000er Jahren,³⁷ welcher sich u.a. durch die Verabschiedung des Zuwanderungsgesetzes von

³⁰ Mit Push- und Pull-Faktoren sind Faktoren gemeint, die Menschen in der Herkunftsgesellschaft dazu bringen, ihr Land verlassen zu wollen, und Faktoren, die ihnen die Aufnahmegesellschaft anziehend erscheinen lassen (vgl. Hillmann 2016, S.54f).

³¹ Vgl. Dehn/Hock 2005, S.103.

³² Vgl. Schneider-Stengel 2014, S.152.

³³ Vgl. Hillmann 2016, S.188.

³⁴ Vgl. Heinemann 2012, S.27.

³⁵ Vgl. Dümling/Löchelt/Zimmernann 2018, S.13.

³⁶ Vgl. Hillmann 2016, S.196.

³⁷ Vgl. Hillmann 2016, S.197.

2005 zeigte.³⁸ 2007 wurde der nationale Integrationsplan vorgestellt, der Integration als nationale und gesamtgesellschaftliche Aufgabe versteht.³⁹ Seit 2010 lässt sich feststellen, dass beispielweise auf politischer Ebene, in Unternehmen und weiteren gesellschaftlichen Bereichen verstärkt Ansätze der Diversity übernommen werden, bei welchen Migrationserfahrung oder Migrationshintergrund nicht mehr als Defizit, sondern als Ressource wahrgenommen werden.⁴⁰

Durch die Arbeitnehmerfreizügigkeit ließen sich zwischen 2011 und 2014 verstärkt Menschen aus osteuropäischen EU-Mitgliedsstaaten in Deutschland nieder. 2015 und 2016 kamen zahlreiche Geflüchtete aus Syrien, Afghanistan, dem Irak, Iran, Eritrea und Somalia in Deutschland an.⁴¹

Laut einer Studie der Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), welche 2014 veröffentlicht wurde, hat sich Deutschland inzwischen zum zweiten Einwanderungsland nach den USA entwickelt.⁴² Aufgrund international differierender Definitionen und Terminologien kann diese Aussage jedoch auch kritisch betrachtet werden. Festzustellen ist allerdings, dass es in Deutschland schon immer eine hohe Bevölkerungsfluktuation gab. Beispielsweise wurden von 1954 bis 1999 54 Millionen Fort- und Zuzüge erfasst. Dabei gab es 9 Millionen mehr Zuzüge als Fortzüge. Nur in den Jahren 2008 und 2009 kehrte sich der Wanderungssaldo mit mehr Fortzügen als Zuzügen leicht ins Negative.⁴³

2.1.2 Aktuelle Zahlen

Nach Angaben des Statistischen Bundesamts lebten 2017 rund 82,8 Millionen Menschen⁴⁴ in Deutschland. Davon hatten 19,3 Millionen Menschen einen Migrationshintergrund, was rund 23,3 % entspricht. Von ihnen wurden 6,1 Millionen Menschen bereits in Deutschland geboren, 13,2 Millionen sind zugewandert.⁴⁵ Allgemein hatten 2017 rund 13 Millionen Menschen in Deutschland einen europäischen Migrationshintergrund. Rund 4 Millionen kamen aus Asien, darunter fast 3 Millionen aus dem Nahen und Mittleren Osten. Ca. 860.000 kamen aus Afri-

³⁸ Vgl. Kühn 2013, S.246.

³⁹ Vgl. Hillmann 2016, S.197.

⁴⁰ Vgl. Hillmann 2016, S.198.

⁴¹ Vgl. Dümling/Löchelt/Zimmernann 2018, S.13.

⁴² Vgl. OECD 2014.

⁴³ Vgl. Heinemann 2012, S.23f.

⁴⁴ Vgl. Statistisches Bundesamt 2018a.

⁴⁵ Vgl. Statistisches Bundesamt 2018, S.28.

ka, fast die Hälfte davon aus Nordafrika.⁴⁶ Als die sechs am stärksten vertretenen Herkunftsländer sind in absteigender Reihenfolge die Türkei, Polen, die Russische Föderation, Kasachstan, Italien und Rumänien zu nennen.⁴⁷

Das Durchschnittsalter von Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland ist wesentlich jünger als das der Menschen ohne Migrationshintergrund. Es lag 2017 bei 35,4 Jahren, verglichen mit 46,7 Jahren der Bevölkerung ohne Migrationshintergrund.⁴⁸ Bundesweit hatten laut Angaben der Bundeszentrale für politische Bildung im Jahre 2016 38,1 % aller unter fünfjährigen Kindern einen Migrationshintergrund. Das ist mehr als jedes dritte Kind.⁴⁹ Der Anteil der Kinder und Jugendlichen mit Migrationshintergrund in Großstädten wie Frankfurt und Hamburg ist dabei überproportional groß und liegt bei mehr als der Hälfte der unter 15-Jährigen.⁵⁰ Dies lässt sich u.a. darauf zurückführen, dass Menschen mit Migrationshintergrund am häufigsten in großen Ballungsräumen wie Hamburg, Berlin, dem Rhein-Main-Gebiet oder dem Ruhrgebiet wohnhaft sind.⁵¹ Angesichts dieser diversen Realität in Deutschland schreibt Thimmel treffend: „Migration gehört selbstverständlich zur deutschen Gesellschaft und zur pluralistisch organisierten Bundesrepublik“.⁵²

2.2 Kultur

Der komplexe Begriff der Kultur wird gegenwärtig vielfach verwendet: Unternehmenskultur, Jugendkultur, Konsumkultur, Willkommenskultur, Abschiedskultur etc. Oft ist unklar, wie dabei „Kultur“ genau zu verstehen ist.

Zu Beginn der Reflexion über Kultur wurde ihr die Natur gegenübergestellt. Kultur wurde als das verstanden, was der Mensch aus der ihm vorgegebenen Natur machte.⁵³

In wissenschaftlichen Definitionen wird Kultur als Wissensbegriff verstanden, der es Individuen ermöglicht, sich in ihrer entsprechenden Lebens- und Alltagswelt durch erlernte Fähigkeiten und übermittelte Inhalte angemessen zu verhalten. Kultur kann darüber hinaus auch als Differenzbegriff in Zusammenhang mit

⁴⁶ Statistisches Bundesamt 2018c.

⁴⁷ Vgl. Statistisches Bundesamt 2018b.

⁴⁸ Vgl. Statistisches Bundesamt 2018, S.31.

⁴⁹ Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung 2018.

⁵⁰ Vgl. Schirilla 2016, S.20.

⁵¹ Vgl. Statistisches Bundesamt 2018, S.32.

⁵² Thimmel 2015, S.11.

⁵³ Vgl. Claussen 2018, S.69f.

sozialen, räumlichen, nationalen oder ethnischen Grenzen und Kollektiven verstanden werden. Beide Bedeutungen haben ihren Ursprung in der Zeit des 18. und 19. Jahrhunderts, welche u.a. von der Nationalstaatenbildung in Europa und europäischem Kolonialismus geprägt waren.⁵⁴

Geertz setzte sich dafür ein, dieses enge Verständnis von Kultur, das den „strukturell dominierenden Moment“⁵⁵ betonte und Kultur als eine homogene Einheit betrachte, hin zu Vielfalt und kultureller Abweichung zu weiten. Er definiert Kultur „als den bedeutungsvollen Rahmen, in welchen die Menschen ihre Überzeugungen, Solidaritäten und ihr Selbst leben und gestalten, und als einer ordnenden Kraft in den Fragen des menschlichen Zusammenlebens“.⁵⁶

Weiter noch geht die Kulturdefinition von Heinemann, in der hervorgehoben wird, dass Kultur etwas Offenes und Dynamisches ist und vom Individuum als Teil der Gemeinschaft ständig reinterpretiert und rekonstruiert wird. Kultur ist folglich veränderbar und multiperspektivisch. „Kultur als der vom Menschen geschaffene Teil der Umwelt manifestiert sich in einem universellen, für ein Kollektiv typischen Ordnungssystem, dessen Abstimmung im sozialen Diskurs von Individuen ständig neu geschieht. Als von den eigenen Maßstäben different erkannt, räumt das Individuum, das sich dem Kollektiv zugehörig fühlt bzw. zeigen will, diesen symbolisch übermittelten Orientierungen Einfluss auf sein Kommunizieren, Denken, Empfinden, Handeln und Verhalten ein. Es nutzt sie konkret als Orientierungsmaßstab, um eigenes Verhalten so zu planen, dass dieses nach eigener Einschätzung von anderen Individuen angemessen interpretiert werden kann, und um seinerseits das Verhalten anderer Individuen zu bewerten. Weil Kultur jedoch von Individuen permanent reinterpretiert wird, existiert sie nur als individuelle Rekonstruktion“.⁵⁷ Auch die Definition Heinemanns unterstützt den Gedanken der Homogenität und inneren Geschlossenheit von Kultur nicht, sondern verweist vielmehr auf die Vielfalt von Kultur. Kultur ist nicht, sondern geschieht und wird stets durch Interpretation und Bedeutungsproduktion neu gebildet.

Trotz dieser dynamischeren Sichtweisen ist der gesellschaftlichen Diskurs über Kultur bis heute oftmals ein Diskurs über Ein- und Ausschlüsse, kulturelle Selbst- und Fremddeutungen sowie Selbst- und Fremdzuschreibungen.⁵⁸

⁵⁴ Vgl. Römhild 2018, S.18.

⁵⁵ Schirilla, 2016, S.101.

⁵⁶ Geertz 1995, S.65.

⁵⁷ Heinemann 2012, S.43.

⁵⁸ Vgl. Römhild 2012, S.22.

2.2.1 Multikulturalität

Unter Multikulturalität wird im Regelfall das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen bzw. kultureller Gruppen in einem sozialen Gefüge verstanden. Multikulturelle Ansätze wollen Toleranz und Verständigung zwischen kulturell verschiedenen Gruppen fördern. Dabei wird das Konzept der Multikulturalität jedoch dafür kritisiert, dass es von homogenen, in sich geschlossenen und abgrenzenden Kulturen ausgeht. Angesichts der zuvor genannten Entwicklung des Verständnisses des Kulturbegriffs ist klar, dass das Konzept der Multikulturalität umstritten ist.⁵⁹

2.2.2 Interkulturalität

Der Begriff der Interkulturalität⁶⁰ verweist laut Wägenbaur auf Grenzüberschreitungen, Interaktionen und Beziehungen zwischen kulturellen Kollektiven und deren jeweiligen Angehörigen.⁶¹ Das Konzept der Interkulturalität legt die Perspektive auf den Zwischenraum der Kulturen, der für gewöhnlich Konfliktpotenzial in sich birgt, da die Interaktionspartnerin oder der Interaktionspartner oftmals nicht den kulturellen Erwartungen gemäß handelt.⁶² Die Selbstverständlichkeit des Eigenen wird dadurch in seiner angenommenen Allgemeingültigkeit angezweifelt.⁶³ Im Raum des Dazwischens kann Neues entstehen.⁶⁴ Laut Blioumi ist Interkulturalität nicht nur grenzüberschreitend zwischen Kulturen zu denken, sondern auch als Wahrnehmung der vielen kulturellen Formationen innerhalb einer Kultur.⁶⁵

2.2.3 Transkulturalität

Das Konzept der Transkulturalität⁶⁶ geht davon aus, dass Individuen, Gruppen und Organisationen immer wieder konstituierte (sozio-)kulturelle Grenzen durch Interaktion überschreiten.⁶⁷ Dieses Konzept ausgehend von Welsch wendet sich gegen ein homogenes und abgrenzendes Kulturverständnis. In seinem Entwurf

⁵⁹ Vgl. Mayer/Vanderheiden 2014, S.32.

⁶⁰ „inter“ zu Deutsch „zwischen“

⁶¹ Vgl. Wägebaur 1995, S.32.

⁶² Vgl. Blioumi 2001, S.91.

⁶³ Vgl. Yousefi/Braun 2011, S.47.

⁶⁴ Vgl. Blioumi 2001, S.91.

⁶⁵ Vgl. Blioumi 2001, S.90.

⁶⁶ „trans“ zu Deutsch „(hin-)durch, quer, jenseits, hinüber“

⁶⁷ Vgl. Mayer/Vanderheiden 2014, S.31.

zur Transkulturalität wird die Verfasstheit von Kulturen als vernetzt, fluid und hybrid gesehen. Er plädiert für eine Wahrnehmung von Kulturen als aus unterschiedlichsten Teilelementen zusammengesetztes, sehr dynamisches, durchmisches und von Vernetzung geprägtes Gefüge.⁶⁸ Transkulturalität betont „die Verflechtungen und Vernetzungen bei der Konstitution des Kulturellen sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikroebene der Gesellschaft“.⁶⁹ Es wird auf die äußere Vernetzung von Kulturen, ihren internen Hybriditätscharakter, die Aufhebung der Eigen-Fremd-Differenzen sowie die Entkopplung von nationaler und kultureller Identität hingewiesen.⁷⁰

Ansätze der Transkulturalität machen neue Sichtweisen auf Migrations-, Zugehörigkeits- und Identitätsprozesse möglich. Die Vorstellung von in sich geschlossenen Kulturen, geschlossenen kulturellen Identitäten und Biografien wird dabei aufgehoben und u.a. von transkulturellen Identitätsverständnissen abgelöst.⁷¹ Mayer und Vanderheiden bewerten angesichts der gegenwärtigen, von Globalisierung geprägten Migrationsgesellschaft das Konzept der Transkulturalität als realitätsnah.⁷² Pries und Maletzky sehen die Transmigration u.a. als einen Motor der Entstehung von Transkulturellem.⁷³ Im geschichtlichen Rückblick auf das Leben in Grenzgebieten, auf Handel, Eroberungen und Kriege lässt sich jedoch feststellen, dass Transkulturalität kein modernes Phänomen ist. Verwobenheit der Kulturen hat es zu allen Zeiten gegeben.⁷⁴ Allerdings lässt sich empirisch feststellen, dass es offenbar dennoch „ein anhaltendes menschliches Bedürfnis nach kollektiver Identität“⁷⁵ gibt.

Im Gegensatz zur Interkulturalität geht Transkulturalität von einem mehr konstruktivistischen Kulturverständnis aus. Dennoch sind die beiden Begriffe per definitionem gerade angesichts der sich ausbreitenden Interkulturalitätsdebatte nicht trennscharf zu unterscheiden.⁷⁶ Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird für das beschriebene Phänomen der Begriff der Transkulturalität oder des Transkulturellen verwendet, da dieser m.E. die Dynamik, Vernetzung und Wandelbarkeit von Kultur in besonderer Weise beschreibt und damit am ehesten auf die Le-

⁶⁸ Vgl. Welsch 1992, S.5-20.

⁶⁹ Ruokonen-Engler 2016, S.253.

⁷⁰ Vgl. Ruokonen-Engler 2016, S.253.

⁷¹ Vgl. Ruokonen-Engler 2016, S.251.

⁷² Vgl. Mayer/Vanderheiden 2014, S.32.

⁷³ Vgl. Pries/Maletzky 2018, S.59.

⁷⁴ Vgl. Pries/Maletzky 2018, S.59.

⁷⁵ Lorberg-Fehring 2017, S.63.

⁷⁶ Vgl. Mayer/Vanderheiden 2014, S.31.

benswelt der zweiten Generation im Allgemeinen und im Spezifischen bei Migrationskirchen zutrifft, die im weiteren Verlauf dargestellt wird.

2.3 Zweite Generation im Allgemeinen

Wie bereits genannt, ermöglicht der Ansatz der Transkulturalität neue Perspektiven auf Migrations-, Zugehörigkeits- und Identitätsprozesse. Angesichts dessen kann bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, bei denen mindestens ein Elternteil als Migrantin oder Migrant im Jugend- oder Erwachsenenalter nach Deutschland kam, die aber selbst in Deutschland aufwachsen bzw. aufgewachsen sind und damit keine eigene Migrationserfahrung haben, von einer transkulturellen Lebenswelt gesprochen werden. Die zweite Generation ist in der Regel kulturellen Einflüssen sowohl des Herkunftslandes der Eltern bzw. eines Elternteils als auch des Landes, in dem sie aufwachsen, ausgesetzt.

Die Perspektive der zweiten Generation als „marginal man“ ausgehend von Park bzw. Stonequis und „zwischen den Kulturen verloren“ ist überholt.⁷⁷ In der gegenwärtigen Literatur wird im Blick auf die Identität der zweiten Generation beispielsweise von selbstverständlich grenzüberschreitenden „Sowohl-Als-Auch-Identitäten“, „natio-ethno-kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten“ oder „hybriden und multiplen Identitäten“ gesprochen,⁷⁸ die vielfältige und wichtige Ressourcen der Jugendlichen bündeln.⁷⁹ Sie haben das Potenzial als Mittlerinnen und Mittler zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu fungieren.⁸⁰ Unterschiedliche Rationalitäten und Traditionslinien bestehen in hybriden und multiplen Identitäten nebeneinander.⁸¹

Diese Identitätsformen treffen jedoch nicht ausschließlich auf die genannte zweite Generation zu, sondern letztendlich auf jedes Individuum,⁸² da sich Identitäten aus „verschiedene[n] Identitätselemente[n] zusammensetzen, die einem ständigen Veränderungsprozess im biographischen Verlauf unterliegen“.⁸³ Identität ist kein Endprodukt eines linearen Prozesses, sondern vielmehr ein lebenslanger, diskontinuierlicher Prozess.⁸⁴ Es herrscht jedoch die Annahme vor, dass Jugendli-

⁷⁷ Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.32.

⁷⁸ Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.50.

⁷⁹ Vgl. Schirilla 2016, S.116.

⁸⁰ Vgl. Han-Broich/Born 2018, S.55.

⁸¹ Vgl. Schirilla 2016, S.117.

⁸² Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.50.

⁸³ Klein-Zimmer 2016, S.49.

⁸⁴ Vgl. Schirilla 2016, S.114.

che, die in einem bi- oder mehrkulturellen Umfeld aufwachsen, ggf. weniger Kontinuität und mehr Widersprüche erleben als Jugendliche ohne eine solch vielfältige Biografie.⁸⁵ Jugendliche und junge Erwachsene der zweiten Generation sind u.a. aufgrund unterschiedlicher sozioökonomischer Bedingungen, kultureller Hintergründe der Eltern, Migrationsnarrationen etc. keine homogene Gruppe, haben aber dennoch in besonderer Weise multiple und hybride Identitäten und Gemeinsamkeiten. Schaefer verweist in diesem Zusammenhang auf den Begriff der „Third Culture Kids“.⁸⁶ Er wurde von Pollock und Reken geprägt und steht für Kinder und Jugendliche, die nicht im Heimatland ihrer Eltern aufwachsen. Sie kombinieren die Kultur ihrer Eltern mit der des Landes, in dem sie leben, zu etwas fluidem Drittem. Man kann folglich von einem transkulturellen Aufwachsen sprechen.⁸⁷

In mehreren Untersuchungen und Studien zusammengeführt von Klein-Zimmer wurde eine starke transnationale und lokale Verortung der jungen Menschen der zweiten Generation festgestellt.⁸⁸ Klein-Zimmer schreibt dazu: „Die Jugendlichen entwickeln demnach ein lokales Zugehörigkeitsgefühl zur Stadt [oder der Region] als einer Örtlichkeit in einem transnationalen Raum“.⁸⁹ Der Ort der lokalen Zugehörigkeit fungiert dabei laut Klein-Zimmer als Strategie, um einer eindeutigen national-gesellschaftlichen Positionierung zu entgehen, die der zweiten Generation oftmals verweigert wird,⁹⁰ worauf im weiteren Verlauf noch genauer eingegangen wird. Es besteht auch die Annahme, dass eine eindeutige national-gesellschaftliche Positionierung der Jugendlichen und jungen Erwachsenen selbst „im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit dominanten gesellschaftlichen Diskursen“⁹¹ nicht gewollt ist.

Einerseits dient die Auseinandersetzung mit der Migrationsgeschichte der Eltern oder eines Elternteils als Orientierungspunkt für die zweite Generation, andererseits ist sie in ihre eigenen lokalen Kontexte unabhängig von der Migrationsdimension eingebunden.⁹² Klein-Zimmer stellt fest, dass Zugehörigkeiten der zweiten Generation nicht als Entweder-Oder-Denken gegeneinander ausgespielt werden, sondern vielmehr etwas Neues herausgebildet wird und entsteht, welches

⁸⁵ Vgl. Han-Broich/Born 2018, S.53.

⁸⁶ Vgl. Schaefer 2016, S.189.

⁸⁷ Vgl. Pollock/Reken 200, S.31-33.

⁸⁸ Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.61.

⁸⁹ Klein-Zimmer 2016, S.61.

⁹⁰ Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.297.

⁹¹ Klein-Zimmer 2016, S.297.

⁹² Klein-Zimmer 2016, S.65.

über das bereits erwähnte Sowohl-Als-Auch hinausgeht. Hier kann von einem „Dazwischen“⁹³, was u.a. an den Terminus „interkulturell“ erinnert, oder einem „dritten Raum“⁹⁴, was an den Begriff der „Third Culture Kids“ denken lässt, gesprochen werden. Die Bezeichnung des „Dritten Raums“, der sich bekannten Identifizierungen sowie eindeutigen Zuschreibungen entzieht und dadurch verschiedenste Mischungen möglich macht, geht zurück auf den Literaturwissenschaftlicher Homi K. Bhabha.⁹⁵ Der dritte Raum wird als ein Raum verstanden, der noch völlig frei für gemeinschaftliche Gestaltung ist. Was kulturell gilt, wird in diesem Raum ausgehandelt.⁹⁶

Die zweite Generation orientiert und verortet sich neu, entwirft als autonome, deutende und souveräne Subjekte mit Kreativität für sie passende Lebenskonzepte und reflektiert und transformiert von den Eltern vermittelte Praktiken und Traditionen ihren Lebensentwürfen entsprechend.⁹⁷ Dies wird unter Punkt 3.5 auch speziell im Hinblick auf die zweite Generation von Migrationskirchen deutlich. Auch Atabay bestätigt die Neuorientierung der zweiten Generation zu autonomen, transkulturellen Lebensentwürfen in seinem Artikel über die Identitätsentwicklung türkischstämmiger Jugendlicher in Deutschland.⁹⁸ Schirilla nimmt in diesem Zusammenhang auf Badawia Bezug, der von einer „bikulturellen oder mehrkulturellen Identitätstransformation“⁹⁹ spricht. Laut Kahl verkörpert und lebt die zweite Generation somit etwas Neues, „das mehr und mehr zur Norm in unserem global village werden wird“.¹⁰⁰ Die Prozesse der zweiten Generation nehmen folglich an Bedeutung zu.

Die identitätsbezogenen Aushandlungsprozesse der zweiten Generation zu ihrer Selbstpositionierung sind in der Regel gerahmt mit der subjektiven Auseinandersetzung mit der Herkunftsgesellschaft der Eltern oder eines Elternteils und mit den von Dritten oder von der Gesamtheit der Gesellschaft vorherrschenden Fremdzuschreibungen ihnen gegenüber.¹⁰¹ Verschiedene Kontexte der Zugehörigkeit sind relevant: die nationalstaatliche Gesellschaft, globale und internationale Bezüge, regionale und lokale Anknüpfungspunkte, der Herkunftskontext der

⁹³ Klein-Zimmer 2016, S.299.

⁹⁴ Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.295.

⁹⁵ Bhabha 2012.

⁹⁶ Vgl. Burkhardt 2015, S.23.

⁹⁷ Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.305.

⁹⁸ Vgl. Atabay 1995, S.165.

⁹⁹ Schirilla 2016, S.116.

¹⁰⁰ Kahl 2016, S.84.

¹⁰¹ Vgl. Klein-Zimmer 2016, S.297.

Eltern, institutionelle Bezugspunkte wie Schule, Universität oder Betrieb, Peergroup, Vereine, Gruppen im virtuellen Raum, religiöse Gemeinschaften, politische Gruppierungen etc. Diese bieten eine Vielfalt an Identifikations- und subjektiven Selbstverortungsmöglichkeiten. Dabei sind Zugehörigkeitsmerkmale keine statischen Größen, sondern entstehen über soziale Differenzbildung. Sie sind stets Objekt und vorläufiges Ergebnis von Aushandlungsprozessen. Die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe hat nicht nur eine subjektiv-biografische Komponente, d.h. eine subjektive Selbstverortung in einem bestimmten Kontext, sondern immer auch eine objektive Komponente. Durch eine Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit wird ein Individuum sozial-strukturell in der Gesellschaft positioniert, woraus sich unterschiedliche Lebensperspektiven ergeben.¹⁰²

Für alle Menschen ist die Auseinandersetzung mit Zugehörigkeiten relevant. Sie ist jedoch in besonderer Weise herausfordernd für diejenigen Menschen, deren Zugehörigkeit nicht als selbstverständlich angesehen wird, umstritten ist oder gar negiert wird. Es findet eine Kategorisierung als Andere oder Fremde statt. Sie trifft u.a. oftmals auf Menschen mit Migrationshintergrund zu und damit auf Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation.¹⁰³ In der Regel ist ihre Auseinandersetzung mit der Gesamtgesellschaft mit einem Kampf um Zugehörigkeit verbunden. Durch unterschiedliche Studien wird immer wieder belegt, dass von der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland Menschen mit Migrationshintergrund, selbst wenn sie in Deutschland geboren und aufgewachsen sind sowie die deutsche Staatsangehörigkeit haben, sog. „neue Deutsche“, vielfach nicht als Deutsche wahrgenommen werden.¹⁰⁴ Subjektive Selbstzuordnungen der zweiten Generation stimmen oftmals nicht mit der Kategorisierung und Zuordnung von außen überein. Folglich stehen die Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation in einem Feld von Spannungen und Widersprüchen der Selbst- und Fremdzuordnung.¹⁰⁵ Postmigrantische Mehrfachidentitäten werden gesellschaftlich in der Regel nicht anerkannt, sondern meist auf eine einheitliche, (fremd-)kulturelle Identität reduziert. In der Konfrontation mit diesen Vorstellungen sehen Angehörige der zweiten Generation oftmals ihr Deutschsein in Frage gestellt.¹⁰⁶

¹⁰² Vgl. Riegel/Geisen 2010, S.7.

¹⁰³ Vgl. Riegel/Geisen 2010, S.8.

¹⁰⁴ Vgl. Schirilla 2016, S.118f.

¹⁰⁵ Vgl. Riegel/Geisen 2010, S.8.

¹⁰⁶ Vgl. Schirilla 2016, S.118f.

3. Migrationskirchen

Migration und Religion werden politisch oft im Kontext des Islams diskutiert, der Anteil an Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund und ihre Kirchen und Gemeinden werden in Deutschland hingegen vernachlässigt. In diesem Kapitel sollen Migrationskirchen genauer analysiert werden, um einen grundlegenden Einblick in die Thematik zu bekommen und die Situation der zweiten Generation in Migrationskirchen nachvollziehen zu können.

Zunächst werden die Begrifflichkeiten für Migrationskirchen geklärt, woraufhin ihre geschichtliche Entwicklung dargestellt wird. Um die Diversität der Migrationskirchen zu erfassen, werden die Typologie von Claudia Währisch-Oblau und die Identitätsphasen nach Benjamin Simon und Werner Kahl erläutert. Abschließend wird speziell auf die besondere Situation der zweiten Generation eingegangen.

3.1 Begriffsklärung, -entwicklung und Begründung für einen Begriff

Die Begriffswahl für die Beschreibung des Phänomens von christlichen Migrantinnen und Migranten und ihren Kirchen und Gemeinden in Deutschland ist herausfordernd. „Die Entscheidung für eine bestimmte Terminologie hat stets politische und theologische Implikationen“¹⁰⁷, schreibt Währisch-Oblau dazu. Im Folgenden werden nacheinander mögliche Begrifflichkeiten aus verschiedenen Perspektiven vorgestellt.

Die Wahrnehmung von christlichen Migrantinnen und Migranten in Deutschland von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat sich im Laufe der Zeit stark verändert. 1963 gab es Überlegungen zur Unterstützung von sog. „Evangelischen Exilkirchen“ in Westdeutschland. Als Folge dieser Überlegungen kam es in den 70er und 80er Jahren zu Veröffentlichungen über „Ausländergemeinden“. Dabei lag der Blick auf einer diakonisch-karitativen und seelsorgerlichen Dimension. Die Gliedkirchen und Gemeinden der EKD sollten den Fremden hilfsbereit und gastfreundlich begegnen. 1996 wurde die Bezeichnung zu „Gemeinden fremder Sprache und Herkunft“ verändert und im EKD-Text 59 „Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache und Herkunft“ eine Kooperation empfohlen. Ein Paradigmenwechsel von der Perspektive der diakonisch-karitativen Zuwendung hin zu einer ökumenischen Partnerschaft ist dabei zu erkennen.¹⁰⁸ Als Kritik dieses Begriffs ist anzumerken, dass die Kirchen und Gemeinden christlicher Migrantinnen und Migranten auf ihre Fremdheit

¹⁰⁷ Währisch-Oblau 2003, S.366.

¹⁰⁸ Vgl. Kirchenamt der EKD 2014, S.10f.

festgelegt wurden. Die Fremdheit wurde durch den Begriff manifestiert.¹⁰⁹ Schon ein Jahr später erschien als Ergänzung zum genannten EKD-Text die Broschüre „Kirchen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“. Beachtlich ist hierbei, dass sich der Begriff innerhalb eines Jahres von „fremd“ zu „anders“ gewandelt hatte.¹¹⁰ 2002 wurde im EKD-Text 76 „Zusammenleben gestalten“ die Bezeichnung „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ wieder aufgegriffen.¹¹¹ Auch im EKD-Text 119 „Gemeinsam evangelisch“ von 2014 ist die Bezeichnung „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ zu lesen. Sie ist zur Zeit der Abfassung dieser Arbeit im Jahr 2019 (noch) der offizielle Terminus der EKD.¹¹² Dieser soll statt auf Fremdheit auf interkulturelle Vielfalt verweisen.¹¹³ „Gemeinsam evangelisch“ kann als Meilenstein in der Förderung der Zusammenarbeit zwischen den „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ und der EKD gesehen werden. Inzwischen wird unter Verantwortlichen einzelner Landeskirchen u.a. im Rheinland und in Westfalen diskutiert, den Begriff auf „Gemeinden unterschiedlicher Sprache und Herkunft“ zu ändern. Dies soll den Fokus auf die interkulturelle, ökumenische Vielfalt stärker betonen. Bei all diesen Begriffen ist festzuhalten, dass es sich stets um Fremdzuschreibungen handelt und trotz allem begrifflichen Wandel als Gemeinsamkeit der genannten Gemeinden im Fokus steht, was anders ist und unterscheidet.

Insbesondere Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund aus dem pentekostal-charismatischen Spektrum verstehen sich selbst als „New Mission Churches/Neue Missionskirchen“. Damit wird aus der Perspektive der neu hinzugekommenen Christinnen und Christen und ihrem Sendungsbewusstsein die Ursache für das Entstehen der Gemeinde oder Kirche beschrieben. Jedoch sind nicht alle neu hinzugekommenen Christinnen und Christen aus dem pentekostal-charismatischen Spektrum, was den Begriff nur begrenzt brauchbar macht. Darüber hinaus werden Missionskirchen auch von einheimischen Gläubigen gegründet, die sich dem pentekostal-charismatischen Christentum zugehörig fühlen.¹¹⁴

Neben den genannten Begriffen wird für das Phänomen von Gemeinden und Kirchen christlicher Migrantinnen und Migranten in Deutschland der Begriff „Migra-

¹⁰⁹ Vgl. Heinemann 2012, S.209.

¹¹⁰ Vgl. Simon 2011a.

¹¹¹ Vgl. Kirchenamt der EKD 2002, S.23.

¹¹² Anmerkung des Herausgebers: Die Sprachregelung hat sich Anfang 2020 geändert. Vertreterinnen und Vertreter jener Gemeinden haben sich in einem Prozess, der von dem Referenten für „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ bei der EKD, Bendix Balke, angestoßen wurde, auf den Begriff „Internationale Gemeinden“ verständigt.

¹¹³ Vgl. Kirchenamt der EKD 2014, S.10f.

¹¹⁴ Vgl. Heinemann 2012, S.209f.

tionskirchen“ verwendet, welcher sich in der Fachdiskussion durchzusetzen scheint. Dieser ist wie die anfangs genannten historischen und gegenwärtigen Begrifflichkeiten der EKD eine Fremdzuschreibung. Die betreffenden Kirchen und Gemeinden bewerten diese Fremdzuschreibung unterschiedlich von Zustimmung, über Neutralität bis hin zu Ablehnung.¹¹⁵ Herbst kritisiert an diesem Begriff, dass er „implizit immer die Position der Heimatkirche“¹¹⁶ betone. Die Heimatkirche sei der Maßstab. Zudem spiegelt für ihn der Begriff eine eurozentrische Perspektive wider. Von daher schlägt Herbst den Begriff „internationale Gemeinden“ für das genannte Phänomen vor.¹¹⁷ Teilweise findet sich auch die Begrifflichkeit „interkulturelle Gemeinden“.¹¹⁸ Da nicht alle Kirchen und Gemeinden von Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund einen internationalen oder interkulturellen Charakter haben, sondern eher monokulturell sind, ist der Begriff m.E. nicht zutreffend. Eine Ausnahme davon sind z.B. Kirchen und Gemeinden afrikanischer Prägung, deren Mitglieder teilweise aus mehr als zehn Nationen stammen.¹¹⁹

Ein weiterer Kritikpunkt am Terminus „Migrationskirchen“ ist, dass, so Währisch-Oblau, „die Kirche per se wanderndes Gottesvolk ist“¹²⁰ mit „Bürgerrecht im Himmel“ (Phil 3,20). Somit sind alle Fremde auf dieser Welt und der Terminus „Migrationskirche“ ein Pleonasmus.¹²¹ Darüber hinaus ist die Anfrage berechtigt, ob der Begriff „Migrationskirchen“ sachgemäß ist, da die Bezeichnung als Kirche die offizielle Verfasstheit einer oder mehrerer zusammengeschlossener Gemeinden impliziert, sich allerdings in der Vielfalt der „Migrationskirchen“ sowohl institutionalisierte und klar strukturierte Großkirchen mit eingebundenen Ortsgemeinden sowie gemeindliche Zusammenschlüsse mit großer Autonomie finden.¹²² Abschließend ist nochmal festzustellen, dass es sich bei fast allen genannten Begriffen um eine Fremdzuschreibung aus Sicht der Mehrheitskirchen handelt und die Bezeichnungen trotz aller Bemühungen aus- und abgrenzend wirken.

In dieser Arbeit verwende ich trotz aller Kritik den Begriff „Migrationskirchen“ für Kirchen und Gemeinden von Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund. Ich schließe mich der Ansicht Heinemanns und Dümlings an, dass dieser

¹¹⁵ Vgl. Dümling 2018, S.78.

¹¹⁶ Herbst 2010, S.14.

¹¹⁷ Vgl. Herbst 2010, S.14.

¹¹⁸ Vgl. Dümling 2018, S.78.

¹¹⁹ Vgl. Dümling 2018, S.77.

¹²⁰ Währisch-Oblau 2005, S.20.

¹²¹ Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.20.

¹²² Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.19.

Terminus das soziologische Phänomen treffend beschreibt, dass die Mehrheit der Mitglieder der jeweiligen Kirche oder Gemeinde eine Wanderungserfahrung gemacht haben, die nicht allzu weit zurückliegt.¹²³ Der Terminus „Migrationskirche“ sollte laut Heinemann nicht als ekklesiologische Definition oder leitendes identitätsstiftendes Moment missverstanden werden, was ihm zufolge die Kritik Herbsts aufhebt.¹²⁴ Heuser bewertet den Terminus „Migrationskirche“ als „nützlicher Sammelbegriff, der der Erfahrung von Migration eine grundlegende Verstehenshilfe zuweist“.¹²⁵ Im Rahmen dieser Arbeit wird folglich unter dem Begriff Migrationskirche ein weites Spektrum an vielfältigen Zusammenschlüssen von Christinnen und Christen verstanden, die sich selbst als Kirche oder Gemeinde verstehen, bei denen die Gottesdienstsprache in der Regel nicht Deutsch ist¹²⁶ und die Pastorin oder der Pastor sowie der überwiegende Teil der Mitglieder einen Migrationshintergrund haben.¹²⁷ Die Begriffe Kirche und Gemeinden bzw. kirchlich und gemeindlich stehen dabei synonym nebeneinander.

Die meisten Migrationskirchen existieren in der ersten Generation. Die Leitung hat daher die Gründungspastorin oder der Gründungspastor inne.¹²⁸ Wenige der Pastorinnen und Pastoren von Migrationskirchen sind hauptamtlich angestellt. Oft müssen sie für ihren Lebensunterhalt einer anderen beruflichen Tätigkeit nachgehen.¹²⁹ Die finanzielle Lage von Migrationskirchen ist oftmals prekär und der Zugang zu Ressourcen hängt nicht zuletzt am Aufenthaltsrechtlichen Status der Mitglieder.¹³⁰ Der Großteil der Migrationskirchen finanziert sich über Spenden der Mitglieder.¹³¹

Verbindendes Merkmal der sehr heterogenen Migrationskirchen ist die Migrationserfahrung des überwiegenden Teils der jeweiligen Mitglieder.

Der Terminus „Migrationskirche“ gibt keine Informationen über konfessionelle Zugehörigkeit. Im Spektrum der Migrationskirchen sind sog. römisch-katholische

¹²³ Vgl. Heinemann 2012, S.210.

¹²⁴ Vgl. Heinemann 2012, S.210; Dümling 2018, S.78.

¹²⁵ Heuser 2007, S.212.

¹²⁶ Was die Verwendung der Herkunftssprache bzw. der deutschen Sprache als Gottesdienst- und Gemeindegottesprache angeht, wird in Kapitel 3.5 deutlich, dass es durchaus bezeichnende Unterschiede von der ersten zur zweiten Generation gibt.

¹²⁷ Vgl. Heinemann 2012, S.210.

¹²⁸ Vgl. Dümling 2018a, S.207.

¹²⁹ Vgl. Dümling 2014, S.110.

¹³⁰ Vgl. Dümling 2011, S.75.

¹³¹ Vgl. Evangelische Landeskirche in Württemberg/Evangelische Landeskirche in Baden 2014, S. 12.

Missionen zu finden, osteuropäische orthodoxe Gemeinden und orientalisch-orthodoxe Kirchen bis hin zu einer Vielfalt von Gemeinden, die aus der Reformation hervorgegangen sind – anglikanische, reformiert, lutherisch, pietistisch, charismatisch, pfingstlich etc.¹³² Darüber hinaus gibt es bewusst überkonfessionelle Gemeinden.¹³³ Alle haben jedoch gemeinsam, dass „die Gottesdienstform und der praktizierte Frömmigkeitsstil [...] auf der Kultur und Tradition“¹³⁴ der Herkunftsländer und Heimatkirchen beruhen. Oftmals kommen die Gemeindeglieder von einem weiten Umkreis und haben lange Anfahrtswege.¹³⁵ In der Vielfalt dieser Gemeinden finden nach Deutschland gekommene Christinnen und Christen soziokulturelle und spirituelle Heimat.¹³⁶

Migrationskirchen sind für ihre Mitglieder „eine wichtige Referenzstruktur sozialer Positionen und Positionierungen“¹³⁷ und Struktur in der „alltagsweltliche[n] Lebenspraxis, (erwerbs)biographische[n] Projekte[n] und Identitäten“.¹³⁸ Sie weisen über den „Sozialzusammenhang von Nationalgesellschaften“¹³⁹ hinaus. Somit können sie als transnationale Räume verstanden werden.¹⁴⁰

3.2 Geschichte

Ohne räumliche Bewegung wäre die Verbreitung des Christentums nicht möglich gewesen. Die Geschichte des Christentums ist u.a. eine Geschichte der Bewegung und des Aufbruchs, bei der der Migration eine besondere Bedeutung zukommt.¹⁴¹

Migrationskirchen existieren seit über 400 Jahren auf deutschem Gebiet.¹⁴² Ihre Entstehung ist parallel zu Migrationsbewegungen zu sehen und geprägt von migrations- und integrationspolitischen Entscheidungen der entsprechenden Zeit.¹⁴³ Ab dem 16. Jahrhundert gründeten Niederländerinnen und Niederländer, Hugen-

¹³² Vgl. Schaefer 2015, S.36.

¹³³ Vgl. Dümling 2011, S.170.

¹³⁴ Dümling 2011, S.170.

¹³⁵ Vgl. Evangelische Kirche im Rheinland 2015, S.14.

¹³⁶ Vgl. Dümling 2018, S.77.

¹³⁷ Pries 1996, S.23.

¹³⁸ Pries 1996, S.23.

¹³⁹ Pries 1996, S.23.

¹⁴⁰ Vgl. Pries 1996, S.23

¹⁴¹ Vgl. Rammelt/Hornung 2018, S.16.

¹⁴² Vgl. Heinemann 2012, S.210.

¹⁴³ Vgl. Dümling 2018, S.79.

nottinnen und Hugenotten, Waldenserinnen und Waldenser und sog. Salzburger Exulantinnen und Exulanten, die als Vertriebene und Geflüchtete kamen, protestantische Gemeinden. An diese ersten Gemeindegründungen erinnert heute oft nur noch ihr Name.¹⁴⁴ Ab dem 18. Jahrhundert kam es in großen Städten durch die neuzeitliche Staatenbildung und das Entstehen diplomatischer Beziehungen zur Gründung von Gemeinden anerkannter Kirchen ausländischer Konfessionen. Als Beispiele seien hier russische Hof- und Gesandtenkapellen und Gemeinden der anglikanischen Kirche genannt. Die erste russisch-orthodoxe Pfarrei wurde 1874 in Dresden gegründet.¹⁴⁵ Durch die Entwicklung des Bürgertums, grenzüberschreitenden Handel sowie transatlantischer Migration kam es im 19. Jahrhundert zur Entstehung von beispielsweise US-amerikanischen, schwedischen und dänischen Migrationskirchen. Weitere Veränderungen in der konfessionellen und kirchlichen Landschaft Deutschlands brachte die Ankunft von Menschen mit armenischer Abstammung aus Griechenland und Russland nach dem Ersten Weltkrieg sowie die Ansiedlung deutscher Geflüchteter aus östlichen Gebieten nach dem Zweiten Weltkrieg mit sich. Infolgedessen entstanden erste Exilkirchen, die den orthodoxen Kirchen angehörten. Bei den westlichen Alliierten kam es zur Gründung von „Militärgemeinden“.¹⁴⁶

Aufgrund des Arbeitskräftemangels kamen durch die Anwerbevereinbarungen von 1955 bis 1968 u.a. christliche Italienerinnen und Italiener, Spanierinnen und Spanier, Portugiesinnen und Portugiesen, Kroatinnen und Kroaten sowie Griechinnen und Griechen nach Deutschland.¹⁴⁷ Auf Initiative der Caritas wurden für die Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter muttersprachliche römisch-katholische Missionen gegründet. Darüber hinaus bemühte sich die Diakonie, insbesondere Zugewanderte mit orthodoxem Hintergrund zu unterstützen. 1963 kam es infolgedessen zur Gründung der Griechischen Metropole von Deutschland.¹⁴⁸ Zwischen 1960 und 1970 kamen etwa 18.000 Koreanerinnen und Koreaner für den Bergbau und die Krankenpflege nach Deutschland. Durch die zugewanderten Koreanerinnen und Koreaner wurden zahlreiche koreanisch-protestantische Migrationskirchen gegründet.¹⁴⁹

Durch die zunehmende Zahl von Geflüchteten in den 1970er Jahren wurden erste Gemeinden von syrisch-orthodoxen Christinnen und Christen aus der südöstlichen Türkei sowie vietnamesischen Boat-People in Deutschland aufgebaut. Mitte

¹⁴⁴ Vgl. Heinemann 2012, S.210.

¹⁴⁵ Vgl. Rammelt/Hornung 2018, S.16.

¹⁴⁶ Vgl. Dümling 2011, S.108.

¹⁴⁷ Vgl. Dümling 2018, S.80.

¹⁴⁸ Vgl. Heinemann 2012, S.211.

¹⁴⁹ Vgl. Dümling 2018, S.80.

der 1980er und vor allem in den 1990er Jahre kamen verstärkt Menschen aus dem subsaharischen Afrika, Sri Lanka, dem Balkan, dem Nahen Osten, Indonesien sowie Lateinamerika in Deutschland an. Infolgedessen wurden viele kleine, unabhängige Gemeinden pentekostal-charismatischer Prägung gegründet, vor allem von Afrikanerinnen und Afrikanern.¹⁵⁰ Darüber hinaus kam es vermehrt zur Gründung sog. „Freikirchlicher Missionskirchen“, welche von freikirchlichen Gemeinden und Missionswerken Unterstützung erfuhren. Ihr Fokus lag auf der eigenen Diaspora, um ihre nicht-christlichen Landsleute zu evangelisieren.¹⁵¹

Christliche Migrantinnen und Migranten waren jedoch nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland zu finden, sondern auch in der Deutschen Demokratischen Republik. Diese stammten aus anderen sozialistischen Ländern wie Vietnam, Mosambik, Kuba und Angola. Aufgrund der Staatsideologie konnten sie sich jedoch nur schwerlich zu Migrationskirchen zusammenschließen.¹⁵²

Von 1980 bis 2006 kamen rund 3,5 Millionen (Spät-)Aussiedlerinnen und (Spät-)Aussiedler aus Polen, Siebenbürgen sowie der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland. Mehr als die Hälfte von ihnen war evangelisch. Durch sie entstanden bundesweit etwa 300 mennonitische und baptistische Gemeinden.¹⁵³ Außerdem wurden ab 1987 von ihnen evangelisch-lutherische Brüdergemeinden gegründet, von denen es deutschlandweit inzwischen 250 bis 350 gibt. Es kam auch zur Gründung von russlanddeutschen Pfingstgemeinden. Gegenwärtig sind 10 % der Mitglieder der Gliedkirchen der EKD Christinnen und Christen mit russlanddeutschem Hintergrund. Die Ankunft der (Spät-)Aussiedlerinnen und (Spät-)Aussiedler hatte auch eine Stärkung der russisch-orthodoxen Kirche zur Folge sowie der polnisch muttersprachlichen Missionen der römisch-katholischen Kirche.¹⁵⁴

Die EU-Arbeitnehmerfreizügigkeit seit dem 1. Mai 2011 und ihre Erweiterung auf Rumänien und Bulgarien am 1. Januar 2014 hatten eine zunehmende Arbeitsmigration aus Osteuropa zur Folge. So wuchsen die rumänisch-orthodoxen und die bulgarisch-orthodoxen Kirchen in Deutschland. Ebenso wuchsen die entsprechenden muttersprachlichen Missionen. Außerdem kam es zur Gründung von vor allem rumänischen Roma-Pfingstgemeinden.¹⁵⁵

In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart kommen Menschen aufgrund von Kriegen in Nahost, wirtschaftlichen Notlagen, zu Arbeits- und Bildungszwe-

¹⁵⁰ Vgl. Heinemann 2012, S.211f.

¹⁵¹ Vgl. Dümling 2018, S.84.

¹⁵² Vgl. Heinemann 2012, S.212.

¹⁵³ Vgl. Heinemann 2012, S.212.

¹⁵⁴ Vgl. Dümling 2018, S.83.

¹⁵⁵ Vgl. Dümling 2018, S.88.

cken nach Deutschland.¹⁵⁶ Durch die Fluchtbewegungen der letzten Jahre wuchsen die syrisch-orthodoxen Kirchen in Deutschland. Darüber hinaus kam es zur Gründung von meist protestantischen farsi- oder arabischsprachigen Gemeinden. Beispielhaft sei erwähnt, dass sich die Anzahl der farsisprachigen Gemeinden in Berlin seit 2015 verdoppelt hat.¹⁵⁷

Global lässt sich feststellen, dass Gemeinden mit pentekostal-charismatischer Prägung am schnellsten wachsen. Dies trifft auch auf Migrationskirchen zu. Die steigende Zahl an Migrationskirchen pentekostal-charismatischer Frömmigkeit kombiniert mit einer afrikanischen Prägung verdeutlicht dies.¹⁵⁸

Eine genaue Zahl von Migrationskirchen in Deutschland kann aufgrund ihrer großen Vielfalt und Dynamik nicht genannt werden. In der Regel entwickeln sie sich aus Bibelstunden oder Gebetskreisen fern von etablierten Strukturen. Erst auf der Suche nach größeren Räumlichkeiten für Gottesdienste treten sie in der Regel an die Öffentlichkeit. Dümling schreibt 2018, wie bereits in der Einleitung erwähnt, dass es vorsichtigen Schätzungen zufolge 2500 bis 3000 Migrationskirchen in Deutschland gibt, die sich schwerpunktmäßig in größeren Städten und Ballungszentren befinden, wo viele Menschen mit Migrationshintergrund leben.¹⁵⁹ Ihre Zahl wächst schnell, wofür eine Statistik des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) ein Indiz ist. 1992 gehörten dem Bund 351 Gemeinden an, davon 13 Migrationskirchen. 2011 waren es schon 264 Migrationskirchen, 2017 waren es 361.¹⁶⁰

Einige Christinnen und Christen aus Migrationskirchen sind zugleich Mitglied in der jeweiligen Gliedkirche der EKD. Dies liegt u.a. daran, dass sie gegenüber den staatlichen Meldebehörden erklären, dass sie evangelisch sind. Dass damit automatisch eine Mitgliedschaft verbunden ist, ist teilweise nicht bekannt.¹⁶¹ Simon schätzte die Zahl der Doppelmitgliedschaften von Mitgliedern aus Migrationskirchen im Jahr 2011 auf 20 %.¹⁶²

¹⁵⁶ Vgl. Rammelt/Hornung 2018, S.17.

¹⁵⁷ Vgl. Dümling 2018a, S.208.

¹⁵⁸ Vgl. Dümling 2018a, S.209.

¹⁵⁹ Vgl. Dümling 2018a, S.209.

¹⁶⁰ Vgl. Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden 2017.

¹⁶¹ § 9 Absatz 3 Kirchengesetz über die Kirchenmitgliedschaft, das kirchliche Meldewesen und den Schutz der Daten der Kirchenmitglieder, 10.11.1976. Vgl. Evangelische Kirche im Rheinland 2015, S.13.

¹⁶² Vgl. Simon 2011a.

Es lässt sich feststellen, dass das volkshkirchliche Christentum der etablierten Großkirchen in Deutschland zahlenmäßig zurückgeht¹⁶³, während Migrationskirchen wachsen und die Vielfalt des Christentums vor Ort sichtbar machen.

3.3 Typologie

Um einen Überblick über die Vielfalt und Komplexität des Phänomens der Migrationskirchen zu bekommen, ist die Einordnung in eine Typologie sinnvoll.

Simon bezieht sich hierfür in seiner Veröffentlichung „Afrikanische Kirchen in Deutschland“ von 2003 als Vergleichsdimension auf die „Gründungsgeographie“ der jeweiligen afrikanischen Migrationskirchen, d.h. auf den jeweiligen Gründungsort der (Mutter-)Kirche und auf den Ort von Gemeindepflanzungen.¹⁶⁴ Diese Vergleichsdimension gibt allerdings wenig Auskunft über die theologische Ausrichtung und das Wesen der entsprechenden Migrationskirche.¹⁶⁵ Durch den Fokus auf afrikanische Migrationskirchen greift sie darüber hinaus die Vielfalt der in Deutschland angesiedelten Migrationskirchen nicht in umfassendem Maße auf.

Währisch-Oblau gibt durch eine Vielzahl von Vergleichsdimensionen einen umfassenden empirischen Überblick, der die Vielfalt der Migrationskirchen in Deutschland abbildet. Sie macht vier Typen von Migrationskirchen aus: (1) etabliert-denominationalle Diaspora-Gemeinden, (2) freikirchliche Missionsgemeinden, (3) Gemeinden reverser Missionskirchen und (4) unabhängige, nicht-denominationalle neue Missionskirchen. Sie merkt beim vierten Typ an, dass eine weitere Differenzierung von Nöten sei.¹⁶⁶ Fischer unterteilt diese demzufolge in „autochthone Gründungen im global north“ und „transkulturelle Gemeinden, die sich hier etabliert haben und vom Norden aus im Süden Tochtergemeinden gründen“¹⁶⁷, erklärt diese Unterteilung jedoch nicht weiter.

Eine Kategorisierung steht als Fremdzuschreibung in der Gefahr, das vielfältige und fluide Phänomen der Migrationskirchen zu stigmatisieren oder der jeweiligen Gemeinde nicht gerecht zu werden. Die Kategorisierung muss deshalb in Korrespondenz mit dem Selbstverständnis der jeweiligen Gemeinde stehen und immer wieder an die sich verändernde Situation angepasst werden.¹⁶⁸ Die genannte

¹⁶³ Vgl. Theologische Kommission des Evangelischen Missionswerks in Deutschland 2011, S.15.

¹⁶⁴ Vgl. Simon 2003.

¹⁶⁵ Vgl. Dümling 2011, S.109.

¹⁶⁶ Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.19-39.

¹⁶⁷ Fischer 2011, S.100.

¹⁶⁸ Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.30.

Typologie von Währisch-Oblau, aufgegriffen von Dümling,¹⁶⁹ versucht, dies durch die genannte Vielzahl der Vergleichsdimensionen zu leisten.

Zu dieser Typologie, die im Folgenden dargestellt wird, ist jedoch anzumerken, dass es sich um eine idealtypische Beschreibung von Migrationskirchen handelt. Nicht auf jede Migrationskirche treffen alle Merkmale zu. Teilweise kann es auch schwierig sein, eine entsprechende Migrationskirche eindeutig in die Typologie einzuordnen. Von daher sind die verschiedenen Vergleichsdimensionen unterschiedlich aufgestellt.¹⁷⁰

3.3.1 Etabliert-denominationale Diaspora-Gemeinden

Die Gründung von etabliert-denominationalen Gemeinden in Deutschland findet in der Regel in Absprache mit der jeweiligen Heimatkirche und den Kirchen in Deutschland statt. Sie gehören der römisch-katholischen Kirche, orthodoxen oder protestantisch-landeskirchlichen Kirchen an. In der Regel handelt es sich um monoethnische Gemeinden, die ihre Gottesdienste in der Herkunftssprache feiern. Ausnahmen bilden einige anglophone Gemeinden. Zum Teil gibt es eine deutsche Übersetzung. Die Gemeinden existieren meist schon mehr als 50 Jahre in Deutschland und haben eine stabile Organisation. Ihre Mitglieder sind vorwiegend Arbeitsmigrantinnen und Arbeitsmigranten mit sicherem Aufenthaltstitel, die der sozialen Mittelklasse angehören. Sie stammen zumeist aus Europa, Russland, Korea und Japan. Der missionarische Impuls dieser Gemeinden ist eher schwach. Organisatorisch gehören diese Gemeinden überseeischen „Mutterkirchen“ an, die teilweise Metropolen und Verbände in Deutschland haben. Sie sind in den meisten Fällen Mitglieder in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und haben vertragliche Verbindungen zu den deutschen Großkirchen. Darüber hinaus nehmen sie an Konventen teil.¹⁷¹ Gegenstück dieser Gemeinden sind die deutschen Auslandsgemeinden im Auftrag der EKD auf der ganzen Welt.

3.3.2 Freikirchliche Missionsgemeinden

Freikirchliche Missionsgemeinden werden in der Regel durch deutsche freikirchliche Gemeinden und Missionswerke gegründet, mit dem Interesse Migrantinnen und Migranten vorwiegend aus China, der Türkei, dem Iran und arabischen Staaten vom Evangelium zu begeistern. Die Gemeindezusammensetzung ist mono-

¹⁶⁹ Vgl. Dümling 2011, S.111-114.

¹⁷⁰ Vgl. Dümling 2011, S.110.

¹⁷¹ Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.36.

ethnisch. Die Gottesdienste finden in der Herkunftssprache statt. Die Gemeinden sind meist ca. 30 Jahre alt und stabil als Verein organisiert. Am Gemeindeleben nehmen Studierende, Arbeitsmigrantinnen und Arbeitsmigranten sowie Geflüchtete teil. In der Regel haben jedoch mehr Mitglieder einen unsicheren als einen sicheren Aufenthaltstitel. Der sozioökonomische Status der Gemeindeglieder ist divers. Missionarisches Ziel der Gemeinden ist es, u.a. durch die Mitglieder die „geschlossenen“ Heimatländer mit dem Evangelium zu erreichen. Teilweise sind die Gemeinden Mitglied in freikirchlichen Verbänden oder sind Teilgemeinden deutscher freikirchlicher Gemeinden. Zum Teil haben sie Verbindungen zu Migrationskirchen mit demselben ethnisch-kulturellen Hintergrund im Ausland.¹⁷²

3.3.3 Gemeinden reverser Mission

Die Mitglieder Gemeinden reverser Mission stammen in der Regel aus West- und Zentralafrika sowie Korea. Afrikanische Gemeinden sind oft multiethnisch. Ihre Gottesdienste finden beispielsweise auf Englisch, Französisch, Twi, Lingala oder teilweise mehrsprachig abhängig von den jeweiligen Herkunftsländern statt. Dagegen sind koreanische Gemeinden in der Regel monoethnisch und einsprachig. Die Gemeindeglieder afrikanisch geprägter Gemeinden haben des Öfteren keinen festen Aufenthaltsstatus und erleben eher Marginalisierung. Im Gegensatz dazu haben die Mitglieder von koreanischen Gemeinden meist einen festen Aufenthaltsstatus und gehören der Mittelklasse an. Die in der Regel pentekostalen oder afrikanisch-unabhängigen Kirchen sind zum Teil bewusste Pflanzungen durch Missionarinnen und Missionare aus den entsprechenden Heimatländern oder gehören einer überseeischen „Mutterkirche“ an, die in Deutschland kirchliche Strukturen entwickelt hat. Es gibt auch Fälle, in denen Gemeinden durch eine diasporale Gruppengründung entstanden sind, die sich später einer „Mutterkirche“ angeschlossen haben. Solche Gemeinden finden sich seit maximal 25 Jahren in Deutschland. Einige konnten schon eine stabile Organisation ausbilden, bei anderen ist die Organisation eher instabil. Die Gemeinden sind autoritär-charismatisch organisiert. Teilweise sind sie Mitglied im Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP).¹⁷³

Die pentekostalen Gemeinden haben ein starkes Bewusstsein dafür, Deutschland als „Missionsfeld“ zu sehen.¹⁷⁴ Dieses Phänomen wird als „reverse Mission“ bezeichnet und ist ausschlaggebend für die typologische Bezeichnung dieser Gruppe. Es handelt sich dabei um eine religiöse Reinterpretation der Grenzerfahrung

¹⁷² Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.36.

¹⁷³ Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.37.

¹⁷⁴ Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.37.

gen von Flucht und Migration. „War der Aufbruch nach Europa ursprünglich in erster Linie eine Flucht vor Krieg oder Armut, so wird er in der Retrospektive als etwas gesehen, das in Gottes Hand liegt oder sogar einem göttlichen Missionsauftrag entspricht“.¹⁷⁵ Auf diese Weise entsteht die Überzeugung, dass es die von Gott gewollte Aufgabe der Christinnen und Christen größtenteils mit afrikanischem Migrationshintergrund sei, den Glauben an das Evangelium zurück nach Deutschland zu bringen. Folglich besteht ein Unterschied in der Bewertung der reversen Mission aus der Innen- und Außenperspektive. Aus der Perspektive der dafür einstehenden Christinnen und Christen handelt es sich um eine göttliche Berufung. Aus der Außenperspektive kann es dagegen als „religiöses Begleitphänomen der Migration“¹⁷⁶ verstanden werden.

3.3.4 Unabhängige, nicht-denominationale neue Missionskirchen

Mit unabhängigen, nicht-denominationalen neuen Missionskirchen sind pentekostal-charismatische Gemeinden gemeint, deren Mitglieder beispielsweise aus West- und Zentralafrika, Sri Lanka oder Italien stammen. Dabei sind die afrikanisch geprägten Gemeinden eher international. Sie finden, wie die Gottesdienste der Gemeinden reverser Mission, beispielsweise auf Englisch, Französisch, Twi, Lingala oder mehrsprachig abhängig von den jeweiligen Herkunftsländern statt. Gemeinden ohne afrikanische Prägung sind in der Regel monoethnisch. Die Gottesdienste sind einsprachig, teilweise mit deutscher Übersetzung. Die Gemeinden finden sich seit maximal 25 Jahren in Deutschland und entstanden durch diasporale Gründungen von Migrantinnen- und Migrantengruppen. Die Organisationsstruktur ist eher instabil und nicht konfessionell strukturiert. Es kommt zu vielen Spaltungen. Abgesehen von den italienisch geprägten Gemeinden haben viele Gemeindeglieder keinen sicheren Aufenthaltstitel und erleben in der Regel Marginalisierung. Die Gemeinden sind autoritär-charismatisch organisiert und haben meist lockere Kontakte zu Verbänden und Gemeinden in den Herkunftsländern. Generell lässt sich feststellen, dass sie Interesse an Vernetzung haben. Teilweise sind sie Mitglied im BFP, im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) oder im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG). Auch bei diesem Typ von Migrationskirchen lässt sich ein starkes Bewusstsein für Deutschland als „Missionsfeld“ feststellen.¹⁷⁷

Hinsichtlich der Missionsbemühungen von Migrationskirchen stellt Kahl fest, dass diese aus einer quantitativen Perspektive bisher weitgehend erfolglos wa-

¹⁷⁵ Vgl. Fachstelle Migration der Reformierten Kirchen Bern–Jura–Solothurn 2009, S.9.

¹⁷⁶ Heuser 2005, S.283.

¹⁷⁷ Vgl. Währisch-Oblau 2005, S.37.

ren. Gründe dafür sieht er „vor allem in erheblichen Differenzen der jeweiligen Konstruktion von Wirklichkeit im Allgemeinen und dem jeweiligen Identitätsverständnis im Besonderen“.¹⁷⁸ Die unterschiedlichen kulturellen Prägungen der Wirklichkeits- und Selbstwahrnehmung, die die persönliche Frömmigkeit beeinflussen, unterscheiden sich stark voneinander, sodass die Missionsbemühungen oftmals ins Leere laufen.

3.4 Identitätsphasen

In der Entwicklung von Migrationskirchen insbesondere aus dem globalen Süden lassen sich unterschiedliche Identitätsphasen feststellen.

Simon beschreibt in Anlehnung an den symbolischen Interaktionismus von G. H. Mead¹⁷⁹ für afrikanische Migrationskirchen drei Phasen der Identität, die sie in der Diaspora durchleben – die Phase der Seklusion, der Öffnung und der Interkulturation. Die Phasen sind prozesshaft und nicht evolutionär, da die Ankunft neuer Mitglieder, der Weggang von anderen oder das Heranwachsen einer neuen Generation einen Wechsel der Phasen veranlassen kann. Auch räumlicher Wechsel oder Erfahrungen der Ablehnung/Annahme tragen dazu bei, dass die Phasen alternierend sind. Dabei ist ein ständiger Prozess des Balancierens von Nöten.¹⁸⁰

Kahl unterteilt ebenfalls in drei Identitätsphasen im Blick auf Kooperationsmöglichkeiten zwischen Migrationskirchen und einheimischen Gemeinden – die Phase der Multikulturalität, der Interkulturalität und der Transkulturalität.¹⁸¹ Abgrenzung und Öffnung von Gemeinden sind dabei als normale Äußerungen der Identitätsphasen wahrzunehmen, in denen verschiedene Möglichkeiten der Kooperation entstehen. Von daher werden die beiden Modelle von Simon und Kahl im Folgenden zusammen dargestellt.

Auch in diesem Zusammenhang lässt sich, wie Währisch-Oblau anmerkt, kritisieren, dass zu wenig „nach der selbst-zugeschriebenen Identität christlicher Migrant(inn)en gefragt“¹⁸² wird, die Definitionsmacht liegt bei institutionalisierten deutschen Kirchen. Da es bisher noch keine Selbstbeschreibungen gibt, wird das Phasenmodell trotzdem als eine erste Heuristik im Folgenden dargestellt.

¹⁷⁸ Kahl 2011a, S.206

¹⁷⁹ Vgl. Mead 1973.

¹⁸⁰ Vgl. Simon 2011, S.91-94.

¹⁸¹ Kahl 2016, S.173f.

¹⁸² Währisch-Oblau 2005, S.29.

3.4.1 Phase der Seklusion/Multikulturalität

Neu hinzukommende Christinnen und Christen organisieren sich nach ihrer Ankunft in einem noch fremden Land in der Regel in monoethnischen Gemeinden. Diese Gemeinden vermitteln ihnen ein Gefühl von Heimat in der Fremde, in der oftmals vieles als bedrohlich erlebt wird. Gemeinden der ersten Generation bieten einen geschützten Raum, in dem die neu hinzugekommenen Christinnen und Christen gestärkt werden und sie Netzwerke zur Alltags- und Lebensorganisation im fremden Umfeld ausbilden können.¹⁸³ Heinemann schreibt in Bezug darauf von „Orte[n] des empowerment“.¹⁸⁴ In den Gemeinden wird die jeweilige Muttersprache gesprochen.¹⁸⁵ Dies entspricht dem alltäglichen Erleben in bilingualen Kontexten, wie Heinemann feststellt: Denn in einer fremden Sprache „bist Du nicht der, der Du bist“.¹⁸⁶ Missionarische Aktivitäten finden in der Regel noch nicht oder nur in sehr geringem Maß statt. Die Schwerpunkte dieser Phase liegen in der Selbstfindung und Organisation der Gemeinden. In multiethnischen Gemeinden kann es in dieser Phase immer wieder zu internen Konflikten kommen. Missionarische Aktivitäten und ökumenische Kontakte gibt es meist nicht oder nur sehr wenige. In manchen Fällen bestehen Kontakte zu einer Mutterkirche im Ausland oder globalen kirchlichen Zusammenschlüssen. Durch ihre noch entstehende Struktur und finanzielle Situation ist die Gemeinde auf jedes ihrer Mitglieder angewiesen.¹⁸⁷ Migrationskirchen in dieser Phase existieren, wie der Begriff der Multikulturalität in der Benennung von Kahl schließen lässt, neben den bereits bestehenden Kirchengemeinden.¹⁸⁸ Simon warnt davor, dass durch die genannte Isolation Sonderlehren entstehen können.¹⁸⁹

3.4.2 Phase der Öffnung/Interkulturalität

Nach einiger Zeit finden sich die neu hinzugekommenen Christinnen und Christen besser im Einwanderungsland zurecht und es erscheint ihnen weniger fremd. Ihre Kinder wachsen in der „hiesigen Lebenswelt als ihre Heimat“¹⁹⁰ heran.¹⁹¹

¹⁸³ Vgl. Kahl 2016, S.173.

¹⁸⁴ Heinemann 2012, S.85.

¹⁸⁵ Vgl. Simon 2011, S.93.

¹⁸⁶ Heinemann 2012, S.94.

¹⁸⁷ Vgl. Simon 2011, S.93.

¹⁸⁸ Vgl. Kahl 2016, S.173.

¹⁸⁹ Vgl. Simon 2011, S.93.

¹⁹⁰ Kahl 2016, S.173.

Laut Simon verändert sich in dieser Phase die Gottesdienstsprache hin zu einer europäischen bzw. ehemaligen Kolonialsprache, da eine Öffnung hin zu Christinnen und Christen jeglicher Nation und Ethnie geschieht. Missionarische Aktivitäten und ökumenische Kontakte nehmen zu.¹⁹²

Seitens der Migrationskirchen kann sich die Bereitschaft für Zusammenarbeit mit einheimischen Gemeinden entwickeln. Diese kann beispielsweise durch gelegentliche gemeinsame Gottesdienste, Bibelkreise oder gemeinsame Veranstaltungen der Jugendarbeit gelebt werden. Es geht darum, Begegnungsräume bzw. Räume des Dazwischens zu schaffen, um Neues entstehen zu lassen.¹⁹³

3.4.3 Phase der Interkulturation/Transkulturalität

Laut Simon befinden sich in dieser Phase einheimische und neu hinzugekommene Christinnen und Christen in einem fruchtbaren, wechselseitigen Austausch in gemeinsamen Gemeinden. Predigten werden in die Landessprache übersetzt oder in ihr gehalten. Inhaltlich thematisieren sie den Alltag vor Ort. Mission und Evangelisation sind entscheidend für die Gemeinden.¹⁹⁴ Simon verwendet für diese Phase bewusst statt Inkulturation den wenig rezipierten Begriff der Interkulturation, welcher durch den katholischen Theologen Joseph Blomjous geprägt wurde. Simon will damit aufzeigen, dass die Gemeinde in dieser Phase von einer Vielfalt kultureller Hintergründe bewegt und geprägt wird.¹⁹⁵

Kahl verortet diese Phase im Übergang von der ersten zur zweiten Generation von Migrationskirche. In diesem Übergang beobachtet er teilweise „tief greifende Transformations-, Ablöse- und Neuorientierungsprozesse“¹⁹⁶, auf die unter Kapitel 3.5 näher eingegangen wird. Kahl sieht darin eine Chance für eine „gemeinsame, transkulturelle Suchbewegung“¹⁹⁷ und eine Weggemeinschaft von Migrationskirchen und einheimischen Gemeinden. Kirche kann dadurch laut Kahl transkultureller „Gemeinschaftsraum des Neuen“¹⁹⁸ werden.

¹⁹¹ Vgl. Kahl 2016, S.173.

¹⁹² Vgl. Simon 2011, S.93.

¹⁹³ Vgl. Kahl 2016, S.173.

¹⁹⁴ Vgl. Simon 2011, S.94.

¹⁹⁵ Vgl. Simon 2011, S.98.

¹⁹⁶ Kahl 2016, S.174.

¹⁹⁷ Kahl 2016, S.174.

¹⁹⁸ Kahl 2016, S.174.

Die genannten Identitätsphasen laufen in der Regel nicht bewusst ab, sondern entsprechen eher dem Ziel vieler Gemeinden, nach ihrer Gründung die kirchliche Landschaft in Deutschland mitgestalten zu wollen. Wesentlich geprägt wird der Verlauf dieser Phasen auch von den Partnerschaften vor Ort und der Offenheit, die den Gemeinden entgegengebracht wird.¹⁹⁹

Im EKD-Text 119 werden die Identitätsphasen von Simon verallgemeinert als Verständnishilfe der häufig ablaufenden Gemeindeprozesse aller Migrationskirchen dargestellt.²⁰⁰ Besonders beim Missionsverständnis zeigt sich noch der Fokus auf afrikanische, pentekostal-charismatische Migrationskirchen, für die Mission in der Regel von großer Bedeutung ist. Das Phasenmodell ist von daher nicht zwingend passgenau für alle Typen von Migrationskirchen.

3.5 Zweite Generation von Migrationskirchen

Für die meisten Migrationskirchen stellt die Einbindung der zweiten, in Deutschland heranwachsenden Generation eine Herausforderung dar. Dies liegt vor allem daran, dass Migrationskirchen in der Regel in der ersten Generation bestehen und sich folglich an den Bedürfnissen der ersten Generation ausrichten. Der kulturell geprägte Frömmigkeitsstil ihrer Eltern spricht die zweite Generation eher nicht an und speziell für sie gibt es oftmals nur wenige Angebote, sodass sie sich mit zunehmendem Alter langsam von der Gemeinde entfremdet.²⁰¹ Dümling schildert die Unstimmigkeit der zweiten Generation mit dem kulturell geprägten Frömmigkeitsstil der Eltern als Hauptgrund für das Verlassen der elterlichen Migrationskirchen.²⁰² Kahl nimmt dies in besonderer Weise bei afrikanischen Gemeinden wahr. Hierfür nennt er drei Gründe: 1. Der Glaube der Eltern (z.B. Ahnenflüche, Dämonenangst und Aberglaube) erscheint der nachkommenden Generation zu extrem. 2. Die patriarchalen Autoritätsstrukturen der Gemeinden sind für die zweite Generation nicht akzeptabel. 3. Die Gottesdienste werden von ihnen als zu chaotisch und zu laut wahrgenommen.²⁰³

Die zweite Generation verlässt die Gemeinden, obwohl sich feststellen lässt, dass viele Jugendliche und junge Erwachsene aus Migrationskirchen dem Glauben, dem Gebet, der Bibellektüre und der Feier von Gottesdiensten weiterhin eine wesentliche Bedeutung zukommen lassen. Ihren Glauben zu leben ist für sie oftmals

¹⁹⁹ Vgl. Simon 2011a.

²⁰⁰ Vgl. Kirchenamt der EKD 2014, S.43-46.

²⁰¹ Vgl. Dümling 2014, S.110.

²⁰² Vgl. Dümling 2018, S.89.

²⁰³ Vgl. Kahl 2018, S.191.

eine Selbstverständlichkeit.²⁰⁴ Teilweise gehen Angehörige der zweiten Generation zu einer einheimischen Gemeinde, wo sich für sie allerdings aufgrund ihrer familiären Migrationsgeschichte auch nicht immer ein Zugehörigkeitsgefühl einstellt.²⁰⁵ Es lässt sich feststellen, dass Jugendliche und junge Erwachsene der zweiten Generation nur selten eine geistliche Heimat in landeskirchlichen Gemeinden finden.²⁰⁶ Bricht die nachfolgende Generation weg, kann dies in der Migrationskirche zu dringlichen Fragen der Selbsterhaltung und eigenen Identität führen.²⁰⁷

Wie bereits erwähnt wurde, stellt Kahl im Übergang von der ersten zur zweiten Generation von Migrationskirchen tiefgreifende und durchaus konflikträchtige Transformationsprozesse fest, die durch Ablösung und Neuorientierung geprägt sind.²⁰⁸ Es scheint ein Phänomen zu sein, dass die Gesamtheit der Migrationskirchen trotz all ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit betrifft. Durch das Aufwachsen und die Sozialisation der zweiten Generation in Deutschland sowie ihre Beheimatung u.a. in der deutschen Sprache nimmt Kriegstein eine Änderung der Sprachlichkeit, Frömmigkeit, Theologie, religiösen Haltung und Praxis im Vergleich zur Elterngeneration an.²⁰⁹ Mit seinem Blick auf die zweite Generation von afrikanisch pentekostal-charismatischen Gemeinden bestätigt Elorm diese Annahme Kriegsteins.²¹⁰ Es sind jedoch auch Migrationskirchen zu finden, die speziell für die zweite Generation eine Übersetzung der Gottesdienste ins Deutsche anbieten oder parallel zum Hauptgottesdienst in den entsprechenden Muttersprachen der Eltern einen Gottesdienst auf Deutsch für die nachkommende Generation stattfinden lassen. So kann es gelingen, eine generationenübergreifende Gemeinde zu bilden, die im Gemeinde- und Gottesdienstleben die verschiedenen Bedürfnisse aufgreift. Der Mangel an Jugendleiterinnen und Jugendleitern in Migrationskirchen sowie Kultur- und Generationskonflikte führen jedoch immer wieder zu Frustration und Unverständnis, wie Dümling feststellt.²¹¹

Kahl beschreibt die zweite Generation von Migrationskirchen passend zu dem, was schon unter Punkt 2.3 allgemein zur zweiten Generation dargestellt wurde,

²⁰⁴ Vgl. Kirchenamt der EKD 2014, S.48.

²⁰⁵ Vgl. Dümling 2018, S.89.

²⁰⁶ Vgl. Kirchenamt der EKD 2014, S.34.

²⁰⁷ Vgl. Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland 2018, S.26.

²⁰⁸ Vgl. Kahl 2016, S.174.

²⁰⁹ Vgl. Kriegstein 2011, S.163.

²¹⁰ Vgl. Elorm 2012, S.189-191.

²¹¹ Vgl. Dümling 2014, S.110f.

als „Experten [und Expertinnen] des *Floatens* in unterschiedlichen Kulturen“²¹², die daraus etwas Neues kreieren, etwas „fluides Drittes“²¹³, welches sich noch nicht greifen lässt und „sich der Kontrolle durch die Elterngeneration und durch einheimische kirchliche Großstrukturen entzieht“.²¹⁴ Elorm stellt „some new movements of the young generation here and there in the country“²¹⁵ fest. Nach ihm werden diese Bewegungen in den meisten Fällen von der zweiten Generation selbst initiiert und organisiert und entziehen sich, wie Kahl ebenfalls beobachtet, dem Einfluss der Elterngeneration. Dabei erweist sich die zweite Generation nach Elorm als mit viel Potenzial ausgestattet und sehr talentiert in der Leitung von geistlichen, sozialen und finanziellen Angelegenheiten.²¹⁶ Dümling schreibt, dass ausgehend von jungen Pastorinnen und Pastoren mit Migrationshintergrund vereinzelt neue Gemeinden gegründet werden, „die an der Realität und an den Bedürfnissen der zweiten Generation anknüpfen“.²¹⁷ Als Beispiele, die aus Bewegungen der zweiten Generation hervor gingen, seien hier die Living Generation Church in Hamburg, die 2014 gegründet wurde,²¹⁸ und die 4:15-Kirche in Frankfurt am Main²¹⁹ genannt. In diesen Gemeinden finden vor allem Jugendliche und Erwachsene Heimat, die sich weder den Gemeinden ihrer Elterngeneration noch den mehrheitskultur-geprägten Gemeinden zugehörig fühlen.²²⁰ Des Weiteren ist das Hope Center in Berlin, das ebenfalls 2014 gegründet wurde,²²¹ zu nennen. Es ging ebenfalls aus einer Bewegung der zweiten Generation hervor, hat allerdings vor allem junge Menschen mit einem „ressourcenarmen und kirchenfernen Hintergrund“²²² als Zielgruppe. Ungefähr 90 % der Mitglieder haben den christlichen Glauben erst durch das Hope Center für sich entdeckt. Es werden aber auch vermehrt Jugendliche der zweiten Generation von Migrationskirchen durch das Angebot angesprochen.²²³

²¹² Kahl 2011, S.13; Hervorhebung im Original.

²¹³ Kahl 2011, S.13.

²¹⁴ Kahl 2011, S.13.

²¹⁵ Vgl. Elorm 2012, S.191.

²¹⁶ Vgl. Elorm 2012, S.191.

²¹⁷ Dümling 2018, S.90.

²¹⁸ Vgl. Living Generation Church, 20.05.2019.

²¹⁹ Vgl. 4:15-Kirche, 20.05.2019.

²²⁰ Vgl. Lupemba 2018, S.219.

²²¹ Vgl. Lupemba 2018, S.218.

²²² Lupemba 2018, S.218.

²²³ Vgl. Lupemba 2018, S.219.

Im Vergleich zu Deutschland, wo die Entwicklung von eigenständigen Zweite-Generation-Gemeinden bisher nur vereinzelt auftritt, weist Dümling darauf hin, dass in den USA bereits zahlreiche solcher Gemeinden entstanden sind. Die Sprache der entsprechenden Gottesdienste ist Englisch und die meisten Gemeindeglieder haben einen Migrationshintergrund. Zur Gründung eigener Gemeinden hat die zweite Generation bewogen, dass sie sich weder in den monoethnischen Gemeinden ihrer Eltern noch in klassisch weißen US-amerikanischen Gemeinden zugehörig fühlten.²²⁴ Aus dieser Entwicklung schließt Dümling, dass der Typologie Währisch-Oblaus, welche unter Punkt 3.3 genannt wurde, eine neue Kategorie hinzugefügt werden sollte, und zwar transkulturelle „Gemeinden mit dem Schwerpunkt auf der 2. Generation“.²²⁵ Diese sind keine klassischen Migrationskirchen mehr, sondern Gemeinden mit Pastorinnen und Pastoren der zweiten Generation und einem Fokus auf der transkulturellen Lebensrealität ihrer Mitglieder.²²⁶

4. Forschungsphase

Wie bereits im vorherigen Punkt klar wurde, gibt es bisher sehr wenig Forschung und Wissen zur Entwicklung der zweiten Generation von Migrationskirchen. Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist, herauszufinden, wo die genannte zweite Generation kirchliche Heimat findet bzw. welche Faktoren für sie zu einer Beheimatung in einer Kirche oder Gemeinde beitragen. Die zur Beantwortung dieser Forschungsfrage durchgeführte qualitative Forschung wird in diesem Kapitel vorgestellt. Es wird das Forschungsdesign präsentiert und die Vorgehensweise beschrieben.

4.1 Forschungsdesign

Um der Frage nach der kirchlichen Heimat der zweiten Generation von Migrationskirchen nachzugehen, wurde die Durchführung qualitativer Interviews mündlich-persönlicher Art anhand eines Leitfadens, kombiniert mit Elementen eines narrativen Interviews, gewählt. Eine qualitative Forschung ergibt in diesem Zusammenhang Sinn, da sie die individuelle und komplexe Wirklichkeit der oder des Einzelnen wahrnehmen kann²²⁷ und es ermöglicht, Zusammenhänge und Ursachen „differenziert und prozessorientiert im Hinblick auf die *kommunikative*

²²⁴ Vgl. Dümling 2016, S.121.

²²⁵ Dümling 2016, S.121.

²²⁶ Vgl. Dümling 2016, S.121.

²²⁷ Vgl. Kruse 2015, S.51.

und interaktive Konstruktion von Wirklichkeiten herauszuarbeiten“.²²⁸ Da es zur kirchlichen Beheimatung der zweiten Generation von Migrationskirchen noch weitgehend keine Forschung im deutschsprachigen Raum gibt, ermöglicht eine qualitative Interviewforschung einen Einblick in die entsprechenden persönlichen Hintergründe und Kontexte.

„Dem Interview als verbalem Erhebungsverfahren kommt in der qualitativen Forschung besondere Bedeutung zu. In einem Interview kommen die Forschungssubjekte selbst zur Sprache [...]. Sie werden als [Expertinnen und] Experten für die von ihnen selbst erlebten (themenbezogenen) Ereignisse und für die Bewertung derselben betrachtet“.²²⁹ Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation sind selbst Expertinnen und Experten ihres Erlebens in Migrationskirchen und ggf. deutsch geprägten Gemeinden. Von daher werden sie für diese Arbeit mittels eines leitfadengestützten Interviews zu ihren Erfahrungen und Faktoren der kirchlichen Beheimatung befragt.

Jedes Interview ist eine einmalige, „komplexe soziale Interaktion“.²³⁰ Der Einsatz eines Interviewleitfadens dient dazu, die Vergleichbarkeit der erhobenen Daten zu erhöhen. Weiterhin hat er das Ziel, als gegebenes Gerüst des Interviews sicherzustellen, dass relevante Themenkomplexe und Aspekte für die Forschungsfrage während des Interviews nicht übergangen werden. Es ist darauf hinzuweisen, dass dem Leitfaden nicht die Funktion der Gesprächslenkung oder eines standardisierten Ablaufschemas zukommt, sondern er vielmehr als Gedächtnisstütze oder Checkliste für die interviewende Person fungiert.²³¹ Der Leitfaden bietet die Möglichkeit, ein angemessenes Maß zwischen Strukturierung und Offenheit des Interviews zu finden.²³² Mit seiner Hilfe sollte ein Leitfadeninterview „so offen wie möglich und nur so strukturierend wie nötig“²³³ gestaltet werden können. Das Leitfadeninterview ist somit ein halbstandardisiertes Interview, welches sich in der Datenerhebung als systematisches und gleichzeitig flexibles Instrument bewährt hat.

Eine Herausforderung leitfadengestützter Interviews ist die Nichtberücksichtigung bestimmter Regeln der Alltagskommunikation. Die Kommunikation verläuft einseitig und hat das ausschließliche Ziel der Informationsermittlung. Die interviewende Person kann dadurch wie eine Ausfragerin oder ein Ausfrager wirken.

²²⁸ Kruse 2015, S.52; Hervorhebung im Original.

²²⁹ Kainzbauer 2002, S.111.

²³⁰ Kruse 2015, S.225.

²³¹ Vgl. Mayer 2013, S.37.

²³² Vgl. Hussy/Schreier/Echterhoff 2013, S.224f.

²³³ Kruse 2015, S.219.

Trotz des Versuchs, sich der Alltagskommunikation in der Interviewsituation anzunähern, stellt diese immer etwas Außeralltägliches dar, was auf beiden Seiten zu Verunsicherung führen kann.²³⁴ Von daher läuft ein Interview mit Leitfadens Gefahr, dass es „zu einem Frage-und-Antwort-Dialog verkürzt wird, indem die Fragen des Leitfadens der Reihe nach ‚abgehakt‘ werden, ohne dass [der oder] dem Befragten Raum [...] gelassen wird“.²³⁵ Dadurch kann die Informationsgewinnung durch die Interviewpartnerin oder den Interviewpartner gestört und blockiert werden.²³⁶ Um dies zu vermeiden, ist eine unbürokratische und flexible Handhabung des Leitfadens notwendig.²³⁷ Darüber hinaus ist es entscheidend, auf Zusammenhänge einzugehen, die für die interviewte Person von offensichtlicher Relevanz für die Thematik sind, obwohl diese ggf. nicht im Leitfaden vorgesehen sind.²³⁸

Der Leitfaden der Interviews für diese Masterarbeit beginnt mit einem eröffnenden Teil, in dem forschungsrechtliche Fragen geklärt werden sowie kurz nach allgemeinen Informationen zu Alter, Konfession, Herkunft der Eltern und Ort des eigenen Aufwachsens gefragt wird. Neben den Hinweisen auf und Erfragen von Informationen dient dieser Teil als sanfter Einstieg in die Interviewsituation.²³⁹ Ausgehend von der unter 3.5 genannten Beobachtung, dass sich Angehörige der zweiten Generation von Migrationskirchen mit zunehmendem Alter langsam von der Gemeinde ihrer Eltern verabschieden und eigene Wege gehen, wurde der Hauptteil des Interviewleitfadens so erstellt, dass das einzelne Interview in Blöcken von weiter zurückliegenden Erfahrungen in der oder den besuchten Gemeinden bis zu gegenwärtigen Erfahrungen und zukünftigen Perspektiven entwickelt werden kann. Je nach Antwort der jeweiligen Person bietet der Leitfaden unterschiedliche Möglichkeiten für den weiteren Interviewverlauf, um möglichst flexibel und individuell auf die entsprechende Person eingehen zu können. Kritisch muss reflektiert werden, dass die gestellten Fragen durch die Formulierung, die Reihenfolge der Fragen oder ähnliches trotz allen Bemühens um Neutralität und Offenheit ggf. die Antworten beeinflussen.

Da die Perspektive der oder des Interviewten immer den Ausgangspunkt darstellt, hat der Leitfaden offene, narrative Elemente. Dies ermöglicht es den Befragten, die Aspekte in den Vordergrund zu stellen, die ihnen am wichtigsten erscheinen. An die Erzählung der interviewten Person wurden ggf. spontane Nach-

²³⁴ Vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, S.131.

²³⁵ Friebertshäuser 1997, S.377.

²³⁶ Vgl. Mayer 2013, S.44.

²³⁷ Vgl. Mayer 2013, S.47.

²³⁸ Vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, S.130.

²³⁹ Vgl. Kruse 2015, S.219.

fragen angeschlossen, um die Spezifizierung einzelner Sachverhalte zu erreichen.²⁴⁰ Darüber hinaus wurden in den einzelnen Interviews weiterführende Fragen zum Erleben und den Handlungen der Person gestellt, die den Sinn hatten, die Teilnehmenden der Interviews zum weiteren themenbezogenen Erzählen einzuladen. Dadurch konnten in den meisten Fällen weitere Informationen über wichtige Faktoren für die kirchliche Beheimatung gewonnen werden, da in der Regel im Erzählfluss eher nebenbei noch nicht genannte Aspekte erwähnt wurden. Der Leitfaden ist im Anhang dieser Arbeit wiedergegeben.

4.2 Beschreibung der Vorgehensweise

Zur Bearbeitung der Forschungsfrage wurden Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation aus Migrationskirchen gesucht. Durch bereits bestehende Kontakte zu Migrationskirchen u.a. durch das Netzwerk des Internationalen Kirchenkonvents vom Rheinland und Westfalen und Recherchearbeit wurden einige Migrationskirchen allgemein nach möglichen Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern der zweiten Generation angefragt. Darüber hinaus wurden gezielt Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation, zu denen bereits eine persönliche Beziehung bestand oder auf die über eine dritte Person verwiesen worden war, per E-Mail kontaktiert und nach der Bereitschaft zum Interview befragt. Da in der Frage nach der zweiten Generation in der Literatur eher nicht nach einem spezifisch kulturellen Hintergrund oder einem bestimmten Typ von Migrationskirche unterschieden wird, sondern das Phänomen vielmehr die Vielfalt der Migrationskirchen zu betreffen scheint, wurde versucht, Interviewpartnerinnen und Interviewpartner mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen zu finden. Des Weiteren sollten die besuchten Migrationskirchen der interviewten Personen möglichst alle der unter 3.3 genannten Typen nach Währisch-Oblau abbilden.

Die Zugangsmöglichkeiten zum Forschungsfeld waren entgegen der im Erstkontakt zugesicherten Bereitschaft zu Interviews eher schwierig. Oftmals gestaltete sich der Kontakt mit den Migrationskirchen und möglichen Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern schleppend, wenn nicht bereits im Vorfeld ein persönlicher Kontakt bestanden hatte. Entscheidend war in diesem Zusammenhang auch, ob ein Interesse der Gemeindeleitung am Forschungsthema bestand und infolgedessen Gemeindeglieder zur Interviewteilnahme motiviert werden konnten. Den bedeutsamen Einfluss der Gemeindeleitung stellt auch Dümling in ihrer Forschungsarbeit mit Migrationskirchen fest.²⁴¹

²⁴⁰ Vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, S.127f.

²⁴¹ Vgl. Dümling 2011, S.101.

Letztendlich konnten 14 Interviewpartnerinnen und Interviewpartner gefunden werden. Während der Interviews stellte sich allerdings heraus, dass vier der interviewten Personen letztendlich nicht in die zu untersuchende Zielgruppe fielen, da sie beispielsweise erst im Grundschul- oder Jugendalter nach Deutschland gekommen sind. Ihre Beiträge wurden im Rahmen dieser Masterarbeit nicht ausgewertet. Für diese Arbeit wurden letztendlich zehn Interviews ausgewertet, wobei zu zwei der Interviewten bereits eine persönliche Beziehung bestand. Einer der Interviewteilnehmenden ist Pastor einer Gemeinde. Alle anderen Interviewten sind engagierte Glieder in ihrem gegenwärtigen gemeindlichen Kontext. Die Interviewteilnehmenden stammen gegenwärtig aus fünf unterschiedlichen Gemeinden. Dabei stammen je ein oder zwei Personen aus dem gleichen gemeindlichen Kontext. In einem Fall sind es vier Personen, da in dieser Gemeinde die Bereitschaft für die Interviewteilnahme besonders hoch war.

Die Personen der ausgewerteten Interviews sind alle Angehörige der zweiten Generation und decken alle Typen von Migrationskirchen abgesehen von den freikirchlichen Missionsgemeinden ab. Von diesem Typus konnten trotz mehrfacher Versuche keine Angehörigen der zweiten Generation zur Interviewteilnahme gewonnen werden. Die kulturellen Wurzeln der Interviewten liegen in Äthiopien, Eritrea, Finnland, Ghana, Sri Lanka und Südkorea. Die Befragten sind zwischen 17 und 42 Jahre alt, darunter vier Männer und sechs Frauen. Aufgrund der Schwierigkeit, überhaupt Personen aus der Zielgruppe zu finden, die die Bereitschaft hatten, ein Interview zu führen, war es nicht möglich, ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis zu erreichen. Unter Punkt 4.4 wird dieses Thema nochmals aufgegriffen.

Die Interviews fanden zwischen dem 8. und dem 26. Juni 2019 in Bochum, Dortmund und Frankfurt am Main statt. Sie hatten jeweils eine Länge von ca. 20 bis 60 Minuten und wurden als Audioaufnahmen fixiert. Durchgeführt wurden die Interviews in Gemeinderäumlichkeiten, in Cafés, bei den Interviewten zu Hause und in einem Fall aufgrund der Umstände via Skype. Teilweise standen Getränke und Snacks zur Verfügung. Der Ort des Interviews wurde je individuell abgesprochen und nach den Vorschlägen und Bedürfnissen der interviewten Person ausgerichtet, sodass sich die Interviewten in der Räumlichkeit wohlfühlen und eine angenehme Gesprächsatmosphäre entstehen konnte, die Verunsicherungen vorbeugt.

Um individuell und fokussiert auf die einzelne Person und ihr Erzählen eingehen zu können und um einer Beeinflussung des Gesagten durch weitere Personen vorzubeugen, war die Absicht, Einzelinterviews zu führen. Dies gelang jedoch trotz vorheriger Absprachen nicht in jedem Fall. Von den zehn befragten Personen, deren Interviews ausgewertet wurden, mussten letztendlich fünf als Gruppe interviewt werden, wobei noch eine weitere Person dabei war, die nicht in die Zielgruppe fiel. Dass es sich in diesem Fall um eine Gruppeninterview-Situation

handeln würde, war im Vorfeld nicht ersichtlich. Aus Zeitmangel konnte die Gruppensituation nicht in Einzelinterviews aufgelöst werden. Unter Berücksichtigung dessen, dass in einer Gruppensituation nicht in gleichem Maße gezielt auf die Einzelperson eingegangen werden kann wie bei einem Einzelinterview, dass bereits Gesagtes andere in der Gruppe beeinflussen kann sowie dass nicht alle den gleichen Redeanteil haben, können die erhobenen Daten m.E. dennoch verwendet werden, da die Befragten zur Zielgruppe gehörten und die Gesprächssituation und Antworten der Befragten in sich konsistent waren.

Alle Interviewpartnerinnen und Interviewpartner stimmten der digitalen Audioaufnahme und der anonymisierten Veröffentlichung der Gesprächsinhalte für die vorliegende Masterarbeit zu Beginn des Interviews schriftlich durch Unterschreiben der Einwilligungserklärung zur Erhebung und Verarbeitung personenbezogener Interviewdaten und in einem Fall mündlich zu. Um die Anonymität der befragten Personen zu gewährleisten, wurden alle Namen aus dem Text entfernt. Darüber hinaus wurden auch die Namen von den jeweiligen Gemeinden, Gemeindeguppen, Hauskreisen oder Ähnlichem entfernt, da sie zur Identifikation der jeweiligen Person beitragen können.

Begrüßung und einleitende Erzählungen wurden nicht aufgenommen, um einen ungezwungenen Einstieg ins Gespräch zu ermöglichen. Die Audioaufnahmen beginnen in der Regel mit allgemeinen Informationen zu Alter, Konfession, Herkunft der Eltern und Ort des Aufwachsens der interviewten Person. Danach schließen sich in flexibler Handhabung die Fragen des Leitfadens an.

Alle Interviews wurden mit Hilfe der Software „MAXQDA 2018“ und der Transkriptionsregeln von Kuckartz²⁴² vollständig verschriftlicht. Diese Transkriptionsregeln stellen eine gute Leserbarkeit des Transkripts sicher und sind laut Kuckartz für sozialwissenschaftliche Analysen geeignet.²⁴³

5. Auswertung des erhobenen Materials

In diesem Kapitel werden die aus dem Datenmaterial der Interviews herausgearbeiteten Hauptkategorien mit ihren jeweiligen Subkategorien vorgestellt. Diese werden getrennt betrachtet, sind jedoch auch immer ineinander übergehend und stehen miteinander im Zusammenhang. Neben den dargestellten Kategorien wurden vereinzelt weitere Themen(-felder) in den Interviews angesprochen. Wurden diese jedoch ausschließlich von einer oder zwei Personen genannt, spiegeln sie sich nicht in den Haupt- und Subkategorien wieder. Diese dienen dazu,

²⁴² Vgl. Kuckartz 2018, S. 167f.

²⁴³ Vgl. Kuckartz 2018, S.167.

das „Überindividuell-Gemeinsame“²⁴⁴ der Perspektiven der Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation darzustellen.

5.1 Aufwachsen in den Ursprungsgemeinden

In den Interviews wurde an erster Stelle danach gefragt, welche Gemeinde die Befragten zusammen mit ihren Eltern in ihrer Kindheit besucht hätten und welche Erinnerungen sie daran hätten bzw. wie sie die Gemeinde erlebt hätten.

Auffallend ist dabei, dass alle Befragten, obwohl sie sich gegenwärtig im evangelischen Spektrum verorten und sie u.a. aufgrund dieser Verortung zu Interviews angefragt wurden, in ihrer Kindheit mit ihren Eltern zwei oder mehrere Gemeinden parallel oder wechselnd besucht haben. Die Konfession war dabei scheinbar unbedeutend. Dies stellte bereits Dümling fest, in dem sie in Bezug auf Migrationskirchen schreibt, dass insbesondere im protestantischen und pentekostal-charismatischen Kontext „nur bedingt formelle konfessionelle Zugehörigkeiten“²⁴⁵ bestehen.

Von den Interviewteilernehmerinnen und Interviewteilnehmern wurden römisch-katholische Gottesdienste besucht genauso wie eritreisch- oder äthiopisch-orthodoxe, lutherische, baptistische oder pentekostal-charismatische Gottesdienste. Eine der befragten Personen äußerte sich folgendermaßen dazu:

„Und äh ich bin so aufgewachsen, dass dass ich Christ bin, dementsprechend äh äh konnte es auch passieren, dass wir zeitweise auch in anderen Kirchen vorbei geschaut haben und meine Mutter, obwohl sie orthodox äh ähm aufgewachsen ist, ist jetzt in einer evangelischen äh Kirche und hat sich auch dementsprechend evangelisch taufen lassen.“

Jede und jeder der Befragten machte beim Aufwachsen die Erfahrung, Gottesdienste der entsprechenden Migrationskirchen der Eltern sowie Gottesdienste von deutsch geprägten landeskirchlichen, freikirchlichen oder römisch-katholischen Gemeinden zu besuchen. Durch unterschiedliche Angebote der Gemeinden wie beispielsweise Kindergottesdienst, Konfirmation, Jugendgruppe, Kinder- und Jugendfreizeiten, Erstkommunion, Firmung etc. nahmen sie in der Regel am Gemeindeleben teil.

Im Folgenden werden die vier gefundenen Subkategorien dieser Hauptkategorie dargestellt. Sie beziehen sich auf das Erleben der Befragten in Migrationskirchen sowie in Deutsch geprägten Gemeinden. Auf Genaueres wird diesbezüglich unter den einzelnen Unterpunkten eingegangen.

²⁴⁴ Vgl. Mayer 2013, S.47.

²⁴⁵ Dümling 2018, S.78.

Die Subkategorien des Erlebens des Aufwachsens in unterschiedlichen Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden der zweiten Generation sind von sehr diversen Erfahrungen geprägt, wie im Folgenden deutlich werden wird. Dies ist nicht zuletzt den vielfältigen konfessionellen Hintergründen und Erfahrungen in unterschiedlichen Kirchen und Gemeinden der Befragten geschuldet. Manche geschilderten Erfahrungen beziehen sich ausschließlich auf Migrationskirchen oder ausschließlich auf deutsch geprägte Gemeinden. Teilweise beziehen sie sich auf beide Kontexte. Dies wird je vorweg genannt.

In den genannten Subkategorien wird das Erfahrene stets von der Hälfte oder weniger der Befragten geteilt. Abhängig von den individuellen Erfahrungen führten unterschiedliche Faktoren u.a. zu Gefühlen der Fremdheit der Interviewteilnehmenden. Alle Befragten verstanden sich zum Zeitpunkt der Interviews nicht mehr als aktiver Teil der Migrationskirchen oder deutsch geprägten Gemeinden, die sie in ihrer Kindheit mit ihren Eltern besucht hatten, was durch die Interviews deutlich wurde. Dies deckt sich mit den unter 3.5. geschilderten Beobachtungen zur zweiten Generation. Dabei ist zu erwähnen, dass sich dies zufällig ergeben hat und nicht gezielt nach Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation gesucht wurde, die neue Wege gegenüber den Gemeinden ihrer Eltern gegangen sind.

In den Subkategorien wird aufgezeigt, was beim Besuch von Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation als herausfordernd erlebt haben, was u.a. zu einem Verlassen der jeweiligen Migrationskirche oder deutsch geprägten Gemeinde geführt hat. Es ist darauf hinzuweisen, dass die herausgearbeiteten Subkategorien nicht allgemein auf alle Migrationskirchen oder deutsch geprägten Gemeinden übertragbar sind. Sie sind nicht als Angriff gegen die jeweiligen Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden zu verstehen, sondern geben vielmehr die Erfahrungen der Befragten wieder. Diese Erfahrungen stehen m.E. in essentiellm Zusammenhang mit den unter 5.2 dargestellten Faktoren der Beheimatung, die es für einen Verbleib in der Migrationskirche oder deutsch geprägten Gemeinde gebraucht hätte. Von daher wurden ausschließlich die herausfordernden Punkte herausgearbeitet, was nicht bedeutet, dass es nicht auch positive Erfahrungen der zweiten Generation in Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden zu berichten gäbe.

5.1.1 Unstimmigkeiten in religiösen Überzeugungen

Die Hälfte der Befragten schildert, mehrheitlich in Migrationskirchen – in diesem Fall afrikanischen, koreanischen und sri-lankischen Ursprungs sowie vereinzelt in deutsch geprägten Gemeinden – Inhalte und Perspektiven erlebt zu haben, mit denen sie persönlich nicht übereinstimmten. Darunter fallen z.B. das Erleben von

patriarchalen Autoritätsstrukturen, fehlende Authentizität des Glaubens im persönlichen Leben von Leitungspersonen sowie konservative Einstellungen wie das Tragen einer Sonntagstracht oder das Verbot des Hörens weltlicher Musik. Beispielhaft hier zwei Interviewzitate:

„Äh, weil ich äh die meist die Ansichten nicht geteilt habe von den Predigten oder von den äh Gläubigen dort. Also mh war mir ein bisschen zu konservativ.“

Eine andere befragte Person drückt es mit einem konkreteren Beispiel aus:

„Dann gehst du in die äthiopische Freikirche und dann heißt, dann wird gepredigt und so und dann äh meint, haben die irgendwie über Sünde, es wird sehr, sehr viel über Sünde und das kommt vom Teufel und sowas geredet, ja. Und ich war halt so in der Grundschule noch. Dann meinte ich halt so, wie jetzt, Musik auch oder was? Ne, so, es schockt halt so, das Tanzen und so auch? Und bla. Die so, ja natürlich, das ist alles vom Teufel und blabla.“

Dieses Erleben stimmt mit den bereits genannten Beobachtungen Dümlings und Kahls unter Punkt 3.5 überein, dass die zweite Generation laut Kahl insbesondere aus afrikanischen Gemeinden den Glauben ihrer Eltern zu extrem empfindet und für sie die patriarchalen Autoritätsstrukturen der Gemeinde inakzeptabel sind.²⁴⁶ Ein Unterschied zu Kahls Beobachtung besteht allerdings darin, dass sich die Feststellungen in diesem Fall nicht ausschließlich auf afrikanische Gemeinden beschränken.

Exemplarisch sei an dieser Stelle noch ein weiteres Zitat aus einem Transkript genannt:

„Und dann irgendwann mal habe ich für mich so entschieden, dass dass dass ich mich da längerfristig einfach nicht mehr sehe, dass ich da irgendwie merke, dass ich vom Glauben her nicht wachsen kann, weil es einfach so zu viele Positionen gibt, wo ich einfach, wo ich weiß, nee, das ist für mich auf jeden Fall nicht richtig.“

Dieses Zitat macht deutlich, dass Unstimmigkeiten in religiösen Überzeugungen entscheidend dazu beitragen können, eine Gemeinde zu verlassen, was unter 3.5 bereits von Dümling festgestellt wurde.²⁴⁷

5.1.2 Sprachbarriere

In Bezug auf Erfahrungen in den besuchten Migrationskirchen mit ihren Eltern weisen vier der Interviewteilnehmenden auf starke bis mittelmäßige sprachliche

²⁴⁶ Vgl. Kahl 2018, S.191.

²⁴⁷ Vgl. Dümling 2018, S.89.

Einschränkungen hin, die beispielsweise das Verständnis der Liturgie und der Predigt, wenn diese nicht übersetzt wurde, erschwerten bis unmöglich machten.

„Obwohl ich, da föhl ich mich auch *fremd*. Weil wenn du mit Kopfhörer da sitzt, um äh, äh, zu verstehen, ja, ist es so, ach guck mal, wieso kannst du deine Sprache nicht, kommt manchmal auch von anderen so, ja.“

Dieses Zitat aus einem Interview verdeutlicht m.E. das Dilemma des Bemühens um Übersetzung seitens der in diesem Fall genannten Migrationskirche, um die Sprachbarriere zu verringern, und dem u.a. dadurch entstehendem Gefühl mangelnder Zugehörigkeit für die betreffende Person selbst.

Eine der an den Interviews teilnehmenden Personen berichtete, dass es aufgrund sprachlicher und kultureller Barrieren unmöglich gewesen sei, deutsche Freundinnen und Freunde in die Migrationskirche der Eltern mitzunehmen, was sie gerne gemacht hätte. Vieles sei in der genannten Migrationskirche nach dem Erleben der interviewten Person nicht erklärt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt worden, was es für außenstehende Personen zusätzlich erschwert habe am Gottesdienst teilzunehmen.

„Ich hatte sehr viele deutsche Freunde und äh ja die hätte ich nie mitnehmen können in meine alte Heimatgemeinde. Und dann war es im Studium so, dass sich abgezeichnet hat, ich hab mich dann von meiner koreanischen Gemeinde abgemeldet.“

Dieses Zitat zeigt, dass die Möglichkeit, Freundinnen und Freunde in die eigene Gemeinde mitnehmen zu können, durchaus essentiell sein kann. Abhängig davon, wie wichtig dieser Faktor für die jeweilige Person ist, kann dies wie in diesem Fall u.a. ein Grund sein, warum die Gemeinde verlassen wird.

5.1.3 Mangelnde Attraktivität

In Bezug auf ihre Erfahrungen insbesondere in Deutsch geprägten evangelisch-landeskirchlichen oder römisch-katholischen Gemeinden berichten vier der Interviewteilnehmenden, dass sie Inhalte, Predigt, Liturgie und Musik nicht angesprochen hätten. Sie erlebten die besuchten deutsch geprägten Gottesdienste als steif und altmodisch. Im Gottesdienst wurden sie nicht berührt. Ein Interviewausschnitt sei hier beispielhaft genannt:

„Aber die Kirche, die evangelische Kirche war auch sehr altmodisch gewesen. Die Gesangs-, die Gesangsbücher z.B. auch. Also du konntest da nicht mitsingen. Manchmal hast du es nicht verstanden, was die da gesungen haben.“

Für die Lebenswirklichkeit der zweiten Generation wurden laut den Angaben der Hälfte der Befragten in Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden re-

levante Inhalte eher nicht thematisiert. Infolgedessen wurden entsprechende Predigten als kaum bis nicht ansprechend und berührend erlebt, sondern eher als distanziert wahrgenommen.

Eine Person drückte es so aus:

„Aber thematisch war es trotzdem immer, es hat mich nicht berührt, es hat, es war sehr, sehr, sehr äh distanziert eben alles, ja. Und äh ja, und das ist das eigentlich, was ich so aus meiner Kindheit, diese Distanziertheit, das im Erwachsenenalter immer noch stattfindet oder so.“

5.1.4 Zugehörigkeitsgefühl

Unter der Subkategorie „Sprachbarriere“ wurde bereits aufgezeigt, dass nicht vorhandene Sprachkenntnisse zu einem mangelnden Zugehörigkeitsgefühl in der entsprechenden Migrationskirche führen können.

In Deutsch geprägten Gemeinden besteht für Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation keine Sprachbarriere. Dennoch wurde auch in diesen Gemeinden kein Zugehörigkeitsgefühl erlebt, wie es drei der Befragten schilderten. Als Grund dafür wurde einmal genannt, dass die Freundinnen sowie Freunde der befragten Person nicht zur Gemeinde gegangen seien. Eine befragte Person drückte es wie folgt aus:

„Und dann fand ich, ja, wollte ich da halt nicht so mit den ganzen Älteren und Fremden das machen. Also lieber dann halt mit meinen Freunden, aber die wollten das auch nicht.“

Darüber hinaus wurde insbesondere von drei Befragten mit afrikanischem und koreanischem Hintergrund darauf hingewiesen, dass es ein unangenehmes Gefühl sei, als einzige Person mit Migrationshintergrund in einer deutsch geprägten Gemeinde zu sein. Exemplarisch seien hier zwei Zitate aus den geführten Interviews genannt:

„Wir waren auch immer die einzige schwarze Familie im, da in ähm der Kirche und äh ja, also ich muss sagen, da geb ich dir auf jeden Fall Recht, dass, also man (..) es war, es hat schon was, es hat schon was ausgemacht, finde ich. Also jetzt ähm, als ich jünger war, hab ich so das gar nicht gemerkt, aber als wir jetzt auch vor paar Monaten wieder zu Feiertagen in der Gemeinde waren, hab ich so gemerkt so, okay, gemeinschaftlich ist das einfach nicht so, wie soll ich sagen, die Vibes vielleicht, kann man das so sagen? Und ähm ist man da manchmal nicht so auf der einen, auf einer Wellenlänge, muss ich sagen.“

Einerseits wird anhand dieses exemplarischen Zitats deutlich, dass es als unangenehm erlebt wurde, als einzige Person anders auszusehen als die Mehrheit der

Gemeinde. Darüber hinaus geht es nicht nur um das Aussehen, sondern vielmehr auch die „Vibes“, das Gefühl von Verbundenheit und Verstanden-Werden, was sich nicht eingestellt hat. Dies unterstützt auch das zweite Zitat:

„Äh als ich in XY gelebt habe, ähm hab ich mir sehr viele Gemeinden angeschaut und ich hab ge-gemerkt so die klassischen FeGs oder Baptistengemeinden mh, wie auch immer, da gibt es nicht so viele Ausländer. Das klingt jetzt ein bisschen blöd, ne. Äh aber irgendwie hab ich gemerkt, ich bin, auch wenn ich mich integrieren möchte, ich bin nicht wirklich ein Teil dieser Community und ähm.“

Im nachfolgenden Kapitel wird darauf nochmals insbesondere unter Punkt 5.2.4 Bezug genommen.

5.2. Faktoren der Beheimatung

Aus dem Datenmaterial der Interviews wurde auch die Hauptkategorie „Faktoren der Beheimatung“ herausgearbeitet. Als Konsequenz aus den vorweg geschilderten negativen Erfahrungen in Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden zeigen sie auf, was zu einer Beheimatung in einer Gemeinde für die interviewten Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation nötig ist. Im Folgenden werden sechs Subkategorien vorgestellt, die für die Interviewten essentiell für eine Beheimatung in einer Gemeinde sind.

5.2.1 Persönliche Beziehungen

Am häufigsten wurden mit Abstand von allen Teilnehmenden der Interviews persönliche Beziehungen innerhalb der jeweiligen Gemeinde als Faktor der Beheimatung genannt.

An erster Stelle wurden persönliche Kontakte und Beziehungen als wichtig geschildert, um in Kontakt mit der jeweiligen Gemeinde zu kommen. Außerdem wurde als besonders bedeutsam ein authentisches Interesse aneinander und die Entwicklung von persönlichen, nahen und vertrauensvollen Beziehungen und Freundschaften zu Gemeindegliedern bewertet. Immer wieder fielen die Ausdrücke der Gemeinde als Familie oder als beste Freundinnen und beste Freunde, die sich sehr nahe sind sowie sich gegenseitig auf praktische Weise im Alltag und im Gebet unterstützen. Eine befragte Person sagte dazu:

„Und ähm wir sind, also ich würde das teilweise sogar als meine besten Freunde bezeichnen, und das ist halt dann total schön, wenn man die, dann immer wieder sieht.“

In Bezug auf Gemeinde als Familie seien diese beiden Interviewausschnitte genannt:

„Und äh bei mir ist es eben, dass ich sage, ich würde, also mein Wunsch ist es, dass wir wirklich Familie leben.“

Eine andere Person drückte es auf diese Weise aus:

„Man hat so eine Familie, man fühlt sich verbunden, man teilt dann auch auch schönen Lobpreis, Predigt und und wie gesagt, einfach nur Fam- wie gesagt Familie.“

Im letztgenannten Zitat klingt für das Gefühl der Gemeinde als Familie oder beste Freundinnen und beste Freunde der wichtige Punkt der geteilten Erfahrungen und geteilten Gemeinschaft an, der in vielen Interviews immer wieder zur Sprache kam. Aus der Perspektive der Interviewteilnehmenden ermöglichen gemeinsam verbrachte Zeit und gemeinsame Erfahrungen, z.B. durch gemeindliche Unternehmungen, gemeinsames Essen, Singen, Gottesdienste sowie Gemeinschaft davor und danach, Hauskreise, Kleingruppen, Camps oder ähnliches, das gegenseitige Kennenlernen, das miteinander in Kontakt Bleiben, das Wissen umeinander und den gegenseitigen Austausch. Das lässt die als essentiell erlebten vertrauensvollen, persönlichen Beziehungen in der Gemeinde wachsen.

Um zu gewährleisten, dass der Umgang in einer Gemeinde persönlich ist und weil es einen schnelleren Anschluss ermöglicht, sprachen sich einige Befragte explizit für kleine Gemeinden aus.

Nahe, persönliche und vertrauensvolle Beziehungen machen Gemeinden folglich zu einem Ort des innigen Miteinanders und des Zusammenhalts. Sie lassen ein Zusammengehörigkeitsgefühl und eine große Verbundenheit entstehen und sind laut den für diese Masterarbeit geführten Interviews der wichtigste Grund für die Beheimatung in einer Gemeinde. Das unter Punkt 5.1.4 fehlende Gefühl der Zugehörigkeit wird durch nahe, persönliche und vertrauensvolle Beziehungen innerhalb der Gemeinde offenbar gefunden. Doch nicht mit jeder Person können diese nahen, persönlichen und vertrauensvollen Beziehungen entstehen. Hilfreich sind dabei für die Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation beispielsweise ähnliche transkulturelle Erfahrungen ihres Gegenübers, was unter 5.2.4 thematisiert wird. Ein Gefühl von Resonanz wird gesucht, auf das unter 6.2 genauer eingegangen wird.

5.2.2 Atmosphäre

Alle Befragten haben deutlich gemacht, dass die Atmosphäre in einer Gemeinde und die Atmosphäre des Miteinanders sehr entscheidend sind, ob man die jeweilige Gemeinde wieder besucht und letztendlich ein Teil davon wird.

In Bezug auf die Atmosphäre fielen in den Interviews Worte wie: locker, frei, entspannt, offen und herzlich. Darüber hinaus wurde es vermehrt als erste Priorität genannt, dass jede und jeder, so wie er oder sie ist, willkommen ist. Ein authentisch wertschätzender und liebender Umgang ist für die Befragten sehr wichtig. Dazu sagte eine der befragten Personen:

„Du musst nicht dich irgendwo hin entwickeln, bevor du akzeptiert wirst. Und ähm es steht im Vordergrund, dass du da bist, ne, dass du, dass du ja, dass *du* da bist. Das ist im Vordergrund und dass dann, dass man *dadurch*, dass du da bist, zusammen kommen kann in Liebe und das ist es, ja.“

Weiterhin hat es sich durch die Interviews als wichtig herausgestellt, gerade im Erstkontakt, aktiv angesprochen zu werden. Wahrgenommen und aktiv angesprochen zu werden, fördert in diesen Fällen das Gefühl, willkommen zu sein.

5.2.3 Mitarbeit

Aus neun der zehn ausgewerteten Interviews ging die Bedeutung der Mitarbeit und des Mitwirkens in der Gemeinde hervor, um sich dort dauerhaft heimisch und am richtigen Platz zu fühlen. In einem Interview wurde dies auf diese Weise auf den Punkt gebracht:

„Also, erstens mal ist es wichtig, klar, dass man gebraucht wird.“

Eine andere Person hat es etwas ausführlicher beschrieben:

„Also äh äh es ist zwar deine Entscheidung, ob du dich da involvieren willst, ob du mitarbeiten willst, ja, aber es hilft zumindest einem beständig da zu sein, ja, und man macht es auch gerne, ja, also man man hat das Gefühl, okay, man ist nicht zu Besuch da, man ist man ist aktiv und äh es steht dir so gesehen zu, da zu sein, ja, weil, weil du äh ja weil du ein Teil davon bist, ja. Und dieses aktiv sich zu beteiligen, ist das, was mir so das Gefühl gibt, okay, äh äh, es ist so wie bei Familie. Also ich sitz ja auch nicht, wenn ich bei meiner Mutter zu Besuch bin, nur da und äh lass mich bedienen äh oder.“

Es wurde in den Interviews immer wieder betont, dass die Mitarbeit in der Gemeinde entsprechend den persönlichen Talenten geschehen soll. Außerdem ist dabei Freiraum für eigene Kreativität, neue Ideen und gemeinschaftliche, gruppendynamische Prozesse wichtig.

„Ähm vor allem auch, dass man, dass die Strukturen, sag ich mal, so so niedrig sind. Man muss jetzt nicht irgendwie, keine Ahnung ähm, irgendwie irgendwas absolvieren, damit man einen Dienst antreten kann oder so was, das war mir auch sehr wichtig, ähm genau, sondern dass da jeder einfach akzeptiert wird mit

den Talenten, die man hat und den Ideen, genau und dass das ähm immer wertschätzend angenommen wird.“

Dieses Interviewzitat macht auf den Zusammenhang zwischen einer von Wertschätzung geprägten Atmosphäre in der Gemeinde, die unter dem vorherigen Punkt genannt wurde, und dem Mitarbeiten in der Gemeinde aufmerksam. Die Atmosphäre in der Gemeinde spiegelt sich u.a. im Umgang und der Zusammenarbeit wider.

5.2.4 Ähnliche transkulturelle Erfahrungen

Acht der befragten Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation von Migrationskirchen brachten ein, dass es für sie in einer Gemeinde bedeutsam sei, dass Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen bzw. ähnlichen transkulturellen Erfahrungen in der Gemeinde sind. Sie möchten nicht die einzige Person mit Migrationshintergrund sein. Dass dies für die betreffende Person ein unangenehmes Gefühl auslösen kann und das Gefühl von Zugehörigkeit erschwert, wurde bereits unter den geschilderten Erfahrungen in Punkt 5.1.4 deutlich.

In den Interviews wurde die Bedeutung von ähnlichen transkulturellen Erfahrungen wie folgt zum Ausdruck gebracht:

„Ja, und ähm, deshalb finde ich das auch so schön, dass es hier so gemixt ist. Jeder hat einen anderen Hintergrund.“

„Äh, ich finde, wenn es bunt gemischt ist, dann ist es ähm ziemlich, ja finde ich es schöner und es hat mehrere Einflüsse und äh Eindrücke, die dann auf die Gemeinde wirken, und ich finde das gibt dem einen ganz anderen, ganz andere Charme.“

Auffallend war, dass die Bedeutung der Gemeinschaft mit Menschen mit ähnlichen transkulturellen Erfahrungen mit Nachdruck von den Befragten mit finnischem Hintergrund formuliert wurde. Beispielhaft sei hier dieses Zitat genannt:

„Ich würde behaupten tatsächlich, weil die Leute, die da waren, mir dann im Endeffekt mir doch ähnlicher waren, als die in Führungszeichen nur Deutschen. Weil ähm, sie sind halt auch in Finnland konfirmiert worden alle, ähm, wissen es quasi, wie es ist, einfach irgendwie zweisprachig aufzuwachsen und quasi zwei Identitäten zu haben und nicht nur eine und ähm, man hat sich mehr verbundener gefühlt.“

Folglich geht es nicht nur darum, wie unter Punkt 5.1.4 genannt, als Einzelperson in der Gemeinde ggf. anders als die Mehrheit der Gemeinde auszusehen, sondern um eine innere Verbundenheit und ein Verständnis füreinander aufgrund ähnlicher Erfahrungen des Aufwachsens mit mehreren Kulturen.

Eine der befragten Personen äußerte sich nicht zu dem Thema der ähnlichen transkulturellen Erfahrungen. Für eine Person war das Thema negativ und ausgrenzend besetzt:

„Aber international heißt ja, dass ich ja nicht national bin und äh also ne, also aus der Nat-, also hier aus Deutschland. Klar hab ich meine Wurzeln in Sri Lanka, aber ich mag es ganz gern, wenn man das so nicht äh unbedingt so sieht. Weißt du, dass man jetzt sagt, okay, du hast andere *Wurzeln*, äh gut aber, ich hab ja nichts dafür gemacht, dass ich da irgendwie aus einem anderen Land komme. Weißt du, ich fühl mich relativ deutsch, würde ich behaupten. Also ich würde auch sagen, dass ich da sehr viele deutsche ähm Eigenschaften so habe ähm. Deswegen ähm ich finde es super, wenn die Kirche sich öffnet, aber nicht nur für für Nationalitäten ähm für auch für unterschiedliche Menschen.“

Die befragte Person fühlte sich m.E. auf ihren Migrationshintergrund reduziert. Sie wünscht sich m.E., als deutsch wahrgenommen zu werden. Von daher haben ähnliche transkulturelle Erfahrungen in diesem Zusammenhang keine Bedeutung für sie. Es geht vielmehr um eine Abgrenzung dazu. In dem genannten Zitat wird der Kampf um Zugehörigkeit der zweiten Generation, welcher im letzten Abschnitt von Punkt 2.3 genannt wird, deutlich.

5.2.5 Authentischer theologischer und persönlicher Input

Aus den geführten Interviews ging hervor, dass es für acht der Befragten wichtig ist, dass sie durch die Gemeinde bzw. durch die Predigt im Gottesdienst, Bibelarbeiten oder Ähnliches einen theologischen Input bekommen, der sie persönlich berührt, in ihren Alltag und ihre Lebenswelt spricht, verständlich ist und sie geistlich wachsen lässt. In den Interviews kam dieser Punkt wie folgt zur Sprache:

„Und warum ich geblieben bin, war auf jeden Fall, dass ich ähm mich mit der Kirche identifizieren kann auf jeden Fall, dass ich mich mit der Predigt von X identifizieren kann. Sie spricht Sachen aus ähm, die mich auch beschäftigen.“

Eine andere Person drückt es so aus:

„Wenn ich mich angesprochen fühle, also wenn wenn ich äh in eine Gemeinde gehe und ähm mir es schlecht geht und die Predigt mich äh abholt und mich noch mal aufbaut, sodass ich einfach gestärkt wieder gehe.“

Darüber hinaus ist die Authentizität der Pastorin oder des Pastors und der Gemeindemitglieder für die Befragten entscheidend. Was gelehrt wird, soll in der Gemeinde authentisch gelebt werden.

„Das ist auch etwas äh, wo ich das Gefühl hab, das ist jetzt nicht nur auf Papier so, sondern sondern man versucht es halt auch wirklich zu leben“, berichtet eine befragte Person aus ihrer gegenwärtigen Gemeinde.

Dieser Punkt als Faktor der Beheimatung in einer Gemeinde bildet den Gegenpol zum Erleben von Unstimmigkeiten in religiösen Überzeugungen und Lebensweisen, welche unter 5.1.1 genannt wurden und teilweise zum Verlassen der jeweiligen Gemeinde geführt haben.

5.2.6 Musik

Die Hälfte der Interviewteilnehmenden spricht Musik als bedeutsamen Faktor an. Musik wird als verbindendes Element und als Emotionsträgerin verstanden. Die Texte sollen verständlich sein und berühren. Eine interviewte Person schildert dies folgendermaßen:

„Wenn ich ehrlich bin, dann schon, weil Musik ist für mich so ein ja schon Emotionsträger und der beim Lobpreis äh löst der schon etwas aus in den Menschen und wenn der gut ist dann, weiß nicht, dann löst dann (...) ist einfach der Lobpreis viel schöner und das äh bestimmt auch, finde ich, die Atmosphäre dann während des Lobpreises und oft auch über den gesamten Gottesdienst hinweg und ähm für mich ist das schon ja schon ein wichtiger Faktor also.“

Entscheidend ist bei den Befragten, dass die Musik im Gottesdienst und in der Gemeinde zeitgemäß ist. Es wird sich für Musik von einer Band, Gitarre oder Klavier ausgesprochen. Eine Person sagte dazu in einem Interview:

„Ja und ich glaub, Texte und Worte haben Macht. Und können Menschen berühren. Deshalb ist es enorm wichtig, das ist so mein, vielleicht passt das jetzt nicht zur Frage, aber dass man mit der Zeit geht. Also ne, dass man mit der Zeit geht und sagt, wir müssen mal gucken, was Menschen jetzt berührt. Ja. Also wir können, genauso kann das Lied auch ähm ein Lied aus dem letzten Jahrhundert sein mit der ähnlichen ähm ne mit der ähnlichen Message, aber wenn die nicht ankommt, wenn die nicht zeitgemäß ist, dann äh glaub ich, dass Gottesdienst, dass Kirche auch keinen Sinn macht.“

Die Suche und Sehnsucht nach ansprechender und berührender Musik im Gottesdienst steht m.E. im Zusammenhang mit dem unter Punkt 5.1.3 genannten Erfahrungen, von einer als altmodisch und steif erlebten Liturgie und Musik im Gottesdienst nicht angesprochen zu werden.

5.3. Gegenwärtiger kirchlicher Kontext

Im Folgenden wird aufgezeigt, was die geschilderten Erfahrungen und Wünsche der Interviewten für den jeweiligen gemeindlichen und größeren kirchlichen Kontext bedeuten. Wie bereits unter Punkt 5.1 erwähnt, verstanden sich alle Befragten zum Zeitpunkt der Interviews nicht mehr als aktiver Teil der Migrationskirchen oder deutsch geprägten Gemeinden, die sie in ihrer Kindheit mit ihren Eltern besucht hatten.

Die Interviewten besuchen gegenwärtig insgesamt fünf unterschiedliche deutschsprachige Gemeinden, die konfessionell alle im protestantischen Spektrum zu verorten sind. Besonders anzumerken ist, dass der konfessionelle Hintergrund bzw. die Konfessionszugehörigkeit für die Befragten nicht entscheidend zu sein scheint, was m.E. auch auf den Besuch unterschiedlicher Gemeinden während ihrer Kindheit zurückzuführen sein kann. Insbesondere die Befragten mit afrikanischem Hintergrund äußerten in den Interviews, dass sie sich überkonfessionell als Christinnen und Christen verstanden. Um dies zu veranschaulichen, werden im Folgenden zwei Beispiele aus den Interviews genannt:

„Also ich würde mich weder katholisch noch freichristlich irgendwie mh also eine der beiden Konfessionen positionieren, aber ja bin äh bin Christ, so würde ich das auch sagen.“

„Und ähm sehe mich aber in erster Linie als Christ und denke ein bisschen über Konfession über oder über diese Grenzen hinweg und mag es auch nicht, mich dann dementsprechend zu äh definieren. Also ich bin jetzt äh Pfingstler oder orthodox oder wie auch immer. Aber getauft bin ich orthodox. Und ähm genau. Gehe aber jetzt seit einigen Jahren in die Freikirche.“

Auffallend bei den gegenwärtigen gemeindlichen Kontexten der Befragten, die wie erwähnt einen Einblick in fünf unterschiedliche deutschsprachige Gemeinden geben, ist, dass all diese Gemeinden eine transkulturelle Komponente haben. Dieses Faktum unterstützt die unter 5.2.4 geschilderte Subkategorie der Wichtigkeit ähnlicher transkultureller Erfahrungen.

In zwei Fällen handelt es sich um freikirchliche Gemeinden der zweiten Generation. Alle Angebote der Gemeinden sind deutschsprachig. In einem Interview wurde dazu Folgendes gesagt:

„Wir haben uns dazu entschieden, dass wir weil wir in Deutschland alle aufgewachsen sind, einfach auch eine deutschsprachige Gemeinde zu sein. Es macht auch für uns auch am meisten Sinn, ganz ehrlich gesagt.“

Die beiden neu gegründeten Gemeinden wollen Kirche für die Stadt und damit auch Kirche für die Vielfalt der vertretenen Menschen in der Stadt sein. Zwei Zitate aus den Interviews seien hier exemplarisch genannt:

„Also die Idee war eigentlich, dass man auch eine Kirche ist für Menschen aus der zweiten Generation äh, die sich quasi irgendwie neu orientieren wollen, oder wie du schon gesagt hast, vielleicht auch nicht mehr wohlfühlen in der Gemeinde ihrer Eltern ähm, so eine Multikulti-Gemeinde ähm wo. Wir haben uns dann quasi davon ein bisschen distanziert, dass wir einfach eine grundsätzlich eine Kirche für Frankfurt sein wollen, weil Frankfurt natürlich multikulti ist, deshalb ist natürlich auch jeder willkommen.“

In dieser Aussage spiegelt sich m.E. auch die Entwicklung eines eher lokalen Zugehörigkeitsgefühls von Angehörigen der zweiten Generation wider – in diesem Fall Frankfurt –, welches unter 2.3 genannt wurde.

Eine weitere Person sagte:

„Aber wir legen jetzt nicht bewusst so äh den Fokus und sagen, alle der zweiten Generation kommt hier her. Aber das passiert automatisch.“

Diese Aussagen unterstützen die Beobachtung, dass in der Gemeinde ähnliche transkulturelle Erfahrungen von anderen Gemeindegliedern gesucht werden, welche das Entstehen eines Zugehörigkeitsgefühls fördern.

Eine Gemeinde, die von einer interviewten Person besucht wird, befindet sich im pentekostal-charismatischen Spektrum. Die Angebote der Gemeinde sind deutschsprachig. Allerdings werden immer auch Übersetzungen in unterschiedliche Sprachen angeboten. Internationalität wird bewusst gefördert. Die befragte Person sagte dazu:

„Du bist mit Sicherheit eine Bereicherung, weil wir sind eine inter- internationale Gemeinde, bieten auch extra ähm Dolmetscher äh live an während der Gottesdienste, in, ich glaub, sieben, acht verschiedenen Sprachen ähm und ähm, denen ist das ganz, ganz wichtig.“

Eine weitere Gemeinde, die von zwei der Befragten besucht wird, ist eine landeskirchliche Gemeinde, die sich hin zu Migrationskirchen sowie Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund geöffnet hat. Überträgt man die von Simon und Kahl formulierten Identitätsphasen von Migrationskirchen, die unter 3.4 dargestellt wurden, auf deutsch geprägte Gemeinden, befindet sich die betreffende landeskirchliche Gemeinde m.E. zwischen der Phase der Öffnung/Interkulturalität und der Phase der Interkulturation/Transkulturalität. Von einer befragten Person wird der Öffnungsprozess wie folgt beschrieben:

„Und dieses Unterschiedlich-Sein, ist das eine, aber dieses, diese Unterschiede zusammen zu bringen und diesen Mehrwert daraus zu ziehen, dazu gehört das, also das passiert nicht automatisch. Du kannst jetzt nicht sagen, gut wir kommen jetzt zusammen, sondern ähm das ist, der Bedarf ist so ein bisschen an Öffnung. Also du musst dich auch öffnen für diese für diese andere Person. Und das Coole

ist, wenn was was ich daraus ziehe ist ähm, dass man viel offener wird, noch offener. Also wenn, auch wenn man vorher offen war, dass man viel offener ist und dass Gott durch unterschiedliche Menschen auch zu einem sprechen wird.“

In diesem Fall wird der gemeinsame Prozess hin zu einer transkulturellen Gemeinde als Mehrwert und Gewinn erlebt. Die von Kahl beobachteten „tief greifende[n] Transformations-, Ablöse- und Neuorientierungsprozesse“²⁴⁸ der zweiten Generation führen hier zu einer gemeinsamen Gestaltung neuer Gemeinschaft von Migrationskirchen und einheimischen Gemeinden.

Zwei der Interviewten sind Teil der Jugendarbeit der evangelisch-lutherisch geprägten finnischen Gemeinden, die überregional im gesamten deutschsprachigen Raum vernetzt stattfindet. Schwerpunkte dabei sind zentrale Treffen in Deutschland und Finnland für Konficamps, Schulungen der Mitarbeitenden und den Jugendrat. Die komplette Arbeit findet zweisprachig statt. Eine interviewte Person äußerte sich so dazu:

„Ähm aber wenn's, es gibt natürlich welche, die auch kein Finnisch reden können, und dann wird immer übersetzt. Also es wird auch in in in den Gottesdiensten, die Predigt noch mal dann auch auf Deutsch übersetzt, damit auch jeder das dann versteht.“

Besonders hierbei ist m.E., dass sich die Befragten als fester Teil der überregionalen deutsch-finnischen Jugendarbeit verstehen, aber weniger als aktiver Teil der finnischen Gemeinde vor Ort, zu der sie sich kaum geäußert haben. Es scheint eine starke Identifikation mit der überregionalen Jugendarbeit, nicht aber mit der Ortsgemeinde stattzufinden. Naheliegend ist m.E., dass dies daran liegen könnte, dass die Jugendarbeit eben nicht von den Ortsgemeinden, sondern extern und gemeindeunabhängig organisiert ist, da die Ortsgemeinden in der Regel recht klein sind und ein großes Einzugsgebiet haben. Darüber hinaus hat die deutsch-finnische Jugendarbeit durch die Kombination der Erwähnung beider Nationalitäten im Namen, was sich in der praktischen Arbeit u.a. in der Zweisprachigkeit der Arbeit widerspiegelt, eine transkulturelle Komponente, in der sich die Befragten wiederfanden. Dies wurde u.a. dadurch bestätigt, dass sich gerade die beiden Interviewten mit finnischem Hintergrund sehr stark dafür ausgesprochen haben, dass ähnliche transkulturelle Erfahrungen der Menschen um sie wichtig seien, damit sie sich zugehörig fühlten. Mit der überregionalen deutsch-finnischen Jugendarbeit scheint den finnischen Gemeinden im deutschsprachigen Raum den zwei geführten Interviews zur Folge eine transkulturelle Arbeit mit der zweiten Generation zu gelingen, in der sie sich beheimaten kann.

²⁴⁸ Kahl 2016, S.174.

Eine zusammenfassende Gesamtdarstellung der Ergebnisse der durchgeführten Forschung findet sich nach dem nächsten Kapitel unter Punkt 7.

6. Vergleichsgruppe ohne Migrationshintergrund

Im Blick auf die Forschungszielgruppe dieser Masterarbeit lässt m.E. bei den Faktoren der Beheimatung in einer Gemeinde ausschließlich der Wunsch nach ähnlichen transkulturellen Erfahrungen auf einen Migrationshintergrund der Befragten der zweiten Generation von Migrationskirchen schließen. Um dies zu prüfen, muss die Frage gestellt werden, was für Menschen ohne Migrationshintergrund im ca. gleichen Alter wichtig für eine Beheimatung in einer Gemeinde ist. Dazu werden im Folgenden zwei aktuelle Studien herangezogen.

6.1. Empirica Jugendstudie 2018 und Kirchgangsstudie 2019

Als Datenquelle für die Beheimatung von Menschen in Gemeinden unabhängig von einem Migrationshintergrund werden u.a. die Ergebnisse der empirica Jugendstudie 2018 verwendet. Zu beachten ist allerdings, dass die untersuchte Zielgruppe in diesem Fall hochreligiöse²⁴⁹, evangelische Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 14 und 29 Jahren waren. Nur die Hälfte der für diese Masterarbeit befragten Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation fällt in diese Altersspanne. Da die genannte Studie aber die aktuellsten Ergebnisse liefert, es m.E. an Alternativen mangelt und die Altersspanne wenigstens für die Hälfte passend ist, wird der Vergleich dennoch gewagt. Nach Migrationshintergrund wurde in der Studie von Faix und Künkler nicht explizit gefragt. Anzunehmen ist allerdings, dass die wenigsten Jugendlichen und jungen Erwachsenen einen Migrationshintergrund hatten, da die Umfragen in klassischen deutsch geprägten (frei-)kirchlichen Kontexten beispielsweise dem Christival 2016, dem Jugendkirchentag 2016 der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, über den Christlichen Verein Junger Menschen (CVJM), das Gemeindejugendwerk (GJW) oder die Jugend der FeG erfolgte.²⁵⁰ Einige der Ergebnisse der Studie, die m.E. für diese Masterarbeit relevant sind, werden im Folgenden dargestellt.

Für den Vergleich eignet sich über die empirica Jugendstudie hinaus m.E. auch die Kirchgangsstudie 2019. Über 90 % der Befragten dieser Studie sind Mitglieder

²⁴⁹ Beim Begriff „hochreligiös“ handelt es sich um eine von Huber erarbeitete Kategorie der Messung von Religiosität, die eine zentrale Stellung des Glaubens im persönlichen Leben beschreibt. Vom persönlichen Glauben als Lebensmittelpunkt von Hochreligiösen werden alle anderen Lebensbereiche und Persönlichkeitsaspekte stark beeinflusst (vgl. Faix/Künkler 2019, S.23f.).

²⁵⁰ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.24-26.

der Gliedkirchen der EKD und fühlen sich der evangelischen Kirche sehr bis ziemlich verbunden.²⁵¹ Folglich ist damit zu rechnen, dass nur wenige Befragte einen Migrationshintergrund haben. Explizit nach einem möglichen Migrationshintergrund wurde auch in dieser Studie nicht gefragt. In der Studie wurde die Alterskohorte der 20- bis 29-Jährigen in besonderer Weise hervorgehoben, worauf im Folgenden immer wieder Bezug genommen wird, obwohl sie wie die Zielgruppe der empirica Jugendstudie nicht der Altersspanne der Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation entspricht, die für diese Masterarbeit befragt wurden. Dennoch geben die Ergebnisse wie die der empirica Jugendstudie einen aktuellen Eindruck der Perspektive der Christinnen und Christen weitgehend ohne Migrationshintergrund wieder und dienen dem Vergleich.

Aufgrund der Unterschiede in Methodik und Vorgehensweise der empirica Jugendstudie, der Kirchgangsstudie und der im Rahmen dieser Masterarbeit durchgeführten Forschung, können keine direkten Parallelen gezogen, aber durch den Vergleich dennoch relevante Eindrücke gewonnen werden.

Die empirica Jugendstudie ergab u.a., dass Jugendliche und junge Erwachsene vor allem dann eine Bindung zu einer Gemeinde haben, wenn sie in und mit einer Gemeinde aufgewachsen sind, d.h. wenn der gemeinsam geteilte Glaube der eigenen familiären Tradition entspricht und wenn die Befragten Freundinnen und Freunde sowie weitere vertraute Beziehungen in der Gemeinde haben und pflegen.²⁵² Das wichtigste Thema für fast alle Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist Gemeinschaft. Hierbei geht es beispielsweise um gemeinsame Unternehmungen, gemeinsames Essen, Hauskreise, aber auch gegenseitige Unterstützung und Hilfe in praktischer Weise und im Gebet.²⁵³ Die hochreligiösen Jugendlichen und jungen Erwachsenen verstehen die „Gemeinde als eine Art Zuhause“.²⁵⁴ Auch Gemeinde als Familie wird von ihnen erwähnt.²⁵⁵ Freundinnen und Freunde in der Gemeinde zu haben und bei gemeinschaftlichen Aktionen und Unternehmungen dabei zu sein, hat für sie einen hohen Stellenwert für das persönliche Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinde.²⁵⁶ Ähnliches stellt auch die Kirchgangsstudie fest. Gerade bei den 20- bis 29-Jährigen wird eine hohe Bedeutung der Beziehungsebene für den Besuch der Gemeinde und des Gottesdienstes ausgemacht. Das Treffen von Freundinnen, Freunden und Bekannten sowie eine persönliche Einladung sind für die Befragten der Altersgruppe entscheidender als für die Ge-

²⁵¹ Vgl. Liturgische Konferenz 2019, S.6.

²⁵² Vgl. Faix/Künkler 2019, S.159.

²⁵³ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.169.

²⁵⁴ Faix/Künkler 2019, S.160.

²⁵⁵ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.170.

²⁵⁶ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.160.

samtheit der Studienteilnehmenden.²⁵⁷ Dies deckt sich mit der hohen Relevanz von persönlichen Beziehungen für die Beheimatung in einer Gemeinde, die von den Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation genannt wurde. Auch sie verglichen die Gemeinde mit einer Familie und wussten um den Wert gemeinschaftlicher Erfahrungen als Möglichkeit der Beziehungsarbeit.

Den für die empirica Jugendstudie Befragten ist bei einer Gemeinde darüber hinaus vor allem wichtig, dass eine willkommen heißende Atmosphäre herrscht.²⁵⁸ Auch Lockerheit wird von ihnen in der Gemeinde gewünscht. Eine Gemeinde solle offen für Menschen unterschiedlichster Herkunft und Hintergründe sein und die individuellen Begabungen fördern.²⁵⁹ Auch in der Kirchgängersstudie 2019 wird deutlich, dass es für Kirchgängerinnen und Kirchgänger in diesem Fall zwischen 20 und 29 Jahren vor allem auf eine stimmige Atmosphäre ankommt.²⁶⁰ Dieser Anspruch an eine Gemeinde geht mit dem Hand in Hand, was sich Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation atmosphärisch von einer Gemeinde wünschen.

Außerdem wird durch die empirica Jugendstudie deutlich, dass hochreligiöse Jugendliche und junge Erwachsene das gemeindliche Leben beleben und gestalten möchten. Den Befragten geht es in der Gemeinde um Beteiligung. Dabei tragen die eigene Beteiligung an Gemeindeveranstaltungen und Gestaltung von Gemeindegeländen entscheidend zum Gefühl der Verbundenheit mit der Gemeinde bei.²⁶¹ Für die für diese Masterarbeit befragten Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation ist die Mitarbeit in der Gemeinde ebenfalls entscheidend für das Zugehörigkeitsgefühl und die Beheimatung.

Weiterhin hat die empirica Jugendstudie festgestellt, dass es für Jugendliche und junge Erwachsene wichtig ist, dass sie durch die Gemeinde in ihrem Glauben wachsen können.²⁶² In Bezug auf Gottesdienst und Musik ergab die Studie von Faix und Künkler, dass für die Befragten mehrheitlich „moderne, offen-spontane und lebensnahe Gottesdienste“²⁶³ essenziell sind, die berühren und zur Partizipation einladen. Die Musik und die Gottesdienstsprache sollen verständlich und zeitgemäß sein. Die Musik hat für die Befragten im Gottesdienst einen besonderen Stellenwert, weil sie Gott beispielsweise im Lobpreis erleben können und

²⁵⁷ Vgl. Liturgische Konferenz 2019, S.32.

²⁵⁸ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.160.

²⁵⁹ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.170.

²⁶⁰ Vgl. Liturgischen Konferenz 2019, S.29.

²⁶¹ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.162 + 172f.

²⁶² Vgl. Faix/Künkler 2019, S.171.

²⁶³ Faix/Künkler 2019, S.187.

dadurch berührt werden.²⁶⁴ Auch in der Kirchgangsstudie wird u.a. die Wichtigkeit von zeitgemäßer, ansprechender Musik für die Befragten zwischen 20 und 29 deutlich.²⁶⁵ In der Auswertung der Faktoren der Beheimatung der zweiten Generation unter den Subkategorien „Authentischer theologischer und persönlicher Input“ sowie „Musik“ finden sich die vorweg genannten Punkte wieder. Darüber hinaus liegt m.E. bei den Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation ein starker Fokus auf der Authentizität der gepredigten Lehre, welche sich in der empirica Jugendstudie nicht in solch ausgeprägtem Maß findet. Dies könnte an den schlechten Vorerfahrungen einer nicht authentisch gelebten Religiosität der Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation in anderen Gemeinden und entsprechenden Migrationskirchen liegen. Die Gestaltung partizipativer Gottesdienste wurde von den befragten Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund nicht explizit genannt.

Der Vergleich mit den Ergebnissen der empirica Jugendstudie 2018 und der Kirchgangsstudie 2019 zeigt, dass sich die Erwartungen an eine Gemeinde von Jugendlichen und jungen Erwachsenen weitgehend ohne Migrationshintergrund nicht stark von dem unterscheiden, was für Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation zu einer Beheimatung in der Gemeinde relevant ist. Alle Faktoren der Beheimatung bis auf die der ähnlichen transkulturellen Erfahrungen decken sich trotz des Altersunterschiedes größtenteils mit dem, was durch die empirica Jugendstudie und Kirchgangsstudie herausgefunden wurde.

6.2 Resonanzerfahrungen

Faix und Künkler bringen die Ergebnisse der empirica Jugendstudie mit der Beobachtung und Theorie der Resonanz als Weltbeziehung des Soziologen Harmut Rosa in Verbindung.²⁶⁶ Rosa nimmt wahr, dass wir im Zeitalter der Digitalisierung, scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten und einer starken Selbstbestimmung immer schneller leben und immer schneller Entscheidungen treffen müssen.²⁶⁷ Darüber hinaus nimmt er wahr, dass es für westlich geprägte Menschen zunehmend herausfordernder ist, „gute“ Entscheidungen für sich zu treffen. In Anlehnung an Charles Taylor sieht Rosa die Sehnsucht nach der eigenen Authentizität als ausschlaggebend für Entscheidungen.²⁶⁸ Als Lösung der ständigen Be-

²⁶⁴ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.187-190.

²⁶⁵ Vgl. Liturgische Konferenz 2019, S.33.

²⁶⁶ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.221.

²⁶⁷ Vgl. Rosa 2016, S.13.

²⁶⁸ Vgl. Rosa 2016, S.42f.

schleunigung des Lebens einerseits und des Strebens nach Authentizität andererseits sieht Rosa die Resonanz.²⁶⁹

Was versteht Rosa darunter? Nach seinem lateinischen Ursprung ist mit Resonanz eine akustische Erscheinung, ein Ertönen oder Widerhallen gemeint.²⁷⁰ In Rosas Theorie beschreibt die Resonanz „einen Modus des *In-der-Welt-Seins*, das heißt eine spezifische Art und Weise des In-Beziehung-Tretens zwischen Subjekt und Welt“.²⁷¹ Resonanz ist folglich ein Zustand der Verbundenheit zwischen dem Subjekt und der Welt, in dem etwas in Schwingung gerät, das Subjekt innerlich berührt oder bewegt wird oder sich verstanden fühlt. Dabei weist Rosa darauf hin, dass es sich bei Resonanz nicht um einen emotionalen Zustand, sondern vielmehr um einen Beziehungsmodus handelt.²⁷²

In Bezug auf die Ergebnisse der empirica Jugendstudie stellen Faix und Künkler fest, dass die Befragten Elemente suchen, „die ihre (kulturelle) ‚Sprache sprechen‘, in der sie sich ausdrücken können, kurz: die bei ihnen Resonanz erzeugen. Lobpreis scheint ein solcher Resonanzraum zu sein“.²⁷³

Die Suche nach Resonanzerfahrungen, nach Verbundenheit, Berührung und nach „Vibes“, wie es eine der für diese Masterarbeit befragten Personen ausdrückte, ist m.E. auch in den mit den Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation geführten Interviews deutlich geworden. Beispielsweise beim ersten Faktor der Beheimatung, den persönlichen Beziehungen, fielen, wie unter 5.2.1 deutlich wurde, immer wieder Begriffe wie Familie sowie beste Freundinnen und beste Freunde. Die Familie wird laut Rosa idealtypisch und verklärt als „Resonanzhafen in stürmischer See“²⁷⁴ verstanden. Zu Freundschaft schreibt Rosa Folgendes: „Zwei Menschen sind Freunde, wenn zwischen ihnen ein Resonanzdraht (aus Sympathie und Vertrauen) vibriert“.²⁷⁵ Allein schon an den gewählten Begrifflichkeiten der Befragten wird folglich deutlich, dass in den jeweiligen Beziehungen in der Gemeinde wahrscheinlich enge Verbundenheit und Vertrautheit herrschen, die somit einen Resonanzraum bilden. Eine befragte Person äußerte sich so:

„Man hört sich wirklich die Geschichten an, die einen äh jemanden gerade bewegen und ähm nicht nur dass man dann, irgendwann gemeinsam füreinander be-

²⁶⁹ Vgl. Rosa 2016, S.13.

²⁷⁰ Vgl. Rosa 2016, S.282.

²⁷¹ Rosa 2016, S.285; Hervorhebung im Original.

²⁷² Vgl. Rosa 2016, S.298.

²⁷³ Faix/Künkler 2019, S.224.

²⁷⁴ Rosa 2016, S.341.

²⁷⁵ Rosa 2016, S.353.

tet, sondern man guckt auch, ob man sich irgendwie so im Gespräch helfen kann, irgendwie Tipps geben kann oder schau mal da, hast du mal darüber nachgedacht, also es ist wirklich, ja, sehr intensiv, überhaupt nicht oberflächlich, ja.“

Dieses Zitat zeigt beispielhaft, dass das Bedürfnis besteht, das zu teilen, was innerlich bewegt, was wiederum die Zuhörenden bewegt. Es wird nach einer Resonanzerfahrung gestrebt.

Deutlich zeigt sich das Streben nach Resonanzerfahrungen m.E. auch in der Suche nach Anderen mit ähnlichen transkulturellen Erfahrungen, welche die meisten der Befragten geäußert haben. Das durch die ähnlichen Erfahrungen entstehende innigere Gefühl der Verbundenheit und des Verstanden-Werdens wurde bereits unter 5.2.4 erwähnt. Exemplarisch sei hier nochmals ein Interviewausschnitt genannt:

„Ähm, weil, also ich bin halt ja beide, mit beidem aufgewachsen mit dem mit der deutschen Kultur und der finnischen. Und ich glaube, dass wenn wenn wenn jemand auch wirklich so aufgewachsen ist, dass der nochmal ein ganz anderes Denken hat und mich dann auch wirklich halt einfach mehr versteht auch so von von den den Wünschen her.“

Rosa macht deutlich, dass eine Resonanzerfahrung kein Echo ist, sondern eine Beziehung, die durch eine eigenständige und authentische Antwort lebt.²⁷⁶ Durch das Teilen ähnlicher Erfahrungen des Lebens in transkulturellen Bezügen erfahren die Befragten Resonanzen von ihrem Gegenüber.

Auch in Bezug auf den theologischen und persönlichen Input und die Musik in der Gemeinde suchen die befragten Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation nach Resonanzerfahrungen.

Die gleiche Person wie im vorherigen Zitat beschrieb wie folgt eine für sie sehr stimmige Gottesdiensterfahrung, bei der Emotionalität eine Rolle spielte:

„Das war, Kirche war schöner, ähm auch der Ablauf war schöner ähm es war, es wurde viel, viel mehr gesungen, viel mehr auf auf die Persönlichkeiten eingegangen ähm ja, es war irgendwie auch emotionaler.“

Immer wieder wurde, wie durch die Auswertung des erhobenen Datenmaterials für diese Masterarbeit deutlich wurde, von den Interviewteilnehmenden sowohl in Bezug auf den theologischen und persönlichen Input als auch in Bezug auf Texte und Musik im Gottesdienst davon gesprochen, dass sie berühren sollten. Wurden die Befragten davon nicht berührt, wurde dies als Mangel wahrgenommen. Insbesondere in Bezug auf Lobpreis stellen diese Sehnsucht auch Faix und Künkler in der empirica Jugendstudie fest. Sie schreiben dazu: „Lobpreis ist auf

²⁷⁶ Vgl. Rosa 2016, S.298.

die Begegnung und somit auf Resonanz angelegt, der Mensch mit Körper und Geist reagiert darauf. So wird Lobpreis für die Jugendlichen zu einer Resonanzerfahrung“.²⁷⁷ Rosa schildert das Erleben Gottes oder einer Gottesbeziehung als Tiefenresonanz.²⁷⁸ Dabei wird erlebt: *„Da ist einer, der Dich hört, der Dich versteht, und der Mittel und Wege finden kann, Dich zu erreichen und Dir zu antworten“*.²⁷⁹ Die Befragten der empirica Jugendstudie erleben das vor allem im Lobpreis. Die befragten Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation scheinen darüber hinaus auch in der Predigt bzw. im theologischen und persönlichen Input eine Resonanzerfahrung zu suchen. Dies könnte auf eine bestimmte Bedürfnisstruktur der zweiten Generation, die sich im „Dazwischen“ zurechtfinden muss, und/oder auf die höhere Altersstruktur der Befragten zurückzuführen sein.

Nach der Theorie der Glaubensentwicklung James W. Fowlers ist es vom 13. bis zum 20. Lebensjahr u.a. entscheidend, in der Beziehung mit anderen gleichgesinnten Jugendlichen und Gott Geborgenheit zu erfahren.²⁸⁰ Durch die Resonanzerfahrung im Lobpreis kann Geborgenheit in Gott erlebt werden.²⁸¹ Nach Fowler nehmen in der Glaubensentwicklung ab dem 20. Lebensjahr kritisches und individuell-reflektierendes Nachdenken und Zweifeln mehr Raum ein.²⁸² Dies könnte erklären, warum die Wichtigkeit des theologischen und persönlichen Input bei einer älteren Befragungsgruppe als Resonanzerfahrung zunimmt.

Dieses Gesamtkapitel hat gezeigt, dass Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation abgesehen von dem Streben nach ähnlichen transkulturellen Erfahrungen sehr ähnliche Resonanzerfahrungen wie befragte Jugendliche und junge Erwachsene der empirica Jugendstudie und der Kirchengangstudie suchen und ihnen in einer Gemeinde ähnliches wichtig ist.

²⁷⁷ Faix/Künkler 2019, S.224.

²⁷⁸ Vgl. Rosa 2016, S.441.

²⁷⁹ Rosa 2016, S.441; Hervorhebung im Original.

²⁸⁰ Vgl. Büttner/Dieterich 2013, S.78f.

²⁸¹ Vgl. Faix/Künkler 2019, S.224.

²⁸² Vgl. Büttner/Dieterich 2013, S.77-79.

7. Zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse der durchgeführten Forschung

In der Forschungsphase wurden Daten erhoben, die Erfahrungen wiedergeben, die Vertreterinnen und Vertreter in Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden während ihres Aufwachsens gemacht haben. Des Weiteren wurde nach den gegenwärtigen gemeindlichen Kontexten der Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner gefragt und nach Faktoren, die für sie zur Beheimatung in einer Gemeinde essentiell sind. Was in früheren migrationskirchlichen und deutsch geprägten gemeindlichen Kontexten vermisst wurde, steht im Zusammenhang mit den herausgearbeiteten Faktoren der Beheimatung für die Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation. Sie haben teilweise Unstimmigkeiten in religiösen Überzeugungen, eine Sprachbarriere, eine fehlende Ansprache durch Inhalte, Predigt, Liturgie und Musik und letztendlich ein mangelndes Zugehörigkeitsgefühl erlebt. Im Gegensatz zu diesen Erfahrungen wünschen sie sich von einer Gemeinde persönliche Beziehungen, die in die Tiefe gehen, eine herzliche und einladende Atmosphäre, die von gegenseitiger Wertschätzung und Liebe geprägt ist, die Möglichkeit der Mitarbeit und der Verantwortungsübernahme, Menschen, die ähnliche transkulturelle Erfahrungen wie sie gemacht haben, einen authentischen theologischen und persönlichen Input sowie Musik, die sie anspricht und berührt. Die beiden letzten Punkte stehen als Antwort der früher erlebten mangelnden Attraktivität von Inhalten, Predigt, Liturgie und Musik sowie den Unstimmigkeiten in religiösen Überzeugungen gegenüber. Als Antwort auf die teilweise erlebte Sprachbarriere kann gesehen werden, dass sich alle Befragten gegenwärtig in gemeindlichen Kontexten wiederfinden, die deutschsprachig sind.

Die hohe Relevanz von einer einladenden und freien Atmosphäre, die den Erstkontakt in einer neuen Gemeinde vereinfacht, persönlichen Beziehungen, die die Bindung zu Mitgliedern einer Gemeinde und damit zur Gemeinde an sich festigen, ähnlichen transkulturellen Erfahrungen der anderen, die ein Anknüpfungspunkt und verbindendes Element sind und damit gegenseitiges Verständnis und die Entstehung von nahen und vertrauensvollen Beziehungen fördern, sowie die Möglichkeit zur Mitarbeit im Gemeindeleben, um ein Teil der Gemeinde zu werden, machen m.E. die Sehnsucht und Suche nach Zugehörigkeit und einem Wir-Gefühl deutlich. Dies ergibt sich als Antwort auf die zuvor erlebte fehlende Zugehörigkeit. In den von ihnen genannten gegenwärtigen gemeindlichen Kontexten können Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation mit ihren postmigrantischen Mehrfachidentitäten Zugehörigkeit erfahren und müssen nicht, wie unter 2.3 aufgezeigt, ständig um Zugehörigkeit ringen. Das offene, transkulturelle und oftmals überkonfessionelle Zusammenkommen von Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation in ihren gegenwärtigen gemeindlichen Kontexten

kann nach Homi K. Bhabha als dritter Raum²⁸³ verstanden werden. Ein dritter bzw. neuer gemeindlicher Raum wird geschaffen, gemeinschaftlich gestaltet und es wird dort mit allen Beteiligten neu ausgehandelt, was gilt. In der bereits unter 3.4.3 genannten Formulierung Kahls, die er eigentlich für die Beschreibung der Phase der Interkulturation/Transkulturalität gebraucht, wird Kirche und Gemeinde auf diese Weise transkultureller „Gemeinschaftsraum des Neuen“.²⁸⁴ Die Prozesse der zweiten Generation von Migrationskirchen machen das m.E. mit viel Potenzial möglich.

Durch die durchgeführte Forschung wird die bereits genannte Beobachtung Kriegsteins bestätigt, dass durch das Aufwachsen und die Sozialisation der zweiten Generation in Deutschland sowie durch ihre Beheimatung u.a. in der deutschen Sprache eine Änderung der Sprachlichkeit, Frömmigkeit, Theologie, religiösen Haltung und Praxis im Vergleich zur Elterngeneration in Migrationskirchen festzustellen ist.²⁸⁵ Die zweite Generation von Migrationskirchen verändert die kirchliche Landschaft in Deutschland in eine transkulturelle Richtung.

8. Fazit und Ausblick

In dieser Masterarbeit wurde zu Beginn grundlegend aufgezeigt, was unter Migration zu verstehen ist sowie die Geschichte und Aktualität von Migration in Deutschland dargelegt. Zentral ist, dass Deutschland sich zu einer Migrationsgesellschaft gewandelt hat. Über die Hälfte der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland sind christlich geprägt und bilden einen großen Teil der jungen Bevölkerung in Deutschland. Des Weiteren wurden die Begriffe Multi-, Inter- und Transkulturalität differenziert betrachtet und Transkulturalität für den weiteren Gebrauch in dieser Arbeit bestimmt, da sie die Vernetzung, Fluidität und Hybridität von Kultur sowie ihre Transformation durch Begegnung am besten aufgreift. Darüber hinaus wurde allgemein auf das Phänomen der zweiten Generation von Menschen mit Migrationshintergrund und ihr Ringen um Identität und Zugehörigkeit eingegangen. Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation haben oftmals eine transkulturelle Lebenswirklichkeit.

In einem weiteren Schritt wurde in dieser Arbeit dargelegt, was unter Migrationskirchen zu verstehen ist, wie sie sich in Deutschland entwickelt haben, welche unterschiedlichen Formen es gibt, wie ihre innere Entwicklung in der Diaspora idealtypisch angenommen und wie die zweite Generation wahrgenommen wird. Schon der Begriff „Migrationskirche“ ist eine Fremdzuschreibung. Migrationskir-

²⁸³ Vgl. Bhabha 2012.

²⁸⁴ Kahl 2016, S.174.

²⁸⁵ Vgl. Kriegstein 2011, S.163.

chen „führen ein Schattendasein“²⁸⁶ und sind vor allem im Zuge der Anwerbung von Gastarbeiterinnen und Gastarbeitern in urbanen Ballungszentren entstanden. Migrationskirchen sind in ihrer denominationellen Vielfalt schwer einzuordnen. Sie sind oft in sich ökumenisch und international, haben verschiedene Gründungsgeschichten und Größen. Für die Einordnung in eine Typologie muss die Selbstbeschreibung der Migrationskirchen einbezogen werden. In ihrer Entstehung durchlaufen sie typischerweise drei Identitätsphasen, in denen sich verschiedene Möglichkeiten der Vernetzung bieten. In ihren Strukturen zeigt sich die oft vorhandene Marginalisierung der Mitglieder. Die Frage nach dem Umgang mit dem Generationenkonflikt innerhalb der Gemeinden verbindet alle Migrationskirchen und ist zukunftsweisend. Momentan sind die Angebote für die zweite Generation in ihrem Ausmaß und ihrer Intention sehr unterschiedlich aufgestellt. Entwicklungen von der Ablösung der zweiten Generation von der Gemeinde der Eltern bis zur Gründung eigener transkultureller Gemeinden lassen sich feststellen.

Nach diesen grundlegenden Kapiteln, die ein Verständnis für das zu erforschende Feld möglich gemacht haben, wurde die Forschungsphase geschildert, die zum Ziel hatte, die Forschungsfrage dieser Arbeit, wo Vertreterinnen und Vertreter der zweiten Generation von Migrationskirchen kirchliche Heimat finden, zu beantworten. Es wurde eine qualitative Forschung mit leitfadengestützten Interviews durchgeführt und zehn der Interviews ausgewertet. Als Auswertungsverfahren wurde die inhaltlich strukturierende qualitative Inhaltsanalyse nach Kuckartz gewählt. An die Schilderung des Forschungsvorgehens schloss sich die Auswertung des erhobenen Materials an. Dabei wurden im Aufwachsen von Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation in Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden vier für sie herausfordernde Erfahrungen mit unterschiedlicher Gewichtung festgestellt: Unstimmigkeiten im Hinblick auf die persönliche Glaubensüberzeugung, eine Sprachbarriere in Migrationskirchen, eine fehlende Attraktivität hinsichtlich Inhalten, Predigt, Liturgie und Musik in deutsch geprägten evangelisch-landeskirchlichen und römisch-katholischen Gottesdiensten sowie ein mangelndes Gefühl an Zugehörigkeit in deutsch geprägten Gemeinden. Durch die geführten Interviews konnten weitere Faktoren der Beheimatung in einer Gemeinde ausgemacht werden. Dabei ergab sich an erster Stelle eine hohe Bedeutung persönlicher Beziehungen. Darüber hinaus sind eine einladende und herzliche Atmosphäre, die persönliche Mitarbeit, ein authentischer theologischer und persönlicher Input sowie ansprechende Musik von Bedeutung. Dies deckt sich weitgehend mit den aufgezeigten Vergleichsgruppen aus der empirica Jugendstudie und der Kirchgangsstudie. Auffallend beim Ergebnis der Interviews mit den Angehörigen der zweiten Generation ist die starke Relevanz der

²⁸⁶ Dümling 2011, S.1.

Gemeinschaft mit Menschen mit ähnlichen transkulturellen Erfahrungen. Dies zeigt sich auch darin, dass sich alle für die vorliegende Masterarbeit Befragten gegenwärtig in transkulturellen gemeindlichen Kontexten befinden. Nicht zuletzt im Blick auf die Theorie der Resonanz als Weltbeziehung von Rosa ist die hohe Relevanz der Gemeinschaft mit Menschen mit ähnlichen transkulturellen Erfahrungen sehr verständlich. Wie aufgezeigt wurde, erfahren die Angehörigen der zweiten Generation durch das Teilen ähnlicher Erfahrungen des Lebens in transkulturellen Bezügen Resonanzen von ihrem Gegenüber. In ihren gelebten Mehrfachidentitäten fühlen sie sich verstanden, verbunden und zugehörig.

Wie lässt sich folglich die Forschungsfrage „Die zweite Generation von evangelischen Migrationskirchen in Deutschland. Wo findet sie kirchliche Heimat?“ durch diese Arbeit beantworten? Die vorliegende Masterthesis zeigt, dass Angehörige der zweiten Generation neue Wege gehen. Sie finden kirchliche Heimat in transkulturellen gemeindlichen Kontexten, die ihnen tiefe persönliche Beziehungen bieten, in denen sie sich willkommen, wert geschätzt, frei und verstanden fühlen, in die sie sich mit ihren Talenten einbringen können und wo sie durch Inhalte und Predigten, die nah an ihrem Alltag und ihrer Lebensrealität liegen, angesprochen fühlen sowie durch Musik, die sie berührt. Dabei kann es sich um Gründungen der zweiten Generation handeln, aber auch um deutsch geprägte Gemeinden oder migrationskirchliche Kontexte, die Prozesse der Öffnung hin zu Transkulturalität mittragen und mitgestalten und damit einen „dritten Raum“ schaffen.

Die kirchliche Landschaft in Deutschland unterliegt genau wie die deutsche Gesellschaft Veränderungen. Mit dem Verweis auf Dümlings Beobachtung, dass es in den USA bereits zahlreiche Gemeinden der zweiten Generation²⁸⁷ gibt und das starke Bedürfnis der zweiten Generation nach Gemeinschaft mit Menschen mit ähnlichen transkulturellen Erfahrungen, das in dieser Arbeit festgestellt wurde, kann angenommen werden, dass sich diese Entwicklung auch in Deutschland abzeichnen wird, wenn eine Öffnung von Migrationskirchen und deutsch geprägten Gemeinden hin zur Transkulturalität nur schleppend vorangeht.

Was lässt sich aus den Ergebnissen für Kirchen und Gemeinden ableiten? Als Perspektive ist wohl festzuhalten, dass es letztendlich Personen der zweiten Generation braucht, um transkulturelle dritte Räume zu schaffen und zu gestalten. Eine Öffnung für die zweite Generation hin zu einem transkulturellen Gemeindeleben kann nicht für sie ausgehend von anderen, sondern nur mit ihnen und durch sie geschehen. Sie selbst sind Expertinnen und Experten ihrer Lebenswelt und können Brücken zu anderen bauen. Die Ergebnisse des empirischen Teils haben gezeigt, dass es auf Angehörige der zweiten Generation anziehend und verbindend wirkt, wenn schon andere mit einem ähnlichen Hintergrund vor Ort sind. Von

²⁸⁷ Vgl. Dümling 2016, S.121.

daher kann eine handlungsweisende Perspektive sein, das besondere Potenzial von Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation wertzuschätzen sowie sie einzuladen, in Freiheit und mit vielen Gestaltungsmöglichkeiten bei der Transformation des Gemeindelebens ihre Bedürfnisse und Ideen einzubringen, sie zu unterstützen und zu fördern. Der Balanceakt, allen Gemeindegliedern unterschiedlichsten Alters und Hintergrundes gerecht zu werden, stellt dabei eine Herausforderung dar. Geduld, Offenheit, Wertschätzung von Veränderung, Kompromiss- und Konfliktfähigkeit sind in einem solchen Aushandlungsprozess von Nöten. Handelt es sich um eine Neugründung durch die zweite Generation, findet automatisch eine Gestaltung anhand ihrer Bedürfnisse und Vorstellungen statt.

Darüber hinaus können Gemeinden prüfen, ob sie die herausgearbeiteten Faktoren der Beheimatung der zweiten Generation in ihren gemeindlichen Kontexten bereits leben oder in der Zukunft umsetzen können. Dabei ist zu beachten, dass alle Faktoren nicht immer von allen Gemeinden abgedeckt werden können. Nicht immer berührt ein Lied oder spricht eine Predigt in die persönliche Lebensrealität. Die Faktoren der Beheimatung können in der Praxis vielmehr als idealtypische Orientierung dienen.

Im Hinblick auf die zweite Generation von Migrationskirchen und die verfasste Kirche schreibt Kahl: „Die verfasste Kirche in Deutschland tut gut daran, Begegnungsforen zu kreieren, um den Prozess des Zusammen-Wachsens von jungen Leuten, für die Kirche Heimat ist, über alle Grenzziehungen hinweg zu fördern. Ein solches kirchliches Engagement dürfte eine wichtige Signalwirkung auf die weitere Gesellschaft haben.“²⁸⁸ Als Kirche, die sich als Volkskirche versteht und zukunftsweisend sein will, ist es folglich an der Zeit, die Schaffung von „dritten Räumen“ zu fördern.

Letztendlich ist trotz der Ergebnisse dieser Masterthesis festzuhalten, dass jede Vertreterin und jeder Vertreter der zweiten Generation seine eigene Geschichte in migrationskirchlichen und deutsch geprägten gemeindlichen Kontexten hat. Trotz aller Gemeinsamkeiten, die sich über die zweite Generation allgemein und im Spezifischen von Migrationskirchen feststellen lassen, ist jede und jeder u.a. durch das Aufwachsen und die verschiedenen Herkunftsländer der Eltern unterschiedlich geprägt. In der Forschung dieser Masterarbeit wurden zufällig diejenigen erfasst, die neue Wege unabhängig von den Gemeinden ihrer Eltern gesucht und gefunden haben. Es gibt jedoch auch die Möglichkeit, sich nicht nach einer neuen gemeindlichen Heimat auf die Suche zu machen, sondern zu resignieren und sich zu distanzieren. Manche bleiben auch in den jeweiligen Migrationskirchen oder kehren durch die Heirat einer Partnerin oder eines Partners aus dem Herkunftskontext der Eltern dorthin zurück. Inwieweit sich diese verschiedenen

²⁸⁸ Kahl 2016, S.84.

Möglichkeiten prozentual in der zweiten Generation von Migrationskirchen abzubilden, ist offen. Letztendlich geht jede Migrationskirche in Blick auf die zweite Generation ihren eigenen Weg und jede Vertreterin und jeder Vertreter der zweiten Generation geht in Blick auf die Migrationskirchen ihren oder seinen persönlichen Weg.

Des Weiteren bleibt auch offen, ob die Situation der zweiten Generation tatsächlich bei jedem Herkunftskontext vergleichbar ist oder ob es bei bestimmten Herkunftskontexten Besonderheiten gibt. Wie unter 3.5 erwähnt wurde, nimmt Kahl beispielsweise Unstimmigkeiten in religiösen Überzeugungen für die zweite Generation durch den kulturell geprägten Frömmigkeitsstil der Eltern insbesondere bei afrikanischen Gemeinden als herausfordernd wahr.²⁸⁹ Dies lässt darauf schließen, dass es Besonderheiten bezüglich des kulturellen Herkunftskontexts der Eltern geben muss.

Außerdem bleibt offen, wie sich die dritte Generation, die bereits heranwächst, entwickeln wird. Es ist m.E. naheliegend, dass sich diese noch stärker vom Herkunftskontext der Großeltern entfernt als die Generation davor.

Auf die aufgeworfenen, noch offenen Fragen Antworten zu finden und vertiefende Erkenntnis zu erlangen, wäre sehr interessant, ist im Rahmen dieser Masterarbeit jedoch nicht möglich. Wie eingangs erwähnt, steht die Forschung zu Migrationskirchen in Deutschland und insbesondere der zweiten Generation von Migrationskirchen noch am Anfang.

Die Ergebnisse dieser Masterarbeit sind relevant, da sie einen Einblick in die Lage und Bedürfnisse von Vertreterinnen und Vertretern der zweiten Generation geben, aus denen Gemeinden kreative und neue Wege entwickeln können, die die zweite Generation ansprechen und ihnen kirchliche Heimat bieten.

Letztendlich soll durch diese Masterarbeit dazu ermutigt werden, miteinander in den Dialog zu treten, um mit der zweiten Generation weiterzudenken, weiterzuforschen und neue transkulturelle Wege zu beschreiten.

²⁸⁹ Vgl. Kahl 2018, S.191.

Literaturverzeichnis

4:15-KIRCHE (Hrsg.): About. <http://www.415kirche.de/new-index#leitung>, 20.05.2019.

AHRENS, Theodor/KAHL, Werner (Hrsg.) 2012: GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder. (Interkulturelle Theologie Beiheft, Bd. 15). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.

ALBRECHT, Heidi u.a. (Hrsg.) 2018: #religionsundkultursensibel. Perspektiven für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in evangelischen Kontexten. Evangelische Verlagsanstalt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

AMLING, Steffen 2015: Peergroups und Zugehörigkeit. Empirische Rekonstruktionen und ungleichheitstheoretische Reflexionen. Dissertation.

ANDRÉE, Uta/LIU, Ruomin/LORBERG-FEHRING, Sönke (Hrsg.) 2017: Transkulturelle Begegnungen und interkultureller Dialog. Erkundungen und Entdeckungen im Anschluss an Werner Kahl. (Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie, Bd. 11). Hamburg: Missionshilfe Verl.

ATABAY, Ilhami 1995: Die Identitätsentwicklung türkischer Migrantenjugendlicher in Deutschland. In: KOCH, Eckhardt/ÖZEK, Metin/PFEIFFER, Wolfgang M. (Hrsg.): Psychologie und Pathologie der Migration. Deutsch-türkische Perspektiven. (Schriftenreihe der Deutsch-Türkischen Gesellschaft für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosoziale Gesundheit e.V, Bd. 1). Freiburg im Breisgau: Lambertus, S.160–168.

BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.) 2016: Factsheet. Einwanderungsland Deutschland.

BHABHA, Homi K. 2012: Dritte Räume. Wien: Turia + Kant.

BLIOUMI, Aglaia 2001: Interkulturalität als Dynamik. Ein Beitrag zur deutsch-griechischen Migrationsliteratur seit den siebziger Jahren. (Stauffenburg discussion Bd. 20). Tübingen: Stauffenburg-Verl.

BUND FREIKIRCHLICHER PFINGSTGEMEINDEN (Hrsg.) 2017: Statistiken und Zahlen. <https://bfp.de/statistiken-und-zahlen-zum-bfp.html>, 08.05.2019.

BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE (Hrsg.) 2017: Migrationshintergrund (Definition). https://www.bamf.de/DE/Service/Left/Glossary/_function/glossar.html?lv3=3198544, 28.03.2019.

BUNDESMINISTERIUM DES INNERN (Hrsg.) 2019: Migrationsbericht der Bundesregierung. Migrationsbericht 2016/2017.

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hrsg.) 2018. Bevölkerung mit Migrationshintergrund III.

<https://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/150599/migrationshintergrund-iii>, 08.05.2019.

BURKHARDT, Dietmar 2015: Der „Dritte Raum“. Kulturtheoretische und theologische Perspektiven. In: MISSIONSAKADEMIE AN DER UNIVERSITÄT HAMBURG (Hrsg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung „Kirche in der interkulturellen Gesellschaft“. Hamburg, S.13-26.

BÜTTNER, Gerhard/DIETERICH, Veit-Jakobus 2016: Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik. (UTB, Bd. 3851). Göttingen u.a.: Vandenhoeck & Ruprecht, 2., durchgesehene und aktualisierte Aufl.

CASTLES, Stephen. 2001: Migration: Sociological Aspects. In: SMELSER, Neil J./BABES, Paul B. (Hrsg.): International encyclopedia of the social and behavioral sciences. Amsterdam, S.9824–9828.

CLAUSSEN, Johann Hinrich 2018: Was ist eigentlich Kultur? Warum es unmöglich ist, diesen Begriff zu klären, und wie man dennoch miteinander über ihn reden kann. In: ALBRECHT, Heidi u.a. (Hrsg.): #religionsundkultursensibel. Perspektiven für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in evangelischen Kontexten. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S.69–76.

DAHLING-SANDER, Christoph u.a. (Hrsg.) 2003: Leitfaden Ökumenische Missions-theologie. Gütersloh.

DEHN, Ulrich/HOCK, Klaus 2005: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“. Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration. In: Zeitschrift für Mission, 31. Jg., S.99–114.

DÜMLING, Bianca 2011: Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration. Frankfurt am Main: Lembeck.

DÜMLING, Bianca 2014: In Beziehung treten. Vom Nebeneinander zum Miteinander von Migrationskirchen und deutschen Gemeinden. In: Brennpunkt Gemeinde. Impulse für missionarische Verkündigung und Gemeindeaufbau, 67. Jg., H. 3, S.109–112.

DÜMLING, Bianca 2016: Migrationskirchen in Deutschland. In: MOLDENHAUER, Christiane/MONSEES, Jens (Hrsg.): Die Zukunft der Kirche in Europa. (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Band 22). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, S.118–130.

DÜMLING, Bianca 2018: Migration verändert die kirchliche Landschaft in Deutschland. Entwicklung und Geschichte der Migrationskirchen. In: RAMMELT, Claudia/HORNUNG, Esther/MIHOC, Vasilie-Octavian (Hrsg.): Begegnung in der Glokali-

tät. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1. Aufl., S.77–90.

DÜMLING, Bianca 2018a: Migrationskirchen. Lebendige Vielfalt und vielfältige Lebendigkeit. In: JUNG, Stefan/KATZENMAYER, Thomas (Hrsg.): Lebendige Kirchen. Interdisziplinäre Denkanstöße und praktische Erfahrungen. (Management – Ethik – Organisation Band 005). Göttingen: V&R Unipress, 1. Aufl., S.207–213.

DÜMLING, Bianca/JUNG, Stefan 2018: Interkulturelle Öffnung in der christlichen Jugendarbeit – Problem, Diagnose, Therapie. In: DÜMLING, Bianca/LÖCHELT, Kerstin/ZIMMERMANN, Germo (Hrsg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten. (Beiträge zur missionarischen Jugendarbeit (BMJ-Reihe), Bd. 3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., S.79–91.

DÜMLING, Bianca/LÖCHELT, Kerstin/ZIMMERMANN, Germo (Hrsg.) 2018: Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten. (Beiträge zur missionarischen Jugendarbeit (BMJ-Reihe), Bd. 3). Neukirchener Aussaat. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.

DÜMLING, Bianca/LÖCHELT, Kerstin/ZIMMERMANN, Germo 2018: Kulturelle und religiöse Vielfalt anerkennen. Zur Notwendigkeit der interkulturellen Öffnung christlicher Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. In: DÜMLING, Bianca/LÖCHELT, Kerstin/ZIMMERMANN, Germo (Hrsg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten. (Beiträge zur missionarischen Jugendarbeit (BMJ-Reihe), Bd. 3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., S.13–24.

ELORM, Nick 2012: Neo-Pentecostal Leadership of African Migrant Churches and the Abuse of Human Rights. In: Ahrens, Theodor/Kahl, Werner (Hrsg.): GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder. (Interkulturelle Theologie Beiheft, Bd. 15). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S.172–193.

EVANGELISCHE LANDESKIRCHE IN WÜRTTEMBERG/EVANGELISCHE LANDESKIRCHE IN BADEN (Hrsg.) 2014: Gemeinsam auf dem Weg. Eine Handreichung zum ökumenischen Miteinander mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Stuttgart.

EVANGELISCHEN KIRCHE IM RHEINLAND (Hrsg.) 2015: In Vielfalt leben. Werkbuch für interkulturelle Öffnung in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Düsseldorf.

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hrsg.) 2011: Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg.

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND/VERBAND EVANGELISCHER MISSIONSKONFERENZEN (Hrsg.) 2016: Zuflucht Europa. Wenn aus Fremden Nachbarn werden. (Jahrbuch Mission Band 48 (2016)). Evangelisches Missionswerk in Deutschland; Verband Evangelischer Missionskonferenzen. Hamburg: Missionshilfe Verl.

EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN NORDDEUTSCHLAND (Hrsg.) 2018: Zukunftskonferenz zur "Interkulturellen Öffnung" in der Nordkirche. Dokumentation. Kiel.

FACHSTELLE MIGRATION DER REFORMIERTEN KIRCHEN BERN–JURA–SOLOTHURN 2009: Gottes Volk hat viele Farben. Migrationskirchen als Herausforderung und Chance für die Reformierten Kirchen Bern–Jura–Solothurn. Bern.

FAIST, Thomas/HILLMANN, Felicitas/ZÜHLKE-ROBINET, Klaus (Hrsg.) 1996: Neue Migrationsprozesse. Politisch-institutionelle Regulierung und Wechselbeziehungen zum Arbeitsmarkt. Bremen.

FAIX, Tobias/KÜNKLER, Tobias 2019: Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat, 2. Aufl.

FISCHER, Moritz 2011: Von Grenzgängern für Grenzgänger. Bildung und Weiterbildung in, mit und für neuere Migrationskirchen. In: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg, S.99–113.

FRIEBERTSHÄUSER, Barbara 1997: Interviewtechniken. Ein Überblick. In: FRIEBERTSHÄUSER, Barbara/PRENGEL, Annedore (Hrsg.): Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim u.a.: Beltz Juventa, Studienausg., S.371–395.

FRIEBERTSHÄUSER, Barbara/PRENGEL, Annedore (Hrsg.) 1997: Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim u.a.: Beltz Juventa, Studienausg.

GEERTZ, Clifford 1995: Dichte Beschreibung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

GOGOLIN, Ingrid u.a. (Hrsg.) 2018: Handbuch interkulturelle Pädagogik. (UTB Pädagogik, Bd. 8697). Bad Heilbrunn: Verl. Julius Klinkhardt.

GÜNTHER, Ursula u.a. (Hrsg.) 2005: Theologie – Pädagogik – Kontext. Zukunftsperspektiven der Religionspädagogik. Wolfram Weiße zum 60. Geburtstag. Münster: Waxmann.

HAN-BROICH, Misun/BORN, Aristi 2018: Identitätsentwicklung in der Migrationsgesellschaft. Aufwachsen zwischen zwei Welten. In: DÜMLING, Bianca/LÖCHELT, Kerstin/ZIMMERMANN, Germa (Hrsg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten. (Beiträge zur missionarischen Jugendarbeit (BMJ-Reihe), Bd. 3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., S.50–63.

HEINEMANN, Stefan 2012: Interkulturalität. Eine aktuelle Herausforderung für Kirche und Diakonie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

- HERBST, Michael 2010: Mission kehrt zurück. Internationale Gemeinden in Deutschland. In: Theologische Beiträge, 41. Jg., H. 1, S.8–14.
- HERDER, Johann Gottfried von/IRMSCHER, Hans Dietrich (Hrsg.) 2012: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 4460). Stuttgart: Reclam.
- HESSISCHES MINISTERIUM DER JUSTIZ, FÜR INTEGRATION UND EUROPA (Hrsg.) 2013: Integration nach Maß. Der Hessische Integrationsmonitor 2013. Wiesbaden.
- HEUSER, Andreas 2005: „...Odem einzuhauchen in verdorrtes Gebein...“. Zum Missionsverständnis ausgewählter afrikanischer Kirchen in Hamburg. In: GÜNTHER, Ursula u.a. (Hrsg.): Theologie – Pädagogik – Kontext. Zukunftsperspektiven der Religionspädagogik. Wolfram Weiße zum 60. Geburtstag. Münster: Waxmann, S.269–285.
- HEUSER, Andreas 2007: Weiterhin unbekannte Nachbarn. Migrationsgemeinden in Deutschland zeigen die Vielgestaltigkeit von Kirche. In: Herder Korrespondenz, 61. Jg., H. 4, S.212–215.
- HILLMANN, Felicitas 2016: Migration. Eine Einführung aus sozialgeographischer Perspektive. (Geographie Band 4). Stuttgart: Franz Steiner Verl.
- HINTERMANN, Christiane/HERZOG-PUNZENBERGER, Barbara 2018: Migration. In: GOGOLIN, Ingrid u.a. (Hrsg.): Handbuch interkulturelle Pädagogik. (UTB Pädagogik, Bd. 8697). Bad Heilbrunn: Verl. Julius Klinkhardt, S.24–33.
- HUSSY, Walter/SCHREIER, Margrit/ECHTERHOFF, Gerald 2013: Forschungsmethoden in Psychologie und Sozialwissenschaften für Bachelor. (Springer-Lehrbuch). Berlin u.a.: Springer, 2., überarbeitete Aufl.
- JUNG, Stefan/KATZENMAYER, Thomas (Hrsg.) 2018a: Lebendige Kirchen. Interdisziplinäre Denkanstöße und praktische Erfahrungen. (Management – Ethik – Organisation Band 005). Göttingen: V&R Unipress, 1. Aufl.
- KAHL, Werner 2011: Die neue Vielfalt christlichen Lebens. Einführung. In: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg, S.11–14.
- KAHL, Werner 2011a: „Geh in ein Land, das ich dir zeigen werde“. Biblische und theologische Aspekte der Identität von Migranten. In: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft, 37. Jg., 2-3, S.204–222.
- KAHL, Werner 2016: Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens. (Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie, Bd. 9). Hamburg: Missionshilfe Verl.

KAHL, Werner 2018: Die Präsenz von Migrationsgemeinden als Chance zur Revitalisierung und transkulturellen Neukonturierung von Kirche. In: RAMMELT, Claudia/HORNUNG, Esther/MIHOC, Vasilie-Octavian (Hrsg.): Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1. Aufl., S.185–198.

KAINZBAUER, Astrid 2002: Kultur im interkulturellen Training. Der Einfluss von kulturellen Unterschieden in Lehr- und Lernprozessen an den Beispielen Deutschland und Großbritannien. (Management across borders, Bd. 2). Frankfurt am Main: IKO - Verl. für Interkulturelle Kommunikation.

KAZZAZI, Kerstin/TREIBER, Angela/WÄTZOLD, Tim (Hrsg.) 2016: Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse. Migration – religion – identity. Aspects of transcultural processes. Wiesbaden: Springer VS.

KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hrsg.) 2002: Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion. Hannover.

KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hrsg.) 2014: Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Hannover.

KLEIN-ZIMMER, Kathrin 2016: Transformationen. Junge Erwachsene im Kontext von Generation und Migration. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.

KOCH, Eckhardt/ÖZEK, Metin/PFEIFFER, Wolfgang M. (Hrsg.) 1995: Psychologie und Pathologie der Migration. Deutsch-türkische Perspektiven. (Schriftenreihe der Deutsch-Türkischen Gesellschaft für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosoziale Gesundheit e.V, Bd. 1). Türkisch-Deutscher Psychiatriekongress. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

KRIEGSTEIN, Matthias von 2011: Migration und Integration. Zur Biographie einer Frankfurter Personalgemeinde. In: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg, S.155–166.

KRUSE, Jan 2015: Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz. (Grundlagentexte Methoden). Weinheim u.a.: Beltz Juventa, 2., überarbeitete und ergänzte Aufl.

KUCKARTZ, Udo 2018: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. (Grundlagentexte Methoden). Weinheim u.a.: Beltz Juventa, 4. Aufl..

KÜHN, Günter 2013: Menschen in der Migration zwischen vertrauter und fremder Tradition. Unter besonderer Berücksichtigung der Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Bielefeld: Bertelsmann W. Verl., 1. Aufl.

LITURGISCHE KONFERENZ (Hrsg.) 2019: Kirchgangsstudie 2019. Erste Ergebnisse. Hannover.

LIVING GENERATION CHURCH (Hrsg.): How it all began. <http://living-gen.com/about/our-story/>, 20.05.2019.

LORBERG-FEHRING, Sönke 2017: Multi-, inter- oder transkulturell? Wandlungen im Kulturverständnis als Herausforderung für Theologie und Kirche. In: ANDRÉE, Uta/LIU, Ruomin/LORBERG-FEHRING, Sönke (Hrsg.): Transkulturelle Begegnungen und interkultureller Dialog. Erkundungen und Entdeckungen im Anschluss an Werner Kahl. (Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie, Bd. 11). Hamburg: Missionshilfe Verl., S.53–68.

LUPEMBA, Joshua 2018: Hope Center e.V. Interkulturelle Gemeindegemeinschaft in Berlin. In: DÜMLING, Bianca/LÖCHELT, Kerstin/ZIMMERMANN, Germa (Hrsg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten. (Beiträge zur missionarischen Jugendarbeit (BMJ-Reihe), Bd. 3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., S.218–223.

MAYER, Claude-Hélène/VANDERHEIDEN, Elisabeth 2014: Grundlagentexte. Begriffe und Konzepte im Kontext interkultureller Öffnung. In: VANDERHEIDEN, Elisabeth/MAYER, Claude-Hélène (Hrsg.): Handbuch Interkulturelle Öffnung. Grundlagen, Best Practice, Tools. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S.27–65.

MAYER, Horst O. 2013: Interview und schriftliche Befragung. Entwicklung, Durchführung und Auswertung. München: Oldenbourg, 6., überarbeitete Aufl.

MEAD, George Herbert 1973: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 28). Berlin: Suhrkamp.

MISSIONSAKADEMIE AN DER UNIVERSITÄT HAMBURG (Hrsg.) 2015: Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung „Kirche in der interkulturellen Gesellschaft“. Hamburg.

MOLDENHAUER, Christiane/MONSEES, Jens (Hrsg.) 2016: Die Zukunft der Kirche in Europa. (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Band 22). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

OECD (Hrsg.) 2014: Is migration really increasing?

<http://www.oecd.org/els/mig/OECD%20Migration%20Policy%20Debates%20Numero%201.pdf>, 30.03.2019.

POLLOCK, David C./VAN REKEN, Ruth E./PFLÜGER, Georg 2003: Third Culture Kids. Aufwachsen in mehreren Kulturen. Marburg an der Lahn: Francke.

PRIES, Ludger 1996: Internationale Arbeitsmigration und das Entstehen Transnationaler Sozialer Räume. Konzeptionelle Überlegungen für ein empirisches For-

- schungsprojekt. In: FAIST, Thomas/HILLMANN, Felicitas/ZÜHLKE-ROBINET, Klaus (Hrsg.): Neue Migrationsprozesse. Politisch-institutionelle Regulierung und Wechselbeziehungen zum Arbeitsmarkt. Bremen, S.20–29.
- PRIES, Ludger/MALETZKY, Martina 2018: Interkulturalität – Multikulturalität – Transkulturalität. In: GOGOLIN, Ingrid u.a. (Hrsg.): Handbuch interkulturelle Pädagogik. (UTB Pädagogik, Bd. 8697). Bad Heilbrunn: Verl. Julius Klinkhardt, S. 55–60.
- PRZYBORSKI, Aglaja/WOHLRAB-SAHR, Monika 2014: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. München: Oldenbourg, 4., erweiterte Aufl.
- RAMMELT, Claudia/HORNUNG, Esther 2018: Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel. In: RAMMELT, Claudia/HORNUNG, Esther/MIHOC, Vasilie-Octavian (Hrsg.): Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1. Aufl., S.15–28.
- RAMMELT, Claudia/HORNUNG, Esther/MIHOC, Vasilie-Octavian (Hrsg.) 2018: Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1. Aufl.
- RIEGEL, Christine/GEISEN, Thomas (Hrsg.) 2010: Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss, 2., durchges. Aufl.
- RIEGEL, Christine/GEISEN, Thomas 2010: Zugehörigkeit(en) im Kontext von Jugend und Migration. Eine Einführung. In: RIEGEL, Christine/GEISEN, Thomas (Hrsg.): Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss, 2., durchges. Aufl., S.7–23.
- RÖMHILD, Regina 2018: Kultur. In: GOGOLIN, Ingrid u.a. (Hrsg.): Handbuch interkulturelle Pädagogik. (UTB Pädagogik, Bd. 8697). Bad Heilbrunn: Verl. Julius Klinkhardt, S.17-23.
- ROSA, Hartmut 2016: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp, 1. Aufl.
- ROUKONEN-ENGLER, Minna-Kristiina 2016: „Transnational positioniert und transkulturell verflochten“. Zur Frage der Konstitution und Konstruktion von Zugehörigkeiten in Migrationsprozessen. In: KAZAZI, Kerstin/TREIBER, Angela/WÄTZOLD, Tim (Hrsg.): Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse. Migration – religion – identity. Aspects of transcultural processes. Wiesbaden: Springer VS.
- SCHAEFER, Markus 2015: Mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft Geschwister im Glauben. Keine (lästigen) Gäste, sondern Partner. In: EVANGELISCHEN KIRCHE

IM RHEINLAND (Hrsg.): In Vielfalt leben. Werkbuch für interkulturelle Öffnung in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Düsseldorf, S.34–38.

SCHAEFER, Markus 2016: Vielfalt unter einem Dach. „Gemeinsam Kirche sein“ hat viele Facetten. In: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND/VERBAND EVANGELISCHER MISSIONSKONFERENZEN (Hrsg.): Zuflucht Europa. Wenn aus Fremden Nachbarn werden. (Jahrbuch Mission Band 48 (2016)). Hamburg: Missionshilfe Verl., S.185–191.

SCHIRILLA, Nausikaa 2016: Migration und Flucht. Orientierungswissen für die Soziale Arbeit. (Handlungsfelder sozialer Arbeit). Stuttgart: Verl. W. Kohlhammer, 1. Aufl.

SCHNEIDER-STENGEL, Detlef 2014: Interkulturelle Öffnung der katholischen Kirche. In: VANDERHEIDEN, Elisabeth/MAYER, Claude-Hélène (Hrsg.): Handbuch Interkulturelle Öffnung. Grundlagen, Best Practice, Tools. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S.151–163.

SIMON, Benjamin 5/ 2011a: Christliche Gemeinde und Migration. Zwei Seiten einer Medaille.

<http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=2999>.
20.09.2019.

SIMON, Benjamin 2003: Afrikanische Kirchen in Deutschland. Frankfurt am Main: Lembeck.

SIMON, Benjamin 2011: Identität und Ökumene. Das Beispiel von Christen afrikanischer Herkunft in der europäischen Diaspora. In: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg, S.86–98.

SMELSER, Neil. J./BABES, Paul. B. (Hrsg.) 2001: International encyclopedia of the social and behavioral sciences. Amsterdam.

STATISTISCHES BUNDESAMT (Hrsg.) 2018: Bevölkerung und Demografie. Auszug aus dem Datenreport 2018.

STATISTISCHES BUNDESAMT (Hrsg.) 2018a: Schutzsuchende nach Schutzstatus und Berichtsjahren. <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Tabellen/schutzsuchende-zeitreihe-schutzstatus.html>, 30.03.2019.

STATISTISCHES BUNDESAMT (Hrsg.) 2018b: Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund im engeren Sinne nach ausgewählten Herkunftsländern. <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Tabellen/migrationshintergrund-staatsangehoerigkeit-staaten.html>, 03.04.2019.

STATISTISCHES BUNDESAMT (Hrsg.) 2018c: Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund im engeren Sinne nach Herkunftsland in Staatengruppen. <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Tabellen/migrationshintergrund-staatsangehoerigkeit-staatengruppen.html>, 03.04.2019.

THEOLOGISCHE KOMMISSION DES EVANGELISCHEN MISSIONSWERKS IN DEUTSCHLANDS 2011: Migrationskirchen als Chance und Herausforderung für die gemeinsame Mission. In: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg, S.15–19.

THIMMEL, Andreas 2015: Reflexive interkulturelle und internationale Jugendarbeit. Konzepte der Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. In: THIMMEL, Andreas/CHEHATA, Yasmine (Hrsg.): Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Praxisforschung zur interkulturellen Öffnung in kritisch-reflexiver Perspektive. (Reihe Politik und Bildung, Bd. 78). Schwalbach: Wochenschau-Verl., S.11–24.

THIMMEL, Andreas/CHEHATA, Yasmine (Hrsg.) 2015: Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Praxisforschung zur interkulturellen Öffnung in kritisch-reflexiver Perspektive. (Reihe Politik und Bildung, Bd. 78). Schwalbach: Wochenschau-Verl.

THOMAS, Alexander (Hrsg.) 2003: Kulturvergleichende Psychologie. Göttingen: Hogrefe Verl. für Psychologie, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl.

THOMAS, Alexander 2003: Vorwort zur zweiten Aufl.. In: THOMAS, Alexander (Hrsg.): Kulturvergleichende Psychologie. Göttingen: Hogrefe Verl. für Psychologie, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., S.13–15.

VANDERHEIDEN, Elisabeth/MAYER, Claude-Hélène (Hrsg.) 2014: Handbuch Interkulturelle Öffnung. Grundlagen, Best Practice, Tools. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

VOß, Klaus Peter 2011: Gemeinsam Kirche sein? Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und die Migrationskirchen. In: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Zusammen Wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg, S.41–52.

WÄGEBUR, Thomas 1995: Kulturelle Identität oder Hybridität? Aysel Özakins Die blaue Maske und das Projekt interkultureller Dynamik. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, H. 97, S.22–47.

WÄHRISCH-OBLAU, Claudia 2003: Mission und Migration(skirchen). In: DAHLING-SANDER, Christoph u.a. (Hrsg.): Leitfaden Ökumenische Missionstheologie. Gütersloh, S.363–383.

WÄHRISCH-OBLAU, Claudia 2005: Migrationskirchen in Deutschland. Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens. In: Zeitschrift für Mission, 31. Jg., S.19–39.

WÄHRISCH-OBLAU, Claudia 2009: Nach Hautfarben sortiert. Warum die Landeskirchen eingewanderte Christen nur schwer integrieren. In: Zeitzeichen, H. 11, S.28–30.

WELSCH, Wolfgang 1992: Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: Information Philosophie, H. 2, S.5–20.

YOUSEFI, Hamid Reza/BRAUN, Ina 2011: Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung. Darmstadt: WBG – Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Anhang

Leitfaden der Interviews

1. Einwilligungserklärung zur Erhebung und Verarbeitung personenbezogener Interviewdaten

2. Klärung formaler Informationen:
 - Wie heißt du?
 - Wie alt bist du?
 - Welcher Religion bzw. Konfession gehörst du an?
 - Wo bist auf aufgewachsen?
 - Wo kommen deine Eltern her?

3. In welcher (Kirchen-)Gemeinde bist du aufgewachsen?
 - Erzähl doch mal, wie das früher war, als du mit deinen Eltern in die Gemeinde gegangen bist.
 - Wie oft ward ihr da?
 - Wo traf sich die Gemeinde?
 - Welche Sprache wurde gesprochen?
 - Wie war der Gottesdienst gestaltet?
 - Welche Musik?
 - Wer hat gepredigt?
 - Wer kam zur Gemeinde?
 - Welche Angebote gab es für dich?

4. Fühlst du dich dieser Gemeinde noch verbunden?
 - Fühlst du dich dort wohl? Warum? Warum nicht?
 - Nimmst Du das Angebot der Gemeinde noch an? Wenn ja, was davon? Wenn nein, warum nicht?

5. Gehst du heute in eine andere Gemeinde? Wenn ja, in welche?
 - Erzähl doch mal, wie diese Gemeinde ist.
 - Wo trifft ihr euch?
 - Welche Sprache wird gesprochen?
 - Wie ist der Gottesdienst gestaltet?
 - Welche Angebote nimmst du wahr?
 - Was gefällt dir dort?
 - Fühlst du dich dort wohl? Zugehörig? Warum?

6. Wie hast du die Gemeinde, zu der du zurzeit gehst, gefunden (wenn es eine andere ist als die deiner Eltern)?
 - Nach welchen Kriterien hast du sie ausgewählt?

7. Wenn du zu keiner Gemeinde gehst, suchst du gerade eine Gemeinde? Warum? Warum nicht?
 - Nach welchen Kriterien suchst du eine Gemeinde für dich?

8. Ggf. Wie muss eine Gemeinde sein, damit du dich dort wohlfühlst, gerne hingehst und deine Freund*innen dorthin mitnimmst?

9. Dank für die Teilnahme und Bereitschaft zum Interview

Transformations in experiences of life, the interpretation of reality and in spirituality from the first to the second generation in African migrant churches in Germany

The Case of *Living Generation Church* in Hamburg

Werner Kahl¹

1. Introduction

Due to processes of global migration, the population of Germany has become quite diverse in the past generation. After World War II so-called “guest-workers” were invited first from Italy, Spain, Greece and Turkey in the 1950s and 1960s to work in factories and coal-mines in Germany, due to a lack of males workers because of the war. Hundreds of thousands followed the call and moved to then West-Germany. Interestingly and ironically, the racist ideology that was fundamental to the Nazi-movement in Germany that gained power under Hitler from 1933 to 1945 and that led to the war to conquer the world, eventually resulted in a demographic and economic situation that necessitated the immigration of large numbers of peoples, initially from a variety of southern and eastern European countries.

In the 1970s and 1980s followed especially women from Asian countries to work as nurses in hospitals, but also about 40.000 refugees from Vietnam at the end of the 1970s (so-called “boat people”).

Migrants from sub-Saharan Africa hail especially from Ghana and from Nigeria, but citizens of all West-African nations can be met in Germany. In what follows I will focus on the presence of Ghanaian migrants. They represent the largest group of West-African migrants in Hamburg.

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag auf einer internationalen Konferenz an der University of Ghana in Legon/Accra im Juli 2019 zurück. Für diese Publikation ist er aktualisiert überarbeitet worden.

The first groups of Ghanaians moving to Germany were students sent to East-German universities in the 1960s under Nkrumah. Soon, however, the harbor city of Hamburg in West-Germany became the center of a Ghanaian presence in Germany. The Ghanaians brought, of course, their respective culture along, cultures that were dynamic and which merged in particular ways with cultures encountered in the West. For example, in Hamburg, *Burger Highlife* originated in the early 1980s. This was one result of the encounter of Ghanaian Highlife music with European popular music culture at the time, i.e. disco music. The new creation *Burger Highlife* then had its impact on the music industry and culture in Ghana and West-Africa. This phenomenon of cross-cultural creativity and transformation has been studied and described in detail by Prof. John Collins of the music department at The University of Ghana, Legon.² According to the research of Eric Sunu Doe, also a lecturer at the music department, „the problem of migrating away from one’s family and moving to a foreign land was also a topic of some Germany-based burger groups.“³

From the 1980s going, larger numbers of West-Africans and esp. Ghanaians moved to Germany. In the process, faith communities were founded: Churches of different orientations, but until the late 1990s predominantly neo-pentecostal so-called one-man-churches, and also some mosques. Also one functioning Voodoo-shrine can be found in the Soul of Africa Museum in the city of Essen that is visited occasionally by a few traditional believers from Benin.

At present there are more than one hundred migrant churches with an African leadership and membership in Hamburg alone. For the whole of Germany, the estimate is about one thousand of such congregations. The attendance varies from a dozen visitors to a few hundred. The language of communication is often a West-African language, in the case of Ghanaian led churches esp. Twi, but also Ewe. If the congregations have an international West-African membership, the language might be English or French. At times, when German visitors are present, German translations will be provided. But the language of communication is never only or mostly German. Services are celebrated more or less in an identical way as compared to those “back home”. The acting founders and pastors are almost without exception male. The larger congregations such as Presbyterians, Methodists, Catholics, Church of Pentecost have regularly pastors sent from Ghana to Germany to serve for a few years. Also visiting preachers are invited occasionally from West-Africa to run a program. Sermons and prayers are often centered around the following, interconnected topics: Warding-off of evil spirits, breaking ancestral curses, declarations of supernatural healing and success in

² Cf. John Collins, *Highlife Time* 3, Accra 2018, 342-347.

³ *Ibid.*, 346.

life through divine intervention, the power of the man-of-God, the giving of offerings. From the beginning in the 1980s until present times, pastors, apostles and prophets felt called by God to “reach out and win the Germans for Christ”. This, however, has not materialized. Germans can hardly be found in most of these congregations. They rather serve the needs of West-African migrants in their own languages and cultures. These churches function as a home away from home and as networks of assistance in times of need and crises.

In the second decade of the new century a new development is taking place in the context of the presence of West-African inhabitants in Germany. The young upcoming generation whose parents hail from West-Africa, is increasingly breaking away from their parental churches. Having grown up in Germany, their mother tongue is German even though most know English or French quite well. But often they can only understand some of the mother-tongue of their parents without being able to communicate fluently in it. Many of them do not have a personal migration history. They are not migrants but German citizens by law. But: The possession of a national identity card does not settle questions of identity and belonging for these youth and young adults? Some sections of the German population do not consider these second generation kids as Germans – children of Asian migrants share that experience. This view is based on the former official conception of what presupposes belonging to the German population where blood relationship constituted a fundamental criterion. This concept was legally valid until the year 2000.

Interestingly, from Ghanaian ethnical perspectives the same holds true: For example, among the matrilineal Akan peoples, it would not matter if a child born to an Akan mother abroad, holds a German identity card or if s/he understands him- or herself as German. He or she will be regarded as belonging to the family line and the larger ethnic group. Here also the concept of descent and biological family overrides other concepts. Eminent Ghanaian theologian John S. Pobee, who has just died at the beginning of 2020, tried to capture this understanding with the Latin phrase: *cognatus ergo sum* – I belong, or I am blood related, therefore I am. Consequently, families whose great-grand-parents hailed from Lebanon and whose members have been living in Ghana as Ghanaian citizens for decades or even a century, are still referred to as Lebanese, by the general population in Ghana.

It is also against this background, i.e. the claims of the heads of families in Ghana or the traditions of their parents, that the young members of the second generation are challenged to negotiate their identity in-between-cultures and traditions. This constellation has the potential to generate new modes and forms of communal life, creating glocal and transcultural faith communities in a third space. The recent creation of Christian faith communities by the children of African migrants

in Germany is a case in point. In what follows, I will describe one such congregation with a special focus on transformations of spirituality and identity.

2. The Living Generation Church

2.1. Origin and setting

In 2014, *Living Generation Church* (LGC) was founded in Hamburg by a young pastor from Togo.⁴ Elorm Nick Ahialey-Mawusi came to Germany a decade ago in his early 20s.⁵ Since his Ewe family lives on both sides of the Ghana-Togo border, he spent his early life here and there, getting a first degree in literature at the University of Education in Winneba. His father served as minister of the United Pentecostal Church in Togo. In Germany Nick joined a number of West-African Pentecostal churches. While studying theology at the Missionsakademie at the University of Hamburg and then at Hermannsburg in conjunction with Göttingen University, he became increasingly dissatisfied esp. with the leadership role of some African migrant pastors, and he reflected on human rights abuses in migrant churches in some of his academic papers. At present, he is preparing for his PhD thesis on African churches of the second generation in the diaspora, at the University of Bonn.

LGC celebrates its services in the youth and family center “Schorsch” of the Evangelical Church in Hamburg St. Georg, a community adjacent to the main train station. In the middle of 2019, LGC had a regular church attendance of about 60 to 90 young people, ranging between the age of 15 and 30. In the beginning of 2020 the attendance is approximately 90 to 120 visitors: The congregation is clearly growing rapidly.

The vast majority of the members grew up as children in African migrant churches. Upon reaching adolescence they left their parental churches. A larger number came from the Methodist Church of Ghana due to unresolvable conflicts between the youth group in church that wanted to organize themselves independently from the leadership and the minister sent from Ghana. The group was eventually

⁴ The following descriptions and analyses are based on interviews with the pastor and with members of the leadership group of LGC as well as on participant observation on three occasions: Sunday services of LGC on July 14, 2019, and on February 2, 2020; International Gospel Service on March 8, 2020.

⁵ Cf. the information about his mission on the website of LGC (as of July 17, 2019): „His main focus of mission in Africa is to help African churches re-discover the social dimension of the Church and to help the churches to take on developmental projects to transform the lives of people, families and to have a significant impact in their communities, and in Europe to help European churches re-discover the spiritual dimension of the Church.”

ejected from the Methodist Church of Ghana. Another group left the Church of Pentecost: The young members found it inappropriate and intolerable that a young pregnant woman – a single mother to be – was shamed in front of the congregation.

Pastor Nick has been accused by some members of the established African migrant churches, of “steeling our young sheep”, as has been reiterated to me just this month by an elder of the Presbyterian Church of Ghana. However, the young people have not been actively encouraged by Pastor Nick and his co-workers to leave their parental churches. They leave their parental churches behind because they do not feel completely at home there any longer. Living Generation Church, however, seems attractive for a number of reasons.

2.2. The attraction of LGC

Reasons given for joining LGC by the members include the following:

- Longing for a faith community where they could feel free and at home, where they could express their faith in their own way and in their own language, i.e. German, and where *their* concerns are addressed in a meaningful and productive manner;
- The experience of a support group of like minded people with similar experiences and a similar spiritual orientation;
- Problems in accepting the authority claims of pastors in the parental churches where it is – in line with traditional cultural values – deemed inappropriate to question statements or positions of the pastor or the elders (in school they have learned that critical reflection is a positive value);
- An preoccupation with the subject of demonic attacks in the parental churches (growing up and living in Germany the belief in the existence of demonic powers does not seem to be productive for living a successful life);
- A critique of the emphasis on money-giving in the parental churches as precondition for divine intervention.
- In LGC they appreciate that their pastor is always approachable.

In a self-produced film introducing LGC that is accessible on social media, two members articulate what they find attractive with LGC. Their voices substantiate the above statements:

“I am very happy to be part of Living Generation Church. Back then, I was looking for a church where I can feel free and be myself, and where I can grow in my faith. And what did I find here? I am grateful that I have been received here warmly.

Well, I just give thanks to God for this wonderful church” – statement by a young woman (originally in German).

“It is not only a parish but we also have here fellowship after church. We eat, we play together, we talk and share. This is simply something new to be among people of your kind. I mean, we all come from African churches and we know the struggles. Here is just something different. There is solidarity and we are happy about the word of God, and never forget: There is no testimony without test” – statement by a young man (originally in German).

2.3. “Mission”, “vision” and organization of LGC

According to the pastor, the mission of LGC consists in “communicating the Gospel in a meaningful way to our generation.”

The motto of LGC is:

“Transformation – of lives of individuals and communities

Reconciliation – among people and between people and God

Empowerment – for good and better living.”

In the service on Febr 2, 2020, one of the leaders of LGC – a woman – communicated to the congregation what LGC stands for: “We are based on God” – with reference to Rom 12,2: “We know our identity, who our father is. We will not allow the world to disorient us. Everyone is important here with his or her particular background. S/he will be transformed in congregation as a child of God. We are self-organized. Nobody tells us what to do. At times, things go wrong but we learn and this is part of us growing-up” (originally in German).

The leadership group of about 12 members consists of 10 women and two men all of whom are role models for the younger visitors, as successful students and professionals. The following “departments” are distinguished. They are organized by teams which are almost all headed by women (with the exception of the sermon which is usually but not exclusively held by the founding pastor, and the set-up of the room – moving chairs – which is organized by a former soccer player of Bundesliga and the national team of Togo, now international model and businessman):

1. Department of the tongue: choir, intercession prayer (“to build a wall around us”); lyrics (poetry slams); sermon; Bible-study; translation (German- English);
2. Department of receiving: moderating the service; welcoming of visitors;
3. Department of hospitality: setting-up the room; kitchen service for food after service;
4. Department of care: diaconical work for people in need (inside and outside the church); Children-service;
5. Department of organization: administration; finances; correspondence;
6. Department of communication: website; social media; special events (a poetry slam in February 2020; a women service in March 2020).

Members and visitors were invited to get involved in the departments: “We need you! Here you can bring in your talent and you can develop it, and you can become a blessing for all and for yourself” – originally in German.

On Fridays between 4:00 and 7:00 pm, Pastor Nick can be met at Schorsch for counseling. A prayer group meets afterwards between 7:30 and 9:00 pm.

As motto for 2020 was communicated: “Workers in the field – bringing Christ to the people.”

The vision of the IGC is based on three NT passages:

Mt 9,36-38: When he saw the crowds, he had compassion on them, because they were harassed and helpless, like sheep without a shepherd. Then he said to his disciples, “The harvest is plentiful but the workers are few. Ask the Lord of the harvest, therefore, to send out workers into his harvest field.”

Eph 4,10-16: He who descended is the very one who ascended higher than all the heavens, in order to fill the whole universe. So Christ himself gave the apostles, the prophets, the evangelists, the pastors and teachers, to equip his people for works of service, so that the body of Christ may be built up until we all reach unity in the faith and in the knowledge of the Son of God and become mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ. Then we will no longer be infants, tossed back and forth by the waves, and blown here and there by every wind of teaching and by the cunning and craftiness of people in their deceitful scheming. Instead, speaking the truth in love, we will grow to become in every respect the mature body of him who is the head, that is, Christ. From him the whole body, joined and held together by every supporting ligament, grows and builds itself up in love, as each part does its work.

Rom 12,4-8: For just as each of us has one body with many members, and these members do not all have the same function, so in Christ we, though many, form one body, and each member belongs to all the others. We have different gifts, according to the grace given to each of us. If your gift is prophesying, then prophesy in accordance with your faith; if it is serving, then serve; if it is teaching, then teach; if it is to encourage, then give encouragement; if it is giving, then give generously; if it is to lead, do it diligently; if it is to show mercy, do it cheerfully.

2.4. The liturgy

The leaders of LGC created a liturgy that suits the needs of the congregation. The service that I visited as participant observant on Sunday, July 14, 2019 had the following structure:

1. **Worship songs** (lead by women)
2. **Prayers** (lead by a woman): centering around the question of identity: Who am I? Who am I before God; if no one listens to us, God does; choosing the right partner and friends wisely; What is my purpose in life?
3. **Bible-Study** on Gen 3,7-11 and Gal 5,19ff (lead by a woman): God our savior has removed the separation between God and humanity and between people (Gen3,24; Rom 8,19; Joh 3,16). Sin as separation from God [group divided into two study groups to discuss the question: what is sin?; afterwards sharing of insights].
4. **Praises and worship songs** in English, some in German: Holy Ghost power / Nobody greater etc.
5. **Sermon** by Pastor Nick (English with subsequent translation into German), connecting to results of Bible study: God as bridge in Christ to reconnect to us. Theme: Divine requirements (Dtn 10,11-12 and Micha 6,8): God shows no partiality. He does not force us. Exodus is a shadow of our life in Christ where we experience fullness of life. Fearing God should not be out of fear for punishment but out of love. Believers are invited and encouraged to walk in Jesus' footsteps. The 70 exiled Israelites of Dtn 10,22 are "like our parents who came here but could not achieve much. But look at you – you are students, you are running your own companies, you have good jobs; see what Jesus is doing in your lives!" An admonition "to walk humbly before God because it is God who has up-lifted us." Interestingly, the motif of love for the stranger in Dtn 10 was not referred to. This omission might reflect the self-understanding of the members of LGC who do not perceive themselves as strangers in Germany!

6. **Testimonies** were introduced and lead by a woman who was concerned with the question of identity: “Many of us are searching for who we are.” Function of testimonies: “to empower someone”. Seven testimonies: God might encounter us through other persons / Physical pain is gone / Experience that God is in control in my life this year / Like a miracle that someone took over my job today that I can participate in service / The significance of the sermon / The relevance of a workshop last week on relationships & passing university exams / God opens new ways in our lives
7. **Offering** with moving forward, African style (song: Walking in the light of God)
8. **Greeting of visitors** by woman (a young German woman seems touched and begins to cry)
9. **Announcements** by woman
10. **Lord’s Prayer** (Pastor Nick) / **Benediction** (participant observer being invited spontaneously)

On Febr 2, 2020, the Lord’s Supper was also celebrated. Pastor Nick communicated three criteria for exclusion from the Lord’s Supper: hatred; unforgiveness, i.e. an unpreparedness to forgive; division.

[*Comment:* When the pastor announced that he will communicate objections to participation, I as participant observer with a longer history in cooperating with West-African migrant churches mostly of a charismatic persuasion, expected the usual moralistic and exclusivist points (immoralities; not accepting Jesus as personal Lord and savior, reference to 1Cor 11). Instead, he prayed that God might eradicate the above shortcomings and replace them with love, inviting everyone to take part in the Lord’s Supper. While, from my perspective, this constituted a welcome turn-around, I was irritated by the song that was sung by the choir and the congregation during the Lord’s Supper: “O the blood of Jesus, it washes white as snow.” Obviously, the members who are very much aware of racist overtones, had no problem with the lyrics – I did...].

3. Analysis

On July 14, 2019 and on February 2, 2020, the language of communication was German throughout. Only the preacher spoke in English which was translated into German. At the earlier visited service, about 70 people were present, 8 of whom were young people with German/European parents. The gender ratio was approximately 65% woman, 35% men. The service lasted 3 ½ hours (11:30–

15:00 pm). On Febr 2, 2020 about 100 visitors were present with about the same gender ratio and with about 10% with a European descent (German, British).

The service is participatory throughout and not pastor centered. In the Bible study many members expressed their views and insights, often on a high reflective level. The Bible-study was the longest part of the service, not the sermon. It was led by a women. A selected NT passage was discussed in smaller groups and then some observations and questions were communicated to all, after the groups rejoined.

[*Comment:* I, as a trained theologian specialized in NT studies, was surprised and impressed by the depth of theological insight and by the critical and reflective interpretations brought forth in highly articulate statements.]

The liturgy, service and the sermon of LGC are appealing and relevant to its members. The liturgy is a blend of West-African and German traditions. For example, in the many neo-pentecostal African migrant churches the Lord's prayer is usually not included. Pastor Nick informed me that he learned to appreciate its value in the German ecclesial context.

"Satan" was not mentioned once in the services, and also the subject of "giving-and-receiving" did not feature. At the same time it became apparent that belief in God, prayer, Bible reading and living according to Gospel values were central to the members. This distinguishes them generally from Germans without an African, or for that matter Asian Christian family background. Their reading and interpretation of the Bible, and their actualization of their faith is, however, quite different from that of their parents. The hermeneutics of their parents is meaningful and relevant in a traditional African context, be it in Africa or in African diaspora communities. Their children in Germany developed a hermeneutics at the interface of West-African and German cultural values and conventions, which is relevant for them to shape their lives as German citizens. Their hermeneutics draws critically on West-African and on German experiences and values. It fulfills its function in bridging the epistemic gap between both cultures.

In LGC the issue of identity was addressed directly and indirectly a number of times. After the service one young woman approached me asking me in German if I as lecturer who had taught in Ghana before, could give her an advice how she could learn Twi because she did not learn it from her Ghanaian parents. The pastor told me that some of the young people still at times visit their parental churches whenever they feel the need to visit "Africa". At the same time, they would feel embarrassed to have their German friends with no African background join them to the African migrant churches.

LGC however also appeals to some non-African German young people. This is all the more remarkable in a society where the vast majority of young people have

turned their back to the established protestant and catholic churches both of which keep on experiencing a constant and significant decrease in membership. Generally those churches are not able to connect in meaningful ways to the spiritual needs of the young generation.

LGC so far has been successful in translating the Gospel in meaningful and relevant ways to young people especially, but not exclusively, with an African family background. It bridges the large cultural gap between the parental churches and African traditions and values on the one hand and the German secularized church and society on the other hand. LGC flourishes and makes sense “in-between” these extremes. This is one creative and productive example of how the children of West-African migrants negotiate their identity as believers at the interface of the culture of family origin and the culture of residence.

In LGC a relevant theology is in the process of developing which might have the potential to become meaningful to other Germans of the younger generation many of whom have a spiritual longing that is often not met in the established protestant churches.

I would like to contrast the initiative of LGC with the experience in a West-African mosque in Hamburg, i.e. Masjid Rahma which also has a close relationship to the youth center Schorsch in St. Georg. Here the Ghanaian Imam and the Ghanaian leaders of the mosque are engaged in joint programs with the German church and they explore together with pastors commonalities between the Muslim and the Christian faith without denying difference. The children of the Muslim migrants from West-Africa, however, tend to be much more strict in their interpretation and daily expressions of their faith, than their leaders. Their strict observance of dietary laws and prayer obligations and their adopted codes of dressing in apparently traditional or conservative Muslim clothes, communicate and emphasize *difference* in German society. The function of these decisions might be a particular positioning within the larger society, in the process of clarifying an identity as children of African migrants of a Muslim faith.

While this positioning among the young generation in Masjid Rahma boosts the strength of the in-group vis-à-vis the larger non-Muslim society, the youth in LGC negotiate their identity in transcending the traditional borders of the faith-community.

A case in point is the co-operation with the local Lutheran Church and two African migrant churches in St. Georg-Borfelde in organizing the joint *International Gospel Service* once a quarter, i.e. 4 services out of 12 *International Gospel Service* a year. On March 8, 2020, one such joint service took place at the occasion of the ecumenical world-prayer-day-of women and the international women’s day. The service was filled up to capacity with about 300 visitors, with roughly 50% from

two distinct West-African churches and LGC and 50% from German Lutheran churches. All age groups were numerically equally represented. It was a celebration of younger and older people, in English and in German, of Germans, Africans, people of German and African parents, and the children of African parents. Those acting in front as announcers, in the choirs, leading prayers, doing poetry slam and as preachers, were mostly younger women. One of the female leaders of LGC preached together with a young German Lutheran pastor in the form of a dialogue-sermon. The woman with the dark skin preached in German while the woman with the light skin preached in English. In their sermon they referred to the story of a lame man who is told by Jesus to get up, take his mat and walk away (in John 5). The preacher woman from LGC communicated her part of the sermon seemingly spontaneously, without reading from prepared notes. While looking at the vast congregation and speaking freely, she brought forth an illuminating interpretation of this command of Jesus, that was obviously meaningful to many in the congregation, regardless of confessional tradition, age, gender, ethnic descent or particular personal situation: She imagined that she would have preferred in that situation of the healed person, to just leave the mat invested with terrible experiences of suppression and shame behind and start a new life. But no, she said, "Jesus calls us as we are – with our wounds and scars and our past experiences. Our histories are part of us and that is how Jesus stands with us. He heals us without erasing our history."

While she was preaching I could observe that people were nodding their head some of whom I know had a difficult past and maybe present challenges. Then came shouts of Hallelujah and Amen from here and there, and suddenly all burst out clapping their hands.

This young preacher of LGC understood to bring forth an interpretation of the Biblical passage that touched many, regardless of origin, gender, status or age. She was able to communicate the Gospel in meaningful ways in a transcultural setting, and she combined the best she learned from both her Ghanaian and her German up-bringing.

Evangelische Kirche und Internationale Gemeinden

Erfahrungen | Beobachtungen | Reflexionen | Thesen

Werner Kahl¹

Seit mittlerweile mehr als 25 Jahren bin ich als evangelischer Pastor und Theologe involviert in der Begegnung und Zusammenarbeit mit Gemeinden, deren Mitglieder vor allem aus westafrikanischen Ländern stammen. Im Folgenden beschreibe und bedenke ich in diesem Zeitraum sich abspielende Entwicklungsprozesse, die das Verhältnis von evangelischer Kirche und jenen Gemeinden betreffen.

Die Nomenklatur zur Bezeichnung von Gemeinden mit einer nicht-deutschen Mitgliedschaft hat sich im Laufe der Jahre verändert. Diese Veränderungen reflektieren bereits sich wandelnde Beziehungen zwischen jenen Gemeinden und der evangelischen Kirche bzw. bestimmte Interessenlagen: Anfänglich – vor allem im Hinblick auf Gemeinden unterschiedlicher afrikanischer Herkunft – war der politisch aufgeladene Begriff Diasporagemeinden in Umlauf.² Unter dem Einfluss ethnologischer und soziologischer Erforschungen des Phänomens ab etwa der Jahrhundertwende setzte sich auch in der Theologie der Begriff Migrationsgemeinden durch.³ Kirchlicherseits wurden Begriffe wie „Gemeinden anderer (oder unterschiedlicher) Sprache und Herkunft“ (GaSH oder GuSH) bevorzugt. All diese Begrifflichkeiten verbindet, dass es sich um Fremdbezeichnungen handelt. Sie wurden nicht von den so bezeichneten Gemeinden ins Spiel gebracht. Tatsächlich

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag am 25. Februar 2020 auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar in Kooperation mit der EKD zurück. Er ist identisch unter demselben Titel zuerst veröffentlicht worden in: *Interkulturelle Kirche. Strategien zur Verwirklichung der Wohngemeinschaft Gottes*, epd-Dokumentation 16-17 (2020), 33-41.

² Vgl. vor allem Roswith Gerloff, III. Christliche Diaspora: Afrikanische Diaspora, in: *RGG*⁴ 2 (1999), 831; dies., *Das schwarze Lächeln Gottes. Afrikanische Diaspora als Herausforderung an Theologie und Kirche*, Frankfurt 2005.

³ Vgl. Bianca Dümling, *Migrationsgemeinden in Deutschland. Orte der Integration*, Frankfurt 2011; Judith Albisser und Arnd Bünker (Hrsg.), *Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, St. Gallen 2016. Zur berechtigten Kritik an diesem Begriff, vgl. Regina Polack, *Migration als Lernort für globales Zusammenleben in Verschiedenheit*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 34 (2014) 2, 205–220, hier: 216.

konnten sich Mitglieder jener Gemeinden mit diesen Bezeichnungen wenig identifizieren. Mehr noch: Theologisch erscheinen sie insofern problematisch, als sie begrifflich Differenz festschreiben und einer Essentialisierung von Unterschiedlichkeit Vorschub leisten. Aus der Perspektive von Gemeindeleitern asiatischer, afrikanischer oder lateinamerikanischer Herkunft scheint theologisch eher auf das Verbindende mit Christen anderer Herkunft, nicht auf das Trennende abgehoben zu werden. Hier spielen weniger soziologische oder politische Aspekte, sondern vielmehr Glaubensmotive eine bestimmende Rolle.⁴ Es ist in der Tat schwierig, einen Begriff zu finden, der der Vielfalt der in den Blick genommenen Gemeinden gerecht wird. Kürzlich haben sich Vertreter jener Gemeinden auf EKD-Ebene für die Begrifflichkeit „Internationale Gemeinden“ als angemessenste Wortwahl entschieden. Es handelt sich bei Internationalen Gemeinden um solche, deren Mitglieder aus internationalen Bezügen stammen und die zum Teil in sich international sind. Dieser Begriff ist nicht negativ konnotiert. Mit ihm scheinen sich jene Gemeinden identifizieren zu können. Er erfasst außerdem ein wesentliches Merkmal frühchristlicher Gemeindekonstituierung und erscheint in theologischer Hinsicht als evangeliumsgemäß. Außerdem weist er in einer zunehmend sich globalisierenden Welt in die Zukunft. Insofern werde ich ihn auch in diesem Betrag voraussetzen.

1. Biographische Grenzgänge

Ich beginne mit einem Rückblick auf einige persönliche Lebensstationen. An ihnen mag einiges exemplarisch deutlich werden bezüglich des zu verhandelnden Themas – etwa, dass sich Erfahrungen des Lebens in fremden Welten als förderlich erweisen können für die Ausgestaltung einer transkulturellen Kirche.

1.1. Von Atlanta nach Essen-Bergerhausen: Die International Gospel Church

1986-87 hatte ich das Glück und die Ehre, als Göttinger Austauschstudent für ein Studienjahr an die Candler School of Theologie an Emory University in Atlanta/Georgia gehen zu können. Dort realisierte ich, wie viel weiter und vielfältiger Kirche und Theologie sind im Vergleich zu dem, was ich bis dato als selbstverständlich erachtete. In jenem Jahr lebte ich mit anderen internationalen Studierenden unterschiedlicher Religion, Konfession und Hautfarbe zusammen. Wir realisierten, staunten darüber und erfreuten uns daran, dass wir ganz ähnliche

⁴ Das machen die beiden folgenden Autorinnen in maßgeblichen Studien deutlich: Gerrieter Haar, *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff 1998; Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel (Global Pentecostal and Charismatic Studies 2)*, Leiden 2009.

Vorstellungen und Träume von einem gelingenden Leben hatten. Ganz neu war für mich die Begegnung mit Afro-Amerikanern, insbesondere bei Besuchen baptistischer Gottesdienste. Eine von mir so gedeutete Glaubenstiefe, die in oft schwierigen Lebensverhältnissen trug, bei gleichzeitiger politischer Wachheit und integrativer Kraft beeindruckte mich in jenen Gemeinden. Die Bürgerrechtsbewegung um Martin Luther King schien noch nicht in eine entfernte Vergangenheit gerückt zu sein. So war Coretta Scott-King des Öfteren zu Seminaren an der Candler School eingeladen und Bernice King, die jüngste Tochter der Kings, studierte mit uns. Gleichzeitig nahm ich mit Verwunderung zur Kenntnis, dass es in Atlanta keinen einzigen gemeinsamen Gottesdienst von Schwarzen und Weißen gab.

Die an Emory University gewachsenen Beziehungen ließen mich auch nach meiner Rückkehr nach Göttingen nicht los. Im Anschluss an mein erstes kirchliches Examen bekam ich 1989 von Emory University ein Promotionsstipendium im Bereich neutestamentlicher Forschung zugesprochen. So verbrachte ich bis zum Abschluss des PhD-Verfahrens noch einmal drei Jahre in Atlanta. Nach insgesamt vier phantastischen und produktiven Jahren des Lernens und Lebens im Südosten der USA, nach internationaler Forschung und der Erkundung multikulturellen Zusammenlebens verließ ich die USA 1992 endgültig, um in Essen-Bergerhausen mein Gemeindevikariat anzutreten. Obwohl ich in einer außergewöhnlich lebendigen Gemeinde gelandet war mit einem so inspirierenden, vor Ideen und Kraft sprühenden, geradezu politisch-prophetischen und engagierten „charismatischen“ Pfarrer – meinem Mentor Dieter Schermeier –, vermisste ich doch ethnische Vielfalt in der Gemeinde, insbesondere das Gottesdienstfeiern mit Menschen anderer Herkunft, Hautfarbe und Konfession.

Im Essener Haus der Kirche erkundigte ich mich beim Ökumene-Referenten, ob es in der Stadt afrikanische Gemeinden gäbe. Die Antwort war – nein. Am Essener Hauptbahnhof sprach ich Tage später eine afrikanisch aussehende Frau an und fragte sie, ob sie eventuell irgendwo Gottesdienst feiert. Sie bejahte und lud mich zum Sonntagsgottesdienst ein. Er fand in einer alteingesessenen baptistischen Gemeinde in Essen statt. In einem Raum des Gemeindehauses trafen sich sonntäglich etwa zehn Menschen aus West- und Zentralafrika zur Gottesdienstfeier. Der Prediger war ein deutscher Baptist meines Alters, der aus Wuppertal angereist kam. Diese Konstellation – weißer Prediger, schwarze Gemeinde – gefiel mir nicht, umso weniger, als der Prediger sich durch eine gewisse theologische Enge auszeichnete. So blieb ich dort nicht.

Kurz darauf bat eine ghanaische Putzkraft in meiner Vikarsgemeinde darum, seiner kleinen, aber stetig wachsenden Gemeinde von Westafrikaner*innen unseren Kirchraum für gottesdienstliche Feiern sonntags nachmittags zur Verfügung zu stellen. Mein Mentor war, nach Rücksprache mit mir, damit einverstanden. Wir

vereinbarten, dass ich den Prozess eng begleiten und die Gottesdienste der afrikanischen Gemeinde regelmäßig besuchen würde. So begann die *International Gospel Church* mit ihrem Gründer, Pastor Andrew Asiedu aus Ghana, im Jahr 1993 regelmäßig sonntags in Essen-Bergerhausen Gottesdienste zu feiern. Bald fungierte ich quasi als Assistenz des ghanaischen Pastors, der sich als pfingstlicher Baptist verstand. Mir war damals nicht bewusst, dass es sich hier um vielleicht die erste Begegnung solcher Art in der Rheinischen Landeskirche handelte. In den Folgejahren – auch nach meinem Vikariat konnte ich die Gemeinde weiterhin regelmäßig begleiten – kontaktierten mich zunehmend Pfarrer*innen aus benachbarten Städten, bei denen ebenfalls afrikanische Pfingstgemeinden um Einlass gebeten hatten und die einen Rat bezüglich der Einschätzung solcher Gemeinden brauchten. Auch Pastoren afrikanischer Gemeinden traten an mich heran, mit der Bitte um Kontaktherstellung zu evangelischen Kirchengemeinden. So begleitete ich im Ruhrgebiet Mitte der 1990er Jahre Prozesse der Kontakthanbahnung bzw. Gestaltung von diesbezüglichen Gemeindebeziehungen. In der EKIR sah sich zu jener Zeit noch der Sektenbeauftragte der Landeskirche für dieses Phänomen zuständig, und der riet eindringlich vor Kontaktaufnahmen mit afrikanischen Pfingstgemeinden ab – sie erschienen ihm als Sekten.

In der *International Gospel Church* und anderen afrikanischen Gemeinden mutete tatsächlich einiges theologisch fragwürdig an, etwa das überragende Interesse an Heilungen von Körper und Geist, von Beziehungen und auch von Finanzen durch die Abwehr böser Geister „in the powerful name of our Lord and Saviour Jesus Christ“. Die Gläubigen schienen sich ganz auf Gott einzulassen und lebten bedingungslos von Gottes Heilszusage für Gegenwart und Zukunft. Dabei konnten sie die Wunderheilungs- und Dämonenaustreibungsberichte des Neuen Testaments als ihre eigenen Erfahrungswelten lesen und aktualisieren.⁵ Ähnliches hatte ich – vielleicht in etwas anderer Gewichtung – in afro-amerikanischen Baptistengemeinden im Südosten der USA erlebt, d.h. in einer Gemeindefradition, aus der der in Deutschland so hoch verehrte Martin Luther King stammte. Ich realisierte, dass in westlicher kirchlicher und theologischer Tradition nicht nur das Neue Testament selektiv gelesen und Störendes wegrationalisiert wird, sondern dass auch das Wirken und die Botschaft Martin Luther Kings in die theologischen Vorlieben eines politischen Evangeliums, wie es – weithin zu Recht – unter vielen rheini-

⁵ Interessanterweise hatte ich meine Dissertation zu den neutestamentlichen Heilungswundererzählungen geschrieben, selbstverständlich in abständiger Reflektion, wobei ich voraussetzte, dass es Wunder weder gab noch gibt – was ich an jener Stelle noch nicht reflektierte, auch wenn mir die Problematik einer Übertragung der modernen Weltansicht auf die Antike bereits bewusst war: Werner Kahl, *New Testament miracle stories in their religious historical setting. A religionsgeschichtliche comparison from a structural perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994, 11-12. Nach meiner Rückkehr nach Deutschland begegnete ich nun Christen, für die die neutestamentlichen Wunderheilungserzählungen direkt anschlussfähig und bedeutsam waren.

schen Pfarrer*innen gepredigt worden war, eingeebnet wurde. In der EKIR insbesondere der 1980er Jahre spielte das Engagement gegen Apartheid in Südafrika eine wesentliche Rolle. Nun tauchten in den 1990er Jahren plötzlich westafrikanische Pastoren auf und baten um Solidarität für ihre Gemeinden – nicht im fernen Afrika, sondern vor Ort. Es waren nicht politische Freiheitskämpfer aus dem südlichen Afrika; sie stammten auch nicht aus vormaligen deutschen Kolonialgebieten. Hier traten Christen auf, die sich nicht auf einen Opferstatus reduzieren ließen und die wenig als politische Projektionsflächen dienten. Sie waren selbstbewusst, denn sie wussten sich in göttlicher Mission unterwegs, gesandt „to win the Germans for Christ“. Sie waren Repräsentanten der weltweiten Pfingstbewegung. Ihr deutscher Held war nicht Dietrich Bonhoeffer, von dem sie nie gehört hatten, sondern der Pfingstprediger Reinhard Bonnke, den sie auf seinen „Evangelisationsfeldzügen“ in ihren afrikanischen Heimatländern erlebt hatten und den sie bewunderten. Auch sie vertraten eine Befreiungstheologie, allerdings qualifiziert durch den Kampf gegen spirituelle Mächte. Diese Konstellation sorgte für einige Irritationen in der Begegnung, und zwar wechselseitig.⁶

1.2. Von Ghana nach Kassel: Dokumenta-Gottesdienste von unten

Im Rahmen eines neutestamentlichen Forschungsvorhabens, ermöglicht durch ein Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft, zog ich Ende der 1990er Jahre nach Ghana. Dort wollte ich – aufgrund meiner Erfahrungen in den afrikanischen Gemeinden in Deutschland – im Rahmen meines Forschungsprojekts empirisch untersuchen und differenziert verstehen lernen, *wie* Christen in Ghana das Neue Testament rezipieren, was es ihnen bedeutet und *warum* sich ihnen bestimmte Lektüren des Neuen Testaments als besonders bedeutsam erweisen.⁷ In Ghana konnte ich aufgrund von Forschungen meiner ghanaischen Kolleg*innen und eigener Analysen Folgendes lernen: Das gesamte Spektrum des Christlichen war seit Beginn der 1990er Jahre allmählich und zu unterschiedlichen Graden charismatisiert worden, d.h. inklusive der aus den Basler und Bremer Missionen hervorgegangenen presbyterianischen Großkirchen, zu denen bis heute intensive Kirchenkooperationen und Gemeindeparterschaften bestehen. Die charismatische Version des Christlichen erscheint in Ghana – Analoges gilt für weitere westafrikanische Regionen – im Kontext von Kulturen, die in

⁶ Vgl. Werner Kahl, Hexenglaube, Flüche und Jesus-Power: Irritierende Begegnungen mit dem pfingstlich-charismatischen Christentum Westafrikas in Deutschland, in: Hans-Günter Heimbrock und Christopher Scholtz (Hrsg.), Kirche: Interkulturalität und Konflikt, Berlin 2016, 121–132.

⁷ Vgl. Werner Kahl, Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 2), Frankfurt 2007.

afrikanisch-traditioneller Religiosität gründen und angesichts von Weltdeutungen, die mit der Wirksamkeit numinoser Geistmächte rechnen, als unmittelbar anschlussfähig. Hier wie da können ähnliche Erfahrungen der Begegnung mit dem Numinosen gemacht werden. Christlicherseits erweist sich ein Verständnis von *Jesus als Lebensretter* als bedeutsam. In den aus westlichen Missionsbemühungen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts unmittelbar oder mittelbar entstandenen Großkirchen – katholische Kirche, presbyterianische Kirchen, methodistische Kirche, aber auch die Church of Pentecost – hat sich eine Ausbalancierung traditioneller Kultur, westlicher Kirchentraditionen und der charismatischen Bewegung vollzogen.⁸ Dadurch konnten einige als problematisch erscheinende Auswüchse in charismatischen oder neo-pentekostalen Gemeinden aussen vor gelassen werden. Gleichzeitig wirkt die theologisch reflektierte und begleitete Charismatisierung dieser Großkirchen auf die selbstständigen Pfingstkirchen zurück, in denen mehr und mehr der Wert einer soliden theologischen Ausbildung erkannt wird.

An dieser Stelle sei auch erwähnt, dass ich in Ghana bestimmte Grenzerfahrungen machte, die in meiner Wahrnehmung die scharfe Unterscheidung zwischen „Realität“ und „Wunder“ aufweichten.⁹ Einige persönlich erlebte Ereignisse wiesen in der damaligen Situation eine solch starke Evidenz der Präsenz des Numinosen auf, dass ich nicht umhin kam, sie – im Einklang mit den Deutungen ghanaischer Mitmenschen – als Wunder im eigentlichen Sinn zu deuten: Religionswissenschaftlich begründet lassen sich Wunder definieren als Deutungen von Ereignissen, wenn diese auf das Wirken einer spirituellen Kraft, die Menschenmögliches übersteigt, zurückgeführt werden.¹⁰

Zum Wintersemester 2001 kehrte ich an die Universität Kassel zurück, um dort für einige Semester die Lehrstuhlvertretung im Neuen Testament (Nachfolge Luise Schottroff) zu übernehmen. Beim Ökumenereferat der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck fragte ich nach meiner Ankunft gleich nach, ob es in Kassel afrikanische Gemeinden gäbe. Die Antwort lautete wie vormals in Essen – nein. Ich hielt die Augen offen und fand die erste ghanaische Gemeinde innerhalb weniger Tage: Eine Tochtergemeinde der in Hamburg in den 1980er Jahren von

⁸ Vgl. Cephas Omenyo, *Pentecost Outside Pentecostalism: A study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Church in Ghana*, Zoetermeer 2002.

⁹ Vgl. Werner Kahl, *In Ghana. Ein deutscher Theologe erlebt Wunder*, in: ders., *Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens (SITMA 9)*, 153-170.

¹⁰ Im Anschluss an Stefan Alkier, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung (WUNT 134)*, Tübingen 2001, 1.

einem Ghanaer gegründeten *Christian Church Outreach Mission (CCOM)*¹¹ nutzte Räumlichkeiten einer baptistischen Kirche in unmittelbarer Nachbarschaft der Universität. In Kooperation mit dieser Internationalen Gemeinde bot ich im Sommersemester 2002 zum ersten Mal als universitäres Seminar eine interkulturelle Bibellektüre an. Aufgabe der Studierenden war es, unterschiedliche Lektürestrategien der Beteiligten zu erkunden. Dieses Seminar wurde abgehalten in den Räumlichkeiten der universitätsnahen ESG.

Als im Verlauf jenes Semesters die 11. Dokumenta in Kassel unter dem nigerianischen Kurator Enwezor mit einem Afrikaschwerpunkt eröffnete, wurde von Seiten der Landeskirche ein großer Gottesdienst unter Einladung hochrangiger afrikanischer Kirchenvertreter gefeiert. In Reaktion darauf entwarfen der ghanaische Pastor von CCOM, der Pastor der ESG und ich einen „Dokumenta-Gottesdienst von unten“, den wir in der zentralen Kasseler Kirche feiern konnten, und zwar unter Beteiligung der Schwester des Kurators, die zur Dokumenta gekommen war, und die als Pfingstlerin unser Projekt unterstützte. Diese Gottesdienste feierten wir monatlich. Von Anfang an waren viele Studierende beteiligt, inklusive Vertreter*innen einer indonesischen Perki-Gemeinde. Der Kasseler Pastor für Populärmusik war mit seinem Chor von Anfang an dabei.

Später stieß zum Pastorenteam ein älterer evangelischer Kollege hinzu, der auf dem Hintergrund schmerzlicher Erfahrungen mit dem Konflikt zwischen der charismatischen Gemeindeerneuerungsbewegung und der EKKW sehr umsichtig dazu beitrug, dass aus diesem Projekt der *Internationale Gospelgottesdienst* als ständige Einrichtung werden konnte. Wir beschritten neue Wege, indem wir eine eigene Liturgie entwarfen, mit der wir uns alle identifizieren konnten. Die Einführung von Individualsegnungen war im Vorfeld umstritten, vor allem aufgrund meiner Bedenken, ob dies im Rahmen eines evangelischen Gottesdienstes nicht doch zu „charismatisch“ sei. Wir versuchten es, um aufgrund der Reaktion der Gottesdienstbesucher zu entscheiden, ob wir dieses Element beibehalten sollten. Zu meiner Überraschung nahmen vor allem viele der Studierenden dieses Angebot an. Es war für sie besonders bedeutsam.

Der Kasseler Internationale Gottesdienst wird bis heute, in etwas anderer Form und Organisation, in Verantwortung von Wolfram Dawin vom Zentrum Oekumene (Außenstelle Kassel) regelmäßig vierteljährlich gefeiert.

¹¹ Vgl. Regina Jach, *Migration, Religion und Raum. Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel*, Münster 2005, 264-271.

1.3. Von Kassel nach Hamburg: Internationale Gospeldienste

Anfang 2006 trat ich meinen Dienst als Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg an. Die Idee eines regelmäßig stattfindenden Internationalen Gospeldienstes wurde vom damaligen ghanaischen Leiter der *African Christian Church*, Pastor Alex Afram, sofort begrüßt. Bereits zu Pfingsten 2006 konnte der erste Internationale Gospeldienst in der Gemeinde St. Georg-Borgfelde stattfinden. Er wurde seither bis Dezember 2019 regelmäßig ab 18:00 Uhr am zweiten Sonntag eines jeden Monats gefeiert.¹² Ab Januar 2020 gibt es eine entscheidende Neuerung: Der Internationale Gospeldienst ist an jenen Sonntagen zum alleinigen Gemeindegottesdienst der evangelisch-lutherischen Gesamtgemeinde geworden. Deshalb ist sein Beginn auf 11:00 Uhr gelegt worden. Er wird verantwortet von westafrikanischen Gemeinden (der *African Christian Church* mit fast ausschließlich ghanaischen Mitgliedern; der *Christ Embassadors Ministries* mit hauptsächlich nigerianischen Gemeindegliedern), der *Living Generation Church* (einer Gemeinde hauptsächlich von und mit Kindern afrikanischer Migrant*innen), der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde und der Missionsakademie. Die Gottesdienstbesucherzahl des Internationalen Gospeldienstes ist dadurch noch einmal angewachsen (März 2020: etwa 300 Besucher) und die Besucher stammen zu etwa gleichen Teilen hauptsächlich aus Deutschland und aus westafrikanischen Ländern.

2. Landeskirchliche Positionierungen zu Internationalen Gemeinden im Wandel

In Bezug auf Positionierungen zu Internationalen Gemeinden in den Landeskirchen zeichnen sich seit den beginnenden 1990er Jahren grob die folgenden Entwicklungslinien ab – teilweise zeitversetzt und einander überlappend:¹³

Phase 1: Ablehnung als Sekten (in Unkenntnis des Phänomens des Pfingstchristentums und der Charismatisierung des Christlichen im globalen Süden).

Phase 2: Im Verlauf der 1990er Jahre zunächst vereinzelt und dann zunehmend Erkundungen des Phänomens und Aufbau persönlicher Kontakte zu Pastoren der Internationalen Gemeinden insbesondere afrikanischer Herkunft. Dafür steht vor

¹² Vgl. Werner Kahl, *Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37,2 (2017), 169–180.

¹³ In Hamburg hat sich die evangelisch-lutherische Kirche bereits seit 1985 positiv zur Präsenz christlicher Westafrikaner verhalten, indem sie zur Förderung von Seelsorge unter Afrikanern – also unter einem diakonischen Interesse – den Aufbau der *African Christian Church* unter Leitung eines tansanischen Pastors finanzierte, vgl. dazu ausführlich Jach, *Migration*, 272-273.

allem das Engagement von Roswith Gerloff (1985 bis 1993 Pfarrerin am Ökumenischen Zentrum Christuskirche in Frankfurt/Main) und von Claudia Währisch-Oblau (1998 bis 2006 Beauftragte für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland der Vereinten Evangelischen Mission [VEM]). Im September 1998 fand unter Federführung der damaligen Studienleiterin Amélé Adamavi-Aho Ekué an der Missionsakademie in Hamburg ein erstes Treffen von in Deutschland tätigen afrikanischen Gemeindeleitern und deutschen Theologen statt. In *TRANSPARENT. Zeitschrift für die kritische Masse im Rheinland* erschien im Dezember 1998 ein Bericht über jene Tagung sowie über das Phänomen der Internationalen Gemeinden vor allem afrikanischer Prägung. Ebenfalls wurde in Kooperation mit Claudia Währisch-Oblau in dieser Publikation eine erste Liste Internationaler Gemeinden im erweiterten Rhein-Ruhrgebiet veröffentlicht, die auf etwa achtzig Gemeinden kam. Bei dieser TRANSPARENT-Veröffentlichung handelte es sich um eine der ersten Publikationen zum Thema überhaupt.¹⁴

*Phase 3: Wachsende Wertschätzung der Pastoren und Pastorinnen von Internationalen Gemeinden als ernstzunehmende mögliche Partner in der Gestaltung von Kirche.*¹⁵ In dieser Phase sind als ein Resultat der beschriebenen Tagung an der Missionsakademie theologische Fortbildungsprogramme für die Leiter Internationaler Gemeinden entstanden. Im September 2001 begann zunächst ATTiG (African Theological Training in Germany) an der Missionsakademie, im Oktober 2001 folgte kikk (Kirche im interkulturellen Kontext) in Wuppertal (VEM/EKiR), in den Folgejahren MiSüNo (Mission Süd-Nord) in Neuendettelsau und KiM (Kirche in Mission) am Zentrum Ökumene in Frankfurt. Alle diese Programme sind mittlerweile ausgelaufen. An der Missionsakademie wird, nachdem ATTiG 2014 nach sieben zweijährigen Durchgängen zu einem Ende gekommen war, seit 2015 *ÖkuFiT (Ökumenische Fortbildung in Theologie)* angeboten. Dieses Programm zielt auf die gemeinsame Vorbereitung von Vertretern von deutschen und internationalen Gemeinden für eine interkulturelle Öffnung bzw. eine transkulturelle Kon-

¹⁴ Vgl. Werner Kahl, Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland, *TRANSPARENT* In-nenteil 12/1998, wiederabgedruckt in: ders., *Vom Verweben*, 53-61. Als wohl erste Publikation erschien von Amélé Adamavi-Aho Ekué „An den Ufern von Babylon saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten.“ Wahrnehmungen zur religiösen Reinterpretation von Exil unter afrikanischen Christen und Christinnen in der Hamburger Diaspora, in: Theodor Ahrens (Hrsg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion (Perspektiven der Weltmission 25)*, Ammersbek bei Hamburg 1997, 327-345.

¹⁵ Diese Wendung wird bezeugt insbesondere durch die folgende Publikation: Kirchenamt der EKD (Hrsg.), *Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (EKD-Text 119)*, Hannover 2014.

turierung von Kirche ab.¹⁶ An der *Fachhochschule für Interkulturelle Theologie* in Hermannsburg (FiT) werden u.a. theologische Studiengänge für Pastor*innen internationaler Gemeinden bzw. auch für Theolog*innen aus dem Ausland angeboten.

Phase 4: Lokale Integration von Internationalen Gemeinden und landeskirchlichen Gemeinden (z.B. Lydia-Gemeinde, Dortmund; St. Georg-Borgfelde, Hamburg; Französisch-reformierte Gemeinde, Frankfurt).

Phase 5: Anstellung von Vertretern von Internationalen Gemeinden als kirchliche Mitarbeiter oder als Pastoren im Angestelltenverhältnis durch Landeskirchen im Rahmen einer interkulturellen Öffnung von Kirche (z.B. in der Nordkirche und in der EKIR).

Phase 6: Seit 2010er Jahren Konstituierung von eigenständigen Gemeinden der zweiten Generation aus den Internationalen Gemeinden, die unabhängig von elterlichen Gemeinden und Landeskirchen sind, aber in Beziehungen zu beiden stehen (z.B. *Living Generation Church* in der Gemeinde St. Georg-Borgfelde in Hamburg).

3. Beobachtungen und Reflexionen

Die benannten Entwicklungslinien haben sich in nur einer Generation vollzogen. Sie zeigen an: Die evangelische Kirche in Deutschland ist dynamisch. Sie verändert sich. Vieles wurde allerdings erst möglich durch das altersbedingte Ausscheiden von Personen in Schlüsselstellungen kirchlicher Ämter und durch das Nachrücken einer ökumenisch anders aufgestellten, durch andere Erfahrungen und theologische Einsichten geprägten Generation. Also: Veränderungen sind möglich!

Eine einzelne engagierte Person wird nicht viel ausrichten können. Die Erfahrung zeigt aber, dass sich unabhängig voneinander zeitgleich bei einer Reihe von Personen eine ähnliche Interessenlage einstellen kann. Da wo sie – gewöhnlich ungeplant – aufeinandertreffen, wo sich also eine „kritische Masse“ ergibt, können neue interkulturelle Initiativen entstehen und sich durchsetzen. Diese Konstellation ist unverfügbar und erscheint als Geschenk.

Die Interessenlagen und Erwartungen der Involvierten auf Seiten der Landeskirchen wie auf Seiten der Internationalen Gemeinden sind zu erkunden: Wer verspricht sich was von der Begegnung? Wie weit soll die Begegnung gehen? Gleichzeitig ist die Machtfrage der Beteiligten zu klären, eventuell auch eine mögliche Neuverteilung von Macht. Es geht um Geld, Zertifikate, Zeugnisse, Anstellungs-

¹⁶ Vgl. Werner Kahl, *Ökumenische Fortbildung in Theologie (ÖkuFiT)*, in: ders., *Verweben*, 145-148.

rechte, Tarife, aber auch um spirituelle Kraft. Diesbezügliche Klärungen sind wichtig, um Enttäuschungen vorzubeugen.

Es gibt nicht das *eine* Modell des Zusammenwirkens, das auf alle Gemeinden übertragen werden könnte. Dazu sind die Glaubensprägungen, Interessenlagen und Bedürfnisse auf Seiten der landeskirchlichen Gemeinden und der Internationalen Gemeinden viel zu divers: Die Bandbreite dieser Glaubensgemeinden umfasst orthodoxe Gemeinden unterschiedlicher Tradition aus Südosteuropa, aus Nordafrika, aus Südindien und aus dem Nahen und Mittleren Osten; lutherische Gemeinden aus europäischen Ländern wie Finnland, Schweden oder Norwegen, zu denen Bekenntniseinheit und Vertragsverhältnisse bestehen; evangelische Spätaussiedler unterschiedlicher kirchlicher Tradition aus der ehemaligen Sowjetunion; Konvertiten aus dem Iran oder Afghanistan; Tochtergemeinden von internationalen Großkirchen, die aus der Missionstätigkeit europäischer oder US-amerikanischer Missionare des 19. und 20. Jahrhunderts in afrikanischen und asiatischen Ländern hervorgegangen sind und zu denen zum Teil ökumenische Beziehungen bestehen (Perki-Gemeinden aus Indonesien; presbyterianische und methodistische Gemeinden aus Westafrika oder Süd-Korea); Tochtergemeinden von etablierten Pfingstkirchen bzw. charismatischen Mega-Kirchen in asiatischen, lateinamerikanischen oder sub-saharischen Ländern; in Deutschland gegründete unabhängige charismatische Gemeinden mono-ethnischer, partikular nationaler oder internationaler Prägung.¹⁷

Angesichts dieser Vielfalt ist das gleichzeitige Nebeneinander unterschiedlicher Konstellationen von Beziehungen zwischen landeskirchlichen und internationalen Gemeinden nötig und wünschenswert. Mögliche Formen und Inhalte des Zusammenwirkens sind auszutariieren und auszuprobieren unter den jeweiligen Involvierten. Was in einer Gemeindegestaltung nicht funktioniert, mag woanders fruchten. Also: Mut zum Ausprobieren und zum Aufgeben dessen, was sich nicht bewährt! Wir befinden uns in einer Suchbewegung und tasten uns ins Unbekannte und Unverfügbare voran.

In Prozessen des Zusammenkommens von landeskirchlichen Gemeinden und internationalen Gemeinden können die Beteiligten durchaus „voneinander lernen“; direkte Übertragungen von kulturell gewachsenen Konventionen und Selbstverständlichkeiten der einen lassen sich allerdings meist nicht auf die anderen übertragen. Es ist eher an der Zeit, *miteinander* zu erlernen, wie eine vielfältige Gestal-

¹⁷ Vgl. die Beiträge in Claudia Rammelt, Esther Hornung, Vasile-Octavian Mihoc (Hrsg.), *Begegnungen in der Glokalität. Christliche Migrationsgemeinden in Deutschland im Wandel der Zeit*, Leipzig 2018.

tung von Kirche in Deutschland durch Christen jedweder Herkunft befördert werden könnte.¹⁸

Das Evangelium ist durch uns ins Leben zu ziehen. *Wir* Christen in Deutschland aber sind nicht mehr – relativ – monokulturell oder monoethnisch. Wir sind kulturell und ethnisch vielfältig geworden. Angesichts dieses Phänomens stellt sich die Frage: Wie können Menschen unterschiedlicher Herkunft und Kultur zu einer Glaubens- und Lebensgemeinschaft zusammenwachsen? Es ist exakt diese Frage gewesen, die viele frühchristliche Gemeinden im 1. Jahrhundert umtrieb. Davon zeugen fast alle neutestamentlichen Schriften. Und in diesen Lebens- und Glaubenskontexten hat sich zunehmend als zentrale Bedeutung von Evangelium folgendes erschlossen: Gott hat sich in und durch Christus *allen* Menschen heilsam zugewandt. Das bekennt die Gemeinde und dem versucht sie zu entsprechen, insbesondere als transkulturelle Gemeinde der Verschiedenen, und zwar gegen alle sich einstellenden Widerstände: vgl. den lukanischen Rückblick auf die Gemeindeentwicklung in Antiochia in Apg 11,19-26 und den paulinischen Reflex darauf im Kontext seiner Argumentation für eine transkulturelle Gemeinde angesichts gegenläufiger Tendenzen in galatischen Gemeinden in Gal 1-3. Dies *als* Evangelium transparent werden zu lassen, darin besteht die Herausforderung, aber auch der Charme transkultureller Gemeindegemeinschaft – damals wie heute.

4. Thesen zur Transformation von Kirche angesichts einer sich kulturell und konfessionell fragmentierenden Bevölkerung

- Die Bevölkerung in Deutschland ist nach dem Zweiten Weltkrieg aufgrund zunächst europäischer und dann ab etwa 1980 globaler Migrationsbewegungen zunehmend ethnisch, kulturell, religiös und konfessionell divers geworden. Gleichzeitig schwindet die Bindekraft der beiden in Deutschland über die Jahrhunderte gewachsenen Großkirchen. Durch Menschen in bzw. aus der Migration wird „das Religiöse“ in vielfältiger Weise neu im öffentlichen Raum sichtbar und eingetragen in eine sich seit den 1960er Jahren zunehmend säkularisierende Gesellschaft und auch Kirche.
- Evangelische – und sicher auch die römisch-katholische – Kirche ist angesichts dieser Sachlage herausgefordert, ihr Selbstverständnis, ihre Gestaltung und ihre Aufgabe zu reflektieren. Mit den benannten demographischen Entwicklungen einhergehende gesellschaftliche Prozesse sind kirchlicherseits mitzugestalten. Es wäre zu fragen, welche Notwendigkeiten damit gegeben sind und welche neuen Möglichkeiten sich ergeben.

¹⁸ Zur Problematisierung des in der Ökumene beliebten Begriffs eines „gemeinsamen Lernens“, vgl. Werner Kahl, Ökumenisches Lernen vor Ort angesichts des Migrationschristentums – eine Problemanzeige, in: ders., *Verweben*, 79-85.

- Eine Orientierung am Zuspruch und Anspruch des Evangeliums legt sich im vorliegenden Zusammenhang in besonderer Weise nahe. Evangelium bedeutet grundsätzlich – das ist von den neutestamentlichen Zeugnissen her neu zu hören – die Frohbotschaft von der in Christus ergehenden heilsamen Zuwendung Gottes zu *allen* Menschen, insbesondere zu den Benachteiligten und Herabgewürdigten. Diese Deutung der Jesus-Christus-Geschichte ist im Frühchristentum zunehmend plausibel geworden in interkulturellen Beziehungen von Christusgläubigen.
- Das Ideal einer christlichen Gemeinde in Entsprechung zum Evangelium besteht nach neutestamentlichen Zeugnissen in einer solidarischen *Lebens- und Glaubensgemeinschaft der Verschiedenen* als Gleichwertige mit je eigenen Ressourcen. Darauf hat die sog. *New Perspective on Paul* hingewiesen (vgl. Gal 3,28; Röm 15,7-13; Eph 2,11-22).¹⁹ Diese soziologische Ausdeutung von Evangelium ist nicht auf Paulus zu beschränken. Sie wird in beinahe allen Schriften des Neuen Testaments zentral reflektiert (vgl. besonders die Apostelgeschichte des Lukas).
- Eine solche anzustrebende transkulturelle Gemeinschaft von Christusgläubigen ist allerdings nicht zu idealisieren. Es handelt sich insbesondere in der Initialphase um fragile Gebilde. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen eine diesbezügliche *Konfliktgeschichte* im Frühchristentum.
- Die Entscheidung zu einer Gestaltung von Kirche zusammen mit Christen, die eine eigene oder mittelbare Migrationsgeschichte haben, gründet im Evangeliumsverständnis und in den Erfahrungen des Frühchristentums. Die im 16. Jahrhundert wichtig werdende Rechtfertigungslehre nach Luther ist nicht mit der benannten zentralen Evangeliumsbotschaft des Neuen Testaments zu verwechseln, und schon gar nicht darf sie jene ersetzen.
- Die konkrete Gestaltung des kirchlichen Lebens in Orientierung an neutestamentlichen Zeugnissen ist stets auszutarieren zwischen dem Anspruch von Evangelium einerseits und den Möglichkeiten und Begrenzungen von Menschen in der Gemeinde vor Ort andererseits. Gemeindeglieder sind vom Evangelium her *anzufordern*, nicht aber zu überfordern. Die unterschiedlichen Bedürfnisse und etwaige Ängste von Alteingesessenen und Neuhinzugekommenen sind ernst zu nehmen. Auch das kulturelle Weltwissen und religiöse Selbstverständlichkeiten sind zu berücksichtigen. Die Kunst einer Gemeindeleitung besteht darin, Alteingesessene und Neuhinzugekommene be-

¹⁹ Vgl. James D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005; Michael Bachmann, "The New Perspective on Paul" and "The New View of Paul", in: Friedrich W. Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 30-38.

hutsam und umsichtig für diesen gemeinsam zu beschreitenden, durchaus unsicheren Weg zu gewinnen.

- Dabei ist eine Haltung einzuüben der *Würdigung von Differenz und Partikularität* – inklusive der je Eigenen – sowie der *Offenheit für Transformationsprozesse*, die sich in der lebensgeschichtlichen Verwebung von Christen unterschiedlicher Sprache und Herkunft einstellen.
- Kirchengemeinden vor Ort fungieren weithin als soziales und religiöses Zuhause. Sie sind vielerorts über Generationen gewachsen, stiften Identität und geben Halt. Das *Machtgefälle* zwischen Alteingesessenen und Neuhinzugekommenen ist in kirchlichen Bezügen zu reflektieren.
- Die Neuhinzugekommenen sind nicht auf einen vermeintlichen Opferstatus als Objekte von Diakonie zu reduzieren. Sie sind ernst zu nehmen als *Subjekte* mit Ressourcen, die sie kirchlich einbringen wollen.
- Die weitgehende demographische Homogenität unter den Mitgliedern der Evangelischen Kirche in Deutschland ist geschichtlich bedingt. Sie ist kein Wesensmerkmal von Kirche, sondern stellt eine vorübergehende Zufälligkeit dar. Dies gilt im Übrigen auch für die noch immer starke Machtposition der Kirche in der Gesellschaft.
- Die Globalisierung der hiesigen Bevölkerung bietet die Chance zur *lokalen Ökumenisierung und Transkulturierung* von Kirche.
- Die Bereitschaft zu einem Abbilden der ethnischen, kulturellen und spirituellen Vielfalt könnte zu einer *Revitalisierung von Kirche* beitragen.
- Die Verkündigung des Evangeliums ist an *alles* Volk auszurichten. Kirche dient allen. Aber alles Volk soll sich auch durch das Personal der Kirche repräsentiert sehen. Zugangsmöglichkeiten von Neuhinzugekommenen zu kirchlichen Diensten und Berufen inklusive dem Pfarramt sind durchlässiger zu gestalten.
- Eine Kirche als Sehnsuchtsort für Wahrhaftigkeit, Glaubwürdigkeit und Gemeinschaftlichkeit könnte so neu Profil gewinnen und über den kirchlichen Binnenraum hinaus attraktiv werden.
- Die Gestaltung einer transkulturellen ökumenischen Kirche in Deutschland ist an der Zeit. Dies betrifft auch das – zunächst auf lokaler Ebene auszutarierende – Zusammenwirken mit der katholischen Kirche, insbesondere um das Gemeindeleben vor Ort aufrecht erhalten zu können: Gottesdienste, Seelsorge, Jugend- und Altenarbeit.